

ОДЕССКАЯ ОБЛАСТНАЯ
ГОСУДАРСТВЕННАЯ
АДМИНИСТРАЦИЯ
управление по делам
национальностей и религий

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

КУ «ИЗМАИЛЬСКИЙ АРХИВ»

НАЦИОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНОЕ ОБЩЕСТВО
СТАРОВЕРОВ-ЛИПОВАН
“КИЕВСКАЯ РУСЬ”

СТАРООБРЯДЧЕСКИЕ ПРИХОДЫ

Иоанна Богослова

с. Старая Некрасовка

Введения Пресвятой Богородицы

с. Новая Некрасовка

Измайльского района, Одесской области

ОБЩЕСТВЕННАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ

«ВОЗРОЖДЕНИЕ ИСТОЧНИКОВ»

Редакционная коллегия:

доцент, к.ф.н. Л.Ф. Баранник

о.Никола Бобков

А.В. Галкина

к.и.н. А.И. Ганчев

о. Никола Муравьев

Я.А. Резникова

к.и.н. Г.Н.Стоянова

доцент, к.и.н. А.А. Пригарин

В.Ю. Сунцов

доцент, к.и.н. А.И. Федорова

Редакционный совет:

профессор, д.и.н. Ю.В. Волошин
(Полтава)

профессор, д.и.н. И.С. Гребцова
(Одесса)

профессор, д.и.н. О.Б. Демин
(Одесса)

профессор, д.и.н. В.В. Керов
(Москва)

профессор, д.ф.н. В.Л. Кляус
(Москва)

профессор, д.и.н. Г.К. Кожолянко
(Черновцы)

© Пригарин А.А.,

редактор-составитель

© Авторы публикаций

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

Выпуск VII
ОДЕССА - ИЗМАИЛ
2010

ЛИПОВАНЕ

ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА РУССКИХ СТАРООБРЯДЦЕВ

ИСТОРИЯ

- Сень Д.В. (Краснодар) 3
- Религиозная жизнь казаков Крымского ханства и положение Кубани в системе старообрядческих центров (XVIII в.)
- Абакумова-Забунова Н.В. (Кишинев) 23
- Политика правительства и взаимоотношения бессарабских некрасовцев с местной гражданской и епархиальной властью в 20-40-е гг. XIX в.
- Еремеев П.В. (Харьков) 32
- Ошибки в фиксации вероисповедания «записных старообрядцев» Харьковской губернии*в государственной статистике 1825 – 1845 гг. (на материалах канцелярии Харьковского губернатора)
- Обсценко О.Н. (Харьков) 44
- Взаимодействие старообрядцев и государственной власти Российской империи (на основе материалов Змиевского уезда Харьковской губернии середины XIX в.
- Пригарин А.А. (Одесса) 49
- Учреждение белокриницкой иерархии и липоване
- Болученкова А.А. (Кишинев) 61
- Возникновение и развитие старообрядческих поселений на территории государства Молдовы
- Варона А. (Бухарест) 68
- О правовом положении старообрядчества в Румынии (1878 - 1947 гг.)
- Федорова А.И. (Одесса) 71
- Старообрядческий мужской монастырь во имя Архангела Михаила (с.Новая Некрасовка)
- Майоров Р.А. (Москва) 78
- Окружение петербургского единоверческого священника Иоанна Верховского
- Шевнин И.Л. (Хабаровск) 88
- Официальная регистрация старообрядческой церкви Белокриницкого согласия в Хабаровске (1880-е гг.-1980-е гг.) как фактор формирования постоянного населения на Дальнем Востоке России
- Таранец С.В. (Киев) 95
- Поморский староверческий центр на Подолье в XIX – начале XXI вв.
- Васильева С.В. (Улан-Удэ) 101
- Эпистолярное наследие Забайкальского старообрядческого духовенства в Китае
- Дёмин О.Б. (Одесса) 105
- Историографический этюд: начало научной деятельности Василия Захаровича Белоликова

БИОГРАФИИ

- Придорожный С.П. (Кунича) 108
- Стержень духовности русской: Архиепископ Аркадий
- Лунева О.К. (Муравлевка-Одесса) 111
- Люблю и помню! Памяти о. Евстигнея Тютюнникова

ОБЩИНЫ И ХРАМЫ

- Кучерявенко И.Ф. (Измаил) 115
- Новая Некрасовка: этапы истории и культуры
- Любич П.А. (Кишинев) 118
- Краткая история и культура кагульских старообрядцев
- Савостьянова О.П. (Коломенское) 129
- Сведения об Овражной и Чиминской моленных из бесед со старове-рами с. Коломенского Московской области
- Комар Я.В. (Горловка) 136
- Очерк истории церкви «Благовещения Пресвятой Богородицы» Русского Древлеправославного патриаршества (г. Макеевка Донецкая область)

Иникова С.А. (Москва)	139
Материалы о реэмиграционном движении среди старообрядцев в XIX – начале XX в. из Архива внешней политики Российской империи	
Фокин И. (Одесса)	147
Старообрядцы на переломе эпох (середина XIX в.): региональный аспект	
Галкина А.В. (Измаил)	159
Вилково в 1941 г.: материалы примарии	
Чебан И.Н. (Старая Некрасовка)	162
Династия некрасовцев Гусляковых	
КУЛЬТУРА	
Липинская В.А. (Москва)	174
Молельная одежда старообрядцев	
Липинская В.А. (Москва)	185
Кичка–Сорока–Сборник и другие женские головные уборы	
Свинцова Л.Н. (Киев)	193
Традиционная культура старообрядцев Стародубья - Ветки конца XVII-XIX вв.: факторы адаптации	
Иникова С.А. (Москва)	201
Сельскохозяйственные календарь и обрядность липован Молдово-Буковинского региона Румынии	
Кожолянко Г.К. (Черновцы)	209
Предметы индивидуального культового поклонения старообрядцев Буковины (по материалам Черновицкого художественного музея)	
Волков В.В. (Москва)	212
Почитание святой Анны Кашинской и старообрядческие издания начала XX в.	
Горбунов Ю.Е. (Одесса)	216
Некоторые результаты изучения старообрядческой иконописи в Придунайском крае. Статья 1	
Гаврюшина Л.К. (Москва)	222
К истории духовного стиха о расставании души с телом (мануйловский вариант в контексте традиции)	
Кузьмина С.Б. (Измаил)	227
Специфика церковно-славянского пения старообрядцев Южной Бессарабии в XX веке	
Бредихин А.К. (Ростов на Дону)	228
Липоване в геополитическом контексте	
Арефьева (Троцык) А.Г. (Одесса)	231
Образ старообрядческой семьи: традиции и инновации	
Душаклова Н.С. (Кишинев)	235
Организация внутреннего пространства липованского жилища (на примере села Новая Некрасовка)	
Чебан Е.И. (Одесса)	238
Инновации в современной повседневности липован: домашнее пространство и приватные практики старообрядцев конца XX–начала XXI вв.	
Лыкова В.В. (Запорожье)	246
«Горизонты ожиданий»: стереотипы и реальности старообрядческой среды (на материалах села Новая Некрасовка Одесской области)	
Глузовский Михал (Торунь)	250
Двуязычие и двукультурие польских старообрядцев сувальско-августовского региона	

ОБЗОРЫ. РЕЦЕНЗИИ

Душаклова Н.С. (Кишинев)	257
«Мы сохраним тебя, старообрядчество!» Вторая Международная научно-практическая православная старообрядческая конференция «Русские старообрядцы. Духовные и культурные традиции»	
Галкина А.В., Лунева О.К., Пригарин А.А., Федорова А.И. (Измаил - Одесса)	259
Свод рукописных, документальных и фотографических источников по истории и культуре старообрядцев на Дунае: предварительный отчет о начале реализации программы	

18-21 сентября 2010 года в с. Новая Некрасовка Измаильского района Одесской области прошла очередная конференция «Липоване: история и культура русских старообрядцев». На этот год радушными хозяевами выступили прихожане церкви Введения Пресвятой Богородицы во главе с протоиереем о. Кондратом Кляузным.

