

ОДЕССКАЯ ОБЛАСТНАЯ
ГОСУДАРСТВЕННАЯ
АДМИНИСТРАЦИЯ
управление по делам
национальностей и религий

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

КП «ИЗМАЙЛЬСКИЙ АРХИВ»

НАЦИОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНОЕ ОБЩЕСТВО
СТАРОВЕРОВ-ЛИПОВАН
“КИЕВСКАЯ РУСЬ”

СТАРООБРЯДЧЕСКИЙ ПРИХОД
Иоанна Богослова
С.Старая Некрасовка
Измайльского района, Одесской области

Редакционная коллегия:

о.Никола Бобков
о.Никола Муравьев
доцент, к.ф.н. Л.Ф. Баранник
к.и.н. А.И. Ганчев
П.Г. Дзис
к.и.н. Г.Н.Захарченко
доцент, к.и.н. А.А.Пригарин
В.Ю Сунцов
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.В.Кляус
(Москва)
профессор, д.и.н. Г.К. Кожолянюк
(Черновцы)

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

Периодический научный
сборник, посвященный прошло-
му и настоящему русских старо-
обрядцев.

Выпуск III
ОДЕССА
2006

ЛИПОВАНЕ

ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА РУССКИХ-СТАРООБРЯДЦЕВ

ИСТОРИЯ

- Пригарин А.А. 3
Формирование старообрядческого населения Придуна-
вья в конце XVIII – начале XIX вв.
Боднарюк Б.М., Чучко М.К. 27
Старообрядческое население Буковины в описании ав-
стрийского натуралиста конца XVIII в. Балтазара Гаке
Волошин Ю.В. 31
Социальная дифференциация жителей старообрядческих
слобод Стародубского полка второй половины XVIII века
Дутчак Е.Е. 51
Дорожный быт старовера-странника (Сибирь, XIX в.)
Таранец С.В. 61
Роль старообрядцев в социально-экономической исто-
рии г. Балты (конец XVIII – начало XX вв.)
Черкашин А.Л. 67
Торговля старообрядцев Харькова в XIX в.
Чебан И.Н. 71
Появление некрасовцев на Измаильщине и образование
Старой Некрасовки
Палагия Радион 81
Казачи и староверы в румынской историографии
Федорова А.И. 85
Наблюдение за деятельностью старообрядцев Южной
Бессарабии в середине XIX в.
Галкина А.В., Демин О. Б. 91
Власть и старообрядчество: заметки к биографии свя-
щенника Никанора Петрова
Кучерявенко И.Ф. 101
Деятельность противораскольнической миссии в Изма-
ильском уезде в конце XIX – начале XX вв.
Пушков И.М. 107
«Кишиневские епархиальные ведомости» как источник
сведений о старообрядцах Бессарабии во второй половине
XIX – начале XX вв.
Рудаков С.В. 113
Старообрядцы Нижегородчины и липоване Бессарабии
Боурош Л.Г. 115
Румынский документ 1936 года «Сведения о старообряд-
цах, проживающих в Бессарабии»

ДУХОВНОЕ НАСЛЕДИЕ

- О. Леонтий (Леонід Варварич) 117
Церква Київської Русі: від хрещення Русі до середини
XIX століття

СОВРЕМЕННОСТЬ

- Кожолянюк Г.К. 123
Буковинское старообрядчество: взгляд с рубежа XX – XXI
вв.
Еремеев П.В. 127
Старообрядческие общины города Харькова в условиях
независимой Украины

КУЛЬТУРА

- Боднарюк Б.М., Сандуляк И.Г. 133
Влияние теологии Св. Иоанна Златоуста на первых идеологов старообрядчества
- Мысько Ю.В., Чучко М.К. 137
Белая Криница: возвышение, упадок и возрождение старообрядческой святыни
- Даниел Хренчйук 141
Сообщество русских липован в Буковине. Размышления
- Звоздецкий Д.И. 149
Уникальный архитектурный старообрядческий памятник на Буковине
- Стоянова Г. Н., Троцык А. Г. 151
Специфика послеродового обрядового цикла у липован
- Гуляновская В. В. 155
Свадебная обрядность украинцев и старообрядцев в Придунавье: современные локальные проявления в регионе

ЯЗЫК

- Баранник Л.Ф. 161
Наименование женской одежды в старообрядческих говорах Одесщины
- Швецова Н.Л. 169
Старообрядческие прозвища как выразитель особенностей человеческого характера

ОБЗОРЫ. РЕЦЕНЗИИ

- Пригарин А.А. 172
Новая научная литература о липованах и старообрядцах

В этом году исполнилось 195 лет со времени первых переселений казаков-некрасовцев из турецких владений Добруджи в российские пределы – Бессарабию. Именно эти процессы послужили основой для возникновения самобытных некрасовских старообрядческих общин на левом берегу Дуная на протяжении 1811 – 1830-х гг.: Измаил, Старая и Новая Некрасовки. Получив особый социальный статус и экономические льготы, бывшие подданные Османской Порты не забывали и отстаивали свои религиозные свободы. Благодаря этой заботе о своем древнем благочестии, им удалось добиться легального существования староверия на бессарабских землях. Во многом благодаря некрасовцам дунайские поселения быстро становятся одним из ведущих центров старообрядчества.

Отмечая этот своеобразный юбилей, следует помнить, что липоване не только яркий и выразительный факт прошлого, но и активный субъект современной практики ряда регионов и стран. В частности, в Буджаке (9 дунай-днестровских юго-западных районов Одесской области) сейчас проживает около 30 тысяч русских старообрядцев. Они объединены в 11 приходов Российской Православной Старообрядческой Церкви.

Сохраняя свои традиции, представители этой группы русского народа заботятся, прежде всего, о своем духовном спасении. При этом это не только заботы о завтрашнем дне, но и активная жизнедеятельность на современном этапе. Совместно со своими соседями им приходится решать актуальные вопросы выживания в сложных социально-экономических условиях, не забывая о душевном благополучии и совести.

РЕДКОЛЛЕГИЯ

8-11 октября 2006 года в г. Измаиле Одесской области состоялась 3-я научно-практическая конференция **“ЛИПОВАНЕ - СТАРООБРЯДЦЫ НА ДУНАЕ: история и культура”**.

Данная акция стала очередной уже традиционной встречей ученых, которые занимаются изучением староверия, с духовными наставниками, прихожанами, работниками культуры, администрацией. Уникальный опыт подобного диалога уже доказал свою эффективность и взаимопользность. С одной стороны, исследователи имеют возможность пообщаться с живыми носителями изучаемой ими культуры. С другой же, сами старообрядцы получают необходимые и полезные знания о своем прошлом опыте. И совместно они могут ставить и решать актуальные вопросы современной общественной практики.

Осознавая социальную значимость такого проекта, идею проведения конференции поддержали Управление по делам национальностей и миграций облгосадминистрации (П.Г. Дзис) и Генеральное консульство Российской Федерации в Одессе (А.Г. Грачев), а также Измаильские и Старонекрасовские власти. Конференция была приурочена к храмовому празднику – Дню Св. Ап. Иоанна Богослова.

В работе конференции приняли участие липоване разных регионов, их духовные пастыри во главе с Преосвященнейшим Савватием, епископом Киевским и всея Украины, а также ученые из ряда центров Украины, России, Румынии и Молдовы.

Принципиально новым стала выставка старообрядческих документов, проведенная Измаильским архивом, а также радушная встреча-показ своего творчества Музея Придунавья.

В результате обмена мнениями на круглом столе было решено создать на будущей конференции Ассоциацию исследователей старообрядчества.

ИСТОРИЯ

Пригарин А.А. (Одесса, Украина)

СТАРООБРЯДЧЕСКОЕ НАСЕЛЕНИЕ ПРИДУНАВЬЯ В КОНЦЕ XVIII – НАЧАЛЕ XIX ВВ.

Принципиальное значение для понимания процессов формирования общности русских старообрядцев на Дунае имеет самый ранний период – XVIII – начало XIX вв. Именно тогда различные группы ревнителів «древнего благочестия» заложили основу для возникновения и развития такого яркого этнокультурного варианта русского народа, каким на сегодня являются «липоване». Вот чем обусловлено наше исследовательское внимание к данному периоду в жизнедеятельности групп «пилипонов», «липован», «некрасовцев».

Если в одной из предыдущих публикаций мы рассматривали данный период с позиций возникновения общин-поселений¹, то здесь несколько сместим акценты – обратимся к населению, которое пришло на эти земли. Попробуем понять кем были эти люди? Откуда они пришли? Каковы были их основные характеристики?

Благодаря результативному археографическому поиску А.Д. и Е.А. Бачинских, в ряде архивов были выявлены посемейные списки жителей Килии, Аккермана, Измаила и Жебриан 1808 – 1812 гг.² Аналогичные источни-

ки также были обнаружены и автором данной публикации. В этих материалах отложились уникальные сведения о старообрядческом населении региона на этапе его формирования. О репрезентативности источников говорит тот факт, что только количественно в них содержатся данные о более чем двух третьих всех представителей липованско-некрасовской общности Бессарабии того времени (подсчитано в сопоставлении с военно-статистическими описаниями П. Свинына, В. Корниловича и И. Батянова³).

Эти материалы позволяют существенно детализировать наши представления о многих аспектах жизнедеятельности липованской группы Придунавья и других районов в XVIII – на-

Европы. 1964 год. – Кишинев: Картя Молдовеняскэ, 1966. – С.325 – 331; Бачинський А.Д. До питання про склад і господарські заняття населення пониззя Дунаю в кінці XVIII-XIX ст. // Тези доповідей на XXII Звітній конференції Одеського державного університету ім. І.І. Мечникова. – К., 1967. – С.44-46; Бачинський А.Д. Народна колонізація пониззя Дунаю (остання чверть XVIII – початок XIX ст.) // УІЖ. – 1964. – № 2. – С.97 – 101; Бачинська О.А., Пригарин О.А. Етнокультурна характеристика населення міст Нижнього Подунав'я на початку XIX ст. (за матеріалами "Опису Кілії" 1808 р.) // Південна Україна XVIII - XIX століття: записки науково-дослідної лабораторії історії Південної України ЗДУ. - Вип.6. - Запоріжжя: РА «Тандем-У», 2001. - С.68 – 85; Бачинська О.А. Українське населення Придунайських земель. XVIII – початок XX ст. (Заселення й економічне освоєння). – Одеса, 2002.

³ Свинын П. Описание Бессарабской области // Записки Одесского общества истории и древностей. - 1876. - Т.6. - С.175 – 320; Статистическое описание Бессарабии собственно так называемой или Буджака. - Аккерман, 1899.

¹ Пригарин А.А. Возникновение старообрядческих общин на Дунае в XVIII – первой трети XIX вв. // Липоване: история и культура русских-старообрядцев. – Вып.1. – Одесса, 2004. – С.11-32.

² *Выражаю искреннюю благодарность Е.А. Бачинской за предоставленные материалы и признательность за ценные советы. Часть сведений опубликовано: Бачинский А.Д. Основные этапы крестьянско-казацкой колонизации Буджакской степи и низовий Дуная в XVIII – начале XIX вв. // Ежегодник по аграрной истории Восточной*

чале XIX вв. Особо ценными представляются возможности проследить миграции, внутригрупповые отношения, отдельные культурно-бытовые реалии. Структура предлагаемых обобщений обусловлена спецификой указанных документов. В одних из них учитывали все население (Измаил, Жебрияны), в других - только мужское (Киля; в Аккермане женщины указывались без имен). Иногда в описаниях содержатся сведения о хозяйственной деятельности (Киля, Жебрияны, Аккерман). Оригинальны антропологические характеристики жителей Измаила.

Этапы формирования старообрядческого населения Бессарабии и Добруджи.

Время появления, формы и пути колонизации русскими старообрядцами Нижнего Придунавья – далеко не полный перечень вопросов, вокруг которых существует историографическая дискуссия. Самой показательной может считаться «некрасовская проблема». Суть ее выражается вопросами о времени переселения казаков-старообрядцев в регион, периоде их жизнедеятельности, формах взаимоотношения с их одноверцами и соплеменниками неказацких сословий⁴.

Отталкиваясь от данных нового круга источников, в сочетании с уже имеющимися, мы можем предложить

следующую периодизацию переселений и формирования некрасовско-липованской этноконфессиональной группы на Дунай. Данная схема базируется на следующих критериях: количество переселенцев, география их выхода, социальный статус, основание и характер поселений. Существенным показателем, с которым коррелируется каждый из этапов, является изменения политики различных государств по отношению к старообрядцам. Учитывались также геополитические изменения и общие тенденции народной колонизации в регионе. Рубежными в этом плане исследователи выделяли 1700-е, 1774-1775, 1791 и 1806 гг.⁵

I этап (конец XVII – 40-е гг. XVIII вв.). Появление единичного старообрядческого населения в Придунавье. Источники свидетельствуют о присутствии в это время в регионе русских староверов. Однако вряд ли это население было массовым и стабильным.

II этап (1740-1770-е гг.). Формирование первых стабильных общин дониконовского православия в регионе, массовое переселение с территорий Дона и Полесья (в обоих вариантах транзитом через, соответственно: Анатолию и Поднестровье; Подолье и Северную Бессарабию). Многочисленные данные позволяют говорить о значительности групп и относительно устойчивом укладе жизни в ряде поселений (Сарикой, Журиловка, Слава, Дунавец, Жебрияны, Вилково).

III этап (1780 – 1812 гг.). Расширение географии расселения старообрядцев, возникновение новых поселений за счет увеличения притока новых мигрантов. Этому этапу посвящены материалы публикуемые ниже.

IV этап (1812 – 1829 гг.). Легализация южно-бессарабской группы сел, официальный приток староверов из

⁴ Укажем лишь современные работы: Сень Д.В. К проблеме определения понятия «некрасовцы» и границах его применения // Кубань в истории России. Ч.1. Археология и краеведение Кубани: Тез. докладов V краевой межвузовской аспирантско-студенческой конференции. - Краснодар, 1997. - С.50 – 53; Феноген С.И. Сарикей. Несколько соображений об «исчезновении» казаков-некрасовцев из северной Добруджи // Культура русских-липован (старообрядцев Румынии) в национальном и международном контексте. - Вып.2. - Бухарест: Критерион, 1998. - С.137 – 144; Пригарин О.А. До питання про зміст поняття «некрасівці» // Записки історичного факультету ОНУ. - Вип.13. - Одеса, 2002. - С.43 - 56.

⁵ Бачинский А.Д. Основные этапы крестьянско-казацкой колонизации... - С.325 – 331.

центральных и южных губерний Европейской России. На этом этапе прослеживаются и выселения старообрядцев с этих территорий (например, некрасовцев в глубь Османских владений (Марица, Анатолия и т.д.)).

V этап (1830-е гг.). Переселение некрасовско-липованского населения на левый берег Дуная, окончательное формирование группы и географии ее анклавов. Этот этап мы ранее уже имели возможность рассматривать более детально⁶.

Этнонимы и конфессионимы, отобразившиеся в документах, крайне примечательны. Они в полной мере отражают социальные реалии маргинального положения старообрядцев в Речи Посполитой, Австрийской, Оттоманской и Российской империях. Их использование свидетельствует, как об осознании таких особенностей чиновниками российской администрации, так и о специфике самоопределения самих старообрядцев, со слов которых эти категории записывали.

Некрасовцы. Данный термин применялся исключительно к казакам, выходящим из-за Дуная по высочайшему манифесту 1811 года⁷: «вышедшие из-за Дуная Некрасовцы», «приписанные от Главнокомандующего Некрасовцы». Известно, что инициатором их перехода являлся М.И. Кутузов, который лично ходатайствовал об этом перед Александром I.

Представители этой группы являлись потомками донских казаков-староверов, ушедших после поражения восстания К.Булавина на Кубань, в подданство крымского хана. Их первым

лидером был легендарный атаман Игнат Некрасов. С ним связаны названия группы: *некрасовцы* (самоназвание, под которым они чаще всего фигурировали в российских источниках), *кара-игнаты* («черными Игнатами» их называли ногайцы за их синие кафтаны), *игнат-казаки* (в турецких источниках).

Переговоры некрасовцев с правительством и войсками России, в результате которых осуществилось переселение части из них на левый берег Дуная, являлись первым случаем в более чем столетней истории этого казачества. До этого времени некрасовцев пытались склонить к сотрудничеству многие из сановников империи, но они твердо придерживались одного из «Заветов Игната» – «Царю не покоряться, до царя в Расею не возвертаться»⁸.

Следует отметить, что и после переселения в 1811-1813 гг., на правом берегу Дуная «Некрасовцы или Турецкие Закубанцы» продолжали тревожить российские войска и администрацию. Об этом, например, в 1815 году сообщают приграничные службы⁹. Донесения того времени вплоть до следующей войны (1828-29 гг.) фиксируют активность некрасовских общин в соседней Добрудже и их тесные связи с Бессарабией¹⁰. Показательно, что в источниках фиксируются параллельно названия «кубанские казаки», «турецкие закубанцы», «некрасовцы». Это косвенно свидетельствует о преемственности казачьих традиций ареала формирования группы (Кубань) в Придунавье.

Анализируемый круг источников позволяет восстановить и ход самого

⁶ Пригарин А.А. Переселение некрасовцев из Добруджи в Бессарабию: 1830-1835 гг. // Культура русских старообрядцев в национальном и международном контексте. – Вып.3. – Бухарест: Критерион, 2001. – С.376 – 404.

⁷ КП «Измаильский архив». – Ф.514. – Оп.1. – Д.4, 5.

⁸ Тумилевич Ф.В. Сказки и предания казков-некрасовцев. – Ростов-на-Дону, 1961. – С.172.

⁹ Национальный архив Республики Молдова (далее – НАРМ). – Ф.2. – Оп.1. – Д.220. – Лл. 56, 158-159.

¹⁰ Например: [Липранди И.П.] Некоторые сведения о правом берегу Дуная, собранные в 1826 году. – СПб., 1827. – С.40-43.

переселения некрасовцев в Южную Бессарабию. В описаниях явно прослеживаются организованные партии по 10-15 семей. Они прибывали в Измаил в период с 20 марта 1811 года по 20 августа 1812 года. Показательно, что переселение началось за четыре месяца до издания Указа Александра I (25 июля 1811 года)¹¹, в котором это переселение юридически санкционировалось.

Всего в «Формулярном описании, учиненном пришедшим на жительство в здешнюю крепость» Измаил¹² представлены данные о 90 семьях или 315 некрасовцах. Есть все основания полагать, что это наиболее адекватный источник о переселении 1811-12 гг.

На 1817 год в Бессарабии насчитывалось 299 человек в Измаильском некрасовском обществе, часть из которых – 190 человек – проживало в предместье Измаила – Некрасовке¹³. По другим синхронным данным, на территорию Измаильского градоначальничества «по вызову Кутузова» пришло 110 мужского и 75 женского пола некрасовцев, а к 1813 году их уже было, соответственно: 299 и 175. Этот же источник утверждает, что на 1818 год их осталось лишь 136 мужского и 129 женского пола¹⁴. Аналогичные сведения приводит и А.А. Скальковский – сто семей переселенцев¹⁵.

Небольшие расхождения в сведениях могут быть объяснены как мобильностью группы (сезонные промыслы), так и частично дисперсным расселением (кроме Тучкова и Некрасовки, известно, что отдельные семьи некрасовцев проживали в Килие, Вилково, Муравлевке и т.д.¹⁶).

Таким образом, можно утверждать то, что мы обладаем наиболее тождественными сведениями. Это тем более важно, что как современники, так и позднее исследователи склонны были преувеличивать эту цифру иногда до 1500 человек¹⁷. Путаница в количественных показателях может быть объяснена непониманием разницы между старообрядцами в целом и одной из их частей – казаками-некрасовцами.

В контексте проблемы идентификации группы показательны регулярные связи между некрасовцами Добруджи (Османская империя) и Бессарабии. Об этом свидетельствуют многочисленные донесения чиновников того времени. Именно такие тесные связи стали одной из предпосылок последующих переселений: в 1821 и 1830-х гг. Первое из них не являлось массовым и считалось, что шло в основном морским путем через Одессу. Однако нами обнаружены списки перехода некрасовцев через Прут. В них содержится прямое указание на желание 27 семей поселиться в город Тучков, к своим

¹¹ Государственный архив Одесской области (далее – ГАОО). – Ф.1. – Оп.215 за 1844 г. – Д.4. – Лл. 4, 8; КП «Измаильский архив». – Ф. 514. – Оп.1. – Д.4. – Л.100 – 100 об. (примечательно, что копия Указа была подшита к «Формулярному списку...»).

¹² КП «Измаильский архив». – Ф.514. – Оп.1. – Дд.4-5.

¹³ Статистическое описание Бессарабии собственно так называемой или Буджака. – Аккерман, 1899. – С. 25, 368-369, 380.

¹⁴ КП «Измаильский архив». – Ф.514. – Оп.1. – Д.12. – Лл. 7 об., 33 об.

¹⁵ Скальковский А.А. Некрасовцы, живущие в Бессарабии // Журнал Министерства Внутренних Дел. – 1844. – № 8. – С.72.

¹⁶ На это положение нас натолкнули документы о поиске беглых поселенцев (НАРМ. – Ф.3. – Оп.1. – Д.104), а подтвердило сравнение списков переселенцев с ревизскими сказками 1835 года (НАРМ. – Ф.134. – Оп.2).

¹⁷ Михайловский-Данилевский А.В. Описание Турецкой войны с 1806 до 1812 года. – СПб, 1846. – Ч. III. – С.236; Труды Бессарабской губернской ученой архивной комиссии. – Кишинев, 1907. – Т.III. – С.422-427; Анцупов И.А. Русское население Бессарабии и Левобережного Поднестровья в конце XVIII – XIX в.: социально-экономический очерк. – Кишинев: Инесса, 1996. – С.61-62 и др.

родственникам¹⁸. В 1830 году перед администрацией ходатайствовали уже не красовцы Тучкова, выражая заботу о своих «задунайских собратях»¹⁹.

Пилипоны (иногда – **пелепоны**) – крестьянско-мещанское старообрядческое население Придунавья. Как правило, таким субэтнонимом обозначались выходцы из Речи Посполитой, Пруссии, Молдово-Валахских земель. Иногда под этим именем фигурировали бывшие жители Черниговской и Херсонской губерний. Пилипонами в источниках названо старообрядческое население Аккермана, Жебриян, Килии. Параллельно с другими группами документы их выделяли среди русского населения Тучкова (Измаил).

Примечательно присутствие данного субэтнонима в отношении старообрядцев Придунавья. Это первое прямое и наиболее раннее указание на бытование субэтнонима «пилипоны» в регионе. До этого это название в отношении региона лишь предполагалось гипотетически, по аналогии с Подольем (где эта форма самоопределения сохранилась вплоть до настоящего времени²⁰).

Интегральный характер такого субэтнонима подчеркивается и в другом источнике того времени. Менее чем через 20 лет чиновник, собиравший сведения в этих краях, писал, что тут проживали «пилипонские раскольники, которые ушли из России в разные времена и по разным обстоятельствам сих молдаване называют Липованами, разделяются они на разные секты, как то: на часовенников, на старообрядцев, субботников и духоборцев»²¹.

Эти факты достаточно показательны в контексте дискуссии о происхождении этнонима «липоване» и его стадийных вариантов: «филипповцы» – «пилипоны» – «липоване»²². Одна из современных в историографии версия – авторитетного этнолога В.А. Липинской – предполагает топонимическое объяснение. Истоки современных вариантов самоназвания группы исследовательница видит в производных от ойконимов типа Липовень. Однако, на наш взгляд, рано списывать и роль антропонима «филипповцы». Тем более, что одесским коллегой Ю.Е. Горбуновым в источниках выявлены указания о филипповцах-поповцах Стародубья начала XVIII века. Известно, что лидером этого толка являлся дьяк Филипп, который призывал полесских старообрядцев к переселению на юго-запад. Такой факт снимает наибольшие противоречия: хронологическое (распространение в Бессарабии названия ранее, чем поморский толк распространился за пределы Северо-Запада Руси), а также конфессиональное (обозначение именем радикальных беспоповцев группы, где доминировали старообрядцы, приемлющие священство).

На конфессиональную принадлежность дунайских пилипонов косвенно указывают следующие факты. Во-первых, в одной из общин прямо обозначены священник и дьяк (Жебрияны, 1808 год). Во-вторых, на 1820 год большинство из данной группы уже причислены к «великороссийскому» званию с уточнением «часовенные».

¹⁸ НАРМ. - Ф.5. - Оп.3. - Д.276. - Лл.1, 3.

¹⁹ ГАОО. - Ф.1. - Оп.214. - Д.7 за 1830 г. - Л.4.

²⁰ Таранец С.В. Старообрядчество Подольи. - К., 2000. - С.22.

²¹ Статистическое описание Бессарабии... - С.22; эту точку зрения повторил в середине XIX века А.Защук Бессарабская область // Мате-

риалы для военной географии и военной статистики России, собранные офицерами генерального штаба. - Ч.II. - СПб., 1863. - С.245.

²² Липинская В.А. Этнонимы и конфессионалы русского населения в Румынии // ЭО. - 1998. - № 5. - С.44 – 55; Горбунов Ю.Е. К вопросу о происхождении названия «липоване» // Археология та етнологія Східної Європи: матеріали і дослідження. - Одеса, 2000. - С.135-144.

Это позволяет нам говорить, что пилипоны скорее всего принадлежали к старообрядцам-поповцам.

Таким образом, возникая на стыке трех культур – славянской (филипповцы (русские) – пилипоны (поляки, украинцы)), романской (уже как липоване) и тюркской – данное самоназвание становится внешним, а затем вновь эндонимом. В рассматриваемых источниках, отразился еще этап самоназвания, сохраняющего изначальную антропонимическую суть. Трансформация формы еще только началась во внешней по отношению к старообрядцам среде (молдаво-волошской). И лишь много позднее романское «липоване» станет самоопределяющей формой.

«Великороссийской породы». Эта многочисленная группа, согласно описаниям, состояла из русских беглых помещичьих и государственных крестьян, мещан, отставных солдат и т.д. Отличие от других групп русских предполагалось лишь в религиозной принадлежности – среди них доминировали сторонники официального синодального православия.

Эта группа позволяет нам проводить показательные аналогии, раскрывающие специфику старообрядческого населения. Схожесть всех характеристик групп, исключая конфессиональные, делает такие сравнения оправданными и корректными, выявляя влияние религиозных факторов.

Вместе с тем, к «великороссийской породе» людей была отнесена значительная часть старообрядцев. Основания для этого предположения следующие: география выхода некоторых представителей (старообрядческие поселения Злынка, Куничное, Мануиловка и т.д.) и четкое указание на это в «Формулярных списках...» 1820 года, в которых этноним «великороссияне» уточняется конфессионимом «часовен-

ные», широко применяемом в среде старообрядцев.

Часовенные/часовенники – конфессионим, определявший старообрядцев-поповцев. Большинство документов конца XVIII – первой половины XIX вв. фиксируют именно эту форму религиозного самоопределения среди старообрядцев Южной Украины, Бессарабии и Добруджи. Показательно, что для Урала и Сибири «часовенное согласие» как раз в этот период окончательно отходит от идей необходимости священства (жержаки, стариновское согласие и т.д.)²³. В то время как в Юго-Восточной Европе «часовенные» оставались поповцами. Среди старообрядцев Поднестровья данный конфессионим широко применяется вплоть до начала XX века²⁴.

Характерно, что к «исповеданию часовенному» причисляли себя и некрасовцы, и пилипоны-липоване Придунавья²⁵. Так же определила себя часть людей «великороссийской породы». Эта форма религиозного самоопределения просуществовала в регионе в качестве основной вплоть до середины XIX века, когда большая часть старообрядцев Добруджи и Бессарабии приняла Белокриницкую иерархию²⁶.

²³ Покровский Н.Н. Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев в XVIII веке. – Новосибирск, 1974. – С.174 и др.; Вургафт С.Г., Ушаков И.А. Старообрядчество. Лица, предметы, события и символы. – М., 1996. – С.301-306.

²⁴ Шмидт А. Херсонская губерния. / Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами генерального штаба. – СПб, 1863. – Ч.2. – С.596; Кочергин В.А. Наброски по истории города Дубоссар и прилегающего Поднестровья. – Одесса, 1911. – С.11.

²⁵ Например, в показаниях при переселении в Россию: ГАОО. – Ф.1. – Оп.190. – Д.138 за 1824 г. – Л.4 – 9 об.

²⁶ Субботин Н. История так называемого Австрийского или Белокриницкого священства. – Вып.2. – М., 1899. – С.64-65; Мельников Ф.Е. Краткая история Древлеправославной (старообрядческой) церкви. – Барнаул, 1999. – С.217-234.

Историческая география и маршруты выходов.

Характер данных в анализируемых источниках позволяет ретроспективно восстановить расселение и пути

турецкой войны 1787 – 1791 гг., увеличивается приток старообрядческих переселенцев из Бессарабии и Добруджы, а также появляется новый район выхода – Поднестровье (Чобручи, Плоское,

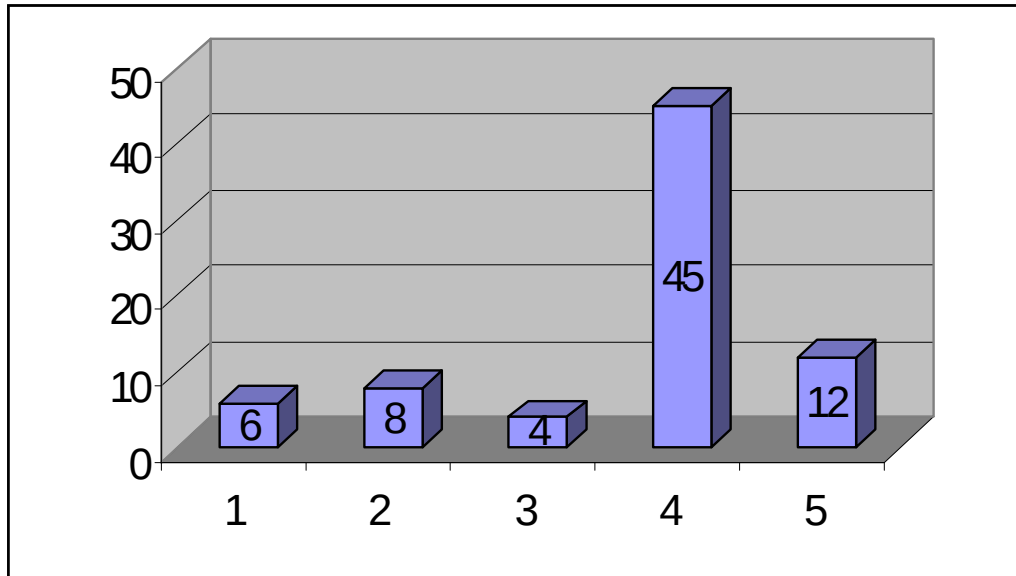


Табл.1. Районы выхода русских старообрядцев. 1760-1800-е гг.
1-Поднестровье; 2 – Подолье и Полесье (бывшие Польские территории);
3 – «Цесария»; 4 – Бессарабия; 5 – Добруджа.
(составлено по: РГВИА ф.МА, оп.165, д.27 за 1808 г., лл.8-13 об.)

миграций старообрядцев 1760-1810-х гг. Уникальность таких сведений очевидна. Необходимо только уточнить, что ряд показаний были сознательно неправдивы – должная корреляция возможна и необходима. Однако общие тенденции прослеживаются достаточно четко.

Наиболее ранние сведения относятся к 1760-70 гг. В это время в Придунавье шло переселение из Северной Бессарабии – известные старообрядческие села Куничное, Серково, Мануиловка, Иванча, Фузовка, Митрофановка. В 1780-е гг. наряду с ними источники фиксировали единичных выходцев из-за Дуная (Луковицы, Дунавец, Сарикой).

В результате геополитических изменений в ходе и после российско-

Маяки). Схожие причины и у расширения географии переселений последнего десятилетия XVIII столетия – разделы Польши. В это время в Придунавье появляются прямые мигранты из полесско-подольских общин (Куринки, Стародубье и др.), а также буковинских общин, находившихся в подданстве Австрии («Цесария»).

Прослеживаются и групповые особенности миграций этого периода. Среди некрасовцев доминируют переселенцы 1811-12 гг., хотя указывались и те, кто поселился на дунайском левобережье до 1806 года (7 семей). Все они являлись уроженцами села Жебрияны.

Большинство некрасовцев являлись в прошлом жителями Сарикей (85% от общего числа группы). Из ос

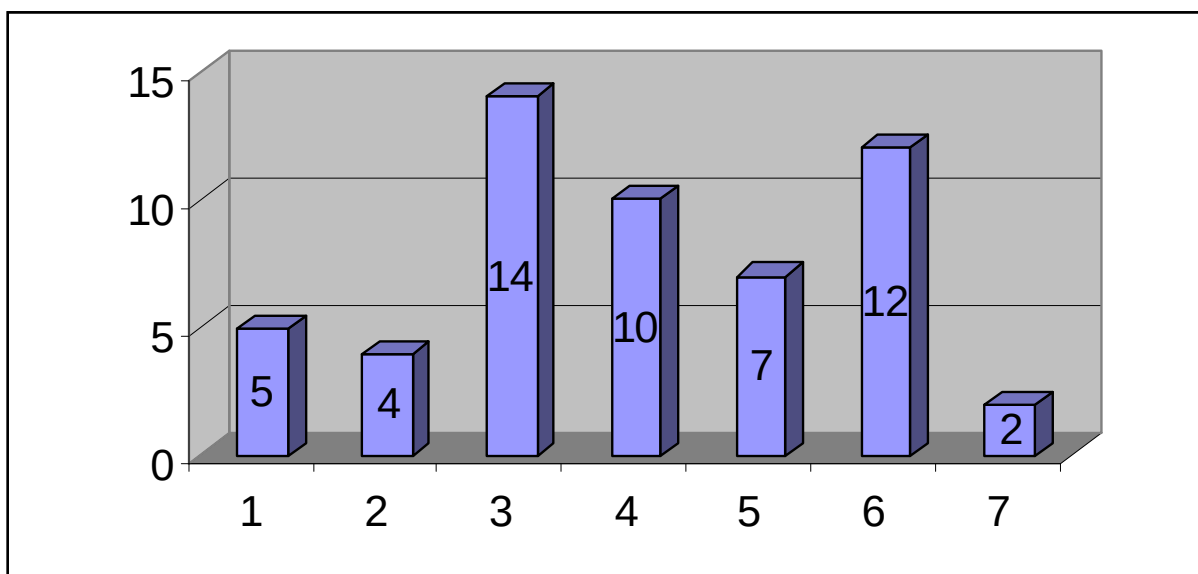


Табл.2. Районы выхода «пилипонов» в Придунавье. Конец XVIII – начало XIX вв. (1 - Придунавье; 2 - Австрийские и Прусские земли; 3 - Молдавия; 4 - бывшие земли Речи Посполитой; 5 - Полесье; 6 - Южная Украина; 7 - Россия).

тальных задунайских анклавов часто упоминаются Дунавец, Катерлез, Бургас, Караорман. Показательно, что Дунавец, Катирлез и Караорман накануне были отвоены задунайскими украинскими казаками у некрасовцев²⁷.

Некрасовско-липованское взаимодействие иллюстрирует наличие в казацких списках бывших жителей сел Летани и Белая Криница - север Бессарабии и Буковина.

Среди группы «пилипон» также значительную долю составляли переселенцы 1808-12 гг., т.е. те, кто переселялся в «российскую» Бессарабию. Однако, преобладают пилипоны зашедшие еще в «османский» период (до 1806 года) - немногим менее пятой части группы в Тучкове и практически все жители Килии, Жебриан и Вилкова.

Часть пилипонских семей переселилось из-за Дуная (например, из с.Караорман).

Основная масса пилипон - выходцы из Австрийских, Прусских и Польских владений. Из австрийских поселений в качестве исторической родины указываются Климауцы, Бубенцы (?) и Белецкий Кардон [возможно, от г.Бельцы - ?]; из прусских - Погорельцы. «Польские выходцы» представляли местечки Клинцы, Краснова, селения Красный Яр. Многие из них шли через молдавские села - Фузовку, Серково, Куничное и т.д.

Почти столько же среди пилипонов были переселенцами из Молдовы. К этой группе относились выходцы из сел Куничного, Мануиловки, Теленешт, Серково, Рушчи, Пошнины. Показательно, что часть из них являлись польскими подданными, т.е. молдавские села для них являлись транзитными пунктами при переселении с Подолья либо Полесья.

Отдельно следует указать пилипонов из Ветковско-Стародубских старообрядческих общин - пограничных территорий России, Белоруссии и Ук-

²⁷ Кондратович Ф. Задунайская Сечь (по местным воспоминаниям и рассказам) // Киевская старина. - 1883. - № 1. - С. 57-66.

раины. Среди них упоминаются слобода Зубная Стародуского уезда Черниговской губернии, селение Мишковка Наволоцкого уезда, город Селище, слобода Касьяновка Могилевской губернии; местечко Черкас и слобода Спалова Радоского уезда Киевской губернии; селения Злынки Миргородского уезда. Большая часть из таких переселенцев шла через Одессу и приднестровские

границы этих держав. Переселившись в Бессарабию, ее представители стремились избежать социального гнета в Российской империи. В этом значении и было важным использование имени «пилипонов» – «бывшие заграничные раскольники».

В группе «великороссийской породы» также выявлена небольшая группа т.н. «коренных жителей» – рус-

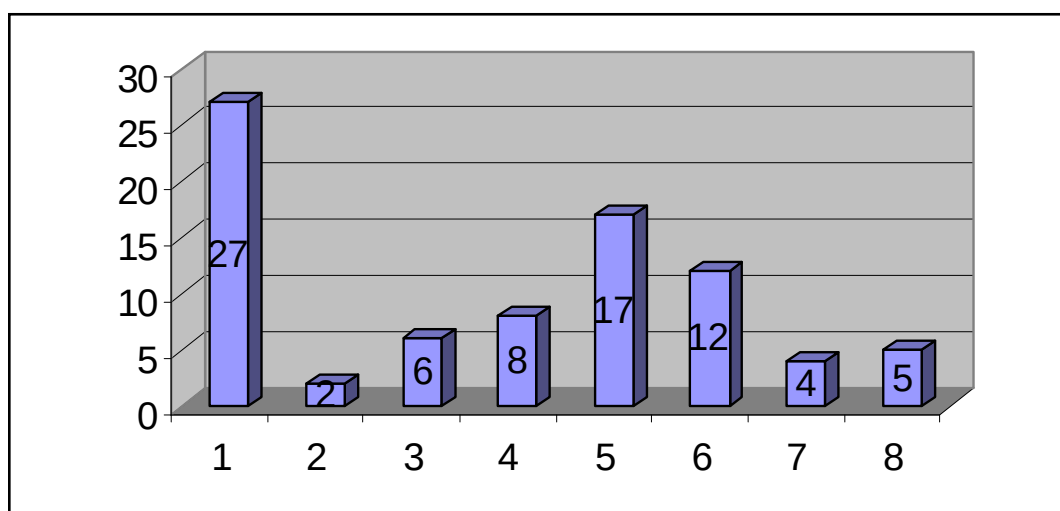


Табл.3. Распределение «великороссийской породы» людей в Придунавье по губерниям выхода. 1800-е гг. (1 – Херсонская и Екатеринославская; 2 – Молдавия; 3 – Каменец-Подольская; 4 – Черниговская и Киевская; 5 – Курская; 6 – Калужская; 7 – Орловская; 8 – другие центральные губернии).

села (Слободзею, Маяки).

В качестве района выхода фигурируют и известные центры староверия Южной Украины: сс. Красный Яр и Калиновка Елисаветградского уезда Херсонской губернии; г. Кременчук Екатеринославской губернии, г.Козлов.

Небольшая группа прямых переселенцев из российских губерний. В ней отмечены крестьяне Калужской губернии Малоярославского уезда селения Староселье и мещанин Санкт-Петербурга.

Таким образом, четко прослеживается территориальная доминанта выхода пилипонов в Придунавье – земли Австрийской и Османской империй, бывшей Речи Посполитой. Это указывает на формирование группы на по-

сках беглых крестьян и мещан, зашедших в Буджак еще «при турках». Но в этой группе абсолютное преобладание переселенцев 1808-10-х гг.

Так же как и у пилипонов, в этой группе доминируют мигранты из южных губерний и те, кто использовал Новороссийский край в качестве транзитной территории. Через города и села Юга Украины прошло более двух третей всех великороссийских переселенцев в Придунавье. Среди наиболее «популярных» населенных пунктов этого региона фигурировали: города Одесса, Николаев, Тирасполь, Таганрог; селения Николаевское и Привольное Елисаветградского уезда, Злынка Александровского уезда, Семеновка Ольгопольского уезда Херсонской губернии.

К этой же группе примыкают выходцы из Молдовы (селений Мануиловки и Куничного), а также Каменец-Подольской губернии (селения Ревухи, городов Винницы, Каменева, Балты).

Обращает на себя внимание факт, что в этих территориальных группах чаще всего указываются известные старообрядческие центры того времени. Это же прослеживается и среди выходцев Черниговской и Киевской губерний (города Васильев, Черкасов, Миргород, Смела, посад Лукашовский Стародубского уезда).

Из группы выходцев из центрально-российских губерний укажем представителей Курщины (селений Старжавой Сурженова уезда, Пандыри и Поранцов Фитижского, Романовки Дмитриевского, Калиновки Пыльского) и Калужской губернии (Калуга, местечка Карака, сел Архангельского, Слободка, Адамовского и Шувалова Медынского уезда, селений Тихоновой Пустони, Рассуд Перемышлемского уезда). Небольшая группа была из Тульской губернии (Беляевского уезда селения Захарова, Крапивенского уезда селения Рагун, Одоевского уезда селения Ласинскова, г.Беляевский). Отдельные семьи записаны как выходцы из Москвы, Ярославля, Орловской, Рязанской губерний.

Очень показателен социальный состав переселенцев. Среди пилипонов и великоруссов преобладали государственные крестьяне и мещане, но указаны были также и крепостные, купцы, отставные казаки.

Демографические характеристики.

Часть выявленных материалов позволяет охарактеризовать половой и возрастной состав русского населения Придунавья. В анализ попали данные о 1240 человек или около трети всей этнической группы региона, что позволяет нам утверждать о высокой степени

репрезентативности. В то же время, источники позволяют проследить специфику демографических свойств по отдельным группам, что значительно расширяет эвристическую ценность наблюдений.

Наглядно основные характеристики сведены в таблице и диаграммах (табл. 4 и 5).

Обращает на себя внимание факт преобладания мужского населения над женским. На 100 лиц у некрасовцев приходилось 52 мужского и 48 женского пола; у пилипонов и великороссиян (соответственно): 63:37 и 59:41 (58:42 - средний показатель для всех групп). При этом более половины лиц у некрасовцев до 20 лет, а у двух остальных групп - до средней возрастной когорты (21-40 лет). Практически минимально количество пожилых женщин во всех группах.

Такое гендерное соотношение является закономерным для подобных миграционных процессов в целом. Такая же картина, например, наблюдалась у старообрядцев-переселенцев на Алтае, в Забайкалье, на Дальнем Востоке²⁸. Дефицит женщин в старообрядческих общинах Придунавья ощущался вплоть до 1850-х гг.

Еще одним принципиальным моментом в демографической характеристике является соотношение возрастных групп. Распределение между детьми (1-15 лет), взрослыми (16-50 лет) и пожилыми людьми (51 и старше) считается одним из типологических признаков общества. По этому критерию, этнокультурные общности русских Придунавья могут быть отнесены: к стабильным (пилипоны, у которых этот показатель составил 111:330:24 (в про-

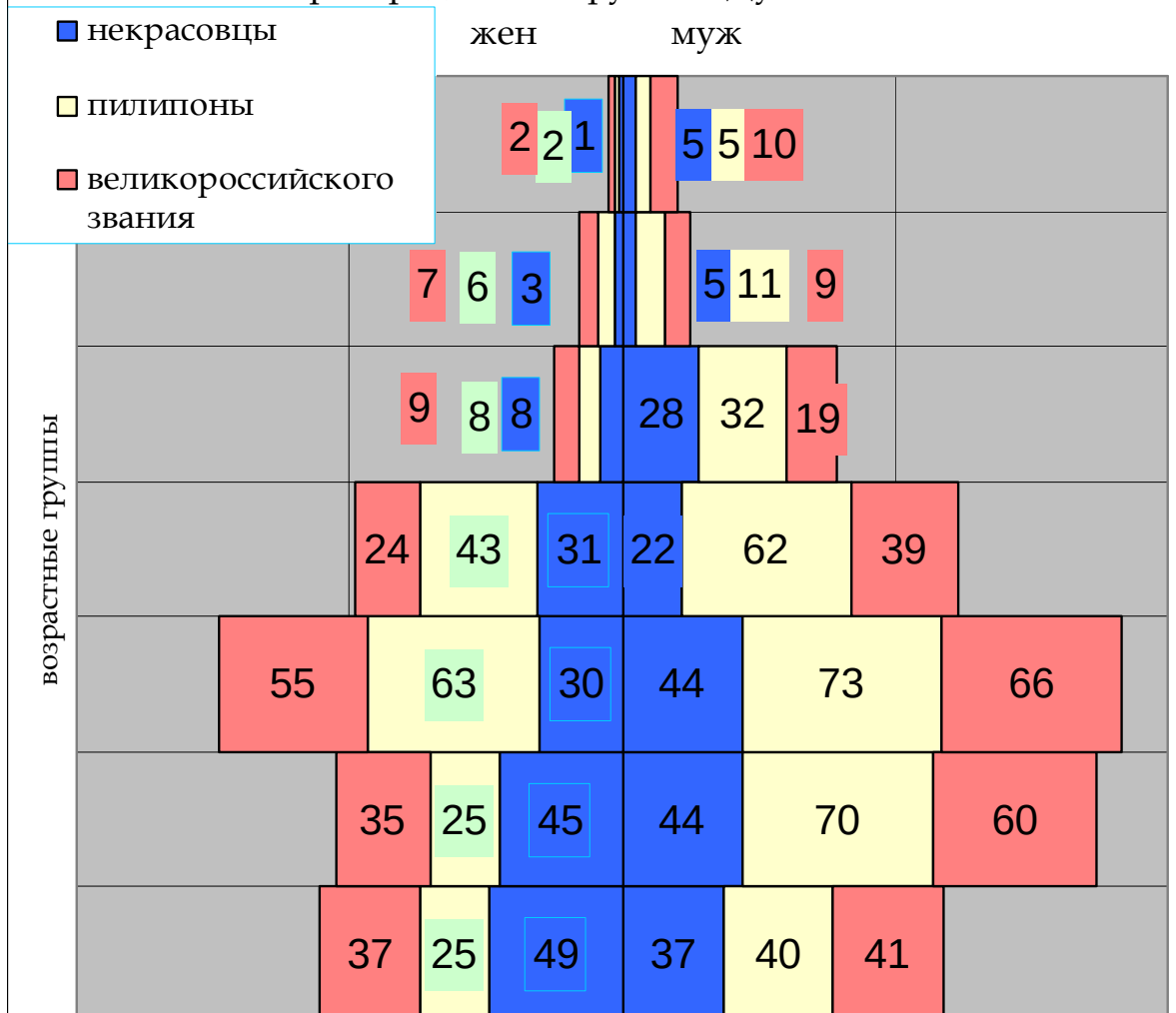
²⁸ Липинская В.А. Старожилы и переселенцы: русские на Алтае XVIII - начало XX века. - М., 1996. - С.226-228; Аргудяева Ю.В. Старообрядцы на Дальнем Востоке России. - М., 2000. - С.191-192.

центах - 24:71:5)), прогрессирующим (некрасовцы - 133:215:14 в абсолютных
Половозрастные характеристики русского населения Придунавья

Таблица 4

возраст		0-10	11-20	21-30	31-40	41-50	51-60	60 и старше	всего
Некрасов- цы	муж	37	44	44	22	28	5	5	185
	жен	49	45	30	31	8	3	1	167
	общая	86	89	74	53	36	8	6	352
Пилипоны	муж	40	70	73	62	32	11	5	293
	жен	25	25	63	43	8	6	2	172
	общая	65	95	136	105	40	17	7	465
«Велико- российской породы»	муж	41	60	66	39	19	9	10	244
	жен	37	35	55	24	9	7	2	169
	общая	78	95	121	63	28	16	12	413
		229	279	331	221	104	41	25	1230

Таблица 5. Половозрастная структура русских старообрядческих групп на Дунае. 1812 г.



данных или 37:59:4 в %), и переходному от стабильному к прогрессирующему («великороссийской породы»), соответственно - 126:269:28 (30:64:6)).

У всех групп примерно равную небольшую долю составляли лица старше 51 года. При этом значительно различались когорты детей и лица репродуктивного возраста. Если дети составляли лишь четверть у пилипон, немногим менее трети у «великоросиян» и 37 % у некрасовцев, то взрослое население, соответственно: 71,64 и 59 %.

Эта ситуация для всех групп меняется на протяжении 40 лет. К середине XIX века все группы уже могут быть охарактеризованы как прогрессирующие – ко времени IX Ревизии вырастают доли детей и пожилых людей²⁹.

Такое соотношение половых и возрастных групп мы склонны объяснять моментами, связанными с условиями переселений. Особенность этого процесса у разных общностей русских повлияло на специфику демографических характеристик. Мы видим прямую зависимость от степени организованности миграций и их географии. Переселение пилипонов и великороссиян было стихийным по своей природе, а некрасовцев – регламентированным и продуманным. Кроме этого, отличались география миграций – если некрасовцы переехали на относительно небольшое расстояние, то представителям других групп пришлось преодолевать сложные и дальние маршруты. Именно эти факторы, на наш взгляд, детерминировали демографическую ситуацию у русских Придунавья начала XIX века. А имеено, среди некрасовцев наиболее сбалансированный половозрастной состав, а у других групп

можно отметить существенное преобладание мужчин молодого возраста.

Социальная адаптация (семья и община)

Анализируемые источники позволяют осветить вопросы о составе и структуре семей переселенцев, некоторые аспекты внутрисемейных и общественных отношений.

Согласно нашим подсчетам, средний брачный возраст у русских на Дунае первой трети XIX века составлял 31-32 года для мужчин и 20-21 – для женщин. Мы исходили из предположения, что первые дети появлялись в течение первого года после заключения брака, что учитывая старообрядческую традицию вполне оправдано. Показательно, что он варьировался по отдельным группам (см.табл.8) – для некрасовцев был в среднем меньшим, чем у пилипон, а у тех, в свою очередь, меньше, чем у «великороссиян». Это вполне объяснимо особенностями переселенческих движений.

Показательно сравнить с аналогичными подсчетами по «исторической родине». Так одной из метрополий дунайского старообрядчества являлись Стародубские слободы. В них наблюдался аналогичный возраст для девушек, но мужской возраст был меньшим – 25-29 лет. Автор проведенного анализа объясняет это пребыванием молодых мужчин на заработках, а также необходимостью достичь материального положения с их стороны для создания семьи³⁰. В обоих регионах средний возраст был значительно выше, чем показатели по Центральной России (15-16 и

²⁹ Пригарин А.А. Семья у некрасовцев Бессарабии: по материалам ревизских переписей первой половины XIX века // Археологія та етнологія Східної Європи: матеріали і дослідження. – Т.3. – Одеса: Друк, 2002. – С.331-333.

³⁰ Волошин Ю.В. Брачный возраст и брачный рынок «Государевых описных малороссийских раскольнических слобод» (вторая половина XVIII века) // Старообрядчество как историко-культурный феномен / Материалы Международной научно-практической конференции «Старообрядчество как историко-культурный феномен» (Гомель, 27-28 февраля 2003 г.). – Гомель: ГГУ, 2003. – С.36 – 43.

16-18 лет)³¹. Это приближает переселенцев к европейскому типу брачности³².

Со временем, дефицит женского населения и освоение на новых территориях приводит к заметному снижению возраста вступления в брак во всех группах – на 1835 год он уже составлял – 17-18 у девушек и 20-21 – у юношей³³. Этот момент следует считать частным случаем реституции – временному возвращению от новой модели брачности к традиционной. В ее основе лежит, по-видимому, прагматичность в распределении земель – участок и объем которой зависели от количества семей, именно домохозяйство являлось единицей наделения.

Брачный возраст, таким образом, находился в прямой зависимости от условий переселений. При наделении земель администрация пользовалась посемейным, а не подушным принципом. Этим прагматизмом, а также нехваткой женского населения определяется существенное снижение брачной границы на протяжении одного-двух поколений. Для некоторых переселенцев 1830-х годов зарегистрированы случаи создания семьи в 14 лет у девушек и 15 – у юношей.

Подсчеты брачного возраста также показывают, что абсолютное большинство девушек создавали семью до 22 лет. В то же время браки юношей до 25 лет составляли лишь немногим более 5 %. При этом большинство женщин в репродуктивном возрасте состоят в браке

(вне брака насчитывалось лишь пятая часть женской группы). Для мужчин холостое состояние наблюдалось в 40 % случаев. В среднем доля людей, состоящих в браке (индекс Э. Коула) переселенцев на Дунае соответствовал среднему по Европейской России, немногим ему уступая – 0.67 в регионе против 0.69³⁴.

Соотношение семейного состояния русского населения региона показывает следующее: на 1808-1813 гг. не достигшие брачного возраста (32%); холостые и девицы (14%); состоящие в браке (47%); вдовы (7%). К 1835 году положение несколько изменяется: соответственно, 40, 15, 37 и 8%. Эти средние данные незначительно отличаются по группам. В гендерном плане стоит отметить, что на первоначальном этапе доля женщин, не состоящих в браке была существенно меньшей, чем у мужчин: 42 % женщин и 52 у мужчин.

Типологически важным является также поколенный состав семей. По этому критерию, у представителей всех групп доминировали двух- и однопоколенные семьи. Трехпоколенные составляли лишь 11,3 % - у некрасовцев; 10,1 % - пилипон и 24,2 % - великороссиян. Более сложных вертикальных структур (четыре и более поколений) не выявлено ни разу.

Эта ситуация вполне соответствует структуре семей. По общепризнанной типологии, сложные семьи составляли 22% от всех некрасовских семей, 56 % - пилипонских и 51 % - великороссийских. Среди них показательна существенная доля братских семейных коллективов – совместное проживание женатых братьев (см. диаграмму 8). Вариативность доли таких семей по группам показывает – абсолютное домини-

³¹ Миронов Б.Н. Социальная история России (XVIII – начало XX в.). – Т.1. – СПб., 2003. – С.167.

³² Хаджнал Дж. Европейский тип брачности в ретроспективе // Брачность, рождаемость, семья за три века. – М., 1979. – С.23-33.

³³ Пригарин А.А. Семья у некрасовцев Бесарабии... – С.332; Подсчитано на основе ревисских сказок: НАРМ. – Ф.134. – Оп.2. – Д. 5. – Лл. 219 – 238, 358 – 367 об.; Д.44. – Л.3-84; Д.130. – Лл.100-112; Д.131. – Лл.31-42.

³⁴ Миронов Б.Н. Социальная история России (XVIII – начало XX в.). – Т.1. – СПб., 2003. – С.172.

рование братских семей среди сложных у пилипонов; почти в два раза большее количество таких семей среди великороссиян; и незначительное превалирование в среде некрасовцев.

Отцовские (неразделенные) семьи фиксируются также для всех групп. От общего количества семей в группах они составляют: 9 % (некрасовцы), 12 % (пилипоны) и 18 % (великороссийской породы люди). Показательно, что значительную часть из них составляют лишь однолинейные трехпоколенные коллективы, а оставшиеся – женатые бездетные семьи при своих родителях. Количество брачных пар на отцовские семьи составляло в среднем 2,4, т.е. было практически минимальным.

Характеризует такие сложно-семейные коллективы совместное проживание не прямых родственников. Кроме некрасовцев, в других группах часто в составе семей указываются: «племенники», «тетка», «дядя», «братья двоюродные» и т.д. Нередко также присутствие родственников по браку: «теща», «тесть», «свояченица», «сестра или брат жены», «шурин», «шурья», «зять» и т.д. О повторных браках свидетельствуют указания типа «падчерицы», «пасынки». Социально сложные явления иллюстрируют «васпитанники», «работники». Включение в состав семей последних говорит о неоднозначных социальных отношениях – как минимум о широком использовании наемного труда.

О внутрисемейных отношениях в сложных семьях говорит тот факт, что в отсутствии отца главой семьи во всех группах выступал старший женатый сын даже при наличии матери. Вдова в таком качестве выступала только в простых семьях, т.е. в семье, где не было женатого сына.

Численный состав сложных семейных коллективов также варьировался по группам. Средний показатель – 9

человек на семью совпадал лишь у пилипон. У некрасовцев он составлял 6,1 человек на семью, а у великороссиян, соответственно – 10,8 (см.табл.6). Показательно, что только у некрасовцев в сложных семьях женщины преобладали над мужчинами, в остальных группах, наоборот, наблюдалось преобладание мужчин.

Большесемейные коллективы могли насчитывать до 20-25 человек. Самая большая по численности семья зафиксирована среди пилипон, в нее входило 29 человек (17 мужского и 12 женского пола).

Анализ динамики показывает сравнение с аналогичными материалами 1820 года. Очевидна тенденция на уменьшение численности семей (этот индекс снизился до 6,15 человек на семью). В структурном отношении выросло число отцовских семей, почти сравнявшись с братскими. Значительно уменьшилась и доля сложно-семейных коллективов в общем (см. табл.6-8).

Эти тенденции приводят к тому, что на момент VIII ревизии (1835 год) сложно-семейные коллективы составляли уже не более 10 % от общего числа семей в старообрядческих селах Придунавья³⁵. При этом, равную часть составляли отцовские и братские семьи. А к 1850 году наблюдается реституция сложных семей – выявлены лишь отцовские однолинейные коллективы, которые составляли по материалам IX ревизии уже 15 %.

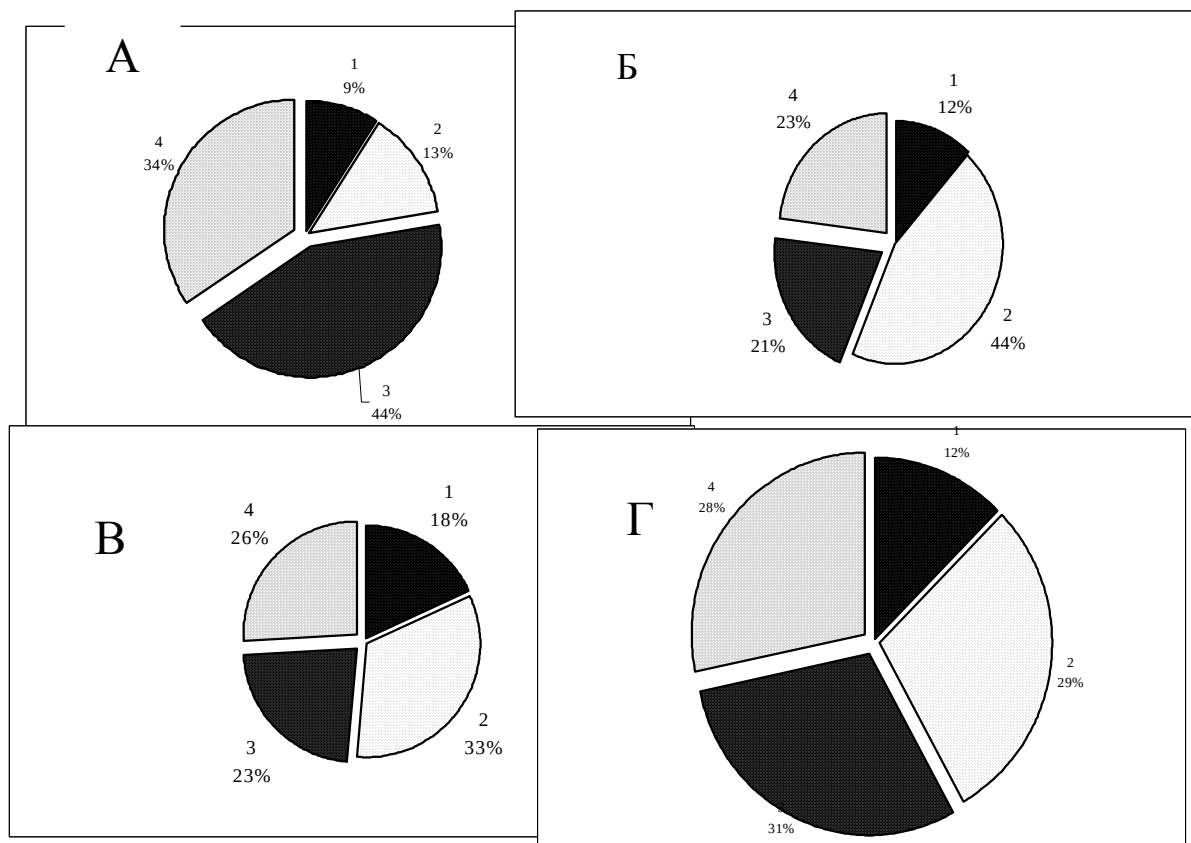
Следующим типом семьи для всех групп можно считать простую (нуклеарную) семью – брачную пару с детьми. Она являлась основной для некрасовской группы (44 %) и составляла существенную часть у двух остальных групп – пилипон (21%) и «великороссиян» (23 %). Количество человек в таких семьях мало варьировалось по группам, составляя в среднем 3-4 человека. За счет

³⁵ Там же.

Структура семей русского населения г.Измаила. 1811 – 1812 гг.

(А – некрасовцы; Б – пилипоны; В – «Великороссийской породы»; Г – общая) 1 – сложные «отцовские»; 2 – «братские»; 3 – простые; 4 – неполные)

Таблица 6.

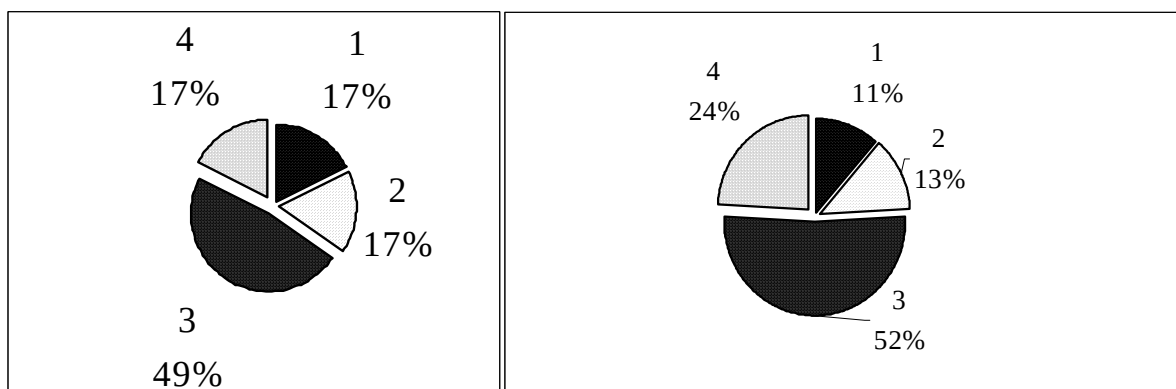


Структура семей русского населения г.Измаила. 1820 г.

(А – некрасовцы; Б – «Великороссийской породы»)

1 – сложные «отцовские»; 2 – «братские»; 3 – простые; 4 – неполные)

Таблица 7.



большого числа детей в некрасовских семьях (на что повлияло, по-видимому, организованное переселение) у них аналогичный показатель был несколько выше – 4-5 человек.

Стабилизация на новых территориях выравнивает этот индекс для всех групп (см.табл.8-9). Это же способствует формированию новых семей и, частично, распаду некоторых большесемейных коллективов. На 1820 год простые семьи составляют абсолютное большинство в рассматриваемых группах (см.табл. 8-9).

Отдельный тип представляют собой неполные семьи, в которые мы включили семьи вдовцов и одиноких холостых переселенцев. Их доля также показательна по группам. Среди некрасовцев они составляли самый большой процент (34 %), характерным также было наличие особ женского пола в таких группах. В двух других группах женщины абсолютно отсутствовали в составе неполных семей, а сами семьи составляли 23 % - у пилипон и 26 % - «великороссиян». В такой ситуации мы также склонны видеть влияние условий переселения – некрасовцы, имея четкие социально-экономические гарантии, переселяясь на относительно близкое расстояние, могли позволить себе заботу о нетрудоспособных членах общества.

На 1820 год доля таких семей существенно сокращается до 24 % у некрасовцев и до 17 % - у пилипонско-великороссийского населения (см. табл. 7-9). При этом, у некрасовцев реально сокращается количество холостых, а в двух остальных группах оно, наоборот, вырастает, так же как и абсолютное число семей вдовцов.

Еще одним важным показателем для структуры семей является индекс детности - количество детей на одну семью. У некрасовцев примерно равное количество семей имело по 1, 2 и 4

ребенка, немного меньшее – по 3 и 5. В двух семьях зафиксировано по 6 детей. Лишь 6 семей были бездетными. Таким образом, средний индекс составил 2,6 детей на семью. Принципиально на 1820 год картина не изменилась – несколько сократилось число многодетных семей, за счет чего индекс составил уже 2,1.

Среди переселенцев-пилипонов большинство семей имело по 3 ребенка (более три четверти от общего числа семей). Почти каждая пятая семья имела по 2 ребенка. Столько же было с одним ребенком. Лишь 4 семьи являлись бездетными, а единичные – многодетными (4 и более). При этом средний показатель был такой же как и у некрасовцев – 2,6.

Для семей «великороссиян» аналогичный индекс на 1812 год был значительно ниже - 1,8. На такое положение оказала влияние большая доля бездетных семей. Большинство семей имело по 1-3 ребенка. 10 семей могли быть охарактеризованы как многодетные – четыре и пять детей.

На 1820 год доля бездетных семей у пилипонской и великороссийской групп значительно выросла. В остальной ситуации принципиально не изменилась. Стоит лишь отметить возросшее количество многодетных семей (4-7 детей). Однако, средний индекс составил как и у некрасовцев того же времени – 2,1 ребенка на семью.

Стоит отметить, что пожилые бездетные семьи часто принимали к себе детей своих родственников (племянники, внуки) или же осиротевших ребят («воспитанники»).

Хотя показательные данные приведены лишь по Тучкову (Измаилу), но есть все основания полагать, что они характеризуют состав и структуру семей у старообрядцев Придунавья в целом. Они вполне коррелируются с аналогичными по Жебриянам, Килие, Ак-

керману. Общими моментами является переход к простой (нуклеарной) семье наряду с присутствием существенного количества большесемейных коллективов; исчезновение братских многолинейных семей; среднее численное уменьшение, структурное упрощение и, одновременно, увеличение количества детей. Все это происходит на фоне формирования новых форм общественной жизни, а именно – возникновение и жизнедеятельность ряда соседско-религиозных общин в регионе.

Целый ряд моментов в документах позволяют реконструировать традиции общественных отношений. Например, структура описания жителей Жебриян (1808 г.) показывает следующее устройство: в начале, отдельно – священник и дьяк, затем – «атаман», а после них – посемейные списки рядовых общинников. Так же, как и во многих других случаях (кроме Тучкова 1811-12 гг., где хронологический принцип), наблюдается следующая закономерность – вначале полные семьи с пожилыми мужчинами, а за ними – холостые женщины и вдовы женщины.

Сам факт присутствия такого рода семей говорит о социальной солидарности и возможной заботе. Вряд ли бы вдовы с малолетними детьми решились бы на переселение, если бы не были уверены в помощи со стороны общины.

Выразительным также, на наш взгляд, является присутствие в составе семей работников (иногда до 4 на семью). Тут помимо уже отмеченного социального расслоения, могла иметь место и конфессионально-социальная солидарность. В качестве таковых могли скрываться беглые крепостные крестьяне или одноверцы, прибывшие на Дунай в поисках свободы вероисповедания.

Отдельно стоит остановиться на организации религиозной жизни старообрядцев, столь важной для данных

групп. В списках выявлено наличие белого и черного духовенства. Большинство монахов обосновались возле Некрасовских хуторов. Здесь в 1812 – 1829 гг. действовал Свято-Никольский старообрядческий монастырь³⁶, являвшийся значительным конфессиональным центром старообрядцев. Большинство монахов указаны как «пилипоны» из Серкова (Оргеевский уезд Бессарабской области, где еще с середины XVIII века действовал другой старообрядческий монастырь).

Некрасовский монастырь поддерживал связи с монастырями Серкова, Мануиловки, Славы (Слава Руса), Белой Кринице, о чем свидетельствует ряд выявленных документов. Среди них особо отметим списки на переселение монахов 1821 года³⁷. В них попали иеромонах, монахи (8 человек) и послушники (4) из Мануиловки, «дьячок» из Галаца и двое «австрийскоподданных» монаха (из Белой Криницы – ?). Все они стремились на поселение «в липованский при Измаиле монастырь»/ «в Тучковский липованский».

Меньше фактов о белом духовенстве. В каждой из общин имелся дьяк-наставник. И лишь в одной – Жебриянах – зафиксирован священник – Борис Семеновсын Семенов, 70 лет. Выразительна его биография: «Из России Владимирской губернии и уезда селения Вешок посвящен в сей чин в 1771 году Ефимом епископом Владимирской и Муромской, оттоль перешел в Стародубский монастырь, где проживал 27 лет и оттоль в Бессарабию в селение Жебрияны, где и проживает»³⁸.

Хозяйственные занятия. В ряде случаев источники начала XIX века фиксируют занятия жителей. Благода-

³⁶ Сапожникова Т.Д. Из истории создания и ликвидации Николаевского старообрядческого монастыря... - С.237-243.

³⁷ НАРМ. - Ф.2. - Оп.1. - Д.762. - Л.4, 14, 33.

³⁸ РГВИА. - Ф. МА. - Оп.165. - Д.27 за 1808г. - Л. 8.

ря этому мы можем охарактеризовать хозяйственно-социальные аспекты жизнедеятельности общин. К сожалению, эти данные касаются только городского населения и разноплановые: на 1808 год – Килия и на 1820 год – Тучков (Измаил). Такой характер данных делает некорректным диахронный анализ хозяйственной адаптации, но позволяет провести синхронный – показать роль отдельных хозяйственных традиций для группы.

ном типе Килии того времени – развитие городского уклада (торговля, ремесла) в сочетании с остатками сельского (хлебопашество).

Для русской общины Килии, большинство которой еще недавно было сельскими жителями (Жебрияны и другие села Бессарабии и Добруджи), документ фиксирует начало такого перехода. Кроме этого, владельцы лавок и магазинов (т.е. купцы) не были включены в «Описание...», а были даны от-

Хозяйственные занятия русских жителей городов Придунавья

Таблица 10.

	Килия (1808)	Тучков (1820), в т.ч.:	Великороссияне	Некрасовцы
хлебопашество	14*	150	134	26
рыбальство	16	21	11	10
поденная работа		185	183	2
разные промыслы	12	12	12 **	
торговля	17	24	24	
плотник	1	19	18 ***	1
мельник		6	5	1
извозчик		12	9	3
портной	1			
биржевик		15	15	
каменщик		4	4	

* - 4 занимались и земледелием, и рыбной ловлей.

** включая: 2 – пильщика; по одному: колесник, щекатурищик, подевальщик, пряжник, золотых дел мастер, иконник, подсевальщик, кожукар, кузнец, сапожник.

*** включены 3 столяра

Для русских старообрядцев Килии примерно в равной степени было развито земледелие (14 семей или около четверти от всего количества), рыбная ловля (16 семей), торговля (17 семей) и разные промыслы (12 семей). 2 семьи жило за счет ремесел (портной и плотник). Такая структура занятий была характерна и для других этнических групп города (прежде всего – молдаван)³⁹. Это свидетельствует о переход-

дельно (всего 27 семей, количество русских не указывается).

Несколько иная картина наблюдалась в Тучкове (Измаиле) на 1820 год. Большая часть русских жителей проживала за счет «городских» занятий (ремесло, торговля, наемная работа). При этом, эти занятия для некрасовцев

³⁹ Бачинська О.А., Пригарін О.А. Етнокультурна характеристика населення міст Нижнього Подунав'я на початку XIX ст. (за матеріалами "Опису Кілії" 1808 р.) // Південна Украї-

ни XVIII - XIX століття: записки науководослідної лабораторії історії Південної України ЗДУ. - Вип.6. - Запоріжжя: РА «Тандем-У», 2001. - С.70-71; Бачинська О.А. Українське населення Придунайських земель. XVIII – початок XX ст. (Заселення й економічне освоєння). - Одеса, 2002. - С.231.

являлись единичными. Большая часть некрасовской общины являлись земледельцами (26 семей) и рыбаками (10 семей). Для других русских Тучкова хлебопашество также составляло значительную часть (32,3 % или 134 семьи).

Показательно то, что во многих семьях указаны «работники». Так что реальное количество наемных рабочих было значительно больше.

Специализация старообрядческого населения в хозяйственном укладе лишь формировалась на момент составления источников. Но даже в них отразились основные тенденции – к концу XIX века липоване прочно заняли позиции в извозничестве, торговле, строительстве.

Антропологические особенности. «Формулярные описания...» донесли до нас и сведения о внешнем облике мужчин-переселенцев. Они составлялись на главу семьи чиновниками и имели вид стандартизованных описаний роста, волос, лица, глаз, носа и особых примет. Например, некрасовец Изот Семенов – «лицом старобрас худощав волосом сед нос продолговат росту посредственного»; пилипон Денис Петров сын Чюбарев – «лицом мало смугловат волосом рус глаза серые нос продолговат росту посредственного»; «Великороссийской породы» Михайла Алексеев сын Кропин – «лицом бел волосом темно рус глаза серые нос продолговат росту небольшого» и т.п.

Благодаря этому мы можем воссоздать некоторые антропологические особенности русских Придунавья начала XIX века.

Так среди некрасовцев преобладали мужчины «высокого», «большого» и «немалого» роста. Хотя рост четверти глав семей характеризовался как «средний» и «посредственный». Встречаются и «небольшого». Формой лица некрасовцы, в основном, были «худощавы» или «кругловаты, одутловаты». О свет-

лопигментированности кожи свидетельствует то, что более 70% некрасовцев имели «чистое» или «белое» лицо, остальные – «смугловатое», «рябоватое», «красноватое» и, даже – «черное».

По цвету глаз доминировали серые (53 случая из 61) и встречались карие (8). У почти половины некрасовцев нос описан как «острый», а у остальных как «продолговатый», «поширокий», «приличной», «посредственный», «прямой» и т.д.

Большинство некрасовцев имели русые волосы (светло-пигментированные): «рус», «светлорус», «темнорус», «краснорус». И лишь для единиц зафиксированы темный цвет волос – «черноват».

Пилипоны в среднем выглядели также. Отметим, что больше среди них было «среднего» и «посредственного» роста, выше процент с темно-пигментированным лицом («смугловаты») и темными волосами. Такое же было соотношение серых и карих цвет глаз.

А вот в группе «великороссиян» выше, чем у двух предыдущих было мужчин с карим цветом глаз (немногим менее трети). Чаще описывая их рост употреблялся эпитет «немалого». В остальном представители этой группы были схожи с пилипонами.

Антропонимы.

Богатейший материал для исследователя предоставляют источники и в лингвистическом аспекте. Речь идет о материалах антропонимичных – фамилиях и именах русских жителей Придунавья.