На 6-й научной встрече ученые отметили 180 летний юбилей переселения некрасовцев из Добруджи в Бессарабию 1829-1830 гг. и образования Кугурлуя (Новой Некрасовки). Кроме того, исследователи совместно с духовными наставниками и прихожанами ряда общин почтили память бывшей мужской обители Михаила Архангела. Этот монастырь долгие годы являлся центром Измаильской епархии, пока не был закрыт и уничтожен в 1947 г.

Приятно отмечать, что подобные встречи стали удачным поводом обменяться результатами собственных исследований, непосредственно познакомиться со старообрядческим миром в его дунайском варианте, укрепить веру и почтить прежних ревнителей «древлего благочестия». На этот раз участникам прислал персональное приветствие владыка Корнилий, Митрополит Московский и Всея Руси РПСЦ. Материалы этой встречи вошли в этот выпуск.

РЕДКОЛЛЕГИЯ

ИСТОРИЯ

Сень Д.В. (Краснодар)

РЕЛИГИОЗНАЯ ЖИЗНЬ КАЗАКОВ КРЫМСКОГО ХАНСТВА И ПОЛОЖЕНИЕ КУБАНИ В СИСТЕМЕ СТАРООБРЯДЧЕСКИХ ЦЕНТРОВ (XVIII В.)

Принадлежность кубанских казаков к старообрядчеству относится к числу важнейших факторов, определявших их историю в конце XVII – XVIII вв. Своеобразие ситуации состояло в том, что Гирей, предоставив казакам религиозную свободу, нимало не препятствовал тому, что уже под воздействием призывов (в т.ч. религиозных) со стороны казаков на Кубань бегут новые группы славян. В статье рассмотрены формы организации казаками Кубанского (ханского) казачьего войска своей религиозной жизни. Прежде всего, речь пойдет о «доставании» казаками священников, возведении ими культовых сооружений, обеспечении церковной утварью и пр. Особое внимание уделено развитию на Кубани книжной культуры – одной из характерных черт культуры старообрядчества. Проблематика статьи рассмотрена нами в русле генеральной темы «Казачество Дона и Северного Кавказа в отношениях с мусульманскими государствами Причерноморья»¹.

Мы обращаемся к показу соответствующего опыта ещё первых кубанских казаков – в целях показа общего и особенного рассматриваемых процессов на всем протяжении истории казаков Крымского ханства (конец XVII в. – XVIII в.). Полагаем, что при изучении религиозной жизни казаков необходимо рассмотреть более общие вопросы, включая бегство славян во владения Гиреев, условия натурализации славян в Крыму, наконец, отношение ханов к христианскому элементу. Также мы приводим материал о старообрядцах-казаках из российских казачьих войск, по разным причинам связавших свои судьбы с Кубанью. Здесь автор исходит из того основания, что изучение социальных сетей старообрядцев Кубани – перспективный путь к исследованию сложного социального явления – постоянного притока славян (христиан, включая старообрядцев) на территорию Крымского ханства.

В науке появляется все больше исследований, в которых воззрения на историю Крымского ханства как на «хищническое» образование (в котором земледелие, например, «поразительно медленно» развивалось ещё в XVIII в., а Россия выступала как «жертва» многовековой и особенной агрессии хан-

ства), успешно преодолеваются. Сегодня можно говорить о развитии на качественно новом уровне ряда исследований², расширяющих наши представления о богатейшей письменной и историографической традициях ханства, культурных связях ханства с христианским миром, содержании крымско-татарской дипломатики, истории глубоких отношений ханства со славянством – например, запорожским казачеством; роли элит Крымского ханства, конфессиональной политики Гиреев, модернизационных процессов на территории ханства. Полагаю, речь идет о тех сюжетах, которые позволяют порой по-новому взглянуть на «историографические тропы» истории этого государства, оказавшего мощное влияние на отечественную историю.

Системные практики отношений Гиреев с казачьими сообществами, своими подданными, привели в итоге к масштабному и замечательному в истории ханства и конфессиональной политики

² Зайцев И.В. Ad Fontes: Крымская историография эпохи Средневековья и Нового времени // Тюркологический сборник 2003–2004: Тюркские народы в древности и средневековье. М., 2005; Фаизов С.Ф. Письма ханов Ислам-Гирея III и Мухаммед-Гирея IV к царю Алексею Михайловичу и королю Яну Казимиру. 1654–1658. Крымско-татарская дипломатика в политическом контексте постпереломного времени. М., 2003; Он же. Тугра и Вселенная. Моххабат-наме и шерт-наме крымских ханов и принцев в орнаментальном, сакральном и дипломатическом контекстах. М.-Бахчисарай, 2002; Андреева С.С. До питання про запорозько-татарські взаємини періоду Нової Січі // Наукові праці історичного факультету Запорізького державного університету. Вип. IV. Запоріжжя, Просвіта, 1998; Она же. До питання про етнокультурні аспекти запорозько-татарських взаємин часів Нової Січі // Наукові праці історичного факультету Запорізького державного університету. Вип. VI. Запоріжжя, 1999; Некрасов А.М. Женщины ханского дома Гиреев в XV–XVI вв. // Древнейшие государства Восточной Европы. 1998 г. Памяти чл.-корр. РАН А.П. Новосельцева. М., 2000; Он же. О перспективах создания базы данных по генеалогии крымской дипломатии XV–XVI вв. // Базы данных по истории Евразии в средние века. М., 1997. Вып. 4–5; Сень Д.В. Из истории освоения славянами Северного Кавказа и распространения старообрядчества в регионе (конец XVII–XVIII век) // Известия вузов. Северо-Кавказский регион. Сер. Обществ. науки. Ростов на/Д., 2009. №4; Он же. Казачьи сообщества Крымского ханства и старообрядчество на Северном Кавказе в конце XVII – XVIII в. // Российская история. 2009. №6.

¹ Сень Д.В. Казачество Дона и Северо-Западного Кавказа в отношениях с мусульманскими государствами Причерноморья (вторая половина XVII в. – начало XVIII в.). Ростов н/Д., 2009.