Как показывает подсчет частоты, самыми «популярными» именами среди мужчин были: Иван, Василий, Федор, Григорий, Семен, Петр, Михаил, Тимофей, Алексей, Степан, Козьма, Яков, Андрей, Никита, Филипп, Сергей, Афанасий, Гаврил, Ефим, Кирилл, Кондрат, Максим, Матвей (приведены

имена, встреченные 15 и более раз, в порядке уменьшения). В списках присутствуют и другие выразительные имена – Архип, Авдей, Филимон, Деметрий, Корней, Поликарп, Сафрон, Сава, Тит, Финоген и т.п.

Из женских имен часто встречались: Анна, Ирина, Прасковья, Авдотья, Агафия, Катерина, Марья, Матрена, Акулина, Пелагея, Аксинья, Татьяна, Евдокия, Фекла, Марфа, Наталья, Дарья. Хотелось бы отметить, что женских имен использовалось гораздо меньше – частота повторений в среднем выше, чем у мужчин.

Конфессиональную особенность женских имен старообрядцев показывает сравнение с именами других групп русских региона. У них особо популярными именами являлись: Евдокия, Анна, Параскева, Агафия, Марья, Ирина, Ксения, Татьяна, Матрена, Пелагея, Екатерина, Акулина, Дарья и т.д. Взаимовлияние разных конфессиональных общин показывает сравнение с материалами 1820 года. Среди женских некрасовских и пилипонских имен возрастает частота наименований Матронами, Евдокиями, Ефимиями, Татьянами и др.

Примечательна особая популярность имен Анна и Параскева, вместе составляющие более трети всех женских имен в Придунавье. А вместе с именами Ирина и Екатерина – половина. Условно: на 10 женщин 3 были Аннами, по 2 Иринами, Параскевами и Екатеринами.

Первое из них распространилось в старообрядческой среде в память о св. Анне Кашинской, канонизированной в 1650 году⁴⁰. Однако никоновская церковь на соборах 1677-78 гг. уничтожила канонизацию благоверной княгини, а староверы продолжали ее почитать.

«Церковная судьба бл. Анны, – пишет писатель-биограф Т.И. Мухина, – таинственно связана с превратностями судьбы старообрядчества»⁴¹. Эту непризнанную и гонимую святую староверы связывали с обстоятельствами своей доли. Такое отношение к святой определили особенности женской старообрядческой антропоники, что фиксируется в различных регионах проживания⁴².

Характерно, что имя Параскевы, наоборот, проявляет больше региональную специфику. Популярность имени этой святой среди народов Юго-Восточной Европы усиливается перенесением ее мощей в Яссы в 1640-х гг. Показательно, что старообрядческие общины попадают под влияние местных христианских культов. В почитании Параскевы Ю.Е. Горбунов, специально занимавшийся этим вопросом, склонен видеть показатель «скрытой мобильности» старообрядческого религиозного сознания, демонстрирующего не только пресловутый традиционализм, но и способность к динамической корреляции с новой этнокультурной средой...»⁴³

Религиозное мировоззрение характеризуют и другой факт: среди женских имен не встречено ни одной Марии. Несмотря на особое почитание Богородицы, это имя практически не встречается в старорусском именнике и

⁴¹ Гадалова Г.С. Книга Т.Мухиной «Святая Благоверная княгиня Анна Кашинская» // Мир старообрядчества. – Вып.4. Живые традиции: результаты и перспективы комплексных исследований. Материалы международной научной конференции. – М.: Российская политическая энциклопедия, 1998. – С.216 – 225.

⁴² См. напр.: Белорусское Поозерье: язык и духовная культура. – Минск, 2001. – С.111-113.

⁴³ Горбунов Ю.Е. Культ Св.Параскевы Тырновской и ее иконография у дунайских старообрядцев // Археологія та етнологія Східної Європи: матеріали і дослідження. – Т.3. – Одеса: Друк, 2002. – С.293-295.

⁴⁰ Кологривов И. Очерки из истории Русской Святости. – Брюссель, 1961. – С.253.

этот обычай сохранялся в среде старообрядцев.

Из мужских имен Николай достаточно часто отмечается у «великороссов», но лишь один раз (в формате – «Никола») – у некрасовцев. И вариант имени, и его непопулярность – выразительны. «А Николе Чудотворцу, - писал негодую Аввакум, - имя немецкое написали: Николай. В немцах немчин был Николай, а при апостолах еретик был Николай, а в святых нет нигде Николая»⁴⁴.

Из такого же рода явлений – написание имен по старым каноническим формам у пилипонов и некрасовцев, и по новым – у «великороссийской породы». Соответственно: Филип – Филипп, Сава – Савва, Михайла – Михаил, Симеон – Семен, Лаврентий – Лаврен, Дмитрий – Митрей и т.д.

Показательно и отсутствие у старообрядцев таких имен как Тарас, Мартын, Захар, Данила и т.д., в то время как они присутствовали у сторонников синодальной церкви.

Результаты анализа фамилий показывают, что значительную часть из них отантропонимичны по своему составу. Производные от отцовских имен составляли 32,4% в некрасовской, 32,0% в пилипонской и 25,4% в великороссийской группе. Эти формы выступают в качестве притяжательных прилагательных на *-ов/-ев, -ин*.

Таким образом, очевидно сохранение русских принципов формообразования. Источник фиксирует украинские или польские суффиксы (*-ко, -ка, -ук, -ский* и т.д.) лишь в одном случае для 1808 года – в селении Жебрияны. Это может быть объяснено предположением Анатолия Диомидовича Бачинского, что в Жебриянах того време-

ни определенную часть составляли беглые украинцы⁴⁵.

Доля такого рода суффиксов заметно возрастает в фамилиях русских региона в 1820 году. На данной ситуации сказался приток новых переселенцев из украинских губерний (Подольской, Херсонской, Черниговской и т.д.).

Корневой анализ фамилий показывает, что кроме антропонимичных (патронимичных по сути), существенные группы составляли фамилии:

– производные от профессий либо орудий труда: *некрасовцы*: Богров, Гончаров, Канавалов, Мельников, Лавцов, Попов, Пряшников, Серебрянников и т.д. (21,1% в группе); *пилипоны*: Барышников, Дьяков, Залатарев, Кожемякин, Колесников, Решетников и др. (22,7%); «*великороссийской породы*»: Ковалев, Лошкарев, Мельников, Месников, Драгин (23,8 %);

зооморфные (чаще всего производные от птиц): *некрасовцы*: Воронин, Гусев, Шпаков и т.д. (5,3% в группе); *пилипоны*: Алейников, Быков, Заикин, Зайцев, Зайчиков, Лебедев, Птицын, Сакалов и др. (12,0%); «*великороссийской породы*»: Белчиков, Сакалов, Синицын, Лебедев, Казлов, Соболев (15,7%);

– исходные формы – этнонимы или ойконимы: *некрасовцы*: Карыпалпак, Польшаков, Чювашин, Кубанчонак, Курской и т.д. (11,8 % в группе); *пилипоны*: Молдаванов, Поляков и др. (8,0%); «*великороссийской породы*»: Кубанов, Немцов, Хохлов (4,8%);

– социальные сюжеты в качестве формообразующих мы склонны видеть в фамилиях: Халопов (некрасовцы); Князев, Богачев, Новиков, Морозов, Курбатов, Толстой (пилипоны); Знатной, Каралев, Асадчий, Дворенинов («*великороссийской породы*»);

– всевозможные варианты кличек-прозвищ – от особенностей физическо-

⁴⁴ Житие протопопа Аввакума им самим написанное. – М., 1960. – С.136.

⁴⁵ Бачинський А.Д. Народна колонізація пониззя Дунаю... – С.98.

го облика (Темнов, Чернов, Чернышев, Чюбарев, Кудрявцев), особенностей поведения (Плаксин, Смирнов) и т.д.

Фамилии русского населения Придунавья (в %). 1812 год.

Табл.11.

	Некрасовцы*	Пилипоны**	«Великороссийской породы»*
- ов	71,1	59,9	54,8
- ев	10,5	22,5	24,4
- ин	17,2	8,9	19,6
другие	-ак (0,3), -ок (0,15), -ей (0,15), -ой (0,3), -ай (0,15), -инка (0,15)	-ой (3,3), -ик (0,3), -ко (1,5), -айло (0,3), -ей (0,3), -ий (0,9), -ус (0,3), -ец (0,6), -ак (0,3), -ер (0,3), -ук (0,6)	-ой (0,6) -ус (0,6)

* постоянное и временное население Тучкова (Измаила)

** жители Измаила, Килии, Жебриян, Аккермана

1820 г.*

-ОВ	63,7
-ЕВ	13,0
-ИН	17,1
-ОЙ, -АЙ, -ИЙ	0,01
-ЦКИЙ, -СКИЙ	0,05
-ОВИЧ	
КО	

* только «великороссы часовенные», что соответствует собственно русским и бывшим пилипонам. Некрасовские фамилии существенных изменений не претерпели.

Особенности фамилий по отдельным группам достаточно ярко отража-

ли исторические реалии. Так, например, стремление скрыть свое настоящее происхождение приводило часто к популярности прозвищ, зооморфных форм. Или показательно, что именно у некрасовцев наблюдается популярность этнонимичных формантов, в которых наблюдается знание этнокультурной карты Причерноморья. А среди бывших крепостных-пилипонов выделяются особой группой фамилии бывших владельцев.

Сравнивая антропонимические материалы 1806-12 гг. и аналогичные 1820-х гг. можем констатировать, что некрасовские фамилии не претерпели существенных изменений. А вот в группах пилипонов и русских синодальной церкви значительно уменьшилась доля отпатронимичных форм. Выросли группы фамилий производных от профессий, личных кличек, зооморфных и т.д. На наш взгляд, это может быть объяснено притоком новых переселенцев, а также активным процессом «переименования» старых переселенцев – легализацией прозвищ. Все это имело место в условиях поиска беглых крепостных и государственных крестьян, что приводило к желанию запутать администрацию.

Отметим также, что в большинстве случаев соблюдается традиционная трехкомпонентная форма имени в отношении мужчин: имя, отчество и фамилия с указанием «сын» («Алексей Федоров сын Смирнов», «Федор Иванов сын Исаев» и др.). Исключение составляют некрасовцы, у которых более половины указаны лишь в двухкомпонентном формате – имя и отчество/фамилия. Напомним, что записи велись со слов самих переселенцев (это иллюстрирует южнорусское «аканье» и его графическое выражение в написании ряда данных – например: Казлов, Халопов, Сакалов и т.д.)

Женщины записывались без отчества, кроме вдов. Их иногда записывали

с отчеством и либо по фамилии мужа, либо отца. Пережитки такой женской патрилинейности видны в случаях, когда фамилия вдовы не совпадает с фамилией ее сыновей. Особо следует указать факты, в которых вдовы указаны под своим личным прозвищем: Чижиха, Абашиха.

Таким образом, ономастические материалы отражают уникальные культурно-бытовые и исторические процессы среди старообрядческого населения конца XVIII – начала XIX вв. Их анализ показывает выразительность имен и фамилий группы в контексте сохранения русских традиций и влияния религиозных факторов (архаичные формы, состав и т.д.). Примечательным является присутствие фамилий производных от этнокультурных и социальных реалий.

Заключение

В результате, мы можем констатировать, что выявленные архивные материалы адекватно отображают миграции и формирование старообрядческого населения в Придунавье конца XVIII – начала XIX вв. Анализ разнородных данных позволяет реконструировать ряд аспектов этих процессов.

Во-первых, мы можем восстановить социально-культурное многообразие колонизации старообрядцами Придунавья. Оно ярко проявляется в ряде исторических наименований общности, зафиксированных источниками (некрасовцы, пилипоны, часовенные). Они отражают особенности колонизации и специфику положения представителей данных групп.

Во-вторых, детализированы научные знания о формах и направлениях миграций старообрядцев на пограничье трех держав – Российской, Османской и Австрийской империй, Речи Посполитой. На конкретном материале начала XIX века уточняется историче-

ская география данного населения, раскрывается своеобразие заселения Придунавья, основание и ранняя история ряда анклавов в регионе.

В-третьих, демографические характеристики по отдельным группам старообрядцев показывают определенную зависимость между формами колонизации и половозрастным составом населения, структурой семей. Организованные формы переселений предопределяли равное гендерное соотношение, широкий возрастной диапазон, доминирование простых (малых) семей. Такие признаки прослеживаются среди некрасовцев. Преобладание мужчин, практически отсутствие людей пожилого возраста, большая доля сложных семей характеризует группы пилипонов и великороссиян.

В-четвертых, источники позволили осветить вопросы хозяйственной адаптации старообрядцев к условиям Придунавья. Региональной чертой следует считать значительную роль рыболовства. Наряду с ним, важными укладами являлись земледелие, ремесла и торговля.

В-пятых, имеются уникальные сведения для антропологической характеристики данного населения. Их обобщения позволяют проследить незначительные отличия во внешнем облике представителей разных групп.

В-шестых, антропонимические характеристики группы показывают этническую, конфессиональную, историческую и региональную специфику групп русского населения Придунавья.

Состав и структура сложных семей у различных групп русского населения города Тучкова (Измаил).

Таблица 8.

1811-1812 гг.

	Брачный возраст		Поколения			Сложных семей			Человек в них			
	м	ж	1	2	3	отцовских	братских	всего	муж	жен	всего	индекс
Некрасовцы	31,5	18,7	24	47	9	8	12	20	53	68	121	6,1
Пилипоны	31,6	21,4	19	43	7	9	35	46	254	161	415	9,0
Великороссийской породы	32,3	21,4	20	30	16	12	22	33	214	142	356	10,8
<i>Средний</i>	<i>31,8</i>	<i>20,5</i>	<i>63</i>	<i>120</i>	<i>32</i>	<i>29</i>	<i>49</i>	<i>99</i>	<i>521</i>	<i>371</i>	<i>892</i>	<i>9,0</i>

1820 г.

	Поколения			Сложных семей			Человек в них			
	1	2	3	отцовских	братских	всего	муж	жен	всего	индекс
Некрасовцы	8	31	7	8	8	16	48	40	88	5,5
Великороссийской породы*	62	164	42	51	57	108	408	324	732	6,8
<i>Средний</i>	<i>70</i>	<i>195</i>	<i>49</i>	<i>59</i>	<i>65</i>	<i>124</i>	<i>456</i>	<i>364</i>	<i>820</i>	<i>6,15</i>

* в эту группу попали и "пилипоны", и "великороссияне".

Состав и структура простых и неполных семей у различных групп русского населения города Тучкова (Измаил).

Таблица 9

1811-1812 гг.

	Прос тых	Человек в них				Непо лных	Человек в них			
		муж	жен	всего	индекс		муж	жен	всего	индекс
Некрасовцы	39	85	81	166	4,3	31	40	21	61	2,0
Пилипоны	16	35	25	60	3,8	18	21	0	21	1,2
Великороссийской породы	15	36	19	55	3,7	17	27	0	27	1,6
	<i>70</i>	<i>156</i>	<i>125</i>	<i>271</i>	<i>3,9</i>	<i>66</i>	<i>88</i>	<i>21</i>	<i>109</i>	<i>1,6</i>

1820 г.

	Прос тых	Человек в них				Непо лных	Человек в них			
		муж	жен	всего	индекс		муж	жен	всего	индекс
Некрасовцы	22	39	50	89	4,0	8	14	6	20	2,5
Великороссийской породы	229	535	432	967	4,2	108	181	51	232	2,1
	<i>249</i>	<i>574</i>	<i>482</i>	<i>1056</i>	<i>4,1</i>	<i>116</i>	<i>195</i>	<i>57</i>	<i>252</i>	<i>2,3</i>

Боднарюк Б.М., Чучко М.К. (Черновцы, Украина)

СТАРООБРЯДЧЕСКОЕ НАСЕЛЕНИЕ БУКОВИНЫ В ОПИСАНИИ АВСТРИЙСКОГО НАТУРАЛИСТА КОНЦА XVIII В. БАЛТАЗАРА ГАКЕ

Буковинский край, отобранный австрийцами у Молдавского княжества в 1774 г. и официально присоединенный к землям Габсбургского дома в 1777 г., стал привлекательной территорией для представителей разных этносов и вероисповеданий, поощряемых для переселения сюда разнообразными льготами, которые так щедро предоставляла колонистам тогдашняя австрийская военная администрация.

В числе таких переселенцев, привлеченных в конце XVIII в. в австрийскую Буковину гарантиями религиозной свободы, были и русские старообрядцы-липоване. Эта специфическая этноконфессиональная группа уже тогда стала привлекать к себе внимание западноевропейских ученых-просветителей, которые интересовались историей Буковины, ее природными богатствами и населением¹. В их числе был и профессор-натуралист из Львова Балтазар Гаке.

Родился он в 1739 году в Леконку (Бретань, Франция). Получил медицинское образование. Во времена Семилетней войны был врачом в австрийской армии. Работал несколько лет хирургом в госпитале для военных инвалидов в Праге. Благодаря ходатайству своего очень известного учителя ван Шмитена устроился преподавателем анатомии и хирургии в лицей в Лайбахе. В 1787-1805 гг. – профессор медицинского факультета Львовского уни-

верситета. В 1810 г. переехал в Вену, где занимался научной деятельностью. Умер в Вене 10 января 1815 г.²

Работая во Львовском университете, Б. Гаке в 1788-1789 гг. осуществил с целью естественных исследований ряд поездок в Карпатский регион³. В частности, во время этих экспедиций исследователь дважды посетил Буковину, которую он также называет «имперской Молдовой», учитывая ее прежнюю принадлежность к Молдавскому княжеству. За результатами своих поездок исследователь издал в 1790 году в Нюрнберге первую часть своих «Новых естественно-политических путешествий в 1788 и 1789 гг. через Дакийские или Сарматские или Северные Карпаты»⁴. Наряду с другой информацией Б. Гаке подал в этом труде много ценного материала исторического и этнографического характера о старообрядческом населении Буковины, которое не так давно осело в крае.

Автор начал свое описание липованской общины с обстоятельств переселения русских староверов в австрийские владения, остановился на выяснении этимологии их этнонима. В част-

² Biographisches Lexikon des Kaiserthums Oesterreich von Dr. Constant von Wurzbach. Reprint 1861. – Bad Feilhabach, 2001. – Band 7. – S.163-164; Балтазар Гакет і Україна: Статті і матеріали / Автор-упорядник М. Вальо. – Львів, 1997. – С.9.

³ Балтазар Гакет і Україна. – С.11; Predescu L. Enciclopedia Romaniei cugetarea. Material romanesc. Oameni si infaptuiri. – Bucuresti, 1999. – P.385.

⁴ Hacuquet's neueste physikalisch-politische Reisen in den Jahren 1788 und 1789. durch die Dacischen und Sarmatischen oder Nordlichen Karpaten. – Nurnberg, 1790. – Erster Theil. – 207s.

¹ Schlozer A.L. Briefwechsel meist historischer und politischer Inhalts. – Göttingen: Im Verlage der Vandenhoeckschen Buchhandlung, 1781. – Achter Theil. – Heft XLIII-XLVIII. – S.151-152

ности, он отмечает, что они «прибыли сюда со стороны Черного моря; эти колонисты называются липованами или филиповцами. Истинное происхождение данного названия берет свое начало от славянского слова «липа» или «липовое дерево» из-за того, что вся утварь в их жилищах изготовлена из этого дерева. Первое название они получили возможно от своих соседей татар, поскольку те обычно называют их только филиповцами»⁵.

Далее исследователь обстоятельно остановился на основании липованами Белой Криницы и дарованных им австрийской властью привилегиях. «Обычно, – пишет он, – липованам нравится жить скрыто, отдавая преимущество местностям в лесистых регионах. Именно таким и является их нынешнее поселение на Буковине в Варнице (урочище Белая Криница). В 1784 г. насчитывалось двести семей, настроенных эмигрировать в этот край, однако эта акция встретила сопротивление со стороны хана и воеводы. В целом прибыло сюда двадцать четыре семьи и, вместе с ними, и другие главы семей. Однако поскольку семьям с той стороны не было предоставлено разрешение выйти, они вернулись назад, деяние, которое мужчины из наших рафинированных городов едва ли совершили бы. Эти люди получили на вечные времена императорскую гарантию своей религиозной свободы; они даже вынудили власть уступить, не позволив пронумеровать свои дома. В частности, они также навсегда освобождены от военной службы и на двадцать лет лишаются уплаты налогов. Вместо этого, они не имеют прав на любую помощь со стороны императорского двора»⁶.

⁵ Ibidem. – S.127.

⁶ Hacuquet's neueste physikalisch-politische Reisen in den Jahren 1788 und 1789. durch die Dacischen und Sarmatischen oder Nordlichen Karpaten. – S.129.

Значительное внимание уделил Б. Гаке религиозным особенностям липован, что послужили источником своеобразия их традиций и стереотипов поведения. Он пишет, что «эти люди составляют отделенную секту с одной стороны по причине традиционных обычаев своей жизни, с другой – по причине соответствующих религиозных предписаний. О них можно сказать, что они в известной мере являются последователями пиететных греков, то есть такие же мечтательные и лицемерные, которые будут делать из себя то, чему в действительности не соответствуют. Они выбирают священника из своей среды, поклоняются иконам, которые висят в их церкви и избе. Иконы нарисованы на дереве и задуманы таким образом, чтоб покрываться как книга, как и их большие молитвенные книги. Они сжигают своих мертвецов; купаются ежедневно, мужчины и женщины вместе в теплой воде. В течение целого года лишь восемь раз употребляют мясо, не курят и не нюхают носом табак. В целом живут очень уединено в своих селах; однако за пределами ведут себя совершенно иначе. Поскольку они являются очень скрытными на счет своих религиозных обычаев и чинят преграды относительно доступа к ним в их церкви, то не возможно ознакомиться с тем, что происходит на их службе Божьей. Крещение имеет место только тогда, когда ребенок полностью осознает себя, что кстати не следует критиковать слишком сильно, поскольку если крещение приходится на зиму, на младенцев часто влияет холодная вода, как знаю из опыта, очень вредно, даже смертельно, имея в виду, что мозг новорожденного покрыт еще очень тонкой пленкой. Проклятия, драки, обращение к оружию и кровопролитию и др., как и военная служба является большим грехом и целиком запре-



Портрет Бальтазара Гаке

щается, как и употребление спиртных напитков.

Все же, хотя эти лицемеры и будут почитаться в качестве людей благочестивых и сплоченных, однако они ни в коем случае не являются такими; потому что в то же время они очень непоследовательны, и если кто-то их обижает, они готовы обратиться к насилию и с тем же неистовством как и военнотружущие в Семилетней войне, в лице одного офицера, у которого скрывалась богатая голландская девушка из их среды; однако если речь идет о защите

государства, тогда их законы им это за-прещают»⁷.

Б. Гаке коротко описал также промыслы липован. Он сообщает, что «захватив с собой достаточно много имущества», они «однако не нуждались даже в нем. Их основные промышленные занятия сосредоточиваются на ткачестве, плетении бечевки и тому подобном»⁸.

⁷ Hacquet's neueste physikalisch-politische Reisen in den Jahren 1788 und 1789. durch die Dacischen und Sarmatischen oder Nordlichen Karpaten. – S.127-128.

⁸ Ibidem. – S.129

Очень колоритно и обстоятельно изобразил автор одежду и типаж старообрядцев. Б. Гаке отмечает, что их одежда «простая и благопристойная. Мужчина, голова которого пострижена в кружок, носит высокую и черную шапку из овчины, имеет бороду на подбородке и ничего на шее; рубашка длинная и носится, как и у молдаван, поверх штанов; и тело облачено в белый кафтан из шерсти, полы которого накладываются и застегиваются на маленькие пуговицы; они носят на талии синий, красный или черный пояс, длинные штаны, ноги обуты в лапти, плетенные из лыка или бечевок (хадаки).

Женщины свои волосы полностью закрывают, девушки нет. Спереди на лбу имеют ленту, которая поднимается вверх, как тюрбан; сзади уже и покрыта золотыми монетами. Поверх всего этого покрыты белой вуалью, которая проходит под подбородком и свисает на спину, демонстрируя, таким образом, очень приятный аспект: поскольку лента свободно свисает лишь с лицевой стороны, а богатство скрыто за спиной, возможно для того, чтобы не провоцировать у соседа искушений относительно ограбления, которое они так долго испытывали во времена татар. Шея не украшена, носят также рубашку вышитую разноцветными шерстяными нитками по всей длине и вокруг шеи; поверх этого носят длинное платье из тонкой шерсти, застегнутое с верха до низа на мелкие пуговицы. На нижней части туловища они носят длинные льняные панталоны, на ногах носки и один из видов сандалий красного цвета или же зимой, скорее всего сапоги. В целом этот народ имеет очень красивые телосложение и тип лица, такой костюм амазонки им очень идет и выглядит скромно»⁹. К этому описанию

исследователь прилагает собственноручные зарисовки типажей липованина и липованки¹⁰.

Что касается внешнего вида духовных лиц, то за словами Б. Гаке, «священники этих людей не имеют какой-то особенной одежды; они носят на плечах пепельную мантию и держат в руках длинный посох»¹¹.

В целом, стоит отметить, что материалы, помещенные в труде австрийского профессора Б. Гаке, хотя и носят субъективный характер, будучи отмечены определенной предубежденностью автора относительно липованской общины Буковины, служат едва ли не единственным источником к изучению традиционной культуры и быта старообрядцев в первые годы их жизни в Белой Кринице. Причем научную ценность имеют не только поданные исследователем описания, но и иллюстрации, выполненные им очевидно с натуры.

⁹ Hacuquet's neueste physikalisch-politische Reisen in den Jahren 1788 und 1789. durch die Dacischen und Sarmatischen oder Nordlichen Kar-

paten. – S.130-131.

¹⁰ Ibidem. – Tab. I., Tab. II.

¹¹ Ibidem. – S.131.

СОЦИАЛЬНАЯ ДИФФЕРЕНЦИАЦИЯ ЖИТЕЛЕЙ СТАРООБРЯДЧЕСКИХ СЛОБОД СТАРОДУБСКОГО ПОЛКА ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XVIII века

Все жители т.н. «государевых описных малороссийских раскольнических слобод», расположенных большей частью на территории Стародубского полка Гетманщины, имели равный социальный статус. Он был приобретен во время объединения раскольнических поселений в отдельную административную единицу – «описных слобод обывателей»¹. Этот статус, наверное, длительное время устраивал большинство староверов. По крайней мере, на такой вывод наталкивает тот факт, что вопрос о его изменении был затронут лишь в 1767 г. В частности, в приказе депутатам от слобод к Законодательной комиссии Екатерины II читаем следующее пожелание слобожан: *«чтоб дозволено было в здешних местах учредить пригородок или называть бы посадом, и желающих из нас бы в купеческом звании, оных к тому пригородку или посадку приписать бы, и к тому ж и разных мастеровых людей желающих же в цехи причислить»*.² Однако власть среагировала на эту просьбу лишь в 1782 г., когда на территории Гетманщины провели административную реформу. Об этом, в том числе, свидетельствуют материалы IV ревизии. Записанные в ревизские реестры слобожане разделены на три группы: *«записавшиеся в купечество»*³, *«записавшиеся в мещанство»*⁴ и *«состо-*

*явшиеся в крестьянстве»*⁵. Характерно, что в переписных книгах III ревизии и Румянцевского описания такого деления еще не было.

Итак, учитывая тот факт, что в исследуемый период не существовало четкого деления слободского населения на отдельные социальные группы, попробуем определить неравномерность распределения материальных благ между хозяйственными единицами как в отдельных населенных пунктах, так и в «описных слободах» в целом.

Для реализации этой задачи обратимся к классической и хорошо испытанной в историографии методике: по одному из критериев всю совокупность домохозяйств поделим на три группы – зажиточные, бедные и средние, определяя часть каждого из них. Такими критериями, обыкновенно, выступают: земля, скот, прибыль и т.п. Считается, что если в социальной структуре преобладают «середняки», а крайние группы по численности относительно равные, исследуемое социальное сообщество однородное, если же большинство населения принадлежит к крайним группам, тогда можно говорить о значительной дифференциации и неравенстве. Эту методику измерения социальной разнородности называют еще методикой соотношения имущественных прослоек⁶.

В нашем случае мерилом богатства могут быть: обеспеченность хозяйств пахотными наделами, наличие в них лошадей, которые в «описных слободах», в отличие от украинских сел, были основной тягловой силой, и суммы капиталов, поскольку немало слобожан занимались торговлей. Прежде чем перейти к конкретному анализу, попробуем, за данными Румянцевского описания, выяснить, как конкретные слободы были обеспечены этими

¹ «Государевы описные малороссийские раскольничьи слободы» — с 1715 по 1782 гг. официальное название поселений русских старообрядцев основанных на землях Стародубского (12 слобод) и Черниговского (2 слободы) полков Гетманщины на протяжении 1684 – 1710 гг. В административном отношении они подчинялись не гетманской администрации, а Киевской губернской канцелярии, которая представляла в Украине того времени российское имперское правительство. (Подр. см.: Волошин Ю.В. Розкольницькі слободи на території Північної Гетьманщини у XVIII ст. (історико-демографічний аспект) – Полтава: АСМІ, 2005 – 312 с.)

² Наказ жителей раскольнических слобод // Сб. импер. рус. ист. об-ва. – СПб., 1900. – Т. 107. – С.206.

³ Центральный государственный исторический архив Украины в г. Киеве (далее – ЦГИАК Украины). – Ф.206, оп.3, д.7393, л.1

⁴ Там же, л.30.

⁵ Там же, Ф.1907, оп.1, д.389, л.126.

⁶ Миронов Б.Н. История в цифрах. Математика в исторических исследованиях. – Л.: Наука, 1991. – С.30.

материальными благами. Для этого составим специальную таблицу, в которую внесем данные: о числе жителей в каждой из слобод, числе хозяйств, в которых они проживали, о количестве пахотной земли в

ляли старообрядческие поселения, земли в которых было совсем уж мало: Лужки и Шеломы - по 0,3 четверти, Злынка, Клинцы и Чуровичи - по 0,2 четверти. На последнем месте в этом своеобразном «рейтинге»

Таблица 1

Обеспеченность «описных слобод» материальными благами

Слободы	Число жителей	Число домохозяйств	Пахотная земля			Лошади			Капитал		
			Всего	На хозяйство	На человека	Всего	На хозяйство	На человека	Всего	На хозяйство	На человека
Воронок	1246	120	659,5	5,5	0,5	231	1,9	0,2	—	—	—
Деменка	153	25	81,5	3,3	0,5	40	1,7	0,3	—	—	—
Еленка	1021	155	1203,8	7,8	1,2	259	1,7	0,3	1170	7,5	1,1
Зыбка	620	53	356,8	6,7	0,6	130	2,5	0,2	2915	55	4,7
Злынка	786	143	148,5	1	0,2	144	1,0	0,2	950	6,6	1,2
Климова	1067	144	63,6	0,4	0,1	169	1,2	0,2	2435	16,7	2,3
Клинцы	1301	233	202,5	0,9	0,2	148	0,6	0,1	7900	33	6,1
Лужки	824	107	285,5	2,7	0,3	250	2,3	0,3	—	—	—
Чуровичи	242	21	43	2	0,2	48	2,3	0,2	—	—	—
Шеломы	516	53	156	2,9	0,3	96	1,8	0,2	—	—	—

единицах измерения того времени, о количестве лошадей и общей сумме капитала, которая приходилась на отдельные слободы. Там же укажем и то, какова доля каждого из определенных нами эквивалентов общественного богатства приходилась на одно хозяйство и на одного человека (см. табл.1).

Как видно из таблицы, распределялись материальные блага между отдельными слободами неравномерно. В частности, лучше всего обеспеченной пахотными землями оказалась слобода Еленка, где на душу населения приходилось по 1,2 четверти⁷. Этот показатель вдвое превышал обеспеченность землей жителей слободы Зыбкой - 0,6 четверти, а также Воронка и Деменки, которые не намного ей уступали - 0,5 четверти. Еще одну группу представ-

оказалась слобода Климова - 0,1 четверти, которая была административным центром «описных слобод».

Несколько иную картину демонстрирует обеспеченность слобод лошадьми. Распределение этого эквивалента общественного богатства выглядит более равномерно, чем в предыдущем случае. Так, в трех слободах часть этого материального блага составляла 0,3, в трех - 0,2, а в одной - 0,1. На этот раз, наименее обеспеченной оказалась еще одна многочисленная слобода - Клинцы.

Относительно капитала, видим, что источник зафиксировал его наличие лишь в половине слобод: Еленке, Зыбкой, Злынке, Климовой и Клинцах. Более всего - 7900 руб. (6 руб. 10 коп. на душу), было сконцентрировано в слободе Клинцы. При этом она, как видно из таблицы, была одной из наименее обеспеченной землей и лошадьми. Лишенные возможности обеспечивать себя земледелием, ее жители проявили не-

⁷ Четверть — равнялась современным 0,54625 га., четверик — современным 0,068 га. (Грамм М.И. Занимательная энциклопедия мер, единиц и денег. — Челябинск: Урал Л.Т.Д. 2000. — 411 с.).

заурядную предприимчивость в занятии торговлей. Именно капитал, накопленный староверами-негоциантами, по утверждению исследователей, и стал одним из источников развития в этой слободе и на территории Стародубицы в целом текстильного производства во второй половине XVIII века⁸.

Таким образом, обеспеченность «описных слобод» вышеназванными эквивалентами богатства не была равномерной. Это, по нашему мнению, делает невозможным исследование проблемы социальной стратификации по универсальному эталону. Поэтому, рассматривая ситуацию в конкретных слободах, мы будем учитывать местные особенности. Прежде чем перейти к непосредственному анализу, уточним также четкие критерии, по которым будем определять социальную стратификацию.

Итак, рассматривая обеспеченность домохозяйств пахотными наделами, зажиточными будем считать те из них, которым принадлежало больше 4 четвертей земли. Соответственно середняками будут те, которые владели 2-4 четвертями. А бедняцкими те, которые или совсем не имели надела, или же имели совсем мало - от 1 до 2-х четвертей.

Для группировки старообрядческих хозяйств по числу лошадей используем уже апробированные в науке критерии. Хозяйства, которые совсем не имели или владели лишь одну лошадь, отнесем к бедным, те, которые владели 2 лошадьми, - к середнякам, а 3 и более - к зажиточным⁹.

Относительно же распределения капиталов, заметим, что при определении обеспеченности ими домохозяйств учтем тот факт, что торговлей в тех слободах, где оно развивалось, занималось лишь ограниченное число лиц, в то время как земледелием практически все. Из-за этого уровень обеспеченности капиталом будем определять лишь среди тех хозяйств, в которых

присутствовал. К зажиточным отнесем те, капитал которых составлял 100 руб. и выше, к середнякам - 40-100, а к бедным - 10-30.

Безусловно, что такие критерии чрезвычайно относительноны, поскольку социальная дифференциация по ним определяется не совсем точно. Однако едва ли в нашем случае можно осуществить более адекватные измерения.

Анализируя слободы будем соответственно их расположению в таблице.

Итак, начнем со слободы Воронок. По числу жителей это было одно из наибольших старообрядческих поселений. В ней в 120 домохозяйствах проживало 1246 человек. По этим показателям слобода уступала лишь Клинцам. На втором месте она была и по наличию пахотных земель - 659,5 четверти (ее опережала лишь Еленка).

Проведенное нами исследование показывает то, что к бедняцким в Воронке принадлежало 36 домохозяйств или 30% от общего числа. Все они совсем не имели пахотных наделов. Их население составляло 219 лиц - 17,6%. Средняками было 69 домохозяйств (57,5%) с числом жителей 670 лиц (53,8%), а зажиточными - 15 (12,5%). В них проживало 357 лиц или 28,6% от общего числа населения слободы. Земля же распределялась между середняцкими и зажиточными хозяйствами. Первым принадлежало 404,5 четверти (61,3%), а вторым - 252 (38,7%).

По наличию лошадей слобода находилась на третьем месте - 231 голов, уступая Лужкам и Еленке. По этому критерию к бедным принадлежало 49 хозяйств (40,8%) с 310 жителями (24,9%), к середнякам - 41 (34,2%) хозяйство, 357 жителей (28,6%), к зажиточным - 30 (25%) хозяйств, 579 человек (46,5%). Соответственно бедняцкие хозяйства владели 25 лошадьми (10,8%), середняки - 82 (35,5%), а зажиточные - 124 (53,7%).

Таким образом, оба критерия указывают на то, что большинство слобожан были представителями средней и зажиточной групп. Это, в свою очередь, свидетельствует об относительной однородности местной общины. Еще выразительней эта гомо-

⁸ Дерев'янкін Т.І. Мануфактура на Україні в кінці XVIII – початку XIX ст. (текстильне виробництво). – К.: Наукова думка, 1960. – С.53.

⁹ Миронов Б.Н. Социальная история России периода империи (XVIII – начала XX в.): В 2-т. – 3-е изд., исп., доп. – СПб.: «Дмитрий Буланин», 2003. – Т.1. – С.125.

генность слободского социума становится очевидной, если попробуем выяснить, какая доля богатства приходилась на одного человека. Так, по нашим подсчетам, лица, которые жили в бедняцких хозяйствах, совсем не имели земли, на 1 члена середняцкого домохозяйства приходилось 0,6 четверти, а зажиточного - 1 четверть. Обеспеченность лошадьми была немного лучше - в бедняцких хозяйствах 0,08 на душу населения, а в середняцких и зажиточных вообще равной - по 0,22.

С целью более четкого представления о неравенстве между социальными группами в науке используют специальные коэффициенты неравенства. В основу этих коэффициентов положен принцип измерения уровня соответствия между частями (%) отдельных социальных групп в составе населения и частями (%) богатства (в нашем случае - пахотных наделов, лошадей и капиталов - Ю.В.), которыми эти социальные группы владели. Полное соответствие между долями социальных прослоек в богатстве и населении возможно лишь при условии, что все лица принадлежат к одной имущественной группе: или все бедные, или все середняки, или все богатые. В таком случае существует полное равенство, а коэффициент неравенства равняется нулю. Если же часть социальных групп в богатстве и их часть в населении полностью не совпадает, тогда коэффициент неравенства стремится к единице. Таким образом, все разнообразие социальных структур существует в интервале между абсолютным равенством и абсолютным неравенством.

Попробуем измерить коэффициент неравенства в наших слободах с помощью распространенного в науке коэффициента Лоренца (L), который исчисляется по такой формуле:

$$L = \frac{(x_1 - y_1) + (x_2 - y_2) + \dots + (x_n - y_n)}{2},$$

где $x_1, x_2, \dots, x_n$ - часть (процент) богатства, сосредоточенного в руках социальных групп; $y_1, y_2, \dots, y_n$ - часть (процент) населения, которое принадлежало к данным социальным группам; n - число социальных групп; разница между долями социальных

групп в богатстве и населении берутся по абсолютному значению, без учета знака. В случае полного равенства коэффициент равняется нулю:

$L = (0 + 0 + 0) : 2 = 0$. В случае полного неравенства коэффициент Лоренца приближается к единице:

$$L = (99,998 + 0 + 0,998) : 2 = 99,998^{10}.$$

Подставим в эту формулу полученные нами показатели по двум видам богатства и получим такие результаты. Сначала высчитаем коэффициент неравенства относительно владения землей:

$$L = \frac{(0 - 17,6) + (63,1 - 53,8) + (38,7 - 28,6)}{2} = \frac{17,6 + 9,3 + 10,1}{2} = \frac{37}{2} = 18,5$$

а затем в отношении владения лошадьми:

$$L = \frac{(10,8 - 24,9) + (35,5 - 28,6) + (53,5 - 46,5)}{2} = \frac{14,1 + 6,9 + 7}{2} = \frac{28,5}{2} = 14,25$$

Итак, в обоих случаях коэффициент Лоренца невысокий и находится ближе к нулю, чем к единице. Это, очевидно, свидетельствует о том, что неравенство между социальными группами было относительно незначительным. Надо также отметить, что рассчитанный нами коэффициент показывает не абсолютное неравенство, а степень распределения богатства между социальными группами, точнее - степень концентрации богатства.

Согласно этим же критериям проанализируем теперь следующую слободу - Деменку. Она, согласно нашему источнику, включала в себя 25 домохозяйств, в которых проживало 153 человек. Деменка являлась наименьшим старообрядческим поселением региона. Жители слободы владели 81,5 четвертями пахотной земли и 40 лошадей. Основная масса «обывателей» - 149 лиц - жила в 23 дворах. Из бездворных домов, на момент составления Румянцевского описания, заселенными осталось всего две. В одной из них проживала пожилая Авдотья Изотова, а во второй - Анисим Седякин с женой Евдокией и дочуркой Василисой. Жители обоих домов совсем не имели хозяйства. Учитывая то, что все они, за исключением десятилетней Василисы, показаны довольно больными - Авдотья была «скорбная», у Анисима - «ломовой болезнью ноги свело», а Евдокия - «ногами скорбная»¹¹, а

¹⁰ Миронов Б. История в цифрах. - С.31.

¹¹ ЦГИАК Украины. - Ф.57, оп.1, д.117, л.9 об.

оба дома находились рядом с сельской часовней, можем предположить, что основным средством существования всех выше-названных лиц была милостыня.

На один слободской двор в среднем приходилось по 6,5 человек. Тем не менее, понятно, что распределение населения не было таким равномерным. Наибольшими - по 17 лиц, были хозяйства вдовы Агафьи Быковой¹² и Григория Киселева¹³, а также Петра Воробьева¹⁴ - 12 жителей. В наименьших дворах проживало по три человека - это домохозяйства Афанасия Воробьева¹⁵ и вдовы Авдотьи Махоевой¹⁶. Обеспеченность этих хозяйств землями и лошадьми, на первый взгляд, представляется вполне равной и зависимой от числа жителей. Так, в хозяйстве Агафьи Быковой насчитывалось 6 четвертей земли и 3 лошади, а у Григория Киселева было 6 четвертей земли и 5 лошадей. У Петра Воробьева, несмотря на несколько меньшую населенность, тоже 6 четвертей земли и 3 лошади. В малых хозяйствах материальных благ соответственно было меньше - у Афанасия Воробьева 1 четверть земли и 1 конь, а в Авдотьи Махоевой - 1,5 четверти и 1 конь.

Правда, в одном случае сталкиваемся с довольно заметной диспропорцией между числом жителей и обеспеченностью их материальными благами. Это домохозяйство Ивана Максименкова, в которое входило 7 лиц, 5 из которых были малолетними детьми. Ему принадлежало 10 четвертей земли и 3 лошадей¹⁷.

Вообще же обеспеченность землей показывает, что неимущими в слободе было 7 (28%) домохозяйств, в них проживало 26 (17%) лиц и принадлежало 6,5 (8%) четвертей пахотной земли. Средними следует считать 13 (52%) хозяйств, в которых жило 70 (45,8%) лиц и на которые приходилось 42,5 (52%) четверти земли. К зажиточным относилось 5 (20%) хозяйств, в них проживало 57 (37,2%) лиц, которые владели 32,5

(40%) четвертями земли. Т.е. большинство земель в Деменке распределялось между середняками и зажиточными домохозяйствами и по этому критерию значительного социального расслоения не прослеживается.

Совсем другую картину наблюдаем при изучении обеспеченности слобожан лошадьми, которых в слободе насчитывалось 40 голов. Относительно этого критерия хозяйства распределились таким образом: бедняцких - оказалось больше всего - 15 (60%). В них проживало 67 (43,8%) лиц, а лошадей приходилось 13 (32,5%). Средними были 5 (20%) домохозяйств с числом жителей 25 (16,3%) лиц и 10 (25%) лошадей. Число зажиточных домохозяйств было таким же - 5 (20%). Они были большими - 61 человек (39,9%) и имели больше лошадей - 17 (42,5%) голов. В данном случае, основная масса слободских жителей принадлежала к крайним социальным группам, что указывает на существенную имущественную дифференциацию.

То есть, имеем два противоположных результата. В связи с этим попробуем выяснить, какая именно часть обоих видов общественного богатства приходилась на 1 среднестатистического жителя слободы Деменки. Так, по нашим подсчетам, земли в бедняцких хозяйствах приходилось по 0,3 четверти на душу, а в середняцких и зажиточных эта часть была равной - по 0,6 четверти. Доля лошадей в бедных хозяйствах составляла 0,2, в средних - 0,4, а в зажиточных - 0,3. Итак, при перерасчете на душу населения середняцкие хозяйства оказались лучше обеспечены лошадьми, чем зажиточные.

Как и в первой слободе, выясним социальное неравенство с помощью коэффициента Лоренца. Сперва для обеспеченности пахотными землями:

$$L = \frac{(8-17)+(52-45,8)+(40-37,2)}{2} = \frac{9+6,2+2,8}{2} = \frac{18}{2} = 9$$

а затем для обеспеченности лошадьми:

$$L = \frac{(32,5-43,8)+(25-16,3)+(42,5-39,9)}{2} = \frac{11,3+8,7+2,6}{2} = \frac{22,6}{2} = 11,3$$

Итак, по обоим критериям социальная дифференциация в слободе, как и в предыдущем случае, была незначительной.

¹² Там же, л.3об.

¹³ Там же, л.15об.

¹⁴ Там же, л.9.

¹⁵ Там же, л.10об.

¹⁶ Там же, л.15.

¹⁷ Там же, л.12.

Правда, следует отметить лучшую обеспеченность ее жителей пахотой, чем лошаадьми.

Следующей в нашей таблице идет еще одна большая по числу жителей старообрядческая слобода - Еленка, в которой проживало 1021 человек в составе 155 хозяйств. Несмотря на то, что дворов там было почти вдвое меньше, чем бездворных домов - 55, средняя обитаемость обоих видов хозяйств была почти равной - 6,9 и 6,4 лица, соответственно на двор и на дом. Особенностью этой слободы было еще и то, что ее жители активно занимались торговлей и сумели накопить довольно значительную, по слободским меркам, сумму капиталов - 1170 руб. Здесь, очевидно, следует заметить, что не все жители слободы, которые занимались торговлей, декларировали свои капиталы. По нашим подсчетам, такими были еще, по крайней мере, 12 домохозяйств.

Следует также указать, что эта слобода была намного лучше других обеспечена пахотными землями - 1203,8 четверти. На одно хозяйство приходилось по 7,8 четверти, а на одного человека - по 1,2. Именно с этим следует связывать и тот факт, что согласно нашим критериям в слободе было лишь две категории хозяйств - бедные, которые совсем не имели земли, и зажиточные - наделы которых превышали 4 четверти. Вернее - наименьшими были участки в 5 четвертей.

Итак, к бедным принадлежало 21 (13,5%) хозяйство, жители которых совсем не имели земли. В них проживали 131 (12,8%) человек. Зажиточные хозяйства владели всей слободской землей - 1203,8 (100%) четверти, проживало в них 890 (87,2%) лиц. На одного человека приходилось по 1,4 четверти. Таким образом, по этому критерию подавляющее большинство населения принадлежало к зажиточной группе, что в свою очередь указывает на незначительную социальную дифференциацию в слободе Еленке.

Очевидно, что более четко ее можно представить по второму критерию - по обеспеченности лошаадьми, которых в слободе было 259 голов. Бедными по этому

критерию следует считать 67 (43,2%) домохозяйств, на которые приходилось 52 (20%) лошадей и проживало 367 (35,9%) лиц. Средняцких хозяйств насчиталось почти столько же - 68 (43,9%). Лошадей на них приходилось 136 (52,5%), а число жителей составляло 471 (46,2%) человек. Зажиточными было 20 (12,9%) хозяйств, которым принадлежал 71 (27,4%) конь. Проживало в этих хозяйствах 183 (17,9%) лица. При перечислении на одного человека в бедных хозяйствах доля лошадей составляла 0,05, а в средняцких и зажиточных - по 0,3. Как видим, эти данные также указывают на одинаковую обеспеченность этим видом богатства большинства населения, а также на значительный разрыв между бедняками и остальными.

Значительным приложением к традиционному земледелию, а иногда - и главным средством к существованию была торговля, которая в Еленке была довольно развитой. Согласно источнику, ею занималось 43 (28%) хозяйства, в которых проживало 294 человека - 28,8% от всего населения. Капитала, в среднем на домохозяйство, приходилось по 27 рублей 20 копеек. Безусловно, что такого идеального равенства между этими домохозяйствами не существовало, хотя большинство слободских купцов владело небольшими капиталами - до 30 руб. Таких насчиталось 34 (79%) домохозяйства - 225 жителя (76,5%). Им принадлежала наибольшая часть капитала - (44,4%) или 520 руб. Средними - от 40 до 100 руб. - было лишь 6 домохозяйств (14%), где проживало 39 (13,3%) лиц, которым принадлежало 320 (27,4%) руб. Значительнее - 100 руб. и больше - были лишь 3 (7%) хозяйства - 30 (10,2%) лиц, 330 (28,2%) руб. Поскольку торговля не была единым средством проживания, утверждать, что те домохозяйства, которые владели незначительными капиталами, были бедняцкими, по нашему мнению, не корректно. Тем не менее, следует отметить, что основная масса торгового капитала принадлежала тем домохозяйствам, коммерческая деятельность которых не имела значительного размаха. Скорее всего, они вели мелкую торговлю на местном рынке.

Коэффициент Лоренца для первых двух показателей указывает на относительную равномерность распределения этих материальных благ. В частности, обеспеченность пахотой представляла:

$$L = \frac{(0 - 12,8) + (100 - 87,2)}{2} = \frac{12,8 + 12,8}{2} = \frac{15,6}{2} = 12,8$$

а обеспеченность лошадьми:

$$L = \frac{(20 - 35,9) + (52,5 - 46,1) + (27,4 - 17,9)}{2} = \frac{15,9 + 6,4 + 9,5}{2} = \frac{31,8}{2} = 15,9$$

Во владении капиталами такого равенства не существовало. Коэффициент Лоренца вдвое превышал вышеуказанные показатели:

$$L = \frac{(44,4 - 76,5) + (27,4 - 13,3) + (28,2 - 10,2)}{2} = \frac{32,1 + 14,1 + 18}{2} = \frac{64,2}{2} = 32,1$$

В очередной слободе - Зыбкой числялось 53 домохозяйства, в которых проживало 620 лиц. Преобладали там бездворные дома - 29, хотя большинство населения жило в 24 дворах - 415 лиц. Если детальнее рассмотреть обеспеченность этих хозяйственных единиц земель, то выделяются, по крайней мере, две особенности: во-первых, как и в слободе Еленке, там не было малых и средних наделов, а лишь большие. Причем минимальный надел составлял 5 четвертей - хозяйство Клима Туркина, в котором проживало 8 человек - сам хозяин с женой и тремя малолетними детьми, а также его наемный рабочий Трофим Стариков с семьей¹⁸. Наибольшим наделом владел Гаврила Карпов на семью из 39 человек.

Второй особенностью являлось то, что земли принадлежали лишь дворам, а все без исключения бездворные хозяйства оставались безземельными. Такая ситуация прослеживается также и в других слободах - Чуровичах, Шеломах и Деменке. Относительно последней, следует напомнить, что насчитывалось лишь два бездворных дома. Размеры наделов были неодинаковыми, что, очевидно, зависело от числа жителей. В среднем на одного человека приходилось по 0,9 четверти. Причем в разных домохозяйствах этот показатель колебался от 0,6 до 1 четверти на душу населения. Возможно, также, что наделы время от времени перераспределялись между домохозяйствами.

Кроме 29 бездворных домов, безземельным был и 1 двор, в котором жил местный купец Иван Корелин вместе с женой и малолетней дочерью. О его хозяйстве в источнике сказано: «У него пахотной земли и сенокосов не имеется, а имеется только при дворе огород для овоща з грядками. Скота у него: коней двое, коров две. Промысел имеет: ездит в Сечь Запорожскую, покупает соль и продаёт в малороссийских городах по ярмарках и в Зыбкой. Также покупает пеньку пуд до 1000 и продаёт в городе Стародубе. Капиталу собственного имеет на 500 руб., да на кредит берёт на 1000 руб. На консистенцию даёт в год по 36 руб. $\frac{3}{4}$ коп.»¹⁹

Итак, по первому критерию, бедняками были 30 (56,6%) хозяйств, в которых проживало 208 лиц, составляя 33,5% от общего числа населения. Остальные 23 (43,4%) домохозяйства были зажиточными, в них проживало 412 (66,5%) лиц.

В Зыбкой насчитывалось 130 голов лошадей, которые более равномерно распределялись между домами, чем земли. Хозяйств, которые совсем их не имели, было 11, а таких, которые имели лишь одного коня - 10. Характерно, что к этой категории, за небольшим исключением, также принадлежали бездворные дома. Лишь в одном дворе Федора Коренева совсем не было лошадей²⁰ и в одном дворе - Ивана Бестужева конь был всего один²¹.

Итак, по этому критерию бедными следует считать 21 (39,7%) домохозяйство, на которые приходилось 10 (7,7%) лошадей и проживало 173 (27,9%) жителей. Средняцких было 13 (24,5%) хозяйств, 26 (20%) лошадей и 95 (15,3%) человек. Зажиточных оказалось - 19 (35,8%), которые владели 94 (72,3%) лошадьми. Проживало в них 352 (56,8%) лица. Как видим, большинство населения относилось к средним и зажиточным хозяйствам.

Однако бедность среди жителей этой слободы - категория довольно относительная. Ведь, как мы уже отмечали, значительная часть ее жителей занималась торговлей. Таких оказалось 20 домохозяйств -

¹⁹ Там же, л.310-310об.

²⁰ Там же, л.310об.

²¹ Там же, л.270.

¹⁸ Там же, д.116, л.303.

37,7%, где проживало 261 человек - 42% от общего числа жителей. Общая сумма собственного капитала была одной из наибольших - 2915 руб. На хозяйство приходилось по 145 руб. 75 коп., на одного жителя - 13 руб. 50 коп.

Характерно, что довольно успешными купцами оказались жители тех домохозяйств, которые по первым двум критериям стоило бы считать бедняцкими. Ярким примером этого был купец Иван Корелин, описание домохозяйства которого мы приводили выше. В подобной ситуации находился и Тихон Безчастнов, который не имел ни пахотной земли, ни лошадей: «У него пахотной земли и сенокосов не имеется, а имеет только при дворе огород для овоца з грядками. Скота у него – корова одна, свинья одна. Промысел имеет, торгует солью, рыбой, хлебом, дёгтем, железом и прочим мелочьем; капитала имеет на 200 руб. да кредит берёт на 500 руб. На консистенты даёт в год по 73 2/4 коп.»²². Можно привести и другие подобные примеры.

Если же распределить владельцев капиталов по используемым критериям, то окажется, что незначительные капиталы имели 4 домохозяйства, или 20% от общего числа, где проживало 22 человек - 8,5%. Часть капитала, которую они концентрировали в своих руках, составляла 3,3% - 95 руб. Число середняцких хозяйств было таким же - 4 (20%), но жило в них больше лиц - 40 (15,3%) и объем капитала был существенней - 7, 2% (210 руб.). К зажиточным относилось 12 домохозяйств (60%), в которых состояло 199 лиц (76,2%) и которые концентрировали 89,5% капитала - 2610 руб.

Следует также заметить, что в отличие от населения Еленки, которое занималось преимущественно мелкой торговлей на местном рынке, зыбковские купцы осуществляли намного масштабнее торговые операции. Записи Румянцевского описания свидетельствуют о их значительном присутствии на рынке г. Стародуба, который в то время являлся большим торговым центром Гетманщины²³. Кроме того, они вели торговлю в других украинских горо-

дах²⁴, а также в соседних Великороссии²⁵ и Речи Посполитой²⁶. Самую дальнюю торговлю, согласно источнику, вели братья Григорий и Семен Корины, которые торговали в «полской области: покупают мыло и отправляют в прусское королевство. Капитала собственного имеет на 300 руб. да кредит берет на 500»²⁷.

Если же рассмотреть, насколько равномерно распределялись материальные блага между категориями населения слободы, то увидим следующий коэффициент распределения земель:

$$L = \frac{(0 - 33,5) + (100 - 66,5)}{2} + \frac{33,5 + 33,5}{2} = 33,5$$

Как видим, в этом случае социальная дифференциация, в сравнении с другими проанализированными нами слободами, была намного большей.

Распределение лошадей было более равномерное, но тоже намного выше предыдущих:

$$L = \frac{(7,7 - 27,9) + (20 - 15,3) + (72,3 - 56,8)}{2} = \frac{20,2 + 4,7 + 15,3}{2} = 20,2$$

Наиболее равномерно в слободе распределялся капитал:

$$L = \frac{(3,3 - 8,5) + (15,3 - 7,2) + (89,5 - 76,2)}{2} = \frac{5,2 + 8,1 + 13,3}{2} = 13,3$$

Следующая в нашем списке слобода - Злынка, по числу жителей не намного превышала Зыбку - 786 лиц, но имела почти в трижды больше хозяйств - 143 (79 дворов и 64 бездворных дома).

В отличие от выше рассмотренной слободы, Злынка намного хуже была обеспечена пахотными землями. Если в Зыбкой наделы размером в 5 четвертей были наименьшими, то в этом населенном пункте они считались чрезвычайно большими. Таких наделов вообще было лишь три. Первый принадлежал двору Ивана Говядина, в котором жило 16 человек²⁸; второй, наибольший - 5,5 четверти, двору Антипа Андриянова - 19 человек²⁹; а третий - домохозяйству Ивана Рубцова - 9 человек³⁰. Не-

²² Там же, л.246об.

²³ Там же, л. 243, 261об., 274, 310об.

²⁴ Там же, л. 265об., 276, 282об., 294об., 296об., 307, 309об., 310.

²⁵ Там же, л.276, 297.

²⁶ Там же, л.262, 291об.

²⁷ Там же, л.262об.

²⁸ Там же, л.568.

²⁹ Там же, л.569об.

³⁰ Там же, л.625об.

смотря на то, что средняя населенность хозяйств была, в сравнении с другими слободами, не очень высокой, обеспеченность жителей Злынки землей была одной из наиболее низких. В среднем на одного ее жителя приходилось по 0,2 четверти.

Вообще же, по обеспечению пахотными наделами, домохозяйства в слободе распределены таким образом: бедняцких было более всего - 110 (77%), в них проживало 550 (70%) лиц, которые владели 49 (33%) четвертями земли; середними числилось 30 (21%) хозяйств, в них жило 183 (23,3%) человека, им принадлежало 84 (56,6%) земли; зажиточными были лишь 3 (2%) вышеупомянутые хозяйства, в них проживало 53 (6,7%) жителя и принадлежало 15,5 (10,4%) четвертей земли. Итак, согласно этому критерию, самую большую группу населения составляли бедняки.

В Злынке насчитывалось 144 лошади. Согласно их наличию хозяйства распределялись так: бедняцких - 105 (73,4%), они владели 58 (40%) лошадей и насчитывали 491 (62,4%) жителя; середняцких - 30 (21%), в них было 60 (42%) лошадей и 204 (26%) жителя; зажиточных - 8 (5,6%) домохозяйств, в них - 26 (18%) лошадей и 91 (11,6%) житель. Как видим, и по этому критерию большинство населения слободы принадлежало к беднякам, что указывает на довольно высокий уровень социального расслоения.

Сумма торгового капитала в Злынке была незначительной - 950 руб. - наименьшей из всех слобод. Лишь 10 домохозяйств занималось торговлей. Правда, и тут, среди наиболее успешных купцов, можно встретить лиц, которые по двум первым критериям должны бы принадлежать к беднякам. Такими следует считать домохозяйство Корнея Богдана, который был одним из наиболее успешных слободских предпринимателей. Согласно источнику, основные средства для существования он получал от: *«мыльного завода, варит мыло и продает в слободе Злынке и городе Стародубе. Во оном заводе имеет собственного капитала на триста рублей да на кредит берет сот до двух»*³¹. К этой

же категории следует отнести и хозяйства Федора Суслова³², Максима Викулова³³, Якова Новикова³⁴ и Ивана Реброва³⁵.

В этой бедной на землю слободе достаточно развитыми были разнообразные промыслы, среди которых значительную роль играло упомянутое выше мыловарение и изготовление стекла. Мыловарением, кроме Корнея Богданова, занимался также и Кондрат Панин: *«Промысел имеет вот мыльного завода варит мыло и продает в слободе Злынке, и в городе Стародубе во оном заводе собственного с него капитала имеет на триста рублей да на кредит берет сот до шести рублей»*³⁶.

Стекловарением занималось также двое - Савва Осипов³⁷ и Кузьма Попов³⁸. Последний имел довольно большое предприятие, на котором работало 10 наемных работников.

По наличию капитала хозяйства в Злынке распределялись так: небольшими денежными суммами владело 4 (40%) домохозяйства, им принадлежало 100 руб. (10,5%) капитала, а частица жителей составляла 38,6% - 27 лиц; середняками считалось 3 (30%) домохозяйства, они владели 150 руб. (15,8%) капитала и имели 29 (41,4%) жителей; зажиточных насчитывалось также 3 (30%), у них находилась наибольшая сумма - 700 руб. (73,7%) капиталов и меньше всего число жителей - 14 (20%). По нашему мнению, тот факт, что категория зажиточных купцов была наименьшей также указывает на более высокий уровень социального расслоения в Злынке, чем в других старообрядческих поселениях.

Проверим эту нашу гипотезу с помощью коэффициента Лоренца. Традиционно начнем с земли:

$$L = \frac{(33 - 70) + (56,6 - 23,3) + (10,4 - 6,7)}{2} = \frac{37 + 33,3 + 3,7}{2} = \frac{74}{2} = 37$$

как видим, коэффициент довольно высокий. Теперь рассмотрим второй критерий:

³² Там же, л.555.

³³ Там же, л.556.

³⁴ Там же, л.557.

³⁵ Там же, л.626об.

³⁶ Там же, л.552.

³⁷ Там же, л.552об.

³⁸ Там же, л.623-623об.

³¹ Там же, л.550.

$$L = \frac{(40 - 62,4) + (42 - 26) + (18 - 11,6)}{2} = \frac{22,4 + 16 + 6,4}{2} = \frac{44,8}{2} = 22,4$$

Распределение капиталов тоже не было равномерным:

$$L = \frac{(10,5 - 38,6) + (15,8 - 41,4) + (73,7 - 20)}{2} = \frac{28,1 + 25,6 + 53,7}{2} = \frac{107,4}{2} = 53,7$$

Таким образом, коэффициент Лоренца полностью подтвердил выдвинутое нами предположение о том, что социальное расслоение в слободе Злынке было намного выше, чем в прежде рассмотренных слободах.

Слобода Климова - одно из наибольших раскольнических поселений региона. В 90 дворах и 54 бездворных домах этой слободы проживало 1067 лиц. Как видим, она лишь на 1 домохозяйство опережала Злынку, а численность населения в ней была намного большей. В среднем на 1 двор там приходилось 8,1 лица, а на 1 бездворный дом - 6,2. Обеспеченность этого населенного пункта землей была более чем вдвое меньше Злынки - всего 63,6 четверти. В среднем на домохозяйство там приходилось по 0,4 четверти, а на одного человека по 0,1. Это, в свою очередь, обусловило и то, что наделы были чрезвычайно мелкими. Домохозяйства, которым принадлежало по 3 четверти земли, выглядят большими землевладельцами. Таких в Климовой было 3: домохозяйство волосного бурмистра Алексея Хрущева³⁹, домохозяйство Степана Гладкова⁴⁰ и домохозяйство Елизария Шевцова⁴¹.

Слобода отличалась значительным количеством безземельных и малоземельных хозяйств. Их было - 139 или же 96,5%. Им принадлежала большая часть земли - 50,1 (78,8%) четверти и проживало большинство населения - 980 лиц или 91,8% всех жителей слободы. Средняками были лишь 5 - 3,5% от общего количества, они владели 13,5 (21,2%) четвертями, а их население состояло из 87 лиц - 8,2%. Зажиточных хозяйств по этому критерию не было совсем.

Поголовье лошадей в Климовой также было незначительным - 169. В среднем на хозяйство приходилось по 1,2 головы, а на

одного жителя - по 0,2. Распределение хозяйств по этому критерию также указывало на преобладание бедняков. Таких оказалось 100 домохозяйств - 69,4%. Они насчитывали 35,5% лошадей - 60 голов и 561 человек - 52,7%. Среднячками считалось 28 хозяйств - 19,4%. Им принадлежало 56 (33,1%) лошадей и проживало 254 человека - 23,8%. Зажиточными следует считать 16 (11,1%) хозяйств, в которых было 53 (31,4%) лошади и 252 жителя (23,5%). Таким образом, и в этом случае основная масса населения была неимущей.

Очевидно, само малоземелье и было одной из причин того, что в слободах значительное развитие получили промыслы и торговля. Фактически все домохозяйства занимались дополнительно торговлей, промыслами и работой по найму. Жители лишь одного хозяйства не имели ни пахотного надела, ни скота, ни дополнительных занятий. Однако это, по нашему мнению, можно объяснить болезнью хозяина Никифора Сергеева, который был: *«увечен, сухорук»*⁴².

Как видим из Румянцевского описания, слобожане занимались разнообразными ремеслами, которые были для многих основным средством проживания. По крайней мере, на такое мнение наталкивает форма записи, которая сообщала о занятии тем или другим ремеслом - *«пропитание имеет оловянным мастерством»*⁴³. Среди распространенных в Климовой ремесел были: резничество, набивка полотна, изготовление клещей, безменов, шапок, веревок, пекарство, сапожничество, слесарство, иконописание и др.⁴⁴

Безусловно, развитие ремесел в значительной мере стимулировало среди слобожан и занятие торговлей - ведь немало изделий местных ремесленников было в ассортиментах Климовских купцов. Торговлей в слободе занималось 37 домохозяйств, в которых проживало 272 человека, а общая сумма капиталов, которыми они владели, составляла 2435 руб. Хотя набор товаров, которыми торговали слободские

³⁹ Там же, л.18об.

⁴⁰ Там же, л.29.

⁴¹ Там же, л.29об.

⁴² Там же, л.42.

⁴³ Там же, л.26об.

⁴⁴ Там же, л.1-81.

купцы, был довольно широким, можно выделить и определенные приоритеты - рыба, соль, пряжа и хлеб. Торговали в основном на местном рынке и по ярмаркам разных городов Гетманщины. Одним из таких довольно успешных купцов был Родион Масленников, который торговал: *«в Малороссии, а наиболее в огородах Харькове, Ромне, Суммах, в местечке Плотности по малому числу: рыбою, лошадьми и разным скотом. Капиталу своего имеет на 100 руб.»*⁴⁵.

Большинство хозяйств, которые занимались этим видом хозяйственной деятельности, владели небольшими капиталами. По нашим подсчетам, их было 16 - 43,3 %. Им принадлежала незначительная часть капитала - 15,8% (385 руб.), и проживало много слобожан - 106 лиц (39%). Владельцами капиталов средних размеров было 11 (29,7%) домохозяйств, им принадлежало 550 руб. - 22,6%. Население этих домохозяйств было несколько меньшим, чем в предыдущей группе - 91 человек (33,5%). Группа зажиточных купцов по численности была почти такая, как и средних - 10 хозяйств (27%). Они имели больше всего денег - 1500 руб. (61,6%) и меньше всего жителей - 75 (27,5%) лиц.

Теперь определим, как и в предыдущих случаях, насколько равномерно распределялись материальные блага между разными категориями населения. Напомним, что в слободе Климовой земли распределялись между двумя группами домохозяйств - бедняцкими и середняцкими, «больших» землевладельцев в слободе не было. Итак, коэффициент Лоренца для распределения пахотных наделов представлял:

$$L = \frac{(78,8 - 91,8) + (21,2 - 8,2)}{2} = \frac{13 + 13}{2} = 13$$

По числу лошадей:

$$L = \frac{(35,5 - 52,6) + (33,1 - 23,8) + (31,4 - 23,6)}{2} = \frac{17,1 + 9,3 + 7,8}{2} = \frac{34,2}{2} = 17,1$$

Для распределения капитала:

$$L = \frac{(15,8 - 39) + (22,6 - 33,5) + (61,6 - 27,5)}{2} = \frac{23,2 + 10,9 + 34,1}{2} = \frac{68,2}{2} = 34,1$$

Полученный результат указывает на незначительное, в сравнении с предыдущей слободой, социальное расслоение по ос-

новным видам богатства и на довольно большое среди владельцев капиталов. Очевидно, следует заметить, что коэффициент удостоверил относительно равномерное распределение незначительного количества земли и лошадей между социальными группами и неравномерное распределение капитала.

Наибольшей по населению старообрядческой слободой были Клинцы, где проживал 1301 житель. Самой большой было и количество хозяйств - 233, из которых большинство - 142 - были бездворными домами, 91 - дворами. Население распределялось между этими типами домохозяйств почти поровну, хотя незначительное преимущество было за бездворными семьями.

Пахотной земли, если учесть населенность слободы, было немного - 202,5 четверти. На хозяйство приходилось по 0,9 четверти, а на одного человека - по 0,2. Это было на немного больше чем в Климовой. Распределение земли имело свои особенности. Подавляющее большинство слобожан было безземельным и, соответственно, принадлежало по этому критерию к бедной категории населения. Домохозяйств, которые совсем не имели земли, мы насчитали в слободе 180, что составляло 77,3% от их общего количества. В них проживало и подавляющее большинство населения - 877 лиц, которые составляли 67,4% всех жителей Клинцов. Еще одной особенностью следует считать то, что размеры наименьших наделов, в отличие от остальных поселений, составляли 2 четверти. Средняцких хозяйств насчитывалось 41 - 17,6%. На них приходилась и основная масса земель - 132,5 четверти, что составляло 65,4% всей пахоты. В этих хозяйствах проживало 311 (23,9%) лиц. Зажиточных семей, соответственно, было меньше всего - 12 (5,1%), им принадлежало 70 (34,6%) четвертей земли и 113 (8,7%) лиц.

Наибольшими в этой категории были хозяйства, которые владели 7 четвертями. Таких было лишь 3: домохозяйства Савелия Горячкина⁴⁶, Ивана Кулакова⁴⁷ и Логина

⁴⁵ Там же, л.24.

⁴⁶ Там же, д.117, л.152.

Кузьмина⁴⁸. Характерно также, что жители всех этих немногочисленных хозяйств занимались торговлей. В частности, Логин Кузьмин торговал в слободе Клинцах: *«скупая рыбу вялую, соль, сало [...] отвозит в малороссийские города по ярмаркам и продаёт. Скота у него: конь один, корова одна. На консистенцию дает в год по 1 руб. Своих денег имеет 50 руб., на кредит берёт на 50 руб.»*⁴⁹ Иван Кулаков торговал мылом, экспортируя его: *«в Полскую область и в Пруссию чрез указанные пограничные таможи и продает. Капиталу собственного имеет на 100 рублей»*⁵⁰, а Савелий Горячкин скупал и продавал деготь и рогожи. Он тоже имел, хотя и небольшой - 10 руб., но собственный капитал⁵¹.

Обеспеченность слободы лошадьми была не намного лучше. Так же, как и в ситуации с землей, большинство домохозяйств принадлежало по этому критерию к неимущим. Их оказалось 195 - 83,7%. В их владении находилось 62 (41,9%) лошади и проживало 966 (74,3%) слобожан. Средняцкими следует считать 31 домохозяйство - 13,3%, им принадлежало 62 (41,9%) лошадей и жило 242 человека (18,6%). Меньше всего было богатых хозяйств - 7 (3%). Они содержали 24 (16,2%) лошадей и 93 лиц - 7,1%. Наибольшее число лошадей - 5 было в домохозяйстве братьев Семена и Иосифа Мыльниковых, где проживало 17 лиц. Земли они не имели совсем, а проживали изготовлением и продажей мыла. Как видно из источника, масштабы производства были довольно значительными: *«Все они Мыльниковы промысел имеют – варят и продают простое мыло, коего могут доставить в год пуд 600 и отпускают за границу в Польшу чрез указанные пограничные таможи також и отвозят в малороссийские города по ярмаркам и продают. Капиталу собственного имеет на 400 рублѣв»*⁵².

Развитие промыслов и торговли в Клинцах приобрело даже больший размах, чем в Климовой. Источник указывает на

большое разнообразие ремесел, распространенных в слободе. Так, вслед за ним, клинцовские жители занимались изготовлением кирпича, мыла, ложек, безменов, саней и телег, плотническим и столярным промыслом. Значительный размах приобрели сапожное и портняжное ремесло. По нашим подсчетам в слободе проживало, по меньшей мере, 12 сапожников, 5 портных, 6 иконописцев, а также пекари, скотобойцы, кузнецы и представители других специальностей⁵³. Таким образом, данные Румянцевского описания свидетельствуют, что слобожане имели ряд средств для пропитания и без занятия земледелием.

Этому же способствовала и торговля, которая тоже процветала в Клинцах. По нашим данным, торговлей занималось в слободе 38 хозяйств с населением 265 лиц, а сумма капиталов, которыми они владели, даже с учетом размеров слободы, была довольно высокой и представляла - 7900 руб.

Клинцовские купцы присутствовали не только на местном рынке, а и торговали на малороссийских и великорусских ярмарках, на территории Речи Посполитой и Прусского королевства. Доля международной торговли, на которой, собственно, и создавались большие капиталы, была довольно высокой. В частности, по нашим подсчетам, из 38 домохозяйств, занимающихся торговлей, 16 - 42 % торговали в Речи Посполитой и Пруссии.

Ассортимент товаров был чрезвычайно широким. В обработанном нами списке этой слободы встречаются такие: мыло, соль, рыба, пряжа, рогожи, деготь, сало, масло, кожи, мясо, конопляное масло, хлеб, пряники, калачи, шелк, ситец, сукно и т.п.⁵⁴ Наиболее популярными товарами были: мыло, соль, рыба и сало.

Распределение домохозяйств по имеющимся капиталам свидетельствует об еще одной особенности слободы Клинцов. Большинство купцов владели значительными суммами денег - от 100 до 1000 руб. По этому критерию, к мелким купцам, торговавшим на местном слободском рынке, принадлежало лишь 4 хозяйства, что со-

⁴⁷ Там же, л.164об.

⁴⁸ Там же, л.181.

⁴⁹ Там же, л.181об.

⁵⁰ Там же, л.164об.

⁵¹ Там же, л.152.

⁵² Там же, л.220.

⁵³ Там же, л.112-255.

⁵⁴ Там же.

ставляло 10,5%. Сумма капитала также была незначительной - 60 руб. (0,8%), а число жителей этих домохозяйств - 30 лиц (11,3%). Средних хозяйств аналогично было немного - 9 (23,7%), они владели капиталом в 450 руб. (5,7%) и насчитывали 50 жителей (18,9%). Наибольшей была группа зажиточных купцов. Таких домохозяйств было 25 (65,9%), они владели капиталом в 7390 руб. (93,5%) и объединяли 185 лиц (69,8%).

Наибольшими были капиталы в 1000 руб. Таких домохозяйств было лишь трое. Характерно, что все они были созданы разным образом. Так, в частности, Василий Гагилин создал свой капитал, торгуя на местном рынке. В источнике о его хозяйственной деятельности сказано: *«торгует: в слободе Клинцах покупает и продаёт озимой и яровой хлеб, також соль, рыбу, циновки и рогожи. Капиталу собственного имеет на 1000 рублёв»*.⁵⁵ Другой богатый купец Василий Аксенов занимался транзитной торговлей: *«покупает конопляное масло бочек по [...] отвозит в Малороссию и к Сечи Запорожской. Оттоль возит соль, рыбу и отвозя за границу в Полскую область чрез указанные таможи и продпёт. Собственного капитала имеет на 1000 рублёв»*.⁵⁶ А Ермолай Востряков торговал мылом на ярмарках Гетманщины и в Речи Посполитой. Кроме того, он торговал с русскими купцами пряжей, которую сбывал до 1000 пудов на год.⁵⁷

Итак, как видим, торговля в слободе достигла значительного развития. По этому показателю Клинцы опережали все другие «описные слободы». На основании проведенного выше анализа, можно говорить о том, что по своему характеру Клинцы были не аграрным поселением, а промышленно-торговым.