ханов итогу – этапу зримого укрепления позиций Древлеправославной (старообрядческой) церкви на Северном Кавказе конца XVII в. – XVIII вв. По мнению автора, можно говорить даже о новом этапе в ее истории, качественные составляющие которого (строительство часовен и храмов, приток духовенства и пр.) реализуются не без поддержки правящих крымских ханов, а порой – турецких султанов. В контексте вышеизложенного необходимо тщательное изучение ещё одной научной проблемы, поставленной автором в 2001–2002 гг.³ – о положении Кубани в ряду других крупных старообрядческих центров XVIII в., таких как Ветка, Стародубье, Яик, Керженец и даже османские владения на Дунае. Ещё в 1895 г. М.И. Лилеев сделал замечание о связи последствий Булавинского выступления (уход казаков на Кубань) с процессами усиления «русского раскольника населения в Волощине и за Дунаем»⁴. Однако при этом ученый исходил из ошибочного представления о скором переходе казаков И. Некрасова в османские владения, что случилось, но позже. Принципиально автор прав в другом – в контактах российских старообрядцев с «зарубежными» центрами и «зарубежных» центров друг с другом Кубань займет особое место. Ещё одно замечание о соответствующем значении старообрядческой Кубани находим у П.С. Смирнова⁵ – в главе книги о центрах раскола. Однако дальше частных замечаний на указанную тему большинство специалистов, как правило, не шло. Особое место в историографии проблемы занимают труды А.А. Пригарина⁶, в которых исследована жизнь старообрядцев, подданных султанов, частью своей (некрасовцы) являвшихся выходцами с Кубани. Вероятно, что связи кубанских казаков со старообрядческим населением способствовали, в числе других причин, постепенному переходу местного казачьего элемента на Дунай. Таким образом, на повестке дня вопрос о системных связях старообрядческих центров XVIII в., вовлеченных в практики решения многих общих проблем – разделение на толки, попытки обрести епископат, найти понимание во внутренних богословских спорах и пр. Вне указанного проблемного поля феномен старообрядчества не может быть изучен адекватно его вклада в исто-

рию православия, взаимоотношений народов Кавказа и Европы, казачества и мусульманских государств Причерноморья.

В объяснении причин такого явления («благоденствие» старообрядцев на территории Крымского ханства) автору видится отражение процессов, происходивших как на территории самого ханства (включая аспект изменения поведенческих стереотипов его правящей верхушки), начиная с конца XVII в., так среди тех неконформистов, которые по разным причинам покидают пределы Российского государства. Конечно, христиан-невольников (славян, включая казаков) в Крыму было гораздо больше⁷, чем свободных славян, открыто исповедующих свою веру. Насильственный аспект натурализации славян-невольников в Крыму очевиден – не сказать об этом нельзя. Но имели место и другие случаи, которые при изучении вопроса о положении христиан тоже нельзя игнорировать – когда славяне, оставаясь в своей вере, «значительно усиливали христианский элемент в Крыму.., поддерживали христианские святыни, оберегали остатки церквей, икон, мощи святых и пр.»⁸. Нельзя забывать также о том, что турки и татары, признавая христиан «людьми Писания», считали возможным при определенных условиях вступать с ними в договорные отношения, пытаясь, впрочем, контролировать по каналам церковного руководства миллетную администрацию и пр.

Вероятно, можно говорить в целом о том, что вопрос о славянском населении Крыма и османских владений в Причерноморье-Приазовье нуждается не только в источниковом обосновании, но уточнении содержания некоторых устоявшихся историографических «штампов» по отношению к Крыму как государству, в котором славян якобы ждали лишь ужасы плена (нисколько не отрицая при этом масштабов увода в плен подданных ряда государств, в т.ч. многих тысяч – из России). В настоящее время трудно отрицать тот факт, что славяне из числа ясырей отпускались на волю и, составляя общины, могли оседать там же, в Крыму. М. Литвин, сведения которого в целом подтверждаются также словами С. Герберштейна, писал в середине XVI в., что татары не держат рабов в неволе более 7 лет⁹. Множество фактов, свидетельствующих о различных формах натурализации в

³ Сень Д.В. «Войско Кубанское Игнатово Кавказское»: исторические пути казаков-некрасовцев (1708 г. – конец 1920-х гг.). - Краснодар, 2001–2002 (любое издание).

⁴ Лилеев М.И. Из истории раскола на Ветке и в Стародубье XVII–XVIII вв. Киев, 1895. С.260.

⁵ Смирнов П.С. Споры и разделения в русском расколе в первой четверти XVIII века. СПб., 1909. С.55–56.

⁶ Пригарин А.А. Возникновение старообрядческих общин на Дунае в XVIII – первой трети XIX вв. // Липоване: история и культура русских-старообрядцев. - Одесса, 2004. Вып. I; Он же. Старообрядческое население Придунавья в конце XVIII – начале XIX вв. // Липоване: история и культура русских-старообрядцев. - Одесса, 2006. - Вып. III.

⁷ См.: Челеби Э. Книга путешествия. Крым и сопредельные области (Извлечения из сочинения турецкого путешественника XVII века). Изд. 2-е, испр. и доп. Симферополь, 2008. С.100, 221 и др. Обращает на себя внимание страх Челеби перед многочисленностью казаков-рабов в Крыму.

⁸ Бережков М.Н. Русские пленники и невольники в Крыму // Труды VI археологического съезда в Одессе (1884 г.). - Одесса, 1888. Т. 2. - С.360.

⁹ Литвин М. О нравах татар, литовцев и москвитян. - М., 1994. 0- С. 89.

ханстве славян-христиан, привел в своей обстоятельной работе М. Бережков¹⁰. Конечно, принятие мусульманства существенно облегчало судьбу пленных, «если не тот час делало их свободными»; впрочем, пишет исследователь, «особой ревности к обращению... в магометанство не заметно у крымских татар».

Положение кубанских (ногайских) владений Гиреев отличалось своеобразием. Ногайцы, составлявшие большинство населения региона, подчас служили дестабилизирующим фактором обстановки в ханстве. Кубанские сераскиры («око» хана на Кубани с резиденцией в Эски-Копыле/Ени-Копыле) не всегда могли смирить воинственный дух «мятежных» ногайцев, а иногда лояльность их самих по отношению к хану оставляла желать лучшего. Следовательно, присутствие на Кубани верного престолу Гиреев казачьего сообщества было выгодно по всем основаниям – а выше было показано, что казаки служили ханам «верой и правдой», что между Гиреями и казаками сложились определенно личностные отношения. Никакой угрозы внутреннему устройству государства, традициям отношений Крыма с христианами казачье сообщество в понимании ханов не несло. Поэтому казаки-старообрядцы не преминули воспользоваться всеми выгодами своего нового положения, включая аспект организации религиозной жизни.

Насущной предстает автору постановка вопроса о связи христианского восприятия юга/востока (в их «противостоянии» северу) с направлениями поиска земли обетованной (шире – рая) с историческим процессом освоения Северного Кавказа «древлеправославными христианами», в т.ч. казаками. В качестве промежуточного вывода можно сказать, что старообрядцы, в т.ч. казаки, скорее всего, осознанно бежали на территорию Крымского ханства, где отсутствовала проблема скрытого отправления культа, добровольно-принудительного перехода в «никонианскую веру», где, как оказалось впоследствии, довольно успешно решалась проблема «законного» священничества. Ярчайшим примером такого процветания под «зелеными знаменами» Крыма и Османской империи предстает, в частности, религиозная жизнь кубанских казаков (включая казаков-некрасовцев), верноподданных ханов Гиреев.

Очевидно, в восприятии православными христианами земли кубанской, как части «нечистого» Крымского ханства, в конце XVII в. происходит «мена»: «нечистое» (в смысле – иноверное, мусульманское) пространство становится «чистым» (например, на основании «незараженности» его «никонианской ересью»). И, напротив, признаки «нечистого» пространства приобретает Земля Донская, шире – территория Московского (Российского государства). Полагаем, что уже первые группы казаков

Кубани (исторически – выходцы с Дона) рассматривали Кубань в качестве своего нового Исхода, нового Начала жизни. В начале XVIII в. такое отношение православных христиан к Кубани как пространству теперь **сакральному** только усиливается. Перед ними, будущими беглецами – пространство городков, куда казаки небезуспешно свозят священников, где среди насельников – черное монашество, о чем не могли не знать, например, на Дону. Примечательное событие в жизни казаков-старообрядцев произошло уже вскоре после определения их судьбы согласно Прутского договора 1711 г. Видный историк старообрядчества Ф.Е. Мельников, ссылаясь на публикацию в журнале «Христианское чтение» (Т.222), пишет, что в 1712 г. казаки-некрасовцы обратились к Иерусалимскому патриарху Хрисанфу с просьбой посвятить в епископский сан достойного кандидата, что с явным неудовольствием было воспринято в Санкт-Петербурге¹¹. Хронология такого события, на наш взгляд, тоже может служить подтверждением тезиса о стабилизации положения казаков-некрасовцев после 1711 г., когда они считают возможным уже основательно заняться налаживанием мирной, в т.ч. религиозной, жизни.

В качестве отправного тезиса о характере «утверждения» старообрядчества на Кубани обратимся к словам эмигрантского историка А.К. Ленинова о том, что «закладка первой раскольниковей часовенки в Великом Войске Кубанском относится к концу XVII века (т.е. с появлением на Кубани Аграханских казаков). К половине XVIII века помимо часовень, имевшихся в каждом городке, было и несколько церквей»¹². Следующая его мысль более спорна, но, исходя из избранной автором диссертации парадигмы изложения материала, она типологически верно отражает полноправный статус Древлеправославной Церкви на территории мусульманского государства: «Весь духовный клир, священники, причетники, и т.д. были выборными, включительно до архиепископа. Таким образом, кубанская казачья церковь по своему существу юридически была автокефальной»¹³. Так или иначе, но к числу мотивационных оснований, определявших пополнение рядов кубанского казачества ещё до событий 1707–1708 гг., добавлялось религиозное – возможность открыто исповедовать веру. Согласно данным за 1697 г. среди кубанских казаков находился «поп белой» с Медведицы, «да чернецов члвк з дватцать живут с ними казаками особно куренем, а сказывают те чернецы, что они ушли для того, что их в вере неволят по-новому»¹⁴. Одно влекло

¹¹ Мельников Ф.Е. Краткая история Древлеправославной (Старообрядческой) Церкви. - Барнаул, 1999. - С.162–163.

¹² Ленинов А.К. Великое Войско Кубанское // Вольное казачество. - Париж, 1932. - № 110–111. - С.8.

¹³ Там же.

¹⁴ Российский государственный архив древних актов

¹⁰ Бережков М.Н. Указ. соч. - С. 342–372.

за собой другое – причем подчас трудно разделять мотивы бегства людей. Важнее обратить внимание на факт спокойного отношения и ханов, и азовских беев к постоянному пополнению рядов казаков-христиан на рубеже XVII–XVIII вв.

Казаки из отряда И. Некрасова, несомненно, в определяющем своем числе были казаками, жителями верховых казачьих городков, как правило, старообрядческих по своему составу. Вряд ли случайным можно считать совпадение «мест выхода» на Кубань казаков конца XVII в. и казаков времен «Булавинщины». Вот что писал в донесении кн. В.В. Долгорукому в сентябре 1708 г. казачий атаман П. Емельянов: «Сего сентября в 30 день ведомо нам войску учинилось, что з Дону Есауловской, Кобылинской и Нижне-Чирской станиц казаки, забыв страх Божий... з женами и з детьми пошли к вору Некрасову на Кубань»¹⁵. Вопрос о происхождении группы Некрасова дискуссионным назвать уже нельзя – ее основу действительно составили донские казаки-верховцы¹⁶, трудно отрицать их принадлежность к старообрядчеству – поскольку именно эта ветвь православия станет успешно развиваться на Кубани благодаря казакам. Религиозная идентичность стала ещё одним консолидирующим фактором объединения казаков в войско, для которых «вопрос о вере» имел не меньшее значение, чем в конце XVII в. Недаром беглый казак Н. Гусек свидетельствовал в начале 1738 г., что «некрасовцы многие в Россию возвратица желают, толко многие, страдая, удерживают и разлашают, якобы когда возвратятца, все казены будут, а хотя де и казнить не будут, то у всех старую веру отнимут и затем идти боятся»¹⁷.

Существует, однако, мнение о неоднородности социального, религиозного состава «старых» и «новых» казаков Крымского ханства. Как считает О.Г. Усенко, «в отряде И. Некрасова далеко не все были казаками в полном смысле этого слова – там было много "бурлаков" и "голытьбы", а также недавних крестьян и горожан»¹⁸. Все это, по мнению крупного специалиста, не могло не беспокоить «старых» кубанских казаков, как будто встревоженных *численным* превосходством новых выходцев с Дона. Далее О.Г. Усенко указывает на имевшую какое-то время напряженность между данными сообществами, что, вероятно, не могло способствовать налаживанию контактов. К сожалению, столь прямолинейный вывод об исключительно «пестром» составе группы

И. Некрасова, историк никак не подкрепляет документально, что правомерно ставит его выводы под сомнение. Исходя из сегодняшнего состояния источниковой базы, полагаем, что поиск таких свидетельств малоперспективен. Речь идет о том, что имеющиеся в документах указания-«маркеры» рисуют сподвижников Некрасова казаками, причем жителями верховых казачьих городков. «Попутчики», если они имелись, составляли ничтожную часть отряда, отступавшего на Кубань в конце лета 1708 г. По мнению автора, сообщество «старых» кубанских *казаков-старообрядцев* изначально было настроено достаточно лояльно по отношению к Некрасову и его группе. Характерным примером такого отношения, подтверждающим авторскую точку зрения, может служить реакция «старых» казаков на появление «других» донцов на Кубани. Возможно, речь тогда шла не только о первой реакции такого рода, но и посильных шагах «пахомовцев» по спасению казаков Некрасова. Речь идет об эпизоде с миссией В. Блеклого, которому Девлет-Гирей II заявил о желании «старых» казаков принять И. Некрасова у себя. Считаем, что здесь вполне можно говорить об определенно земляческих отношениях между теми и другими казаками, основанных, что вероятнее всего, на общности происхождения и религиозной принадлежности. Подчеркнем, что в противном случае «пахомовцам» не было никакого резона выступать в защиту пришедших «бурлаков» и «голытьбы».