Как и в предыдущих случаях, рассмотрим насколько равномерно распределялись материальные блага между жителями этого населенного пункта. Сперва определим коэффициент Лоренца для распределения земельных наделов:

$$L = \frac{(0 - 67,4) + (65,4 - 23,9) + (34,6 - 8,7)}{2} = \frac{67,4 + 40,5 + 25,9}{2} = \frac{131,1}{2} = 65,55$$

Потом для обеспечения лошаадьми:

$$L = \frac{(41,9 - 74,3) + (41,9 - 18,6) + (16,2 - 7,1)}{2} = \frac{32,4 + 23,3 + 9,1}{2} = \frac{64,8}{2} = 32,4$$

И, наконец, наличие капиталов:

$$L = \frac{(0,8 - 11,3) + (5,7 - 18,9) + (93,5 - 69,8)}{2} = \frac{10,5 + 13,2 + 23,7}{2} = \frac{47,4}{2} = 23,7$$

Итак, как видим, наиболее неравномерно между жителями слободы были распределенные пахотные наделы и лошади. Капитал в середине группы слободских торговцев был распределен более равномерно, чем другие эквиваленты общественного богатства.

Слобода Лужки насчитывала 824 жителя и 107 домохозяйств. Подавляющее большинство населения - 634 человека - проживала в 66 дворах, средняя обитаемость которых составляла 9,6 человека. Бездворных домов, соответственно, было 41, с населением - 4,6 человека. Земли в этой слободе было несколько больше чем в Клинцах - 285,5 четверти. На одно хозяйство приходилось по 2,7 четверти, а на лицо - по 0,3. Распределение хозяйств по владению землей показывает, что процент бедных, хотя и намного меньший, чем в Клинцах, но тоже немалый - 46,7% (50 хозяйств). Им принадлежала незначительная часть земли - всего 4,3% (12,4 четверти), а число жителей составляло 266 лиц или 27,4% от общего количества населения. Доля средних хозяйств была меньшей и составляла 36,4% - 39 домохозяйств, а часть земли, которой они владели, была намного большей - 42,8%, что составляло 122,2 четверти. Проживало в них 308 жителя - 37,4%. Зажиточных хозяйств было менее всего - 18 или 16,9%. Им принадлежало большинство земли - 150,9 четверти (52,9%). Число жителей составляло 290 лиц или 35,2%, что превышало число жителей бедняцких домохозяйств.

По количеству лошадей Лужки уступали лишь слободе Еленке - одному из наибольших старообрядческих поселений региона. Всего их было 250 голов - на одно хозяйство приходилось по 2,3 лошади, а на жителя - по 0,3. Бедных хозяйств по этому критерию было 43, или 40,1%. На них приходилось 18 лошадей (7,2%), а число жите-

⁵⁵ Там же, л.187об.

⁵⁶ Там же, л.192.

⁵⁷ Там же, л.198об.

лей составляло 195 лиц (23,7%). Число средних было не намного большим - 25 (23,4%). Они владели 50 лошадьми (20%) и имели 175 жителей - 21,2%. Зажиточных хозяйств оказалось больше, чем середняцких - 39, а их часть составляла 36,4%. Им принадлежало наибольшее количество лошадей - 182 или 72,8%. Там же проживало и подавляющее большинство слободских жителей - 454 человека (55,1%).

Итак, в первом случае наибольшую группу представляли середняки, а во втором - зажиточные домохозяйства. Рассмотрим теперь, насколько равномерно в Лужках распределялись материальные блага и сперва выясним коэффициент Лоренца для обеспечения земель:

$$L = \frac{(4,3 - 27,4) + (42,8 - 37,4) + (52,9 - 35,2)}{2} = \frac{23,1 + 5,4 + 17,7}{2} = \frac{46,2}{2} = 23,1$$

а потом - лошадьми:

$$L = \frac{(7,2 - 23,7) + (20 - 21,2) + (72,8 - 55,1)}{2} = \frac{16,1 + 1,2 + 17,7}{2} = \frac{35,4}{2} = 17,7$$

Как видим, оба показателя значительно меньше, чем в вышерассмотренной слободе, а лошади распределялись почти равномерно, что свидетельствует об отсутствии значительной социальной дифференциации в этом населенном пункте.

Наименьшим по числу хозяйств среди старообрядческих поселений была слобода Чуровичи, в которой насчитывалось лишь 8 дворов и 13 бездворных домов. Число жителей было относительно небольшим - 242. Большинство из них проживало во дворах, которые в сравнении с другими населенными пунктами выглядят уж слишком перенаселенными. Лишь в одном случае во дворе находилось менее 10 жителей. Это был двор семьи Алексея Верховина, которая по своей структуре являлась простой нуклеарной семьей. Она состояла из родителей - Алексея с женой Василисой и пятерых их детей⁵⁸. В среднем же на 1 двор приходилось 18,1 человека.

Одной из структурных особенностей дворов слободы Чуровичи было то, что в них не всегда проживали родственники, как в большинстве других населенных пунктов. Довольно часто это были хозяйства, не связанные родственными связями, или и те, которые не были равноправными

в пользовании имуществом. Последних называли в источнике словом «*пожилец*», что, по утверждению В. Даля означает постоляца или работника⁵⁹. В нашем случае этот термин употреблен, очевидно, в первом значении, поскольку такие семьи имели собственный скот.

Наибольшим был двор, в котором жило 32 человека. Состоял он из двух семей. Одна из них - Петра Фастова, была простой, в которую входили хозяин с женой и восемь детей, а вторая - вдовца Ивана Первачева представляла собой классическую трехпоколенную отцовскую семью. Каждая из них - черта присущая для всех дворов этой слободы - скотом владела отдельно, а земля находилась в их общей собственности⁶⁰. Однажды встречаем прямое указание на принадлежность земли двору, а не семьям: «*всем двором, во всех трех сменах, высевают ржи на 7 четвертей*»⁶¹.

Как и в слободе Зыбкой, пахотные наделы принадлежали исключительно дворам, жители которых жили, судя по информации Румянцевского описания, исключительно земледелием, тогда как жители бездворных хозяйств добывали себе пропитание работой по найму. Относительно них в источнике указывается: «*кормится с заработков*»⁶². Ни промыслами, ни торговлей жители Чуровичей не занимались. Исключение составлял лишь Андрей Новиков, о котором сказано, что он «*питается з ремесла малярского*»⁶³.

Пахотных земель, в сравнении с другими старообрядческими поселениями, слободе принадлежало менее всего - лишь 43 четверти. Даже меньшая по числу жителей слобода Деменка имела вдвое больше земли. По обеспеченностью этим видом общественного богатства слободские хозяйства распределялись таким образом: бедняцкими следует считать 13 домохозяйств - 61,9% от общего числа, которые совсем не имели земли и начисляли 98 лиц, часть которых в общей численности насе-

⁵⁹ Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. - М.: Рус. Яз.: Т. 3: П-Р. - С.222.

⁶⁰ ЦГИАК Украины, ф.57, д.117, л.99-99об.

⁶¹ Там же, л.93об.

⁶² Там же, л.92-аоб.

⁶³ Там же, л.96-аоб.

⁵⁸ Там же, л.92.

ления была довольно значительной - 40,5%. Т.е. все жители бездворных домов были бедняками. Средняцких было лишь 2 домохозяйства - 9,5%, они имели 6 четвертей (14%) земли, по 3 четверти на хозяйство, и имели 20 лиц (8,3%) жителей. К зажиточным относились 6 хозяйств (28,6%), которые владели 37 четвертями земли (86%) и насчитывали 124 жителя (51,2%).

Лошадей в слободе тоже было немного - 48 голов. Основная их часть распределялась исключительно между дворами. Лишь 5 бездворных домов имели лошадей. Из них 1 домохозяйство имело двух коней, а остальные - по одному. Более всего этих животных - аж 10 - было в хозяйстве, где жили не связанные между собой три равноправные группы родственников⁶⁴.

Наибольшую группу, по этому критерию, представляли бедные хозяйства - 12 (57,1%). Они имели 5 лошадей (10,4%) и 95 жителей - 38,2%, Средними были лишь 2 хозяйства (9,5%), у которых было 4 лошади (8,3%) на 16 жителей - 6,4%. Зажиточных было 7 (33,3%), лошадей у них - 39 (81,3%), а жителей - 138 (55,4%).

Итак, в обоих случаях наибольшими оказались две крайние группы, что указывает на относительно значительную социальную стратификацию. Это же подтверждается и коэффициентом Лоренца, который для распределения земель представлял:

$$L = \frac{(0 - 40,5) + (14 - 8,3) + (86 - 51,2)}{2} = \frac{40,5 + 5,7 + 34,8}{2} = \frac{81}{2} = 40,5$$

а для распределения лошадей:

$$L = \frac{(10,4 - 38,2) + (8,3 - 6,4) + (81,3 - 55,4)}{2} = \frac{27,8 + 1,9 + 25,9}{2} = \frac{55,6}{2} = 27,8$$

Последней в нашем списке является слобода Шеломы, которая, по своему характеру, как и Чуровичи, была аграрным поселением. По числу жителей Шеломы принадлежали к слободам среднего размера. Там, на время создания переписи, проживало 516 лиц в 156 домохозяйствах - 26 дворов и 27 бездворных домов. Многочисленными традиционно были дворы - 412 человек, по 15,8 жителя на двор, тогда как в домах 104 - по 3,9 на хозяйство.

Слободе принадлежало 156 четверти земли, которые, как и в предыдущем случае, были распределены лишь между дворами. Причем особенностью этого распределения было то, что на один двор, независимо от числа населения, приходилось по 6 четвертей. Так же равномерно были поделены и покосные луга - на один двор по 10 телег. Вероятно, что распределение земель и угодий проводилось в слободе не по числу населения, а поровну на двор. Можно также предположить, что перераспределение земель в слободе вообще не осуществлялось, поскольку размеры наделов были одинаковыми и в тех дворах, где жило 27 лиц (хозяйство Ивана Кудрявцова⁶⁵), и в тех, где лишь 5 (у вдовы Феклы Яковлевой⁶⁶).

В связи с этим по наличию земель домохозяйства делились лишь на две группы - бедных и зажиточных. Соответственно бедными следует считать 27 домохозяйств, это были бездворные дома, а богатыми дворы - 26. Бедняки, которых насчитывалось 106 лиц (20,5%), вообще не имели земли, а богатым соответственно принадлежала вся пахота - 156 четвертей 100%. Их было больше - 410 лиц - 79,5%.

Ситуация с лошадьми в значительной мере похожая на предыдущую. В Шеломах их было 96. Показательно, что все они, правда, не так равномерно как земля, распределялись между дворами, жители бездворных хозяйств, по неизвестным причинам, почему-то такого скота не имели. Как и в предыдущем случае, все дома попали в категорию бедняков. Средняков было 6 домохозяйств - 11,3%, у них было 12 (12,5%) лошадей и жило 63 лица - 12,2%. Богатых было 20 домохозяйств - 37,7%, в них 84 лошади (87,5%) и жило 347 лиц - 67,3%.

Других занятий, кроме земледелия, слобожане не имели. В документе лишь дважды зафиксированы личности, которые занимались промыслами и ремеслами. В первом случае, в отношении жителя первого слободского двора Ивана Носового довольно неопределенно говорилось: «промы-

⁶⁴ Там же, л.93-93об.

⁶⁵ Там же, л.65.

⁶⁶ Там же, л.67.

сел имеет»⁶⁷. Другие ремесленники, братья Парфен и Федор Андреевы, идентифицировались довольно просто: «*пропитание имеют с ремесла кравецкого*»⁶⁸. Для большинства же жителей бездворных домов единственным средством для пропитания, как и в Чуровичах, были заработки. В источнике об этом сказано так: «*грунту пахотного и сенокосу, скота тако же промысла не имеет, а питается с заработков*»⁶⁹.

Согласно коэффициенту Лоренца, оба эквивалента богатства распределялись между слобожанами одинаково. В частности, коэффициент распределения пахоты представлял:

$$L = \frac{(0 - 20,5) + (100 - 79,5)}{2} = \frac{20,5 + 20,5}{2} = \frac{41}{2} = 20,5$$

а коэффициент распределения лошадей оказался абсолютно ему тождественным:

$$L = \frac{(0 - 20,5) + (12,5 + 12,2) + (87,5 - 67,3)}{2} = \frac{20,5 + 0,3 + 20,2}{2} = \frac{41}{2} = 20,5$$

Таким образом, в Шеломах социальная дифференциация прослеживается не только между традиционными социальными группами - бедные, середняки, богатые, но и между обоими видами хозяйственных единиц, которые существовали в слободе. Жители бездворных домов принадлежали к бедным, а дворов - к середнякам и зажиточным.

Теперь сведем полученные нами коэффициенты Лоренца в одну таблицу и рассмотрим, в каких слободах уровень дифференциации был высшим, а в которых можно говорить об относительном социальном равенстве (см. табл. 2).

Проведенный нами анализ основных видов хозяйственной деятельности слобод и обеспеченности их материальными благами показывает, что старообрядческие поселения Северной Гетманщины можно условно разделить на две группы - аграрные и торгово-промышленные. К первой следует отнести: Воронок, Деменку, Лужки, Чуровичи и Шеломы. Основным занятием жителей этих слобод было пахотное земледелие, а дополнительные средства они приобретали работой по найму. В сравнении со второй группой в этих поселениях

было значительно меньше хозяйств и проживало меньше старообрядцев, а распределение материальных благ между семьями было более равномерным. Лучшее всего выглядела в этом плане слобода Деменка, в которой коэффициент Лоренца был наиболее низким. Итак, уровень социального расслоения в аграрных слободах был невысокий. Правда, надо отметить особую ситуацию, которая сложилась в слободе Шеломах, где оба вида общественного богатства были распределены исключительно среди одного типа хозяйств, несмотря на число жителей в них.

Таблица 2

Уровень распределения материальных благ между социальными группами «описных слобод»

за коэффициентом Лоренца

Слобода	Коэффициент Лоренца				
	Количество дворов	Число населения	По наличию земли	По кол-ву лошадей	По капиталу
Воронок	120	1246	18,5	14,25	—
Деменка	25	153	9	11,3	—
Еленка	155	1021	12,8	15,9	32,1
Зыбкая	53	620	33,5	20,2	13,3
Злынка	143	786	37	22,4	53,7
Климова	144	1067	13	17,1	34,1
Клинцы	233	1301	65,5	32,4	23,7
Лужки	107	824	23,1	17,7	—
Чуровичи	21	242	40,5	27,8	—
Шеломы	53	516	20,5	20,5	—

Хозяйственная деятельность населения Еленки, Зыбкой, Злынки, Климовой и Клинцов носила промышленно-торговый характер, который, по нашему мнению, сыграл решающую роль при получении ими в 1782 г. статуса посадов⁷⁰. Уровень социальной дифференциации в этих старообрядческих поселениях был значительно выше. Наибольшая социальная неравномерность зафиксирована в слободах Клинцы и Злынка - где развитие промыслов и

⁶⁷ Там же, л.54об.

⁶⁸ Там же, л.72об.

⁶⁹ Там же, л.67об.

⁷⁰ Волошин Ю. В. Розкольніцькі слободи на території Північної Гетьманщини... - С.79.

торговли находилось на наивысшем уровне. Правда, надо сказать, полной неравномерности в слободах нами не выявлено. Максимальное приближение к границе полной дифференциации выявлено в слободе Клиницы, где анализ распределения земель показал, что коэффициент Лоренца достиг 65,5.

Для сравнения проанализируем еще и несколько украинских сел. Правда, необходимо указать, что эти поселения имели исключительно аграрный характер. И вдобавок они отличались от старообрядческих слобод еще и использованием тягловой силы волов, которые были чуть ли не в каждом хозяйстве. Очевидно, что определение распределения материальных благ по критерию обеспеченности конями, в ситуации использования крестьянами волов, выглядит не совсем корректным, поэтому будем рассматривать все три вида общественного богатства: землю, коней и волов.

Начнем с села Футор, в котором проживало 598 лиц. Там находилось 53 хозяйства, большинство из которых - 50 - были дворами. На них приходилось 140 четвертей земли. В среднем - по 2,6 четверти на двор и по 0,2 на лицо. По принятыми нами критериями бедных было 14 или 26,4% хозяйств, в которых проживало 99 лиц - 16,6% населения. На эти домохозяйства приходилось лишь 2,9 четверти земли - 2,1%. 12 из них были полностью безземельными. Средних хозяйств мы насчитали 25-47,2%, в них проживало 229 лиц (38,3%). Они владели 66,1 (47,2%) четвертями земли. Остальные хозяйства - 14 (26,4%) были зажиточными, им принадлежало более всего - 71 четвертей (50,7%) земли, что представляло более половины сельской пахоты. В них жило 270 лиц, т.е. 45,1% населения села. Итак, основная масса населения села принадлежала к двум крайним группам - бедные и зажиточные - 61,7%, что указывает на довольно значительную социальную дифференциацию и неравномерность.

Лошадей в сельских хозяйствах было 105 голов, в среднем на одно приходилось почти по 2 головы, а на лицо - по 0,2. Бедных хозяйств, которые совсем не имели лошадей, или имели по одной лошади, на-

считывалось 23-43,4% от общего количества. В них проживала 181 лицо - 30,3%, им принадлежало лишь 8 лошадей, часть которых была очень небольшой - 7,6%. Средними по этому критерию считаются 14 хозяйств - 26,4%, где состояло 159 лиц - 26,6% и 28 лошадей - 26,7%. Остальные - 16 (30,2%) хозяйств были зажиточными. Им принадлежало 69 (65,7%) лошадей и проживало 258 человек - 43,1% населения. Этот критерий также указывает на значительную неравномерность, ведь в крайних группах проживало 73,4% населения.

Волов в сельских домохозяйствах было значительно меньше, чем лошадей - 65 голов. На домохозяйство их приходилось по 1,2, а на человека - по 0,1. Бедняцких хозяйств по этому критерию в селе было более половины - 30 (56,6%). В них проживало 223 лица или 37,3% всего населения. Волов в таких домохозяйствах было всего лишь 7 голов - 10,8% всего поголовья. Середняцких хозяйств намного меньше - 16 (30,1%). Однако в них проживало немногим больше 236 крестьян - 39,5%, они владели почти половиной волов - 32 (49,2%). Меньше всего - 7 (13,2%) домохозяйств считались по этому критерию зажиточными. Им принадлежало 26 (40%) волов и проживало 139 лиц - 23,2 %.

Таким образом, во всех трех случаях распределение материальных благ между отдельными домохозяйствами указывает на довольно высокий уровень социальной дифференциации. Проверим это с помощью коэффициента Лоренца, который для распределения земель представлял:

$$L = \frac{(2,1 - 16,4) + (47,2 - 38,3) + (50,7 - 45,1)}{2} = \frac{14,3 + 8,9 + 5,6}{2} = \frac{28,8}{2} = 14,4$$

Для лошадей был несколько выше:

$$L = \frac{(7,6 - 30,3) + (26,7 - 26,6) + (65,7 - 43,1)}{2} = \frac{22,7 + 0,1 + 22,6}{2} = \frac{45,4}{2} = 22,7$$

а для волов еще вышшим:

$$L = \frac{(10,8 - 37,3) + (49,2 - 39,5) + (40 - 23,2)}{2} = \frac{26,5 + 9,7 + 16,8}{2} = \frac{53}{2} = 26,5$$

По этим же критериям проанализируем и село Сушаны, где в 18 дворах проживало 246 лиц. В среднем на двор приходилось 13,7 лица. В их распоряжении находилось 126,7 четверти земли. В среднем на двор приходилось по 7 четверти, а на лицо по 0,5 четверти. Причем полностью беззе-

мельных дворов не было совсем. Распределение земли в этом селе велось, очевидно, не по дворам, а по людям, а потому не был равномерным. Однако следует отметить и то, что полностью безземельных дворов или таких, что попадали бы в категорию бедняков, не было совсем. Средними следует считать лишь 2 хозяйства, что составляло 11,1%. В их владении находилось лишь 6,3 четверти пахоты - 5% и проживало 16 лиц - 6,5%. Остальные хозяйства являлись зажиточными. Их, соответственно, было - 16 (88,9%), у них было 120,4 (95%) четверти земли и проживало 230 лиц - 93,5%.

Поголовье лошадей в сельских хозяйствах составляло 50 единиц, в среднем по 2,8 на двор и по 0,2 на лицо. Всего 3 двора совсем не имели лошадей и лишь два по 1 коню. Итак, к категории бедняков принадлежало лишь 5 дворов - 27,8%, они владели 2 лошадьми - 4% и насчитывали 52 жителя - 21,1%. Средними считалось 6 дворов - 33,3%, которые владели 12 конями - 24% и имели 89 жителей - 36,1%. Зажиточными, соответственно, были 11 дворов - 61,1%. Им принадлежало 36 лошадей - 72% и 105 жителей села - 42,8%.

Волов в домохозяйствах села Сушаны насчитывалось меньше, чем коней, всего 34. К категории бедняцких по наличию этого рабочего скота надо отнести 5 хозяйств - 27,8%, из которых 4 их совсем не имели и в одном был лишь 1 вол - 2,9%. В этих дворах проживало 39 лиц - 15,9%. Средних хозяйств было 9, что составляло ровно половину всех сельских дворов - 50%. Они владели 18 волами или - 52,9% от общего количества. В этих дворах проживало 116 лиц - 47,2% населения. Зажиточных в селе было лишь 4 двора - 22,2%, им принадлежало 15 волов - 44,2% и проживало 91 лицо - 36,9%.

Итак, в этом за всеми тремя эквивалентами богатства большими были середняцкая и зажиточная группа населения. Насколько равномерно распределялись между ними материальные блага, проанализируем с помощью коэффициента Лоренца. Традиционно начнем с обеспеченности земель:

$$L = \frac{(5 - 6,5) + (95 - 93,5)}{2} = \frac{1,5 + 1,5}{2} = \frac{3}{2} = 1,5$$

Наиболее неравномерно распределялись лошади:

$$L = \frac{(4 - 21,1) + (24 - 36,1) + (72 - 42,8)}{2} = \frac{17,1 + 12,1 + 29,2}{2} = \frac{58,4}{2} = 29,2$$

Волы распределялись намного равномернее:

$$L = \frac{(2,9 - 15,9) + (52,9 - 47,2) + (44,2 - 36,9)}{2} = \frac{13 + 5,7 + 7,3}{2} = \frac{26}{2} = 13$$

Таким образом, в селе Сушаны материальные блага распределялись намного равномернее, чем в предыдущем населенном пункте.

В завершение рассмотрим еще и село Шумиловку, в котором проживало 467 лиц в 24 дворах. Эти хозяйства выглядят наиболее населенными из всех украинских сел. В среднем на двор приходилось по 19,4 лица. В этом селе было 169,3 четверти пахотной земли. На двор в среднем приходилось по 7 четверти, а на жителя - по 0,4 четверти. По этому критерию к бедняцким можно зачислить лишь 1 домохозяйство (4,2%), где совсем не было земли. В этом дворе жило 7 лиц (1,5%), которые входили в две нуклеарные семьи - Никиты Георгиевого сына, который зарабатывал себе на пропитание бондарским ремеслом и Петра Хомищенко, который жил с заработков⁷¹. Средних было также немного - 4 двора (16,7%), они владели 12,9 четвертями земли - 7,6%. В этих хозяйствах проживало 56 крестьян, что составляло 12% от всего населения. Подавляющее большинство хозяйств относилось к числу зажиточных - 19 дворов или 79,1%. Им принадлежала и основная масса земли - 156,4 четверти, что составляло 92,4%. В этих дворах жило 404 лица, т.е. 86,5% населения.

В Шумиловке насчитывалось 172 лошадей. В среднем на двор их приходилось по 7,2, а на жителя по 0,4. Бедняцких было лишь 3 домохозяйства - 12,5%, на них приходился всего 1 конь - 0,6% и 27 жителей - 5,8%. Средних дворов тоже было мало - лишь 2 (8,3%), им принадлежало 4 лошади - 2,3% и 34 жителя - 7,3%. Итак, как видим, и по этому критерию подавляющее большинство дворов относилось к числу зажиточных. Показательно, что и в этом случае их оказалось 19 - 79,1% от общего числа. К

⁷¹ ЦГИАК Украины, ф.57, оп.1, д.114, л.252об., 253.

ним относилось 167 лошадей (97,1%) и 406 лиц - 86,9%.

Волов в селе было намного меньше, чем коней - 74. В среднем на двор их приходилось по 3,1, а на лицо - по 0,2. По этому критерию значительно больше было бедняцких домохозяйств 9 - 37,5%. К ним принадлежало 3 (4,1%) вола и 131 лицо - 28,1% населения. Середняцких были лишь 2 двора - 8,3%, на них приходилось 4 вола - 5,4% и 37 крестьян - 7,9% от общего числа жителей. Наибольшую группу и в этом случае представляли зажиточные дворы - 13 (54,1%). У них было 67 волов - 90,5% на 299 лиц - 64% населения.

Итак, по всем трем критериям большинство населения принадлежало к числу зажиточных. Насколько равномерно распределялись эти материальные блага, снова рассмотрим с помощью коэффициента Лоренца, который для земель представлял:

$$L = \frac{(0-1,5)+(7,6-12)+(92,4-86,5)}{2} = \frac{1,5+4,4+5,9}{2} = \frac{11,8}{2} = 5,9$$

Для распределения лошадей он был выше:

$$L = \frac{(0,6-5,8)+(2,3-7,3)+(97,1-86,9)}{2} = \frac{5,2+5+10,2}{2} = \frac{20,4}{2} = 10,2$$

а для распределения волов еще выше:

$$L = \frac{(4,1-28,1)+(5,4-7,9)+(90,5-64)}{2} = \frac{24+2,5+26,5}{2} = \frac{53}{2} = 26,5$$

Таким образом, распределение материальных благ в проанализированных нами ук-

Таблица 3

Социальная стратификация жителей украинских сел (в %)

Села	Земля			Лошади			Волы		
	Бедные	Средние	Зажиточные	Бедные	Средние	Зажиточные	Бедные	Средние	Зажиточные
Футор	16,6	38,3	45,1	30,3	26,6	43,1	37,3	39,5	23,2
Сушаны	—	6,5	93,5	21,1	36,1	42,8	15,9	47,2	36,9
Шумиловка	1,5	12	86,5	5,8	7,3	86,9	28,1	7,9	64

Таблица 4

Социальная стратификация жителей «описных слобод» (в %)

Слободы	Земля			Кони			Капиталы		
	Бедные	Средние	Зажиточные	Бедные	Средние	Зажиточные	Бедные	Средние	Зажиточные
Воронок	17,6	53,8	28,6	24,9	28,6	46,5	—	—	—
Деменка	17	45,8	37,2	43,8	16,3	39,9	—	—	—
Еленка	12,8	—	87,2	35,9	46,2	17,9	76,5	13,3	10,2
Зыбка	33,5	—	66,5	27,9	15,3	56,8	8,5	15,3	76,2
Злынка	70	23,3	6,7	62,4	26	11,6	38,6	41,4	20
Климова	91,8	8,2	—	52,7	23,8	23,5	39	33,5	27,5
Клинцы	67,4	23,9	8,7	74,3	18,6	7,1	11,3	18,9	69,8
Лужки	27,4	37,4	35,2	23,7	21,2	55,1	—	—	—
Чуровичи	40,5	8,3	51,2	38,2	6,4	55,4	—	—	—
Шеломы	20,5	—	79,5	20,5	12,2	67,3	—	—	—

раинских селах указывает на невысокий уровень социальной дифференциации. Большинство населения, согласно первым двум, избранным нами критериям, проживало в зажиточных домохозяйствах, а согласно обеспечению третьим эквивалентом общественного богатства - волами, к середнякам (см. табл. 3).

В старообрядческих слободах видим несколько иную ситуацию (см. табл. 4).

Причем, прежде всего, привлекает внимание расхождение между аграрными и торгово-промышленными поселениями. Так, согласно обеспеченности пахотными наделами, общество аграрных слобод выглядит относительно равномерным, поскольку в трех из пяти населенных пунктов - Воронке, Деменке и Лужках - наибольшую группу населения представляли середняки, в одном случае - слобода Шеломы - почти 80% были зажиточными и лишь в слободе Чуровичах наибольшими были крайние группы. По другому критерию - лошади, степень социальной дифференциации значительно выше. Согласно ему большинство жителей староверских поселений принадлежало к двум крайним социальным группам. Более всего середняков - 28,6% - видим лишь в слободе Воронок.

Слободы торгово-промышленного характера демонстрируют иную картину. Об определенном социальном равенстве здесь можно говорить лишь относительно слободы Еленки, в которой по обеспеченности землей почти все население принадлежало к зажиточной группе, а по наличию лошадей - к середнякам. В остальных таких слободах большинство жителей были представителями крайних групп. Причем в Злынке, Климовой и Лужках подавляющее большинство слобожан по обеспеченности землей и лошадьми считалась бедняками. С другой стороны, значительная промышленно-торговая активность, которая прослеживается среди населения этих слобод, вероятно, частично уравнивала этот разрыв между социальными группами, поскольку основные средства к существованию эти старообрядцы приобретали себе вне занятия земледелием.

Если же сравнить старообрядческие слободы с украинскими селами, то последние выглядят намного однороднее в социальном плане, что, по нашему мнению, связано, как с аграрным характером их общества, так и с лучшей обеспеченностью материальными благами.

Дутчак Е.Е. (Томск, Россия)

ДОРОЖНЫЙ БЫТ СТАРОВЕРА-СТРАННИКА (СИБИРЬ, XIX В.)¹

О странническом учении в Сибири стало известно еще в конце XVIII в., сначала благодаря переписке инок Евфимия с местными староверами, потом – усилиями сосланных сюда его последователей. По мнению А.И. Мальцева, уже в первой четверти XIX в. сибирское странничество представляло собой заметное явление, поскольку 20–30-ми гг. датируются их первые сочинения¹. Необходимую почву для его распространения подготовили побег податного населения на восток, принявшие относительно устойчивые и массовые формы с развитием транспортного сообщения и тесно связанные с легендой о Беловодье.

Вопросы изучения старообрядческих миграций предполагают не только выявление начальных и конечных пунктов передвижений, но и раскрытие такой важной их стороны как путь к «чистому пространству»². Сопровождающие его социокультурные практики определялись объективными условиями переселений и особенностями вероучения отдельных согласий. Как раз последние создавали «правильную» организацию дорожного быта в его знаковых и социальных аспектах.

Следовательно, для изучения особенностей странничества, само вероучение которого подчинено мифологеме движения, важной представляется реконструкция основных элементов простран-

ственных перемещений – текстов, ритуалов и нормативных установлений. Заметим, что внешним наблюдателем/исследователем эти императивы и способы их реализации не всегда реконструируются с равной полнотой. В большинстве случаев источники фиксируют информацию, относящуюся к ситуации собственно дороги, чему есть объяснение. Именно «срединная» часть пути таила в себе главные опасности для путника, и здесь максимально важным оказывалось предугадывание неожиданных поворотов судьбы; в то же время для оформления (знакового и социального) моментов ухода и прибытия, как находящихся в зоне собственного контроля человека, вполне достаточно было стандартного набора предписаний.

Уход. Не сложно увидеть, что уже правила ухода из дома, предлагаемые страннической литературой, открывают настолько тесное переплетение вероучительного и фольклорного текста, что развести их не представляется возможным. Более того, лишь включением апокалиптических символов в народные представления о счастливых часах, чистых и нечистых днях недели³ создается в итоге нечто очень похожее на конкретную программу действий, отвечающую здравому смыслу. Именно такую функцию, на наш взгляд, выполняет в страннических сборниках частое цитирование евангельских слов «Горе же празным и доящимся в тыя дни. И молитесь, да не будет бегство ваше в зиме, ни в субботу»⁴ и толкования на них Бл. Иеронима, общий смысл которых сводится к практическим наставлениям:

¹ Статья подготовлена при поддержке гранта РГНФ № 05-01-64101а/Т.

² Мальцев А.И. Староверы-странники в XVIII – первой половине XIX в. - Новосибирск, 1996. - С. 174–178.

³ Модель изучения конфессиональной миграции рассмотрена в отдельной статье. См.: Дутчак Е.Е. «Путь в Беловодье» (к вопросу о современных возможностях изучения конфессиональных миграций) // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия «История России». - 2006. - № 1 (5). - С. 81–94.

⁴ См., например: Успенский Б.А. К символике времени у славян: «чистые» и «нечистые» дни недели // Сборник статей к 60-летию Ю.М. Лотмана. - Таллинн, 1982. - С. 70–75.

⁵ Еванг. от Матфея. 24: 19–20

«бег беременных и кормящих грудью детей очень медленен», «зимой укрываться бегущим не позволяет жестокость стужи на полях и в местах пустынных», «постановление о субботе делает их нарушителями закона»⁵.

Вероятно, эти сентенции не просто способствовали появлению убеждения о запретных днях и часах ухода, но и создали особый обрядовый комплекс, нацеленный на обеспечение благоприятного пути и оформлявший окончательный отказ странника от прежнего, домашнего мира. Его содержание и, соответственно, степень его изученности определяются явным или тайным способом ухода. В первом случае они подчинялись идее символической деконструкции домашнего комплекса и конструированию дорожного, подробно отраженный в литературе⁶. Второй же, по понятным причинам не исследованный, восстанавливается только гипотетически, поскольку вообще не предполагал зрителей.

В 1979 г. к уполномоченному Совета по делам религий по Томской области обратились родственники одного из таких странников, и дальнейшая переписка чиновников обнаруживает в какой-то мере скрытые от посторонних глаз детали: «Никонов Т.И., 1905 года рождения, высокого роста, крупного телосложения с белой окладистой бородой, проживавший в г. Асино Томской области в ноябре 1976 года ушел в «пустынники»... Свое желание уйти в лес он высказывал жене неоднократно, но она возражала. Тогда он ушел тайно, даже не простившись. С тех пор о нем нет никаких известий, местонахождение его неизвестно. Жена и родственники просят помочь найти деда, установить его местожительство, чтобы затем вернуть домой»⁷.

⁵ См., например: ГПНТБ (Государственная публичная научно-техническая библиотека). - Собр. Новосибирское. - Ф.1.6. - Л. 55-55 об.

⁶ Щепанская Т.Б. Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX-XX вв. - М., 2003. - С.80-106.

⁷ ГАТО (Государственный архив Томской области).

Не простившись и как бы скрытно, по-видимому, следовало действовать даже в том случае, если родственники были прекрасно осведомлены о готовящемся «побеге» и месте его назначения. Не исключено, что ритуал сегодня необратимо и быстро модифицируется. Во всяком случае, полевые наблюдения автора позволяют допустить, что, во-первых, он подвергся влиянию «светских» форм начальной стадии путешествия, поэтому «присесть на дорожку» становится таким же неотъемлемым ее элементом, как и читаемая молитва; во-вторых, обстоятельства бюрократического свойства, предвещающие уход – выписка из домовых книг, решение вопросов семейной собственности и формальности, связанные с отказом от пенсии – волнуют современного странника гораздо больше, чем сам обряд.

Дорога. Собственно говоря, источниками отражена не сама дорога, а материальные и духовные реалии путешествия или, по определению Т.В. Чумаковой, «концепт пути» – словесные описания пути и карты, снаряжение и одежда путников, нормы поведения, молитвы и заговоры, с помощью которых они оборонялись от зла телесного и бестелесного⁸. Причем, даже косвенные и отрывочные известия о проникновении странников в Сибирь не оставляют сомнений в том, что уже к середине XIX столетия ими были освоены как тайные маршруты, так и вполне легальные перемещения. Каждый из них обладал своей спецификой в манере передвижения, устройстве дорожной жизни и требует отдельного рассмотрения.

Легальный вариант. О нем упоминает внутренняя переписка томских странников, превосходно отразившая мотивы его выбора – «чтобы лучше и свободнее проехать», группа неопитов не принимает крещения «в России» и для

- Ф. Р-1786. - Оп. 1. - Д. 302. - Л. 94.

⁸ Чумакова Т.В. «Человек странствующий»: от «хождения» к путешествию // Человек между Царством и Империей. - М., 2003. - С. 143.

совершения обряда на новом месте везет с собой «крещенного и благословенного старца», обязанного потом вынести епитимью⁹. Похожие сведения содержатся в допросах по делу казанской общины бегунов (1867–1869 гг.): так следствию стало известно о том, что новообращенные отправлялись «на пароходах по веснам» и паспорта ими уничтожались лишь «в лесах Томской губернии»¹⁰.

Подробности таких безупречных с точки зрения закона путешествий источниками практически не отражены. Можно только предполагать, как именно могли действовать, например, в первом из указанных случаев три человека, чтобы оградить четвертого, беспаспортного единоверца от ненужных вопросов и любопытства окружающих. Единственное обнаруженное нами свидетельство принадлежит православному крестьянину – случайному попутчику таких «староверов-богомольцев»: «Они имеют при себе книги и имущество в чемодане. Во время плытия на пароходе читали вместе «правило», а за сим находились порознь; обращались они по надобностям только к своим и к одному из них как к духовному лицу»¹¹. Поэтому при выявлении их хотя бы самых общих черт приходится полагаться на сопоставление с прочими формами народных миграций.

Во-первых, они не воспринимаются как паломничество, которому по крестьянским представлениям обязательно следовало быть многотрудным и преимущественно пешим¹². Более того, странники не делали секрета из своего добровольно-

го отказа от «накопления» путевых трудностей, хотя для миссионеров это становилось еще одним поводом для рассказов об их лукавстве¹³.

Конечно, дело здесь не в лицемерии, а в соображениях другого порядка – боязнь «повреды веры» заставляла действовать быстро и относить нарушения такого передвижения к категории впоследствии компенсируемых и устранимых. На такую мотивацию как доминирующий фактор переселений, в частности, указала Е.М. Сморгунова: «Любое окружение – инославное или иноверческое – независимо от степени его агрессивности по отношению к староверам, с определенной точки зрения представляло для них соблазн, причем не только конфессиональный, но и соблазн иной жизни, иных традиций, иного уклада, межобщинных браков, иначе говоря – «соблазн мира»¹⁴. В этой ситуации дорога даже к «богоизбранному месту» не нуждалась в обрядовом оформлении хождения на богомолье, но вряд ли освобождалась от требований соблюдать нормы благочестия и самоограничения: «не думать о домашних делах, не злословить, а держать себя в религиозном настроении»¹⁵.

Во-вторых, «внешняя обстановка переселений» в Сибирь, какой ее видели современники, говорит все же о том, что и без сознательного стремления максимально усложнить свой путь – он не становился проще. Вплоть до 90-х гг. XIX в. пользование железными дорогами играло в целом незначительную роль: «волоок» через Урал в виде линии Пермь–Екатеринбург (не связанный то-

⁹ Оригинал письма находится в их общине, копия – в полевых дневниках автора. Таким способом в конце XIX в. в томско-чулымскую тайгу приехали основатели местной общины странников-безденежных.

¹⁰ РГАДА (Российский государственный архив древних актов). – Ф. 1431. – Оп. 1. – Д. 1325. – Л. 57 об.

¹¹ ГАТО. – Ф. 170. – Оп. 2. – Д. 247. Л. 2. («Дело о прибытии в Томскую епархию шести раскольников австрийской секты», 1868 г.)

¹² Громыко М.М. Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. – М., 1986. – С. 101.

¹³ Такую оценку см., например: Высоцкий Н. Секта странников или бегунов (Внутренний быт сектантского общества) // Томские епархиальные ведомости. – 1902. – № 15. – 1 августа. – С. 7.

¹⁴ Сморгунова Е.М. Исход староверов вчера и сегодня: уход от мира и поиски Земли Обетованной // История церкви: изучение и преподавание. – Екатеринбург, 1999. – С. 212.

¹⁵ Громыко М.М. Традиционные нормы поведения... – С. 101, 102.

гда еще с сетью других дорог) был создан в 1878 г. и в 1880-х продолжен до Тюмени. Поэтому на территории Сибири действовали, как правило, комбинированные водно-железнодорожные пути, что и объясняет, помимо прочего, распыленность маршрутов по многим трактам и проселочным дорогам, и высокую смертность среди переселенцев¹⁶.

И третье. Сам путь являлся не только медленным и многотрудным, но и дорогим: например, необходимая сумма для отъезда из приволжских и северных губерний составляла 60–130 рублей на среднюю семью (6 чел.). Легальный способ предполагал выполнение всех формальностей, которое человеку бедному вряд ли было по силам: уплата недоимок, частных долгов и взысканий, оформление паспорта или увольнительного приговора от крестьянского общества – все это означало финансовые затраты. Кроме того, на обустройство на месте требовалось не менее 150 рублей при условии, что у семьи уже есть лошади, инвентарь, семена и пр.¹⁷ Потому переселялись в Сибирь люди среднего достатка и в массе своей государственные крестьяне – более самостоятельная в своей хозяйственной деятельности часть сельского населения дореволюционной России.

Четвертое. Эти выводы историков косвенно подтверждают, что открытые коллективные переселения будущих «истинных христиан странствующих» обеспечивала бегунская корпорация в целом, нуждавшаяся в притоке новых сил, в том числе, и рабочих рук в уже избранные места. Легальный способ передвижения на восток, на наш взгляд, был освоен главным образом странниками-неофитами, вернее, теми из них, кто не представлял интереса для уголовного законодательства и пока еще не прошел

обряда крещения. Но «христиане» и прозелиты, которые по тем или иным причинам не имели документов и стремились скрыть настоящее имя и звание, должны или вынуждены были подчиняться всем созданным в согласии правилам конспирации.

Тайный путь – своего рода «визитная карточка» согласия как, впрочем, и слухи о вольготной и обеспеченной жизни в скитах у бегунов, имеющих все, что требуется крестьянину – поля и лошадей в достатке¹⁸. Как реальная жизнь скита была далека от этой идиллической картины, так и «тайный путь» в XIX столетии оставался в классическом, литературном виде уделом немногих.

Следовательно, принципиально значимым становится установление различий между идеологическим представлением о странническом пути на восток и реальным бытом беглого человека. Главным источником для их исследования служит текст «Путешественников». Еще К.В. Чистовым установлено, что если сведения о месте Беловодья – кратки, негативны и условны по своей природе (за горами, на краю земли, на берегу океана, за морем), то в описаниях дороги содержится масса правдоподобных деталей¹⁹.

Цепь убежищ, «пещер» и «фатер», помогавшая беглецам незаметно для властей пробираться с Урала на Ишим, Иртыш, Обь, Алтай стала для них настоящим маршрутом уже к середине XVIII в. лишь по одной причине. Подлинным ориентиром, единодушно утверждают исследователи беловодского движения, становились имена странноприимцев. Только этим объясняется включение в описания пути заведомо искаженных или фантастических названий населенных пунктов, призванных, по мнению В.А.

¹⁶ См., например, очень обстоятельную, с массой подробностей работу: Гурвич И.А. Переселение крестьян в Сибирь // Юридический вестник. - 1887. - № 1. - С.81–107.

¹⁷ Покшишевский В.В. Заселение Сибири (историко-географические очерки). - Иркутск, 1951. - С. 185.

¹⁸ См. об этом: Щапов А.П. Земство и раскол II. (Бегуны) // Щапов А.П. Сочинения в 3-х томах. - Т.1. - СПб., 1906. - С. 560.

¹⁹ Чистов К.В. Русская народная утопия (генезис и функции социально-утопических легенд). - СПб., 2003. - С. 290–292.

Липинской, сбить с толку непосвященных или полицию²⁰.

Технология, несомненно, оправдывала себя, потому «человеческое лицо» тайных маршрутов в полном объеме сохранили передвижения между скитами первой половины XX столетия.

В архиве страннической общины на р. Иксе (Томская область), конфискованном в 30-е гг. XX в. в ходе ее разгрома, находятся два документа, описывающие путь в Белобородовскую (томско-чулымскую) тайгу²¹. Приведем один из них полностью с сохранением особенностей письма: «Маршрутъ въ Белобород[овскую]. [Деревня] Кондрашинка начевать Петр Егоровичъ Гончаровъ. Изъ Кондрашинки дерев[ня] Федораевка пройдя Муру направо въ дерев[не] Федорав[ка] Кузьма Яковлевичъ. Потомъ въ дерев[ню] Старый Мостъ Петръ Ивановичъ Морозов. Дерев[ня] Жарковское [село] Гусево у пруда Кириль Левонтьевичъ. Ночевать. Потом [деревня] Речинско Курторъ Семен Бушуев. Дер[евня] Брагино дерев[ня] Козюлино Иванъ Сергеевичъ Роговъ телефонистъ; дерев[ня] Орловка Коловевш[?]. Дерев[ня] Подосновка спросить на деревню Мостовку Илию Васильевича Кузенова заимка Макарейкиных».

Как мог выглядеть путник, идущий таким маршрутом? Идеологическая традиция обращает внимание на три составляющие его внешнего облика. Первая, восходящая к легенде об изгнании Адама и Евы из Эдема, заключала в себе символику пути-покаяния и отражена в контаминации наименования профессиональных посетителей святых мест «каликами переходжими» и названий паломнических башмаков и смертной обуви инока – калиги/калики (греч. κάλιγᾱ, лат.

caliga)²². Вторая указывала на неслучайность сходства атрибутов странника и предметов, используемых в мужской магии и ассоциирующихся с понятиями «сила» и «власть». Согласно ей посох, плетъ, ремень и шапка становились знаком тождества старости и тайного знания, что давало их обладателю негласное право на социальное лидерство²³. Третья в обход запрета на ношение староверами монашеской одежды – обязывала странника своим внешним видом говорить о сохранении иноческого сана в стране, не имеющей истинной церкви²⁴.

Вместе с тем реальное облачение реального старовера-бегуна подчас ничем не напоминало устоявшиеся фольклорные и литературные представления о том, как должен выглядеть богомолец. «Все странники и странницы одеваются хорошо, потому что подавание им идет большое, и жить нищенски они не любят» – так описал его попавший в поле зрения следствия в середине XIX в. Федор Андреев²⁵. Источники говорят о том, что в облике странника могли быть ничем не отличающие его от обычных нищих знаки явной бедности, а могла быть и нарочитая, даже вызывающая яркость, казалось бы, полностью противоречащая самой идее побега от Антихриста. Именно так, по описанию полицейского протоко-

²² Чумакова Т.В. «Человек странствующий»: от «хождения» к путешествию... - С. 145–146.

²³ Щепанская Т.Б. Власть пришельца: атрибуты странника в мужской магии русских (XIX – начало XX вв.) // Символы и атрибуты власти: генезис, семантика, функции. - СПб., 1996. - С. 72–101.

²⁴ Сведения о том, что в той или иной деревне появились люди, ведущие противозаконные разговоры с крестьянами и похожие на иноков, достаточно часты в уголовных делах. Например, в 1911 г. в Бийском уезде появление «двух неизвестных женщин в монашеской одежде» вызвало продолжительную переписку местных властей с губернскими властями с грифами «экстренно», «срочно», «немедленно лично». См.: ГАТО. - Ф. 3. - Оп. 2. - Д. 6699.

²⁵ Выписки из сочинений и показаний других наставников и простых странников // Сборник правительственных сведений о раскольниках / Сост. В.Кельсиев. - Вып. 4. - Лондон, 1862. - С. 290.

²⁰ Липинская В.А. Старожилы и переселенцы: Русские на Алтае. XVIII – начало XIX века. - М., 1996. - С. 34.

²¹ НБ ТГУ (Научная библиотека Томского государственного университета). - ОКПР. - Ф. 24. - Письма № 13, 17. Судя по этому описанию страннику нужно было осилить 136 верст.

ла, выглядел арестованный в те же годы в Пермской губернии странник: «черный суконный кафтан с тремя оловянными пуговицами, рукава обшиты темно-зеленым сукном; рубашка александрийская красная; порты бумажные красные полосатые новые; пояс шелковый; черные кожаные сапоги; черная поярковая шляпа; черные лосинные рукавицы; голубая заячьего пуха опояска; 2 красных носовых платка, китайские»²⁶. Отход от идеологического штампа налицо – в облике скорее ощущается щегольство, чем аскетизм и даже религиозность обладателя этих вещей. Следует отметить, что пока не найдено объяснение тому, чем мог руководствоваться странник при выборе платья (если такой выбор имел место), но в исследовательской литературе указано, что и тот, и другой тип одежды путешественника был в употреблении²⁷.

Пожалуй, в большей степени поддается реконструкции его дорожное имущество. Помимо необходимых в дороге предметов обихода – минимальных по весу и объему – оно включало в себя крест, складень и нередко книги. О последних стоит сказать особо. Например, у арестованного в Казани Кирилла Аполлонова были обнаружены «не совместимые с учением русской православной церкви два Цветника, Часовник и Епитимейник»²⁸. Скорее всего – это ничто иное, как «походный набор» странствующего проповедника, позволяющий ему в любой момент правильно сотворить молитву, определить границы действий и меру наказания проступков, а также иметь возможность вступить в дискуссию по вероучительным вопросам.

Не менее интересной «принадлежностью» странника являлся текст особого рода так называемый «бегунский паспорт». Вопрос о функции этого «своеоб-

разного пропускного письма», бытовавшего в 4-х редакциях, пока не решен однозначно. Как полагает С.Ю. Нагорная, он предназначался для узнавания «своего» и отразил формальную сторону введенной в 1719 г. паспортной системы с обязательным упоминанием имени, возраста, рода занятий, места жительства и цели путешествия его владельца²⁹. На наш взгляд, такие тексты менее всего претендовали на выполнение коммуникативных задач – их формулировки слишком общи и не могли «конкурировать» с ритуалом благопожеланий при встрече с единоверцем или внешним обликом, деталями одежды³⁰. Более убедительной представляется версия И.К. Пятницкого о том, что «бегунский паспорт» служил знаком готовности к мученичеству, поэтому его носили при себе наиболее строгие и последовательные в своих убеждениях бегуны³¹.

В то же время их, по определению А.П. Щапова, юмористическое или фантастическое содержание: «Господь покровитель и спаситель мой, кого ся убою? Дан сей паспорт из града Бога Вышнего, из Сионскаго правления, из вольной полиции»; «Отпустил мя раба Божьего великий господин града Вышнего, Святского уезда, Пустынного стана, села Будова, деревни Неткина, чтобы не задержали бесы раба Божьего нигде»³² допускает обнаружение еще одной стороны дорож-

²⁹ См.: Нагорная С.Ю. Паспорта старообрядцев-странников в рукописном сборнике конца XIX – начала XX в.: языковой аспект // Старообрядчество: история и культура. - Вып. 1. - Барнаул, 1999. - С. 158–166.

³⁰ Коммуникативная («опознавательная») функция одежды иллюстрируется материалами Л.Н. Приль: странник Киприан, попав в тюрьму, по его словам, «два дня не мочился, пока не увидел в камере старцев с поясками». См.: Приль Л.Н. Старообрядческие общины Прикетья и Причулымья в XIX – 80-х гг. XX в. (опыт реконструкции жизнедеятельности). Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. - Томск, 2002. - Л. 129.

³¹ См.: Пятницкий И.К. Секта странников и ее значение в расколе. - Сергиев Посад, 1906. - С. 140–143.

³² Щапов А.П. Земство и раскол... - С. 564; Выписки из сочинений и показаний других наставников... - С. 294.

²⁶ РГАДА. - Ф. 1431. - Оп. 1. - Д. 2341. - Л. 2–2 об.

²⁷ Щепанская Т.Б. Культура дороги... - С. 127. Об отношении старовера к цветной, в том числе, красной одежде см.: Бардина П.Е. Быт русских сибиряков Томского края. - Томск, 1995. - С. 127–128.

²⁸ РГАДА. - Ф. 1431. - Оп. 1. - Д. 1324. - Л. 14–14 об.

ного быта странника. В условиях передвижений они становились оберегами – блокираторами влияния дороги. Поэтому психологические цели их написания и хранения логичнее рассматривать, например, в контексте поисков традиционным сознанием адекватных средств для преодоления иррационального страха перед изначально неведомым и заведомо опасным³³. Лишь понимание состояния путешествия в качестве лиминального периода, в течение которого человек находится в промежутке между «своим» и «чужим», жизнью и смертью, не только объясняет высокую значимость мотива защиты, но и формирование комплекса особых дорожных норм и правил поведения.

«Не дома – в дороге, грех остался на пороге» – известная антимораль путника базируется на принципе оборотности домашнего и дорожного пространства/поведения. Перечень канонических послаблений путнику показывает частотность тех или иных нарушений в условиях естественного снижения уровня социального контроля и алгоритм выживания в экстремальной ситуации. Известно, что религиозное разрешение противоречий идет в иной системе, чем та, в которой они имеют место в действительности. Наиболее наглядно такое символическое конструирование фильтра, могущего «перевести» грех в допустимое нарушение, видно на примере использования формулы краткого исповедания веры.

На обширном материале А.М. Мальцев показал, в каких случаях она, надеждаемая силой очищения даже от вероотступничества, должна была быть использована. Бегуну следовало открыто объявлять (исповедовать) себя «православным христианином, странствующим Христа

ради, взыскующим грядущего града» или «истинно православным христианином странствующим» в ситуациях, если его называли раскольников, старообрядцем и просто мирским именем или употребляли по отношению к нему существительные, характеризующие степень родства с мирскими, например – отец, мать, брат³⁴. Вербальная идентификация себя со спасителем конфессиональных ценностей становилась для странника своего рода индульгенцией в ситуации, когда граница между вынужденным и добровольным грехом оказывалась зыбкой. Кстати, этим же объясняется практически повсеместное присутствие в дорожном багаже арестованных странников уставных текстов небольшого формата, с помощью которых реализовывалась потребность в точном определении границы между нормой и ее нарушением.

При исследовании дорожного быта странника важным является установление объема ресурсов, которыми располагал беглец-нелегал для своего физического существования (выживания), что предполагает обращение внимания на взаимоотношения оседлого земледельца и человека, видящего смысл своей жизни в движении – символическом или реальном. При выяснении природы и последствий таких взаимодействий основным методом анализа становится соотнесение литературных и фольклорных топосов странноприимства и «кодекса поведения» странника, с одной стороны, и отрывочных свидетельств о действительных контактах бегльца и сельской общины, с другой.

Православная традиция, достаточно внятно различающая странничество и паломничество: первое – своего рода духовный подвиг, равный монашеству и юродству; второе – обычное христианское поведение, тем не менее, диктует от-

³³ Аналогичным примером могут служить тексты молитв «в путь идущим» и «назад идущим», широко бытующие в страннической среде, изданные А.П. Щаповым: Щапов А.П. Земство и раскол... - С. 564.

³⁴ Мальцев А.И. Краткая формула исповедания веры у староверов-странников // Старообрядчество: история, культура, современность. - М., 2000. - С. 66.

ношение к приему *любого* богомольца как к богоугодному и социально востребованному действию³⁵. В данном случае литературная основа этих установок прозрачна – самые разные проявления аскетизма не случайно вошли в систему доминант православия.

Вместе с тем фольклорные образы беглецов оказали существенное и очень неоднозначное воздействие на реальные практики их приема. Их «позитивное» начало (обязательный стол и ночлег для путника) рождено мифом о «народном заступнике», в русском варианте, по мнению К.В. Чистова, существовавшем в интерпретациях – религиозно-мессианской о спасителях и социально-политической о царях-избавителях³⁶. И в том, и в другом случаях – нежданный, но ожидаемый гость в образе царя, святого или благородного разбойника (он же царь или святой) должен своим приходом изменить если не состояние государства, то, как минимум, облегчить жизнь народа. В то же время обязательность гостеприимного отношения диктовалось не только уважением к возможно высокому статусу странствующего. Вторая ипостась фольклорного беглеца как обладателя чудодейственной, колдовской силы³⁷ заставляла крестьянина делать то же самое, но уже из чувства самосохранения.

В действительности все эти переплетения приводили к весьма противоречивой оценке «человека дороги», о чем свидетельствуют, в частности, пермские материалы XIX–XX в. Так в некоторых старообрядческих селениях бегуны считались единственным спасением и помощью во всякого рода несчастьях (болезнь, пропажа скота и пр.)³⁸ и «в обмен» на за-

казываемые им молебны могли рассчитывать на гостеприимство соответствующего качества. Однако есть примеры тому, что далеко не каждый раз богомолец получал подавание и уважение, а, напротив, имел все основания сторониться крестьянина.

В 1858 г. в районе деревни Шамары властями обнаружены несколько келий. Факт, перестающий быть рядовым, если принять во внимание содержание рапорта пристава об этом событии. Оказывается, что в нем активно участвовали две сельские группировки: первая из них – нашла скит и стала сторожами его обитателей до приезда полиции, вторая – узнав об аресте скитников, явилась с ружьями ночью, «потребовала освобождения бродяг, и, наконец, покушалась освободить их насильно, но до сего допущена не была». Мотивы и тех, и других открыло следствие. О защитниках келий рассказала обнаруженная на месте записка – «В мясопустное Воскресенье быть коптельской Асафъ просить Васъ, Отцы святы, помолитесь за родителя своего Егора, который померъ в четверток на пестрой неделе т[о] е[сть] 23 января – до сорочинъ молится Псалтырь каждый день, а после годовой канонъ творить, и расплатится обещал по весне, а теперь деньги свои и родительски задолжены за рыбу и еще не выручены у ихъ». О добровольных охранниках, уже подозреваемых в убийстве двух старообрядческих священников, все сказано словами документа – крестьянин Михай Кузнецов с товарищами «не для охоты бродили по лесам, а для отыскания келий, ограбления оных и убийства скрывающихся раскольников»³⁹.

Причины столь разного отношения к скитникам (потенциальным и настоящим) в пределах одного крестьянского коллектива, конечно, можно искать в личностном плане – деформированные человеческие типы встречаются везде.

М., 1982. - С.105

³⁹ РГАДА. - Ф. 1431. - Оп. 1. - Д. 3152. - Л. 5 об.-10 об.

³⁵ Громыко М.М. Странноприимство в русской крестьянской традиции // Проблемы истории, русской книжности, культуры и общественного сознания. - Новосибирск, 2000. - С. 14.

³⁶ Чистов К.В. Русская народная утопия... - С. 49.

³⁷ Соколова В.К. Русские исторические предания. - М., 1970. - С. 164–171.

³⁸ Никитина С.Е. Устная традиция в духовной традиции русского населения Верхоямья // Русские письменные и устные традиции и духовная культура. -

Однако, на наш взгляд, описанная ситуация была более общей и имела социальную подоплеку.

Т.С. Мамсик доказала, что с 90-х гг. XVIII в. начинает меняться тип сибирского беглеца. Административный контроль, сокращение запасов освоенной земли и увеличивающееся число ссыльных и нелегальных мигрантов привели к тому, что треть пришлых за Урал людей «не занималась в побеге производительным трудом», а становилась беглецами-разбойниками⁴⁰. Иными словами, при определенных условиях и вопреки неоднократно отмеченным исследователями народным представлениям об оправданности побега и обязанности помощи странствующим между крестьянином и беглецом возникала своеобразная необъявленная война. И свою лепту в нее вносила власть.

В течение 1873–1880-х гг. между министерством внутренних дел и сибирскими генерал-губернаторами обсуждались «меры к преследованию бродяг и беглых в Сибири». Он был поднят по инициативе восточно-сибирской администрации, предложившей ввести систему «денежных наград», но общее решение оказалось иным – была признана ее «несостоятельность и нецелесообразность» и акцент вновь делался на «строгое и неуклонное преследование передержателей лиц беспаспортных»⁴¹. Фактически это означало следующее. Власти лишь прикрывались формулировками о необходимости решения вопроса, но, по сути, не стремились к нему, в чем был свой резон. Если в XVII – начале XVIII вв. целью сыска являлось возвращение беглого на землю, то в последующие эпохи важнее оказывалось разными способами взять с него деньги, необходимые для компенсации выполнявшим его повин-

ности односельчанам. Побег по-прежнему оставался политическим преступлением, но уже с первой половины XIX столетия государство вынуждено считаться с экономическим интересом подданных, что выразилось, например, постепенным вытеснением термина «побега» более смягченным выражением – «самовольная отлучка»⁴². Но в то же время бюрократически сложная, хлопотная и финансово затратная процедура выдачи беглеца заставляла крестьянскую общину действовать самостоятельно и так, как она сочтет нужным. А беглеца – центрального звена этих запутанных отношений – стремиться минимизировать свою зависимость «от мира», в том числе и выработкой определенных норм поведения⁴³.

Нам не удалось обнаружить специального текста, созданного староверами-странниками по этому поводу, но представляется возможным проведение параллелей с миграциями так называемых «церковных людей» – современной социальной группы, большую часть времени проводящую при православных храмах, монастырях и чрезвычайно мобильную. Высокий статус странничества в системе их ценностей позволяет увидеть устойчивые черты в организации таким путешественником собственных дорожных контактов. Во-первых, ночевать страннику следует только у добровольно пустивших и не оставаться в таком доме более, чем на двое суток; во-вторых, милостыня не просится – странник довольствуется тем, что будет подано⁴⁴.

⁴² См. об этом: Крестьянство Сибири в эпоху феодализма... - С. 338.

⁴³ К их числу, например, относится описанный Л.Н. Приль обычай узнавания «своего» по тому, как путник просился на постой. Он должен был подойти к окну и сотворить Иисусову молитву; если хозяева отдадут «аминь», то это служило сигналом, что его принимают на ночлег. См.: Приль Л.Н. Старообрядческие общины Прикетья и Причулымья... - Л. 95.

⁴⁴ Тарабукина А.В. Категории пространства и времени в мировосприятии современных «церковных людей» // Русский фольклор. Материалы и исследования.

⁴⁰ Мамсик Т.С. Побег как социальное явление. Приписная деревня Западной Сибири в 40-90-е гг. XVIII в. - Новосибирск, 1978. - С. 71, 122.

⁴¹ ГАТО. - Ф. 3. - Оп. 11. - Д. 1480.

Сосуществование в условиях «догоняющей модернизации» в структуре общества групп, жизненный уклад которых восходил к разным историческим эпохам, заставляло два мира – домашний и дорожный – подстраиваться друг под друга. Одинаково опасаясь друг друга, им обоим важно было сохранить дистанцию – крестьянская община это делает через выяснение цели передвижения и декларирует готовность помогать беглецу лишь в случае социально-одобряемых его вариантов; странник – демонстрацией своего стремления довольствоваться малым. В этом, вероятно, заключается секрет парадоксального наблюдения независимого наблюдателя – несмотря на то, что «в тайге много шатунов-бездомников» – беглых, дезертиров, живущих под вымышленными именами у заимщиков-арендаторов, но «нет жалоб на них со стороны оседло живущих таежников; тайга вообще почти не знает убийств и воровства»⁴⁵.

Таким образом, природа культурной совместимости беглеца и сельской корпорации может быть понята не только через призму мировоззренческого совпадения/несовпадения крестьянской и пролетарско-буржуазной идеологии⁴⁶. На наш взгляд, оно если и имело место, то все же оказывалось вторичным по отношению к смыслам иного порядка – тем, которые лежали в основе коммуникативного акта, возникающего в месте «обрыва» дороги населенным пунктом. По наблюдениям Т.Б. Щепанской, взаимного отторжения не произойдет лишь в том случае, если понятные обеим сторонам религиозные символы и фольклорные

образы «запустят» позитивную витальную программу, которая, в свою очередь, активизирует интегративную коммуникацию⁴⁷. Осознание крестьянской общиной или отдельными ее представителями связи между решением собственных проблем (материальных, психологических, нравственных) и появлением «человека дороги»⁴⁸, во-первых, создавало условия для их соединения (кратко- или долго-временного); во-вторых, не позволяло любым мерам, предпринимаемым властью для предотвращения контактов законопослушных обывателей с беглецами-нелегалами, стать по-настоящему действенными.

В заключении скажем, что недостаточная степень изученности «срединной части» конфессиональной миграции оставляет нерешенными целый ряд вопросов как практического, технического, так и социокультурного плана. Например, в какой степени антивитальная символика дороги оказывает влияние на самого конфессионального мигранта, какого качества станут его «пост-дорожные» ментальность и идентичность и в силу каких факторов он «по пути в Беловодье» сможет поддерживать в себе уверенность в том, что оно совсем рядом и для обретения его нужно по-прежнему безоглядно верить в его существование – лишь немногие из них.

- СПб., 1999. - С. 188. По наблюдениям А.В. Тарабукиной указанные нормы для «церковного человека» являются скорее личным послушанием, чем императивом, но смысл установлений и малая вероятность эволюции поведенческих практик в этом случае говорит все же о складывании их не позднее XIX столетия.

⁴⁵ Рубчевский В. Леса и население Завасюганья. (Из путевых заметок лесничего). - Томск, 1909. - С. 38–39.

⁴⁶ Мамсик Т.С. Побег как социальное явление... - С. 71–114; Мальцев А.И. Староверы-странники... - С. 198.

⁴⁷ Щепанская Т.Б. Культура дороги... - С. 418, 428, 430–432, 473.

⁴⁸ Как попытку отвести от семьи отрицательный коммуникативный код, который может нести беглец, А.Д. Агеев трактует сибирский обычай каждый вечер оставлять на специальной полочке у окна хлеб для путника. См.: Агеев А.Д. Сибирь и американский Запад: движение фронтиров. - М., 2005. - С. 183–184.

Таранец С.В. (Киев, Украина)

РОЛЬ СТАРООБРЯДЦЕВ В СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ Г. БАЛТЫ (конец XVIII – начало XX вв.)

Основным заданием данной работы стало определение места старообрядческого торгово-промышленного капитала в системе экономического развития Подольской губернии. Правомочно ли ставить такой вопрос? Видимо да. В современных исследованиях господствует мысль, что до 1917 г. старообрядцам принадлежала львиная часть капитала в экономике Российской империи (приблизительно 60%). Эти резонансные заявления уже подтверждены на примере Московского торгово-промышленного округа. Несомненно, Москва и Центральный регион играли решающую роль в экономике империи¹. Однако, как и сейчас, так и тогда: «Москва не являлась всей Россией». Она была локомотивом индустриализации государства, поэтому очень важно определить место старообрядческого капитала в других регионах империи.

Для изучения этого вопроса в Подольской губернии мы избрали г. Балту.

Как хорошо известно исследователям истории г. Балты, она занимала видное место в определении социально-экономического развития Украины XIX – начала XX в. Одна из главных причин – удачное геополитическое размещение города: на стыке степи и лесостепи, границе Речи Посполитой с Крымским ханством² и исторически сложных торговых путях: Шпаковского и Балтского³.

Эти важнейшие направления были изменены в связи с началом процесса глобализации – строительством железнодорожных путей сообщения⁴. Получилось так, что гористая рельефная местность не разрешила городу стать центром будущих важных транспортных артерий, несмотря на то, что строительство это велось в направлении к Балте. Со временем, роль регионального транспортного лидера стала играть Бирзула (ныне г. Котовск), которая не имела установленных традиций, однако разместились на выгодной железнодорожной линии Одесса–Киев.

С развитием железнодорожного транспорта падает значение Балты, как важного ярмарочного центра. Однако потенциал города был настолько велик, что он продолжал играть видную роль губернского экономического центра, опережая все уездные города Подолья, а в большинстве случаев и сам Каменец-Подольский⁵.

Важный вклад в формирование социальной инфраструктуры города в первой половине XIX в. сделали старообрядцы, которые были широко представлены в этом городе.

В конце 80-х гг. XVIII в. в Балте насчитывалось 552 двора и проживало – 2597 жителей⁶. Причем основной категорией населения были старообрядцы-пилипоны,

¹ Стадников А. В. Московское старообрядчество в социальной истории России XIX – начала XX веков: Автореф... канд. ист. наук. – М., 2000. – С. 29.

² Город Балта (Подольской губернии). Историческая заметка // Киевская старина. – 1904. – № 6. – С. 606.

³ Михневич Н. Этнографические и статистические сведения об Ольгопольском уезде Каменец-Подольской губернии // Вестник Российского гео-

графического общества. – СПб., 1852. – Ч. 6. – Кн. 1. – С. 23; Таранец С. Старообрядчество Подолья. – К., 2000. – С. 58.

⁴ См.: ЦГИАК Украины. – Ф. 442. – Оп. 662. – Д. 411. – Л. 1–32.

⁵ Тверетинев. Военно-статистическое обозрение Подольской губернии. – СПб., 1849. – С. 85.

⁶ Карачківський М. Матеріали до історії міст на Поділлі наприкінці XVIII віку // Історично-географічний збірник. – К., 1931. – Т. 4. – С. 172.

которые жили на правой стороне речки Кодыма отдельной слободой. Они основали три улицы: Нижнерусскую, Среднерусскую и Верхнерусскую. На этих улицах было устроено около 100 дворов и проживало около 800 человек. Балтские евреи – главные торгово-экономические конкуренты старообрядцев – жили в центральной части города, однако большая часть из них заселяла юзефградскую сторону. В общей сложности в Балте насчитывалось 220 дворов и приблизительно 700 человек евреев.

В 1852 г. в г. Балте проживало приблизительно 13 тыс. человек. Население было представлено пятью слоями: чиновниками (41 чел.), дворянами (74 чел.), купцами (917 чел.), гражданами (1618 чел.) и мещанами, которые, в свою очередь, делились на три категории: мещан-христиан (1226 чел.), мещан-старообрядцев (1151 чел.) и мещан-евреев (7870 чел.)⁷. Если учитывать тот факт, что балтскими купцами были, как правило, старообрядцы и евреи, то нетрудно догадаться, какова была численность старообрядческого и еврейского купечества. По сведениям представителя Генерального штаба Российской армии Витковского, на Подолье торгово-промышленной деятельностью занималось более 200 купцов-старообрядцев⁸. Естественно, что большая часть из них работала в Балте. Соответственно, оставшаяся часть балтских купцов принадлежала к иудейству. По нашим подсчетам, здесь проживало 8,5 тыс. евреев или 66,4% от всего населения города.

В последующие годы темпы роста еврейской общины значительно опережают старообрядческие. В 1860 г. население Балты (по национально-конфессиональному принципу) разделялось следующим образом: евреев – 7996 чел., православных (преимущественно украинцев и молдован) – 3656 чел., русских старообрядцев – 1267

чел., католиков (поляков и полонизированных украинцев) – 392 чел. Остальные – мелкие национально-культурные образования⁹. Как видим, в это время значительную часть населения Балты представляли евреи. Львиную долю населения города они будут составлять и в следующие десятилетия – более 70%. Таким образом, в 60-е гг. XIX в. по численности национальных групп кацапы, а их именно так называли на Подолье, перейдут со второй на третью позицию. В тоже время еврейская община (в сравнении со старообрядческой) вырастет более чем в 6,3 раза.

Темпы экономического развития Балты были одними из наиболее высоких в Украине. Город входил в тройку лучших на Правобережной Украине (после Киева и Бердичева). Обороты Балтской Троицкой ярмарки оставляли позади ярмарки губернского г. Каменца-Подольского и всех других городов Подольской губернии вместе взятых¹⁰. Не последнюю роль в этом отношении сыграл именно старообрядческий капитал.

В конце 80-х гг. XVIII в. в Балте жила достаточно представительная старообрядческая купеческая прослойка, которая насчитывала 397 человек¹¹. Среди 45 балтских старообрядческих семейств нам известны имена 17 купцов. Сюда же следует отнести 19 елисаветградских купцов-староверов, которые имели постоянное жилье в г. Балте.

Соответственно до исторического развития городских торгово-экономических центров, связанных с разделом Балты между Польшей и Турцией в XVIII в., здесь сформировалось два торговых пункта – на левом и правом берегу по течению р. Кодыма.

⁹ Семенов П. П. и др. Географо-статистический словарь Российской империи. – СПб., 1863. – Т. 1. – С. 201.

¹⁰ Таранец С. Старообрядчество Подолии. – К., 2000. – С. 62.

¹¹ Карачківський М. Матеріали до історії міст на Поділлі наприкінці XVIII віку // Історично-географічний збірник. – К., 1931. – Т. 4. – С. 161–187.

⁷ ЦГИАК Украины. – Ф. 442. – Оп. 1. – Д. 8144. – Л. 12.

⁸ Витковский. О раскольниках в Подольской губернии. [Б. м. и г.]. – С. 360.

В XVIII в. на левой стороне существовало 38 лавок (магазинов) в два этажа с прекрасными погребами для хранения продуктов. Там продавался «красный товар», т. е. изделия мануфактурной промышленности из Англии, Польши, Турции и Валахии. На правой стороне, возле существующего Гостинного двора, сформировался второй центр. Здесь было построено 70 лавок, в которых торговали преимущественно балтские и елисаветградские старообрядцы, однако большая часть из них оставалась пустой вплоть до проведения ярмарок. Вообще, в конце XVIII в. в Балте насчитывалось 144 торговых учреждений.

Если сеть торговых точек была достаточно презентабельна, то промышленных предприятий было очень мало. В городе работало 2 пивных завода с незначительным производством пива, кирпичный завод, который производил до 100 тыс. кирпича в год, хотя только одна печь могла выжигать до 32 тысяч штук.

В 80-х гг. XVIII в. в Балте проводилось шесть ярмарок. Первая – 6 января (на Василия Великого), вторая – в середине Великого поста, третья – 20 апреля (в день святого великомученика Георгия), четвертая – 29 июня (в день святых апостолов Петра и Павла), пятая – 6 августа (в день Преображения Господня) и шестая – самая большая – на Троицу.

Развитию торговли в г. Балте способствовало ходатайство Александра Любомирского 1776 г. перед польским королем Станиславом Августом, вследствие чего город получил магдебургское право, а вместе с ним и льготы на проведение ежегодных ярмарок. В 1798 г. грамоты на льготное управление Юзефградом (так называлась польская сторона Балты), искало Подольское губернское правление, однако уже тогда найти не могло, потому Балтский магистрат предоставил ему только копии документов¹².

На Балтскую Троицкую ярмарку съезжались купцы из Подолья, Киевщины, Черниговщины, Слобожанщины, Вольни и Речи Посполитой.

В 80-х–90-х гг. XVIII в. возле Балты выросла целая индустрия по откорму и выращиванию бычков. Этот промысел, вместе со значительным привозом сыра, растительного масла, сала и жира способствовал приплыву польского капитала. За этим товаром специально приезжали купцы из Шлионска, Дубно, Луцка, Чуднова и др. мест тогда еще Речи Посполитой. Собственно торговля скотом, лошадьми и овцами превратила Балту на специфический и влиятельный торговый центр Украины, еще до ее присоединения к России.

В процессе развития экономических отношений в Балте и ее предместье купцы-старообрядцы практически полностью перебрали в свои руки промысел по выращиванию и продаже скота, лошадей и овец. В первой половине XIX в. у балтских старообрядческих семейств пребывала значительная часть арендной земли. Купцы владели огромными партиями скота, в которых насчитывалось до 8 тыс. голов быков, коров, телят и овец. Вообще этим делом занимались 18 старообрядческих семейств, которые владели 48 «гуртами» скота. В каждом «гурте» насчитывалось до 150 голов, которые оценивались в 3–4 тыс. руб. серебром. Годовой оборот финансов балтских промышленников составлял от 150 до 200 тыс. рублей.