Другое дело, и здесь замечание О.Г. Усенко¹⁹ требует отдельного внимания специалистов, что на Кубань могли бежать и по религиозным, и по корыстным отношениям – поэтому генерализировать значение религиозного фактора нельзя. Очевидно, впрочем, и другое: уже в первой трети XVIII в., если не раньше, среди «потенциальных беглецов» из России крепнет убеждение в том, что «на Кубани жить хорошо, что на Кубани "староверят" и за старую веру не гонят»²⁰. На Кубань бегут терские, донские, уральские, гребенские казаки, выходцы из великорусских губерний. Многие из них, полагаем, находились при этом под «впечатлением» религиозного благоденствия на территории Крымского ханства кубанских казаков. Последнее обстоятельство, как верно отмечает И.И. Дмитренко, было слишком заманчиво «для массы раскольников, так часто покидавших родину по подговорам агентов Некрасова и его последователей»²¹. «Сманивание» становится одной из главных и новых забот кубанских казаков, которые после 1711 г. обустривают свою жизнь в городках, укрытых в болотисто-островных землях Тамани. Постройку церквей какое-то время казаки

(РГАДА). Ф.119. Оп.1. 1697 г. Д.9. Л.8.

¹⁵ Труды историко-археологического института Академии наук СССР. - М., 1935. - Т.ХII. Булавинское восстание (1707–1708 гг.). - С.336.

¹⁶ Сень Д.В. «Войско Кубанское Игнатово Кавказское»... - Краснодар. 2002. - С.41–42 и др.

¹⁷ Российский государственный военно-исторический архив (РГВИА). Ф.20. Оп.1/47. Д.77. Л.1.

¹⁸ Усенко О.Г. Начальная история кубанского казачества (1692–1708 гг.) // Из архива тверских историков: сб. науч. тр. Тверь, 2000. Вып.2. С.64.

¹⁹ Усенко О.Г. Начальная история кубанского казачества ... - С.65.

²⁰ Дмитренко И.И. К истории некрасовцев на Кубани // Известия ОЛИКО. - Екатеринодар, 1899. - Вып.1.- С.67.

²¹ Там же. - С.66.

позволить себе не могли, ведь так не хватало священников, да и начальный этап адаптации на Кубани не сулил однозначных перспектив. Зато исто-во ищут они церковную утварь, иконы, отказываясь в пользу ногайцев от другой «добычи», что попадала к казакам после частых набегов на территорию России, включая земли донских казаков. Инок Парфений приводил такие сведения: *«Когда же со своими союзниками делили добычу, то казаки брали больше святыни, колокол, иконы и книги, и прочую утварь, и похитили в Царицыне чудотворную икону Божией матери, для которой и сделать были принуждены часовню, потому что с ними попа не было ни одного, а потому и церковь построить было не можно»*²². Судя по контексту, в отношении похищения иконы казаками была спланирована и проведена специальная операция, время реализации которой, впрочем, пока точно не определено. Скорее всего, речь может идти о периоде до 1722 г., по отношению к которому мы располагаем более точными сведениями. В указанное время войсковым центром единого Кубанского (ханского) казачьего войска являлся городок Хан-Тюбе.

Логично полагать, что именно там и была устроена казаками первая в XVIII в. (одна из первых?) часовня на Кубани, радовавшая взоры всех православных, приезжающих в войсковой центр Кубанского (ханского) казачьего войска. Именно в часовню главного некрасовского городка сделал вклад старинным Евангелием старообрядческий архимандрит Иосиф²³, бежавший из России на Кубань от преследований в начале 1720-х гг. Содержание одной из вкладных записей, сделанной не позже 31 августа 1722 г., просто уникально: *«230 году из леснаго скита врознь бежали от гонения. Аз же архимандрит явись на Кубани, а игумнья София умре. И сию книгу дал аз в память по душе ея на Кубань в городок Хандуб в часовню казачью вечно поминать игуменью иноку Софию по церковному чину вовеки»*. Немаловажная деталь – учитывая, что символика вклада уподобляется *договору* между местной общиной и делающим вклад, можно полагать, что архимандрит, наблюдая состояние дел в часовне и городке, имел все основания верить – церковный чин здесь будет кому совершать. Впрочем, сам Иосиф на Кубани почему-то не задержался – в 1723 г. его видели уже в Валахии²⁴. Принимая точку зрения В.И. Иванова²⁵ о тождестве автора соответствующих вклад-

ных записей личности архимандрита Иосифа из ветковского Покровского монастыря, заметим, что перед нами – один из первых зафиксированных контактов между Веткой и Кубанью. Сама же книга, редчайшее Евангелие 1628 г.²⁶, так и осталась затем у казаков, уцелев в ходе взятия российскими казаками войскового центра кубанских казаков в 1737 г. Повидавшее потом много на путях истории кубанских казаков-некрасовцев, побывавшее в Анатолии, Евангелие, к счастью, сохранилось. В настоящее время книга хранится в фондах КГИ-АМЗ им. Е.Д. Фелицына (г. Краснодар).

Необходимо сказать, что на Кубань, во владения Гиреев, бегут не только древлеправославные христиане-миряне; укрепляется основа формирования и духовенства, как черного, так и белого. В марте 1718 г. генерал-адмирал Апраксин сообщал митрополиту Стефану: *«... в казачьих донских городках при церквях, монастырях и часовнях во многих местах есть, укрываючись..., расстриженные и непосвященные старцы и попы, и чинят многие расколы и возмущения, а иные перешли к вору Некрасову на Кубань...»*²⁷. В первой половине XVIII в. донские старообрядцы действовали сразу на нескольких направлениях – помимо Кубани, что вполне естественно, они развивали контакты и с Веткой. Здесь в начале XVIII в. даже существовала слобода донских казаков-старообрядцев. Уже в первой четверти XVIII в. ветковские монастыри становятся питательной средой для «донского раскола»: отсюда на Дон идут «исправленные» священники для совершения богослужений, старцы и старицы – «для поддержания и укрепления там раскола»²⁸.

В свою очередь, старообрядцы Ветки (приток р. Сож, которую П.С. Смирнов небезосновательно именуется «старообрядческим Иерусалимом») в 1720-х гг. активизируют контакты со старообрядцами Молдавии, Валахии, шире – Подунавья. Представители слободы Вылева²⁹ (Ветковщина), «а иные с Ветки и из монастыря», ездили в «Турецкую землю» по совету «всех раскольников, которые обретаются за границую». Имеются сведения и о том, что ещё до первой «выгонки» 1735 г. ветковцы направляли в «Волощину» «исправленных» священников. В 1732 г. старец Авраамий, живший на Ветке около 1713–1727 гг., показывал, что от местных жителей он слышал, что «в Волошской земле российского народа раскольников имеется с 70 слобод»³⁰. Уже в первой половине XVIII в. наблюдаются связи кубанских казаков-некрасовцев со старообрядцами Бессарабии и Добруджи (Нижнее Подунавье), что проис-

²² Парфений, иеромонах. Книга о промысле Божиим, как он чрез православие ведет к спасению, а неправославных обличает собственными их делами. – СПб., 1857. – С.180.

²³ Иванов В.И. Кириллическая книжность на Кубани в конце XVII – первой четверти XVIII века // Книжное дело на Северном Кавказ: история и современность. – Краснодар, 2007. – Вып.4. – Ч.1. – С.63. Ученому принадлежит первенство в открытии указанной записи.

²⁴ Смирнов П.С. Споры и разделения... – С.56.

²⁵ Иванов В.И. Указ. соч. – С.63 и др.

²⁶ Фонды КГИАМЗ им. Е.Д. Фелицына. Инв. № КМ-1723. ПИК-14.

²⁷ Лилеев М.И. Из истории раскола на Ветке и в Стародубье... – С.305.

²⁸ Там же. – С.256.

²⁹ Смирнов П.С. Споры и разделения... – С.50.

³⁰ Там же. – С.56.

ходит и в результате хозяйственного освоения региона казаками³¹. Старообрядцы Дуная уже с середины XVIII в. стали играть заметную роль среди других тогдашних старообрядческих центров. Главным образом, местные старообрядцы первоначально были представлены липованами и (в небольшой части) самими казаками-некрасовцами. Среди первых старообрядческих поселений Нижнего Подунавья специалисты называют Сары-Кей, Журиловку, Славу (Славу Черкасскую), Жебрияны, Вилково. А.А. Пригарин полагает, что «формирование *первых стабильных общин дониконовского православия* в регионе стоит относить к промежутку 1740-х – 1770-х гг.»³² Несомненно, впрочем, что липоване (крестьянско-мещанский элемент) осваивают Подунавье раньше казаков, переселение которых туда в начале 1740-х гг. – факт сомнительный. В свое время окажется, что именно в дунайские владения Османов отправятся с Кубани и архимандрит Иосиф, и местный епископ Феодосий. Помимо Ветки, старообрядцы Дона контактировали с другим известным центром – Стародубьем (Черниговщина), находившимся, в свою очередь, под мощным культурным влиянием Ветки. Так, в общих чертах, формировалось пространство «социальных сетей» старообрядческих центров Европы, среди которых уже скоро звучал и голос старообрядцев Крымского ханства (Кубани).

К середине XVIII в. острота проблемы по поиску кубанскими казаками-старообрядцами священников, полагаем, в целом была снята, и священники теперь окормляют паству уже в нескольких городках. Когда в 1752 г. речь зашла о том, чтобы отвести подозрению от некрасовцев в причастности их к укрывательству беглых с Дона, то крымские власти предлагали Войску Донскому сделать это по своему «закону», обещая заставить присягнуть не только казаков-мирян, но и *лиц духовного звания*. Ответ донцов был краток и выразителен: «...их присяге верить невозможно. И так когда б оные и действительно присягали, то б они (донцы. – Д.С.) и такую их присягою удостоверятца не хотели»³³. Не последнюю роль в процессах решения давней острой проблемы сыграл, важно отметить, султанский двор. В описываемое время (до 1753 г.) казаки Кубанского (ханского) казачьего войска обратились в Стамбул с соответствующей просьбой, которую там услышали. Султан Махмуд I приказал крым-

скому архиепископу Гедону рукоположить в архиерейский сан казачьего «кандидата» – монаха Феодосия; несмотря на первоначальный отказ, Гедон в итоге смирился и обряд провел, действуя, впрочем, под угрозой применения насилия по отношению к себе турецкого паши и отряда янычар³⁴. Важно подчеркнуть, что в таком случае некрасовцы находят окормление не только в лице старообрядческих священников, но и стараниями будущего главы (епископа) Крымской епархии Константинопольского Патриархата³⁵. На Кубани же в лице Феодосия появился «*епископ Кубанский и Терский*», не сумевший, однако, ужиться с кубанцами и вынужденный позже переселиться в Добруджу к тамошним старообрядцам. Факт посвящения Феодосия в сан Гедоном подтверждает в своей «*Книге о промысле Божиим*» иеромонах Парфений, обличитель старообрядчества, указавший, правда, на *иеромонашеский*, а не *епископский* его сан³⁶. Однако П.И. Мельников, опубликовавший материалы о старообрядческих священниках на Кубани – Феодосии и Анфиме, подтверждает свои выводы, в отличие от иер. Парфения, ссылаясь на источник XVIII в. – «*делом Священного Синода о раскольническом арх. Анфиме 1757 г.*».

При изучении подобных событий необходимо обращать внимание не только на сугубо «некрасовский» (казачий) след, но и на общеисторический контекст, обусловленный системными связями старообрядческих центров. Свои перспективы указанное направление получает, считаем, в связи с изучением пастырской деятельности на Кубани в начале 1750-х гг. старообрядческого епископа Анфима³⁷. Склонный к авантюризму и проживавший в то время в европейской Турции, он охотно откликнулся на приглашение казаков-некрасовцев, прибывших к нему «с *посольством*» в 1753 г. Феодосий, судя по всему, кубанские владения Гиреев к тому времени уже покинул. Обращает на себя внимание, что о хиротонии Анфима в Хотинском соборе, состоявшейся в том же 1753 г., казаки узнали достаточно быстро, в чем уверенно видится «рука» местных старообрядцев. Возможно, информацию об Анфиме казакам Кубани могли предоставить и те некрасовцы, которые примерно в это время уходят на Дунай. Анфим, называвший себя «*епископом кубанским и хотинской раи*», активно перемещался в конце 1740-х – начале 1750-х гг. «от

³¹ Бачинский А.Д. Некрасовские поселения на Нижнем Дунае и в Южной Бессарабии // Мат-лы по археологии Северного Причерноморья. - Одесса, 1971. - Вып.7. - С.160–161.

³² Пригарин А.А. Старообрядческое население Придунавья в конце XVIII – начале XIX вв. // Липоване: история и культура русских-старообрядцев. - Одесса, 2006. - Вып. III. - С.4.

³³ Архив внешней политики Российской империи (АВПРИ). Ф.115. Оп.1. Д.1753 г. Д.3. Л.7 об.

³⁴ Мельников П.И. Старообрядческие архиереи // Русский вестник. - 1863. - Т.45. - №6 (июнь). - С.471.

³⁵ Фирман, данный турецким султаном Мустафой, по прошению Константинопольского Патриарха Серафима, Митрополиту Гедону, на Крымскую епархию // Записки Одесского общества истории и древностей. - Одесса, 1850. - Т.2 (отделение второе и третье). - С.680.

³⁶ Парфений, иеромонах. Указ. соч. - С.185.

³⁷ Мельников П.И. Старообрядческие архиереи... - С.469–473.