Староверы-промышленники занимались не только выращиванием, но и переработкой своей продукции. С этой целью в Балте действовало 12 салаганных (салотопных) заводов, в каждом из которых было установлено по 21 котлу. Здесь ежегодно вываривалось до 20 тыс. овец и по 1 тыс. штук скота. Купцы получали свыше 20 тыс. пудов жира на сумму около 100 тыс. рублей¹³. Часть сала использовалась тут

Л. 20.

¹³ Витковский. О раскольниках в Подольской губернии. [Б. м. и г.]. – С. 358.

¹² ЦГИАК Украины. – Ф. 442. – Оп. 66. – Д. 21. –

же, на месте, на одном из мыловаренных заводов, также принадлежащих старообрядцу, но большая часть продукции сбывалась в Одессе, которая к этому времени перебрала на себя функции стратегического рынка сбыта российской продукции за границу.

Важной статьей прибыли для балтских и подольских старообрядцев был баштанный промысел. Ежегодно весной староверы отправлялись целыми семьями на земли, освобожденные из-под леса, обрабатывая и засаживая их арбузами и дынями. Арендная плата за десятину земли составляла от 3 до 7 руб. сер., или же землевладельцу уступали половину урожая. Кацапы сбывали продукцию в Каменце-Подольске, Кишиневе, Варшаве и др. городах¹⁴. Нужно отметить, что в XIX в. баштанным промыслом занимались исключительно старообрядцы.

В первой половине – середине XIX в. балтские староверы были основными конкурентами евреев. Благодаря налаженным родственным и религиозным отношениям со своими единоверцами как в Украине, так и за ее пределами, характерному для староверов отношению к делу, а также нравственным качествам, основанным на христианских ценностях, старообрядцы приводили в отчаяние многих евреев, притом, что староверы еще и не боялись тяжелого физического труда, чего евреи избегали и даже относились к этому виду работы с презрением.

Борьба за рынки сбыта не могла пройти бесследно. Причем старообрядцы во второй половине XIX в., при способствовании российского правительства, начали стремительно терять свою конкурентоспособность.

Начиная с 50-х гг. император Николай I не разрешил купцам, не подтвердившим свою причастность к господствующей Церкви, выдавать купеческие свидетельства с получением гильдийской степени. На Правобережной Украине эти правительственные меры шли в разрез с

национальной политикой Российского государства, однако, невзирая на это, оно так и не отменило своих решений. Естественно, это озлобило старообрядцев. Виновными в своей несостоятельности они начали считать не правительство, а евреев. В 1881 г. в Балте под предводительством старообрядцев произошел первый еврейский погром. В 1903 г. о нем писал подольский губернатор: «...во-первых, местным жителям еще памятен ожесточенный погром еврейского имущества, бывший в 1881 г., а во-вторых, там проживает значительное количество великороссов-раскольников, которые были главными участниками того погрома и вообще отличаются большою против местных малороссов, склонностью к антиеврейским беспорядкам...»¹⁵.

В середине XIX в. ежегодно на Балтскую Троицкую ярмарку съезжалось от 15 до 18 тыс. человек, в т. ч. помещиков и дворян – 1,5 тыс. человек, купечества – около 1 тыс. человек, мещан и крестьян – около 9,5 тыс. человек и евреев – около 6 тыс. человек. Петропавловскую ярмарку посещало значительно меньше людей – до 2 тыс. человек¹⁶. Прежде всего, это объяснялось проведением в эти же сроки ярмарки в г. Ярмолинцах Проскуровского уезда Подольской губернии, и г. Бердичеве Волынской губернии. Бердичев входил в общеукраинскую цепь Елисаветград-Балта-Бердичев.

Конечно, собирая значительное количество торговых людей практически со всей Украины и других регионов Российской империи, Балта обязана была обеспечить купцов соответствующей инфраструктурой. Вопрос о строительстве ярмарочных помещений возник в 1845 г. Балтский ярмарочный комитет предлагал перенести одну из ярмарочных площадей, находящуюся на правой стороне дальше за город. В 1858 г. строительством поме-

¹⁴ Там же. – С. 356.

¹⁵ ЦГИАК Украины. – Ф. 442. – Оп. 633. – Д. 246. – Л. 1.

¹⁶ Там же. – Оп. 1. – Д. 8144. – Л. 12.

щений занимались купцы-евреи Чечельницкий, Коган, Борсуцкий и Голдин¹⁷.

Если в 1852 г. в Балте совершалось две ярмарки (Троицкая и Петропавловская), то в 1871 г. российское правительство определило проведение четырех ярмарок: первой – с 15 по 22 февраля, второй – с 25 мая по 1 июня, третьей – с 29 июня по 2 июля и четвертой – с 5 по 12 октября¹⁸. Основные предметы торгова оставались традиционными: российский красный и галантерейный товар, лошади, крупный рогатый скот, овцы и кожа из них, шерсть, соленая рыба, сосновые доски и др. Среди товаров местного производства были пшеница и овес, лен, мед, сало, лес и изделия из дерева.

В связи со строительством в 1865 г. первой в российской Украине железной дороги Одесса–Балта, объемы продажи промышленной и сельскохозяйственной продукции возрастают. Спад происходит в начале 90-х гг., когда ст. Балта соединили с Киевом. Большинство грузов проходило транзитом в обход Балты, через ст. Бирзула. Чтобы сохранить влияние балтских ярмарок, городские власти в административном порядке пытались поправить сложившееся положение. Однако, эти мероприятия ни к чему не привели, зато наоборот, заметно ухудшили их положение. Городской голова ошибочно посчитал, что увеличение сроков проведения может способствовать расширению торговли, так как все крупные сделки совершались до официального открытия Троицкой ярмарки. Распоряжение городских властей поставило приезжих купцов в неравные условия конкуренции, потому что на ярмарке все иногородние купцы облагались налогом, чего не было до начала открытия ярмарки.

В начале 60-х гг. XIX в. делая обзор Подольской губернии чиновник Витковский пришел к выводу, что среди христи-

анских групп населения подольские старообрядцы занимают первую ступеньку в развитии капиталистических отношений. Он писал, что на 10 тысяч приверженцев древлеправославия, которые живут на Подолье, приходится 200 купцов, тогда как среди других христианских конфессий на то же количество людей ни одного. Действительно, в это время местные старообрядцы имели огромное влияние на развитие социально-экономических отношений губернии. Об этом писал подольский губернатор князь И. Мещерский киевскому генерал-губернатору: «Куреневский монастырь не только имеет большое влияние на раскольников Подольской губернии и близких к ней, но даже имеет еще большее влияние на раскольников московских, казанских и многих других, даже заграничных – как в Турции, в княжествах и в Австрии, – так равно и потому, что выселенные из этого монастыря раскольники могут вредно повлиять на прочих раскольников коих капиталы и производительный труд скроются из Подольской губернии и будут впредь обегать ее»¹⁹. Таким образом, И. Мещерский дал ясно понять, что закрытие Куреневского Никольского старообрядческого монастыря может негативно повлиять на экономику губернии. Так это, или нет, но высказывание губернатора еще раз свидетельствует о том, какое важное место занимали старообрядцы в торгово-промышленном развитии Подолья.

Антистарообрядческая политика императора Николая I привела к существенному сокращению темпов роста старообрядческого капитала. В 1859 г. в Подольскую духовную консисторию поступил донос: «что в Балте есть немало купцов из раскольников, а именно: Лапин, Кушнерев, Фомин, Тамбовский, и другие есть, таких много, проживающих лиц из других губерний, как-то из Черниговской и Ки-

¹⁷ Там же. – Оп. 78. – Д. 1656. – Л. 10.

¹⁸ ЦГИАК Украины. – Ф. 442. – Оп. 78. – Д. 1656. – Л. 3.

¹⁹ РГИА. – Ф. 1284. – Оп. 218 (1867 г.). – Д. 11. – Л. 109.

шиневской”²⁰. Консистерия требовала дать объяснения на каком основании местные старообрядцы были причислены в купечество. При анкетировании местные 3-й гильдии купцы-старообрядцы ответили: Егор Фомин, Михаил Кушнерев и Моисей Лапин, что принадлежат к греко-римскому, по существу униатскому вероисповеданию (что мало вероятно); Сергей Лапин указал, что принадлежит к греко-российскому вероисповеданию, а Прокофий Лащенко подытожил, что принадлежит к христианскому вероисповеданию²¹. Однако Балтская городская дума утверждала, что во время выдачи купеческих свидетельств эти купцы представили в Подольскую казенную палату справки о своей причастности к единоверию, т. е. к господствующей Церкви.

На самом деле купцы-старообрядцы г. Балты и не думали причисляться к господствующей Церкви. Об этом свидетельствует смерть балтского купца Павла Лапина, который оглашая в 1859 г. капитал по первой гильдии действительно хотел перейти в господствующее вероисповедание. Однако его единоверцы поступили жестоко. П. Лапин неожиданно умер на 32 году жизни. Хоронили его на старообрядческом кладбище, а торговыми и семейными делами начал заведовать опекун-старообрядец Корней Пыпин²². Крепкие характером старообрядцы в отношениях между собой (и не только) нередко прибегали к самосуду.

Несмотря на высокую численность и существенное влияние на социально-экономическое развитие г. Балты, местные староверы не имели гарантированных законом прав во всех сферах общественной жизни. Это касалось и избрания в местные органы самоуправления. В 1833 г. от общества старообрядцев и вообще христиан г. Балты в бургомистры Балтской городской думы был избран купец Прокофий Лапин, а в кандидаты к нему купец Иван Рыма-

рев. К сроку своего избрания эти люди уже отработали 2 и 3 года на должностях и показали безупречную работу²³. Тем не менее, этот факт не стал причиной их утверждения. На отмену решения выборов губернским начальством не повлияли даже те обстоятельства, что от других христианских обществ не было избрано ни одного представителя. В начале XX в. ситуация несколько меняется. Из 19 членов городской думы, как минимум 5 человек принадлежало к старообрядчеству: А. П. Лапин, Н. Я. Маринский, М. Я. Маринский, А. П. Лащенко и И. Е. Галкин²⁴.

Наибольшего расцвета балтский старообрядческий капитал достиг в конце XVIII в. Тогда в г. Балте насчитывалось 397 купцов из староверов. В связи с присоединением Речи Посполитой Россией, *de-jure*, изменяется правовое положение местных купцов-староверов, однако, *de-facto*, оно наступает только в середине XIX в., когда правительство Николая I, объявляет войну старообрядческому купечеству не записывая его в купеческие гильдии. Тем не менее, в первой половине – середине XIX в. старообрядческая торговля и промышленность успешно развивались. Значение старообрядческого торгово-промышленного капитала было настолько велико, что в случае непродуманной политики царского правительства это могло привести к параличу экономики Подольской губернии. В 70-х–80-х гг. XIX в. происходит спад темпов экономического роста старообрядческих хозяйств. Это было обусловлено тремя причинами. Во-первых, антистарообрядческой политикой российского правительства в сфере экономического права. Во-вторых, численным ростом на Правобережной Украине еврейского капитала. В третьих, упадком (в 90-е гг. XIX в.) Балтской Троицкой ярмарки в связи с началом процесса глобализации.

²⁰ К.-ПГГА. - Ф. 315. - Оп. 1. - Д. 1490. - Л. 1.

²¹ Там же. - Л. 10-37.

²² Там же. - Ф. 226. - Оп. 79. - Д. 1806. - Л. 3.

²³ ЦГИАК Украины.- Ф. 442. - Оп. 1. - Д. 1483. - Л. 2.

²⁴ Там же. - Оп. 654. - Д. 208. - Л. 1.

Черкашин А.Л. (Харьков, Украина)

ТОРГОВЛЯ СТАРООБРЯДЦЕВ ХАРЬКОВА В XIX В.

Русские старообрядцы, которые заселили территорию Харькова и Харьковской губернии во второй половине XVII–XVIII вв., значительно отличались от представителей других этноконфессиональных групп своим «трудолюбием, как одной из важнейших групповых черт старообрядчества», а также хозяйственной и торговой активностью¹. Этому способствовало своеобразное отношение старообрядцев к труду и ведению торговой деятельности. Производство товаров на продажу приравнивалось к такому труду как молитва и поминание отцов. Ведь любой доход старообрядцев был доходом общины, а значит, использовался на благо веры².

Актуальность изучения данного вопроса вызвана недостаточным освещением темы в литературе, игнорированием исследователями рассмотрения торговой деятельности через призму этнической и конфессиональной принадлежности населения.

Благодаря особой торговой этике из числа старообрядцев выделяется значительное количество торговых и торгово-промышленных родов. Уровень развития торговли старообрядцев во многом зависел также от природно-географических особенностей региона. Поэтому рассмотрение торговли старообрядцев в контексте общей истории торгового дела в Харькове является актуальным. Харьковская губерния с центром в городе Харькове уже в начале XIX века становится одним из основных центров ярмарочной торговли. Харьковские ярмарки занимали одно из первых мест не только в торговле на территории современной Украины, но и в торговле Российской империи. Превращение ярмарочной торговли местного масштаба во все имперский рынок сбыта было обусловлено пересечением многих торговых путей.³ Именно через территорию Харьковской

губернии еще до начала заселения этого региона проходили многочисленные сухопутные пути сообщения так называемые «татарские шляхи». Среди них выделяются самые крупные – Муравский, Кальмиусский, Изюмский⁴. Уже при заселении края в XVII в. расширялась инфраструктура путей сообщения. Были построены или, как говорили тогда, «протоптаны» Московская дорога, две дороги на Киев, на Полтаву, на Чернигов, Волгу и по другим направлениям. Дорогами были соединены все губернские города. Для понимания значения и размеров этих дорог приведем пример на Московской дороге: она шла из Санкт-Петербурга через Москву, Курск, Белгород. В Харькове от неё отходила вторая дорога через Змиёв и Изюм и вела в города у Азовского моря и реки Дон.⁵

Удобное положение города способствовало развитию торговли и основного её вида – ярмарок. В середине XIX века на Покровской, Успенской, Крещенской и Троицкой ярмарках можно было увидеть товары не только из всей империи, но и из-за границы. О масштабах торговых операций ярко свидетельствует замечание И. С. Аксакова о том, что их «едва ли могут назваться ярмарками в смысле Ирбитской и Нижегородской, какие же это ярмарки, которые продолжаются четыре месяца в году в одном пункте?».⁶ В действительности это были грандиозные биржевые сходки, которые не имели обычного громкого ярмарочного характера и отличались громадными оборотами (общая стоимость проданных товаров). В 1867 году оборот Харьковских ярмарок достиг 39 млн. 748 тыс. руб.⁷

Географический фактор также повлиял и на складывание харьковского купеческого сословия. На 1866 год в Харьковской губернии было официально зарегистрировано 7081 купцов, что составляло 0,4% от общего числа населения губернии.⁸ О благоприятных условиях

1. Керов В. В. Конфессионально-этические факторы старообрядческого предпринимательства. – М.: ЭКОН-ИНФОРМ, 2004. – С. 389; Волошин Ю.В. Економічне становище старовірів Лівобережної та Слобідської України у першій половині XIX ст. // Пам'ять століть. – 2001. – №1. – С. 83.

2. Керов В. В. Конфессионально-этические факторы старообрядческого предпринимательства. – М.: ЭКОН-ИНФОРМ, 2004. – С. 388.

3. Слюсарський А. Г. Слобідська Україна. Історичний нарис XVII–XVIII ст. – Х.: Харківське книжково-газетне видавництво, 1956. – С. 186.

4. Слабеев И.С. 3 історії первісного нагромадження капіталу на Україні. – К., 1964 – С. 14.

5. Ступницький В. Пісні Слобідської України. – Х., 1929. – С. 25.

6. Аксаков И.С. Исследование о торговле на украинских ярмарках. Издано на изд. СПб. купечества. – СПб., 1858. – С. 54.

7. Харьковский календарь на 1871 год: Месяцеслов, адресная и справочная книга. – Х., 1869–1870. – С.8.

8. Беліков Ю. А. Купецтво Харківської губернії (дру-

для торговли на этой территории свидетельствует переселение трёх семейств, староверов-торговцев в село Никольское Старобельского уезда из г. Стародуба Черниговской губернии.⁹ О торговой активности представителей рассматриваемой этноконфессиональной группы свидетельствует процент купеческих семей от общей массы проживавших в городе старообрядцев. Так по доносу Харьковского полицмейстера губернатору на 1848 год – купцов среди староверов было 44,4%¹⁰. Об умении староверов заниматься торговлей свидетельствует тот факт, что для успешной торговли «великорусские фабриканты вели за собою целое войско великорусских деятелей – агентов, разнощиков, коробочников, ходешников». Именно таким видом ремесла занимались жители «старообрядческой слободы Черниговской»¹¹. Без их содействия нельзя было ожидать хорошей реализации товаров.

В связи с тем, что широкомасштабное раз-

риод времени. Поэтому целесообразно обратиться к всероссийской переписи населения 1897 года. По результатам переписи русских купцов в Харьковской губернии было зарегистрировано 64,2 % от общей массы купцов, что составляло 4286 человек. Конечно же, не все они были староверами, но, безусловно, большинство имело старообрядческие корни. И лишь немногие официально являлись старообрядцами, несмотря на все высокие налоги и ущемление. По «Данным о численности населения, не исповавшегося и не принявших священных таинств из-за причастия к расколу на 1814 год», старообрядцев в губернии было 2034 человека¹². А на 1896 год – 6754 человека женского и мужского пола¹³. Увеличение численности населения осуществлялось не только из-за естественного прироста, но и за счёт миграции староверов-торговцев в экономический центр. Ярким примером является Григорий Каменев, который в 1848 году числился как Воронежский



Рис. 1. Ежедневная торговля на харьковском рынке

витие торговли в Харьковской губернии выпадает на XIX век, то и становление основной массы купеческих родов происходит в этот же пе-

купец, но постоянно проживал в Харькове¹⁴.

Не один купеческий род Харькова, как известно, имел свою многовековую историю существования. Рассмотрим, как же происходило первоначальное становления купца. «Харьков. Во всём отечестве нашем найдётся весьма мало пунктов, где представлялся бы такой запас новых, до бесконечности разнообра-

га половина XIX – XX ст.): Автореферат дис. ... канд. ист. наук. – Х. 2004. – С. 10.

9. Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии. Очерки по этнографии края / Под ред. В. В. Иванова. – Х., 1898. – Т. 1 – С. 198.

10. ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 19. – Д. 790. – Л. 38-41.

11. Багалий Д.И., Миллер Д.П. История города Харькова за 250 лет его существования (1655 – 1905). – Т. 2. XIX – начала XX. – Х., 1993. – С. 491-492.

12. ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 17. – Д. 310. – Л. 2.

13. Харьковский календарь на 1897 год: Месяцеслов, адресная и справочная книга. – Харьков, 1897. – С. 144.

14. ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 19. – Д. 790. – Л. 38.

ных и доступных случаев нажать торговому человеку денег. В здешнем торговом мире беспрестанно повторяются следующие явления. Мальчик лет 13 или 14, сын мещанина или обедневшего купца, поступает в какую-нибудь лавку; через 5-6 лет, приучившись или, точнее говоря, привыкши к торговле, назначается приказчиком, с жалованием на первых порах рублей в 150; через несколько лет жалование его возрастает до 400 и 500 р. на хозяйском продовольствии. Проживши еще несколько лет и собравши 2-3 тыс. рублей, он расстается с хозяином с целью открыть своё дело»¹⁵. Из среды староверов работать в лавку шли не только дети мещан или обедневших купцов, но и дети крестьян. Юридическое положение государственных крестьян, которыми являлись в основном старообрядцы, предусматривало собой

купцы-старообрядцы как Карповы, Мишуковы, Ножины, Смирновы¹⁷, Ламанины, Рудаковы, Митины, Стиврюковы, Анижевы, Бисеровы, Костины, Сериковы, Каменевы, Кануниковы¹⁸, Петровы¹⁹.

Харьковские ярмарки становились местом накопления капитала не только старообрядцев города и губернии. Здесь также торговали и успешно преумножали свой капитал старообрядцы из других губерний. Так, значительное место по поставке овечьей шерсти на ярмарки Харькова занимали старообрядцы Черниговской губернии. Первое место среди сбываемых на ярмарках товаров в 40-х - 50-х годах XIX в. занимали русские мануфактурные изделия: бумажные, шерстяные, шелковые, суконные, льняные и пеньковые. Значительное количество скупщиков этих товаров составляли купцы-



Рис. 2. Вид на Благовещенский рынок

уничтожение барщины и увеличение оброка, что автоматически расширяло потребность в продаже произведенной продукции, и как следствие - вело к более тесным связям с торговлей¹⁶. (Рис. 1) Таким образом, старообрядческие купеческие роды своими корнями происходили из крестьянских семей. Среди известных в Харькове постоянно проживали такие

старообрядцы Черниговской губернии.

Рассмотрим, какие преимущественно товары реализовывали купцы староверы в Харькове во второй половине XIX века в своих лавках и магазинах во время ежедневной торговли. (Рис. 2) Например, купец Сериков имел лавку с рыбными товарами. Кроме того, Сериков занимался и оптовой торговлей – «постоянно отправлял огромные по несколько тысяч пудов партии донской и керченской, как первой в России, красной рыбы: осетра, севрюги, икры и

15. Багалий Д.И., Миллер Д.П. История города Харькова за 250 лет его существования (1655 – 1905). - Т. 2. XIX – начала XX. - Х., 1993. - С. 523.

16. Карцов В. Г. Религиозный раскол как форма антифеодального протеста в истории России. - Ч.2. - Калинин, 1971.- С. 12.

17. ГАХО. - Ф. 3. - Оп.32. - Д.260. - Л.58.

18. ГАХО. - Ф. 3. - Оп. 19. - Д. 790. - Л. 38.

19. ГАХО. - Ф. 3. - Оп. 17. - Д. 218. - Л. 1.

балыков, в Москву и Петербург»²⁰. Каждый купец, который имел в Харькове лавку для розничной торговли, обязательно занимался и оптовой торговлей в других городах империи.

Старообрядцы занимали должности как на верхних эшелонах власти в губернии, так и в уездах. В 1867 году старообрядцы Евсефан и Никита Синицыны, купцы 2-й гильдии, входили в управление администрацией Харьковской



Ф. С. Карповъ.

Рис. 3. Купец 2-й гильдии Федор Карпов

губернии.²¹ Старообрядческие купцы старались не только занять руководящие должности, но активно занимались миссионерской деятельностью. Подтверждение этому читаем в донесении губернатору Харьковского полицмейстера от 27 ноября 1826 года «В городе Харькове во 2-м квартале во дворе зажиточного купца Петра Мишукова находится старообрядческий молитвенный дом, устроенный с давних лет»²².

Старообрядческие купцы накапливали большие капиталы с помощью успешного ведения торговой деятельности и бережному отношению к заработанным деньгам (старообрядцы были скупы на всякого рода гуляния и преимущественно отвергали употребление спиртных напитков). Именно торговый капитал лег в основу быстрого вовлечения старообрядческих купцов в промышленную деятель-

ность. Создав промышленное производство, купец не отказывался от торговой деятельности. Именно это способствовало формированию экономического благополучия торгово-промышленных родов.

Наглядно об этом свидетельствуют данные, собранные Д. И. Багалием и Д. П. Миллером:

- Купцом Фёдором Карповым (Рис. 3) в Харькове была устроена единственная небольшая байковая фабрика. Жителями в домах вырабатывалось до 26 тысяч ковров, которые продавались в донских станицах, частью внутри губернии, даже в Москве и Санкт-Петербурге, где ковры этого рода были известные под названием харьковские;

- Рудаков имел химический завод, на котором производили: купоросное масло в свинцовой камере, соляную и азотную кислоту и некоторые другие препараты. Завод был основан в 40-х годах XIX в.;

- Кафельный завод купчихи Петровой был основан в 40-х годах XIX в. На заводе работал 41 рабочий и производили товара на 5145 рублей;

- Андрей Смирнов владел пивным заводом, который вываривал 3000 ведер пива в год. Иван Смирнов также имел пивной завод с годовым вывариванием пива в 3200 ведер. Произведенное пиво продавалась бочками в Харькове и Харьковской губернии, а также вывозилось в Курскую губернию

- Свечносальным заводом владел купец Сериков. На заводе работало 9 человек и производили товара на 17850 рублей;

- Купец Митин владел свечным заводом, который изготовлял 500 пудов продукции в год. Свечи продавались в Харькове, Харьковской губернии, а также шли в Киев, Ригу, Бердичев и Черниговскую губернию.²³

Старообрядцы Харькова в XIX в. значительно отличалась от представителей других этноконфессиональных групп своей торговой активностью и умением вести торговую деятельность, которая формировалась у старообрядцев с ранних лет. Это повлияло на возникновение в их среде большого количества купеческих родов. Главным занятием старообрядцев Харькова была торговля, чему способствовал природно-географический фактор изучаемого мегаполиса. Капиталы старообрядцев, заработанные при успешной торговой деятельности, вкладывались в промышленность и формировали Харьков как промышленный центр, где старообрядцы составляли промышленную элиту города.

20. Багалий Д.И., Миллер Д.П. История города Харькова за 250 лет его существования (1655 – 1905). - Т. 2. XIX – начала XX. - Х., 1993. - С.496, 522, 523, 552.

21. ГАХО. - Ф. 3. - Оп. 229. - Д. 278. - Л. 2-3.

22. ГАХО. - Ф.3. - Оп.67. - Д. 201. - Л. 2.

23. Багалий Д.И., Миллер Д.П. История города Харькова за 250 лет его существования (1655 – 1905). - Т. 2. XIX – начала XX. - Х., 1993. - С. 531-550.

Чебан И.Н. (*Старая Некрасовка, Украина*)

ПОЯВЛЕНИЕ НЕКРАСОВЦЕВ НА ИЗМАИЛЬЩИНЕ И ОБРАЗОВАНИЕ СТАРОЙ НЕКРАСОВКИ

Несмотря на обширность историографии, необходимо отметить, что ранние этапы истории староверов-некрасовцев малоизвестны. Русские старообрядцы на протяжении всей своей истории проявляли высокую степень мобильности. Стоило им только почувствовать давление со стороны государства, как сразу же вчерашнее селение пустело, а его жители уже обосновывались за сотни, а то и тысячи верст. Желание сохранить свою веру приводило к массовым переселениям за пределы России.

Более ста лет длился дунайский этап и участие некрасовцев в национальных политических событиях на территории Османской империи. Обнародованные А.А. Пригариным архивные источники Измаила и Одессы убедительно доказывают, что основание некрасовских общин в низовьях Дуная началось еще в 1740 году. Это подтверждают и османские документы, хранимые в краеведческом музее города Тульча. В Турции некрасовцы были привилегированной группой населения. Привилегированная группа появляется в любом обществе, но только тогда, когда в ней чувствуется острая необходимость. Да и существует она до тех пор, пока выполняет свои особые обязанности.

Привилегии некрасовцев существовали до тех пор, пока Османская империя могла использовать их казацкие части в качестве полицейских карательных сил. Как только некрасовцы отказались выполнять репрессивную функцию в борьбе против национальных освободительных движений, османские власти сразу же запретили казацкие формирования и отменили все их привилегии. Некрасовские казаки превратились в простых турецких налогоплательщиков. Тут и появлялась мысль возврата на историческую родину.

вилась мысль возврата на историческую родину.

В начале XIX века вспыхнула очередная русско-турецкая война (1806-1812 гг.). Русские войска перешли на правый берег Дуная, на территорию турецких земель, где было много поселений некрасовцев. Командование русской армии разъяснило старообрядцам, что в России двери открыты для них и предлагали соплеменникам возвратиться на родину.

1 мая 1811 года командующий Дунайской армией М.И. Кутузов в письме командующему крепостями в Бессарабии генерал-майору Тучкову пишет: «... поручив вашему превосходительству известить меня о той степени склонности, которую изъявляют некрасовцы на переход свой и о тех привилегиях, на которых могли бы они пожелать таковое переселение. Со своей стороны, обещайте им именем государя императора и те выгоды, которые они обретут под скипетром России»².

Переселение началось. Малыми группами, на лодках переправлялись некрасовцы через Дунай в районе Измаила. Генерал Тучков принимает необходимые меры для первоначального их поселения. Для совершенного устройства поселений необходимо было строить дома, а для этого нужен лес. Тучков обращается к председательствующему в Дунайских княжествах действительному тайному советнику и сенатору В.И. Красно-Милашевичу разрешить доставить лес от земли Молдавской на постройку ста до-

1. ГАХО. - Ф.3. - Оп.67. - Д. 201. - Л. 2.

² Материалы по истории русской армии. Русские полководцы. М.И. Кутузов. Сборник документов. – Т.3, разд. 3. Главнокомандующий молдавской армией. – М., 1952. - Док. 440.

мов, но Василий Иванович находит, что такой лес удобней получить из-за Дуная, под прикрытием особой военной команды.

Забегая вперед, сообщая, что 16 июня 1811 года Кутузов пишет Тучкову, где отвергает предложение сенатора Красно-Милашевича предоставить лес с правого берега Дуная. «... Предложение сенатора можно было бы употребить в другое время, но обстоятельства не позволяют ныне оным воспользоваться, ибо посылать теперь за Дунай обывателей и воинскую команду весьма опасно, по причине появившихся повсюду на правой стороне Дуная партий турецких войск, которые легко могут схватить обывателей и причинить вред самой воинской команде. Я просил его учинить распоряжение, соответственно с прежним моим к нему отношением, потребное количество леса, для постройки домов некрасовцев, доставлено было от земли молдавской... Велел я приступить к исполнению того не раньше как по окончании работ в поле, когда обыватели будут свободны от всяких хозяйственных работ. О чем почитаю нужным уведомить и ваше превосходительство по поводу мер, принимаемых с вашей стороны к водворению вышеозначенных некрасовцев»³.

20 мая 1811 года М.И. Кутузов пишет рапорт императору Александру I «О переселении в Бессарабию некрасовцев». В нем он обстоятельно, до мельчайших подробностей, описывает создавшееся положение с переселением некрасовцев. «... некоторые некрасовцы, живущие на правом берегу Дуная, через своих поверенных изъявили желание на переселение и возвращение под скипетр вашего императорского величества... Народ сей, издревле отторгшийся заблуждением от скипетра всероссийского, едино верующий с нами, мужественный и немалочисленный, по многим обстоятельствам заслуживает внимания, по отклонению от

державы нашей, знатно умножился и множество селений, лежащих на правом берегу Дуная напротив Бессарабии, ими наполнены. Будучи убежден выгодами от общего переселения, я поручил командующему крепостями в Бессарабии генерал-майору Тучкову вызывать некрасовцев под всемогущий скипетр вашего императорского величества, предоставив им свободное отправление их религии по примеру терпимости прочих в России, обещая некрасовцам всеобщее прощение и выгоды, которые они, по переселению, неминуемо обретут»⁴.

В ответ на рапорт Кутузова, от 20 мая 1811 года император Александр I издает Указ, где определил условия, на которых бывшие донские казаки могли переселиться из Бабадагской области в подвластную России Бессарабию. Льготы и привилегии были значительными, касались не только социально-экономической жизни, но и свободы в отправлении своих обрядов и строительство церквей.

Чтобы доказать свою верность России и желание вернуться на свою родину под скипетр императора, некрасовцы, перешедшие на левый берег, принимали активное участие в военных действиях против Порты Оттоманской. Они были проводниками военных отрядов, отлично знающие дунайские плавни и ту местность, на которой они проживали. Об одной такой военной экспедиции, произведенной генерал-майором Тучковым, упоминает Кутузов в письме М.Б. Берклаю-де-Толи и в рапорте императору Александру I.

Один из отрядов этой экспедиции особо отличился во время военных действий на территории Порты (ныне земли Румынии). Это был отряд Уральских казаков под командованием подполковника Михайлова, который в нескольких боях показал доблесть, мужество и бесстрашие русского воина, отбивая многочисленные атаки турецких янычар. «Замечательно в

³ Там же. – Док. 453.

⁴ Там же. – Док. 460.

сей экспедиции и то, – пишет Кутузов, – что вызванные в прошлом лете с турецкой стороны часть некрасовцев были с нашими войсками при Уральских казаках везде впереди, по знанию дорог везде служили проводниками и не избегали никаких опасностей. Предводителем у них был некий Макарий.

Я сей час получаю известие, что генерал-майор Тучков со всем отрядом вернулся к Дунаю и переправился благополучно на левый берег»⁵.

Не только в этом, но и во многих других донесениях Кутузов сообщает об оказании помощи русским войскам и самоотверженном поведении некрасовцев в боях с неприятелем.

Старообрядческое население левого берега в тот период проживало в г. Килие, Жебриянах, Вилково. Однако абсолютное большинство переселилось в 1807-1808 гг. Так, в Килию переселилось 54 семьи с правого берега и 16 семей из Жебриян. Старообрядцы в начале XIX века составляли в городе 18%, в последующем во всех показателях наблюдается существенный рост.

Основным городским поселением старообрядцев является город Тучков (вблизи крепости Измаил вырастает поселение, которое Указом императора от 4 октября 1812 года называется город Тучков). Формирование местной общины этого города прошло несколько этапов. Первоначально в 1811-1813 гг. сюда переселились некрасовцы из-за Дуная. В то время в этот город на жительство пришли старообрядцы из российских губерний. Пополнилось общество старообрядцев в 1829 и 1830 гг. из европейской части Российской империи. Выявленные источники показывают социальную неоднородность – казаки, бывшие поданные Речи Посполитой и Оттоманской Порты, а также крестьянско-мещанское население из самой России.

Старая Некрасовка

Село расположено на левом берегу Нижнего Дуная в семи верстах от города Измаил вниз по течению. Основано 12 (25) июля 1812 года на землях крепости Измаил у озера Сафьяны русскими старообрядцами, переселившимися сюда после русско-турецкой войны 1806-1812 гг. из турецких земель (ныне Румыния) правобережья Нижнего Дуная.

Их предки – донские казаки, которые ушли на Кубань после подавления антифеодального восстания Кондратия Булавина (1707-1708 гг.), надеясь скрыться от преследования властей. Проживая на Кубани в постоянном страхе более двадцати лет, они в 30-е годы XVIII века вместе со своим атаманом Игнатом Некрасой переселяются в Турцию. Так как основным промыслом у них было рыболовство, их поселяют в плавнях правого берега Нижнего Дуная и на побережье Черного моря.

С приходом русских войск в их селения некоторые семьи начали помышлять о возвращении на родину предков. Этому способствовала агитация руководства русской армии, которое имело предписание императора привлекать людей христианского вероисповедания для заселения Новороссийского края. Изъявившие желание переселиться в Россию некрасовцы отправляли своих поверенных в штаб русской армии за разрешением. Они его получали и под прикрытием военной команды переправлялись на левый берег в район крепости Измаил.

Командующий Дунайской (Молдавской) армией М.И. Кутузов дает предписание командующему крепостями в Бессарабии генерал-майору С.А. Тучкову принять меры для поселения некрасовцев на земли крепости Измаил и обеспечить их всем необходимым для обустройства нового населенного пункта.

Первыми переселенцами были некрасовцы из селения Кара-Арман. Их бы-

⁵ Там же. – Док. 467.

ло сто семей и переправились на левый берег в район Измаила, как видим из рапорта Кутузова императору. 20 мая 1811 года Кутузов пишет: «...некрасовцы, живущие на правом берегу Дуная в селении Кара-Арман вызвались на переселение и возвращение вод скипетр вашего императорского величества... Будучи убежден выгодами, которые правительство наше могло бы получить от всеобщего переселения, я поручил командующему крепостями в Бессарабии генерал-майору Тучкову 2-ому предоставить им свободное отправление их религии, для чего находящуюся в Орхейском цынуте старообрядческую церковь велел взять и поставить у Измаила... Мое намерение селить некрасовцев на земле бессарабской, но не в крепостях. И на первое обзаведение дал им малую часть провианта и пособие лесом для обустройства домов. А поселить изволил в тех местах, где они рыбною ловлею и другими средствами найдут безбедное пропитание»⁶.

Первая партия некрасовцев, переправившаяся на левый берег у Измаила получает землю и место для поселения. Тучков в верительной грамоте №448 от 12 (25) июля 1812 года измайльскому коменданту майору Витязю 2-ому пишет: «Вследствие предписания главнокомандующего армией от 2 июля сего года за №707 относительно отвода земель для некрасовцев при крепости Измаил у озера Сафьяны предписываю Вашему Высокоблагородию... отвесьте оной для ста семей, на каждую по сорок десятин, всего четыре тысячи десятин.

Хотя все земли Бессарабские состоят на откупе и за них надобно платить десятину, но дабы не отягощать некрасовцев этим сбором, Его Высокопревосходительство действительный тайный советник сенатор и кавалер Красно-Милашевич разрешить изволил причитающуюся за землю десятину исключить из суммы вносимой в казну. И дабы навсегда они

могли пользоваться сими землями по отводе их донесите мне для выдачи надлежащего документа.

Июля 12 дня 1812г.

Дежурный генерал, генерал-майор Тучков 2-й»⁷.

Под текстом этого документа есть запись: «Земля отведена некрасовцам и о сем рапортовано главному дежурству под №404, то есть марта 31 дня 1813 года. Гартигу рапорт №540 и отношение во второй департамент №541».

Земля официально отведена, люди около года проживавшие на ней в землянках, покрытых камышом, начали получать лес и строить на этой земле дома.

Так появилось на левом берегу Дуная, на землях крепости Измаил, у озера Сафьяны селение некрасовцев. Основанием стала указанная выше верительная грамота (Воззвание) № 448 от 12 (25) июля 1812 года, подписанная командующим крепостями в Бессарабии генерал-майором Сергеем Александровичем Тучковым, который приложил не мало усилий для переселения некрасовцев и обустройства их селения.

Для того, чтобы никто из местных обывателей не смог посягнуть на землю, отведенную некрасовцам, через два года появляется еще один документ, в котором защищаются права переселенцев на землю и предписывается строгое взыскание с виновных. Это:

Открытый лист № 756

Мая 1 дня 1814 года

«На отведенной в городе Тучкове живущим некрасовцам, четыре тысячи десятин земли около озера Сафьяны, поводится производить хлебопашества, сенокос и прочее, а запрещается строго всем жителям, без согласия сих некрасовцев всякое пользование означенною землею. За противное семе, виновник повергается законному взысканию... для сведения всем, за моей подписью с прило-

⁷ Копия воззвания «Измайльскому коменданту генерал-майору Витязю-2» № 448 от 12 (25) июля 1812 г. Измайльский музей А.В. Суворова.

⁶ Там же. – Док. 907.

жением печати дал сей документ в благополучной крепости Измаиле, мая 1 дня 1814 года. По армии майор крепости Измаил комендант и кавалер Витязь 2-й»⁸.

Исследуя материалы ревизских переписей первой половины XIX века, наш современник А.А. Пригарин пишет: «В результате расширения российских границ к Дунаю в конце XVIII - начала XIX века часть либерально настроенных некрасовцев оказывала помощь российской армии в военных действиях против Османской империи. В свою очередь чиновники стремились переселить некрасовцев на левый берег, на приобретенные территории Бессарабии. Таких попыток известно две: 1811-1813 гг. и 1829-1830 гг. На первом этапе было создано поселение Некрасовка, около Измаила, а на втором – произошло доселение в Некрасовку и образовано второе – Кугурлуй...»⁹

Основу поселения составило большинство представителей «некрасовского общества г.Тучкова». Формально причисленные к городу некрасовцы занимались хлебопашеством и рыболовством, селились они компактно на отведенных им землях. Эти поселения вскоре получают официальное название Некрасовские хутора, Некрасовская балка, а затем – слобода Некрасовка.

Первые несколько семей поселились у озера Сафьяны. Оборудовав себе землянки, покрытые камышом, начали заниматься рыболовством, образовав при этом кирган. Это были первые месяцы проживания на новом месте.

В течение 1811 года поселяются еще несколько семей в район Кривого озера или как тот район называли Большой и Малый Буджак, образуя еще два хутора. Жители этих хуторов для безопасного проживания занимались тем же рыболов-

ством. Это было единственное занятие, поскольку еще не была отведена земля для хлебопашества и сенокоса, а также не был определен статус военного формирования. Кстати, будучи в пределах Турции, они составляли воинское формирование, цель которого выставлять пограничные разъезды и в случае войны это формирование участвовало на стороне Турции.

Командование Дунайской армии имело целью создать на левом берегу Дуная такое же формирование, но время шло, часть некрасовцев осело в городе Тучкове, другая часть, будучи городскими жителями, образовывали хутора вблизи города и занимались рыболовством. Много некрасовцев ушло в другие регионы России.

Так в 1812 году образовывается поселение вблизи г. Тучкова «Некрасовские хутора» из 14 семей.

Приводим списки глав семейств Некрасовских хуторов¹⁰.

1. Иван Спиридонов.
2. Иван Изотов-Риовин.
3. Антип Гусляков.
4. Ларион Поляков.
5. Архип Курбатов.
6. Савелий Батраков.
7. Никита Макуров.
8. Филипп Третьяков.
9. Иван Изотов.
10. Гаврил Сопляков.
11. Ларион Полшаков.
12. Иван Дыкой.
13. Ефим Храмой.
14. Иван Смирный.

После выхода в свет верительной грамоты № 448 от 12 (25) июля 1812 года, относительно отвода земель для некрасовцев при крепости Измаил у озера Сафьяны, началось пополнение Некрасовских хуторов. С получением надела земли, по 40 десятин на семью и леса для постройки домов, началось размежевание

⁸ Измаильский музей А.В. Суворова.

⁹ Пригарин А.А. Семья у некрасовцев Бессарабии: по материалам ревизских переписей первой половины XIX века // Археологія та етнологія Східної Європи: матеріали і дослідження. – Т.3. – Одеса: Друк, 2002. – С.331-333.

¹⁰ ГАОО в г. Измаил. - Ф.56. - Оп 1. - Д. 81. - Л.138.

поля на участки. Жители разрозненных хуторов начали строить дома в одном определенном месте. Так это селение со временем именуется «Некрасовская балка». Дома строились по обе стороны этой балки (ныне ул. Школьная у церкви и ул. Измаильская).

Население пополнялось за счет жителей города, оставшихся в нем после переселения с правого берега. Их прельщал отвод земли – 40 десятин и рядом недавно основанный старообрядческий монастырь, где проводились церковные служения по старым канонам.

Население Некрасовской балки увеличивалось и за счет переселенцев с правого берега: Серикёй, Журиловки, Славы и т.д. К 1820 году число жителей Некрасовской балки увеличилось вдвое. Сюда прибыло ещё 20 семей¹¹:

1. Севастьян Федоров.
2. Симион Погорелый (ныне Горелов).
3. Андрей Любоштин.
4. Антип Муравлев.
5. Иван Муравлев.
6. Степан Казаков.
7. Антон Черный.
8. Кирилла Маслов.
9. Яков Загон (ныне Загонтов).
10. Иван Качалкин.
11. Иван Захаров.
12. Федуль Дядич.
13. Иван Куделя.
14. Михайло Муравлевский.
15. Сильвестр Кораблев.
16. Иван Качалкин.
17. Марко Пребывый.
18. Федосий Коновалов.
19. Иван Самсоненко.
20. Емельян Самсоненко.

Не буду утомлять читателя фамилиями семей, поселившихся в последующие годы, но скажу только одно, в 1830 году население Некрасовской балки увеличилось еще на 30 семей и населенный

пункт уже называется «Слобода Некрасовка».

Известно, что казаки-некрасовцы пользовались льготами и к ним часто примыкали жители, прибывшие из российских губерний. В те годы к некрасовскому сословию примыкают 5 человек Калужской губернии:

- крестьянин Мединского уезда помещицы Анны Федоровны Нерышовой деревни Нившики Прокогрей, а по некрасовскому названию Яков Муравлев.

- крестьянин генерала Мойсея Ивановича Петрова г. Тарусы, а по некрасовскому названию Ефтей Хрусталева.

- крестьянин господ Поливановых Малояруславского уезда деревни Чехловки Денис, а по некрасовскому названию Андрей Чигин.

- крестьяне Алексей и Константин Степановы Тарусского уезда деревни Липиной, а по некрасовскому Алексей и Константин Суботины.

- крестьянин Мединского уезда Кирилло, а по некрасовскому Михайло Руднев.

Чтобы войти в некрасовское сословие, люди шли на все, даже меняли свои фамилии и имена. А многие уходили за Дунай, чтобы потом вернуться со следующей группой некрасовцев, получив статус беженцев с правого берега. Так, в 1830 году в слободе Некрасовка насчитывалось 62 семьи.

Невдалеке от земель слободы Некрасовки располагались владения Никольского старообрядческого монастыря, что еще больше притягивало местное население. В 1812 году возникают Некрасовские хутора, а рядом старообрядческая обитель Св. Николы.

Оставаясь формально мещанами г. Тучкова (г. Измаила), на хутора переселилось 62 семьи. Монастырь основали иноки известного центра «древнего благочестия» - Серковского монастыря (север Бессарабии). При монастыре в 1818 году на Некрасовской балке была возведена и освещена старообрядческая церковь во

¹¹ ГАОО в г. Измаил. - Ф.56. - Оп.1. - Д.130. - Л. 14.

имя Св. Николы. Она представляла собой двухэтажный храм. В монастыре было 6 келий, в которых проживало 22 монаха и 14 послушников. Монастырь владел 240 десятинами пахотной земли.

Этот монастырь поддерживал связи с монастырями правого берега Дуная, такими как Слава Руса, Слава Черкеза, а также Белой Криницей. Сюда («Тучковский липованский») переселяются монахи и послушники из Галаца, Серкова, Мануиловки и даже двое «австрийскоподанных» монахов - Асон и Сафроний из Белой Криницы.

Монастырь просуществовал недолго и в мае 1829 года власти его закрыли с таким предписанием – «Состоящих при Дунае в восьми верстах от г. Тучкова старообрядческий монастырь упразднен по Высочайшему повелению, по случаю навлеченного бывшем в оном монахами на себя подозрением в отношении с турками и укрывательстве беглецов из-за Дуная и прочем»¹².

После закрытия обители жители Некрасовки просили отдать им церковное имущество (иконы, книги, утварь) и предложили купить для своих нужд храм. Однако пока была получена эта просьба, монастырская церковь была продана на публичных торгах. Разрешение жителям не было дано. Тогда некрасовцы с помощью С.А. Тучкова получили разрешение у М.С. Воронцова перевести на казенный счет церковь из-за Дуная, с. Сарикёй. Это осуществили новые переселенцы из-за Дуная, которые перешли на левый берег в 1830 году. Но эту церковь позволили установить в Измаиле. Из числа новых переселенцев вырастает община Некрасовки, сюда переселилось еще 30 семей. Остальные 200 семей расселились по селам Муравлевка, Кугурлуй, Килия, Жабрия-

ны и Измаил. Увеличилось количество жителей и в Кугурлуе. С 1835 года Некрасовка называется «Старая Некрасовка», а Кугурлуй – «Новая Некрасовка»¹³.

Старообрядцы этих двух поселений продолжали добиваться строительства церквей у себя. Об этом идет речь, например, в прошении 1837 года «измаильских мещан Старо и Новонекрасовского сословия, поверенных Панфила Нестерова и Осипа Гончара о дозволении им беспрепятственного отправления богослужений по правилам старообрядческой секты иметь своих священников. Их вверители в 1828 году, во время турецкой кампании в Бессарабской области, лично предстали перед Государем Императором... им разрешили деревянную, а затем и каменную церковь... дозволено иметь священников и церковнослужителей по правилам Московского Рогожского кладбища»¹⁴.

В 1838 году старообрядцы Старой Некрасовки добились права выстроить церковь в честь Св. Апостола Евангелиста Иоанна Богослова. При ней имелось пять колоколов. Колокольную удалось построить лишь в 1860-х годах, когда село вместе с Южной Бессарабией отошло обратно к Турции. В России старообрядцам не разрешалось строить колокольную, запрещался колокольный звон¹⁵.

Некрасовская община Тучкова, значительно пополнившись жителями, сразу же разделилась на Старонекрасовское и Новонекрасовское (Кугурлуйское) общество. Примечательно, что в этой общине доминировали выходцы из Сарикёя. Среди них Лев Полежаев и легендарный Осип Гончар – последний в истории некрасовец-атаман на Дунае.

Как уже отмечалось, во время российско-турецких войн на Дунае в 1828-

¹² Пригарин А.А. Возникновение старообрядческих общин на Дунае в XVIII – первой трети XIX вв. // Липоване: история и культура русских-старообрядцев. – Вып.1. – Одесса, 2004. – С.19.

¹³ Пригарин А.А. Семья у некрасовцев Бессарабии... – С.331-333.

¹⁴ Пригарин А.А. Возникновение старообрядческих общин... – С.29.

¹⁵ Там же.

1829 годах некрасовцы оказывали им поддержку и помощь. Тогда же и родилась идея переселения на российские земли. С некрасовской стороны инициаторами были казаки селения Сарикей (атаман Лев Полежаев, казаки Федор Рябинин, Севастьян Дмитриев). С ними в предварительные переговоры вступила военная администрация Бабадагской области (генерал И. Добич, В. Красовский, М. Кузьмин), а также высокие сановники императорской администрации С.А. Тучков и генерал-губернатор Новороссийского края и Бессарабии М.С. Воронцов. Некрасовцы селения Сарикей 10 июня 1828 года были приведены к присяге на верность и подданство императора Всероссийского с условием переселения в пределы России. К присяге привели также и жителей других некрасовских станций – Камень, Журиловка, Славы¹⁶.

По своему характеру и масштабу, переселение некрасовцев в 1830-х годах может быть разделено на два этапа. Первый (август-сентябрь 1830 года) – организованное переселение некрасовцев из сел Сарикей, Старой и Новой Славы, Журиловки, Камня, Татарицы. Затем последовала война стихийного самостоятельного перехода старообрядцев с правого берега Дуная.

За заслуги переселения некрасовцев в пределы России Лев Полежаев указом императора награждается золотой медалью на Владимирской ленте и двумя тысячами рублей ассигнаций.

В июне месяце 1828 года, когда некрасовские казаки правого берега Дуная были приведены к присяге на верность и подданство императора Всероссийского, атаманом у них был Лев Васильев Полежаев, приложивший немало усилий к переселению некрасовцев. В последствии передает дела атамана Осипу Гончару. Сам он, уже почтенного возраста, вдовец, вместе с двумя дочерьми Афросинией и Матроной (Мокриной) переселяется в г.

Тучков и изъявляет желание поселиться в слободе Некрасовка. В списке изъявивших желание поселиться в Некрасовке за октябрь 1830 года состоят 34 семьи, всего 132 человека – 62 мужчин и 70 женщин, Лев Васильев Полежаев в этом списке значится под номером 1. Но из этих 34-х семей, 14 решили остаться в г. Тучкове, в том числе и Лев Полежаев. Остальные 20 семей во главе со своим атаманом Осипом Гончаром поселяются в селении Кугурлуй. Кстати, Гончаровых, прибывших со своим атаманом, было 7 семей¹⁷.

1. Осип Гончаров с семьей в 6 человек: жена Елена (Олёна), сын Ларион, две дочери Агафья и Прасковья, а также в его семье проживал шурык Ефим.
2. Аввакум Гончаров с семьей.
3. Аким Гончаров с семьей в 7 человек.
4. Ульянов Гончаров с женой и сыном.
5. Роман Гончаров с женой и дочерью.
6. Алексей Гончаров с семьей из 5 человек.

Лев Василий Полежаев проживает в Тучкове около 20 лет и в конце сороковых годов XIX века, выдав дочерей замуж, возвращается на правый берег в обновленное селение Сарикей. Будучи в Бессарабии, он возглавлял некрасовское общество г. Тучкова.

Говоря о Полежаеве, хочется сообщить, что в 1811 году в сентябре месяце прибыл на жительство в измайльскую крепость Илья Семенов Полежаев, сорока лет от роду, «лицом чист, волосом светлорус, росту немалого. Проживал по Молдавии годков 7...» Возможно это родственник или однофамилец легендарного атамана Задунайских некрасовцев.

А вот брат атамана некрасовцев Василий Васильев Полежаев 45 лет от роду, прибыл на жительство в измайльскую крепость из-за Дуная раньше Льва на 18 лет, в октябре месяце 1812 года, из селения Сарикей с семьей: жена Татьяна – 40

¹⁶ Там же.

¹⁷ ГАОО в г. Измаил. - Ф.56. - Оп.1 - Д.6.

лет, сыновья: Фома – 14, Трофим – 12, Николай – 6 и дочь Василиса – 8 лет¹⁸.

Проживая в г. Тучкове, он не терял связи со своими соплеменникам и братом-атаманом Задунайских некрасовцев. В тот период общение с жителями правого берега было почти свободным. Четкой границы не существовало. По тайным тропам, одним некрасовцам известным, они свободно общались. Русская администрация закрывала глаза на перебежчиков, зачастую они были и агитаторами, переманивали своих родственников на левый берег.

После очередной русско-турецкой

Список некрасовцев, поселившихся вблизи г. Тучкова 1812 года, просящих о переселении к ним их родственников находящихся за Дунаем.

№/пп	Имена некрасовцев № 1812 г.	Их родственники находящиеся за Дунаем	Число м	Число ж
1	Иван Спиридонов	Брат его Петр с женой и детьми, двоюродный брат Антон Дьяков с женой и детьми, племянник Никита Ершов с женой и детьми, вдовы сестры и племянница Прасковья, Феодосия и Татьяна с малолетним дитем.	12	17
2	Иван Изотов Риовин	Братья его Андрей, Парамон, Тихон и Кирей с женами и детьми.	14	15
3	Антип Гусляков	Братья его двоюродные Иван, Козьма 1-й, Козьма 2-й с женами и детьми.	9	11
4	Ларион Поляков	Брат его родной Семен с женой и детьми.	4	4
5	Архип Курбатов	Брат его Фока Курбатов с женой и детьми, сестра его вдова Татьяна и сын.	4	5
6	Савелий Батраков	Сестра его, вдова Матрена с сыном.	1	1
7	Никита Макуров	Брат его Пиликarp с женой и детьми.	3	4
8	Филипп Третьяков	Тетка его, вдова с сыном Андреем, племянник Тимофей Тюленев с женой.	2	2
9	Вдовы: Агафья Каплунова	Дядя Никифор Тихонов с дочерью, племянник Федор Коновалов с женой и детьми, вдова Агафья Харитоновна с детьми.	6	9
10	Екатерина Таранова	Сын ея Евстафий Тихонов, племянник Влас Пастухов и Прохор Талнач.	3	
11	Татьяна Романова	Сын ея Иван и внук Козьма Романовы	2	
12	Василиса Дударева	Брат Федор Дударев с женой и детьми, зять Федор Артемьев с женой и детьми.	4	8

войны 1828-1829 гг., это обещание приобрело официальный характер. Некрасов-

цам, проживающим на левом берегу, разрешалось приглашать своих родственников с правого берега. Приведем материал, датированный 1830-м годом.

В 1830-м году властями было проведено еще одно мероприятие, на мой взгляд, заслуживающее внимание читателей.

Некрасовским переселенцам для покупки зерна на посев было выделено из государственной казны по 7 рублей 30 коп. на душу. В подтверждение сего приводим часть ведомости о получении денег в 1830 г.

¹⁸ ГАОО в г. Измаил. - Ф. 514. - Оп.1. - Д.4.

ВЕДОМОСТЬ

о деньгах выданных нижепоименованным
переселившимся из Турции в Россию некрасов-
ским семьям на покупку для посева зернового
хлеба... на душу по 7 руб. 30 коп.

№ п/п	Кому именно	Число душ	Вы- дано
1	Льву Полежаеву с до- черьми Афросинею и Матреною	3	21 90
2	Кузьме Микулину с сы- ном Ларионом	2	14 60
3	Андрею Ревину с женой Евстениею и сыновьями Яковом и Терентием	4	29 20
4	Лазарю Ивлеву с женой Авдотьей, сыном Алек- сеем и дочерью Пелаге- ей	4	29 20
5	Акиму Гончарову с же- ной Феодосией, сыном Петром, дочерью Пра- скевою, тещей Катери- ною и шурыками Фи- липпом и Иваном	7	51 10

В этом списке 645 человек и сумма
подъемных составила 4708 рублей. Этим
списком были ограничены все некра-
совцы, перешедшие на левый берег по-
сле войны 1812-1829 гг.¹⁹

А.А. Пригарин в статье «Возникно-
вание старообрядческих общин на Ду-
нае», сообщает, что согласно VIII народ-
ной переписи (1835) в Некрасовке про-
живало всего 85 семей. Из них 49 семей
переселенцы 1811-1813 гг. (назовём их
«старожила»). 2 семьи поселились в 1824
году, еще 4 - в 1828 году, а остальные 30
семей поселились в Некрасовке после
войны (в 1830 г. - 24, в 1813 - 6). Таким
образом, к старожилам прибавилось еще
36 семей новых переселенцев.

В списках этой ревизской переписи
некрасовского сословия 77 полных семей
и 8 семей овдовевших жен с детьми. Там
же фамилии 12 бурлаков и еще восьми
вдов без малолетних детей.

После перечня фамилий всей ревиз-
зии записано: «Всего наличных мужско-
го пола 162 и женского 162. В сей ревиз-

ской сказке, внесенных комиссией учре-
жденной для проверки народной пере-
писи в Измаильском градоначальстве
при избранных старожилов присяжных,
заключается наличных душ мужского
пола сто шестьдесят два и женского пола
сто шестьдесят два»

Подписи комиссии.

По этой переписи в Старой Некра-
совке проживало 324 человека.

Следующая ревизская сказка про-
исходила в 1850 году (IX перепись).

В конце списка есть запись:

«Всего в сей ревизской сказке за-
ключается налицо семейств 90, бурлаков
3, вдов 6. Мужского пола 172, женского
пола 194. В сей ревизской сказке всех се-
мейств и душ к 26 числу сентября меся-
ца 1850 года в наличности бывшие пока-
заны и переписаны, что в том мы и под-
писями своими удостоверяем депутаты
общества города Измаила предместья
Старой Некрасовки».

Староста

Емельян Самсонов Орлов

Нестер Качалкин

Турчинов

Чигин

В 1850 году в Старой Некрасовке
было уже 366 душ. За 40 лет население
увеличилось с 14 семей (1812 г.) до 90 се-
мей (1850 г.)

Для сравнения: по последней пере-
писи (2001 г.) в Старой Некрасовке про-
живало 3001 человек.

За сто девяносто лет население
этого населенного пункта выросло в 60
раз.

¹⁹ ГАОО в г. Измаил. - Ф.51. - Оп.1. - Д.18. -
Л.233-238 об.

Палагия Радион (Сучава, Румыния)

КАЗАКИ И СТАРОВЕРЫ В РУМЫНСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

Румынская историография, в отличие от русской, польской, украинской, английской или французской, посвятила, *mutatis mutandi*, малое количество страниц казакам и их исторической роли¹. А также их происхождение, религия и внутреннее устройство еще не совсем изучены. Поэтому ниже постараюсь представить несколько характеристик, связанных со словами «казак» и «старовер», с происхождением и присутствием казаков в карпатских придунайских, понтийских территориях в румынской историографии.

Термин «казак» был по-разному истолкован в работах как румынских, так и иностранных историков и лингвистов. Так, казаками называли освободившихся крепостных крестьян, бежавших от русских и польских господ, а позже, в XV-XVI веке, поселившихся в приграничных российских и польско-литовских районах. Они организовались в независимые воинские части, которые взамен на некоторые привилегии имели военные обязанности. Также казаками называли солдат, служивших в конной гвардии Царской России.²

В этом отношении историк Константин Резакевич подчеркнул, что по отношению к казакам термин турецкого (татарского) происхождения не относится к названию народа в этническом смысле, как ошибочно используется сегодня, а к многонациональной военной категории, основанной во второй поло-

вине XIV века (гайдуки, пандуры, марталогии и т.д.). Слово «казак» имело начальный смысл «бродяга», «вор», «разбойник», и только после ему стали присваивать различные категории наемных солдат (гайдуки, гусары, народные мстители).³

Также предположили, что «казак» можно назвать жителей Казахстана и жителей Кавказа в определенном смысле слова, а в наиболее распространенном смысле имеются в виду все военные части в большинстве своем состоящие из русских и поляков, и в меньшем количестве - из солдат других национальностей. Также утверждают, что можно говорить о воинственных казаках и о миролюбивых.⁴

С этнической точки зрения, в некоторых работах, изданных в Румынии, казаками могут быть русские, поляки, ляхи, татары, турки и другие национальности, как, например, цыгане. Хотим уточнить, что в 1818 г. во время одного визита в Бессарабию царь Александр I приказал принять меры в связи с постоянными поселениями цыган на государственных землях в районе Буджака. Меры по исполнению вышеуказанных решений были приняты, начиная с 1829 г., но ожидаемого результата не добились, и власти приняли решение о включении цыган в казачьи войска. Эта последняя попытка была проанализирована Министерством Обороны и Мини-

¹ Traducerea în limba rusă: „Imp’act traduceri” Suceava.

² Marcel D. Popa și colab., Dicționar enciclopedic, Vol. I, A-C. – București: Editura Enciclopedică, 1993. – С. 342; а также Ioan Murariu. Dicționar explicativ școlar de termeni istorici și arhaici. – București: Editura EduSoft, 2006.

³ Constantin Rezachevici. Legături și influențe reciproce între poloni și români din Evul Mediu până în 1795, în Polonezi și români pe drumul cunoașterii reciproce. – Suceava: editată de Uniunea Polonezilor din România, 2002. – P.9; а также Ioan Murariu. Dicționar explicativ școlar de termeni istorici și arhaici. – București: Editura EduSoft, 2006.

⁴ Смолри: www.katory.pochta.ru

стерством Государственного имущества в 1838 г. с целью пожалования земельных участков для казацкой армии. Тогда же был поставлен вопрос о записи в дунайскую казацкую армию цыган, имеющих землю. Таким образом, 29 мая 1839 г. часть цыган была включена в ряды казаков. Следовательно, по статистическим данным 1855 г., некоторые цыганские села как Каиры, Фараоновка, Петровка, Староказачье, Акмангит и Михайловка стали казацкими поселениями.⁵ Другую точку зрения, связанную с казацкой этнией, изложил летописец Мирон Костин. Он описывал методы завоевания молдавских и валашских тронов, упоминал, что правители приводили войска «казаков, ляхов и татар»⁶. В этом контексте казаки отличались от ляхов и татар. С религиозной точки зрения, как этносоциальные группы, состоящие в большинстве своем из русских, к которым присоединились и турки, татары, иранцы, чеченцы, грузины, казаки - являлись староверами⁷, хотя среди них встречались и другие вероисповедания. Вспом-

ним здесь, например, казаков, принявших ислам.⁸

Что касается казаков из Добруджи, они были в большинстве своем староверами.⁹ Православными христианами старого обряда являются потомки противников реформы Никона в XVII веке¹⁰, число которых, например в Добрудже между 1850 и 1992 гг. было значительным¹¹. В румынской историографии они известны как липоване, а после событий 1989 года и как русские-липоване. Большинство румынских историков и филологов, которые в своих работах упоминали липован, проживающих в Румынии, отталкивались от предположения, что Никон пробовал посредством своей реформы исправить отступления от православного канона, а также ошибки в переводах и переписях, скопившиеся за долгое время. В этом смысле Мелхиседек (Штефэнеску)¹² утверждает, что исправление религиозных книг было произведено в соответствии с греческими ори-

⁵ Защук А. Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами генерального штаба. - Ч. 2. - С.-П., 1862. - С. 127-129, 214-215, 531. Село Петровка, в котором жили цыгане, привезённые из Курской губернии, было причислено к казацким колониям ещё с 1836 г. (Там же. - С.531)

⁶ Miron Costin. Letopisetul Tarâi Moldovei de la Aron voda încoace; Cronica Tarilor Moldovei si Munteniei [Cronica polona], Istorie în versuri polone despre Moldova si Tara Româneasca [Poema polona]; De neamul moldovenilor, в Opere, критический выпуск с предисловием, комментариями. Вариантами, указателем и толкователем от П.П. Панайтеску. - Bucurest: Editura de Stat pentru Literatura si Arta, 1958. - С. 182 и далее. Так же Ion Neculce. Letopisetul Tarii Moldovei, обработанный выпуск с толкованием, указателем и предисловием Iorgu Iordan, Editura de Stat pentru Literatură și Artă. - București, 1955, passim.

⁷ Описание православной веры по старому обряду см.: Мельников Ф.Е. Конец сомнениям в законности старообрядческой епархии. - Барнаул: Издательство фонда поддержки строительства Храма Покрова Пресвятой Богородицы Русской Православной Старообрядческой Церкви, 2003. - С. 7 и далее. Он же. Современные запросы старообрядчеству. - М.: Церковь, 1999. - С. 16 и далее.

⁸ Толковый словарь Даля и Толковый словарь Ушакова, М.К. Козибаев. Религиозные верования, Казаки, Г.Е. Тайзанова. - Казахстан: Издательство Алма-Аты, 1995. - С. 230. См. Alexandre de Levchine. Description des hordes et stepes des Kirghiz- Kazaks. - Париж, 1860. - С. 336.

⁹ Sebastian Fenoghen, Alexandra Fenoghen. Sarichioi, o enigmă a secolului al XIX-lea. - Cluj Napoca: Editura Kriterion, 2004, passim. Подробнее см. Ф. Кирилэ. Сказания о культуре и традициях русских липованинов. - Бухарест, 2006. - С. 50 и далее.

¹⁰ Подробности о религиозной реформе XVII века происшедшей в России о Москве - „Третьем Риме“ или о Москве как „о защитнице чистой православной веры“ см. Б.Кутузов. Церковная реформа XVII века. - М., 2003. - С.2 и далее.

¹¹Echim Andrei. Condiția populației din Rezervația Biosferei Delta Dunării. - București: Editura Lex, 1995. - С. 102 и далее; более подробно смотри см. A.G. de Lapradelle. Legislația relativă la proprietatea funciară din Dobrogea, nouă și dreptul internațional. - București. - С. 101 и далее; I.C.Atanasiu. Pescăriile statului din județul Tulcea. - Bucurtești, 1911. - С. 72-74.

¹² Melkisedek (Ștefănescu). Lipovenismul, adică schismaticii sau răscolnicii și ereticii rusești după autori ruși și izvoare naționale române. - București, 1871, passim.

гиналами, а также со старославянскими переводами. Это предположение оказалось ошибочным, в соответствии с последующими исследованиями, которые показали, что работы, использованные для внесения поправок, были напечатаны в XVII веке в различных городах современной Украины.¹³ Известный исследователь Дмитрий Дан утверждает, что у староверов были обнаружены отклонения от литургических православных канонов, ошибки и неправильные добавки в церковных книгах.¹⁴ Также и другие работы, связанные с Великим Расколом Русской Православной Церкви, были заимствованы румынскими историками и филологами, большинство из них – всего лишь перенимание русской официальной точки зрения о вышеупомянутом периоде.¹⁵

Утверждалось, что среди жителей Добруджи русские являются не мусульманским населением, укоренившимся там в большом количестве в XIX веке. По приезду из России они были известны как казаки, рутены, липоване.¹⁶

Казаки по договору с Османской Портой поселились в районах между

Сфынтул Георге, Озером Разим и Дунавец, где организовали укрепленные лагеря. Одним из преимуществ, которыми они пользовались, была возможность рыболовства на правом берегу Дуная. В замен этому, они были обязаны дать в распоряжение османской армии одну кавалерийскую часть во главе с гетманом в звании паши и с двумя турецкими знаменами. После того, как в 1828 году две казачьи части покинули Добруджу и вернулись на службу России, оставшиеся потеряли все преимущества, а поселения стали провинциями, подвластными султанской Турции.¹⁷

Липован, живущих в Добрудже¹⁸, этот же историк считает русскими по их происхождению, но они происходили из некоторых религиозных сект, зародившихся в результате раскола русской православной церкви.¹⁹ Их считали еретиками, поэтому власти приказывали их пресечение. Они эмигрировали в Добруджу еще во время царствования Петра Великого, а затем и Екатерины II-ой. В XIX веке их число достигло 770 семей, будучи миролюбивыми людьми, занимающимися сельским хозяйством и рыболовством, они помогали в развитии уже существующих населенных пунктов, а также закладывали новые. Некоторые из них существуют и сегодня, на-

¹³ Церковные книги на которые мы ссылаемся были напечатаны после 1633 года, когда Петр Могила стал митрополитом Киева. В данный период Киев, город в котором были напечатаны книги, на которые мы ссылаемся, находился под правлением польских царей, а православие под возрастающим давлением католицизма и кальвинизма. П. Могила известен как защитник церкви и православной традиции осуждающий западное влияние. Все же, утверждалось, что в его работах присутствует в некоторой мере католическое влияние (www.plastiksusa.com/ortho/petrumov.html)

¹⁴ Dimitrie Dan. *Lipovenii din Bucovina*. – Cernăuți: „Candela”, 1889, *passim*.

¹⁵ Al. P. Arbore. *Așezările lipovenilor și rușilor din România*, în „*Arhiva Dobrogei*”. – Vol. III. – București, 1920; Ion Nistor. *Cercetări asupra cultului lipovenesc din România*, în „*Analele Academiei Române. Memoriile Secțiunii Istorice*”. – secția III, tomul XXIX, 9. – București, 1947, *passim*.

¹⁶ Adrian Rădulescu, Ion Bitoleanu. *Istoria românilor între Dunăre și Mare*. – București: Dobrogea, Editura Științifică și Enciclopedică, 1979, *passim*.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Для подробностей смотри Feodor Chirilă. *Minoritatea rușilor lipoveni*, în vol. *Minoritățile naționale din România. Dovezi istorice privind așezarea și evoluția*. – București: Editura Kham, 2001, *passim*. Peter Osip. *Rușii de rit vechi (lipovenii) în Țările Române (secolele XVII–XIX)*, în vol. *Cultura rușilor lipoveni (ortodocși de rit vechi din România) în context național și internațional*. – București: Editura Kriterion, 1998, *passim*.

¹⁹ Для подробностей смотри Alexandr Vorona. *Constituirea și ființarea mitropoliei de la Fântâna Ibă Albă în secolul al XIX-lea*, în vol. *Cultura rușilor lipoveni (ortodocși de rit vechi din România) în context național și internațional*. – București: Editura Kriterion, 1998, *passim*.

пример: Каменка, Сарыкей, Слава Черкеза, Журиловка и другие.²⁰

Упомянем здесь, что и Франциско Вейга, говоря о бессарабских липованах, считает их «румынским вариантом русской раскольнической секты староверов», которые переселились в Молдавию в начале XVIII века под управлением Филиппа Пустовят. Они занимались разведением и ловлей осетров и были названы по имени своего предводителя „филипованами или короче липованами”.²¹

С географической точки зрения большинство староверов, живущих сейчас в Добрудже, являются последователями некрасовских казаков.²² Чего нельзя сказать о староверах из Молдавии и Буковины, которые оказались там, по свидетельству местных жителей, из-за религиозных гонений, и никогда не вступали в казацкие военные части.²³

Из вышеупомянутого можно сделать вывод, что в некоторых изученных работах были изложены различные мнения об истории староверов, и более того об истории казаков. Очевидно, что необходимо более комплексное изучение указанной проблемы, для того чтобы продемонстрировать, что староверы тенденциозно были названы раскольни-

ками и для разьяснения различных вопросов, связанных с происхождением и присутствием казаков и староверов на румынской территории.

²⁰ Adrian Rădulescu, Ion Bitoleanu. - Там же.

²¹ Francisco Veiga. *Istoria Gărzii de Fier 1919-1941. Mistica ultranaționalismului*. - București: Editura Humanitas, 1995. - второе издание. - С.123; А также Petre Vălimăreanu (sic). *Lipoveni, în Enciclopedia Catolică*, 1951, Citta del Vaticano, vol. VII, passim.

²² Для подробностей смотри G. Ilinoiu. *Culte în Dobrogea. 50 ani de viață românească*. - București, 1928, passim; Sevastian Fenoghen. *Sarichioi – pagini de istorie*. - București: Editura Kriterion, 1998, passim.

²³ Для подробностей смотри Feodor Chirilă. *Minoritatea rușilor lipoveni*, în vol. *Minoritățile naționale din România. Dovezi istorice privind așezarea și evoluția*. - București: Editura Kham, 2001, passim. Filip Ipatiov. *Rușii-lipoveni din România. Studiu de geografie umană*. - Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2001. - С. 11 и далее.

Федорова А.И. (Одесса, Украина)

НАБЛЮДЕНИЕ ЗА ДЕЯТЕЛЬНОСТЬЮ СТАРООБРЯДЦЕВ ЮЖНОЙ БЕССАРАБИИ В СЕРЕДИНЕ XIX В.

Старообрядцы с самого начала Раскола Православной церкви стали объектом пристального наблюдения, преследований как со стороны официальной церкви, так и правительства. Однако со временем ситуация коренным образом не меняется. Внимание к этой конфессиональной группе в России увеличивается в середине XVIII в., когда в 1846 г. в Австро-Венгрии в Белой Кринице была образована трехчинная старообрядческая иерархия. Естественно, что российское правительство было обеспокоено этим событием, опасалось распространения старообрядческой иерархии из-за границы в пределы Российской империи и любыми способами пыталось предотвратить это.

В данной статье мы на основе анализа некоторых документов из фондов Измаильского архива рассмотрим вопрос о наблюдении представителей власти за деятельностью старообрядцев Южной Бессарабии, находившихся в непосредственной близости к границе Румынии, Турции, где старообрядческие епархии были основаны вскоре после образования Белокриницкой иерархии (август 1847 г. – Славская епархия, сентябрь 1847 – Тульчинская епархия, август 1848 г. – Браиловская епархия).

Надо отметить, что в ходе русско-турецкой войны 1806-1812 гг. благодаря усилиям М.И. Кутузова в Россию на постоянное место проживания постепенно возвращаются некрасовские казаки. По распоряжению М.И. Кутузова от 1 мая 1811 г. генерал-майор С.А. Тучков изучает желание некрасовцев переселиться из Турции в Россию, условия их переселения и обещает переселенцам именем императора амнистию и все-

возможные привилегии на территории Российской империи.¹

Благодаря усилиям С. Тучкова в 1811 г. некрасовцы поселяются вблизи крепости Измаил на берегу Дуная. Указом императора Александра I (1801-1825) от 25 июля 1811 г. некрасовцам, переселившимся из Бабадагской области, предоставлялись значительные права, льготы и привилегии, какими, надо заметить, не пользовались старообрядцы других регионов Российской империи.

Период правления следующего императора – Николая I (1825-1855) – характеризуется ликвидацией каких-либо уступок относительно старообрядцев, снова берется курс государственной политики на уничтожение старообрядчества в государстве. Хотя относительно старообрядцев Южной Бессарабии и в его правление отмечается несколько иная ситуация – разрешается строительство церквей, производить богослужения и т.д.

Эти обстоятельства приводили к тому, что территория Южной Бессарабии притягивала новых переселенцев и из внутренних областей России. Во-первых, потому, что указанная территория находилась на окраинах Российской империи и соответственно подалеже от пристального внимания центральной власти к старообрядцам; во-вторых, крепостное право здесь было более слабым по сравнению с центральной территорией Россией; в третьих, старообрядцы всегда отличались своей находчивостью и предприимчивостью, поэтому здесь, на окраине, им

¹ Материалы по истории русской армии. Русские полководцы. М.И.Кутузов. Сборник документов. – Т.3. – Разд. III. Главнокомандующий Молдавской армией. – С.360 (док. № 440).