некрасовских поселений на Дунае до Буковинских и Северо-Бессарабских общин»³⁸. Важная деталь, свидетельствующая об участии хана Арслан-Гирея в делах своих подданных: кубанские казаки при встрече с Анфимом вручили ему приглашение и от хана³⁹. Позже, по прибытию в Крым, владыка не преминул возможностью предстать перед Арслан-Гиреем, встретившим епископа с почестями. Довелось ему во время путешествия увидеться и с Гедеоном, и с Феодосием.

По прибытию на Кубань новый пастырь рьяно взялся за дело. Он посвятил в сан епископа двух человек, ещё одного, по основании монастыря (!), в сан архимандрита, а «по слободам многое число попов, и дал им универсалы, чтоб иметь им по своим обрядам церковное служение»⁴⁰. Впрочем, отношения епископа с казаками скоро испортились – он стал претендовать на роль не только духовного, но и светского лидера, угрожая непокорным казакам анафемой и осмеливаясь вступать в споры даже с войсковым атаманом. Уместным будет вспомнить здесь об отношении ещё донских казаков к церковной власти. Пользуясь неразвитостью церковной организации на Дону, они сами вмешивались в дела церкви, а священники никогда не имели сколько-либо серьезного влияния на решения войскового Круга. Итогом выяснения отношений стало изгнание епископа Анфима с Кубани, инициированное, вне всякого сомнения, некрасовскими казаками. Тем не менее, результаты его миссии следует признать весомыми; очевидно, можно даже говорить о новом этапе в развитии старообрядческой церкви на Северо-Западном Кавказе конца XVII–XVIII вв. Активизируется церковное строительство⁴¹, причем нам удалось обнаружить аутентичное свидетельство о возведении и освящении одной из первых, по прибытию Анфима на Кубань, церквей. Из путевых заметок архимандрита Павла, настоятеля одного из московских единоверческих монастырей, следует, что когда он приехал в 1881 г. на оз. Майнос в некрасовское селение Эски-Казаклар (Бин-Эвле в Анатолии), то местный священник показал ему старинный антиминс (церковный платок с частицами мощей), на котором имелась исключительной важности надпись: «Освятися олтарь Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа в церкви святых живоначальных Троицы. Освящена бысть церковь сия в лето 7261 году, индикта 1, месяца августа 21 дня (т.е. в 1753 г. – Д.С.), на память святых мученик Фотия и Аникиты, при великом государе первопрестольнике

Анфиме, епископе Кубанском и Гомильском»⁴². Таким образом, указанное свидетельство принесло достаточно точную дату освящения одной из первых старообрядческих церквей на территории Крымского ханства. Не исключено, однако, что построенная она была до прибытия Анфима.

Дальнейшая история отношений епископа с казаками развивалась таким образом – заподозренный в измене, он был изгнан из Войска, причем «вопрос об Анфиме» вызвал даже сбор нескольких казачьих кругов. Попытка казаков вернуть Анфима уже с дороги назад успеха не принесла – епископ отказался, вернувшись в Ветрянку, что в Хотинском цинуте. И если до поездки Анфим именовался «епископом кубанским и гомельским» (Гомель – владение кн. Чарторыского близ Ветки), то после кубанского вояжа – уже «епископом Кубанским и Хотинским Раи»⁴³. Впоследствии Анфим оказался в Добрудже, у тамошних некрасовцев, населивших три «слободы» – Журиловку, Славу Черкасскую и Сары-кей. О кубанских епископах вспомнили, когда в 1755 г. решался вопрос о возведении Анфима в архиепископский сан, причем те дали свое согласие. О связях Кубани с Анфимом стало известно в Санкт-Петербурге – соответствующую информацию получил канцлер А.Ф. Бестужев-Рюмин от российского резидента в Стамбуле А. М. Обрескова (ноябрь 1756 г.). Дипломат сообщал об учреждении Анфимом на Кубани «архимандрии» во главе с архимандритом, о бегстве к епископу уже под Ветку старообрядцев из России. Оказалось, что итоги миссии Анфима к кубанским казакам тоже не остались незамеченными российскими старообрядцами. Резидент А.М. Обресков указывал, что, узнав о новых «попах», организации церковного служения и пр., люди стали «для того от Дону крымской области на Кубань... (уходить. – Д.С.)»⁴⁴.

Отсутствие в письменных источниках русского происхождения (при всем при том, что российские войска неоднократно в XVIII в. вторгались на Кубани) сведений о церквях и монастыре можно объяснить следующим: церкви, что вполне естественно, находились на территории казачьих городков, располагавшихся в труднодоступных, болотистых районах; подступы к ним защищались естественными преградами – протоками, болотами, лиманами (в одном из донесений с кубанского театра военных действий 1737 г. сказано, что «изменники некрасовские казаки також живут по островам за водяными заливами и багнами в крепких местах»⁴⁵). Один из кубанских казаков, «вышедших»

³⁸ Пригарин А.А. Старообрядческое священство в Измаильском градоначальстве первой половины XIX века // Липоване: история и культура русских-старообрядцев. – Одесса, 2008. – Вып. V. – С.52.

³⁹ Мельников П.И. Старообрядческие архиереи... – С.470.

⁴⁰ Там же. – С.471.

⁴¹ Там же. – С.472.

⁴² Павел, архимандрит. Краткое описание путешествия во св. град Иерусалим и прочие св. места. – М., 1884. – С.102.

⁴³ Мельников П.И. Указ. соч. – С.473.

⁴⁴ Там же. – С.485.

⁴⁵ Фелицын Е.Д. Сборник архивных документов, относящихся к истории Кубанского казачьего войска и Кубан-

тогда к противнику, показал, что некрасовцы, услышав о приходе российских войск, покинули свои острова «между багнами», т.е. болотами. И, несмотря на то, что городки были оставлены без защиты, лишь несколькими российскими казакам-добровольцам удалось вплавь и только с копьями добраться на один остров и выжечь главный некрасовский городок – Хан-Тюбе. А когда в 1736 г. калмыки и донские казаки вели на стороне России боевые действия на Кубани, им удалось захватить и сжечь лишь один некрасовский городок, «до которого можно было достигнуть»⁴⁶. Очевидно, фактор расположения казачьих поселений «в крепких местах» и стал основной причиной крайне редких случаев их разорения и уничтожения. Скорее всего, кубанские казаки, предполагая возможность нападений на свои жилища, с самого начала целенаправленно подыскивали для их расположения достаточно надежные места, проявив в данном вопросе удивительную прозорливость и практичность.