было гораздо легче найти защитников среди местных чиновников (не исключая и подкуп!) и могли свободно отправлять богослужения, без боязни и ограничений. Также территория Южной Бессарабии служила удобным местом постоянных связей русских старообрядцев с их заграничными единомышленниками – в Австрии, Турции, Молдавии. Я не случайно упомянула о том, что массово старообрядцы стали переселяться на территорию Бессарабии после русско-турецкой войны 1806-1812 гг., безусловно, за границей у них остались родственники, с которыми они общались, ездили в гости и т.д. Эти отношения в середине XIX в. также становятся объектом пристального внимания, что подтверждают следующие документы Измаильского архива.

Так 9 июля 1853 года Карантинное правление направляет капитану карантинного порта г. Измаила предписание за №46, в котором сообщалось, что ассесор Францкевич обнаружил, что *«в Сулинском Карантине допускаются переговоры Некрасовцам, Старообрядцам, жителям посада Вилково с таковыми же некрасовцами, приезжающими из Турецких владений, что на таковые переговоры приезжают много вилковцев и между ними бывают старообрядцы из внутренних наших Губерний. Замечено также, что после переговоров всегда бывают покушения на переход границы с обеих сторон. Производя следствия по разным происшествиям, бывающим на пограничной линии, случайно открываются сношения наших прибрежных жителей с турецкими и что наши Некрасовцы, поселенные при Дунае имеют в Турции родных и знакомых и наиболее содействуют к побегу в Турцию бродягам»*.²

Как видим, Францкевич был обеспокоен не столько отношениями вилковских некрасовцев с заграничными, сколько его возмущал тот факт, что

в этих переговорах принимали участие и старообрядцы из внутренних областей Российской империи, а факт существования родных и близких за границей, как ему было очевидно, был хорошим прикрытием старообрядцам при побеге в Турцию. Также эти отношения, по мнению Францкевича, могли повлечь вредные последствия, например, совершение «замыслов» (вероятно, здесь имеется в виду - заговоры). В результате этого донесения, Измаильское карантинное правление предписывает капитану карантинного порта *«в настоящее время отнюдь не допускать к переговорам в Карантине не только старообрядцев, некрасовцев и жителей посада Вилково с таковыми приезжающими из турецких владений, но и никого неизвестного, под строгую за допущение сего ответственность»*³.

В ответ на это Бессарабский военный губернатор, управляющий гражданской частью и Измаильским градоначальством, генерал-майору и кавалер Павел Иванович Федоров предложением от 14 июля за № 202 просит донести Измаильскому правлению, что он полностью одобряет и утверждает распоряжение о запрете переговоров старообрядцев с иностранцами.⁴

В дополнение к упомянутому уже предписанию за №46 Измаильское карантинное правление направляет 27 июля 1853 года новое предписание за №62, в котором вновь предписывает принять вышеупомянутое распоряжение *«к тотчайшему исполнению, под строгую в противном случае ответственность»*⁵.

7 сентября 1853 г. следует очередное предписание за №55 инспектора Измаильского центрального карантина капитану Измаильского карантинного порта, в котором сообщается: *«Вследст-*

³ ИА. - Ф.136. - Оп.1. - Д.252. - Л.3 об.-4.

⁴ ИА. - Ф.136. - Оп.1. - Д.252. - Л.5.

⁵ Там же. - Л. 5 об.

² Измаильский архив (далее ИА). - Ф.136. - Оп. 1. - Д.252. - Л. 3-3 об.

бие полученного мною известия, что некрасовцы имеют в прибрежных городах наших своих шпионов, которые доставляют им сведения о всем касающемся до военных сил и распоряжений наших при переправах в Карантинах под предлогом родства, или торговых дел, я, в дополнение к предписанию Карантинного Правления от 9 июня сего года за №46, долгом считаю строго подтвердить Вашему Высокоблагородию, отнюдь не допускать некрасовцев к каким бы то ни было переговорам с людьми, приезжающими из Турции, под неминувую ответственность за неисполнение»⁶.

Также инспектор отмечает, что измаильский купец Никита Беляев, состоящий во 2-й гильдии, в связи с торговыми делами имеет право вести переговоры с жителями Турции и приезжающими оттуда, поэтому предлагает в недопущение каких-либо нарушений «дозволять ему таковые переговоры не иначе, как в присутствии и под строгим наблюдением одного из переводчиков вверенного Вам Карантинного Порта»⁷.

Личность Никиты Беляева довольно интересна. Так, в 1833 г., будучи попечителем Никольской старообрядческой церкви, он обращается с просьбой к С.А. Тучкову от имени прихожан упомянутой церкви о позволении им освятить церковь по старообрядческому обряду и «потом совершить безпрепятственно церковное служение, снабдив нас на сей предмет Законною Бумагою, и поставив Печать», поставив об этом в известность Измаильскую градскую полицию⁸.

Существуют данные, что Никита Беляев был негативно настроен по отношению к России, помогал известному в широких кругах старообрядцу Осип Гончарову собирать сведения о военной подготовке в России и передавал их в

Польшу⁹. Мы в данный момент не располагаем документальными сведениями, которые бы это подтверждали, но связи Н. Беляева с О. Гончаровым вряд ли могут быть опротестованы, также как и его деятельность по развитию и упрочению старообрядчества в рассматриваемом регионе.

Известно, что в январе 1855 г. семья измаильского купца-старообрядца Никиты Беляева была отправлена в Санкт-Петербург: жена Гликерия Артемьева, сыновья Василий и Лука с женами, зять Нестор Качалкин с женою Татьяною, Тимофей и Елизавета, где они попали под строгое секретное наблюдение Главного местного начальства «в предупреждение вредных их действий по расколу и для пресечения противузаконных склонений их с лицами, живущими за границею»¹⁰.

В предписании №224 от 31 мая 1856 года Измаильскому полицмейстеру предлагалось «иметь строгое секретное наблюдение за действиями означенного купца Беляева и показывать оное по доставляемой Вами ежегодно Г.Начальнику Области ведомости о лицах, подвергнутых полицейскому надзору»¹¹.

Как упоминалось выше, пристальному вниманию подвергалась вся семья Н. Беляева. Известно, что 5 июля 1856 г. у мещанина Нестора Качалкина взяли подписку о невыезде из города Измаила, также отобрали и паспорт за № 176. Означенную подписку взяли в той связи, что Тихон Качалкин помогал своему свекру в торговых делах - 29 марта 1854 г. он транспортировал товары измаильского купца Н. Беляева в г. Тульчу¹².

⁶ Там же. – Л.6-6 об.

⁷ Там же. – Л.6 об.

⁸ ИА. - Ф.56. - Оп.1. - Д.18. - Л.295-295 об.

⁹ Г. Раскол как орудие враждебных России партий // Русский Вестник. – 1866. – Т.66. – ноябрь. – С.6.

¹⁰ ИА. - Ф.514. - Оп.1. - Д.305. - Л.1 об.

¹¹ ИА. - Ф.514. - Оп.1. - Д.305. - Л.2.

¹² ИА. - Ф.514. - Оп.1. - Д.305. - Л.4,6, 10.

Но вместе с тем все эти наблюдения, запреты не действовали на Н.Беляева, он продолжает свою меценатскую деятельность. Так, в 1868 г. в Измаиле вблизи старообрядческого собора он основывает женский скит¹³.

Купцы всегда были объектом особого внимания, так как имели возможность общаться с другими старообрядцами в связи с ведением торговых дел. В 1844 г. был произведен обыск в доме измаильского мещанина купца Фрола Колесникова и его сына Степана. В результате обыска на чердаке были найдены «три доски типографическия, две медныя, одна деревянная для тиснения венцов и разрешальных молитв для усопших, с ними найдена вытеснянная и вышитому для требы две разрешительные молитвы и два венца. В Доме найдено также спрятанными: письмо от Ивана Таркубова с наставлением как употреблять две из этих досок; из коего видно, что Таркубов выписал уже на них в разные места тысячи три. В соломянной подстельке напролати в ящике найдено три азбуки букв, одна азбука славянских, а две Гражданских букв. За образами найдено писем шесть: одно от плосковского учителя Ивана Колесникова о венчании от них в Измаиле свадьбе. Другое из Браилы от попа Никифора Колесникова о высылке ему певчий октай и демянственник. Третье от крыловского купца Якова Чернова о высылке ему Книги Триод Постной, и о повенчании его родственников. Четвертое Из Балты от мещанина Егора Римарева в коем содержится совет о выборе Попов, и наставление крепко держатся своего раскола. Пятое Черновые письма в Москву к Конторщику Рогожского Кладбища Кондратию Никифорову с посылкой из Измаила чрез Ерофея Иванова от Некрасовской Христораждественской Церкви Святых тайн. И шестая из Одессы от неизвестного Ивана Неструева с предварением

убрать все что вредно насчет книг, ибо из Москвы потребуются обыск»¹⁴, также было найдено 32 книги (регистр прилагается). Это была, как видим, «богатая» находка.

Естественно, что за этим последовало распоряжение о необходимости обыска и в домах других купцов - Беляева, Голубицкого и Соколова и мещанина Ерофея Чернова на предмет отыскания у них: «бумаг, печатанных и писанных раскольничьих книг»¹⁵. К сожалению, в указанном деле не имеется сведений об этих обысках.

Как мы уже отмечали, в середине XIX в. участились случаи побегов старообрядцев из разных областей Российской империи за границу. Российское правительство пыталось возвратить этих беглецов в пределы империи. Примером этого может послужить следующее дело: в течение 1844-1846 гг. из Черниговской, Полтавской и Харьковской губерний за границу бежали следующие старообрядцы: Василий Прохоров, Агрипина Афанасьева Морсковы с их семьями, Михаил Акимов Чикин и Алексей Марков Банщиков, которые, как стало известно в 1850 г., имеют жительство в Турции близ Черного моря в селе Островок. За ними ведется наблюдение Измаильского карантинного порта с тем, чтобы при возможности вернуть их на прежнее место жительства; строгой проверке подвергается и корреспонденция, идущая из Турции в Россию и наоборот¹⁶.

¹³ Извлечение из отчета Миссионерского Комитета Кишиневской епархии за 1893 г. // Кишиневские епархиальные ведомости. - № 16. - 1894. - отд. оф. - С.256.

¹⁴ ИА. - Ф.514. - Оп.1. - Д.182. - Л.1 - 1 об.

¹⁵ ИА. - Ф.514. - Оп.1. - Д.182. - Л.18 об.

¹⁶ ИА. - Ф.136. - Оп.1. - Д.219. - Л.1-2.

Регистр

книгам отысканным у Измаильского мещанина Фрола Колесникова
с пояснением где печатаны¹⁷

№	
1	Часовник в Монастыре Супральском
2	Житие Николая Чудотворца, в Клинцовском посаде
3	Часоник, в Вильне
4	Диоптра, в Клинцовском посаде
5	Цветник, в Типографии Почаевской
6	Часовник, то же
7	Устав Соловецкий, то же
8	Трифолог, в Львове
9	Часовник, в Яссах
10	Варварник, в Киеве
11	Катехизис, в Почаевской Типографии
12	Скитское Покояние, в Клинцовском поасде
13	История о Страдальцах Соловецких, в Супральской Типографии
Печатные без выхода	
14	Требник
15	Канон за умерших
16	Евангелие
17	Две псалтыри
18	Евангелие. Апостол и Апокалипсис в одном переплете
19	Псалтырь Старая Печатная
20	Миней общая старопечатная
21	Полуношницы две
22	Скитское покояние
Книги Рукописные	
23	Житие Иосифа Царевича, без начала и конца
24	Миней месяц Июнь
25	Око кристальный Устав
26	Тарыльственник
27	Книга Кирилла Архиепископа Иерусалимского
28	Три цветника
29	Две службы Николаю Чудотворцу
30	Трифолой без конца в тетрадах
31	Ноты праздничные в трех книгах
32	Два Ермолога нотные

¹⁷ ИА. – Ф.514. Оп.1. – Д.182. – Л. 7-7 об.

Делая выводы, подчеркнем, что в середине XIX в. старообрядцы стали объектом более пристального внимания, что было связано, прежде всего, с образованием Белокриницкой иерархии. Старообрядцы Южной Бессарабии продолжали общения со своими родственниками за границей, в чем правительство видело возможность заговоров, передачи какой-либо конфиденциальной информации. Естественно, что более пристальному наблюдению подвергались не простые старооб-

рядцы, а более образованные, предприимчивые, которыми являлись купцы. Также Южная Бессарабия всегда была «перевалочным», транзитным пунктом, через ее территорию, которая находилась в приграничной полосе, происходило пересечение беглецов за границу. Безусловно, российское правительство такая ситуация не могла удовлетворять, и оно пыталось это всячески, как мы отмечали в статье, предотвратить.

Галкина А.В. (Измаил, Украина),
Дёмин О. Б. (Одесса, Украина)

ВЛАСТЬ И СТАРООБРЯДЧЕСТВО: ЗАМЕТКИ К БИОГРАФИИ СВЯЩЕННИКА НИКАНОРА ПЕТРОВА

В XIX веке отношения между властью и старообрядцами претерпели определенную эволюцию. Впрочем, вся сложность этого процесса, с его региональными, социальными, личностными особенностями все еще требует дальнейших исследований. Не в последнюю очередь эта специфика может быть раскрыта в связи с изучением судеб отдельных представителей старообрядчества.

В фондах Муниципального предприятия Измаильский архив находятся два дела относительно розыска старообрядческого священника Никанора Петрова¹. Они охватывают, с перерывами, период от 27 апреля 1837 г. до 3 декабря 1850 г. Документы в основном представляют переписку различных государственных структур в связи с самим делом. При этом инициатива в развертывании поисков священника принадлежит представителям столичных и губернских властей, откуда поступали розыскные распоряжения.

Наиболее полно данные о Никаноре Петрове содержатся в его собственных показаниях, изложенных 5 сентября 1850 г. в г. Измаиле местному полицмейстеру Рудольфу Рудольфовичу Фон-Чуди². В соответствии с ними, Никанору Петрову было 74 года, то есть можно предположить, что он родился в 1776 г. Он появился на свет в селении Блиновка Нижнеломовского округа Пензенской губернии в семье местного священника

Петра Ефимова. Во время допроса измаильским полицмейстером Петров назвал себя «сыном Давыдовым». После смерти отца в 1811 г., то есть когда Никанору было 35 лет, он был посвящен в священники и поступил на отцовское место. Был женат на Матрене Федоровой, которая умерла в с. Блиновка в 1830 г. Имел двух сыновей: старший Иван еще в 1850 г. служил секретарем Пензенской духовной консистории, а младший – Василий, был священником в той же Пермской губернии, но уже умер. В 1825 г. он покинул с. Блиновку, как он сам объяснил, по бедности прихода. После этого Никанор прожил год в Иргизских монастырях в Саратовской губернии, а в 1826 г. был приглашен старообрядцами слободки Олень-Колодезь Воронежской губернии. Однако священником здесь он пробыл всего три года и в 1829 г. переселился в Земли Войска Донского. Год он прожил в Чирской станице у полковника Кареева, а затем, до 1835 г. проживал в разных станицах. В этом году вернулся обратно в Иргизские монастыри, но так как они были уже уничтожены, отправился к старообрядцам Подольской губернии. Никанор Петров стал священником старообрядческой церкви в селе Борсков³. В 1836 г. он был записан дополнительным указом Бессарабской казенной палаты к Измаильско-Шурскому обществу, члены которого проживали там же в Подольской губернии. В 1837 г. он вместе со стариками этого общества приезжал в Измаил для

¹КП «Измаильский архив». – Ф. 514. – Оп. 1, дд. 112, 190; Галкина А. В., Демин О. Б. Документы XIX – начала XX в. Измаильского архива о старообрядцах Придунайского края // Липоване. – Вып. 2. – Одесса, 2005. – С. 73.

²КП «Измаильский архив». – Ф. 514. – Оп. 1. – Д. 190 – Л. 8 – 9 об.

³ Село Винницкого уезда Подольской губернии, ныне – Тывровского района Винницкой области. Известный центр староверия (Подр.см.: Таранец С.В. Старообрядчество Подолии. – К., 2000. – С.131-142).

поступления священником к местным некрасовцам. Встретив препятствие со стороны тамошнего начальства (подразумевается чиновников – О. Д., А. Г.), возвратился в Шуру Копиевскую⁴. Однако, пробыв там не более трех дней, вернулся вторично на Дон. Но и здесь Никанор Петров оставался недолго, не более года, и опять возвратился в Шуру.

В 1839 г. он предпринял вторично поездку в Измаил с той же целью, как и в первый раз. Но результат оказался такой же отрицательный и по той же причине. Прожив несколько лет в Шуре, в 1842 г. Никанор Петров выехал через Москву в Саратовскую губернию, где проживал до 1847 г., то есть почти пять лет. В этом году поехал в Казань, но в 1848 г. был взят под стражу и отправлен в Санкт-Петербург, где жил в доме генерал-майора И.П. Липранди, который производил следствие по его делу⁵. После окончания дознания, весной 1849 г. Никанора Петрова отконвоировали в Новгород-Северский монастырь для раскаяния. В монастыре местный архимандрит Никанор неоднократно убеждал Петрова вернуться в лоно православной церкви, но, как заявил Никанор Петров, «я никогда на то не соглашался»⁶. Особого присмотра за сосланным священником не было, только во время посещения им базара его сопровождал в качестве помощника кто-то из малолетних семинаристов.

По словам самого Никанора Петрова, с лужковскими старообрядцами в

Новгород-Северска он встретился незадолго до Успенского поста 1849 г. совершенно случайно, во время чистки самовара на берегу реки Десна. Тогда он им и рассказал о своем старообрядчестве и ссылке. После этого местные старообрядцы начали вести с ним уговоры, чтобы тайно скрыться из монастыря и за их счет отправиться в Измаил к некрасовцам. После десятидневных переговоров он согласился и среди бела дня ушел в монастырский сад, в который он и ранее ходил без всякого надзора. В саду имелся перелаз через ограду монастыря, которым всегда пользовались горожане по пути к своим огородам. Перебравшись через него, Петров пошел в находившийся недалеко от монастыря лесок, где его поджидал нанятый лужковскими старообрядцами саратовский извозчик Гаврила, прозвища которого он не знал. Отсюда они поехали в направлении Киева, а далее – в Измаил к некрасовцам, которые знали его с давних времен.

В конце изложения Никанор Петров специально подчеркнул, что за десять дней знакомства с лужковскими старообрядцами он видел более сорока человек, однако никого по имени из них не знает, а о самом побеге ни в монастыре, ни в городе никто не знал и никто ему не содействовал. Документ заверен собственной подписью Никанора Петрова.

Появление данного признания стало результатом действий высокопоставленного чиновника, члена Совета министерства внутренних дел тайного советника К. Арсеньева. Скорее всего, летом 1850 г., точная дата пока не установлена, он находился в Измаиле и приказал местному полицмейстеру установить «строжайший надзор» за действующим священником некрасовской общины Никанором Петровым, как за человеком подозрительным⁷. Несколько позже, выехав в Кишинев, он продолжил, как это

⁴ Шура-Копиевская – известный центр «древнего благочестия» в Подольской губернии Брацлавского уезда, до 1836 года в селе проживали исключительно русские старообрядцы. Ныне – одноименное село Тульчинского района Винницкой области (Подр.см.: Таранец С.В. Старообрядчество Подолии. – К., 2000. – С.188-190).

⁵ И.П.Липранди – генерал-майор, с 1840 по 1856 гг. чиновник особых поручений при МВД, который специально занимался делами «раскола» (подр.см.: Ершова О.П. Старообрядчество и власть. – М., 1999. – С.156-158).

⁶ КП «Измаильский архив». – Ф. 514. – Оп. 1. – Д. 190. – Л. 9.

⁷ Там же. – Л. 2.

следует из его письма в Измаил от 29 августа 1850 г., расследование дела Никанора Петрова. Поэтому он предложил полицмейстеру усилить надзор и, более того, взять с членов общества некрасовцев подписку в том, что они не только не будут способствовать побегу этого священника за границу, но и в случае побега сами будут отвечать за него. Одновременно, он направил письмо к архиепископу Черниговскому и Нежинскому с просьбой прислать в Измаил из Новгород-Северского монастыря прислужника, которому там был поручен надзор за «попом Петровым»⁸. То есть, к этому времени у него появились подозрения о тождественности некрасовского священника Никанора Петрова и беглого священника из Новгород-Северского монастыря Никанора Петрова.

В ответ на это сообщение измайльский полицмейстер в недатированном письме к тайному советнику К. Арсеньеву написал, что надобности в присылке человека из Новгород-Северска уже нет, ибо «известные Вашему Превосходительству некрасовские старики приступили настоятельно к попу, заставили его 23 числа сего месяца прийти ко мне с чистосердечным признанием, что он есть тот самый Никанор Петров, который разыскивается»⁹. На этом этапе ведения дела просматриваются определенные не состыковки с датированием документов. Фраза «23 числа сего месяца» и упоминание о «человеке из Новгород-Северского» известно по письму от 29 августа говорит, что речь идет о 23 августа. Возникает вопрос, почему до получения письма от К. Арсентьева из Кишинева полицмейстер ничего не сообщал тому о признании Петрова. Возможно, находящееся в деле письмо было черновиком или копией письма к К. Арсеньеву? Но внутри этого письма находится документ от 8 февраля 1845 г.,

причем, скорее всего, оригинал, а не копия. Кроме того, в этом письме К. Арсеньеву Р. Р. Фон-Чуди пишет, что после его отъезда из Измаила он сообщил некоему Павлу Ивановичу, вероятно, своему непосредственному начальнику, бессарабскому военному губернатору П. И. Федорову, о возникших подозрениях относительно священника Петрова. П. И. Федорову было адресовано и следующее письмо, сразу же после получения признания от Никанора Петрова и до отправки письма К. Арсеньеву¹⁰. То есть, полицмейстер ориентировался, в первую очередь, на свое местное губернское начальство.

Вслед за этим, проявляется еще одно противоречие: в письме от 30 августа из Кишинева К. Арсеньев писал о полученном от полицмейстера письме «от 28 сего месяца»¹¹, которое, если исходить из содержания указаний тайного советника К. Арсеньева, и было тем недатированным текстом. Но тогда возникает вопрос: каким образом в письмо из Измаила от 28 августа попала фраза из письма от 30 августа из Кишинева? На эти вопросы трудно найти ответы.

Обратимся непосредственно к самой переписке. Полицмейстер, сообщив вначале о признании Петрова, затем стал излагать их суть. Никанор Петров сознался, что ходил по Новгород-Северскому совершенно без какого-либо надзора, а к побегу его склонили старообрядцы из села Лужок, говорившие, что измайльские некрасовцы нуждаются в священнике. Эти же старообрядцы и способствовали ему, наняв саратовского извозчика, который привез его прямо в Измаил¹².

Далее измайльский полицмейстер изложил результаты собственного расследования. Как он писал, «по собранным вернейшим справкам», Никанор

⁸Там же. – Л. 2, 2об.

⁹ Там же. – Л. 3.

¹⁰ Там же. – Л. 3 об.

¹¹ Там же. – Л. 7.

¹²Там же. – Л. 3.

Петров является измайльским мещанином и в указе Бессарабской казенной палаты Измайльской думы от 3 февраля 1845 г. показан священником. Он записан в 1836 г. по дополнительной ревизской сказке по 8-ой переписи в обществе старообрядцев, постоянно проживающих в с. Шура Брацлавского уезда Подольской губернии. Для убедительности была приложена копия документа 1845 г. Далее Р. Р. Фон-Чуди доносил, что в 1837 г. Никанор Петров приезжал в Измаил и еще тогда некрасовцы хотели его принять, но, как неопределенно высказался полицейский начальник, «встретили в том препятствие». Другая ситуация сложилась в 1849 г., ибо некрасовцы, зная Петрова как священника, записанного в шурском обществе, приняли его без всяких сомнений. Каких-либо сведений о побеге его из монастыря они не имели.

Далее полицмейстер подробно изложил просьбу некрасовцев: учитывая, что поп, по словам самого К. Арсеньева, не совершил никакого преступления, не является безгласным бродягой, так как записан в измайльское шурское общество, имеет уже 74 года от роду, они хотели, чтобы он остался у них. Характерно, что полицмейстер фактически присоединяется к этой просьбе и «всепокорнейше просит покровительства» у столичного чиновника. Показательно и то, что письмо к К. Арсеньеву Р. Р. Фон-Чуди отправил не почтой, а с нарочным, представителем некрасовцев¹³.

Ответ тайного советника К. Арсеньева совершенно другой по духу. Во-первых, он просит взять с попа Никанора Петрова формальные показания с подробностями его побега, особенно желательна информация о тех, кто способствовал его побегу из монастыря. Но нельзя не отметить оговорку столичного чиновника: он просит брать показания «не оглашая и с возможною осторожно-

стью». Во-вторых, благодарит полицмейстера за успешное и скорое окончание дела и просит переслать показания Петрова ему в г. Хотин, но на почту «до востребования»¹⁴. Было ли последнее реакцией на некрасовца-нарочного, сказать сложно – само письмо не содержит хотя бы какого-либо намека.

Вследствие этого предписания К. Арсеньева появился рапорт измайльского полицмейстера – обширные показания Никанора Петрова, о которых говорилось выше, содержавшие фактически автобиографию священника. Как следует из копии этого рапорта, находящейся в деле, допрос Петрова и его показания прошли 5 сентября. Однако, черновик допроса отсутствует в деле, а сам рапорт датирован только 11 сентября. Этот временной промежуток не исключает вероятности коррекции показаний в нужном для местного начальства и некрасовцев духе.

Действительно, велика вероятность того, что измайльским полицейским чиновникам пришлось либо прилагать усилия для получения всех признаний, либо править их, так как действия местных властей представляли в изложении старообрядческого священника не должным образом. И это уже почти сразу было отмечено губернской властью. 12 сентября 1850 г. исправляющий обязанности бессарабского губернатора направил измайльскому полицмейстеру письмо с предложением сообщить, с какого времени отправляет службу у некрасовцев Никанор Петров и почему, не было донесено о нем в момент его появления в Измаиле. Но, самое главное, в Кишиневе нашли, что по секретному предписанию от 30 сентября 1839 г. (этот документ в деле 1839 г. отсутствует) о розыске беглого попа Никанора Петрова следовало немедленно известить о его появлении и установить надзор. Пока же, до дальнейших распоряжений, за

¹³ Там же. – Л. 6.

¹⁴ Там же. – Л. 7.

Петровым нужно учредить строгий при-
смотр¹⁵. В чем была необходимость по-
следнего не совсем ясно, так как в пись-
ме еще от 28 сентября полицмейстер со-
общал, что Петров подвергнут строгому
аресту в его квартире¹⁶.

Ответ полицмейстера датирован,
судя по черновику или копии, 19 сен-
тября¹⁷. Он выдержан в лучших бюро-
кратических отписках: изложены все
факты, но ясности по сути дела нет. На
главный вопрос – почему не сообщили о
его появлении, хотя он в розыске с 1839
г., последовало заявление, что о пребы-
вании священника Петрова в Измаиле
извещен «Его Превосходительство Павел
Иванович». В действительности, как уже
говорилось выше, П. И. Федоров был из-
вещен только в конце августа. В сле-
дующем абзаце полицмейстер уточнил,
что о розыске в 1839 г. «беглого попа
Никанора Петрова в делах полиции све-
дения не имеется», да и невероятно бы-
ло подумать, чтобы проживающий тогда
в Измаиле Петров был тем самым Пет-
ровым, так как этот Петров казалось по-
стоянно проживал в Подольской губер-
нии и оттуда в 1837 и 1839 гг. приезжал в
Измаил. Тем более что о побеге из мона-
стыря до приезда К. Арсеньева в Измаи-
ле ничего не было известно. Относи-
тельно же наблюдения за Петровым, то
по сообщению полицмейстера, он уже
имеет об этом предписание тайного со-
ветника К. Арсеньева, которому переда-
ны все сведения о Никаноре Петрове. В
тоже время выясняется одна интересная
деталь: Петров появился в Измаиле в ав-
густе предыдущего, 1849 г., а требы стал
совершать только с октября. Не означает
ли это, что более месяца ушло на лега-
лизацию Петрова в городе?

С конца сентября 1850 г. ход собы-
тий определялся решениями из Санкт-
Петербурга. 30 сентября измайльский

полицмейстер получил из Кишинева
распоряжение исполняющего долж-
ность губернатора о требовании мини-
стра внутренних дел немедленно, за
строжайшим караулом, с нарочным
жандармом, но и с соблюдением долж-
ной осторожности, отправить Никанора
Петрова в Чернигов¹⁸. Уже 2 октября
распоряжение было исполнено и Никан-
ор Петров был отправлен в Чернигов
под конвоем жандарма Масаченка¹⁹.

Безусловный интерес представляет
письмо под грифом «секретно» изма-
ильскому полицмейстеру Р. Р. Фон-
Чуди от бессарабского военного губер-
натора. Симптоматично обращение, в
отличие от всех предыдущих писем, к
полицмейстеру по имени и отчеству –
«милостивый государь Рудольф Ру-
дольфович». Но главное заключается в
том, что губернатор, в соответствии с
предложением столичного начальства,
просит полицмейстера, для предотвра-
щения каких-либо жалоб со стороны не-
красовцев, призвать почетных стариков
из их числа к себе и объявить, что вы-
сылка Петрова необходима для дозна-
ния обстоятельств побега, а дальнейшие
распоряжения относительно Петрова
будут зависеть от результатов следст-
вия²⁰.

Последние три документа дела свя-
заны с поверенным некрасовского обще-
ства г. Измаила Памфилом Анисимо-
вым. 18 ноября бессарабский военный
губернатор приказал измайльскому по-
лицмейстеру немедленно выслать в
г. Чернигов Памфила Анисимова, свя-
занного с делом «лжепопа Никанора
Петрова»²¹. Однако 2 декабря из Киши-
нева военный губернатор отправил в
Измаил новое письмо, теперь уже под
грифом «совершенно секретно» относи-
тельно П. Анисимова: у «оговоренного»

¹⁵ Там же. – Л. 10 – 10 об.

¹⁶ Там же. – Л. 3 об.

¹⁷ Там же. – Л. 11.

¹⁸ Там же. – С. 12 – 12 об.

¹⁹ Там же. – Л. 13.

²⁰ Там же. – Л. 14 – 15.

²¹ Там же. – Л. 18 – 18 об.

Никанором Петровым П. Анисимова отобрать показания, а распоряжение о высылке П. Анисимова в Чернигов приостановить²². Из последнего распоряжения следует, что предыдущее предписание от 18 ноября неизвестно почему не было выполнено, а сам Памфил Анисимов выступает уже как пострадавший от лжепопа.

На основании дела неизвестно, что произошло между двумя этими датами, но сохранился черновик показаний Памфила Анисимова и мещанина старонекрасовского общества Лазаря Ивлева, данных ими измаильскому полицмейстеру 2 декабря. Первый заявил, что он, как и все старики измаильского некрасовского общества, знает Никанора Петрова с 1837 г. В том году он, вместе со стариками измаильско-шурского общества, проживающими в Подольской губернии, приезжал для получения от измаильской думы паспорта. Тогда еще общество хотело его принять попом, но они встретили препятствие со стороны местного начальства и поэтому Петров, совместно со стариками, отправился обратно. С того времени и до 14 сентября 1848 г. (так в тексте) никаких сведений о нем они не имели²³.

Как следует из дальнейшего признания П. Анисимова, 14 сентября 1848 г. к нему явился старик старонекрасовского общества Лазарь Ивлев и пригласил немедленно прибыть к нему домой в Старонекрасовку, куда прибыл поп Никанор Петров. Петров сказал, что приехал прямо из Саратовской губернии, где проживал в разных местах. Но о том, что он бежал откуда-то и что преследуется правительством, ни он, ни извозчик никому не говорили, а здесь никто о том сведений не имел. Зная, что Петров принадлежит к измаильскому шурскому обществу, старонекрасовское общество и приняло его²⁴. Почти такие же данные

предоставил и Лазарь Ивлев. Он добавил, что извозчика звали Агапит Петров или Ларионов. Никаких сведений о том, что Никанор Петров преследуется правительством, он не имел²⁵.

Об этой ситуации знал и тайный агент, в последующем известный писатель И.С. Аксаков. В своих записках, описывая измаильских староверов, он в частности отмечал: «... хотя в настоящее время они лишены попа, взятого по распоряжению правительства за противозаконные поступки, однако не теряют надежды иметь другого и открыто разыскивают себе всюду способного и более достойного священника»²⁶.

На этом хронологические сведения о дальнейшей судьбе Никанора Петрова, содержащиеся в Измаильском архиве, прерываются. Однако в архиве имеется еще одно дело о нем, относящееся к более ранним годам и датированное 1837 – 1839 гг.²⁷. Его существование свидетельствует о том, что измаильский полицмейстер в 1850 г. совершил, по крайней мере, должностное преступление, отрицая сохранность бумаг в полиции о Никаноре Петрове.

Из собственных показаний Никанора Петрова известно, что в 1837 г. он первый раз был в Измаиле, но затем вернулся в Подольскую губернию, где, по его словам, он пробыл не более трех дней и уехал на Дон. Имеющиеся в Измаиле материалы позволяют ответить на ряд вопросов о том периоде его биографии, в том числе, и о причинах столь кратковременной остановки Петрова в Шурской общине и поспешном отъезде на Дон.

20 апреля 1837 г. бессарабский военный губернатор, получив еще 31 марта отношение подольского гражданского губернатора, направил измаильскому

²² Там же. – Л. 19

²³ Там же. – Л. 16 об.

²⁴ Там же. – Л. 16 об – 17.

²⁵ Там же. – Л. 17 – 17 об.

²⁶ Аксаков И.С. О бессарабских раскольниках // Русский архив. – 1888. – №11. – С.442.

²⁷ КП «Измаильский архив». – Ф. 514. – Оп. 1. – Д. 112.

полицмейстеру Полозову секретное предписание провести расследование о беглом попе Никаноре Петрове, который появился среди старообрядцев Подольской губернии. На тот момент органы власти владели небольшой и неопределенной информацией о личности Петрова. Было известно, что он до четырех лет тому назад прибыл из Перми или Пензы, где имеет сыновей, проживал в Борскове, Шуре Копиевской, в ревизию записан старообрядцами по г. Измаилу. Когда же измаильская городская дума отказалась выдать ему городской паспорт, он лично поехал непосредственно туда²⁸. Таким образом, видно, что в течение 1835 – 1837 гг., то есть, в то время, когда он находился у подольских старообрядцев, власть не знала о его нахождении на территории губернии. Даже когда он в 1836 г. был записан в ревизию по Измаилу, и тогда чиновники не знали его настоящее лицо и биографию. Вероятно, что только выезд Никанора Петрова, да еще со стариками в Измаил, проявил впервые для подольских чиновников присутствие в их губернии разыскиваемого министерством внутренних дел священника.

Получив предписание 27 апреля (в отчете Полозов указал 29 сентября), полицмейстер только 12 мая направил приставам Кортаци и Сливинскому, а также городской думе собственные предписания. Ответы, на сей раз, поступили сравнительно быстро – уже 17 – 18 мая полицмейстер имел представление о ситуации. Как сообщал пристав 1-ой части со слов купцов Никиты Беляева и перечисленного из Шуры Копиевской Кирилла Череватого Никанор Петров прибыл в Измаил 13 числа сего месяца и квартировал в заезжем доме купца Сандула Пасхаловича, который и получил от думы паспорт. «Вчерашнего числа», т.е. 16 мая Петров выехал неизвестно куда. Но Кириллу Череватову было за-

прещено выезжать из города²⁹. Полнее картина предстает из донесения пристава 2-ой части: от имени проживающих в Брацлавском уезде 95 семей в Измаил 13 мая прибыл Кирилл Череватов с двумя старообрядцами. Он имел заверенные поручения для получения от измаильской думы городских паспортов и предъявил квитанцию о взносе казенных податей. Бывшие с Череватовым старообрядцы были одеты в крестьянские одежды и квартировали в заезжем доме купца Сандула. Как оказалось, один из них скрытно находился в доме купца Беляева. По ходатайству Беляева Дума выдала ему паспорт для священника Никанора Петрова, который 16 мая скрылся неизвестно куда³⁰. В подобном духе дала ответ и городская дума. Самых ревизских сказок она не имеет, так как один экземпляр в Тираспольской казенной палате, а второй – в леовском казначействе. Поэтому руководствовались квитанцией бессарабской казенной палаты и доверенностью, выданной Григорию Череватову. Паспорт для Никанора Петрова на год во все российские города получил купец 3-ей гильдии Никита Беляев³¹.

Только 22 мая 1837 г. измаильский полицмейстер Полозов отправил рапорт бессарабскому военному губернатору. Из сохранившегося неоконченного черновика рапорта видно, что полицмейстер в общих чертах изложил очевидные факты, акцентируя на наличие законных документов, которые способствовали выдаче паспорта Петрову. В тексте присутствует упоминание из числа всех сообщников Петрова только Григория Череватова³². Но то, что рапорт впоследствии был существенно дополнен, гово-

²⁹ Там же. – Л. 2 – 2 об.

³⁰ Там же. – Л. 3 – 3 об, 6.

³¹ Там же. – Л. 4 – 5.

³² Там же. – Л. 8 – 9.

²⁸ Там же. – Л. 1 – 1 об.

рит упоминание в ответном письме военного губернатора фамилии Беляева³³.

Сообщение из Измаила не удовлетворило губернскую власть. 27 мая бессарабский военный губернатор поставил на вид полицмейстеру за его нерасторопность. Губернатор указал на видимые упущения чиновника: запоздалое, а не тотчас после получения предписания, обращение к думе, отсутствие мер относительно выяснения через купца Беляева места укрывательства Никанора Петрова. Поэтому полицмейстеру строжайше приказывалось расследовать посредством расспроса купца Беляева, куда отправился и где находится Петров. Губернатор также не исключал возможность пребывания Никанора Петрова все еще в Измаиле, поэтому и настаивал на усилении поиска беглеца на месте³⁴.

Во исполнение распоряжения губернатора полицмейстер проявил активность, разослал бумаги о розыске Никанора Петрова приставам измаильской полиции, измаильскому градоначальнику, полицмейстерам городов Килия, Рени, Аккерман, наконец, в Управление задунайскими переселенцами, Тираспольский и Аккерманский земские суды. Отовсюду пришли ответы, что разыскиваемого священника Никанора Петрова у них не оказалось³⁵. Вместе с тем, в деле отсутствуют какие-либо следы проведения допроса измаильского купца Беляева, хотя данное мероприятие, несомненно, как показывают дальнейшие документы, осуществлялось. То есть, действенный розыск измаильским полицмейстером не проводился, не были допрошены все лица, так или иначе сопричастные либо непосредственно упомянутые в деле (по крайней мере, письменных свидетельств таких действий не осталось даже в упоминаниях). Более того, как это видно из документа

начала 1839 г.³⁶, губернские власти так и не получили никакого донесения о расследовании случившегося.

Однако измаильским чиновникам не удалось спустить дело «на тормозах», хотя полтора года оно и находилось в забвении. И на этот раз инициатива возобновления расследования принадлежала вышестоящим властям. 12 января 1839 г. бессарабский военный губернатор в письме к новому измаильскому полицмейстеру напомнил об обстоятельствах, связанных с Никанором Петровым и о своем распоряжении от 27 мая 1837 г. о расследовании случившегося. Но главное заключалось в том, что с тех пор он не получил никакого ответного донесения. Поэтому губернатор приказал новому полицмейстеру подготовить справку о проведенных розыскных мероприятиях, а также о возможном месте нахождения Петрова. Кроме того, уже не полагаясь, как видно, на местные власти, он лично направил предписание измаильской городской думе о недопустимости выдачи паспорта Никанору Петрову и принятии немедленных мер в случае его появления в городе. Самому полицмейстеру предписывалось сразу же арестовать Петрова при его обнаружении³⁷.

Полицмейстер в ответе от 30 января суммировал действия своего предшественника: приставы, полицмейстеры городов Рени, Килия, Аккерман, чиновники других ведомств доложили об отсутствии Петрова. Позже был опрошен, как писал полицмейстер, «и купец Беляев», который отозвался, что не знает, куда именно отлучился получивший паспорт Никанор Петров³⁸. Во исполнение приказа губернатора полицмейстер ознакомил городскую думу с распоряжением о необходимости соблюдать бдительность в поиске Никанора Петрова³⁹. Как свидетельствует признание самого Петрова,

³³ Там же. – Л. 10 об.

³⁴ Там же. – Л. 10 – 10 об.

³⁵ Там же. – Л. 12 – 19.

³⁶ Там же. – Л. 23.

³⁷ Там же. – Л. 23 – 23 об.

³⁸ Там же. – Л. 25 – 25 об.

³⁹ Там же. – Л. 26 – 26 об.

сделанное в 1850 г., он приезжал в 1839 г. вновь в Измаил⁴⁰. Поэтому подозрения и волнения губернских властей были не напрасны. Из имеющихся документов неясно, руководствовался ли военный губернатор секретной информацией о возможном появлении Петрова, приказом свыше или логическим предположением об истечении срока действия паспорта и необходимости в связи с этим получения нового, когда давал распоряжение о возобновлении розыска Никанора Петрова. Другое дело, что в том году розыск не дал властям ничего нового и они, скорее всего, не узнали ничего или узнали с опозданием о визите Никанора Петрова в Измаил в 1839 г.

Таким образом, из сравнительно небольших двух эпизодов жизни старообрядческого священника Никанора Петрова выявляется достаточно важная информация о жизни старообрядцев Российской империи и, в частности, некрасовцев Измаила. Так можно говорить о расхождениях в реализации государственной политики в отношении старообрядцев между различными эшелонами власти. Степень рвення явно идет по нисходящей кривой от центра к региону и на места. Материалы 1837 – 1839 гг. и 1845 – 1850 гг. показывают, что полицейские власти Измаила проявляли недостаточные усилия в поимке старообрядческого священника, если не сказать, что в чем-то даже противодействовали выполнению решений вышестоящих органов власти. Это выражалось и в задержках при рассмотрении неотложных вопросов, и в попустительстве к свидетелям, и в умышленном или неумышленном (не всегда удается это установить) сокрытии информации по делу.

Материалы дела свидетельствуют также об определенном авторитете в Измаиле некрасовской общины. Представляется, что это связано не только с их достаточным количественным пред-

ставительством в составе городского населения: по состоянию на 1 января 1850 г. старообрядцы насчитывали 8,03 % – на 26 473 жителей приходилось 2 126 старообрядцев⁴¹. Скорее речь должна идти об экономическом факторе, недаром их влияние распространялось и на полицию. Не случайно полицмейстер ходатайствовал в поддержку просьбы некрасовцев относительно Никанора Петрова, несмотря на наличие с его стороны явных нарушений государственных законов. В материалах следствия просматривается и стремление оградить от возможных наказаний членов некрасовской общины путем выпячивания в деле роли подольских старообрядцев. Показательна ситуация с поверенным некрасовского общества г. Измаила Памфилом Анисимовым, которого полицмейстер так и не отправил в Чернигов, несмотря на распоряжение губернатора о его немедленной высылке. Из наличных документов неясно, каким путем достигалось соглашение на месте между властью и старообрядцами, но, вероятно, речь идет о ряде моментов и личной экономической заинтересованности чинов полиции, и, возможно, соображений государственного уровня.

Не менее важным результатом изучения эпизодов биографии Никанора Петрова является вывод о масштабности деятельности старообрядчества Российской империи в первой половине XIX в., о поддержании контактов между ее отдельными общинами. Достаточно посмотреть на то, как оперативно осуществлялась переброска Никанора Петрова из одного региона в другой, как была приспособлена к государственной системе конкретика конспиративных действий старообрядческого руководства. Фактически в стране действовала параллельная система власти, независимая от имперских силовых структур, достаточно успешно осуществлявшая свою поли-

⁴⁰ Там же. – Д. 190. – Л. 8 об.

⁴¹ Там же. – Л. 1.

тику, но вынужденная подчиняться, приспособливаясь к существовавшим реалиям.

Характерна нравственная позиция старообрядцев во взаимоотношениях власть – старообрядцы. Их лояльность к власти проявляется в том, что они, признавая очевидный факт в том случае, когда от него нельзя отказаться, шли на сотрудничество с властью. Тогда можно было пойти и на определенную, скорее всего, выверенную, дозированную откровенность. Примеры ее и признание измайльского купца Никиты Беляева, и признание самого Никанора Петрова. Они сообщают о собственных поступках, но стараются не говорить о делах и не называть фамилии людей, действовавших вместе с ними. Никанор Петров так и не указал имена старообрядцев из-под Новгород-Северска, подчеркивая явно надуманное количество контактировавших с ним людей – сорок человек.

Измаильский эпизод только небольшая часть биографии старообрядческого священника Никанора Петрова. Так, выясняются причины его срочного переезда на Дон, произошедшего явно из-за опасения ареста, который мог последовать за объявлением его розыска в Измаиле и соответственно в месте его проживания, в Подольской губернии. А события 1849 – 1850 гг. показывают уверенность старообрядческого руководства в возможности обойти власть и легализовать священничество в некрасовском обществе старообрядцев. В целом же, материалы двух дел показывают непростой характер взаимоотношений старообрядцев и власти, требующий для более четкого определения сопутствующих документов, в первую очередь о жизни самой некрасовской общины.

Но и эти два измайльские эпизода, точно так же как и другие, могут быть дополнены и раскрыты путем изучения материалов ряда архивов Украины и России. Однако уже и сейчас видно, что личность и деятельность Никанора Пет-

рова требует дальнейшего исследования.

Кучерявенко И.Ф. (Измаил, Украина)

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ПРОТИВОРАСКОЛЬНИЧЕСКОЙ МИССИИ В ИЗМАЙЛЬСКОМ УЕЗДЕ В КОНЦЕ XIX – НАЧАЛЕ XX ВВ.

Изучение истории старообрядчества Бессарабии невозможно без изучения его отношений с православными миссионерами, деятельность которых была направлена на уничтожение «расколосектантства». Богата источниковедческая база деятельности синодальных миссионеров, отчеты которых находим на страницах Кишиневских епархиальных ведомостей, Миссионерского обозрения, Миссионерского сборника, в Трудах Бессарабского Церковного Историко-Археологического общества. Особенно хочется отметить отчеты миссионеров южной части Бессарабии – священников Феодосия Воловея и Иллариона Совфроновича, Федора Чакира и Иосифа Пархомовича. Ценность этих отчетов заключается не только в детальном описании методов борьбы с «расколом», а и в приведенных статистических данных по количеству старообрядцев, молитвенных домов и монастырей.

По Бухарестскому трактату, 16 мая 1812 г. Бессарабия была присоединена к России. По Высочайше утвержденному докладу Святейшего Синода 23 августа 1813 г. получила начало Кишиневская епархия. В состав её входила Бессарабия и Очаковская степь, лежащая между Бугом и Днестром, которая до 1791 г. была составной частью Бессарабии, на пространстве которой находились города Екатеринославской губернии: Тирасполь с уездом, Дубоссары, Овидиополь, Одесса; Херсонская губерния: г. Очаков с селениями.

Бессарабия ещё задолго до присоединения (стояла в стороне от того движения, которое породило в России раскол) служила местом убежища для

староверов различных толков, так как, находясь здесь (под властью турок), они могли совершенно свободно и беспрепятственно устраивать свою частную и религиозно-общественную жизнь.

В Бессарабии дониконовские православные избирали преимущественно для своего места жительства южную и северную часть. Селились они на юге: в городах Кишинёв, Бендеры, Аккерман и в уездах этих городов. Но особенно излюбленным для них местом была придунайская часть Бессарабии: г. Измаил и его уезд, г. Рени, г. Килия, посад Вилково. Здесь они образовывали целые слободы. Были у них свои церкви, часовни и монастыри.

Одним из направлений деятельности Кишиневской епархии являлась «противораскольническая миссия», которая функционировала на протяжении XIX и XX вв. В местах большого сосредоточения старообрядцев создавались миссионерские кружки. Такой кружок также существовал в городе Измаиле. Членами кружка были синодальные протоиереи и священники церквей Измаильского уезда. Деятельность членов кружка выражалась в том, «что при каждом представлявшемся случае члены кружка старались разъяснить старообрядцам пагубность быть в расколе и быть в отделении от святой церкви под управлением незаконного священства. Члены кружка собирались в свободные вечера для совместного обсуждения новых статей, напечатанных в журнале «Церковь» в защиту раскола...»¹.

¹ НАРМ. – Ф. 208. – Оп. 2. – Д. 3307. – Л. 78. Статистические сведения о старообрядцах

По Парижскому трактату 1856 г. от России были отторгнуты: к Молдавии – нынешний Измаильский уезд, доставшийся империи вместе с остальной Бессарабией по Бухарестскому миру 1812г., а к Турции – устье Дуная с тремя большими (Четаль, Лети, Георгиевский) и 12 малыми островами в низовьях реки Дунай, приобретенные Россией по Адрианопольскому миру 1829 г. Событие это, прежде всего, произвело передвижение населения из Молдавии и Турции в Россию и обратно. Последовало известное в Добрудже под именем «великой выходки» переселение русских беглецов из-за Дуная с его устьев в Россию и усиление эмиграции старообрядцев в часть Бессарабии, отошедшую к Молдавии, где приобретение ими политических и гражданских прав не встречало на первых порах никаких препятствий, в виду объявленной молдавским правительством свободы всех вероисповеданий.

Причину устойчивости «раскола» в Измаильском уезде миссионеры видят в существовании в Измаиле старообрядческой архиепископской кафедры. Они отмечают, что старообрядческие монастыри также служат устойчивости «раскола» в Измаильском уезде; это следует сказать, в особенности, о так называемом Кугурлуйском Архангело-Михайловском монастыре, находившемся недалеко от Измаила и возле предградия его, Новая Некрасовка, настоятелем которого в настоящее время был Вениамин Рязанов. В этом монастыре находится склад книг и брошюр подпольного издания и умело распространённых по всему Измаильскому уезду; здесь же имеется и миссионерская библиотека. Понятно, что этот монастырь, имеющий миссионерское значение, располагающий большими материальными средствами, обращает на

себя внимание «не только измаильского, но и московского раскола»².

Деятели противораскольнической миссии отмечают, что принадлежность старообрядцев Измаильского уезда к одному окружническому согласию также немало содействует устойчивости Измаильского староверия. Принадлежность к одному согласию обуславливает сплоченность массы и вызывает солидарность действий и тем «обращает раскол в твердыню, с которой нужно долго бороться». Члены Измаильского миссионерского кружка в своих отчетах подчеркивали, что усиление деятельности приверженцев древнего благочестия зависит также от материальной обеспеченности старообрядцев. Старообрядцы в селах Измаильского уезда наделены землей в достаточном количестве и занимаются преимущественно земледелием, а в посадах и городах, расположенных на берегу р. Дунай и разных заливов, занимаются рыбным промыслом и в общем материально обеспечены³.

Большой проблемой для противораскольнической миссии было процветающее старообрядчество именно в Измаильском уезде.

Попытки учредить единоверие, которое также ослабило бы «раскол», были предприняты еще в начале XIX ст. В 1826 г. некрасовцы-старообрядцы, проживавшие в г. Тучкове, обратились к гражданскому начальству с просьбой о том, чтобы дозволено было совершать у них службы церковному священнику Михайлову, прибывшему к ним из Ка-

² Иосиф Пархомович. Краткий исторический очерк противораскольнической миссии в Кишинёвской епархии с 1813 до 1910 // Труды Бессарабского Церковного Историко-Археологического общества (3-й выпуск). – Кишинёв, 1910. - С.1-122.

³ Раскол и противосектантская миссионерская деятельность в южной части Бессарабии в 1902 г. По отчету миссионера священника Ф.Воловея // КЕВ. – 1903. - №5. - С. 121-128.

лужской губернии. Новороссийский генерал-губернатор, уполномоченный наместник Бессарабской области, граф Михаил Семенович Воронцов сообщил об этом 26 февраля 1826 г. архиепископу Кишиневской епархии Дмитрию Сулиме (1821-1844гг.) для зависящих с его стороны распоряжений. Архиепископ ответил: «если измаильские некрасовцы и старообрядцы согласятся, подобно старообрядцам г. Одессы, обратиться в недра православной Церкви, тогда на основании Высочайшего Указа, данного Святейшему Правительствующему Синоду 1800 г. сентября 27 дня, им предоставляется право избирать и про между себя достойных к священству, которое, по рукоположении епархиальным архиереем, будут отправлять для них Службу Божию, таинства и требы по старопечатным книгам»⁴.

Тогда же архиепископ Дмитрий поручил измаильскому синодальному протоиерею Николаю Глицяну посоветовать некрасовцам, которые проживают в г. Измаиле, чтобы они избрали из своей среды достойного мужа для поставления его для них в священники. Протоиерей Н. Глицян донёс архиепископу, что «он всячески советовал некрасовцам поступить так, но они заявили, что уже привезли из России готового священника». Первая попытка учредить единоверие в Кишиневской епархии не удалась.

Секретным указом Святейшего Синода, от 1 декабря 1855 г., на имя архиепископа Иринарха, «немедленно предоставить Синоду точнейшее сведение о том: сколько насчитывалось раскольников в Кишинёвской епархии в 1843 г. и сколько, спустя 10 лет, 1853 г.». Вследствие этого указа наведены были справки по клировым ведомо-

стям. По данным ведомостей раскольников было⁵:

год	раскольников	кол-во
1843 г	мужчин	2187 душ
	женщин	2054 душ
	обоего пола	4241 <i>душ</i>
1853г	мужчин	2580 душ
	женщин	2089 душ
	обоего пола	6389 <i>душ</i>

В это же время были затребованы Консistorией сведения о числе «раскольников» от всех старших благочинных Кишинёвской епархии и окружающих благочинных Кишиневского уезда. По донесению благочинного, в 1843 г. «раскольников» было обоего пола **6304 души**, а в 1853 г.- **12006 душ** обоего пола.

По сообщению бессарабского военного губернатора Михаила Ильинского, в 1843 г.- **8059 душ** обоего пола, а в 1853 г.- **11093 душ** обоего пола. Новые сведения о числе «раскольников» в Бессарабии встречаем в деле Консistorии за 1859 г., от 23 мая. Из ведомости за 7 мая 1859 г. видно, что их в 1858 г. было всего **6770 душ** обоего пола. Здесь показано число «раскольников» почти наполовину меньше против той цифры, какая показана в 1843 г., т.к. в это число не вошли старообрядцы, которые жили в придунайской части Бессарабии, которая отошла к Молдавии после Крымской войны, по Парижскому трактату 1856 г. Но «раскол» здесь не ослабел, а ещё более усилился. Теперь свободно старообрядцы могли устраивать здесь свой церковно-богослужебный быт, совершенно беспрепятственно принимать к себе попов.

⁵ Отчеть Кишиневского Православного Христо-Рождественского Братства за 1902 г.// КЕВ. – 1902. – № 14. – С.363.

⁴ Былое Бессарабии // КЕВ. – 1903. – №10. – С.263.

В 1878 г., по Берлинскому трактату, отошедшая к Молдавии часть Бессарабии, воссоединена с Россией. Раскол, значительно усилившись здесь за это время, и теперь продолжал пользоваться прежним своим положением. В г. Измаиле старообрядцы имеют обширную каменную церковь, в уезде - один женский монастырь в с. Муравлёвка, в 50 верстах от г. Измаила, и два мужских: Архангело-Михайловский (Кугурлуйский) и Петро-Павловский (Витебский). Первый из них служит резиденцией старообрядческого архиерея.

По официальным данным, приведенным в журнале «Бессарабское слово» (1876 г., кн.3), в 1874 г. число «раскольников» в Кишиневской епархии было **9498 душ** обоного пола. После присоединения к Кишиневской епархии в 1878 г. придунайской части Бессарабии число это увеличилось почти на 9 тыс. В 1882 г. в отчете архиепископа Сергия Святейшему Синоду число «раскольников» показано в прежних пределах Бессарабии около **11988 душ** обоного пола и воссоединенной части Бессарабии около **8931 душ** обоного пола, всего - **20918 душ**⁶.

Удельный вес измайльских староверов в числе старообрядцев южной части Бессарабии подтверждает отчет миссионера священника Ф. Воловея за 1902 г.⁷:

«В последующее время число раскольников Бессарабии постепенно увеличивалось, особенно в южной части Бессарабии. Местные миссионеры объясняют это как естественным приростом, так и притоком раскольников из внутренней великорусской губернии. С

ограничением в последнее время евреев на жительство в сёлах и деревнях, здесь стали селиться пришедшие старообрядцы из Великороссии, отчасти из Румынии и Турции, и занялись здесь мелкою торговлею, промыслами, ремеслами, земледелием, приобретая здесь недвижимую собственность».

Старообрядцев	Муж.	Жен.	Обоного пола
Окружников	7642	7667	15309
Неокружников	146	109	255
Беглопоповцев-лужковцев	140	144	284
Ветковцев	58	61	119
Беглопоповцев	198	205	403
Безпоповцев	38	47	85
Всего	8024	8028	16052
Измайльский уезд			15388

Вторая попытка учредить единоверие была при синодальном архипастыре Кишиневской епархии Неофите (1892-1898гг.). По ходатайству высокопреосвященного Неофита, приход был открыт 19 февраля 1895 г. с назначением на него самостоятельного прихода с казенным для него жалованием (священнику 300 руб. и псаломщику 100 руб.). В следующем году устроена была в г. Измаиле единоверческая церковь. Через 5 дней после освящения она дотла сгорела. Но так как она была застрахована, то получена была страховая премия в размере 12500 руб. На эти деньги устроена была другая каменная церковь в течение 1897-1898 гг. и 16 октября 1898 г. торжественно была освящена преосвященным Аркадием⁸.

Благодаря священнику-миссионеру Феодосию Воловею и священнику Михаилу Попову в 1894 г. была открыта единоверческая школа в г. Измаиле.

⁶ Отчет Кишиневского Православного Христо-Рождественского Братства за 1902 г. // КЕВ. - 1902. - № 14. - С.363.

⁷ Раскол и противосектантская миссионерская деятельность в южной части Бессарабии в 1902 г. По отчету миссионера священника Ф.Воловея // КЕВ. - 1903. - №5. - С. 121-128.

⁸ Веденеева А. В. Пастирська та місіонерська діяльність парафіяльного духовництва РПЦ. - К., 1990. - С.13-18.

Расписание поездок и бесед миссионера южного района Кишиневской епархии в 1903 г.⁹:

Место беседы	Месяц	Число	Предмет беседы
с. Жубрияны	январь	12	Поливательное Крещение, по нужде так совершаемом
с.Карячка	январь	19	Троеперстное сложение для крестного знамения
с.Ст. Некрасовка	январь	23	
с.Н. Некрасовка	март	3	Имя Христа и Спасителя «Иисус» основано на священных и святых отец Писании
г. Измаил	март	30	
с.Ялпукская Коса	март	12	Почитание четвероконечного креста наравне с восьмиконечным
г. Измаил	июнь	8	
с.Подковка	февраль	5	Посолонное хождение и брадобритие мирян
г. Рени	апрель	23	Пятипросфорие основано на священных и святых отец Писании
с. Муравлевка	февраль	14	

Результатом деятельности миссионеров стал переход некоторых старообрядцев в официальное православие. Хотя таких было немного, но среди них были личности, которые сыграли в свое время видную роль в старообрядчестве Измаильского уезда.

Дий Несторович Качалкин - 65-летний бодрый старец, поверенный со стороны измаильских некрасовцев, по разным делам был в Москве, в Петербурге, был советником и сотрудником старообрядческого епископа Анаста-

сия, был его секретарем в епархии. В последние 2-3 года Д. Качалкин под влиянием миссионерских бесед изъявил решимость оставить старообрядчество и присоединиться к синодальной церкви. Анастасий узнал об этом и всячески старался уклонить его от этой мысли, но напрасно.

Феромонт Саввавич Ивлев родом из Старой Некрасовки, был старообрядческим учителем. За свою начитанность и безукоризненное поведение считался первым кандидатом в священство. Сейчас вместе с Качалкиным ведут беседы со своими родственниками по плоти и крови¹⁰.

В связи с этими событиями старообрядческий епископ Измаильской Епархии Анастасий (Лебедев) в 1902 г. издает распоряжение о непосещении старообрядцами миссионерских бесед. В противовес синодальным миссионерам в этом же году в Измаильском уезде учреждается должность «противониконианского миссионера» в лице глаголящего священника Кугурлуйского старообрядческого монастыря, Вениамина Рязанова. Сей апологет раскола, получивший как бы официальное назначение со стороны епископа Анастасия, разъезжая по Измаильскому уезду и укрепляя «раскол своими беседами и распространением брошюр, направленных против Святой Церкви». По его инициативе старообрядцы на дверях своих церквей прибили жестяные дощечки, на которых нарисована двуперстно сложенная десница и написано под десницею: «Аще кто сего узаконенного крестного знамения не употребляет, тотъ явъ есть яко имать приятии печать антихристову» (Великий

⁹ Расколъ и противосектантская миссионерская деятельность въ южной части Бессарабии въ 1902 г. По отчету миссионера священника Ф. Воловея // КЕВ. – 1903. – №5. – С. 121-128.

¹⁰ Иосиф Пархомович. Краткий исторический очеркъ противораскольнической миссии въ Кишинёвской епархии съ 1813 до 1910 // Труды Бессарабского Церковного Историко-Археологического общества (3-й выпуск). – Кишинёв, 1910. – С.1-122.

Катихизисъ, л. 102). 3 и 10 марта в г.Измаиле происходили публичные беседы с двумя миссионерами Рязановым и Воловекм. Воловей отметил: «подкупающая простота и религиозность составляют отличительную черту нравственного облика раскольничьего миссионера Рязанова»¹¹.

Новое положение «расколо-сектанства» в России, какое оно заняло после издания Высочайших манифестов 17 апреля и 17 октября 1905 г., также не могло не отразиться на численности старообрядцев. Так, по отчетам миссионеров, в 1904 г. «раскольников» в Бессарабии считалось до **28990** и «сектантов» до 1528, всего до 30518 душ и почти столько в 1905 г., 1906 г. числилось «раскольников» до **36228** и «сектантов» до 1772, всего до 38000 душ.

Но в 1907 г. отмечено 34419 душ без пояснения причины уменьшения числа. В 1908 г. по миссионерским отчетам всех старообрядцев считалось до **38062 душ**. В позднейших своих отчетах миссионеры отмечают, что бывали примеры, хотя и редкие «сращения православных в раскол». Были единичные случаи перехода в «сектантство» даже молдаван, что раньше не замечалось¹².

В XIX - начале XX вв. синодальное духовенство Кишиневской епархии проявляло свою активность в широком спектре форм деятельности. Одной из главных направлений была ее «противораскольническая миссия», в которую входили духовные лидеры. Кроме миссии существовал миссионерский кружок в городе Измаиле, который свидетельствовал об усилении «раскола» в южной части Бессарабии. Деятельность миссии почти не приносила весомых результатов для официальной церкви,

поскольку именно староверы отличались сильным религиозным убеждением и верой. Однако были и случаи перехода из старообрядчества в официальное православие, что и дало толчок для создания «противониконианской» миссии в среде староверов.

¹¹ Былое Бессарабии // КЕВ. - 1903. - №10. - С.263.

¹² Газета «Бессарабець». - Кишинев, 1903. - №6.

Пушков И.М. (Болград, Украина)

«КИШИНЕВСКИЕ ЕПАРХИАЛЬНЫЕ ВЕДОМОСТИ»

Старообрядчеству на протяжении многих лет уделялось много внимания, особенно со стороны духовенства официальной Православной церкви. Это объяснялось многими объективными и субъективными факторами – многовековой борьбой господствующей церкви со старообрядчеством – с одной стороны и общностью религии – с другой. Интерес Русской Православной Церкви (РПЦ) к данной проблематике был вызван целым комплексом причин, главными из которых являются:

- желание победить в противоборстве с отцами старообрядчества;
- укрепить свои позиции среди верующих;
- подчинить своим целям и задачам «раскольников» и таким образом увеличить число своей паствы.

Проблема «Старообрядчества» является одной из древнейших и важнейших в православном богословии. К настоящему времени в науке накопилось достаточно много литературы по данной проблематике, но существует еще целый пласт материалов или недостаточно полно включенных в научный оборот, или вообще неизвестных исследователям. В частности, к таковым относятся публикации о старообрядцах в Бессарабии.

Среди разнообразных источников о старообрядцах, проживающих в Бессарабии с первой половины XVIII в.¹, особое место занимает журнал «Кишиневские епархиальные ведомости». Несмотря на соответствующую однобокость информации, опубликованной на страницах этого издания, из нее можно подчеркнуть много фактов, проливающих свет на историю переселения старообрядцев в Бессарабию, в част-

КАК ИСТОЧНИК СВЕДЕНИЙ О СТАРООБРЯДЦАХ БЕССАРАБИИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX – НАЧАЛЕ XX ВВ.

ности на Нижний Днестр и Дунай, территорию их расселения и численность в местах проживания, внутреннее деление, о духовных лидерах старообрядческого движения, а также о миссионерской и противораскольнической деятельности РПЦ среди старообрядцев.

В предлагаемой вниманию специалистов работе автор поставил перед собой следующую цель – рассказать о епархиальном журнале как источнике сведений о старообрядцах. Статья не претендует на исчерпывающую полноту и глубину, но вместе с тем обзорный характер данной работы не исключал и попыток анализа отдельных позиций.

«Кишиневские епархиальные ведомости» – это не только первое периодическое издание Кишиневской епархии, но и вообще первый журнал в Бессарабии². Он являлся официальным епархиальным органом и начал выходить с 1 июля 1867 г. Под этим названием журнал выходил на протяжении 50 лет – до июля 1917 г., а с июля 1917 г. получил название «Голос Православной Бессарабской церкви».

Периодичность журнала была различна. В 1867 – 1904 гг. он выходил два раза в месяц (1 и 15 числа), а в 1905 – 1916 гг. – еженедельно. Всего за время издания вышло около 1500 номеров.

Журнал состоял из двух отделов: официального и неофициального, а также прибавлений или приложений к ведомостям. Наше внимание, в данном случае, сосредоточено на неофициальном разделе журнала, где и печатались все интересующие нас материалы. Редакторами журнала были М. Скворцов (1867-1873 гг.), П. Паховский, М. Ганицкий (1873-1874 гг.), Х. Бочковский, М. Ганицкий (1875-1887 гг.), А. Стадницкий (1888-1896 гг.), А. Яновский (1897-1905 гг.), И. Пархомович (1905 г. по

¹ Бачинский А.Д. Некрасовские поселения на Нижнем Дунае и в Южной Бессарабии // Материалы по археологии Северного Причерноморья. Вып. 7. – Одесса. – С. 161-162; Анцупов И.А. Русское население Бессарабии и Левобережного Поднепровья в кон. XVIII- XIX вв. (Социально-экономический очерк). – Кишинев, 1996. – С. 56.

² Трубецкой Б.А. Из периодической печати Бессарабии 1854 – 1916 гг.: Монография. Изд. 2. – Кишинев, 1989. – С. 23.

1908 г. до № 5) и В. Курдиновский (с №5 за 1908 г. по 1916 г.).

Содержание журнала изложено в «Программе «Кишиневских епархиальных ведомостей», опубликованной в первом номере издания. По мнению редакции, оно должно было пояснить читателю направление журнала. В официальном отделе печатались правительственные постановления, распоряжения епархиального начальства о назначениях, перемещениях и увольнениях лиц духовного ведомства, о школах Кишиневской епархии, объявления, вызовы и т.п. В неофициальной части печатались: «3) статьи догматического и нравственного содержания... 6) сведения о нравственном быте народа, о сельских народных школах, о способах преподавания, педагогические заметки относительно физического, умственного и нравственного воспитания детей, как в школах, так и в домах родителей; 7) статьи по части истории древней и статистики; 8) общепользные сведения по естественным наукам; 9) воспоминания о лицах, оставивших добрую память о себе; 10) краткие библиографические сведения о вновь выходящих книгах и периодических изданиях»³.

Журнальные публикации первых лет довольно скудны на информацию о старообрядцах. Большею частью это краткие статистические сведения, напечатанные в рубрике «Епархиальная хроника», о раскольниках и местах их расселения, а также о числе лиц, перешедших из старообрядчества в официальное православие⁴.

Так, по сведениям журнала, на 1876 г. в Кишиневской епархии (без южной части Бессарабии) проживало до 10000 старообрядцев разных направлений. Большинство их принадлежало к «поповцам» и «безпоповцам», а проживали они в городах Кишиневе, Оргееве, Бельцах, Бендерах, Ак-

кермане, Хотине и соответственно в этих уездах⁵.

Основным видом публикаций, связанных со старообрядцами, являются тексты бесед, проводимых священниками Кишиневской епархии РПЦ. Среди подобных публикаций достаточно интересны публикации бесед священника Кишиневской единоверческой церкви Георгия Милкина, подписывавшего свои материалы псевдонимом Г.М.

Священник проводил работу как с «окружниками», так и с «неокружниками» г. Кишинева и в селах Хотинского уезда. Со старообрядцами он вел разговоры об основаниях веры, о патриархах Русской церкви и их признании, об обучении детей, а со старообрядческим иконописцем Акимовым и начетчиком Малинниковым беседовал об обряде перстосложения⁶.

Оживление в миссионерскую и противораскольническую деятельность внесло открытие при Кишиневской духовной семинарии миссионерских классов и в связи с этим начало проведения публичных бесед со старообрядцами. В день открытия бесед 5 октября 1875 г. преподаватель духовной семинарии И.М. Пархомович⁷ произнес речь, в которой обосновал необходимость их проведения. До 1 января 1876 г. епархиальное управление и преподаватели духовной семинарии провели 12 подобных мероприятий⁸. Все материалы этих бесед

⁵ Раскольники в Кишиневской епархии // КЕВ. – 1876. – № 12. – С. 451-452.

⁶ Г.М[илкин]. Разговор священника Кишиневской единоверческой церкви с старообрядцами австрийской секты // КЕВ. – 1875. – № 15. – С. 576-584; Он же. Разговор с старообрядцем начетчиком о учении детей // КЕВ. – 1875. – № 16. – С. 603-610; Он же. Разговор с старообрядческими начетчиками, о обряде перстосложения // КЕВ. – 1875. – № 18. – С. 668-673; Он же. Разговор с старообрядцем австрийского согласия А.Ф.Г. // КЕВ. – 1876. – № 9. – С. 293-297; Он же. Среди старообрядцев Хотинского уезда // КЕВ. – 1876. – № 10. – С. 337-340; Он же. Среди старообрядцев в с. Грубне Хотинского уезда // КЕВ. – 1876. – № 19. – С. 708-713.

⁷ Пархомович И. Речь, произнесенная преподавателем Кишиневской духовной семинарии И.М. Пархомовичем в день открытия публичных бесед с старообрядцами, при Кишиневской духовной семинарии, 5 октября 1875 года // КЕВ. – 1875. – № 19. – С. 718-731.

⁸ Миссионерские классы при Кишиневской семинарии // КЕВ. – 1876. – № 12. – С. 452-454.

³ Кишиневские епархиальные ведомости (КЕВ). – 1867. – № 1. – С. 11-16.

⁴ Статистические сведения по Кишиневской епархии за 1874 год // КЕВ. – 1875. – № 11. – С. 461-462; Некоторые статистические сведения по Кишиневской епархии за 1875 г. // КЕВ. – 1876. – № 9. – С. 304; Раскольники в Кишиневской епархии // КЕВ. – 1876. – № 12. – С. 451-452; Кишиневская епархия в 1878 году // КЕВ. – 1879. – № 10. – С. 401-402.

позднее были опубликованы на страницах «Кишиневских епархиальных ведомостей»⁹.

Материалы бесед, подготовленные на основе трудов: Григория, архиепископа Казанского¹⁰; Макария, епископа Тамбовского и Литовского¹¹, священника Иоанна Виноградова¹², протоиерея Вишневского¹³, архимандрита Никанора¹⁴ и других публикаций¹⁵, напечатанных в духовных изданиях официальной Церкви, для исследователей богословов вряд ли что скажут нового.

Нам интересна не сущностная сторона богословских бесед, а факт их проведения, позиция и поведение старообрядцев

– то есть все, что могло бы позволить создать обобщенный портрет старообрядца и выделить качества и особенности, свойственные только этому региону.

Беседы со старообрядцами проходили в зале Кишиневской духовной семинарии, по взаимному предварительному соглашению определенного числа и по конкретно оговоренным темам. Синодальные священники в своих статьях не единожды отмечали отрицательное отношение старообрядцев к беседам, последние не желали посещать подобные мероприятия. Так, например, в день открытия бесед многие из старообрядцев выказали свое неудовольствие о публичности мероприятий и присутствии на них женщин¹⁶.

Однако нежелание подобных диспутов вызывалось не только причинами, которые указывали авторы опубликованных бесед. Если священник Г. Милкин в своих статьях достаточно осторожно характеризовал своих собеседников, то в большинстве публикаций священники господствующей церкви с сарказмом писали о «торжественной самоуверенности» старообрядцев и их слепом преклонении перед старыми книгами¹⁷. В текстах бесед сквозит неприкрытое превосходство и пренебрежение к своим собеседникам. По всей видимости, отмечаемый нами характер проведения бесед присутствовал не только в публикациях, но и при проведении самих мероприятий.

Основная часть проведенных бесед была посвящена теме «двуперстия» и это не случайно. Как отмечается в одной из публикаций журнала, «двуперстие для старообрядцев особенно дорого: ни один обряд не отстаивали они с таким жаром, как двуперстие»¹⁸. Но как бы эта тема не была важна для рассмотрения на беседах, она была не единственной. Так, в октябре 1876 г., уже известный нам И.М. Пархомович провел со старообрядцами диспут, на котором разъяснял обстоятельства, сопровождавшие происхождение старообрядческой епархии в Австрии¹⁹.

⁹ Беседы с старообрядцами // КЕВ. – 1876. – № 3. – С. 111-113; Беседы православного с старообрядцем о перстосложении для крестного знамения. Беседа 1 // КЕВ. – 1876. – № 5. – С.125-144; Беседы православного... Беседа 2 // КЕВ. – 1876. – № 6. – С. 149-173; Беседы православного... Беседа 3 // КЕВ. – 1876. – № 7. – С.187-207; Беседы православного... Беседа 4 // КЕВ. – 1876. – № 8; Беседы православного... Беседа 5 // КЕВ. – 1876. – № 9. – С. 269-288; Беседы православного... Беседа 6 // КЕВ. – 1876. – №10. – С. 315-332; Беседы православного... // КЕВ. – 1876. – № 11. – С. 361-376; Беседы православного с старообрядцем. О перстосложении для благословения // КЕВ. – 1876. – № 23. – С. 887-898; Беседы православного... // КЕВ. – 1876. – № 24. – С. 961-984. Все эти беседы, подготовленные к печати преподавателем Кишиневской духовной семинарии И.М. Пархомовичем, были опубликованы епархиальным управлением в одном сборнике. См.: И.М. Пархомович. Беседы православного с старообрядцем о перстосложении для крестного знамения и благословения. – Кишинев: епарх. печ., 1877. – 190 с.

¹⁰ Григорий, архиепископ Казанский. Истинно древняя и, истинно православная Христова церковь: Ч. 11, изд. 2. – СПб, 1855.

¹¹ Макарий, епископ Тамбовский и Литовский. История русского раскола, известного под именем старообрядства. – СПб, 1858; Он же. Правило Стоглава о двуперстии с исторической точки зрения // Братское слово. – 1875. – Кн. 1. – Отд. 2. – С. 61-62.

¹² Виноградов И. О Феодоритовом слове. Опыт библиографического исследования и двуперстии. – М., 1866.

¹³ Вишневский, прот. О сложении перстов для крестного знамения и благословения и символе веры, читаемом в православной церкви против раскольников. – М., 1863.

¹⁴ Никанор, архим. Вопрос о перстосложении для крестного знамения и благословения по некоторым новоисследованным источникам // Собеседник. – 1870. – Ч. 1, 2, 3.

¹⁵ Два примечательных свидетельства древности о перстосложении // Братское слово. – 1875. – Кн. 2. – Отд. 2. – С. 182-192.

¹⁶ Беседы с старообрядцами // КЕВ. – 1876. – № 3. – С. 112.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Возобновление бесед с глаголемыми старооб-

Духовенство официальной Православной Церкви со старообрядцами проводило не только беседы. Так архиепископ Кишиневский и Хотинский ежегодно посещал один из старообрядческих храмов на подведомственной ему территории. Это были часовни и моленные дома в Кишиневе и селах Хотинского уезда, а с присоединением к епархии территории Измаильского уезда и в иных населенных пунктах²⁰. Обычно это происходило по единому сценарию: подъезжал архиепископ, его торжественно, с подобающими песнопениями встречали прихожане старообрядческой церкви, он говорил речь, в которой призывал верующих обратиться к истинной православной вере, после чего его так же торжественно провожали. Эти формальные мероприятия хоть и не достигали своей цели, но являлись важным звеном в противораскольнической деятельности, проводимой в Кишиневской епархии. Обо всех этих посещениях архипастырем раскольнических церквей «Кишиневские епархиальные ведомости» исправно извещали своих читателей.

Необходимо отметить, что все материалы о старообрядцах, опубликованные в журнале до 1879 года, касались только тех из них, кто проживал в центральной и северной частях Бессарабии. Но даже после присоединения южного края Бессарабии к епархии «Кишиневские епархиальные ведомости» не могли сообщить читателям каких-либо сведений о «раскольниках», проживающих в Придунавье²¹. Но позже, получив проверенные сведения от благочинных Измаильского уезда, редакция журнала опубликовала тематическое сообщение под названием «Раскольники в новоприсоединенном участке Бессарабии»²². С великим возмущением православное духовенство констатирует, что

«при румынском правительстве раскольники усиленно и успешно занимались совращением в расколе православных христиан, и именно русских людей, оставляя в покое румын». По этим сведениям, на юге Бессарабии старообрядцы проживали в Измаиле, в его предместьях Старой и Новой Некрасовке, Кагуле, Килие, Вилкове и Жабриянах. Общее число старообрядцев достигало 7640 человек обоего пола, а в их распоряжении находилось 10 церквей, молитвенных домов и один скит²³.

После организации при епархиальном управлении миссионерской миссии в 80-х гг. XIX ст. противораскольническая деятельность в Кишиневской епархии усилилась. Ею занимались уже не отдельные священники, а специальные миссионеры в благочинных округах и территориальных районах епархии. На страницах «Кишиневских епархиальных ведомостей» часто появляются заметки и статьи, освещающие не только работу священнослужителей, но и посвященные описанию жизни, быта и мировоззрения старообрядцев.

Для исследователей представляют интерес статьи священника, скрывшегося под псевдонимом С.В.Д.²⁴, епархиального миссионера Ивана Сахарова²⁵, Стефана Маргаритова²⁶, миссионера южного края Бессарабии, священника Измаильского Свято-Покровского собора Феодосия Воловея и др.

И. Сахаров, кроме миссионерской противораскольнической деятельности в г. Кишиневе, совершал поездки по другим городам и местечкам епархии, где проживали старообрядцы. Первая такая поездка миссионера в г. Хотин состоялась спустя три месяца после его назначения на должность. Вслед за этим последовали поездки в Бендеры и другие города Бессарабии. Обо всех этих поездках священник опубликовал

рядцами в здании семинарии // КЕВ. – 1876. – № 21. – С. 826.

²⁰ Посещение Архипастырем Кишиневским и Хотинским старообрядческой часовни // КЕВ. – 1876. – № 6. – С. 181-183; Посещение Архипастырем старообрядческой церкви // КЕВ. – 1879. – № 18. – С. 711-712.

²¹ Кишиневская епархия в 1878 году // КЕВ. – 1879. – № 10. – С. 401-402.

²² Раскольники в новоприсоединенном участке Бессарабии // КЕВ. – 1879. – № 15. – С. 613-615.

²³ Там же. – С. 613, 614.

²⁴ С.В.Д. Несколько слов о расколе, сектантстве и церковных школах в Хотинском уезде // КЕВ. – 1898. – № 22. – С. 748-756.

²⁵ Сахаров И. Миссионерская поездка на север Бессарабии // КЕВ. – 1899. – № 10. – С. 214-223; Он же. Как ведут себя на беседах с миссионером Бендерские старообрядцы // КЕВ. – 1899. – № 23. – С. 651-666; № 23. – С. 689-699.

²⁶ Маргаритов С. Старообрядцы северной части Бессарабии // КЕВ. – 1893. – № 3. – С. 55-68.

статьи на страницах журнала. Интересно по своему содержанию его статья, в которой он описывает отношение старообрядцев к выходу циркуляра министра внутренних дел об ограничении распространения влияния «раскольников» на православных христиан и осуществлении за ними контроля²⁷.

Старообрядцам Южной Бессарабии были посвящены статьи Феодосия Воловея. Одними из самых его серьезных работ являются статьи, посвященные разбору восьми вопросов, поданных на рассмотрение священноиноком старообрядческого Архангело-Михайловского монастыря Авраамием Осиповым, а также материалы о выходе этого духовного лица «из раскола» и его присоединении к синодальной православной церкви²⁸.

Достаточно содержательны и интересны для характеристики противораскольнической деятельности официальной церкви, мировоззренческой позиции старообрядцев и их духовных лидеров беседы Ф. Воловея со старообрядческими священниками: И. Черновым и И. Никитиным из г. Килии, В.Резановым из местечка Маяки, а также епископом Измаильским Анастасием²⁹.

Ряд публикаций в «Кишиневских епархиальных ведомостях» посвящен описанию старообрядцев, проживающих в конкретных селениях. К подобным материалам относится заметка о старообрядче-

стве в местечке Вилкове³⁰, а статья В. Праведного посвящена жебриянским старообрядцам³¹. Автор рассказывает о старообрядцах этого местечка и их отрицательном отношении к переходящему в официальное православие Ф. Усову. Описывая преследование липованами своих единоверцев, в которых вкралось сомнение, В. Праведный между тем замечает, что «жебриянские старообрядцы все же самые благоразумные липоване в нашем уезде; все же здесь нет такого крайнего фанатизма, как например в Муравлевке...»³². Субъективность авторского вывода очевидна, сомнения в этом отпадают, когда мы из статьи священника узнаем, что липоване, взявшись за дубье, изгнали его из Муравлевки³³.

Отдельный блок образуют публикации журнала на историческую тему, к таким относится статья преподавателя епархиального училища Дмитрия Щеглова. Для более глубокого понимания основ староверия он рассказывает о древней легенде – путешествии уральских казаков-старообрядцев в Беловодское царство³⁴.

Обращает на себя внимание работа священника С. Богословского, опубликованная под названием «Некоторые обстоятельства при устройении и принятии безпоповцами епископства в Турции»³⁵. Статья написана на основе хранившейся у него рукописи беспоповца Гончарова «Первое начатие происшествия нашего духовного дела, о устройстве епископства в Турции», послания епископа Аркадия Славского к беспоповцам, проживающим в России и копии с соборного ответа московскому собору.

О лидерах старообрядцев можно поддержать данные из опубликованных

²⁷ Сахаров И. Несколько слов по поводу министерского циркуляра относительно раскольников // КЕВ. – 1900. – № 5. – С. 88-96.

²⁸ Воловей Ф. Разбор восьми вопросов, поданных глаголемым священноиноком Архангело-Михайловского Старообрядческого, что подле Измаила, монастыря Авраамием Осиповым // КЕВ. – 1900. – № 12. – С. 322-336; № 13. – С.370-394; № 14. – С. 409-430; Он же. Присоединение из раскола к православию бывшего священноинока Архангело-Михайловского Кугурлуйского старообрядческого монастыря Авраамия Осипова // КЕВ. – 1900. – № 18. – С. 515-525.

²⁹ Воловей Ф. Беседа с двумя старообрядческими попами города Килии окружническим Иваном Черновым и противоокружническим Илларионом Никитиным // КЕВ. – 1901. – № 9. – С. 195-207; Он же. Беседа в сел. Жубриянах Измаильского уезда с старообрядческим попом г. Маяк Херсонской губ. Василием Резановым // КЕВ. – 1902. – № 9. – С. 169-180; Он же. Беседа с Анастасием, глаголемым епископом Измаильским // КЕВ. – 1902. – № 18. – С. 405-418.

³⁰ Старообрядничество в посаде Вилкове // КЕВ. – 1909. – № 19. – С. 781-785.

³¹ Праведный В. Жебриянские старообрядцы (Из записок сельского учителя) // КЕВ. – 1891. – № 16. – С. 493-497.

³² Там же. – С. 497.

³³ Там же.

³⁴ Щеглов Д. Путешествие уральских казаков-старообрядцев в Беловодское царство // КЕВ. – 1903. – № 7. – С. 181-200.

³⁵ Богословский С. Некоторые обстоятельства при устройении и принятии беспоповцами епископства в Турции // КЕВ. – 1874. – № 4. – С.147-157; № 16. – С. 605-626.

священниками текстов бесед, но все они фрагментарны и не позволяют сложить полный образ той или иной личности. Исключение составляет единственная в своем роде статья М. Юркевича, посвященная жизнеописанию священника Лазаря – одного из первых учителей старообрядчества³⁶. Автор рассказывает не только о полной коллизий жизни старообрядческого священника, но и анализирует его произведения, находя в них склонность к мистицизму³⁷, большую сдержанность Лазаря в выражениях и «почтительнейшее, по местам льстивое, отношение к властям»³⁸. Анализируя произведения Лазаря, автор приходит к выводу, что «не представляется возможности выделить, что-либо характеристичное, отличающее Лазаря от других расколуучителей»³⁹.

Самыми полными по излагаемым фактам, комплексности рассмотрения многих вопросов, касающихся старообрядцев, являются годовые отчеты миссионеров. По северному району Кишиневской епархии в журнале опубликованы отчеты И. Сахарова⁴⁰, а по южному району – Ф. Воловея⁴¹. Обобщенные материалы по двум районам излагаются в отчетах миссионерского комитета Кишиневской епархии⁴². В этих от-

четах, как правило, отображались следующие сведения:

- статистические сведения о старообрядчестве в Бессарабии: расселение старообрядцев, разновидности согласий, численность старообрядцев, проживающих в этих местностях;
- исторические сведения о происхождении дониконовского православия, его распространении, местах молитвенных собраний и религиозных бесед;
- о духовных лидерах старообрядцев и степени их влияния на одноверцев;
- о книгах и рукописях, встречающихся среди старообрядцев;
- об условиях, положительно влияющих на поддержание и развитие старообрядческой веры среди населения Бессарабии;
- о формах и методах противораскольнической деятельности православных священников;
- анализ деятельности, проводимой миссионерами в благочинных округах Кишиневской епархии.

Исторические и статистические сведения для отчетов извлекались священниками из клировых ведомостей, отчетов окружных миссионеров, а также сведений, получаемых из бесед со старообрядцами, их воспоминаний и личных наблюдений. Таким образом, эти сведения не лишены ошибок и однобокости. При этом сведения, содержащиеся в материалах светских должностных лиц, обязанных осуществлять за старообрядцами контроль, по формализму их заполнения скорее больше содержат ошибок, нежели сведения заинтересованных в этих вопросах священнослужителей.

Исходя из этого, приходим к выводу – материалы журнала «Кишиневские епархиальные ведомости» содержат сведения, которые дополняют данные официальных лиц, а при отсутствии таковых восполняют имеющиеся пробелы.

³⁶ Юркевич М. Поп Лазарь-расколуучитель // КЕВ. – 1874. – № 21. – С. 791-801.

³⁷ Там же. – С. 795, 797.

³⁸ Там же. – С. 796.

³⁹ Там же. – С. 794.

⁴⁰ Сахаров И. Отчет Епархиального миссионера Северного района Кишиневской епархии за 1899 год // КЕВ. – 1900. – № 20. – С. 451-552; Он же. Отчет противораскольнического миссионера Северного района Кишиневской епархии за 1900 год // КЕВ. – 1901. – № 17. – С. 405-420; Он же. Отчет... за 1901 год // КЕВ. – 1902. – № 8. – С. 135-144; Он же. Раскол и противораскольническая миссионерская деятельность в северной части Бессарабии в 1902 году, по отчету миссионера Ив. Сахарова // КЕВ. – 1903. – № 4. – С. 85-93.

⁴¹ Воловей Ф. Отчет Епархиального миссионера южного района Кишиневской епархии за 1899 год // КЕВ. – 1900. – № 20. – С. 439-450; Он же. Отчет противораскольнического миссионера южного района Кишиневской епархии за 1900 год // КЕВ. – 1901. – № 18. – С. 433-452; Он же. Раскол и противораскольническая миссионерская деятельность в северной части Бессарабии в 1902 году, по отчету миссионера Ив. Сахарова // КЕВ. – 1903. – № 5. – С. 121-131.

⁴² Стадницкий А. Состояние раскола и сектанства в Бессарабии по миссионерским отчетам за 1890 год // КЕВ. – 1891. – № 16. – С. 475-493; Отчет Миссионерского Комитета Кишиневской епархии за 1894

год // КЕВ. – 1895. – № 13. – С. 179-188; № 14-15. – С. 244-256; № 16. – С. 274-280; Казак В. Извлечение из отчета миссионерского комитета Кишиневской епархии за 1897 год // КЕВ. – 1899. – № 8. – С. 52-59; Он же. Отчет Миссионерского Комитета Кишиневской епархии за 1898 год // КЕВ. – 1899. – № 18. – С. 704-714.

Рудаков С.В. (Нижний Новгород, Россия)

СТАРООБРЯДЦЫ НИЖЕГОРОДЧИНЫ И ЛИПОВАНЕ БЕССАРАБИИ

Несмотря на огромное расстояние между Нижегородчиной и землями, населенными липованами, взаимовлияние старообрядческих центров в этих регионах прослеживается на протяжении весьма длительного времени. Уже в конце XVII века из старообрядческой «митрополии» на Керженце многие видные деятели уходили на Ветку. Так, в 1695 году черный поп Феодосий, бывший в те годы фактическим лидером старообрядцев-поповцев, переселился на Ветку, где впоследствии умер, оставив о себе память великого подвижника и святого мужа. В 1720-х годах, когда Керженец пал под ударом воинских отрядов под предводительством епископа Питирима, многие керженские жители бежали по проторенной ранее дороге также на Ветку. Таким образом, керженцы сделали существенный вклад в создание ветковского оплота старой веры, в формирование его духовной и материальной культуры. Известно, что ветковский духовный центр оказывал на протяжении первой половины XVIII века значительное, а во многих аспектах, определяющее влияние на старообрядческий мир юго-западной Украины, Бессарабии, Буджака¹.

В последующие десятилетия тесных связей между нижегородским старообрядчеством и липованами не прослеживается, что можно объяснить упадком Керженца после «питиримовозорения».

Новый этап непосредственных связей нижегородцев и липован начался благодаря изданию в 1862 году печаль-

но известного Окружного послания. Эта попытка сближения с господствующей церковью вызвала в среде старообрядцев белокриницкого согласия раскол на приемлющих Окружное послание – окружников и неприемлющих – более консервативных неокружников. Известно, что белокриницкий митрополит Кирилл поддержал в какой-то момент протест против Окружного послания, что позволило неокружникам создать свою иерархию во главе с епископом Антонием Гуслицким.

В 1873 году Антоний рукоположил на нижегородскую кафедру епископа Иосифа Керженского, который поставил в свою очередь трех епископов. Вскоре неокружники разделились на несколько ветвей, крупнейшими из которых были иовцы (последователи епископа московского Иова) и иосифовцы (сторонники Иосифа Керженского).

Несмотря на неоднократные заявления московской архиепископии об уничтожении Окружного послания «яко не бывшем», примирительные послания и соборы, многие из неокружников продолжали оставаться на своих позициях. В 1912 году в России было более 82 тысяч неокружников (более 10% от числа белокриницких старообрядцев). Неокружники составляли почти треть (24 тысячи) от старообрядцев Бессарабии, Подольской и Херсонской губернии². В Бессарабии их центрами были Бендеры, Тирасполь (3830 неокружников), село Плоское (7500 неокружников). В окрестностях Тирасполя и Плоского в конце XIX века существовало

¹ Лилеев М.И. Из истории раскола на Ветке и Стародубье. – К., 1895. – С. 262 – 263.

² Статистические сведения о старообрядцах к 1 января 1912 года. – С-Пб., 1913.

семь неокружнических моленных, не считая моленных в Днестровских плавнях и на хуторах богатых старообрядцев, два монастыря - в Тирасполе на 18 келий и Плоском на 30 келий, три скита - возле Плоского на 13 келий, восемь пещер над Днестром возле Красногорки и скит в плавнях на 10 келий³. Большинство из бессарабских неокружников были иовцами, но часть тираспольцев и скит в плавнях признавали главенство Иосифа Керженского. Иосифовцами были епископы Бендерские Тарасий (умер в 1887 году), Силуян (преемник Тарасия, умер в 1895 году) и Петр (в 1907 году отступил к окружникам).

После установления советской власти центры неокружников-иосифовцев, оказавшиеся на территории, занятой Румынией, стали играть значительную роль в сохранении церковной организации. Документы нижегородского Центрального архива (ЦАНО) подтверждают активные контакты в 1920-х и начале 1930-х годов между старообрядцами заграничной и приграничной Бессарабии и нижегородской резиденцией последнего епископа неокружников-иосифовцев Петра (Туркина).

Речь идет о следственном деле «руководящего центра контрреволюционной монархической организации старообрядцев-неокружников», заведенном органами ОГПУ зимой 1933 года⁴. Из материалов допросов арестованных старообрядцев - епископа, священника, нескольких инокинь и мирян явствует, что иноческая обитель в деревне Матвеевка близ Нижнего Новгорода (где проживал епископ Павел) вела обширную переписку с бессарабскими приходами единоверцев, например, с неокружническими священниками в Бендерах Никитой и Сергием. Более того, инокиня Агриппина Овсянникова (родом из села Плоское) регулярно совершала поездки из Тирасполя и Плоского к епископу

Павлу в матвеевский скит⁵. Житель Тирасполя Меркурий Попов являлся одним из важных звеньев связи заграничных старообрядцев с российскими - он неоднократно помогал гонимым советской властью староверам бежать в Румынию. Тайные переходы через границу осуществлялись по ночам через днестровские плавни возле Плоского.

Вероятно, в этих местах в свое время перешел границу знаменитый епископ Иннокентий (Усов) - будущий митрополит Белокриницкий. «В 1930 году, - рассказывает епископ Павел, - я был в Казани и оттуда поехал в Тирасполь. Там остановился в келье при моленном доме и мне рассказали, что границу бежал епископ окружник Иннокентий. Перебежал якобы через село Плоское, которое стоит в семи километрах от границы, благодаря тому, что река в это время была замершая. Мне предлагали тоже перейти границу, но я отказался, так как я один остался епископ в России из неокружников...»⁶ «Нелегальные» связи с зарубежным старообрядчеством стали одним из основных пунктов обвинения нижегородских неокружников.

После ареста и осуждения в 1933 году епископа Павла и его сподвижников и фактической ликвидации нижегородского руководящего центра неокружников-иосифовцев это старообрядческое согласие, состоявшее из малосвязанных друг с другом автономных общин, постепенно угасло, слившись с окружниками. Как этот процесс происходил в приходах Тирасполя, Бендер, Плоского - тема будущих исследований.

³ Братское слово. - Т. 2. - С. 244.

⁴ ЦАНО. - Ф. 2209. - Оп. 3. - Д. 2444.

⁵ Там же. - Л. 123.

⁶ Там же. - Л. 46.

Боурош Л.Г. (Измаил, Украина)

РУМЫНСКИЙ ДОКУМЕНТ 1936 ГОДА «СВЕДЕНИЯ О СТАРООБРЯДЦАХ, ПРОЖИВАЮЩИХ В БЕССАРАБИИ»

После Крымской войны 1856 года юг Бессарабской губернии в составе Измаильского, Болградского и Кагульского уездов отошли к Румынии. В марте 1857 года румынским митрополитом М. Михлеску была создана духовная консистория, объединяющая эти три уезда. Центр ее находился в городе Измаиле. В 1864 году по решению совета министров Румынии консистория преобразована в Нижне-Дунайскую епископию – высший местный духовный орган по управлению церквями и монастырями.

На следующем этапе владения этими территориями Нижне-Дунайская епископия переименована в епископию Четатя-Албэ-Измаил (1923 г.). Данная епархия делилась на 11 округов – протопопий, а округа – на приходы. Подчинялась епископия Синоду румынской православной церкви при Совете Министров Румынии.

В Измаильском архиве хранится фонд «Нижнее-Дунайская епископия», который составляют почти пять тысяч дел. Все дела – на румынском языке. Из них можно почерпнуть немало ценных сведений по истории и религиозной жизни населения всей Бессарабии и старообрядцев в частности.

В качестве иллюстрации этого тезиса представляем оригинальный документ из дела «Сведения о старообрядцах, проживавших в Бессарабии»¹ за 1936 год. Этот источник является авторским переводом ответа префектуры Измаильского уезда на запрос Святого синода о количестве липован, проживающих на территории епархии Четатя-Албэ-Измаил, причинах конфликта между липованами в епископии.

Данные материалы позволяют дополнить научные знания о ситуации среди старообрядцев Измаильской епархии 1930-х гг.² Тем более, что споры между двумя епископами –

Феогеном и Силуяном – расцениваются специалистами как принципиальные разногласия. Показательно, что в них вынуждена была вмешаться светская и конфессиональная администрации Румынии.

Из вышеуказанного дела следует, что в составе Епархии Четатя-Албэ-Измаил находилось около 40 000 липован. В Измаильском уезде – 25 400 душ в 12 местностях уезда, а именно: Измаил, Килия, Болград, Рени, Вилков, Большая Коса, Апродул-Пуриче, Корячка, Жебриень, Муравлянка, Новая Некрасовка, Старая Некрасовка. В уездах Кагул и Четатя-Албэ – 8 750 душ и 5 840 душ, соответственно.

В публикуемом ниже документе излагаются основы религиозного строительства липован, их устройство и наблюдение за их поведением. Он содержит немало указаний на прошлый опыт группы, что свидетельствует о пристальном внимании румынских чиновников и священнослужителей к своим соседям. Немало персон, которые фигурируют в тексте, являются деятелями старообрядчества в целом, что повышает ценность источника. Отдельные сюжеты – единоверие, как компромиссная форма между староверием и официальной церквями, а также – события противостояния Феогена и Силуяна на измаильской кафедре.

«С точки зрения церкви большинство липован-поповцев, т.е. признающих церковную иерархию, установленную греческим Митрополитом Амвросием, который представил Буковинским липованам в Белой Кринице епископом некоего Кирилла. От него берет начало иерархия в липованской церкви, которая оставалась некоторое время без епископата.

В составе епархии Четатя-Албэ-Измаил главная резиденция липован-поповцев, названная Измаильской, находится в Ново-Некрасовском монастыре. Кроме этого монастыря, у липован имеется еще два - в Вилково и Муравлянке. Юрисдикция Измаильского епископа распространяется на липован уездов Измаил-Четатя-Албэ и Кагул. Между липованами этих уездов существует фракция безпоповцев, тех, которые не признают церковную каноническую иерархию, имеют во гла-

¹ Коммунальное предприятие «Измаильский архив». - Ф.110. - Оп.1. - Д.1366. - Лл.9-11.

² Ф.Е.Мельников. Краткая истории древлеправославной (старообрядческой) церкви. - Барнаул, 1999. - С.323; Старообрядческие иерархи / Сост. Писаревский А.Ю. - М., 2002. - С. 71; Федорова А.И. Ситуация в Измаильской епархии в 30-х гг. XX в. // Липоване: история и культура русских-старообрядцев. - Выпуск 2. - Одесса, 2005. - С.59 - 64.

ве начетчиков (дословно – «умников»)–дьяконов, выбранных из народа. Те представляют их с религиозной точки зрения. С юридической точки зрения липоване из Бессарабии до 1918 года находились под юрисдикцией московского архиепископа. Это было решено на общелипованском собрании в Москве в 1874 году, потому как были замечены некоторые действия митрополита Белокриницкого вмешаться в церковные вопросы липован из России. На собрании установили, что все липоване бывшей Российской империи будут зависеть от архиепископа Московского, а другие – из Румынии и Буковины – зависеть от митрополита Белокриницкого.

После этого митрополит Атанасий Белокриницкий пробовал в 1898 г. вмешаться в религиозную жизнь липован из России, но безрезультатно.

В 1918 году, когда Бессарабия присоединилась к Румынии, со стороны липован из данной провинции не последовало ни одного официального заявления, из которого бы исходило желание перейти под юрисдикцию митрополита Белокриницкого. В 1919 г. митрополит Белокриницкий – Макарий поставил для Измаильской епископии владыку Феогена. Его вначале приняла вся общность липован из епархии. В свое время епископ Одесский Кирилл был недоволен и протестовал против вмешательства Митрополита Белокриницкого в дела епископии, которая ему не принадлежала юридически.

Позже в 1922-1931 гг. прибывают из России – епископ Иннокентий, ныне Кишиневский, протоиерей Стефан Кравцов как беженец и Федор Мельников Старый – липованский миссионер. Возможно, под их влиянием, липоване из епархии Измаила осознали свою ошибку, когда приняли епископа Феогена, поставленного митрополитом Белокриницким.

Благодаря некоторым моральным колебаниям, которые ставятся в упрек этому епископу, в среде липован из Измаильской епархии начались волнения. В последнее время дела дошли до того, что липоване разделились на два лагеря, из которых один признавал, а другой отвергал законность выбора и освящение епископа Феогена. Дошло до волнений, для успокоения которых вмешалась полиция. Для улаживания конфликта, недовольные липоване просили у епископа Белокриницкого – Пафнутия – созыва епархиального собрания, высшей инстанции, которая смогла бы успокоить возникший конфликт. Но митрополит, чувствуя, что оппозиция очень сильная, в просьбе этой отказал.

Оппозиция не сдалась и планирует избрание и освящение другого епископа, которого она нашла

в лице беглого протоиерея Стефана Кравцова. Он хочет получить сан епископа и освящен в Вилково в день 28 июля 1935 года под именем Силуан. Освящение было проведено епископом Иннокентием Кишиневским.

Таким образом, на данный момент в Измаильской епархии липоване имеют двух епископов: Феогена, канонически подчиняющегося митрополиту Белокриницкому, и Силуана, который подчиняется архиепископу Московскому.

Липоване ощущают большую разницу от нововведений и недовольны. Так как они очень консервативны и с фанатизмом следуют своим старым религиозным обычаям.

Изучение проблемы методов, с помощью которых липоване захотят прийти опять в Православную церковь, из лона которой они когда-то отошли, всегда волновало представителей Русской православной церкви. Этот вопрос со всей серьезностью поднимали полтора столетия назад в русской церкви и решили вопрос в смысле единоверия («омопизма»), т.е. цезарепапизма – соединения липован с Православной Церковью на основании следующих причин.

Липоване сохраняли старые обычаи в официальных религиозных службах.

Деяние Святой Проскомидии на 7 просфорах, использование в культе старых книг – написанных до патриарха Никона Российского, использование старого византийского писания, знамение Креста производить двумя перстами, написание имени Иисус с одним «И» и др.

Для разрешения противоречий 27 октября 1800 г. Митрополит Платон Московский выпустил регламент одобренный Синодом Русской Церкви, на основании которого липован принимали в лоно Православной церкви по пути единоверия. Таким образом, перед мировой войной в России организовались где-то 400 единоверческих параший, а некоторые основались за границей России в Малой Азии и на Буковине.

В составе Румынии на сегодняшний день имеем 5 единоверческих приходов, а именно: в Кишиневе, Измаиле, Кагуле, селе Грубно уезда Хотин и селе Климэуць на Буковине.

На основе единоверия можно было бы выиграть для православия и липован из нашей страны, тем более что первые пробы в данном направлении имеют место в Бессарабии и Буковине».

Таким образом, данный документ проливает некоторый свет на возникновение конфликта в Измаильской старообрядческой епархии в середине 30-х годов XX в.

ДУХОВНОЕ НАСЛЕДИЕ

Священноіерей Леонтій
(Леонід ВАРВАРИЧ) (Чернівці, Україна)

ЦЕРКВА КИЇВСЬКОЇ РУСІ: ВІД ХРЕЩЕННЯ РУСІ ДО СЕРЕДИНИ ХІХ СТОЛІТТЯ

Руська Православна Старообрядницька церква, яка зберігає апостольську традицію і чистоту православ'я, представлена на Буковині громадами віруючих старообрядців у місті Чернівці, а також Сокирянах, Хотині, Сторожинці, селах Біла Криниця, Грубно, Білоусівка, Липовани.

Старообрядці-буковинці з діда-прадіда, але мовою, вірою, звичаями в минулому відрізнялись від сусідів-українців та румунів. Вони зберігали вірність старій православній культовій традиції, яка побутувала ще від часів прийняття християнства київськими князями і була реформована за патріарха Никона. Гнані і переслідувані за віру в себе на Батьківщині, в Росії, старообрядці змушені були шукати притулку від релігійних переслідувань по далеких світах. Одні подались в сибірську глушину, інші ж звернули свої погляди у бік терпиміших до чужої віри західних сусідів, зокрема, в Україну, Молдову, Румунію, Польщу, Пруссію.

На Буковині перші старообрядці з'явилися одразу після прилучення краю до Австрійської імперії у 1774 р. Переселенці заснували 1780 р. у місцевості, розташованій на території сучасного Глибочького району, поселення Біла Криниця, якому згодом судилося стати духовним центром старообрядців Буковини і усього світу — своєрідним старообрядницьким Єрусалимом. Австрійська влада ставилася толерантно до своїх підданих — представників етноконфесійної меншини старообрядців, зокрема імператор Франц Йо-

сиф I в 1851 р. зустрічався з митрополитом Білокриницьким Кирилом, обіцяв опікуватись вірою давньоруською і церквою, визнавав митрополита як законного святителя і виявляв йому всі знаки поваги, а самим поселянам надав привілеї в оподаткуванні (вони звільнялись від податків на 20 років), а також від військової повинності. Саме в австрійський період на Буковині за ситуації відірваності й навіть штучної ізолюваності від Батьківщини-матушки вражає феномен збереження старообрядцями власної етнокультурної і релігійної самобутності. Але виникає, звичайно, питання: **хто такі старообрядці і звідкіля вони з'явилися?**

Хрещення Київської Русі в 988 р. при святому рівноапостольному великому князі Володимирі було найважливішою подією в історії релігії. З часів св. князя Володимира упродовж шести століть Руська церква поширювалась і процвітала в єдності та мирі.

Управління Руської церкви розміщувалось у Києві. Його очолював митрополит. Першими митрополитами Київської Русі були греки, яких направляли з Константинополя грецькі патріархи. Пізніше руські митрополити стали обиратись собором духовенства Київської Русі і їздили в Константинополь для прийняття хіротонії від грецького патріарха. Київський митрополит призначав єпископів до церков найважливіших міст Київської Русі.

Після спустошення Києва в 1240 р. військами татарського хана Батия кафедру митрополита було переведено до міста

Володимир, а за митрополита Петра її було затверджено в Москві.

В 1439 р. у Флоренції (Італія) був скликаний церковний Собор, на якому вирішувалось питання об'єднання церков — західної і східної. Цього об'єднання зажадав візантійський імператор і патріарх, щоб отримати військову допомогу з Риму для боротьби проти турків, які тиснули Візантію. На флорентійському Соборі була прийнята унія (союз), за якою папа Римський визнавався главою обох церков — католицької і православної, причому православній належало визнати і католицькі догмати. (І це все незважаючи на те, що в 1054 р. відбулось розділення на православ'я і католицизм саме через відмінність основних догм віри і обрядів католиків).

За православною церквою зберігались лише обряди богослужіння. На Собор у Флоренцію прибув московський митрополит Ісідор — грек, присланий константинопольським патріархом, який примкнув відкрито до унії. Після повернення митрополита Ісідора в Москву відбувся Собор руського православного духовенства, який визнав дії митрополита Ісідора неправильними, і він був усунутий зі своєї кафедри. Замість нього собор обрав главою Руської церкви рязанського архієпископа Іону, який став митрополитом у 1448 р. вже без затвердження константинопольського патріарха.

З цього часу руські митрополити стали обиратись собором руського духовенства без затвердження і узгодження візантійським патріархом. Таким чином Руська церква стала незалежною від грецької.

За митрополита Іона відбулося розділення церкви на південно-західну та північно-східну. Литовські князі не погоджувались на залежність духовенства і місцевого населення від московської митрополії. На їхні вимоги в Києві була затверджена окрема митрополія. Митрополита київського, як і раніше, призначав

константинопольський патріарх. Так утворились дві Руські митрополії.

Південно-західна церква незабаром підпала під вплив католицизму. Руська православна церква з центром у Москві зберігала чистоту православ'я.

В 1453 р. Константинополь захопили турки, і вся Візантія підпала під турецьку владу.

Коли 1551 р. царський трон посів Іоанн Васильович (Грозний), у Москві відбувся знаменитий церковний собор, який отримав назву «Стоглавий», оскільки збірник його діянь складався зі ста глав. Цей собор обмежив древньо-візантійські православні традиції, які зберігались на Русі, від нових релігійних течій, які поширювались з-за кордону. Собором передбачались суворі церковні покарання тим, хто наважився би порушити правила святих апостолів.

У 1589 р., за царя Федора Іоановича до Москви приїхав східний патріарх Ієремія. Його перебування в Москві Руська церква використала для утвердження в Росії патріархії. Того ж року митрополит московський Іов був возведений в сан всеруського патріарха. Звертаючись до царя Федора, патріарх Ієремія сказав: «Ветхий Рим пав від ересей, другим Римом — Константинополем — заволоділи агарянські онуки — турки, твоє ж велике Руське царство — третій Рим — всіх перевищило благочестям» (В. О. Ключевський).

Але саме в цей час, коли Руська церква набула найбільшої величі і розквіту, в ній відбувся розкол, який розділив руських людей.

Ця трагічна подія відбулась за царювання Олексія Михайловича в патріаршество Никона у другій половині XVII століття.

Реформи патріарха Никона і початок розколу

Церковний диктатор патріарх Никон вирішив замінити давньо-церковне благочестя і почав вводити в Руську церкву нові обряди, тексти богослужіння та інші нововведення самовільно, без за-

твердження собору. Він вступив на московський престол в 1652 р. Ще до возведення в патріархи Никон зблизився з царем Олексієм Михайловичем. Разом вони задумали переробити Руську церкву на новий лад: ввести в ній такі чини, обряди, книги, щоб вона у всьому походила на сучасну їм грецьку церкву, яка давно вже перестала бути вповні благочестивою.

Цар Олексій Михайлович Романов поставив за мету стати спадкоємцем Візантійського престолу, очолити велику християнську імперію. Ця ідея спонукала його організувати хрестовий похід проти турків. Папські легати, місіонери-ізуїти постійно пропонували Росії прийняти участь в антитурецькому поході. Царя охопила манія імперської величі, а його одностудець патріарх Никон захопився ідеєю стати Вселенським патріархом у новоствореній православній імперії. Никон не мав навіть шкільної освіти, не вирізнявся ерудицією і будь-якими особливими талантами, умів тільки читати і писати, причому не дуже грамотно. Проте характер мав жорсткий і впертий, наполегливо впроваджував заплановані реформи без огляду на авторитет церковних канонів та незважаючи на волю православного народу, без будь-яких пояснень, силоміць. Його помічники у справі «виправлень» були ангажовані католицькими колами. Зокрема Арсеній Грек, переходив з католицизму в іслам, потім в православ'я, а згодом знову один з таких, католицизм. Коли він приїхав до Росії, його одразу спровадили в Соловецький монастир для, так би мовити, виправлення. Потім Никон наблизив його до себе, призначив керувати церковними справами. Твердження, що реформа була необхідною через те, що церковні книги богослужіння містили помилки, є хибним з точки зору старообрядців. Ремесло переписувача в Київській Русі вважалося священним, помилок там не було, або незначні, які обережно і ретельно виправлялись, як це було за патріарха Йосифа (1642-1652). За патріаршества Никона церковні книги виправ-

ляли відповідно до видань Венеції і Парижа.

Про ці книги самі греки говорили як про гріховні та спотворені.

Крім цього, усталені церковні обряди і чини, передані колись Київській Русі Візантією, які походять ще з апостольських часів, були змінені, впроваджувались нові. Наприклад, замість двоперстного хресного знамення було введено триперстне, виконання літургії на 7 просфорах замінили п'ятипросфорієм, вилучивши дві просфори, ім'я Ісус видозмінено на Іісус. Обходження з кадінням робилось за Сонцем-Христом, у нових книгах записали, що його слід здійснювати проти сонця, у символі віри випущено слово «Істинного», сугуба (двійна) алілуя замінені на потрійну. Це тільки найбільш помітні нововведення, а змінені були всі обряди і чини.

Жорстким гонінням піддавались люди, совість яких не могла погодитись з церковними нововведеннями. Щоб не втратити чистоту віри, хтось вибирав смерть, але не міг піти на зраду благочестя Київської Русі, інші покидали рідні місця. Далі відбувається щось дуже подібне до західноєвропейської реформації: частина росіян, переважно заможних бояр, князів, купців та професійних солдатів-стрільців, донських і кубанських козаків виступають проти никоніанських нововведень, відстоюючи повернення до «одвічного», візантійського обряду — через що й отримує назву старообрядництва. Цей рух очолюють вірні й талановиті лідери на чолі з протопопом Авакумом, єпископом Павлом Коломенським, Іоаном Нероновим, Даніїлом Логіним.

Серед вірних т. зв. старообрядництву було чимало знатних боярських родів, таких як Феодосія Морозова, княгиня Євдокія Урусова.

А часи були такі, що будь-яка теологічна дискусія ставала приводом для кривавої політичної гри: цар став на бік патріарха реформатора-розкольника Никона. Непримиренний Авакум гине на вог-

нищі; по всій величезній Московії починаються люті гоніння на прибічників старого обряду: «тішайший» цар навіть видає наказ, за яким заохочує підданих убивати старообрядців без суду і слідства, як особистих ворогів государевих. Невдовзі після смерті царя Олексія російський престол посіли молодші його брати-співправителі — хворобливий та слабоумний брат Іван V та Петро — той самий, «що пізніш підніме Росію на диби», за висловом О. Пушкіна. З причини малолітства монархів гігантською державою править принцеса-регент Софія — вольова і жорстока жінка. Гоніння на старообрядців все більше набувають розмаху геноциду на кшталт найстрашніших часів західноєвропейської інквізиції.

Репресії тривали і після повномірного сходження на царський престол Петра I: в державі почалась справжня громадянська війна.

Цар оголосив старообрядців поза законом, і вони змушені були покидати рідні землі й відступати у найбільш недоступні куточки молодої імперії — на північ Росії, у Сибір, а також на південні землі, менше контрольовані імперією. На початку XVIII ст. спалахує повстання проти царизму, серед повсталих — загін козаків-старообрядців на чолі з Ігнатом Некрасовим на півдні Росії — на Дону й Кубані. Розбиті царською армією повстанці відступають все далі на Захід — в південну Україну, на кордон Османської Порти. Це ж-бо були місця недоступні для каральних експедицій. Все, що вдалося врятувати ще вчора заможним козакам — старообрядницькі ікони «старого письма» XVI-XVII століть. Тут, на Дунаї, козаки отамана Некрасова засновують нові села, обладнують церкви — по обидва боки кордону. Тут же вони сходяться із близькими і по духу, і за гіркою історичною долею українськими козаками з розбитої росіянами армії гетьмана Івана Мазепи. Виникає своєрідна непроголошена старообрядницько-козацька Дунайська респуб-

бліка, куди цареві чиновники на той час не потикалися...

Імперії злопам'ятні. Переслідування старообрядців тривали й надалі, розкидаючи прибічників дідівських обрядів світами: до володінь султана і цісаря, пізніше навіть до Америки і Австрії. У другій половині XVIII століття російська імператриця Катерина II охоче використовувала вправних вояків — старообрядців-козаків у боротьбі з Польщею й Туреччиною, саме вони відіграли вирішальну роль у перемогах фельдмаршала Суворова над яничарами султана. Спершу Катерина дарувала їм привілеї. А потім якийсь сановник з її оточення порадив цариці інше: багаті сибірські володіння імперії майже безлюдні. А старообрядці завжди славилися своєю хазяйновитістю: роби, матінко імператрице, висновки... І доблесний фельдмаршал Суворов очолив нову «бойову операцію» — імперська армія депортувала вчорашніх бойових соратників до Сибіру.

За тисячі миль. Пішки... Сім'ями з Вінницької, Хмельницької областей — до Забайкалля. Але чимало старообрядців все ж лишилися на обох берегах Дунаю, розвиваючи свою дуже особливу культуру, до них приєдналися українські запорізькі козаки з розбитої царицею Катериною Запорізької Січі, створили Задунайську Січ, де й дотепер мешкають компактно зі старообрядцями, зберігаючи свою мову і культуру.

Задунайські старообрядці, перебуваючи під владою турецького султана, змушені були платити великі податки туркам за відмову воювати на боці султана.

Існували інші заборони на здійснення богослужінь — зокрема, заборона дзвонити в церковні дзвони на султанській землі. Три депутати від дунайських старообрядців: Алексеєв, Ларіонов, Ковач 9 жовтня 1783 р. отримали дозвіл у Відні від імператора Йосифа на поселення старообрядців на Буковину.

Першим поселенням старообрядців на Буковині стала Біла Криниця. Це було

22 селянські родини на чолі з багатим козаком Никифором Ларіоновим з Подунав'я. Поряд з ними поселились 7 монахів-старообрядців та ігумен. Тоді ж на захід від села у лісі був створений чоловічий монастир, який 1803 р. перенесли на територію села. В той час істинна Древлеправославна церква вірила, що Господь знову відновить у церкві повноту священної ієрархії. Ця віра і розуміння необхідності архієрейства для правильної організації церковного життя надихнули старообрядців на наполегливі пошуки архієрея. А до того старообрядництву доводилось існувати без єпископського очолювання, не маючи можливості ставити нових священників.

У 1832 р. в Москві на Таганці, на Рогожському кладовищі, де існував заснований ще при Катерині II духовний центр і поселення з келіями, відбувся старообрядницький собор з представниками всіх громад, на якому прийняли рішення шукати благочестивого архієрея на Сході в Єгипті, Сирії, а якщо ні — то запросити його з грецької церкви і заснувати єпископську кафедру за кордоном — в Туреччині, Австрії або Польщі, де старообрядці мають релігійну свободу. Виконавцями соборної постанови стали інок Павло (Петро Великодворський — мав глибокі знання в богословській, церковно-історичній літературі) і інок Геронтій (Герасим Колпаков).

Прийшов час Господу явити милість Свою над народом Своім. Приїхавши в Білокриницький монастир, вони прийняли управління ним, написали устав цього монастиря та домоглися аудієнції у імператора Фердинанда і отримали дозвіл — Декрет 14.10.1844 р. Однією з умов, за якою старообрядцям дозволялося мати свою кафедру в Білій Криниці, стало зобов'язання утримувати архієрея за власний рахунок. Решта духовенства утримувалась в Австрії за рахунок держави. В монастирі почалась підготовка до приїзду єпископа: побудова церков і келій. Інок Геронтій став настоятелем монастиря в

Білій Криниці. Інок Павло обрав собі помічником інока Алімпія (Афанасія Великодворського) і вони удвох відправились в подорож в пошуках істинно благочестивого архієрея. Побували в Сирії, Єгипті, Палестині. В Константинополі нарешті знайшли особу на сан архієрея - боснійського митрополита Амвросія. Сприяв зустрічі старообрядців з Амвросієм козацько-некрасовець з Добруджі Осип Семенович Гончаров. 16 квітня 1846 р. був укладений договір, скріплений присягою іноків Алімпія і Павла, згідно з яким Амвросій погодився переїхати в Білу Криницю і стати архіпастирем старообрядців, а вони, в свою чергу, зобов'язувались оплатити всі витрати по переїзду Амвросія та його сина Георгія з дружиною.

Правлячи ще в Боснії, владика Амвросій захищав боснійців від утисків турків. Такий митрополит був небажаний турецькому керівництву. Вселенський патріарх Анфім, боячись турків, відізвав до Константинополя владика Амвросія з Сараєво. Там він брав участь в патріарших службах, очікував нового призначення на кафедру, отримував пенсію від патріарха.

Перекоаний іноками Алімпієм і Павлом в істинності старої віри, митрополит Амвросій 28 червня 1846 р. прибув до Відня, де 11 липня був представлений імператору Фердинанду, який, проаналізувавши всі документи про безпорочність особи Амвросія, дозволив йому приступити до виконання своїх святительських обов'язків. Прибувши в Білу Криницю, Амвросій відрікся від ересів і прийняв старообрядництво. 28-29 жовтня 1846 р. його сповідав, миропомазав і причастив у храмі Покрови ієромонах Ієронім. Прийнявши титул Білокриницького архієпископа і митрополита всіх старообрядців, Амвросій встановив старообрядницьку митрополію. Його головним завданням було створення власної церковної ієрархії.

30 жовтня 1846 р. Амвросій приступив до освячення місцевої ієрархії. В архієреї він посвятив місцевого дьяка-

установи Кирила, присвоїв йому сан єпископа, а місцева влада визнала його намісником Амвросія. В 1847 р. Амвросій призначає на різні кафедри єпископів, в тому числі й по Росії.

Царське оточення і сам цар Микола I слідували з великим неспокоєм за становленням старообрядницької ієрархії в Білій Криниці. Микола I, визнавши, що владики Амвросій посвячує старообрядницьку ієрархію і для Росії, почав вимагати від австрійської влади скасувати тому право священнодіяти і закрити Білокриницький монастир. В протилежному випадку він погрожував війною Австрійській імперії. У грудні 1847 р. митрополита Амвросія викликали до Відня, де йому була запропонована найкраща єпархія від Все-

ленського Константинопольського патріарха.

Владика Амвросій рішуче відмовився прийняти це запрошення, він залишився вірним старообрядницькій церкві. За це митрополит Амвросій був відправлений в позиттєве заслання в м. Цилі (нині в Словенії). Невинно засуджений, терпляче переносив свої страждання, не гнівався, а спокійно ніс свій хрест життєвий і пастирський 15 років.

18 жовтня 1863 р. Господь призвав до себе Владику Амвросія.

В 1996 р. на Всесвітньому соборі Православної Старообрядницької Церкви в Білій Церкві митрополит Амвросій був причислений до лику святих Божих ісповідників за праву віру.

СОВРЕМЕННОСТЬ

Кожолянюк Г.К. (Черновцы, Украина)

БУКОВИНСКОЕ СТАРООБРЯДЧЕСТВО – ВЗГЛЯД С РУБЕЖА XX-XXI ВВ.

Старообрядчество является заметным и удивительным явлением как в истории России, так и стран, куда переселенцы-старообрядцы прибыли почти 250 лет тому назад.

Буковина (часть Черновицкой области Украины) – один из немногих регионов Украины, где рядом с численно преобладающим украинским населением компактно проживает ряд этнических групп со своей национальной культурой, традициями, обычаями, мировоззрением. Такими в крае являются молдаване, румыны, поляки, русские-старообрядцы.

Литературные источники второй половины XIX в. содержат материалы о россиянах-старообрядцах Буковины. Такие материалы имеются в работах Р. Ф. Кайндля «Возникновение и развитие липованских колоний на Буковине»¹, «Маленькие студии»², И. Полека «Липоване Буковины»³, Д. Дана «Липоване на Буковине»⁴, Г. Купчанка «Наша родина»⁵ и др.

¹ Kaindl R.F. Das Entstehen und die Entwicklung der Lippowaner-colonien in der Bukowina. – Wien, 1896.

² Kaindl R.F. Kleine Studien. Die Lippowaner. – Czernowitz, 1893. – 30.

³ [Polek Johann. Die Lippowaner in der Bukowina. 1. Geschichte ihrer Ansiedelung. – Czernowitz, 1896; Polek Johann. Die Lippowaner in der Bukowina. 2. Religion und Kirchenwesen. – Czernowitz: Pardini, 1898; Polek Johann. Die Lippowaner in der Bukowina. 3. Sitten und Gebräuche. – Czernowitz, 1899.

⁴ Dan Demetr. Die Lippowaner in der Bukowina. – Czernowitz, 1890.

⁵ Купчанко Г. Наша родина. – Ведынь, 1897.

Заинтересованность исследованием старообрядцев Буковины прослеживается во второй половине XX – в начале XXI вв. (Волков А., Галкина И., Фиников В., Корецкий Д.⁶, Лосева А., Бобер Е.⁷, Столбунова В.⁸, Чащин Ф.⁹, Звоздецкий Д.¹⁰, Чучко М., Боднарюк Б.¹¹ и др.).

Довольно значительный процент неукраинского населения на территории Буковины определяется тем, что этот регион находится на перекрещивании важных европейских путей из востока на запад и с севера на юг, а также

⁶ Волков А.Р. Русское село Белая Криница во времена австрийского владычества на Буковине // Черновицкий университет. Научный ежегодник за 1956 год. – Т.1. – Вып. 1. – Чернівці, 1957. ; Волков А.Р., Галкіна І.П., Фініков В.Ф. Біла Криниця // Історія міст і сіл Української РСР. – Чернівецька область. – К., 1969; Волков А.Р., Корецький Д. Біла Криниця // Людина і світ. – 1967. – № 2.

⁷ Лосева А.М., Бобер Э.Я. О русских говорах Хотинского района Черновицкой области // Черновицкий университет. Научный ежегодник за 1956 год. – Т.1. – Вып. 1. – Чернівці, 1957.

⁸ Столбунова В.И. Из наблюдений над говорами русских поселений на Буковине // Черновицкий университет. Научный ежегодник за 1956 год. – Т.1. – Вып. 1. – Чернівці, 1957.

⁹ Чащин Ф.Д. Белая Криница. – Кишинев, 1976.

¹⁰ Звоздецкий Д.И. Русские старообрядцы (липоване) Буковины в историко-этнографических исследованиях второй половины XIX-начала XX вв. // Липоване. – Вып.2. – Одесса, 2005.

¹¹ Чучко М., Боднарюк Б. Краткие замечания о липованах Буковины одного трансильванского румына в начале XIX в. // Липоване. – Вып.2. – Одесса, 2005.

этническими контактами со многими народами других стран. Эмигрируя на территорию Буковины во времена, когда край был мало заселен, представители разных народов гармонически вписывались в общую картину населения края, обогащаясь в своем экономическом и культурном развитии, проявляя толерантность в религиозных и культурных сферах.

Еще в последней четверти восемнадцатого столетия на Буковине поселились россияне-старообрядцы (липоване), которые на протяжении более двух столетий ревностно и свято придерживались своих традиций и проживали преимущественно замкнуто и обособлено от остальной части края. Причиной этого в первую очередь были особенности их религиозного мировоззрения.

Часть старообрядцев поселилась на расстоянии 3 км от села Старый Волчинец в южной части Буковины, основав здесь 22 апреля 1784 г. село Белая Криница. Почти одновременно семь монахов вместе с игуменом поселились недалеко от нового села в лесу Тарнавка, основав мужской монастырь.

Женский монастырь был основан в Белой Кринице в 1853 г. инокиней Александрой, прибывшей из Москвы вместе с тридцатью другими инокинями.

Преследования старообрядцев при правлении русского императора Николая I усложнили существование старообрядческих общин в России и даже за ее пределами. На старообрядческом соборе в Москве в 1832 г. было решено создать за пределами России Архирейскую кафедру. Этим делом занялись монахи Павел и Алимпий. По их просьбе и настоянию в октябре 1846 г. боснийско-сараевский митрополит Амвросий присоединился к старообрядцам и возглавил их митрополию¹².

В 1906 г. на месте, где размещался женский монастырь, был построен прекрасный Успенский собор. Освящение собора состоялось 14 июля 1908 г. митрополитом Макарием. Об этом освящении в старообрядческом журнале «Церковь» (№42 за 1908 г.) в статье «Торжество освящения храма во имя Успения Пресвятыя Богородицы в Белокриницком женском монастыре (в Австрии)» было написано следующее: «11 июля т.г. из Москвы, по приглашению митрополита белокриницкого Макария и наследников Ольги Александровны Овсянниковой, устроителей храма в белокриницком женском монастыре, выехали в Австрию архиепископ московский Иоанн в сопровождении священника Рогожского кладбища о. Иоанна Власова, диакона Елисея и А. И. Новикова.

14 июля они прибыли в Белую Криницу. На следующий день в 5 ч. утра начались моления. Начался чин освящения. Его совершали: митрополит Макарий, архиепископ Иоанн, епископ славский Леонтий, епископ тульчинский Иоасаф (ныне покойный); монастырское духовенство: священно-инок Тарасий, священно-инок Маркиан, священно-инок Макарий, из славского монастыря священно-инок Владимир; из Москвы с Рогожского кладбища о. Иоанн Власов, из села Белая Криница о. Евфимий, протоиерей из Климоуц о. Поликарп, священники: из Славы – о. Иоанн, из Тульчи – о. Ераст, из Ясс – о. Стахий, из Браила – о. Димитрий, из Дамаска – о. Иоанн, из Соколинцев – о. Евдоким, из Луковцев – о. Тимофей, иеродиакон из мужского монастыря о. Киприан, диакон из Белой Криницы Иакин и из Москвы о. диакон Елисей...

По окончании освящения владыка Макарий вышел из храма в келию, при выходе из которой ему пред началом

¹² Белая Криница / Бюллетень Белокриницкой митрополии. – 2006. – сентябрь. – С.2.

литургии была устроена торжественная встреча»¹³.

По окончании всего торжества, присутствующие на освящении Д. Д. Алябьев и П. А. Свешников объявили, что для функционирования храма в государственном банке г. Вены открыт счет на 100 000 рублей, полученных от М. И. Хромовой – 50 000 и от К. Д. Свешниковой – 50 000 рублей.

После окончания богослужения митрополит приветствовал всех присутствующих на праздновании и от народа и монастырей поблагодарил строителей¹⁴.

Почти за столетие после освящения Успенского храма многое изменилось как в с. Белая Криница, так и в мировом и буковинском старообрядчестве.

В целом, в Черновицкой области положением на 1 сентября 1992 г. в русских старообрядческих селах Буковины (Черновицкой области Украины) проживало: в Белой Кринице Глыбокского района – 179 русских, 14 украинцев, 2 молдавана; в с. Липованы Вижницкого района – 77 русских, 49 украинцев, 28 румын, 3 молдавана; в с. Грубна Сокирянского района – 1887 русских, 125 украинцев, 17 молдаван, 7 румын; в с. Белоусовка этого же района – 2650 украинцев, 412 русских, 35 молдаван, 13 румын. Отдельные улицы и кварталы с русскими жителями имеются в районных центрах – Хотине и Сокирянах, а также в областном центре г. Черновцы.

На рубеже XX–XXI вв. в Черновицкой области Украины насчитывалось 12 старообрядческих общин, 3 из которых не зарегистрированы в административных органах.

В 2004 г. в Успенском соборе Белой Криницы митрополиты Леонтий и Андриан провели праздничные мероприя-

тия, посвященные 150-летию со дня смерти инока Павла Белокриницкого.

На сегодня село Белая Криница с прекрасным архитектурным сооружением – Успенским собором – является важным памятником истории, требующим решения многих жизненно важных вопросов.

Оптимистичными и знаковыми являются слова сельского белокриницкого отца Сергия: «Я глубоко верю, что Белая Криница воскреснет в своей былой славе и для осуществления этого я сюда и прибыл».

14-17 сентября 2006 г. в Успенском соборе Белой Криницы проходил юбилейный церковный собор, посвященный 160-летию восстановления полноты иерархии старообрядческой церкви.

Определенного оптимизма в позитивном решении вопроса возрождения старообрядческого села Белая Криница, а с ним и сохранения старообрядческой культуры на западе Украины, является проект реализации инновационной модели развития туристической инфраструктуры мирового духовного центра старообрядчества Белой Криницы, разработанный учеными Черновицкого национального университета (кафедрой этнологии факультета истории, политологии и международных отношений, кафедрой географии и менеджмента туризма) совместно с Глыбокским районным советом Черновицкой области. В рамках этого проекта предусматривается проведение конференций, публикация материалов в прессе, создание экспертной группы для определений стратегии реализации проекта, проведение изучения общественного мнения по вопросу развития перспективы туристической инфраструктуры с. Белая Криница, проведение общественных слушаний на тему «Формирование инфраструктуры туризма – залог развития местных общин», проведение общественной толоки (общественных работ) в местах памят-

¹³ Церковь. Старообрядский церковно-общественный журнал. – 1908. – № 42. – 19 октября – С.1296.

¹⁴ Там же. – С. 1297.

Во время посещения Белой Криницы участниками конференции «Инновационные модели развития туристической инфраструктуры Украины. Буковинское и мировое старообрядчество: история, культура, туризм»



Фото 1. Исследователи старообрядчества перед Успенским собором.



Фото 2. На могилах старообрядческих митрополитов и владык.



Фото 3. Момент встречи с местными старообрядцами.



Фото 4. Радужный прием в Глыбоком.

ников, обелисков, благоустройство музеев, захоронений митрополитов, обустройство паразработка устава и открытие местного музея «Мировой центр старообрядчества», проведение форума «Партнерство общин и бизнеса для развития местного туризма» и др.

В рамках реализации этого проекта 23-24 сентября 2006 г. Черновицкое областное общество «Просвита», Черновицкий национальный университет и Глыбокский районный совет провели международную научно-практическую конференцию на тему «Инновационные модели развития туристической инфраструктуры Украины. Буковинское и мировое старообрядчество: история, культура, туризм».

В настоящее время село Белая Криница Глыбокского района Черновицкой области стало местом паломничества для православных Старой Веры и для всех, кто просто из-за культурных потребностей стремится побывать в этом месте, посмотреть уникальные памятники религиозной культуры.

Еремеев П.В. (Харьков, Украина)

СТАРООБРЯДЧЕСКИЕ ОБЩИНЫ ГОРОДА ХАРЬКОВА В УСЛОВИЯХ НЕЗАВИСИМОЙ УКРАИНЫ

В условиях независимого украинского государства старообрядчество оказалось в принципиально новых для себя условиях. Поэтому представляется целесообразным рассмотреть состояние старообрядческих общин в условиях современного мегаполиса. До настоящего времени не было работ, посвященных данной теме. История старообрядчества этого региона слабо освещена в литературе. Среди работ, посвященных истории древлеправославия Харьковщины, следует отметить исследования А.Л. Черкашина¹, Ю.В. Волошина², С.В. Таранца³. Но они не раскрывают всего спектра проблем исторического наследия старообрядчества на Харьковщине. Поэтому назрела необходимость в изучении различных аспектов истории старообрядчества города Харькова, в том числе и в условиях независимой Украины.

Актуальность данной темы обусловлена тем, что в условиях независимой Украины старообрядцы города Харькова после долгих лет гонений получили возможность для свободного исповедания своей веры. В то же время, они оказались в условиях резкого расширения спектра религиозных конфессий, а также утверждения в общественном сознании идеалов массовой культуры.

В настоящее время в г. Харькове официально действуют две общины двух

старообрядческих согласий: белокриницкого (с 1988 года, официальное название – Российская Православная Старообрядческая Церковь – РПСЦ) и поморского (официальное название – Древлеправославная Поморская Церковь – ДПСЦ).

РПСЦ в Харькове представлена Покровской общиной, которая находится под юрисдикцией митрополии Московской и всея Руси во главе с избранным 18.10.2005г. митрополитом Корнилием (Титовым) и подчиняется архиепископу Киевскому и Всея Украины Савватию (Козко). Непосредственное руководство общиной осуществляет староста Савченко Емилия Ивановна.

Так называемая поповщина имеет давнюю историю на Харьковщине. Первые старообрядцы-поповцы официально появились в Харькове в 1764 году⁴. Однако сейчас среди членов общины практически не осталось потомков дореволюционных харьковских старообрядческих семей, так как большинство из них были репрессированы в годы сталинского террора. Ныне, по словам Е.И. Савченко, община в основном состоит из потомков тех переселенцев, которые в 30-х годах XX столетия перебрались в Харьков из Курской и Белгородской губерний⁵.

Сейчас представители общины не имеют своего храма, богослужения совершаются в подвальном помещении новообрядческой Трехсвятительской церкви (ул. 1 Конной армии, 103)⁶. В 2002 году

¹ Черкашин А.Л. Старообрядцы Слобожанщины: условия переселения, быт и хозяйствование (на примере села Боровая Змиевского района Харьковской области) // Липоване. – 2005. – Выпуск II. – С. 65 – 68.

² Волошин Ю.В. Древлеправославні християни в Україні. З історії розселення // Людина і світ. – 2000. – №4(475) – С. 24 – 27.

³ <http://www.starover.religare.ru/> Таранец С.В. Русские старообрядцы на территории Украины: заселение, история и современное состояние.

⁴ Топографический справочник путеводитель «Харьков в прошлом и настоящем» // Собрал и издал А.Н. Гусев. – Харьков: Харьковская типография Адольфа Дарре, 1902. – С. 107.

⁵ Интервью с Савченко Емилией Ивановной.

⁶ Лейбфельд А.Ю., Полякова Ю.Ю. Харьков от крепости до столицы. – Харьков: Фолио, 1998. – С. 78.

община обратилась в Харьковскую областную администрацию с просьбой вернуть ей бывший старообрядческий храм Успения Пречистой Пресвятой Богородицы (ул. Ярославская, 28). Церковь была построена на пожертвования местных купцов-старообрядцев в 1913 г.⁷, и отобрана у общины советской властью в 1928. Сначала в храме был открыт музей Советской милиции, а в 1948 году бывшее здание старообрядческой церкви было передано общине евангельских христиан-баптистов⁸. Баптисты потратили большие средства на реконструкцию и

содержание храма, а община старообрядцев, по мнению харьковских чиновников, не в состоянии содержать строение⁹. Поэтому, в возвращении храма старообрядцам было отказано. (Рис. 1, 2)

Финансовое положение общины действительно является очень сложным, она существует только на пожертвования частных лиц, среди которых очень мало представителей бизнеса: «средств у общины очень мало, стараемся выживать собственными силами»¹⁰. Подорванная за время коммунистического правления экономическая база древлеправославия возрожда



Рис. 1. Бывший старообрядческий храм Успения Пресвятой Богородицы в Харькове (ныне – Центральный молитвенный дом евангельских христиан-баптистов).
фото автора



Рис. 2. Трехсвятительский храм УПЦ (МП) в Харькове (в подвальном помещении этого храма молятся старообрядцы Харьковской Покровской общины)
фото Шандыбы В.В.

⁷ <http://www.prima.news.ru/> Харьковские старообрядцы требуют вернуть храм. 20.03.2002.

⁸ Архив Церкви «Преображения» Евангельских христиан-баптистов. – Договор №68 от 12 июня 1948 года.

⁹ Церковь «Преображение»/ Краткий исторический очерк. – Харьков: Христианское благотворительное общество «Евангельское служение», 2002. – С. 14.

¹⁰ Интервью с Савченко Емилией Ивановной.

ется крайне медленно. Для сравнения, у православных новообрядческих конфессий остались сильные структуры, учебные заведения, есть хотя бы минимальная информированность населения, они пользуются поддержкой некоторых представителей финансовой элиты и властных структур. У протестантов и католиков есть надежда на сильные зарубежные центры, эти конфессии могут рассчитывать и получают реально существенную экономическую и другую помощь... Старообрядцам же приходится рассчитывать только на свои силы, которых осталось очень мало. Естественно, возродить свою веру им намного труднее, дело идет очень медленно¹¹. Таким образом, экономическое положение Харьковской Покровской общины в целом не отличается от общего финансового состояния старообрядчества.

Ситуация усложняется отсутствием у Харьковской старообрядческой церкви приходского священника. Поэтому общину часто посещает и исполняет духовные требы прихожан архиепископ Киевский и Всея Украины Савватий¹². Между приездами архиепископа верующие сами совершают моления, которые по церковным канонам разрешается проводить мирянам. По этому поводу староста общины Савченко Емилия Ивановна говорит: *«Плохо нам без священника, но пока и Киев не может прислать нам священника, и мы не сможем его содержать. Да и жить ему здесь негде»*¹³. Недостаточное количество священнослужителей в последнее время не является сугубо местной проблемой, а присуще многим белокриничким приходам¹⁴.

У старообрядцев вся жизнь – это богослужение. Они не просто перенесли религиозную жизнь в свой быт, хозяйственную деятельность – они сделали их частью богослужения. Современный человек сделать это не в состоянии¹⁵. Поэтому, как отмечает С.В. Таранец, «старообрядчеству, которое многое к чему обязывает человека, очень тяжело выстоять в соперничестве с массовой культурой»¹⁶.

Из бесед с членами общины ясно, что секуляризация нанесла общине серьёзный удар. Под секуляризацией обычно понимается форма духовного и социального отхода общества и человека от религии и церковных институтов. *«У многих сейчас нет времени часто посещать храм, – говорит Емилия Ивановна, – я только когда вышла на пенсию, смогла постоянно приходить на службу»*¹⁷. «Оторванные» от религии в годы советской власти, многие верующие уже не придерживаются большинства религиозных установок. Например, архиепископ Савватий очень негативно относится к распространившейся среди харьковских староверов практике брадобрития: *«Я иногда не допускаю их к причастию. Может, со временем поумнеют...»*¹⁸.

И всё же, в настоящее время не наблюдается массового оттока верующих из Покровской общины, в том числе молодых. Посещая богослужения общины, мы убедились, что среди верующих довольно значительный процент составляют молодые люди. Более того, многие обращаются с просьбами о крещении именно по старому обряду. В обычные дни на богослужения Покровской общины приходят

¹¹ Воронцова Л., Филатов С. Старообрядчество: вчера, сегодня, завтра // Истина и жизнь. – 1996. – №6 – С.10.

¹² Интервью с архиепископом Савватием (Козко).

¹³ Интервью с Савченко Емилией Ивановной.

¹⁴ <http://www.rpsc.ru/> Визит митрополита Корнилия на Украину.

¹⁵ Воронцова Л., Филатов С. Старообрядчество: вчера, сегодня, завтра // Истина и жизнь. – 1996. – №6 – С.10.

¹⁶ Таранец С.В. Старообрядчество Подолии. – К.: Институт археографии и источниковедения, 2000. – С. 195-196.

¹⁷ Интервью с Савченко Емилией Ивановной.

¹⁸ Интервью с архиепископом Савватием (Козко).

приблизительно 15-20 человек, в праздничные дни – около 60.

Харьковская Покровская община принимает активное участие в общеукраинских мероприятиях РПСЦ. Например, её представители присутствовали на II-ой Всеукраинской научно-практической конференции «Старообрядчество Украины и России: прошлое и настоящее» (Киев, 2004), на епархиальном совещании, состоявшемся в г. Киеве 5 - 7 июня 2006 года¹⁹.

Описание современного состояния Харьковской Покровской общины белокрыницкого согласия будет неполным, если не коснуться её взаимоотношений с Новообрядческой церковью. Несмотря на то, что, как уже было отмечено выше, Покровская община молится в подвальном помещении Новообрядческой Трехсвятительской церкви, между конфессиями практически нет контактов. Причём обе стороны не проявляют какой-либо заинтересованности в диалоге.

В целом же по Украине диалог РПСЦ и УПСЦ (МП) постепенно налаживается. Особенно интенсивно старообрядцы и новообрядцы контактируют в Одесской области. Так, 26 мая 2004 года первоиерарх Русской Православной Старообрядческой Церкви Высокопреосвященнейший митрополит Московский и Всея Руси Андриан нанес визит Высокопреосвященнейшему митрополиту Одесскому и Измаильскому Агафангелу, постоянному члену Священного Синода Украинской Православной Церкви²⁰. О стремлении новообрядцев к диалогу в Одессе свидетельствует статья ректора Одесской Духовной семинарии архимандрита Евлогия (Гутченко) «К проблеме наших взаимоотношений со старообрядцами»²¹, в которой он критикует былые

гонения официальной церкви на старообрядцев, негативно оценивается поспешность и непродуманность реформ Никона. Архимандрит Евлогий считает необходимым «начать конструктивный диалог о путях преодоления пагубного разделения и дальнейшего будущего воссоединения верующих двух обрядов в единой Церкви»²².

О достаточно доброжелательных контактах ново- и старообрядцев в Одесской области говорит и архиепископ Савватий: «в Одессе никонианский владыка даже распорядился крестить трёхпогружательно»²³.

Вторым старообрядческим согласием, представленным в Харькове, как было сказано выше, является община старообрядцев поморского толка, организационно подчинённая Российскому Совету Древлеправославной Поморской Церкви²⁴. Ныне наставником общины является Потапов Александр Иванович, старостой – Аничина Прасковья Петровна. Эта община начала формироваться в 30-х годах XX столетия из поморцев, которые переселились в Харьков из сельских общин Харьковской, Курской, Белгородской областей. Традиционно тесные связи между поморцами позволяли им находить друг друга в большом городе. Для совместной молитвы община собиралась на квартирах верующих²⁵. После распада СССР и оживления в обществе интереса к традициям среди поморцев Харькова стала наблюдаться тенденция к определённому повышению религиозной активности верующих. 6 декабря 1991 года община была официально зарегистрирована в отделе по делам религий Харьковской областной государственной администрации²⁶.

²² Там же.

²³ Интервью с архиепископом Савватием (Козко).

²⁴ <http://blagovest.org.ru/> Древлеправославная поморская церковь. Исторический обзор и современное состояние.

²⁵ Интервью с Аничинной Прасковьей Петровной.

²⁶ Державний реєстр релігійних громад Харківської області.

¹⁹ <http://www.rpsc.ru/> Визит митрополита Корнилия на Украину.

²⁰ <http://www.kuraev.ru/> Митрополит Агафангел принял Предстоятеля Старообрядческой Церкви.

²¹ <http://rustrana.ru/> Архимандрит Евлогий (Гутченко). К проблеме наших взаимоотношений со старообрядцами. 2.10.2004.

Представители Харьковской общины вначале 1990-х годов взяли за организа

ва, в отличие от поморцев Правобережной Украины, традиционно молятся не в



Рис. 3. Молитвенный дом поморской общины Харькова. Фото автора.

цию Всеукраинского регионального объединения Древлеправославной Поморской Церкви. Однако из-за внутренних противоречий работа так и не была завершена²⁷.

Для общей молитвы и осуществления треб поморцы Харькова собираются в молитвенном доме по ул. Гвардейской, 32, купленном ещё в 1974 году на средства общины²⁸. В целом такое положение дел характерно для поморцев Восточной Украины, которые, по данным И.В. Бабиче-

храмах, а в молитвенных домах, а то и вовсе на частной территории²⁹. Но в начале XXI века харьковские поморцы попытались построить храм. Харьковская городская администрация для этих целей даже выделила участок земли в районе Харьковского тракторного завода. В связи с финансовыми трудностями, строительство так и не было начато: «Теперь цены такие, что достаточно денег на церковь собрать не получилось»³⁰. (Рис. 3)

Харьковский молитвенный дом постоянно посещают от 20-ти до 60-ти человек, среди которых практически нет молодёжи. Хотя, возможно, это отчасти свя-

²⁷ Безгоднов А.А. Христиане-поморцы Украины: краткий обзор и постановка вопроса // Старообрядничество Украины та Росії: минуле та сучасне. Матеріали II Всеукраїнської науково-практичної конференції. – К.: Державний комітет України у справах національностей та міграції, 2004. – С.82-86.

²⁸ Интервью с Аничинной Прасковьей Петровной.

²⁹ Бабичев И.В. Древлеправославная старообрядческая церковь Житомирщины // Старообрядничество Украины та Росії: минуле та сучасне. Матеріали II Всеукраїнської науково-практичної конференції. – К.: Державний комітет у справах національностей та міграції, 2004. – С. 110.

³⁰ Интервью с Потаповым Александром Ивановичем.

зано с недостатком времени у работающих верующих, которые, с выходом на пенсию станут активнее посещать храм.

Других беспоповских согласий в Харькове не зафиксировано. Во-первых, это связано с исторически сложившимся преобладанием поморского согласия на Слобожанщине. Во-вторых, среди всех толков беспоповщины, поморцы самые динамичные. Как и белокриницинцы, поморцы понимают, что превратить всю жизнь большинства современных людей в постоянное богослужение практически невозможно, поэтому они больше других идут на компромисс с окружающей действительностью³¹. В настоящее время представители поморского согласия допускают употребление чая, кофе, картофеля, что раньше строго воспрещалось³².

Таким образом, в условиях независимой Украины обе старообрядческие общины города Харькова, получив возможность свободного исповедания веры, активизировали свою деятельность. Однако старообрядчество Харькова ещё не оправилось от ударов, нанесенных ему советской властью. Пятнадцать лет независимости Украины – слишком малый срок для возрождения веры, подорванной за годы атеистических гонений.

³¹ Воронцова Л., Филатов С. Старообрядчество: вчера, сегодня, завтра // Истина и жизнь. – 1996. – №6 – С. 11.

³² Интервью с Потаповым Александром Ивановичем.

КУЛЬТУРА

Боднарюк Б.М., Сандуляк И.Г. (Черновцы, Украина)

ВЛИЯНИЕ ТЕОЛОГИИ СВ. ИОАННА ЗЛАТОУСТА НА ПЕРВЫХ ИДЕОЛОГОВ СТАРООБРЯДЧЕСТВА

Научных трудов и диссертационных исследований, посвященных вехам жизни, церковно-просветительской деятельности и анализу богословской концепции Св. Иоанна Златоуста за последние двести лет было опубликовано немало. Достаточно вспомнить классические работы митрополита Макария (Булгакова), М.Д. Григорьевского, В.Б.Гладкова, Н.К. Кудрявцева, С.А. Никольского, И.В. Попова, А.М. Кириллова, Э. Пюэша, А. Фаррара¹ и др.²

¹ Макарий (Булгаков), еп-п. История русского раскола, известного под названием старообрядчества. – СПб.: СПбДА, 1889. – IX, 492 с.; Григорьевский М.Д. Учение Св. Иоанна Златоуста о браке. – Архангельск: Губернская типография, 1902. – VI, 196 с.; Гладков В.Б. Учение Св. Иоанна Златоустого о пастырском служении // Палестинский сборник, 1898. – Т.1. – С. 44-81; Кудрявцев Н.К. Учение Св. Иоанна Златоуста о богатстве и его социальный идеал // Богословский Вестник, 1907. – Т.3. – С. 132-167; Никольский С.А. История церкви Антиохийской и Константинопольской за время Св. Иоанна Златоустого по его творениям. – Ставрополь-Кавказский: Тип. Фадеева, 1905. – XII, 375 с.; Попов И. В. Св. Иоанн Златоуст и его враги. – М.: Православный Паломник, 2003. – V, 221 с.; Кириллов А.М. Догматическое учение о таинстве евхаристии в творениях Св. Иоанна Златоуста. – М.: Благовест, 2005. – XII, 403 с.; Пюэш Э. Св. Иоанн Златоуст и нравы его времени. – СПб.: Тип. Суворина, 1897. – XV, 512 с.; Фаррар А. Жизнь Отцов и Учителей Церкви: В 2-х т. – М.: Благовест, 2002. – Т.2. – XXIII, 684 с.

² Зейпель А. Хозяйственно-этические взгляды Отцов Церкви. – М.: МДА, 1913. – XI, 418 с.; Крестный путь Иоанна Златоуста / Сост. и общая ред. О.В. Орловой. – М.: Рарог, 1996. – 383 с.; Сагарда Н.И. Лекции по патрологии. I-IV века. – М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004. – 754 с.; Сидоров А.И. Курс патрологии: Возникновение церковной письменности.

Такой же обширной и тематически разносторонней является и историография русского старообрядчества, хотя, как известно, к серьезному изучению данной проблематики русские историки и богословы (в первую очередь профессора православных духовных Академий) пришли только тогда, когда наступала годовщина двухсотлетия русского церковного раскола. Необходимо также отметить, что до середины XIX века работы о старообрядчестве, написанные представителями русской церкви и русской исторической науки, имели только обличительные и миссионерские цели.

Среди наиболее известных ученых, которые занимались данной проблематикой в XIX и XX веках, необходимо выделить имена Е.И. Барсова, И.П. Липранди, Н.И. Ивановского, В.Г. Дружинина, А.Н. Робинсона, А. Л. Бороздина, С. П. Белокурова, А. И. Клибанова, С. А. Зеньковского³ и др.⁴

– М.: МДА, 1996. – 316 с.; Флоровский Г. прот. Восточные Отцы IV-VIII веков: В 2-х т. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1999. – Т.1. – 240 с.; Экземплярский В.И. Учение древней Церкви о собственности и милостыне. – К.: Изд. КДА, 1910. – IX, 387, III с.

³ Барсов Е. И. Новые материалы для истории старообрядчества XVII-XVIII вв. – М.: Тип. Свешникова, 1890. – V, 282 с.; Липранди И.П. Краткое обозрение истории существующих в России расколов, ересей и сект, как в религиозном, так и в политическом их значении. – Лейпциг, 1900. – XX, 763 с.; Ивановский Н.И. Руководство по истории и обличению старообрядческого раскола. – Казань: Изд. Каз.ДА, 1897. – XXXVI, 354, II с.; Дружинин В.Г. Писание русских старообрядцев. – СПб.: Тип. Вакулова, 1912. – X, 278 с.; Робинсон А.Н. Жизнеописания Аввакума и Епифания.

Однако следует отметить, что теологические взгляды и морально-этическая доктрина знаменитого восточного Отца Церкви IV века до сих пор не стали объектом комплексного изучения в контексте формирования религиозной идеологии и духовно-мировоззренческих идеалов старообрядчества, на которое богословская система Св. Иоанна Златоуста оказала значительное влияние в лице его первых адептов. Исходя из этого выделенный нами аспект остается актуальным, а значит имеет свои дальнейшие исследовательские перспективы. Мы же в данной публикации попытаемся лишь наметить несколько подходов, которые проецируются на ракурс рефлексии, связанной с пролегоменами относительно золотоустовой святоотеческой сотериологии, во многом по сути предопределившей старообрядческую ригористическую гносеологию.

Для понимания вопроса «Почему экзегеза Св. Иоанна Златоуста была взята за основу ранними идеологами старо-

обрядчества?» коротко остановимся на рассмотрении религиозного творчества святителя.

На сегодняшний день известно 804 проповеди Иоанна Златоуста⁵. Церковный историк Каллист знал их, к примеру, более 1000. Хотя они сохранились не в прямом изложении святителя, а в записях скорописцев, тем не менее они считаются образцами христианского ораторского искусства. В изложении догматического учения Церкви и в полемике против еретиков (в первую очередь обвинительные сочинения против аномея), язычников и иудеев знаменитый каппадокиец не занимает приоритетного положения среди других церковных учителей Востока. В первую очередь Златоуст прославился как истолкователь и комментатор Святого Писания: его экзегеза, ясная и простая, лишь изредка аллегоризирующая, признана классической в христианской патрологической литературе и служила материалом для последующих толкователей Нового Завета не только на Востоке (где самый популярный из позднейших толкователей Евангелий, Феофилакт Болгарский, в своих беседах широко компилировал проповеди Иоанна Златоуста), но и на Западе⁶.

Тем не менее, главное значение Св. Иоанна Златоуста как проповедника – в области практической морали и формулирования принципов христианской социологии. Его рассуждения об устройстве взаимоотношений людей на христианских началах, о христианской семье, о воспитании детей, о молитве домашней и общественной, о религиозной этике, о значении приходского храма, особенно для сельского населения, о труде как основе общественного благосостояния, об обязанности верующего

Исследование и тексты. – М.: АН СССР, 1963. – 431 с.; Бороздин А.Л. Протопоп Аввакум. Очерк из истории умственной жизни русского общества в XVII веке. – СПб.: Тип. Куришева, 1898. – VII, 305, IV с.; Белокуров С.П. Из духовной жизни московского общества XVII в. – М.: Тип. Сабурова, 1902. – XXI, 408 с.; Клибанов А.И. Реформационные движения в России в XIV и в первой половине XVI вв. – М.: АН СССР, 1960. – 510 с.; Зеньковский С.А. Русское старообрядчество. Духовные движения семнадцатого века. – М.: Церковь, 1995. – 528 с.

⁴ Голубинский Е.Е. История Русской Церкви: В 2-х т. – М.: Терра, 1997. – Т.1. – Ч.2. – 618 с.; Карташев А.В. Очерки по истории Русской Церкви: В 2-х т. – М.: Православный Путь, 1994. – Т.2. – 527 с.; Каптерев Н.Ф. Характер отношений России к православному Востоку в XVI и XVII вв. – М.: Тип. Альтшуллера, 1914. – XVIII, 631 с.; Карлович В.Н. Исторические исследования, служащие к оправданию старообрядцев. – М.: Тип. Гершензона, 1881-1886. – Т.I-III; Соболевский А.И. Переводная литература Московской Руси XIV-XVII вв. СПб.: Императорская типография, 1903. – XXXII, 656 с.; Тальберг Н.Н. История Русской Церкви: В 2-х т. М.: Русское Слово, 1996. – Т.1. – 569 с.

⁵ Пюэш Э. Св. Иоанн Златоуст и нравы его времени. – СПб., 1897. – С. 37.

⁶ Соболевский А.И. Переводная литература Московской Руси XIV-XVII вв. СПб.: 1903. – С. 151.

заботиться об общем благе, о христианской взаимопомощи, смирении и благотворительности, об уничтожении рабства, о милосердии – стали настоящей энциклопедией христианского нравоучения. Поэтому не случайно религиозные сочинения именно Св. Иоанна Златоуста стали наиболее популярными в Московской Руси XIV-XVII вв.; и не случайно первые идеологи старообрядчества формировали свои духовные приоритеты и морально-этические идеалы на основе его теологии.

Как отмечает Е. И. Барсов: «Высокому достоинству проповедей Златоуста много способствует их форма»⁷. Хотя у него немало проповедей тематизированных, так называемых «слов», имеющих единство предмета и риторически правильную структуру, но излюбленной формой проповеди святителя оставалась гомилия, дающая больший простор свободной ассоциации теологических идей. Описание природы и повседневной жизни, сравнения и противопоставления чередуются в гомилиях патролога с обличениями и увещаниями. Исходной точкой богословских рассуждений Св. Иоанна Златоуста служит мысль о равенстве всех людей перед Богом и между собой по природе. Богачи имеют право владеть богатствами, но должны правильно их употреблять, побуждаемые естественным человеческим чувством: они должны выделять часть своих богатств в помощь существам одной с ними природы, но обездоленным по причине противоестественного устройства общества⁸.

По примеру ветхозаветного пророка, который отказывавшихся приносить Богу десятину от своих плодов земных называл похитителями и ворами у бед-

ных, Иоанн Златоуст считал, что «не только присваивать себе чужое, но и не уделять части своего бедным есть грабительство»⁹. С другой стороны, в религиозном учении о «типах», то есть образах, заключается сущность экзегетических воззрений Златоуста, которые оказали влияние, как уже отмечалось, на формирование духовного мировоззрения первых идеологов русского старообрядчества в XVII веке.

Как подчеркивает протоиерей Георгий Флоровский: «Учение о типах связано прежде всего с вопросом о религиозном значении священных книг для каждого верующего, то есть для множества читателей, и при том для множества неопределенного, не ограниченного ни временем, ни местом. Этому должна соответствовать множественность смысла самого Писания. В частности, особую остроту получает этот вопрос при толковании Ветхого Завета. Здесь чистый «историзм» неизбежно оказывается «иудаизмом». И именно здесь «типология» получает особую важность»¹⁰.

В данном экзегетическом ракурсе можно констатировать тот факт, что старообрядческая духовно-религиозная традиция стала в определенном смысле неким исторически обусловленным продолжением теологии Златоуста, которая не испытала на себе ни текстуальной адаптации, ни идеологической трансформации, ни моральной рефлексии в русле тотальной реформационной инвазии, охватившей страны Европы с XVI века.

Например, влияние творчества Св. Иоанна Златоуста на формирование мировоззренческих основ русского старообрядчества подчеркивает и такой известный исследователь, как Сергей Зеньковский. Он отмечает следующее: «Архимандрит Дионисий, видимо хо-

⁷ Барсов Е. И. Новые материалы для истории старообрядчества XVII-XVIII вв. – М., 1890. – С. 16.

⁸ Зейпель А. Хозяйственно-этические взгляды Отцов Церкви. – М., 1913. – С. 225.

⁹ Там же. – С. 227.

¹⁰ Флоровский Г. прот. Восточные Отцы IV-VIII веков. – Сергиев Посад, 1999. – Т.1. – С. 210.

© Бондарюк Богдан Михайлович,
Сандуляк Иван Георгиевич, 2006

рошо понимавший человеческую психологию, уже больше не призывал страну ни к жертвенности, ни к христианскому покаянию. Отодвинутый и отошедший от участия в государственных делах, он сосредоточился теперь на управлении лаврой и книжной работе. Он много читал и особенно внимательно изучал своих любимых писателей – святого Иоанна Златоуста и Максима Грека. Уже в годы Смуты, в призывах и делах Дионисия, несомненно сказалось влияние вдохновенных трудов крупнейшего из византийских проповедников – святого Иоанна, обличавшего безнравственность и стяжательство.

Иоанн Златоуст всегда был самым популярным писателем в древней Руси, и его сочинения постоянно переводились на русский язык со времени введения христианства. Сотни переводов его проповедей и других его сочинений сохранились до сих пор в бесчисленных древнерусских манускриптах, и не было ни одного мыслителя или писателя в допетровской России, который бы не был знаком или не подпал бы под влияние великого антиохийца. Дионисию он был особенно близок, так как Троице-Сергиевский архимандрит так же, как и сам Златоуст, прежде всего мечтал о создании подлинно-христианского общества, они оба боролись за высокую нравственность мирян и духовенства и высоко ставили те чувства христианского сострадания и солидарности, которые теперь можно было бы назвать христианской социальностью. Годы Смуты еще более усилили интерес Дионисия к творениям Златоуста, и в своем монастыре он ввел регулярное чтение его писаний во время молитвенных собраний и трапез братии¹¹.

Далее С. Зеньковский резюмирует: “Но если Дионисию не судьба была стать реформатором русской церкви и

начать проповедь церковного возрождения, то зато она дала ему достойного ученика, который нашел в себе достаточно сил и смелости, чтобы взяться за это трудное дело. Этим учеником, которому Дионисий показал путь, намеченный ранее Иоанном Златоустом, оказался молодой вологодский уроженец, который, бежав от собственных врагов и преследователей, нашел приют в Троице-Сергиевой лавре. Иван Неронов, как звали этого молодого вологодца, вскоре начал, – самое большое в русской истории, – религиозное движение. Результаты этого движения, построенного на учении Иоанна Златоуста и Максима Грека, а также на примере самого Дионисия, сказались на всем дальнейшем развитии русской истории”¹².

В подтверждение оценки С. Зеньковского следует также отметить, что, начиная от Авраамия Палицына и Ивана Наседки и до протопопа Аввакума, Досифея, Евфросина и Симона Азарина, первые апологеты старообрядчества духовно окормлялись творениями Златоуста. Среди наиболее известных сторонников такого богословия каппадокийского святителя можно выделить имена Арсения Глухого, Арсения Суханова, Спиридона Потемкина, Епифания Славинецкого, Дамаскина Птицкого, Стефана Вонифатьева и многих других, которые переводили и переписывали его книги, проповедовали его идеи и мировоззренческие приоритеты.

Таким образом, исходя из вышеизложенного еще раз необходимо подчеркнуть важность дальнейшего изучения влияния обширного религиозного наследия святого Иоанна Златоуста на формирование старообрядческой духовности и ее морально-этических идеалов.

¹¹ Зеньковский С.А. Русское старообрядчество. Духовные движения семнадцатого века. – М., 1995. – С. 60.

¹² Там же. – С. 63.

Мысько Ю.В., Чучко М.К. (Черновцы, Украина)

БЕЛАЯ КРИНИЦА: ВОЗВЫШЕНИЕ, УПАДОК И ВОЗРОЖДЕНИЕ СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ СВАТЫНИ

После церковного раскола середины XVII в. в России сторонники старых обрядов стали преследоваться как официальной церковью, так и светской властью. В поисках возможности свободного исповедания «древлего благочестия» поборники старообрядчества бежали на окраины Российского государства, а также переселялись за границу¹. Часть староверов оказалась на Подолии и в Подунавье. Там их стали называть филиповцами или липованами².

В третьей четверти XVIII в. отдельные группы русских старообрядцев оседают в буковинском крае, который входил тогда в состав Молдавского воеводства. На этих подконтрольных Османской империи землях встречаем поселен, определяемых как «липоване». К примеру, уже в материалах переписи населения 1772-1774 гг., организованной царской оккупационной администрацией во время очередной российско-турецкой войны (1768-1774 гг.)³.

Когда в 1774 г. Буковина отошла к Австрийской монархии, старообрядцы-липоване уже успели основать здесь поселения Липованы или Соколинцы (вблизи Митока Драгомирны) и Климовцы. В 1785 г. с разрешения австрийского императора Иосифа II двадцать четыре липованские семьи из Причерноморья осели в Варнице (урочище Бе-

лая Криница)⁴, на территории бывших владений Путнянского монастыря, секуляризованных австрийской властью. Так была положена основа будущему всемирно известному центру русского старообрядчества – Белой Кринице.

В 1785-1803 гг. в Белой Кринице был построен мужской монастырь. Позднее, в 1850 г., здесь также основали обитель для инокинь. Парафиальная церковь св. Космы и Дамиана была возведена в 1835 г.⁵.

Сообщая некоторые подробности основания в Белой Кринице мужского монастыря и церкви, а также особенностей церковно-религиозной жизни общины в те времена, инок Парфений, который принял постриг в местной обители в 30-х гг. XIX в., пишет: «И пришедши в Белую Криницу, поступил в монастырь, который находится внутри села, в доме умершего крестьянина Лариона Петровича Коровых-Ножек, который и основатель села сего. И тамо аз нашел, как у мирских, такожде и у монахов множество разных толков и раздоров; но во время моего тамо пребывания все вместе соединились, и посреди села выстроили церковь, и добыли беглого попа»⁶. Эта церковь, кстати, сохранилась поныне и служит местом

¹ Дзюбенко М.А. О древлеправославном миссионерстве // Старообрядчество. История, культура, современность. Материалы. – М., 2005. – Т. 2. – С. 45-46.

² Prygarine O. Les «vieux-croyants» (Lipovane) du delta du Dunube // Etnologie française. – 2004. – №2. – P. 259-260.

³ Молдавия в эпоху феодализма: Переписи населения Молдавии в 1772-1773 и 1774 гг. – Кишинев, 1975. – Т. 7. – Ч. 1. – С. 449.

⁴ Hacuquet's neueste physikalisch-politische Reisen in den Jahren 1788 und 1789. durch die Dacischen und Sarmatischen oder Nordlichen Karpaten. – Nurnberg, 1790. – Erster Theil. – S. 127-129.

⁵ Dan D. Lipovenii din Bucovina. – Cernauti, 1894. – P. 16-17; Die Bukowina. Eine allgemeine Heimatskunde = Буковина. Загальне краєзнавство. – Чернівці, 2004. – С. 167.

⁶ Парфеній, инокъ. Сказаніе о странствіи и путешествіи по Россіи, Молдавіи, Турціи и Святой Земль. – Свято-Успенский Святогорский мужской монастырь, 2001. – С. 20.



Вид Белой Криницы в середине XIX в. Акварель Ф.К. Кнаппа.

отправления культа местной старообрядческой общины в осенний период.

Начиная с 1846 г., когда инокам Павлу и Алимпию удалось убедить сербского епископа из Боснии Амвросия присоединиться к старообрядчеству, липоване имели собственного архиерея, который титуловался «Епископ Белой Криницы и митрополит всех липован-староверов»⁷. Это укрепило авторитет Белокриницкой общины в глазах остальных липован-поповцев. В 1895 г. на Буковине у липован уже были митрополит, викарий, четыре священника (в Белой Кринице, Липованах, Климовцах и Лукавцах (Косованке)), два диакона, тридцать иноков, тридцать послуш-

ков, сорок инокинь, двадцать послушниц и тридцать схимниц⁸. Белая Криница к тому времени становится общепризнанным религиозным центром русских старообрядцев Белокриницкого согласия и местом паломничества поборников «древлего благочестя», которые стекались сюда почтить память покоящихся на монастырском кладбище подвижников Алимпия и Павла. И сейчас внимание паломников привлекают также могилы целого ряда Белокриницких митрополитов, находящиеся невдалеке от захоронений упомянутых иноков.

В 1900-1908 г. в Белой Кринице на средства московской купеческой четы Глеба и Ольги Овсянниковых был построен Успенский собор женского монастыря, который считается жемчужиной культового строительства в Украине. Его

⁷ Гостюк А.В., Чучко М.К. Обстоятельства появления и динамика численности старообрядцев-липован на Буковине в конце XVIII-начале XX вв. // Липоване. История и культура старообрядцев. – Одесса, 2004. – Выпуск. 1. – С. 39.

⁸ Dan D. Die Lippowaner // Osterreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild. Bukowina. – Wien, 1899. – S. 293.



Современный вид старообрядческого храма Козьмы и Демьяна в Белой Кринице.
Фото 2006 г.

нередко сравнивают с храмом Василия Блаженного в Москве и собором в Боголюбове, но он имеет собственные неповторимые черты. Почти все строительные материалы, позолоченные кресты, резной иконостас с иконами владимирского, новгородского и палехского письма, литые, глазурованный кирпич и другие составляющие этого архитектурного комплекса в свое время завезли из России⁹.

С установлением советской власти в крае наблюдается упадок местных старообрядческих общин, в том числе и их главного религиозного центра в Белой Кринице. В 1944 г. Буковину покинул

последний Белокриницкий митрополит. Его преемники и теперь живут в румынском городе Браил. Ныне митрополиты Браильские используют старую титулатуру Белокриницких архиереев. Тем не менее Белокриницким липованам удалось сохранить свою этноконфессиональную идентичность, говор, традиции, хотя их община количественно и уменьшилась.

Возрождение церковно-религиозной жизни в Белой Кринице началось с реставрации и освящения в 1992 г. запущенного за годы воинствующего атеизма Успенского собора. Одновременно Белая Криница стала возрождаться как центр мирового старообрядчества Белокриницкого согласия. В частности, в 1996 г. здесь состоялся Собор Русской Православной Старообрядческой Церкви. В 2002 и в 2004 гг. Белую Криницу

⁹ Гостюк А.В., Чучко М.К. Обстоятельства появления и динамика численности старообрядцев-липован на Буковине в конце 18-начале 20 вв. – С. 38-39; Чорней Ю. Стара віра. Близк і злиденність Білої Криниці // Львівська газета. – 2004. – 8 квітня. – С.5.

посещали предстоятели старообрядческой церкви Савватий, Леонтий и Адриан¹⁰. Более 300 человек приняло участие во II Всемирном Соборе старообрядческой церкви Белокриницкого согласия, который состоялся 12 сентября 2006 г.¹¹.

Ныне Белая Криница – один из перспективных объектов изучения научных работников, всех, кто интересуется духовностью и традиционной культурой липован. По проблемам старообрядчества проводятся научные форумы. В этом контексте знаменательно проведение 23 сентября 2006 г. на базе Черновицкого национального университета, при деятельной поддержке Глыбокской районной администрации, Международной научной конференции «Инновационные модели развития туристиче-



Успенский собор в Белой Кринице.
Фото 2006 г.

ской инфраструктуры в Украине. Буковинское и мировое старообрядчество». В работе этого форума приняли участие ученые из Украины, Румынии, Молдовы, Венгрии, Беларуси, России.



Могила иноков Павла и Алимпия.
Фото 2006 г.

Таким образом, в заключении можем сказать, что Белая Криница, будучи одним из наиболее давних поселений липован-старообрядцев на Буковине, имеет интересную историю и много архитектурных и этнографических достопримечательностей. Ввиду этого, организация и развитие туристической инфраструктуры в Белой Кринице, содействие в этом властей и общественных организаций, ученых, церковных деятелей и меценатов будет способствовать дальнейшему ее возрождению как религиозно-культурного центра русского старообрядчества.

¹⁰ Чорней Ю. Стара віра. Близк і злиденність Білої Криниці. – С.5.

¹¹ Чеховський І. Біла Криниця – колыска старообрядництва // Свобода слова. – 2006. – 14 вересня. – С.17.

Даниел Хренчійук (Яссы, Румыния)

СООБЩЕСТВО РУССКИХ ЛИПОВАН В БУКОВИНЕ. РАЗМЫШЛЕНИЯ

Данная работа посвящена национальному меньшинству русских липован¹: этническое и религиозное сообщество с особым духовным тождеством, желанием сохранить и передать далее старинный православный обряд, не затронутый религиозной реформой в России XVII века. Появление русских староверов было обусловлено изменениями, происшедшими в Русской Церкви благодаря патриарху Никону. До того как стать доверенным лицом царя Александра Михайловича в 1645 г. Никон являлся Новгородским митрополитом². Идея сделать Москву – с религиозной точки зрения – «третьим Римом» управляла новым патриархом русской Церкви на протяжении всей его деятельности. Изначально Никон (крестьянский сын, рожденный в 1605 г. и крещеный Никитой) занимался пересмотром религиозных текстов, с целью открытия и устранения ошибок, сделанных переписчиками. Черты московской литургии были сходными в некоторых отношениях с обычаями Греческой Церкви (число поклонов, крещение двумя или тремя пальцами, пение *Аллилуйя* два или три раза)³. Русские духовнослужители поддерживали изменения церковных текстов в соответствии с греческими подлинниками, так как для них литургия являлась единственной возможностью общения с Богом⁴. Это движение возбудило протесты традиционных восхвалителей московского православия, которые не могли согла-

ситься с тем, что их предшественники не поклонялись надлежащим образом⁵. Весной 1653 г. Никон издал новый Псалтырь, в который включил и ряд наставлений для всех русских религиозных общин, посредством которых и были введены различные изменения в обрядах: крестное знамение тремя (вместо двух), повторение слова *Аллилуйя* (Слава Тебе, Господи – на еврейском) три раза, ритуальное обхождение Церкви по случаю празднования Пасхи, крещения, венчания в направлении противоположном движению солнца на небосклоне, написания с двумя „И” имени Иисус, литургия с пятью просвирами (вместо семи), а также кроме византийской иконописи была разрешена и итальянская икона, а традиционное византийское церковное песнопение (Крюковое песнопение – унисон) заменено на более современное религиозное пение приближенное к мирскому (многоголосье)⁶, замена креста с восьмью конечностями на крест с шестью⁷.

Эти изменения в обрядах произвели сильные недовольства в рядах русских верующих. Имея поддержку царя, патриарх Никон сумел продвинуть и другие изменения, не имеющие какое либо догматические значения, вызывая недовольство тех, кто считал, что обряд и вера тесно связаны между собой. Он добился поддержки своего плана со стороны церковного собрания (1654 г.), посылая длинный список вопросов патри-

¹ Traducerea în limba rusă a fost realizată de: „Impact traducerii” Suceava. (оригинал – на румынском языке, перевод осуществлен в Сучаве).

² Francis Dvornik. Slavii în istoria și civilizația europeană. – București: Editura All Istoric, 2001. – P.446–447.

³ Там же. – С.445.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ Feodor Chirilă. Minoritatea rușilor lipoveni, în vol. Minoritățile naționale din România. Dovezi istorice privind așezarea și evoluția. – București: Editura Kham, 2001. – P. 155.

⁷ Filip Ipatiov. Rușii-lipoveni din România. Studiu de geografie umană. – Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2001. – P. 24.

арху в Константинополь⁸. В 1655 г. Патриарх Никон созвал Церковный Собор, где и были приняты его реформы на основе поддержки, полученной с греческой стороны. Исправление церковных книг, на самом деле, имело цель пересмотра и изменения обрядов, сути христианской православной веры, перенятой в X веке у греков одновременно с крещением Руси⁹.

Постепенно с поддержкой царя Алексея Михайловича (отца Петра Великого), Никон начал ссылать своих противников, прибегая к самым суровым мерам. Против реформ Никона развилось движение под руководством протопопа Аввакума, его поддерживали Иоан Неронов, Даниил Костромской, Лохин Муромский и другие. Они были против исправлений, введенных Никоном, изъявляя желание умереть в духе старой веры, не извращенной греками. Их последователи были названы староверами (вера по старому) или старообрядцами (по старому обряду)¹⁰. Аввакум дорого заплатил за свою смелость: он был избит, заключен в темницу, а затем сослан в Тобольск, а после в Сибирь (Пустозерск - Архангельской губернии) Силоматрогда подпольно вдался о религиозной реформе, епископ Павел Коломский был не умолим: «Мы не принимаем новой веры!»¹¹. И за свою стойкость он был сожжен на костре русским правительством.

В обществе и тем более в русском сознании произошел раскол, никогда полностью не восстановленный, между христианами принявшими реформы Никона (Никонцы) и христианами старого обряда (называемые «раскольниками» или «схизматиками»), которые утверждали: «если мы схизматики, тогда и

Святые Отцы, цари и патриархи тоже схизматики»¹². Они критиковали Никона, обвиняли его в разрушении «старой местной веры» и в «введении чужих, римских глупостей»¹³. «Накладывать крестное знамение тремя пальцами, - говорили они, - это латинская традиция и знак Антихриста»¹⁴. Методы и манеры Никона для укоренения реформы были крайне принудительными¹⁵. В русском обществе, таким образом, начались дебаты между теми, кто поддерживал реформы Никона во главе с Алексеем Михайловичем и защитниками старой веры¹⁶. На этой основе были многочисленные мятежи и восстания (1668 г. - монастырь Соловки, маленький островок, находящийся у побережья Белого моря¹⁷; 1670-1671 гг. - на Дону под управлением казака Стеньки Разина; в 1682 г. - Стрелецкое движение организованное верующими старого обряда под руководством князя Хаванского. Они бежали от неравноправного сражения с царем в отдаленные и уединенные места на Дону и Волге, в окрестностях Онежского озера, где строили себе поселки и кельи в лесах отдаленных от Новгорода (беглецы из монастыря Соловки)¹⁸. Так с построек скромных жилищ начали появляться первые поселения староверов.

Самой организованной общиной такого рода была построенная на берегу реки Выг (которая вливается в Белое мо-

¹² Geoffrey Hosking. Rusia popor și imperiu (1552-1917). - București: Editura Polirom, 2001. - P.60.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Francis Dvornik. Указ.соч. - С. 447.

¹⁶ Сила и влияние патриарха Никона начали заботить царя. Поэтому, преувеличивая, патриарх подал в отставку, Царь долго не решался, но несмотря на мучения совести подписал прошение. Собор Русской Церкви (13 мая 1667), состоявшийся в Москве, принял реформу Никона. Воспротивившиеся были провозглашены еретиками и преданы анафеме. Это было официальное начало раскола. Ф. Кирилло-Указ.соч. - С. 61.

¹⁸ Там же. - С. 62.

⁸ Francis Dvornik. Указ.соч. - С. 446.

⁹ Feodor Chirilă. Указ.соч. - С. 153.

¹⁰ Filip Ipatiov. Указ.соч. - С. 25.

¹¹ Там же. - С.26.

ре) братьями Андреем и Семеном Денисовыми, очень хорошие организаторы, прагматичные, с экономическим талантом. Андрей издал систематическое изложение *Поморские ответы*, таким образом, отвечая на нападения никонианцев. Его брат Семен, который последовал ему как старец, написал трактат *Виноград Российский*, в котором высказывал свои мнения относительно России, которую он потерял¹⁹. Появление схизмы отменило начало сильного дробления в российском сознании, поскольку большое количество верующих решило продолжать свою духовную жизнь вне государственных структур. Таким образом, «русская народная набожность стала отличаться от набожности правящей Церкви».

«Не здоровым и даже летальным стало разделение между народом и аристократами, в котором славянофилы упрекали Петра Великого, произошло еще за полвека до этого»²⁰. Жесткое поведение по отношению к русским староверам продолжалось и после правления Петра I (1689-1725 гг.), во время Петра III (1761 -1762 гг.) и Екатерины II (1762-1796 гг.)²¹.

Этническое сообщество русских липован прижилось на румынских территориях из-за религиозных гонений в России²², начатых патриархом Никоном при поддержке царя Алексея Михайловича²³, и завершённые его сыном²⁴ – Петром Великим. Их называли не только

«раскольниками», но и филиппованами²⁵, от святого Апостола Филиппа²⁶ (или от имени одного из своих предводителей, в соответствии с другими историческими текстами)²⁷. Помимо религиозных, существовали также и политические причины появления липован на румынских территориях, а именно в Буковине²⁸. Русские липоване разделялись на три категории. Первой были беспоповцы, 400 душ числом, с центром в Климэуць. Они не признавали «беглых» служителей русской православной церкви, считается, что посредством реформ Никона эта церковь потеряла настоящее священство²⁹. Для сторонников этой категории богослужения проводились наставниками, избранными из числа верующих.

Другой категорией из числа староверов были поповцы – принимавших священников от господствующей церкви вторым чином, через миропомазание с сохранением сана – около 2400 душ³⁰. Эта группа находилась под руководством священников, присоединившихся к старообрядчеству от господствующей церкви.

²⁵ Bucovina în prima descriere fizico-politică. Călătorie în Carpații Dacici (1788-1789). Ediție bilingvă cu introducere, postfețe note și comentarii de acad. Radu Grigorovici, prefață de D. Vatamaniuc. – Rădăuți: Editura Septentrion, 2002. – P. 59.

²⁶ Constantin Ungureanu. Bucovina în vremea stăpânirii austriece (1774-1918). – Chișinău: Editura Civitas, 2003. – P. 73.

²⁷ Mihai Iacobescu. Din istoria Bucovinei. De la administrația militară la autonomia provincială. – vol. I. 1774-1862. – București: Editura Academiei Române, 1993. – P. 166.

²⁸ Nicolae Ciachir. Istoria slavilor. – București: Editura Oscar Print, 1998. – P. 164. O confuzie (probabil, eroare de tipar între Clinăuți și Climăuți); Cornel Kozak, Eduard Fischer. Heimatskunde der Bukowina, zum Gebrauche für Schulen und zum Selbstunterricht. – Czernowitz: K. K. Universitäts-Buchhandlung H. Pardini (Engel & Suchanka), 1900. – P. 48.

²⁹ Feodor Chirilă. Указ.соч. – С.161.

³⁰ Dimitrie Dan. Lipovenii din Bucovina. – Cernăuți: Candela, 1889. – P. 322.

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же. – С.63.

²¹ Filip Ipatiov. Указ.соч. – С. 28.

²² Alexandr Vorona. Constituirea și ființarea mitropoliei de la Fântâna Albă în secolul al XIX-lea, în vol. Cultura rușilor lipoveni (ortodocși de rit vechi din România) în context național și internațional. – București: Editura Kriterion, 1998. – P.193.

²³ Mihai Nistor. Raskolul și mișcarea ecumenică, în vol. Cultura rușilor lipoveni (ortodocși de rit vechi din România) în context național și internațional. – București: Editura Kriterion, 2001. – P. 329.

²⁴ Geoffrey Hosking. Указ.соч. – С. 60-63.

Румынский историк Иоана Будай Деляну выделял также категорию «богородцев», то есть поклоняющихся Божьей Матери³¹.

На румынских территориях большинством староверов являются поповцы. Изначально, несколько таких семей поселилось в селе Присака, после переименованное в Липовень (или Соколинцы, название данное местными жителями³²) административно принадлежащее к посёлку Митоку Драгомирней³³, и упомянутое в документах с 1724 г.³⁴ Царским декретом с 6 августа 1786 г. Соколинцы официально стали называться Липовень³⁵. В 1780 г. другая группа остановилась в Климэуць, на землях монастыря Путна (документы о безвозмездной передаче были подписаны игуменом Йаосафом)³⁶. На этих церковных землях, где 4 года позже появилась липованская колония Фынтына Албэ (Белая Криница)³⁷.

Липоване получили со стороны гамбургского правительства выгодные религиозные и экономические льготы (9 октября 1783 г., император Иосиф II принял представителей Черноморских липован Александра Алексеева и Никифора Янова), а также освобождение от

военной службы³⁸. Между местными липованами и черноморскими возникли разногласия, которыми воспользовался Венский Великий Двор (заинтересованный в уменьшении привилегий для липован). Епископ Доситей Хереску и Церковный Консистерий воспротивился колонизации Буковинских липован, поскольку их поселения следовало установить на церковных землях. 17 мая 1784 г. Карл Энзерберг рапортовал генералу Андрашу Хадику, что шансов колонизовать буковинских липован нет. В Рэдэуць староверы пришли из Климэуць (в большинстве), Фынтына Албэ и Митокул Драгомирней (Липовень). Первыми староверами из Рэдэуць, упомянутыми в 1830 г., - была семья Стехнеев³⁹. Старобрядческая церковь (которая находится по улице Василе Боднэреску) представляет собой пожертвование от Ивана Стехнеева.

В июле 1784 года в Буковине жило 75 семей липован, в 1844 г. их число возросло до 1 966 человек, а в 1857 г. - до 2 939 душ. Эти цифры показывают достаточно медленное возрастание.⁴⁰ 26 февраля 1840 г. старец Ироним Белокрыницкий высылает австрийским властям прошение о разрешении назначения архиерея для староверов из Буковины. Этот документ был отредактирован иеродиаконном Виктором Кокоряну из Черновицкого Богословского Института. Ответ австрийских властей был отрицательным, и был обоснован «догматизмом» и «фанатизмом» сообществ рус-

³¹Peter Osip. Rușii de rit vechi (lipovenii) în Țările Române (secolele XVII-XIX), în vol. Cultura rușilor lipoveni (ortodocși de rit vechi din România) în context național și internațional. - București: Editura Kriterion, 1998. - P. 173.

³² Dimitrie Dan. Указ. соч. - С. 319.

³³ Raimund Friedrich Kaindl. Geschichte der Bukowina. Die Bukowina unter der Herrschaft des österreichischen Kaiserstaates (zeit 1774). Festschrift zum fünfzigjährigen Redierungsjubiläum Franz Jozef I. - Czernowitz: H. Pardini, 1899. - P. 73.

³⁴ Victor Vascenco. Originea numelui etnic la lipoveni, în vol. Cultura rușilor lipoveni (ortodocși de rit vechi din România) în context național și internațional. - București: Editura Kriterion, 2001. - P. 85.

³⁵ Feodor Chirilă. Указ. соч. - С. 170.

³⁶ В других работах есть ссылки на монастырь святого Онофрия. См. Petru Osip. Указ. соч. - С.195.

³⁷ Mihai Iacobescu. Указ. соч. - С.166.

³⁸ Ștefan Purici. Colonizări și imigrări în Bucovina între anii 1775-1848 // Analele Bucovinei. - II. - nr. 2. - 1995. - P. 368.

³⁹ Direcția Județeană a Arhivelor Naționale (în continuare, se va cita: D.J.A.N.S.), Suceava, Colecția Manuscrise, Filimon Rusu, Monografia orașului Rădăuți, 1957. - P. 64.

⁴⁰ Там же. Между 1862-1863 организовалась колония Лукавыц в Стороженицком уезде. Petru Ciobanu, Vasile Slănină, Rebeca Prelipcean. Cupca, un sat din Bucovina. Monografie istorică, Partea I (anii 1429-1944). - Câmpulung Moldovenesc: Editura Amadoros, 2004. - P. 90.

ских липован: отказ принимать воинскую присягу и нести военную службу по религиозным взглядам.⁴¹ В 1844 г. Львовский губернатор просит и получает из Черновцов статистические данные о числе липован в Буковине: Белая Криница - 604, Климэуць - 841, Митокул Драгомирней - 361, Лукэвэц-Миходру - 101. В общем количестве - 1 966 душ (1 813 местных и 153 временных жителей).⁴² К 18-29 сентября 1844 г. императорским декретом австрийцы одобрили прошение русских липован о выборе архиерея с постоянным пребыванием в Белой Кринице. До нахождения подходящего служителя на это место (австрийцы запретили привоз такового из России) поиски происходили в Далмации, Черной горе, Сербии, Румынских княжествах и Сербии. В конце концов, по рекомендации поляка Михаила Чайковского, был избран Амброзий, бывший митрополит Боснии.⁴³

28 октября 1846 г. была основана русская старообрядческая митрополия во главе с митрополитом Амброзий в Белой Кринице - место, ставшее духовным центром русских старообрядцев.⁴⁴ 6 января 1847 г. был рукоположен как архиерей-викарий священник - монах Кирилл (мирское имя Киприян Тимофеев)⁴⁵, поскольку митрополит Амброзий желал утвердить своего последователя в ожидании гонений со стороны царя, Захарий Ульянов был рукоположен священником староверов в Климэуцах⁴⁶. Царь Николай I оказывал давление на Австрию для упразднения Белокриницкой митрополии. 2 февраля 1848 г. Белокриницкая митрополия была упразднена, но 8 февраля того же года была открыта снова под управлением епископа

Кирилла⁴⁷ под названием „архиепископство Белая Криница и митрополит всех старых православных христиан“.

Во второй половине XIX века в Климэуць существовало три религиозных группы: первая принимала иерархию белокриницкой митрополии (поповцы), вторая не отвергала священства, но и не подчинялась иерархии митрополита Амбросия (беспоповцы) и третья, - *Федосеевцы* (по мнению профессора Федора Кирилла)⁴⁸. В случае староверов надо уточнить, что здесь не идет речь о «сектантских проявлениях», напротив, о твердом желании сохранить старинную веру в условиях гонения, начатого против них царскими властями. Во время захвата Добруджи царскими войсками (Крымская война 1853-1856 гг.) староверы являлись целью русских войск, в их числе были зарегистрированы многочисленные жертвы. Русские липоване, как замкнутое этническое сообщество, заинтересованное в сохранении старинных обычаев и обрядов, практиковали различные экономические мероприятия, отличаясь трудолюбием и преданностью своей вере. Поселение их в Буковине, в отличие от других национальностей, произошло на основе религиозных убеждений. Еще одной отличительной чертой сообщества русских липован было то, что они избегали вовлечения в политику. На последних выборах, организованных австрийским правительством в Буковине (1911), русские липоване (не были включены в список избирателей) оказывали еще и по поселениям в липовых лесах)⁴⁹, проживали в уезде Рэдэуць (поселения Климэуць и

⁴¹ Petru Osip. Указ. соч. - С.199.

⁴² Там же. - С. 200.

⁴³ Там же.

⁴⁴ Filip Ipatiov. Указ. соч. - С. 39

⁴⁵ Petru Osip. Указ. соч. - С. 201.

⁴⁶ Там же стр. 41

⁴⁷ Там же.

⁴⁸ Для уточнения см.: Filip Ipatiov. Указ. соч. - С. 45-47.

⁴⁹ Alexandr Varona. Указ. соч. - С.194.

Белая Криница)⁵⁰, занимались огородничеством и торговлей овощами и фруктами, занятия, которые приносили им большую выгоду и даже самостоятельность во время австрийского правления. Они экспортировали в больших количествах фрукты, а также свиней в Чехию, Саксонию и Пруссию⁵¹. После Воссоединения 1918 года меры, принятые румынскими властями, не затронули русских липован, Белокрыницкая митрополия продолжала свою деятельность. Русские липоване все так же имели монополию на выращивание и продажу фруктов⁵². Воссоединение юлианского и григорианского календарей (начиная с 1 апреля 1919 г.) привело к важным изменениям в православной Церкви, и это коснулось и русских липован, сторонников юлианского календаря. Архивные документы, найденные в ходе нашего изучения, отражают „внимание“, уделяемое работниками Службы Безопасности русским липованам, которые не были согласны с изменениями календаря, введенными Румынской православной Церковью⁵³. Христиане староверы продолжали свою деятельность, до некоторой степени в сомнительных условиях, поскольку общий Закон о вероисповеданиях 1928 г. никак не упоминал о них⁵⁴ (парадоксально, но это произошло лишь в 1946 г.).

Аграрная реформа 1921 г. сделала собственниками и 172 липованина⁵⁵. Они происходили из Заставной области

⁵⁰ Prisăcaru Viorica. Structura etnică a județului Rădăuți în perioada interbelică în „Cetatea de Scaun”. - Сучава, I, nr. 1. - 2004. - P. 76.

⁵¹ Mihai Iacobescu. Evoluția românilor bucovineni între anii 1821-1919 // Glasul Bucovinei. - VII. - nr.4 (28). - 2000. - P. 21

⁵²Petru Ciobanu, Vasile Slănină, Reveca Prelipcean. Указ. соч. - P. 206.

⁵³ Дипломатические архивы Министерства Иностранных дел (далее А.М.А.Е.), Бухарест. - Фонд Румыния 1920-1944. - т. 389. - ф. 186.

⁵⁴ Filip Ipatiov. Указ. соч. - С. 42.

⁵⁵ А.М.А.Е. - Фонд Румыния 1920-1944. - том ф. 394 в.

(167), остальные, возможно, - из Рэдэуць. Русские липоване отличались не только своей религиозной деятельностью, которая не могла отрицательно повлиять на развитие румынского государства. Конституция 1923 г. (также как и 1866 г. в Малой Румынии) признала право русских липован на исповедание своей собственной религии.⁵⁶ В населенных пунктах русских липован действовали начальные школы (Липованская школа была открыта 1924 г., имея 1-7 класса и трех учителей, с государственным образованием)⁵⁷. Они жили в большем своем в сельской местности, являя 78,7% населения села Климэуць и 72,2% жителей села Белая Криница. В соответствии с переписью⁵⁸ 1930 г. на территории Буковины было 11 236 русскоязычных (1,3%)⁵⁹. По родословию число их снижалось до 7 948 человек (0,9%). В общем, на уровне Великой Румынии число русских (по родословию)⁶⁰ достигало 409 150 человек (2,3%)⁶¹. В Белой Кринице, Рэдэуцкого уезда (Сиретской волости) из 819 жителей 211 были липованами, а в Климэуць из общего числа 1 339 жите-

⁵⁶ Там же. - ф.194 В Бессарабии русское меньшинство (но не одно и то же с русскими липованами) обвинило румынские власти (даже по средствам петиции адресованной Национальному Сообществу) с тем, что их религиозные права (религиозные служения по старому обряду) ущемлены. В прессе русское меньшинство просило у румынских властей право на то, чтобы религиозные служения проводить по старому обряду. Том 388. - ф. 172.

⁵⁷Alma Blănar. Satul Lipoveni - vatra conștiinței mele. Interviu cu Vasile Ciubatura, directorul școlii din Lipoveni // Lumea Carpatică. - 2002. - №. 3. - P. 43.

⁵⁸ Национальные исторические архивы Информационно-Секретной Службы (далее А.Н.И.С.) Бухарест. - Фонд Председательства Совета Министров (далее РСМ-SSI). - Д. 56/1940. - Л. 25.

⁵⁹ Valeriu Florin Dobrinescu, Ion Pătroiu. Documente străine despre Basarabia și Bucovina 1918-1944. - București: Editura Vremea, 2003. - P.96.

⁶⁰ André Liebich. Les minorités nationales en Europe Centrale et Orientales. - Geneva: Institut Européen de L'Université de Genève, 1997. - P. 88.

⁶¹ Sabin Manuilă. Указ. соч. - С.5.

лей - 265 зарегистрировались русскими липованами⁶². Во всем Рэдэутском уезде было зарегистрировано 1 426 русских липован (0,9%). В городе Рэдэуць жило 109 липован, а в Сирете – их число превышало 462 человека (659 на уровне волости Сирет-1,6%)⁶³. В уезде Сучава число русских липован достигло 1 163 человека (1%)⁶⁴. А в городе Сучава - 207 человек. Самым большим по численности было село Липовень с 609 жителями из общего количества 624⁶⁵, принадлежащему волости Драгомирна, которая числилась с 893 русских липован⁶⁶. В Мэрицея было 133 русских⁶⁷ и другие 46 были зарегистрированы в Ицкань-Гарэ. В Сторожинецком уезде было зарегистрировано 1 582 человека (0,9%). В Черемушской волости 658 человек, в Флондореньской волости 480 человек и 170 - в волости Рэстоаче⁶⁸. В волости Черемуш - наибольшее число русских липован было в населенных пунктах Дрэчинец (318) и Замостя (195)⁶⁹. Для волости Флондорень наиболее значительными были населенные пункты: Адынката (76 душ) и Бэнила на Сирет (85 душ)⁷⁰. В волости Рэстоаче населенный пункт Верхний Лукавец (123 человек) этот населенный пункт был самым значительным для русских липован. В Черновицком уезде число их достигало 3 295 (1,1%), из которых 1 521 русских липован жили в муниципии Черновцы⁷¹. Наибольшее их количество проживало в волости Космин (1 121 человека-2,2%), расселенные по населенным пунктам, следующим образом: Камена - 142, Чагор - 123, Великий Кучур - 117, Лукавица - 278, Мамор-

ница - 104, Паюл Козминулуй - 119, Тэрэшень - 153.

4-го мая 1936 г. состоялся собор липован, на котором Пафнутий (из Белой Криницы) был избран митрополитом⁷². В 1939 г. 119 мужчин русской национальности (из Драгомирной волости, которая включала и Липовень с общим числом 328 жителей, из которых лишь 4 румына) числились во Фронте Национального Возрождения, сформированного королем Карлом II⁷³.

Начало Второй Мировой войны затронуло и общественность русских липован, которые стали жертвой советского мщения из-за их антикоммунистического поведения⁷⁴. Первого апреля 1940 г. в Белой Кринице произошло массовое истребление румынского населения, среди которого пострадали и русские липоване⁷⁵. Много липован было отправлено советским правительством в Сибирь или сослано в различные лагеря. Монастырь Белая Криница был разгромлен Красной Армией и тысячи томов книг и старинных икон были сожжены⁷⁶. В июне 1940 г. Белокриницкая метрополия была переведена в Брэилу. Конец войны означал для русских липован попытку сталинских властей утвер-

⁷² Ioan Scurtu (coordonator). Minoritățile naționale din România 1931-1938. – București: Editura Arhivelor Naționale din România, 1999. – P.15.

⁷³ Radu Bruja. Originea, înființarea și organizarea Frontului Renașterii Naționale (1938 -1940) // Suceava. - XXXI - XXX. - vol. II. - 2002- 2003. - P.252- 254.

⁷⁴ К 1 мая 1942 г. В Буковине насчитывали 3 437 русских и 2 283 русских липован. Cf. Pavel Moraru. Bucovina sub regimul Antonescu (1941-1944). Administrație. Economie. Societate. - vol. I. - Chișinău, 2004. - P. 166. - nota 783.

⁷⁵ Vasile Ilica. Martiri și mărturii din nordul Bucovinei (Fântâna Albă-Suceveni-Lunca-Crasna-Ijești). - ediția a II-a. - Oradea: Editura Imprimeriei de Vest, 2003. - P. 21.

⁷⁶ Feodor Chirilă. Указ. соч. - С. 187-188. У Филиппа Ипатёва, Пакт Молотова-Рибентропа (23 августа 1939г.) был подписан в июне 1940г. Filip Ipatiov. Указ.соч. - С. 41-42.

⁶² Там же. – т. II. – ч. I. - С.356.

⁶³ Там же.

⁶⁴ Там же. - С. 434.

⁶⁵ Там же.

⁶⁶ Там же.

⁶⁷ Там же.

⁶⁸ Там же. – С. 30.

⁶⁹ Там же.

⁷⁰ Там же.

⁷¹ Там же. - С. 120

дить их проживание в Советском Союзе. Жители села Липовень (600 русских липован) были неумолимы к предложению о переселении со стороны советских властей⁷⁷. Они просили у советских властей дать возможность первоначально отправить делегацию в Крым⁷⁸, после чего категорически отказались от переселения.

В заключении отметим, что сообщество русских липован осталось верным своим традиционным принципам, возможно по религиозным причинам, они не вмешивались в политическое развитие румынско-буковинского общества. Сохранение и передача традиций и обычаев, наряду с вероисповеданием, представляли собой, и еще представляют основные истины, вокруг которых развивалась и развивается жизнь русских липован. Будучи связанными с буковинскими территориями, русские липоване проявляли постоянный интерес к сохранению снисходительного поведения, сами являясь примером в этом отношении.

⁷⁷ A.N.I.C. – Ф. Р.С.М.- S.S.I. – Д. 56/1940. – Л. 25.

⁷⁸ Там же.

Звоздецкий Д.И. (Черновцы, Украина)

УНИКАЛЬНЫЙ АРХИТЕКТУРНЫЙ СТАРООБРЯДЧЕСКИЙ ПАМЯТНИК НА БУКОВИНЕ

В конце XIX века в селе Белая Криница возле женского монастыря началось строительство храма на средства московских благотворителей. Среди инициаторов постройки храма был А. И. Морозов. В 1898 г. село Белую Криницу посетил московский священник Иоанн Власов. На месте строительства храма он увидел фундамент будущего собора, который из-за плохого качества строительного материала и недосмотра архитектора получил множество трещин. По просьбе местных старообрядцев И. Власов, вернувшись в Москву, начал активную деятельность по организации благотворительных пожертвований на строительство храма в селе Белая Криница. Первой откликнулась богатая родовая благотворительница Ольга Алексеевна Овсянникова (Рахманова). Она решила помочь женскому монастырю на Буковине и согласилась полностью взять на себя расходы по строительству храма.

Чтобы лучше ознакомиться с положением дел со строительством храма, О. А. Овсянникова поехала в с. Белую Криницу, выбрала место для собора и в начале 1900 г. митрополит Афанасий освятил его.

Храм был заложен во имя Успения Пресвятой Богородицы. Проект разработал русский архитектор А. В. Кузнецов, а строительные работы было поручено выполнить австрийскому подрядчику В. Клике из г. Вена и московскому подрядчику Тряпкину.

Таким образом, в начале XX в. один из богатых русских купцов Г. С. Овсянников полностью финансировал соору-

жение в селе Белая Криница на Буковине Успенского собора.

Считается, что собор был построен Овсянниковыми в знак прощения перед памятью своего единственного сына, который покончил жизнь самоубийством по причине запрещения родителями встречаться с бедной студенткой. В целом, Овсянниковым строительство храма обошлось в 500 тыс. рублей¹.

Собор создавался в стиле культовых сооружений северо-восточной части Московского царства XVI – XVIII ст. Новое сооружение хорошо вписалось в ландшафт местности, высоко поднимаясь над селом пятью куполами и звонницей.

Уже через год после начала строительства возникли непредвиденные проблемы. 21 апреля 1901 г. скоропостижно скончалась О.А. Овсянникова. Однако ее муж Г.С. Овсянников продолжил строительство, но 16 августа 1902 года и он скончался, не оставив завещания на счет строительства храма. Постройка храма была доведена только до куполов. Наследницей имущества Овсянниковых стала М.И. Хромова, которая распорядилась продолжить финансирование и строительство было завершено в 1908 г.²

Высокохудожественный храм соединил в себе достижения строительной техники и декоративно-прикладного искусства того времени. Выполненный из кирпича и облицованный глазурной

¹ Волков А.Р., Галкина И.П., Фініков В.Ф. Біла Криниця // Історія міст і сіл Української РСР. – Чернівецька область. – К., 1969. – С.196.

² Церковь. Старообрядский церковно-общественный журнал. – 1908. – № 42. – 19 октября – С.1298.

плиткой синего, темно-синего и зелено-го цветов, он напоминает собой собор Василия Блаженного в Москве.

Успенский собор имел богатое внешнее декоративное оформление. С западной стороны пристроена трехступенчатая звонница. Украшали собор оконные и промежуточные карнизы, выполненные из бетона, узорное обрамление окон, угловые и дверные обрамления из бетона, двустворчатые двери, окованные металлом, витражи и пр. К сожалению, витражи через столетие были уничтожены.

Успенский собор имел прекрасное внутреннее оформление. Современники отмечали, что он был украшен чудным резным иконостасом с иконами, частично владимирских, палехских и новгородских мастеров. По словам местных жителей, почти все строительные материалы и детали украшений были привезены из России, а на Буковине сооружение только собирали. Существует предположение, что стены собора были покрыты живописью Васнецова, но две мировые войны XX ст. внесли свои коррективы в оформление собора.

Остается невыясненным вопрос авторства резного иконостаса и церковной утвари. Существует предположение, что в разработке эскизов оформления собора принимал участие Щусев и его помощники³. Во всяком случае, похожие формы оформления наблюдаются в щусевском иконостасе Почаевской лавры и в других работах Щусева.

Завершилось строительство храма в 1908 г. и до конца существования старообрядческой митрополии в Белой Кринице (до 1946 г.) этот архитектурный памятник не был подвергнут каким-либо перестройкам.

После Второй мировой войны советская власть использовала собор под

колхозный склад. Ряд архитектурных конструкций было уничтожено. Вопрос реставрации Успенского собора был поднят только в конце 80-х гг. прошлого столетия. Патронат над реставрацией собора осуществляла Раиса Максимовна Горбачева. Много внимания вопросу реставрации собора и превращения села Белая Криница в туристический объект уделял в то время академик Дмитрий Лихачев⁴. Была проведена позолота на соборных купольных крестах, частично реставрировано экстерьер и интерьер собора⁵.

В 1992 г. митрополит Московский Алимпий заново освятил главный алтарь Успенского собора. В настоящее время в связи с разработкой и принятием правительством Украины программы развития туристической инфраструктуры существует надежда на полное восстановление былой красоты Успенского собора, который бы радовал взоры как местных жителей, так и многочисленных туристов.

Таким образом, в начале XX века в с. Белая Криница был сооружен Успенский собор – уникальный памятник архитектуры и искусства, построенный в лучших традициях древнерусского зодчества. Несмотря на постепенный упадок старообрядчества на протяжении большей части XX в., местные липоване сумели сберечь в основном все разнообразие религиозных верований и обычаев и донести до сегодняшнего дня. Ныне старообрядчество в Черновицкой области находится в упадке и забвении, но среди староверов не угасает надежда на его расцвет или хотя бы стабилизацию.

³ Янковський Г. Чиста криниця. З історії Білокриницької старообрядної єпархії і собору старообрядців // Час-2000. – 2001. – 9 листопада. – С.14.

⁴ Сундукова І. Біла Криниця // Час. – 1996. – 29 листопада. – С.10.

⁵ Єремія В. Біла Криниця – село „титанік” // День. – 2000. – 22 квітня. – С.2; Красовська О. Біла Криниця // Голос України. – 2002. – 25 грудня.

Стоянова Г. Н., Троцьк А. Г. (Одесса, Украина)

СПЕЦИФИКА ПОСЛЕРОДОВОГО ОБРЯДОВОГО ЦИКЛА У ЛИПОВАН

Можно с уверенностью констатировать, что за последнее время уникальность старообрядческой культуры оказалась под пристальным вниманием ученых. Исследователей привлекает не только бытование этой культуры, но и ее феноменальная способность в любых условиях сохранять свою выразительность и своеобразие. Особый интерес в данном контексте представляет традиционная культура старообрядцев, проживающих в иноэтнической среде. Мы обратимся только к одной составляющей семейных обрядов – послеродовым.

В данной статье нашей задачей будет, основываясь на полевых материалах, собранных в липованских селах Одесской области, не только рассмотреть структуру послеродового цикла обрядов, а ещё выявить саму специфику этих обрядов у липован, тем самым показать их отличие от других этнических групп, населяющих Придунавье.

Обряды послеродового цикла имеют, по сути, двойную направленность. С одной стороны это очистительные ритуалы, совершаемые для того, чтобы обезопасить общину от послеродовой нечистоты роженицы и новорожденного, с другой – действия, направленные на первичную социализацию ребенка.

Как правило, у липован послеродовые обряды проходили в бане, которая из-за того, что роженица и младенец считались нечистыми, являлась их временным местом изоляции. Но там они находились всё же не одни, так как пребывание повитухи в доме роженицы не ограничивалось родами и оказанием первой помощи. Согласно рас-

пространённой традиции повитуха жила или проводила большую часть дня у роженицы в течение от трёх до семи дней. На протяжении этого времени основной обязанностью повитухи было купание роженицы и ребёнка. В липованских семьях считалось необходимым купать ребёнка в течение первых 9 дней 2 раза, до 40 дней – 2-3 раза в неделю¹. Но во время купания ребёнка повитуха не только смывала с него грязь, а ещё и занималась физической правкой, растирала его.

Кроме непосредственно купания младенца, бабка-повитуха, в случае если ребенок рождался слабеньким, совершала погружение: трижды погружала его в «святую» воду и нарекала именем². После совершения этих действий ребенок считался полукрещеным. В дальнейшем, если ребенок оставался жив – его крестили согласно церковному ритуалу, сохраняя при этом имя, данное повитухой, а если же умирал – младенца хоронили по христианским обычаям. Как подчеркивает Е. Паунова, традиция погружения, функционально служившего домашним аналогом крещения нежизнеспособного младенца, была распространена по-

¹ Захарченко Г. Н., Петрова Е. В. Первый год жизни в народно-религиозной практике липован // Липоване: история и культура русских-липован. Вып. 2. - Одесса, 2005. - С. 158.

² О наречении имени обычно еще до родов бежали к попу и благословлялись, как назвать, т.ч. имя нарекалось не «повитухой». Крещение младенца мирянином, в экстренных случаях, особенно при отсутствии священника, естественно, принималось церковью, но при обречении оно же крещения должен был быть совершен и необходимо было совершение таинства миропомазания (примечание редакторов).

всеместно среди русских и поддерживалась православной государственной церковью³.

Ритуальные действия повитухи по отношению к младенцу и роженице похожи. Во время банных процедур благодаря усилиям повитухи новорожденный приобретает улучшенные формы, а роженица возвращается к своему дородовому состоянию. Ведь разрушение тела роженицы, снятие «последних признаков её принадлежности к сфере культуры» - верхней одежды, обуви, украшений, пояса и даже креста - является внешним выражением «смертного» состояния: «Когда родиха почувствует приближение родов, то начинает мучиться, охать и говорить: «Ой, батюшки мои, смерть моя пришла, бежите за бабкой»⁴. Но помимо этого происходит и физические разрушения, которые также воспринимаются как своеобразная форма смерти. И вот, пережив эту символическую смерть, роженица с помощью бабкиных действий рождается заново. Баба, купая роженицу, также ее растирала, «приподымала» живот. После того, как купание было совершено, женщину-мать старались сытно накормить для того, чтобы она быстрее поправлялась и набирала сил. А баба давала ей немного выпить самодельной браги (или - первака, равно полсе выкидыша или аборта), чтобы скорее «живот скрепился».

Кроме омовения в бане, несущего в себе очищающую нагрузку, посеще-

ния повитухи завершались еще одним своеобразным ритуалом очищения: *родиха* (роженица) и повитуха поливали друг друга на руки, так называемое «размывание рук». Данное действие, скорее ритуального, нежели гигиенического характера, перекликается с обрядом, широко бытующим среди украинцев (т. н. - «зливки», которые осуществлялись для снятия нечистоты с роженицы и повитухи в первые девять дней после родов). Завершалось же «избавление» родихи от нечистоты обязательной сороковой молитвой, которую она брала в церкви на 40-й день после родов. Эта же молитва завершала период социальной изоляции роженицы.

Имя ребенку, как правило, давали по святцам. Мальчику давалось имя святого при отсчёте 8 дней только назад по календарю от реального дня рождения, а девочке - вперёд либо назад.

Окончательной стадией приобщения ребёнка к социуму являлся церковный обряд крещения. Кроме того, что новорожденный до крещения не идентифицировался по половому признаку, в старообрядческой среде подчеркивался его внеконфессиональный статус. Липоване именуют младенца жидком, армянином⁵. Подобное мы встречаем и у бессарабских болгар. В полевых материалах часто встречается упоминание о том, что крестная, возвращая ребенка матери после совершения ритуала крещения в церкви, приговаривает: «Брали еврейчика, возвращаем крещеного». Традиция называть некрещеных представителями иной веры является распространенной среди южных славян⁶.

Важная роль в обряде крещения отводилась восприемникам. Именно

³ Паунова Е. В. Обряды и обычаи, связанные с рождением ребёнка у астраханских старообрядцев-липован// Липоване: история и культура русских старообрядцев. Вып. 2. - Одесса, 2005. - С. 145

⁴ Баранов Д. А. Родинный обряд: время, пространство, движение// Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры. - М., 2001. - С. 23.

⁵ Паунова Е. Указ. соч. - С. 147.

⁶ Толстой Н. И., Толстая С. М. Имя в контексте народной культуры// Язык о языке. - М., 2000. - С. 602.

они выполняли двоякую роль: религиозно-магическую (отрекаясь за окрещиваемого от дьявола, отдавали под защиту христианских святых) и социальную (приобщали крестника к социальной общности)⁷. Роль ответственных за судьбу ребенка после крещения перекладывалась с плеч повитухи на крестных родителей. Именно повитуха передавала ребенка крестным перед совершением крещения. В крестные старались брать родню одного поколения с родителями малыша, т. е. родных или двоюродных братьев, сестёр. В традиции украинцев было приглашать в крестные не только родню, но и знакомых. При этом существовал ритуал приглашения в крестные: приглашал в крестные отец ребенка с калачом. У болгар, как правило, детей крестил то, кто венчал их родителей. При этом «звание» крестных передавалось из поколения в поколение от одной семьи к другой.

Строго соблюдался запрет крестить детей взаимно, староверы объясняют так: «Если ты у меня крестишь, ты моя кума, а если ты открестила - это уже мы не считаемся. Ты отдаёшь долг, так нельзя»⁸. Но если всё же приглашали в крестные, отказываться нельзя, так как это считалось большим грехом.

Окрестить ребенка старались как можно быстрее. Это происходило на 3-4-й день после рождения, с течением времени этот срок отодвинулся – крестили на 8-й день, а со второй половины XX века срок крестин продлили до 40 дня⁹. В церковь отправлялись только

крестные родители с ребёнком. Матери там нельзя было находиться в силу своей «нечистоты», а отцу было просто не положено. После крестильной купели ребенка заворачивали в *свидон* (отрез материи, который приносили с собой кумовья), также надевали на него крестик, рубашечку, пояс.

Особо следует отметить значимость первого подпоясывания, которое совершалось во время крещения. Новорожденный получал пояс, а вместе с этим и определённую защиту, которой, по народным представлениям, обладал данный обязательный элемент народного костюма. По поверьям, ходить без пояса было «грешно», так же как и без креста¹⁰. Следует отметить, что обряд подпоясывания во время крещения вышел из практики официальной православной церкви еще в XIX веке, но продолжал бытовать в старообрядческой среде¹¹. Подпоясывание некоторым образом символизировало начало и конец пути, так как было обязательным как при крещении, так и при «собирании» - одевании усопшего перед погребением. Таким образом, крещение завершало приобщение ребёнка к христианскому миру.

Вскоре после родов в дом приглашался священник, вычитывавший очистительные молитвы, а затем (после 40-го дня) «сороковые» молитвы.

После совершения крещения в церкви, в доме устраивали гуляние – *кресъбины*. Однако если крестили ребенка в пост, то обходились без застолья.

⁷ Листова Т. А. Кумовья и кумовство в русской деревне// Советская этнография. - №2 - 1991. - С. 40.

⁸ Там же.

⁹ Захарченко Г.Н. Ритуалы, сопровождающие рождение детей в традиционной культуре липован Придунавья. // Липоване: история и культура русских-липован. Вып. 1. - Одесса, 2004. - С. 117.

¹⁰ Лебедева А. А. Значение пояса и полотенца в русских семейно-бытовых обычаях и обрядах XIX-XX вв. // Русские: семейный и общественный быт. - М., 1989. - С. 231.

¹¹ Листова Т.А. Обряды и обычаи, связанные с рождением детей. Первый год жизни. // Русские.- М., 2003. - С. 515.

Появление ребенка на свет могли также отметить через 3-7 дней после родов – в доме роженицы устраивались так называемые *родины*. К *родихе* приходили замужние женщины (родственницы, подруги, соседки) провести и поздравить её с новорожденным. В дары они приносили ей мучные изделия: хлеб, пирожки, пироги, а также прочие гостинцы. Данный ритуал нес в себе двойную смысловую нагрузку – поздравление с рождением малыша с одной стороны, а также помощь продуктами – с другой. Главными распорядителями в этот день были повитуха и свекровь. За оказанную помощь бабку-повитуху благодарили и давали ей часть угощений, принесённых женщинами. Среди украинцев традиция устраивать *родины* была одним из основных обязательных составляющих элементов родильного цикла обрядов. Аналогично у болгар региона по случаю рождения ребенка устраивалось небольшое гуляние – *малка нита*, но через время еще одно, уже с большим количеством присутствующих гостей – *гуляма нита*. При этом и среди украинцев, и у болгар, согласно устойчивой славянской традиции, обязательным условием этих празднований было приношение даров и угощений роженице и младенцу. У старообрядцев же зачастую *родины* и *кресбины* происходили в один день, что было обусловлено первоочередной значимостью именно крещения, а уж после этого отмечаия появления на свет ребенка.

Все эти обряды, как мы видим, происходили в первый год жизни ребёнка, который заканчивался пострижением малыша. Первый раз подстригает младенца священник, крестообразно, начиная с затылочной части головы, во время крещения. Согласно обычаю крёстные в первую годовщину жизни выстригали ребёнку прядь волос или две пряди крест накрест, после че-

го его первый раз стригли. Несмотря на то, что утерян исконный смысл этого ритуала, его и поныне продолжают совершать¹². Под влиянием городской культуры появилась традиция устраивать гуляние по случаю первой годовщины ребенка, составляющими которого было символическое пострижение ребенка и одаривание его подарками не только со стороны крестных, но и присутствующими родственниками, соседями.

Таким образом, рассмотрев обрядовую практику послеродового цикла, бытующую у липован, можно проследить как архаические и традиционно славянские элементы, так и специфические черты, подчеркивающие своеобразие старообрядческой культуры. В первую очередь хотелось бы отметить, что в смысловой нагрузке обрядов и обычаев послеродового цикла преобладает религиозный фактор, а уже потом народные представления. Ключевым моментом данного обрядового цикла является именно крещение ребенка, получение им необходимых атрибутов христианина – крест, рубаха, пояс, ритуальное погружение, совершаемое повитухой, подчеркивает важность данного момента. Структура послеродового цикла у представителей других славянских народов региона более разветвленная и насыщена ритуалами, нежели среди старообрядцев. Преобладающим мотивом всех действий, совершаемых после появления на свет ребенка у липован, становится, прежде всего, приобщение новорожденного к христианскому миру, т.е. включение новой души человеческой в область спасаемых, сакральное сообщество.

¹² Захарченко Г. Н., Петрова Е. В. Указ. соч. - С. 160.

Гуляновская В. В. (Измаил, Украина)

СВАДЕБНАЯ ОБРЯДНОСТЬ УКРАИНЦЕВ И СТАРООБРЯДЦЕВ В ПРИДУНАВЬЕ: современные локальные проявления в регионе

Обрядовый фольклор в целом выполнял в быту определенные функции. С его помощью организовывался обряд /ритуальная функция/, величали и корили /величальная и корильная функция/, заклинали /заклинательная функция/, выражали обусловленное обрядом отношение его участников к обрядовым действиям /лирическая функция/. Все это нашло свое конкретное выражение в произведениях ранних жанров обрядового фольклора.

Значительный интерес в этом смысле представляет свадебная обрядовая поэзия Придунавья. Поэзия, в сущности, выполняет игровую функцию. Ее деятельность разворачивается на игровой площадке духа, в своем собственном мире, который дух творит для нее. В мире поэзии вещи имеют лицо, весьма отличающееся от того, которым они наделены в "обыденной жизни", и отличаются не причинно-логическими связями. Если серьезное понимать как такое, что может быть исчерпывающе выражено в терминах обыденной жизни, то поэзии ни за что не подняться к уровню серьезного. Поэзия в своем первобытном культурологическом качестве рождается в игре и как игра - священна, бесспорно, игра; но всегда, даже в своей священности, она выступает на грани веселого самозабвения, шуток и развлечения¹. В любой живой, цветущей цивилизации, и в первую очередь в архаичных культурах, поэзия выполняет поздравительную функцию, которая есть и социальной и литургийной однове-

менно. Свадебный обряд - это образец древней культуры, который в современном времени приобрел новое звучание в форме свадебной игры, со своими правилами, участниками, поэтическими текстами. Всякая древняя поэзия есть в то же время культ, праздничное развлечение, показ искусства, загадывание загадки, изложение учения, убеждения, очаровывание, вещунство, пророчество и соревнование. Вместе с тем сочетание практически всех перечисленных мотивов, присущих архаичному ритуалу и поэзии, мы находим в свадебном обряде. Со временем свадебный обряд приобретал новые черты, изменялись его составные части. Брак приобрел межэтнический характер, что привело к взаимопроникновению и взаимодополнению одного обряда другим. Фольклорный материал /песни/ приобрел новое, современное звучание. Некоторые свадебные жанры исчезли совсем, другие были заменены более простыми по своей структуре и манере исполнения. Так, величальные песни были заменены в процессе развития украинского свадебного обряда на шуточные песни, частушки; то есть происходила диффузия свадебных песен и свадебного обряда украинцев, характерного для этого региона. Составные части предсвадебного цикла объединились в одно действие, которое охватывает обручение, смотрины, сватовство. Это говорит о том, что сегодня ощутима тенденция забвения этнических архетипов свадебной обрядности. Это подтверждает предсвадебный цикл украинцев, который происходит следующим образом (обряд записан в с. Рыбацкое Татарбунарского района Одесской

¹ Гейзінга Йоган. Homo Ludens: / Пер. з англ. О.Морковольського. - К.: Основи, 1994. - С. 112.

области от Федоровой Анны Алексеевны): Молодая с подружками ходит по селу и приглашает на свадьбу семью. Старшая подружка несет украшенный цветами каравай, а вторая - несет узелок с красиво испеченными шишками, которые пахнут свадьбой. Подходя ко двору, подружки пели:

*Добрий вечір тому,
Хто в цьому дворі:
Старому й малому
Й Богові святому*².

Заходя в дом, девушки низко кланяются иконам, затем хозяевам. Старшая подружка вытягивает из узелка шишку. В это время молодая говорит: "Просили батько, просили мама, молодий і я прошу на хліб, на сіль, на наше весілля". Подружка подает хозяевам шишку, а хозяйка, в свою очередь, раздает гостинцы, угощает друзей:

*Даю гроші на пояс женихові,
Куделю - на придане,
Полотно на пелюшки.*

Уходя со двора, подружки запевают:

*Ой були ми в хаті,
В хорошій кімнаті,
Хорошенько нас приймали,
По золотому дали.*

Пение друзей еще долго не затихало:

*Не сама я йду, йду,
Сімсот дружок веду,
Сімсот ще й чотири.
Усі дружки чорнобриві,
Одна подружка чорнобрива
Всіх дружок підкрасила.*

Песни, исполняемые подружками, чередовались, и тем самым происходил своеобразный диалог между ними.

Одна группа друзей от своего имени поет следующие строки:

*Ой йшли ми низом,
Застеляли доріжку хмизом.
А у Ліді кінь вороненький,
А у Валі ще й вороніший.*

А вторая группа отвечает им песней уже от имени молодой:

*Усі двори обходила,
Ніде сльози не пустила.
Як на батьків двір зійшла,
Стала та й заплакала.
Ой ти дворе, ти мій дворе,
Горе тобі буде без мене.
Ой як я тебе шанувала,
Щосуботи замітала.*

Когда все родственники получили уже приглашения, молодой со старостой и боярами идет к своей суженой. Старший боярин несет каравай, красиво украшенный цветами. Все садятся за стол, причем подружки - напротив бояра. Важное место на свадьбе занимает хор друзей. Можно согласиться с точкой зрения Г.А. Левинтона, что свадебный обряд представляет собой текст, состоящий из двух отдельных текстов - "мужского" и "женского". По его мнению, свадьба рассматривается как текст, который по характеру и структуре сопоставляется с текстами повествовательными; соответственно можно говорить о сюжете и о значении обряда, а именно: обряд - это не столько действие «для чего-то» (прагматика), сколько высказывание «о чем-то» (семантика). Обряд должен семантически соотноситься не только и столько с системами, сколько с текстами. Изучение свадебного обряда как сюжетного текста вынуждает рассматривать его - и это уже специфически только для свадьбы - как таковой, что состоит из двух текстов: текста жениха и текста невесты или текстов группы жениха и группы невесты - соответственно М-текста и F-текста³. Эти тексты, которые состоят из действий и слов членов двух «партий», различаются не только «формально», но и «содержательно»: системой оценок, «точкой зрения», отдельными мотивами. При этом оба текста - это тексты «на од-

² Региональные диалектные особенности даются без изменений, в оригинале.

³ Левинтон Г.А. Мужской и женский текст в свадебном обряде (свадьба как диалог) // Этноческие стереотипы мужского и женского поведения. - Санкт-Петербург: «Наука», 1991. - С. 213.

ном языке», то есть обусловленные одной моделью мира и различающиеся в «содержательном» отношении только своей ориентацией. Таким образом, свадьбу можно представлять как диалог двух партий.

Отношения М- и F-текстов (вместе с другими) организуют всю парадигматику свадьбы; эти отношения строятся на симметрии, взаимности и, с другой стороны, - асимметрии. Симметрия, взаимность М - и F-текстов, проявляется прежде всего в том, что персонажи каждого из текстов осознают персонажей другого как «чужих». Оппозиция свой/чужой для каждого из двух текстов воспринимается со своей точки отсчета. Возникает мотив взаимной опасности жениха и невесты друг для друга, связанный также с тем, что в сюжете свадьбы сам брак для них обоих значит смерть: для жениха - это путешествие в другой мир за невестой, для невесты - похищение существом, что пришло из другого мира. В F-тексте с этим представлением связаны мотивы насилия, похищения, мотив «несвободы» действий. Взаимная враждебность персонажей (не только главных, но и периферийных, как, например, «враждебные отношения между гостями жениха и невесты») наглядно показывается в свадьбе, преимущественно в ее вербальных компонентах (песнях, плачах, приговорах), причем главным образом в F-тексте. Разная степень эксплицитности одних и тех же представлений в М- и F-текстах имеет свои основания в асимметрии отношений отдачи/получения (в процессе обмена) между М- и F-партиями, но здесь, кроме того, оказывается и другая существенная граница свадьбы.

Дело в том, что повышенной сюжетности М-текста в плане выражения, большому числу передвижений М-партии отвечает статичность (до самого свадебного дня) персонажей F-текста, и во всяком случае самой новобрачной.

Если некоторые второстепенные персонажи F-партии могут перемещаться в М-локус (например, при обзоре хозяйства жениха и т.п.), то передвижения невесты, весьма немногочисленные, происходят внутри того пространства, которое, с точки зрения М-текста, является пространством невесты, F-локусом. Они ограничиваются двором и главным образом, домом (иногда - селом, если невеста принимает участие в приглашении гостей). «Недвижимость» невесты, отсутствие «сюжетно значимых» перемещений, связанных с пересечением границ, то есть ослабленная сюжетность F-текста, компенсируется большим количеством в F-тексте словесных текстов. Другими словами, возникает еще одно сопоставление текстов - на уровне кодов, языков: вербальный, и особенно песенный, язык более характерный для F-текста, а язык действий, и особенно передвижения - для М-текста. Некоторые жанры, например причитания-плачи, вообще немислимы в М-тексте, но и в другом М-партия, как правило, не пользуется песенным языком, но только более или менее формульной прозой и таким промежуточным жанром («разговорным», но не песенным), как присказки бояр. Таким образом, хор дружек выполнял особые функции. Он регламентировал последовательность обряда, устанавливал его начало и конец. Следующим этапом этого обряда был обязательный выкуп боярами букетиков. Одновременно дружки сопровождают их действие такими словами:

*Не совайте та й тарілкою
Не маніть нас горілкою,
Бо я така дружечка, як усі,
Викинь мені на тарілочку сотень сім.*

Кто из бояр жалел деньги на выкуп, ему припевали:

*А в боярина грошей нема,
В молодого позича.
Квіточку викупляе*

Вам, бояри, не бояринувати.
Вам, бояри, горох молотити,
Горох молотити, горох молотити,
Горох молотити, грошей заробити
Квіточку викупити.

Выкупленный букетик дружки при-
калывали к одежде боярина и шутки в их
адрес продолжались:

Ти, бояре, не задавайся,
Сім літ не вмивайся.
На восьмий умився,
Між бояри нарядився.

Бояре дружкам отвечали:

Чом ви, дружки, не співаєте,
Мабуть, з пір 'я зуби маєте.
Та боїтесь заспівати
З пір 'я зуби показати.

В это время маленькая сестренка под-
ходит к молодому и предлагает
выкупить свой букетик. Весь этот обряд
сопровождается песней дружек:

Я це літо не гуляла
Барвіночок поливала.
Рости, рости, барвіночок,
Зятеві на віночок.

Следующая песня посвящалась матери:

Мене мати не жаліла,
Молодою заміж дала,
Робити не навчила,
На посад посадила.
Научать, донечко, люди,
Горечко тобі буде,
Як не люди, то зовиці,
То Волині сестриці.

Дружки очень старались красиво
петь потому, что это был последний ве-
чер с ними.

Прощай, прощай, подружечко,
Бо ми вже йдемо.
Уже твоє дівування з собою беремо.
Беріть, беріть подружечки та й не сваріться.
Як вийдете за ворота та й
поділіться:

Одній - роса, другій - коса, а
третій-дівування.

Дальше дружки становятся на скамью,
берутся за руки и поют:

Ой ломлю я лавку за дружбу славу
Дружба буде лавку ламати,

А я піду додому співати..
Наварили вареників з крупами
Зніми мене, боярине, руками,
Та попоїсти вареників з крупами. -

К ним подходят парни и снимают
их со скамьи. Все берутся за платочки и
выходят на улицу «гулять» (танцевать).

Проиллюстрированная часть сва-
дебного обряда дает нам возможность
сделать достаточно существенные важ-
ные обобщения, а именно: с одной сто-
роны, сохраняются традиционные сва-
дебные песни центра Украины, а с дру-
гой - ошутимы региональные, а точнее
локальные их проявления. (Ошутимы
лексические вкрапления других этниче-
ских сообществ - липован (россиян-
староверов), болгар и тому подобное;
трансформируется символика отдельных
атрибутов свадебного обряда - «зеленого
гилля», барвинка, коня, девичьей косы,
родного жилища).

Нельзя не обратить внимание на то,
что в приведенном выше примере про-
исходит не только упрощение свадебно-
го комплекса, но и сохраняются важ-
нейшие составляющие свадебного
действия. На это, безусловно, по-
вливали новые социально-культурные
факторы быта людей, а именно: размы-
вание традиционных /архаичных/ сте-
реотипов этнического бытия. Тут имеет-
ся в виду окружающая среда, которая,
безусловно, влияет и изменяет этниче-
скую ориентацию молодого поколения.

В то же время хочется отметить,
что в Придунавье свадебная обряд-
ность других этнических сообществ,
сравнительно с украинской, сохраняет
традиционные стереотипы и архетипы
этнического бытия.

В свою очередь, считаем необхо-
димым обратить внимание на рус-
ский свадебный цикл, представлен-
ный этнической группой староверов
(липован). Свадебный обряд записан
в с. Муравлевка Измаильского рай-

она Одесской области у Бахмутовой Екатерины Климовны.

Собираются дружки и идут к невесте. Подходя ко двору невесты, они поют величальную песню:

Не вьюн в воде /Зр./ вовивается

Не две горы сокатилися,

А две свахи совещаються

Первая сваха имя, отчество

Вторая сваха имя, отчество.

Сваха свахе речь говорила

Давай сваха мы детей дружить.

Детей дружить, как в людях быть.

В людях жить-быть, все покорным быть.

К ним выходит невеста, а в это время сваха приглашает всех во двор. Невеста подходит к дружкам, кланяется им в ноги и берет одну из них за платье, ведет в дом, где их встречает мать невесты с хлебом-солью. Песней девушки обращаются к ней:

Сустрень, ой ты меня, маменька,

Сустрень ой, ой и государыня.

Со гостьями ой, и со боярами,

Со девками ой, и со красными.

В доме дружки расплетают косу невесте, что означает прощание с девичеством, и поют грустные песни.

Скакнула, гуркнула голубка,

По своему садику зеленому,

По своих девушек-подружек.

Ой, вы мои девушки-подруженьки,

Как не хотелось мне от вас отстать.

Но заставляет меня нужда-горюшка,

Горькая моя кручинушка.

Кичку на полочку, на головочку,

Золотой венец не столец.

С появлением жениха в доме невесты, дружки требуют выкуп и поют для него песню:

Как Ивана маменька провожала,

Во платочек карбовнечек завязала.

Одарить-то красных девок приказала.

Подари свет Володимир,

Подари свет Маркович.

Больше стоишь Володимир-судырь,

Больше стоишь свет Маркович.

Жених бросает на тарелочку деньги, разные подарки (орехи, печенье, баранки), а девушки продолжают:

Благодарим Володимир судырь,

Благодарим свет Маркович.

За твои большие дары,

За твои серебряные.

За столом молодым девушки поют величальные песни, в которых славят новобрачных.

А во саду, а во саду, а во зеленому.

Ходит голубь, ходит сизый, со голубош-кою.

А й в того голуба, золотая голова,

А в голубушки позолоченная...

Погоняйте-ка ребята вороных лошадей,

Чтобы рысью или, молодую жену везли,

Свет Катюшеньку,

Молодую жену везли, свет Ивановну.

Таким образом, сравнительно с украинской свадьбой, обряд староверов сохраняет почти полностью характерные особенности российского свадебного цикла XVIII в. Это дает возможность сделать выводы о том, что стереотипы сознания староверов отображают традиционную привычную классическую символику свадебной обрядности времен сторонников старого религиозного обряда.

Заслуживает внимания и поэтика свадебных песен липован, поскольку именно в этих песнях достаточно в конденсируемом виде трансформируются привычные славянские символы (голубь, конь, «травушка-муравушка» и тому подобное).

Так, к примеру, родное жилище у староверов Придунавья выступает той первичной ячейкой этнобытия народа (ведь именно оно вводит привычные и традиционные символы в систему комплексных впечатлений и симпатий), что синтезируются в понятие стереотипа свадебного действия. Следует отметить, что сравнительно с украинским свадебным обрядом российский обряд имеет черты постоянного архетипного мышления. А это на уровне сознания трансформируют-

ся в сохранение главных составляющих признаков свадьбы в целом. К тому же нужно обратить внимание и на то, что и здесь происходит сокращение свадебного действия, которое связано, с изменением отношения к традиционной обрядности в целом.

Исходя из вышесказанного, выделяем характерные особенности свадебных песен Придунавья:

Первая - это взаимопроникновение, взаимодополнение и взаимозамена одного фольклорного произведения другим, одного обрядового действия другим.

Следующей особенностью является сохранение национальных особенностей свадебных песен, что, в свою очередь, помогает обряду не потерять национальный колорит, национальное своеобразие.

И третьей отличительной чертой свадебных песен Придунавья можно назвать творческое использование фольклорного материала других этносов.

Использование фольклорного материала разных народов привело к возникновению произведений самостоятельных по отношению к обряду, возник своеобразный свадебный обряд Придунавья, который базируется на традициях свадебных стереотипов этносов Придунавья (украинцев, русских и других). В канву обряда вошли те песни, которые долгое время в народе исполнялись вне обряда. Например, "Летела кукушка", "В саду гуляла", "Гыля, гыля серые гуси" и другие лирические песни, которые постепенно превратились в свадебные.

Таким образом, в обрядовом /свадебном/ фольклоре можно выделить произведения собственно обрядовые и лирические. Собственно обрядовые произведения, которые тесно связаны с самим обрядом и несут в себе собственно национальную окраску, оставаясь при этом почти неизменными. Взаимопроникновение, взаимодополнение, взаимозамена в сущности не касается этой части обрядовых /свадебных/ песен. Именно при этом условии и сохраняется национальный колорит и самобытность свадебного обряда, и свадебного песенного творчества.

Лирические песни, которые пытались сохранить мир обрядовых чувств и стрем-

лений человека, со временем начали переходить из одного свадебного обряда в другой. Лирические песни, исполняемые на полиэтнической территории региона, стали общим достоянием свадебного обряда разных народов и народностей, которые проживают в Придунавье.

Следовательно, сравнительный анализ свадебного цикла обряда украинцев и россиян дает возможность отметить его современные локальные проявления, к которым, в первую очередь, мы должны отнести следующее:

1. Наблюдается контаминация песен в самом свадебном цикле, что объясняется с современными процессами этнического бытия в регионе.

2. Ощутима диффузия песен, что на обрядовом уровне дает возможность использовать отдельные элементы свадебных песен других этнических сообществ Придунавья.

3. Свадебный обряд украинцев и россиян существует сегодня в сокращенном виде, в результате изменений этнической среды в Придунавье, хотя основные составляющие части продолжают сохраняться в повседневности, это подтверждает мысль об определенной трансформации и видоизменении свадебных стереотипов сознания современного поколения народов Придунавья.

4. В регионе сегодня все более четко определяется организация свадебного регионального обряда, который состоит из традиций свадебных стереотипов разных этносов Придунавья. Таким образом, совместное проживание разных народов края изменяет специфику свадебной обрядности, в которую проникают разные современные наслоения /проблема взаимодействия и взаимовлияния/, что, в свою очередь, влияет и на специфику существования самого обряда этого края.

5. Проблема взаимодействия и взаимовлияния обрядового фольклора Придунавья все больше нуждается в детальном изучении как достаточно сложного феномена архетипичного мышления каждого этноса.

ЯЗЫК

Баранник Л.Ф. (Одесса, Украина)

**НАИМЕНОВАНИЯ ЖЕНСКОЙ ОДЕЖДЫ
В СТАРООБРЯДЧЕСКИХ ГОВОРАХ ОДЕСЩИНЫ**

Одессина, как и вся Южная Украина, – пестрая в этническом отношении территория, что объясняется особенностями заселения этого края. В настоящее время при явном преобладании украинцев здесь живут русские, болгары, молдаване, гагаузы, немцы и представители других народов, основные этнические массивы которых находятся за пределами Украины. Русские проживают на территории Одесщины компактно, составляя отдельные селения или группу селений, сходных по своим диалектным чертам. Основная (традиционная) диалектная лексика русских островных говоров Одесщины относится к типично южнорусской и наиболее близка к лексике курско-орловской и донской. Русская национально-культурная специфика сохранилась в различных тематических и лексико-семантических группах словарного состава русских островных говоров несмотря на почти 200-летнее существование в отрыве от основного языкового и диалектного массива в полиязычном окружении.

Несомненно, исследование языка, материальной и духовной культуры сельских жителей в наши дни особенно актуально, так как в условиях урбанизации, промышленного развития и экономического кризиса острота необходимости и потребность в сохранении, изучении и переосмыслении богатого наследия традиционной народной культуры, базовой основы всякого национального возрождения. Язык и культура, язык и дух народа, язык и история неотделимы друг от друга. Жизнь каждого общества, каждого народа отражается в его языке. «Народ выражает себя всего полнее и вернее в языке своём», – подчеркивал И.И. Срезневский еще в 1848 году¹. Эт-

нические, социальные, культурные, исторические, национальные особенности передаются непосредственно, четко, ярко и объемно прежде всего в лексике, ибо лексика – система открытая, подвижная, отражающая жизнь ее носителей, раскрывающая взаимообусловленность языка и культуры народа, запечатленную в слове. Значение слова сопровождают коннотации, которые связывают слово с жизнью, бытом, менталитетом определенного языкового коллектива. Так возникает национальная специфика языков и диалектов и связанное с ней своеобразие формы выражения мысли, словесного искусства. В слове отражается и материальная, и духовная жизнь народа. А.А. Брагина отмечает: «Самая, казалось бы, очевидная связь языка с внешним миром – это "слово-вещь". Однако и в таких простых отношениях запечатлеваются история и жизнь народа во всем многообразии»².

Значительный семантико-ментальный потенциал слов, характеризующих жизнь народа, заложен в обрядовой лексике, в тематических группах обозначений предметов материальной культуры: одежды, обуви, головных уборов, украшений, пищи, домашней утвари. Именно эта лексика русских островных говоров Одесщины передает национально-культурную специфику ее носителей – потомков русских переселенцев из центральных и южных губерний России. И в наше время, несмотря на долговременное существование в отрыве от метрополии в разноречном (разнодиалектном) окружении, традиционная духовная и материальная культура русских переселенцев продолжает обнаруживать устойчивость своего этнического своеобразия. Стойко удерживаются русские говоры, со-

¹ Срезневский И.И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам: В 3 т. – СПб., 1893. – С. 17.

² Брагина А.А. Лексика языка и культура страны. – М.: Русский язык, 1986. – С.11.

храняются русские фамилии, бытуют русские сказки, пословицы, поговорки, прибаутки. Элементы русской культурной специфики ярко проявляются в интерьере современного жилища, его терминологии, в свадебных обрядах, типичных в своей основе для южных районов России, в старинных видах одежды, в наименованиях пищи, предметов домашнего обихода. Все явления духовной и материальной культуры, жизненного уклада, повседневного быта находят отражение в языке.

Одним из ярких элементов материальной культуры является одежда. Наша цель – проанализировать традиционные наименования женской одежды в русских старообрядческих говорах Одесщины. Основная цель исследования определила ряд конкретных задач: 1) дать общую характеристику семантического поля «Одежда»; 2) определить территориальную принадлежность исследуемых лексем, выявить их семантику; 3) по возможности, проследить исторический путь, этимологию, словообразование наименований женской одежды; 4) установить степень иноязычного влияния, выявить заимствованные названия одежды в старообрядческих говорах Одесщины.

Материалом для статьи послужили записи живой диалектной речи, сделанные автором и студентами филологического факультета Одесского национального университета им. И.И. Мечникова во время диалектологических экспедиций в старообрядческие села Придунавья: Старую Некрасовку, Новую Некрасовку, Муравлёвку Измаильского района, Мирное, Васильевку, Приморское Килийского района, в пгт. Вилково.

Семантическое поле «Одежда» является многочисленным и разнообразным по своему составу, сложным по объёму и характеру структурно-семантических связей. Оно тесно связано с экстралингвистическими факторами, вследствие этого при исследовании наименований одежды очень важно учитывать этнографический аспект. Одежда тесно связана с историей народа, поэтому её изучением плодотворно занимались историки, этнографы, археологи. В

ХІХ веке этнографическому описанию одежды посвятили свои труды Н. Костомаров, А.Терещенко, А. Киркор, П. Шпилевский и др., в XX веке исследованием одежды занимались Б. Куфтин, Н. Лебедева, М.Е. Романов, П. Шейн, В. Бондарчик, Г. Маслова, Л. Молчанова и другие учёные. Большинство наименований одежды составляют значительную часть этнографической лексики, нашедшей детальное описание в трудах этнографов. Появившиеся в последние годы публикации лингвистов отражают некоторые особенности лексики, связанной с одеждой, в современных севернорусских говорах (В. Г. Долгушев, О.Н. Крылова и др.), в среднерусских диалектных группах (А.Ф. Войтенко, З.В. Жуковская, З.А. Петрова, Т.А. Пецкая), в южнорусских диалектах (О.Г. Борисова, В.Н. Гришанова, Л.Ю. Евтихьева, Л.К. Лыжова, М.В. Концова, Е.П. Осипова, Е.С. Обухова и др.)

Русские островные говоры юга Украины – Одесщины в этом отношении мало изучены, хотя собран достаточно большой лексический материал, нашедший лексикографическое отражение в двухтомном «Словаре русских говоров Одесщины», изданном в 2000-2001 гг. при спонсорской поддержке японского профессора-лингвиста Сусуму Уэмуры.

Наша статья посвящена описанию общих названий одежды и наименований женской одежды семантического поля «Одежда» в островных старообрядческих говорах Придунавья. Теория семантического поля, активно развивающаяся в XX веке, связана с именами таких крупных учёных, как А.Ф. Лосев, Ю.Н. Караулов, С.М. Прохорова, С.М.Щур и др. Профессор С.М. Прохорова отмечает, что «любое поле характеризуется наличием центра и периферии, соприкосновением и взаимодействием периферий смежных полей и разной степенью сцепления компонентов поля»³.

Исследуемое нами поле «Одежда» имеет центр и периферию. В центре находятся такие лексемы, как *оде'жда*, *оде́жа*, *убо'р*, *наря'д* и др., которые являются обоб-

³ Прохорова С.М. Синтаксис переходной русско-болгарской зоны: ареально-типологическое исследование. – Минск: Изд-во БГУ, 1991.

щающими словами, обозначающими мужскую, женскую и общую для мужчины и женщины одежду. На общее деление поля накладываются микрополя, отражающие гендерный подход: 1) общая для мужчин и женщин одежда; 2) женская одежда; 3) мужская одежда. Важными параметрами для выделения микрополей в пределах семантического поля «Одежда» являются оппозиции верхняя одежда – нижняя одежда, покрой, вид и качество ткани, из которой шьётся одежда.

Рассмотрим общие, обобщающие наименования одежды в говорах липован Придунавья. Это, прежде всего, слово одежда (старославянский вариант), употребляемый наряду с исконно русским *оде́жа*, а также *одея'нье*, *обря'д*, *убо'р*, *наря'д*, *о'дяг*, отличающиеся друг от друга оттенками значений, коннотацией, сферой употребления. Наиболее распространено в исследуемых говорах слово *оде́жа*; лесемы *обря'д*, *убо'р*, *наря'д* употребляются, как правило, в речи представителей старшего поколения, причём *обря'д* обозначает всякую одежду вообще, а *убо'р*, *нарядную*, чистую, хорошую одежду (преимущественно женскую): *Аде́жу всю пананасили* (Ст. Некр.). *Красивый у ней убор был* (Вас.). *Аде́жу шыла партная* (Мур.). *Аде́жда стала типерь лучше* (Прим.). Характерно, что подобная дифференциация общих наименований одежды свойственна и говорам материкового южнорусского диалектного массива⁴.

Заемствованное из украинского языка *о'дяг* на русской почве сузило свою семантику, стало обозначать не всякую одежду вообще, а только готовую одежду фабричного производства.

Семема 'старая, плохая одежда' в русских островных говорах передаётся эмоционально-экспрессивными апеллятивами

⁴ Лыжова Л.К. Лексико-семантическая характеристика группы слов со значением «одежда», «одеваться» в народных говорах // Материалы по русско-славянскому языкознанию. – Воронеж: Изд-во Воронежского университета, 1978. – С.108-109; Обухова Е.С. Названия одежды в селе Старая Чигла Аннинского района Воронежской области // Актуальные проблемы русской диалектологии. Тезисы докладов Международной конференции. 23-25 октября 2006 г. – Москва, 2006. – С. 142-143.

тряпё, *лохмо'тья*, *рваньё*, *барахло'*, *лубьё*, *гу'ни*, *ла'хи*, *вере'тье*. *Виретья и настилка и старьё, барахло усякая, драная аде́жа* (Ст. Некр.). Слово *вере'тье* в значении 'полотнище, сшитое из грубого холста или рогожи; одежда, мешки, сшитые из них' фиксируется памятниками русской письменности с XVII века⁵. Макс Фасмер считает, что слово *вере'тье* 'мешковина, грубая ткань' является производным от *верета* 'мешок из рогожи или грубого холста, грубая ткань' и проводит параллели с литовским *virtinū* 'узелок, связка', *verin*, *verti* 'открывать, закрывать', греческим *αορτή* – 'мех, мешок', польским *worek* 'мешок, сумка'⁶. Думается, что значение 'плохая, старая одежда' слово *вере'тье* получило в говорах в результате метафорического переноса по внешнему сходству: 'одежда из грубого холста' > 'плохая, старая одежда'.

Гу'ни. Только мн. – 'лохмотья, тряпки, обноски, старая, истрёпанная одежда'. (*Гу'ни – эта тряпки фсякии, аде́жа старая, парватая*.) Слово *гу'ня* – общеславянское, восходит к праславянскому **gūna* / **gūn'a*, оно употребляется в восточно-, южно- и западнославянских языках для обозначения разных видов ткани, одежды и т.п. Укр. *гуня*, *гуни* – 'верхняя суконная одежда'; белорус.: *гуня*, *гунька* – 'суконное лошадиное покрывало'; болгар.: *гуна*, *гуня* – обл. 'верхняя крестьянская одежда без рукавов из домотканой шерстяной материи'; серскохорват.: *гунь*, *гуња* – 'крестьянская куртка из грубого сукна, шерстяное одеяло'; словен.: *gūnja* – 'род верхней одежды'; чешск.: *gouně* – 'попона (для лошадей)'; словац.: *húň* – 1) 'тулуп', 2) 'тряпка'; польск. *gunia* – 'попона, покрывало, сермяга', 'плащ из грубой материи'. В значении 'ветхая одежда' лексема *гуня* фиксируется в русских письменных памятниках с XVII в. В церковнославянском языке *гуня* 'род армяка, верхняя одежда, рубище'⁷.

⁵ Словарь русского языка XI – XVII вв. – Вып. 2. – М.: Наука, 1975. – С. 87.

⁶ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4 т. – М., 1964. – Т.1. – С. 297.

⁷ Полный церковно-славянский словарь/ Сост. Протоиерей Г. Дьяченко. – М., 2002. – С. 135.

В русском литературном языке XVII века слово *гуня* было ещё употребительным. Оно помещено в «Лексиконе треязычном...» Ф. Поликарпова-Орлова 1704 г. и в «Новом российско-французско-немецком словаре» И. Гейма 1799 г. (с.261) без ограничительных помет. Однако в «Словаре Академии Российской» 1790 г. (с. 434) лексема *гуня* – ‘рубище, ветхая, изодранная одежда’ уже сопровождается пометой «простонародное».

Единого мнения об этимологии слова *гуня*, *гуни* не существует. О.Н. Трубачёв предполагает, что слово *гуня* имеет индо-иранские корни⁸. А.Н. Погодин считает, что индоевропейская основа **goi* лежит в словах *гуна*, *гунька*, *гуня*, обозначающих одежду, состоящую первоначально из коровьей шкуры. Ср.: др. инд. *gōtī* – ‘корова, мешок, рваное платье’. По мнению А.Л. Погодина, слово *гуня* не является заимствованием в русском языке⁹. Этого же мнения придерживается Махек, который считает слово *гуня* родственным кельтскому *goin* – ‘род пальто’¹⁰. М. Фасмер же полагает, что слово *гуня* заимствование из латынского языка (ср. лат. *ginnia*)¹¹.

В настоящее время *гуня* – диалектное слово во многих русских говорах. В словаре под редакцией Д. Н. Ушакова слово *гунька* – ‘старая, истрёпанная одежда, лохмотья’ сопровождается пометой *простореч. обл.*¹² в МАСе *гуня* – ‘старая, изношенная верхняя одежда, рубище’ имеет пометы *устар.*, *народно-поэт.* и *обл.*¹³; в БАСе – *гуня* в этом же значении снабжена пометами *устар.* и *обл.*¹⁴

В ряде русских говоров слово *гуня* функционирует в единственном числе и во

множественном – *гуни*. Только в форме мн. числа лексема *гуни* употребляется в воронежских, донских, ростовских, рязанских, самарских, вологодских и владимирских говорах¹⁵.

Лубьё и *лу'бье* ‘старые, ненужные вещи’. *Лубье* можно сказать на старые вещи, никому не нужны (Нов. Некр.). В Старой Некрасовке *лубьё* зафиксировано также в переносном, метафорическом значении ‘немогущий человек’: Я уже *лубье* старая. У Далея находим: *Лубьё* ‘что-либо залубенелое, заскорузлое’¹⁶. В говорах русских старообрядцев Одесщины слово *лубьё*, *лу'бье* сузило свою первоначальную семантику, стало употребляться в более конкретном значении – ‘старые вещи’, в речи жителей Старой Некрасовки это значение к тому же получило дополнительное метафорическое значение: *лу'бье* употребляется не только в прямом значении ‘старые вещи’, но и в переносном, эмоционально-экспрессивном – ‘старые, немощный человек’.

В словарном составе старообрядческих говоров Одесщины до сих пор удерживаются старинные южнорусские названия женской одежды, обуви, головных уборов. Очевидно, немаловажную роль в этом сыграло бережное отношение липован к своим традициям. Память о старинном типе одежды и обуви жива. Старинный женский наряд южнорусского типа используется на свадьбах, гуляньях, концертах художественной самодеятельности. Все записанные нами южнорусские слова, обозначающие различные виды старинной женской одежды, обуви, головных уборов, употребляются в речи старообрядцев Придунавья с первоначальной семантикой.

Рассмотрим наименования верхней тёплой женской одежды. В русских сёлах Одесской области женщины носили и нередко носят сейчас *куфа'йки*, *куфя'йки*, *кухва'йки*. Зимой *куфайки* насили. (Прим.) *Кухвайка* была стёганая, длинная. (Вас.) В СРНГ слово *куфа'йка* зафиксировано в зна-

⁸ См.: Этимологический словарь славянских языков/ Под. ред. О.Н. Трубачёва. – Вып. 4. – М., 1976. – С. 175-176.

⁹ Погодин А.Л. Следы корней-основ в славянских языках. – Варшава, 1903. – С. 231-233.

¹⁰ Machek V. Etymologický slovník jazyka českého a slovenského. – Praha, 1957. – S. 140.

¹¹ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4 т. – М., 1964. – Т. I. – С. 170.

¹² Толковый словарь русского языка/ Под ред. Д.Н. Ушакова. – Т. I. – М., 1935. – С. 345.

¹³ Словарь русского языка. – М.: Русский язык, 1981. – С. 357.

¹⁴ Словарь современного русского литературного языка. – М., 1985. – Т. 2. – С. 486.

¹⁵ Словарь русских народных говоров / Под ред. Ф.П. Филина. – Вып. 7. – М.-Л. – С. 235. (Далее – СРНГ).

¹⁶ Даль В.И. Токовый словарь живого великорусского языка. – Т. II. – М.: Русский язык, 1979. – С. 270. (Далее – Д.)

чении 'фуфайка' и 'тёплая женская безрукавка' (СРНГ, Вып. 16, С.180) с территориальными пометами *тульское, пензенское, калужское, воронежское, смоленское, тамбовское*. У Даля *куфайка* – 'род женской куртки, коротайки, фуфайки' (Д., II, С. 228) имеет помету *нвг*. Исконно южнорусским в исследуемых старообрядческих говорах является слово *поддѣвка* 'верхняя женская одежда в виде короткого полупальто с мелкими оборками сзади'. (*Паддѣвка у мене была красивая, плисавая, с аборками*. (Вилк.). Слово имеет прозрачную внутреннюю форму: *поддѣвка* – то, что поддевали под какую-либо вещь. Именно такое толкование этого слова находим в Далевом словаре – 'полукафтанье или безрукавный кафтанчик, поддеваемый под верхний кафтан' (Д., III, С. 171).

Для наименования тёплого женского пальто в исследуемых говорах употребляется слово *сак* (от франц. *sac* 'мешок') и его дериват *сачо'к* (*Сак носят, када схаладаит. Сачки⁸ насилии бравинькии. Сак – длинна пальто, длинна* (Вилк.), известные на всей русской территории, а также местные образования от *сак*: *полтуса'к, полтиса'к, пальтиса'к*.

Старообрядцы употребляют слово *сак* для наименования длинного тёплого женского пальто. (*Сак у мене был длинный, на волне, харошый, тёплый* (Вас.). В русском литературном языке это слово обозначает верхнюю женскую одежду типа полупальто свободного покроя (БАС, Т.13, С. 56). Полупальто липоване называют *полтеса'к, полтиса'к, полтуса'к*. (*Раньшы насилии палтуса, широкая пальто бис пугавиц. (Вас.) Зимой жынки дитей ф палтисак укутували, када в уости хадили*. (Вилк.)

В русских сёлах Одесщины и сейчас старые женщины носят *бурму'з*. Это вид длинного тёплого пальто без застёжки, с расширенными книзу полукруглыми полями. (*Бурмузы и сичас бапки носят. Раньшы все в бурмузах хадили. Бурмузы были на волне*.). Диалектное *бурму'з* восходит к слову арабского происхождения *бурну'с* (фр. *bourinois* < араб. *burnus* 'широкий плащ'). А.В. Миртов включает *бурнус* 'пальто женское, с рас-

*шивкой' в свой «Донской словарь»¹⁷. Производными от бурму'з в исследуемых липованских говорах являются бурму'зик и полбурму'зик 'тёплая зимняя женская одежда без застёжки, до бѣдер' (*Шыли палбурмузики тёплы на волоне. Палбурмузики типерича ни носят*). Эти слова в приведенном значении встречаем в «Записках о старом и новом быте» К.А. Авдеевой: «Зимой надевают коротенькую шубу (полбурмузик) или длинную (бурмузик), смотря по погоде»¹⁸. Для обозначения женского полупальто из плюша во всех старообрядческих селениях Одесщины употребляется лексема *плюшка* (ласк. *плюшечка*): *Плюшечку шыли с плюшу, на вати, тёплинька шоб було* (Ст. Некр., Нов. Некр.). *Плюшечку новую справила* (Вилк.). *Плюшка – ну ды кароткая пальтушка* (Прим.).*

В старообрядческих селениях Одесщины, основанных потомками донских казаков-некрасовцев, в рассказах о прошлом упоминается слово *шу'бка* (ласк. *шу'бочка*) для обозначения старинного широкополого сарафана. Женщины насилии *шубки на проймах с пазухай* (Мур.). *Пазуха у шупки на учкурику* (Коса). *Насилии шупки широки на проймах* (Ст. Некр.). *На шупку двинаццать аришин материи шло* (Нов. Некр.). *Фсе насилии шупки с аборками* (Мирн.). У А.С. Машкина находим: «Шубка - старинная русская одежда в роде сарафана, украшенная металлическими пуговицами от груди до подола в один ряд»¹⁹. В этнографическом очерке «Об одежде и уборах женщин Курской губернии», напечатанном в «Курских губернских ведомостях» за 1853 год, читаем: «В Курске называют сарафан шубкою; в старину шубки делали стеганные на подкладке, а нарядные - из парчи, штофа, атласа травчатого и из тонкого сукна; обшивали их золотым или серебряным позументом»²⁰. Уже в 50-х - 60-х гг. XIX в. *шубка* в

¹⁷ Миртов А.В. Донской словарь. Материалы к изучению лексики донских казаков. – Ростов-на-Дону, 1929. – С. 32.

¹⁸ Авдеева К.А. Записки о старом и новом русском быте. – СПб., 1842. – С. 59.

¹⁹ Машкин А.С. Обычай и обряды простонародья в городе Обояни // Труды Курского статистического комитета. – Вып. I. – Курск, 1863. – С. 500.

²⁰ Об одежде и уборах женщин Курской губернии. – Курские губернские ведомости. – 1853. -№34. -С.331.

Обоянском уезде считалась старинной одеждой. А.С. Машкин отмечает: «Во многих селениях некоторые пожилые женщины носят еще шубки в роде сарафанов, из волосени и суконные черного и темно-синего цвета, украшенные так же, как сарафаны и сукни, металлическими пуговицами; шубки считаются здесь самой старинной одеждой»²¹. Шубки носили и в орловских селах. Об этом свидетельствуют записи Е. Будде, сделанные в Орловской губернии²². В XIX веке слово шубка было распространено в речи крестьян Курской, Орловской и Тульской губернии²³. В. Даль включает в свой словарь лексему *шубка* с локальной пометой *Кур.* в значении 'сарафан раскольниц с пуговицами водноряд'²⁴.

По мнению Ю.П. Чумаковой, слово шубка было образовано на основе уменьшительно-ласкательной формы к слову *шуба*. В XVII веке оно подверглось лексикализации и стало употребляться для обозначения особого вида женской одежды. Первоначально *шубки* изготавливались из плотных, тяжелых тканей, чем и объяснялась связь со словом *шуба*. В дальнейшем с изменением в покрое и материале этого предмета женской одежды название полностью деэтимологизировалось²⁵.

Верхняя часть старинной женской рубахи с отрезным подолом называлась у липован *че'хлик*. *Чехлик к падставушки пришивался* (Нов. Некр.) Слово *че'хлик* восходит к древнеславянскому *чехль*, которое как указывает Л. Нидерле, в глубокой древности у славян обозначало верхнюю часть одеж-

ды²⁶. По данным З.В. Рубцовой, *ще'хлик / ше'флик / че'хлик*, 'лиф' упоминают в рассказах о прошлом некрасовцы Москвы и Ставрополя²⁷.

Для наименования передней верхней части сарафана (шубки), рубахи до талии употреблялись в речи липован Придунавья слова *па'зух*, *па'зушка*, *па'зуха* (*Жэницины насилии шупки на проймах с пазухай* (Мур.) *Шупку шыли с пазухам* (Ст. Некр.) *Пазух у нийь больна красивай – сама вышивала* (Нов. Некр.) В «Словаре русских народных говоров» слово *пазух* в значении 'перёд (грудь) рубашки, сарафана' сопровождается территориальными пометами *рязанское, калужское, тамбовское, псковское* (СРНГ, Вып. 25, С.148).

В русских говорах Одесщины для наименования частей старинной длинной женской рубахи в пассивном словаре сохраняются лексемы *ста'н*, *ста'нушка* и *подста'вка*, *подста'вушка*. *Ста'н*, *ста'нушка* – верхняя часть женской рубашки, *подста'вка*, *подста'вушка* – нижняя её часть. *У рубахи стан был, а ат пояса патстава* (Нов. Некр.). *К рубашки пришивали патставушку* (Мур.). В словаре Даля *подставка* рубахи, *подстава* – 'исподняя часть от пояса, из более грубого холста' (Д., III, С. 205). О неодинаковом значении *ста'н*, *стану'ха* сообщают этнографы: «У южных великороссов «станом», «станушкой» обычно называется верхняя часть рубахи (составленной из двух частей), а нижняя – «подставкой», у северных великороссов – наоборот, «станом» чаще называется нижняя часть, а верхняя – «рукавами, воротушкой»²⁸.

Для наименования старинного глухого тёмного платья русские употребляют заимствованное у соседей-болгар слово *ро'кля* (*ро'тья*). *Роття – старынская плата, болгары насилии роттю* (Ст. Некр., Нов. Некр.). Слово *ро'кля*, *ро'ття* бытует в речи пред-

²¹ Машкин А.С. Быт крестьян Курской губернии Обоянского уезда // Этнографический сборник. - Вып. V. - СПб., 1862. - С.11.

²² Будде Е.О. О говорах Тульской и Орловской губерний. Материалы, исследования и словарь // Сборник ОРЯС. - Т.76. - №3. - СПб., 1904. - С.143.

²³ Маслова Г.С. Народная одежда русских, украинцев и белорусов в XIX - начале XX века // Восточнославянский этнографический сборник. Труды института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. - Т. XXXI. - Москва: АН СССР, 1956. - С. 638.

²⁴ Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. - М., 1955. - Т. IV. - С.647.

²⁵ См. Чумакова Ю.П. Об изменениях семантики в словаре одежды // Ученые записки Горьковского университета им. Н.И. Лобачевского. - Вып.68. - Вопросы теории и вузовского преподавания русского языка. - Горький, 1964.

²⁶ Нидерле Л. Славянские древности. - М., 1956. - С. 229.

²⁷ Рубцова З.В. Одежда казачек-некрасовок // История и география русских старообрядческих говоров. - М., 1995. - С. 104.

²⁸ Маслова Г.С. Народная одежда русских, украинцев и белорусов в XIX – начале XX вв. // Восточнославянский этнографический сборник. Труды института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. - Т. XXXI. - М., 1956. - С. 602.

ставителей старшего поколения, причём, как правило, в рассказах о прошлом или о болгарях. В русских говорах болгарское *ро'кля* сузило, конкретизировало своё значение (ср. болг. *рокле* 'всякое женское платье вообще', в русских говорах *ро'кля*, *ро'ття* 'платье особого покроя, строгое, глухое, обычно тёмного цвета'). Н.С. Державин отмечает наличие платья с лифом без рукавов (рокля) в болгарских говорах Таврической, Херсонской и Бессарабской губерний России²⁹.

В исследуемых старообрядческих говорах встречается несколько наименований юбок: *панёва*, *кума'ч*, *лени'чка*, *подиспо'дник*, *спидни'ца*, *сподни'ца*. Из них только *панёва* 'женская клетчатая или полосатая юбка' фиксируется в словарях. Даль отмечает распространение *панёвы* «женской клетчатой или полосатой запашной юбки в губерниях акающих: *пен.*, *тмб.*, *вор.*, частью *кур.*, *орл.*» (Д., III, С.15). *Кума'ч*, *лени'чка*, *подиспо'дник* являются узколокальными образованиями. *Кума'ч* 'нижняя юбка' и *лени'чка* 'юбка из льняного полотна' мотивированы наименованиями ткани, из которых сшиты. *Кумач* – 'простая бумажная ткань, обычно алого, иногда синего цвета на сарафаны' (Д., II, С.217). *Лени'чка* – шьётся из льна. Слова *кума'ч* и *лени'чка* бытуют лишь в речи старшего поколения. Слова *сподни'ца*, *сподни'чка*, *подиспо'дник* – 'нижняя женская юбка' употребляются довольно широко. Внутренняя форма этих слов весьма прозрачна. *А над юпку адивали спадни'цу*. (Ст. Некр., Нов. Некр.). *Носили над юпкой спиднички* (Мур., Вилк.). Лексема *спидни'ца* 'юбка' проникла в русские говоры из соседних украинских. *У мене была брава спидница* (Мур.) Поверх юбки издавна повязывался *передник* (*фартук*), состоящий из одного или двух сшитых полотнищ – *по'лок*. Передник генетически связан с древней поясной одеждой, представлявшей собой одно или несколько полотнищ (*по'лок*), которые обёртывались вокруг бёдер и прикреплялись

поясом. Слово *фа'ртук* упоминается в русских текстах с 1663 г.; в польском языке это слово известно с 1498 г. Лексема *фа'ртук* в значении 'передник' зафиксирована первоначально в западнорусских текстах. Этимологи считают, что слово *фа'ртук* заимствовано из немецкого языка через посредство польского (польск. *Fartuch* < нововерхненем. *Vortuch* 'передник'). В старообрядческих говорах Одесщины наряду с лексемой *фа'ртук* употребляется южнорусский фонетический вариант *хва'р'тук*. Синонимом к слову *фа'ртук* (*хва'р'тук*) в исследуемых старообрядческих говорах выступает *за'пон*, отличающийся большей частотностью употребления. *Пиредник у нас за'пан называют* (Мур.). *Была у мене кохтатка с кружавами и запан выгладиный* (Нов. Некр.). У Даля слово *запон* зафиксировано в этом же значении с локальными пометами *нгв.*, *сиб.*, *кал.*, *орл.* (Д, I, С. 615). Вероятно, *за'пон* является дериватом от *запирать*.

Особый синонимический ряд в русских говорах Одесщины составляют диалектные названия кофты. В логикопонятийном отношении эту микрогруппу организуют семемные оппозиции «вид ткани» - «вид покроя» - «способ изготовления» - «предназначение»: *бабе'йка*, *бабе'шка* 'женская блузка с лифом в мелкие складочки-защипы', *ба'ска* 'короткая, в талию, женская кофта', *вя'занка*, *вя'заночка* 'вязаная кофта, обычно из шерстяных ниток', *плетёнка* 'вязаная кофта, то же что вязёнка' (*Плетёнка* – *вязаная кофта*, *плетёнку* сами *плили*), *бати'стовочка* 'блузочка из батиста', *бумазе'йка* 'лёгкая женская кофта из бумазеи' (У Даля *бумазея* 'бумажная ворсистая ткань' (Д., I, С. 141), *разлета'йка* 'лёгкая широкая женская кофта до бёдер' (*Разлитайки*, *кохтатки шыроки и сийчас бабы носят и дефки* (Вилк.), *ли'фик* 'летняя кофта без рукавов' (*Летам мы любили лифик адивать: лехка, ни жарка*). Все эти наименования, за исключением слова *ба'ска*, которое фиксируется как в севернорусских, так и в южнорусских говорах (СРНГ, Вып. 2, С. 131) и *разлета'йка* (Д., IV, С. 32) являются узко локальными. Они свидетельствуют о развитии лексики островных говоров за счёт своих, исконных, диа-

²⁹ Державин Н.С. Болгарскія колоніи в Росіи (Таврическая, Херсонская и Бессарабская губерніи)// Материалы по славянской этнографии. – София, 1914. – С. 85-90.

лектных ресурсов, как словообразовательных, так и семантических. Показательно, что слово *ба'ска*, помимо значения 'женская кофта', в старообрядческих говорах Одесщины Придунавья развило ряд других ЛСВ: 'детская рубашка' (*Есть децкии баски* (Мур.), 'четырёхугольный женский платок' (*Баски на ґалаве носбть бабы* (Ст. Некр.), 'мужская маленькая шапочка в виде тюбетейки' (*Баску мужык на ґалаве носить ат сонца* (Нов. Некр., Ст. Некр.).

Широко распространено в русских говорах Одесщины уменьшительно-ласкательное образование от *ба'ска* – *ба'сочка* в значении 'женская блузочка' (*Все бабы у басачках*), а также в значении 'мужская маленькая шапочка': *Ваня адень басачку, а то ґалаву напекеш* (Нов. Некр., Ст. Некр.). Как видно из примеров, в одной и той же частной диалектной системе, в лексико-семантической системе одного говора, длительное время функционирующего в отрыве от основного языкового и диалектного массива, возможно развитие нескольких новых значений у исконно русских лексем. Причём процесс возникновения инноваций, как словообразовательных, так и семантических, в русских островных говорах проходит очень активно, в качестве исходного материала выступают не только исконно русские слова, но и заимствованные.

Наблюдения показывают, что диалектные значения у литературного слова обычно возникают в говорах на базе общеизвестного значения, зачастую по принципу метафоризации или метонимии, и сосуществуют вместе с ним. Так рождаются диалектные семантические экспрессивы с ярко выраженной коннотацией. Примером метонимических местных инноваций могут служить слова *ба'ска* в значении 'кофта', *ли'фик* – 'кофта без рукавов', *жаке'т* (жукет) – 'костюм', *бахрома'*, *махры'* – 'платок с кистями', *клеёнка* – 'плащ' и др. Примером диалектных экспрессивов, возникших в результате метафоризации, являются записанные в речи старообрядцев Придунавья слова: *бара'шки* – 'волнистые украшения на женском платье', *ґрыбы'* (*ґрибы'*) – 'круглые волнистые оборки на платье, по внешнему ви-

ду напоминающие грибы волнушки', *дымка* 'кружево', *трубы* 'штанины' и др.

Ряд литературных слов в русских говорах Одесщины имеют лишь общее звучание с соответствующими диалектными и выступают по отношению к ним как омонимы. *Шу'бка* – 'уменьш. к *шуба*: короткая и лёгкая шуба (обычно женская или детская)', в исследуемых говорах – 'старинный женский сарафан'. *Груди'нка* – 'мясо из грудной части туши', в говорах – 'верхняя часть женского фартука'. *Плю'шка* – 'небольшая сдобная булочка обычно плоской формы', в говорах – 'женское полупальто из плюша'.

Анализ наименований женской одежды в русских старообрядческих говорах Одесщины показывает, что лексико-семантическая система русских говоров, функционирующих в полиязычном окружении, весьма динамична. Уходят вместе со старыми реалиями многие слова, появляются в результате заимствования из русского литературного языка и соседних языков и говоров новые. Происходят всевозможные изменения диалектизмов, формальные и семантические, следствием чего является богатая вариативность в названиях женской одежды. Возникают многочисленные ряды синонимов, омонимов, появляются новые значения у общеизвестных, диалектных и заимствованных слов, в результате в островных говорах образуются полисемантические слова. На базе литературных, диалектных и заимствованных слов рождаются многочисленные инновации, локальные образования, как правило, эмоционально-экспрессивные. Всё это свидетельствует о динамике лексико-семантической системы русских старообрядческих говоров, более двухсот лет функционирующих в полиязычном окружении.

Швецова Н.Л. (Одесса, Украина)

СТАРООБРЯДЧЕСКИЕ ПРОЗВИЩА КАК ВЫРАЗИТЕЛЬ ОСОБЕННОСТЕЙ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ХАРАКТЕРА

Многоязычная языковая картина в Одесской области начала складываться в конце XVIII века как результат территориального передела карты Новороссии и продуманной имперской политики. Более чем двухсотлетняя история бытования русских островных переселенческих говоров Одесщины представляет собой попеременно чередующиеся периоды стабильного развития диалектной системы говоров, по происхождению преимущественно курско-орловских, а также годы нестабильности и крайностей в области языкового вопроса. Все это находит закономерное отражение в русских говорах, например, в виде пластов заимствованной лексики и архаизации исконно южновеликорусской основы. В целом полиязычное окружение русских сел, культурно-бытовые взаимоотношения с соседями: украинцами, болгарами, молдаванами, румынами, гагаузами, и оторванность, изолированность от материнского диалектного массива Российской метрополии предопределили уникальный путь развития русских переселенческих говоров в Одесском регионе.

Диалектная лексика – это открытая система, динамично развивающаяся в процессе смены общественно-политических и культурных событий. Тесные контакты с разноречным окружением, обусловленные зачастую хозяйственно-бытовой необходимостью, и островной характер русских говоров способствовали не только появлению новых лексических единиц в их системе, как воспринятых извне, так и выработанных на исконно русском базисе, но прежде всего создали условия для консервации южнорусской лексики. Ю.А. Карпенко отмечает: «...ценность лексических материалов, собранных в русских говорах Одесщины,

заключается не только, и вероятно, даже не столько в тех новых элементах (заимствованиях и новообразованиях), которые появились в данных говорах после их отделения от основного языкового массива. Весьма высока их значимость как показателя устойчивости диалектной лексики»¹. Степень открытости диалектной лексической системы во многом зависит от религиозных воззрений ее носителей. Так, сознательно выстроенные русскими старообрядцами барьеры в отношениях с иноверцами максимально ограничили проникновение в южнорусские говоры иноязычных слов, причем большинство из появившихся инноваций относительно недавние единицы.

Процессы, происходящие в лексике, ярко раскрываются на прозвищном материале русских староверов (в статье приведены примеры прозвищных имен, записанные в селах Старая Некрасовка Измаильского района, Василевка и Приморское Килийского района Одесской области). Прозвище – вид антропонима, дополнительное неофициальное имя, данное человеку окружающими людьми в соответствии с его характерной чертой, сопутствующим его жизни обстоятельством, по какой-либо аналогии, происхождению и др. мотивам². Преимущество этого пласта лексики строится на творческой фантазии, неограниченности именником, массовости, скорости реакции на изменения в общественно-политической жизни. Информативной является не только семантика прозвищ, но и лексические признаки

¹ Карпенко Ю.А. Введение (вступительная статья)// Словарь русских говоров Одесщины. т.1. – Одесса: Астропринт, ? – С. 4.

² Подольская Н.В. Словарь русской ономастической терминологии/ изд. второе, перераб. и дополн. – М.: Наука, 1988. – С.111.

самых слов: происхождение прозвищных онимов как лексических единиц, их внутренняя форма, степень употребительности дают представление об истории самих диалектоносителей, их родине, быте, контактах.

Прозвищное имятворчество – это познание субъекта номинации, как объективное, так и оценочное. Данный факт сближает прозвища с апеллиативами, так как процесс называния прозвищем включает в себя формирование понятия об именуемом объекте как первый этап номинации. Оценочность же носит зачастую прагматический аспект. Прозвищные онимы настолько эмоциональны и экспрессивны, что никогда не становятся нейтральными словами. Однако по степени эмоциональности они не однородны.

Из всех категорий прозвищ наибольшей эмоциональной нагруженностью и субъективностью обладают прозвищные имена, указывающие на особенности характера и поведения человека. Оценочный компонент значений этих лексем представляет собой контаминацию индивидуальной оценки, психологической и общественной, идеологической. Прозвища, связанные с характером человека, могут касаться отдельных его черт, как отрицательных (пейоративные: Иван *Цаца* ‘самолюбивый’, *Кишка* ‘скупой’, Иван *Царёк* ‘властный’, *Мозга* ‘хвастался своей сообразительностью и хитростью’, Петя *Цыган* ‘хитрый, лжец’, *Мамалыга* ‘слабохарактерный’), так и положительных (мелиоративные: Вася *Культурный*, *Добряки*, Конь ‘работяга’), давать общую оценку личности (*Жаба*, Лёня *Живодёр*, *Полубес*, Гриша *Солёный*), констатировать неоднозначно оцениваемые особенности характера и поведения человека (*Гомоніло*, Володя *Патефён* (любит играть на баяне, когда выпьет), Филипп *Бли́нник* ‘любитель блинов’).

Многогранность человеческой натуры обуславливает внутри данной группы наличие различных системных отношений между прозвищами по линии содержания. Отношения противопоставления строятся на полярно противоположных сторонах проявления единого признака,

вектора. Например, умный ≠ глупый: Иван *Алхімка*, *Мозга́ль*, *Мудрый* ≠ *Дундук*, *Фейоха́н* (связано с нарицательным *феофа́н* ‘глупый человек’); спокойный ≠ вспыльчивый: *Прі́мус* ≠ *Драч*, Ваня *Цун*, *Бу́ря*; спокойный ≠ активный: *Прі́мус* ≠ *Швы́дкий*, Володя *Пі́рда* (постоянно разъезжает на мотоцикле, вечно куда-то спешит).

Синонимические ряды включают прозвища, по-разному отражающие одни и те же или близкие особенности человеческого нрава. Синонимия реализуется благодаря богатому набору словообразовательных возможностей, метафоризации и другим видам лексико-семантических переносов, широкому кругу мотивирующих основ. Рассмотрим некоторые примеры.

Актуальной особенностью сельского быта, обращающей на себя внимание, является слабость к разнообразным спиртным напиткам: водке (*горилке*, *раки́и* ‘сливовой водке’, *цуйке*), вину (*винцу́шке*, *сухарю́* ‘домашнее вино’, *реваку́* ‘молодое вино’, *жму́хе* ‘вино, приготовленное из остатков винограда’, *бурбуня́шке* ‘неотстоявшееся вино’), бражкем (*бра́чке* ‘вишнёвке’, *марабелі́ну* ‘настойка из марабельки, сливки’, *сите́* ‘медовая брага’), самогону (*джуге*) и др. Синонимический ряд прозвищ, указывающих на алкогольную зависимость их носителей, представлен следующими онимами: *Синя́к*, *Оце́т*, Иван *Стопы́н*, Валя *Буза́*, *Опухлик*, Ваня *Чо́пчик*, Христя *Цу́йка*, *Полтора́ Ива́на*, возможно *Джинёк*.

Прозвища *Стопы́н*, *Чо́пчик* и *Полтора́ Ива́на* посредством метафоры связывают носителей с предметами питьевой обстановки. *Стопы́н* – суффиксальный дериват, мотивированный общеизвестным *сто́пка* ‘небольшой стакан для вина, водки и т.п.’³; *Чо́пчик* – деминутив южнорусского *чоп* ‘гвоздь в бочке, затычка; кран, верток, спуск у бочки, чана’ (у Даля с пометой – курское)⁴ – ассоциирует именуемого с пробкой от винной бочки. Прозвищесловосочетание *Полтора́ Ива́на* концентрирует в себе целую ситуацию: носитель

³ Словарь современного русского литературного языка. – М., 1961. – Т.14. – С.947.

⁴ Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. – М., 1955. – Т.4. – С.610.

этого прозвища, житель села Василевка Кикийского района Одесской области почти никогда не расставался с полуторолитровой бутылкой вина, из которой угощал соседей и друзей. Очень важной семантической особенностью агентивных имен морально-этической оценки, отмечает Т. А. Космеда, является то, что слова [словосочетания] этого типа компактны, экономны по форме и содержанию, могут стать эквивалентами целых синтаксических конструкций⁵.

Прозвищем может быть и название алкогольного напитка. Оним женщины *Цуйка*, указывающий на её слабость к крепким видам спиртного, восходит к заимствованному из румынского языка *цуйка* в значении 'сливовая водка, самогон' (ср. рум. *țuică* f – *сі цуйка*, сливянка⁶). По одной из мотивировок прозвище *Джинёк* также связано с румынским заимствованием *джин*, бытующим в русских говорах Одесщины в значении 'вино', тогда как в языке-источнике *gîn* – водка⁷. Словом *буза* в говорах Российской метрополии обозначают слабоалкогольный или безалкогольный напиток из ячменя, пшена или гречихи, род пива⁸. Носитель прозвищного имени *Буза* при отсутствии «приличного» спиртного часто упоминал, что готов пить даже *бузу*.

Прозвища-жаргонизмы *Синя́к* и *Ону́хлик*, а также *Оце́т*, мотивированное общеславянским *о́цет* 'уксус', передают традиционное представление о пьяных людях вообще. Следует отметить, что названные прозвищные онимы, будучи пейоративными, несут оттенок ироничности и не являются оскорбительными в строгом смысле этого слова. Прагматическая направленность этих «уличных» имен заключается не в осуждении самой привычки выпивать, а в

ее чрезмерности проявления, отсутствии «золотой середины». Более того, глубокое презрение к непьющему человеку в России как к «нехристю», чужаку, отмечает В.В. Похлёбкин, имеет древнейшие корни и до сих пор является рудиментом религиозной нетерпимости (связано с древними сектантскими обрядами причащения водой вместо вина, что считалось самым тяжким грехом, ересью⁹).

Мелиоративные прозвища, актуализирующие положительные черты человеческой натуры, встречаются гораздо реже, о чем не раз говорили исследователи как современных, так и давних прозвищных имен. Синонимические ряды «положительных» онимов редки и немногочисленны по составу. Умный: *Алхи́мка*, *Му́дрый*, *Мозга́ль*; трудолюбивый: *Конь*, *Трудя́га*; волевой, руководитель: *Оце́ла*, *Потёмкин*. Но своеобразным выразителем многих положительных качеств могут служить и другие группы прозвищ, не связанных с непосредственной оценкой. Так, например, разнообразие «уличных» имен, называющих профессию, говорит о трудолюбии народа: *Таранки́* (от названия рыбы *тарань*), *Парамон Тю́личка*, *Животновод*, *Степан Бро́йлер* (работник птицефермы), *Овёчки* (разводили овец), *Гради́нар* 'огородник' (от болг. *градина* 'огород'), *Володя Кастрю́ля*.

Индивидуальный характер и неограниченность в выборе средств выражения делают прозвища непохожими ни на апеллятивную лексику, ни на строгий именник. Они выделяют, называют и характеризуют человека. В общей массе прозвища создают картину быта и фрагменты истории своих носителей, лаконично и точно замечая положительные и непривлекательные качества человека и мира вокруг него.

⁵ Бацевич Ф.С., Космеда Т.А. Очерки по функциональной лексикологии. – Львов: Издательство «Світ», 1997. – С.294.

⁶ Румынско-русский словарь: 42000 слов /под ред. Андрианова Б.А. и Михальчи Д.Е. – М., 1954. – С.876.

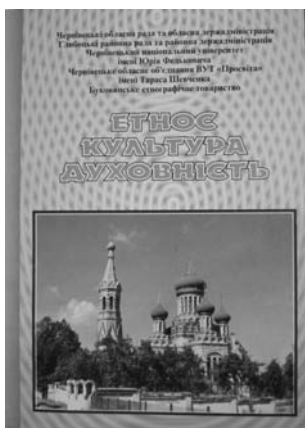
⁷ Румынско-русский словарь: 42000 слов /под ред. Андрианова Б.А. и Михальчи Д.Е. – М., 1954. – С.362.

⁸ Словарь русских народных говоров, вып.1-36/ под ред. Ф.П. Филина и Ф.П. Сороколетова. – М.-Л.: Наука, 1968. – Т.3. – С.253.

⁹ Похлёбкин В.В. История водки. – М: Интерверсо, 1991. – С. 28-29.

НОВАЯ ЛИТЕРАТУРА О ЛИПОВАНАХ И СТАРООБРЯДЦАХ

Етнос. Культура. Духовність: Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції «Інноваційні моделі розвитку туристичної інфраструктури України. Буковинське та світове старообрядництво: історія, культура, туризм», Чернівці, 23-24 вересня 2006 р. / Научн. ред. Г.К.Кожолянко. – Ч.2. – Чернівці, 2006. – 328 с.



Данный сборник содержит материалы форума, который объединил усилия специалистов из Украины, России, Беларуси, Молдовы, Румынии, Венгрии вокруг проблем истории и культуры старообрядцев Буковины. Кроме теоретических вопросов предпринята была успешная попытка оценить практические возможности использования центров древнего благочестия региона в этнокультурном туризме.

Опубликованные доклады посвящены разным аспектам прошлого буковинского старообрядчества (Д. Бугунов, о. Леонид Варварич, Г. Чайка) и его современному положению (Г. Кожолянко, И. Чеховский, В. Бурдяк и Р. Клим, И. Буркут). Судьбам различных старообрядческих центров уделено внимание в статьях А. Горбацкого (Брест), А. Костров (Иркутск), Е. Мокшина (Саранск), Ф. Фодор (Сегед). Источниковедческий характер имеют студии В. Любащенко, Т. Оксеенко, А. Пригарина, М. Чучко, Л. Ясинецкой. Этнографическим особенностям посвящены работы Т. Кос-

миной (жилище на Подолье), Т. Трофимовой (хозяйство Витебщины) и др.

Данное издание демонстрирует, что Черновицкая область не только является легендарным центром старообрядчества, но и имеет серьезный потенциал для его изучения. Показательна междисциплинарность усилий местных ученых, а также желание привлечь специалистов из других академических центров.

Культура русских старообрядцев в национальном и международном контексте: Сб. научных сообщений Международного научного симпозиума ОРЛР, состоявшегося в Бразиле (10-13 марта 2005 г.) / Ред. коллегия: И. Евсеев, С. Молдован, Т. Воронцова. – Вып.4. – Бухарест: CRLR, 2006. – 464 с.



Очередной выпуск серии, издаваемой Общиной русских-липован Румынии, посвящен целому комплексу научно и общественно значимых вопросов. В нем содержатся оригинальные статьи по современной практике старообрядчества (И. Евсеев, И. Калашников, А. и М. Никитины, М. Нистор и И. Ивламписе, С. Петров). Инновационный потенциал группы в процессах перехода стал предметом специального внимания Е. Анастасовой и И. Поздеевой.

Дискуссию по сложнейшим вопросам происхождения старообрядческой группы на Дунае продолжают публикации В. Васченко, Л. Евдокимова и С. Феногена. К ранним страницам истории старообрядчества обращаются Г. Барбэ, Ю. Волошин, П. Кирилов, П. Тудосе. Различные

сюжеты «липованской истории» XIX века рассмотрены в работах Е. Андрея, А. Вороны, Л. Иванова. Судьбу потомков липован и некрасовцев, переселившихся в Российскую Федерацию, описал Г. Кари-бов. Общероссийский сюжет в истории «восточного вопроса» охарактеризован у П. Радион.

Отметим, что 4 выпуск изобилует этнографическими и фольклористическими докладами. Предметами внимания, в частности, стали: костюм (Т. Агафонова, Н. Чимбаев), обряды семейного цикла (А. Денис-Кондрат), свадебный фольклор (М. Назарова (Моц) и И. Савельева), материальная культура и быт (А. Пригарин, Л. Свинцова), исторические песни (Ф. Кирилл), особенности духовного песнопения (М. Макаровская), этнодемографическое воспроизводство группы (Ф. Ипатиов).

Отдельную группу представляют результаты историографического и археографического поиска (Д. Балан, С. Бураева, С. Васильева, О. Савастьянова). Рассуждениями на литературоведческие темы поделились О. Кадочников, А. Красовская и П. Симиновский, А. Феноген, Г. Черникова; искусствоведческие - И. Данилов.

Особо выделяются материалы по применению этнокультурного своеобразия в рамках образования (А. Анфимова) или в сфере туристической инфраструктуры (Л. Василе, В. и А. Теодору).

Память одного из исследователей и идеолога современного липованского возрождения – Андрея Иванова почтила С. Молдован.

Оригинальность докладов, широта их тематики и эмпирических данных, новые теоретические построения обязательно сделают выпуск востребованным в среде специалистов разных дисциплин, а также, безусловно, полезным чтением для старообрядцев и всех, кто интересуется страницами прошлого и культуры группы.

Анастасова Е.Е. Этничность, традиция, власть: этюды за перехода. – София: АИ «Марин Дринов», 2006. – 147 с.



На основе уникального материала балканских негосударственных этнических общностей, в том числе и липован, Е.Е. Анастасова предприняла успешную попытку рассмотреть сложнейшие вопросы современных трансформаций. Данные «этюды перехода» посвящены актуальным проблемам соотношения этничности и национализма, взаимодействию традиционной и массовой форм культур, восприятию власти и политики народным менталитетом.

Глубокое знание автора специфики мировосприятия старообрядцев (в 1998 г. Екатерина Евгеньевна опубликовала монографию «Старообрядцы Болгарии: миф, история, идентичность»), а также активные экспедиционные поездки в анклавы Болгарии, Румынии и Украины, позволили ей сделать ряд оригинальных наблюдений, несомненно, полезных для самой группы и однозначно важных для антропологии современности.

Введение «старообрядческого случая» в общий контекст этнического многообразия Балкан ярко демонстрирует как своеобразие липован, так и общие черты с другим населением. Концептуальным оказался пример нашей украинской общины в с. Мирное. Он позволил убедительно раскрыть вопрос традиционности социальных структур, их семиотических функций, места власти как принципиального имманентного конструктора мировоззрения, который реализуется актуальными современными средствами.

**Община старообрядцев-липован
Приморско-Ахтырского района: история**

и культура: Сб. материалов / Сост. М.А.Лященко; Научный ред. Н.И.Бондарь. – Краснодар: Научно-исследовательский центр традиционной культуры ГНТУ «Кубанский казачий хор», 2006. – 127 с.



Перед нами – коллективная историко-этнографическая монография, посвященная одной из локальных групп старообрядчества - кубанской. В этом традиционном регионе староверия современные общины сформировались относительно недавно за счет переселенцев из румынских, турецких, болгарских липован и некрасовцев, переселившихся уже в XX веке.

Книгу открывает подробный исторический очерк (А.И. Зудин), который раскрывает историю конкретных общин в контексте общей старообрядческой истории. Этот документальный рассказ сопровождается рассуждениями автора на полемические вопросы формирования некрасовцев и липован. Кроме архивных материалов удачным оказалось привлечение данных устной истории.

В описании хозяйства и материальной культуры (М.А. Лященко) содержатся оригинальные этнографические материалы. Они позволили охарактеризовать поселения и жилища, костюм, а также ремесла и промыслы липован Приморско-Ахтырского района. Показана выразительность этих комплексов, а также прослежены их семиотические свойства.

Отдельный раздел (Н.Г. Денисов) раскрывает церковные традиции хутора Новопокровский. Религиозная практика беглопоповцев характеризуется через ритуалы

и певческие традиции в исторической динамике.

Миру обрядовой культуры посвящены разделы по календарному (М.А. Лященко) и семейному (М.А. Лященко, Е.А. Рядченко, А.А. Хрюкина) циклам. Здесь подробно раскрываются обычаи на протяжении года, свадебный, родильно-крестильный и похоронно-поминальный комплексы. Своеобразие этих ритуалов исследуются на основе широкого полевого материала. Анализируются вопросы устойчивости отдельных элементов.

Завершает сборник публикация по музыкальному фольклору (С.А. Жиганова). Авторские обобщения позволяют уточнить репертуар, сюжетику, жанровое бытование музыкальных произведений в липованской среде Кубани.

Работа сопровождается красочными фотографиями, чертежами, картами, а также информативными текстами документов, нотными расшифровками и прочими приложениями.

Алгинин А.Н. **Корни: Очерки по истории русских старообрядческих слобод Добрянки и Радуля.** – Чернигов: РИК «Деснянська правда», 2006. – 464 с.



В июле 2006 года Добрянка широко отпраздновала свое 300-летие. В рамках подготовки этого торжественного события, председатель поссовета А.Н. Алгинин подготовил и издал краеведческие изыскания по двум центрам староверия Черниговской области - Добрянка и Радуль.

В книге помещены документальные сведения о возникновении старообряд-

ческих слобод, пребывании в них известных личностей (Е.И. Пугачева, А.С. Пушкина и др.), развитию промышленности и ремесел, истории поселков в XX веке и т.д. Специальное внимание уделено в издании культурно-бытовым традициям, религиозной специфике, поэтическому творчеству населения.

Этот своеобразный памятник многим поколениям посадских жителей достоин и научного внимания, и интересен представителям различных слоев общества. Уважение к своей истории и художественный талант Александра Николаевича не только получили заслуженное уважение в регионе, но и способствуют формированию подобных качеств у молодого поколения.

Источники по истории Куреневских старообрядческих монастырей XIX – первой половины XX веков: Сб. документов / Сост. С.В. Таранец. – Киев-Куреневка, 2006. – Т.1. – 360 с.



Данное издание является продолжением неутомимой деятельности С.В. Таранца по истории одного из центров староверия Украины – Куреневки. Автор решил опубликовать накопленный документальный материал в качестве сборника.

Публикуемые сведения отображают археографические поиски ученого в ряде архивов и непосредственно в Чечельницком районе. По форме это и препринт труднодоступных текстов (Н.А. Орлов «Мысли о расколе», И. Ксенос «Окружное послание»), и первое введение в научный оборот разнообразных документов. Тема-

тически корпус источников раскрывает деятельность куре-невских старообрядческих монастырей 1830 – 1920-х гг.

Документы расположены по формальному принципу нахождения их в массиве Белокриницкой митрополии и ее иерархов, органов власти и управления, административных единиц советской власти.

Издание открывает источниковедческое введение составителя, где принята попытка формальной и текстуальной критики публикуемых материалов, определить их место в познании прошлого уникальных центров древнего благочестия. Кроме того, составитель сопровождал документы емкими комментариями, уточняющими бытовые, политические, конфессиональные, географические и т.п. реалии.

Традиционная культура Пермской земли: К 180-летию полевой археографии в Московском университете, 30-летию комплексных исследований Верхнекамья (Мир старообрядчества. Вып.6) / Отв. ред. И.В. Поздеева. – Ярославль: Ремдер, 2005. – 480 с., цв. и чб. вкл. – 32 с.



Уникальный район верховий реки Камы на протяжении 30 лет подвергся систематическому комплексному изучению группой исследователей под руководством профессора И.В. Поздеевой. Как справедливо она отмечает во введении, за это время старообрядческие общины региона претерпели серьезные трансформации. Исследователям удалось зафиксировать не только традиционные формы бытования староверия, но и последующие изменения

конца XX века. Кроме того, данное исследовательское поле во многом изменило и стратегию ученых, определив их качественный рост и кадровое расширение.

В качестве своеобразного итога этих разработок предлагается указанный сборник. В него вошли статьи по различным аспектам жизнедеятельности общин Пермской земли, представляющие разные дисциплины и территориальные корпорации.

Историческому прошлому старообрядцев Верхоямья посвящены статьи В.П. Пушкина и А.А. Безгодова. Первый из авторов подготовил также публикацию уникальных письменных источников 1864, 1916 и 1919 гг.

Результатам социологического измерения старообрядческой культуры в период модернизации уделил внимание К.Г. Мяло.

Несколько публикаций имеют источниковедческую направленность. Например, С.А. Димухаметовой (коллекция Пермского областного краеведческого музея), Г.Ю. Могилевой (о собрании поясов), А.В. Давыдикина (состав и структура фотоархива), Н.В. Литвиной (аудиовизуальному корпусу материалов, собранных во время экспедиций). К этому же стоит добавить два библиографических обзора И.В. Ключиной.

Этнографическое направление представлено студией Г.Н. Чагина, которая раскрывает значение хлеба в питании и обрядах русских крестьян региона.

Феномены духовных стихов, устного функционирования богослужебных текстов, общим тенденциям в музыкальной культуре староверов Пермской земли подробно охарактеризованы в публикациях И.И. Пряхиной, М.В. Макаровской, Л.А. Игошева.

Сложные аспекты восприятия патриарха Никона ранним старообрядческим менталитетом попробовал реконструировать К.М. Кайн. На основе семантического и иконографического анализа ученый продемонстрировал неоднознач-

ность образа, его полисемантичность и, даже - мифологизацию.

Наблюдения над состоянием книжной грамотности в регионе предоставила И.В. Поздеева. На основе массива записей на книгах регионального собрания ученая проанализировала процессы восприятия смысла текстов читателями-старообрядцами, эволюцию их мировоззрения.

Оригинальные материалы содержатся в разделе по истории культуры других старообрядческих центров. Так деятельности известных просветителей Л.А. Гребнева и И.Н. Заволоко посвятили свои сообщения В.К. Семибратов и Н.В. Пазухина. Развитию старообрядческих общин в Вятской губернии XIX – начала XX вв. – Е.Ф. Шумилов. Чердынское книжное собрание стало предметом научного внимания Г.П. Волгиной и С.В. Глездновой. О.П. Савостьянова познакомила с певческими рукописями из с. Коломенского в Подмоскowie. Poleмический характер имеет текст В.В. Мингалева, который поднимает вопрос о манипулировании старообрядцами в современной науке. Однако, эти тезисы наполнены авторскими, ничем не подтвержденными построениями.

Пригарин А.А.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Баранник Людмила Федоровна - кандидат филологических наук, доцент Одесского национального университета им. И.И. Мечникова.

Бондарюк Богдан Михайлович - кандидат исторических наук, доцент кафедры этнологии, античной и средневековой истории Черновицкого национального университета им. Ю. Федьковича

Боурош Лариса Георгиевна - сотрудник коммунального предприятия «Измайльский архив».

Барварич Леонид (священноиерей Леонтий) - наставник прихода РПСЦ в г. Черновцы.

Волошин Юрий Владимирович - доктор исторических наук, доцент кафедры истории Украины Полтавского педагогического университета им. В.Г. Короленко. y_voloshin@ukr.net

Галкина Алла Васильевна - директор коммунального предприятия «Измайльский архив».

Гуляновская Валентина Васильевна - преподаватель исторического факультета Измайлеского государственного гуманитарного университета.

Демин Олег Борисович - доктор исторических наук, профессор Одесского национального университета им. И.И. Мечникова

Дудчак Елена Ерофеевна - кандидат исторических наук, доцент кафедры отечественной истории Томского государственного университета; dee010@mail.ru.

Еремеев Павел Викторович - студент Харьковского национального университета им. В.Н. Каразина, zana2004@rambler.ru

Звоздецкий Денис Иванович - аспирант Черновицкого национального университета им. Ю. Федьковича.

Кожолянюк Георгий Константинович - доктор исторических наук, профессор кафедры этнологии, античной и средневековой истории Черновицкого национального университета им. Ю. Федьковича;

Кучерявенко Ирина Федоровна - преподаватель исторического факультета Измайлеского государственного гуманитарного университета.

Мысько Юлия Владимировна - кандидат исторических наук, доцент кафедры этнологии, античной и средневековой истории Черновицкого национального университета им. Ю. Федьковича.

Пригарин Александр Анатольевич - кандидат исторических наук, доцент кафедры археологии и этнологии Украины ОНУ им. И.И. Мечникова. prigarin_alexand@mail.ru.

Пушков Игорь Михайлович - исследователь истории Бессарабии, г. Болград Одесской области.

Радион Палагия - доктор истории, преподаватель национального колледжа им. Н. Гане, г. Сучава.

Рудаков Сергей Владимирович - преподаватель Нижегородского университета, редактор-издатель газеты "Старообрядец"

Сандуляк Иван Георгиевич - зав. этнографическим музеем кафедры этнологии, античной и средневековой истории Черновицкого национального университета им. Ю. Федьковича

Стоянова (Захарченко) Галина Николаевна - кандидат исторических наук, доцент кафедры археологии и этнологии Украины ОНУ им. И.И.Мечникова. z_galya@mail.ru

Таранец Сергей Васильевич - кандидат исторических наук, старший научный сотрудник института археографии им. М.С.Грушевского НАН Украины.

Троцык Алла Германовна - студентка Одесского национального университета им. И.И. Мечникова

Федорова Алла Ивановна - кандидат исторических наук, старший преподаватель кафедры истории и этнографии Украины Одесского национального политехнического университета.

Хренчйук Даниел - сотрудник Центра истории Европейской цивилизации в Яссах.

Чебан Иван Николаевич - краевед, с. Старая Некрасовка Измайлеского района Одесской области.

Черкашин Александр Леонтьевич - студент Харьковского национального университета им. В.Н. Каразина

Чучко Михаил Константинович - кандидат исторических наук, доцент кафедры этнологии, античной и средневековой истории Черновицкого национального университета им. Ю.Федьковича; mychailo_chuchko@rambler.ru.

Швецова Наталья Леонидовна - аспирантка Одесского национального университета им. И.И. Мечникова.