Что касается монастыря, то этот религиозный центр казаков находился, очевидно, в исключительно защищенном и малолюдном месте. Доступ туда, надо думать, не был беспрепятственным всему контингенту восточнославянского (православного) населения Крымского ханства. Вопрос об истории монастыря, таким образом, один из самых важных и, вместе с тем, «загадочных» при изучении темы старообрядчества на Кубани в XVIII в. Принципы храмоустройства, считаем, на Кубани остались те же, что бытовали у казаков на Дону. В.В. Пищулина, изучавшая вопрос об истоках донского храмоустройства пишет, что три части донского станичного храма, располагаясь по одной линии, «именовались с востока на запад: алтарь, мужичник, бабник»⁴⁷. Наш вывод находит свое подтверждение в записках В.Ф. Минорского и Н.И. Щербо, посетивших некрасовцев на оз. Майнос в начале XX в. (тогдашняя ситуация с полным основанием может быть экстраполирована на ситуацию XVIII в.)⁴⁸. Вот, например, что увидел в 1904 г. капитан Н.И. Щербо: «Главный неф, разделенной по длинной оси двумя деревянными решетчатыми перегородками с широкими проходами на три помещения: первое, с запада – для женщин, второе – для мужчин, а восточное, возвышаясь на одну ступеньку, представляет как бы два клироса перед самым иконостасом»⁴⁹.

Помимо прочих оснований, *повышающих престиж* Кубани как центра староверия в глазах древлеправославных христиан, обратим внимание ещё на один важный аспект проблемы: из среды священников, окормлявших кубанское казачество, пишутся и отправляются в другие крупные старообрядческие центры авторитетные послания, например, о переkreщивании священников. Одно из таких посланий было составлено на основе либо «*соборного рассуждения*», либо частного совещания в начале XVIII в. (возможно, до 1713 г.) иеромонахом Герасимом, умершим на Кубани в 1751/1752 гг. в 90-летнем возрасте⁵⁰. Направлялось, скорее всего, указанное послание в Заволжье, на Керженец. Старообрядцы Крымского ханства, таким образом, активно участвуют в самых актуальных спорах среди своих собратьев той эпохи. Анализ послания свидетельствует, что его составитель жил в причерноморском регионе, именно – на Кубани; жил и участвовал в напряженной жизни сообщества старообрядцев региона, когда, например, они были вынуждены переkreщивать беспоповцев за то, что эти самые беспоповцы принимали никониан через крещение⁵¹. Но ещё в 1703 г. представители старообрядцев-поповцев «от Черного моря» (населенники Кубани?) участвовали в составлении другого послания с Керженца о переkreщивании. Итак, перед специалистами стоит важная задача: рассмотрев горизонтальные связи Кубани с другими старообрядческими центрами, выявить закономерности и особенности формирования в этой части владений ханов старообрядческий книжной культуры, книжности⁵². В качестве промежуточного вывода укажем на очевидную возможность для утверждения о том, что на Кубани уже в первой половине XVIII в. *успешно функционирует скрипторий*, а также пусть и небольшое, но сообщество книжников, уверенно обеспечивавшееся книгами кубанскими казаками⁵³ и, конечно, снабженное книгами, принесенными на Западный Кавказ его представителями. Недаром тот же Герасим уверенно анализирует «*Соборное Изложение*» патриарха Филарета, катехезис и номоканон; а то, что он творил послание не один, подтверждается соответствующими формами в тексте⁵⁴.

По мнению автора, можно говорить о наличии у потенциальных беглецов из России нескольких мотивационных оснований к уходу на Кубань в течение всего XVIII в. Среди факторов, способствовавших постоянному притоку христианского

ской области. - Екатеринодар, 1904. - Т.1. - С.138.

⁴⁶ Бутков П.Г. Материалы для новой истории Кавказа с 1722 по 1803 год. - СПб., 1869. - С.201.

⁴⁷ Пищулина В.В. Истоки традиций храмоустройства на Дону // Научная мысль Кавказа. - 1998. - №1. - С.36.

⁴⁸ Минорский В.Ф. У русских подданных султана. - М., 1902 (отд. оттиск). С.30–31; АВПРИ. Ф.180. Оп.517/2. 1902–1914 гг. Д.4955. Л.44–70.

⁴⁹ АВПРИ. Ф.180. Оп.517/2. 1902–1914 гг. Д.4955. Л.57 об.

⁵⁰ Смирнов П.С. Споры и разделения... - С.038–041.

⁵¹ Он же. Из истории раскола первой половины XVIII века. - СПб., 1908. - С.229.

⁵² Несомненно, опираясь на историографический опыт, напр., блестящее исследование: Иванов В.И. Кириллическая книжность на Кубани... - С.53–76.

⁵³ Парфений, иеромонах. Указ. соч. - С.180.

⁵⁴ Смирнов П.С. Из истории раскола... - С. 227.

элемента на Кубань, укажем на исключительно благоприятное проживание местных старообрядцев, включенных в систему старообрядческих центров того времени. Периодически случалось и так, что статус Кубани в глазах старообрядцев мог возрасти, когда положение прочих центров ухудшалось. Кроме того, можно говорить о стремлении старообрядцев реализовать именно на Кубани мечту обретения «законного священства» и извечную мечту об «обетованной земле». Рабочая гипотеза состоит в том, что святой земле, локусам «чистого» (в оценочных характеристиках символической географии) религиозного, жизненного пространства вполне могут быть уподоблены городки казаков Кубанского (ханского) казачьего войска – с их храмами и часовнями, чудотворными иконами, сообществом книжников и священников. А рассказы казаков о местном монастыре способствовали общему повышению престижа Кубани-региона в глазах старообрядцев, после бегства укрывавшихся, вероятно, не в одних лишь городках. Е.Е. Дутчак тонко замечает по этому поводу, что «ситуация поиска нужной географической точки обязательно будет связана с символической оценкой пространства, способностью оценивать любой физический объект по религиозно-нравственным критериям»⁵⁵. **Конфессиональную миграцию** на Кубань, поступки самих казаков-некрасовцев считаем возможным также связать с миссией спасения «древлего благочестия».

Свою весомую роль в расцвете Древлеправославной (старообрядческой) церкви на территории ханства нужно отнести системным практикам крымских ханов и Османов по поддержке старообрядцев Кубани, их успешной социальной и психологической адаптации. Напротив, российский царизм на протяжении десятилетий преследует старообрядцев, которые в попытках спасения все чаще обращают взоры в направлении Кубани – такой далекой и близкой одновременно. Другое дело, что масштабы бегства людей на Кубань переоценивать нельзя, как это, например, сделал Ф.В. Тумилевич. В свое время специалист указал, что из 500 тыс. бежавших из России в период с 1719 по 1741 г., «немало» людей пришло на Кубань к некрасовцам⁵⁶.

Действительно, личную заслугу кубанских казаков-некрасовцев мы признаем существенной в определении потенциальными беглецами Кубани как направления своего возможного ухода. Благоприятное проживание казаков-старообрядцев под эгидой мусульманского Крыма, **оцениваемое** вместе с другими данными (речь о кубанской церков-

ной иерархии и пр.) действительно определило долговременность процесса сманивания/бегства на Кубань. Несмотря, однако, на то, что регион являлся надежным прибежищем для всевозможных нонконформистов, бегство их нельзя (по сегоднешнему состоянию источниковой базы) признать явлением многотысячным по масштабу и не контролируемым, хотя бы отчасти, крымскими властями. Надо думать, часть беглецов вливалась непосредственно в состав Войска, роднилась, переходя в старообрядчество, с кубанскими казаками и пр.; другая часть могла со временем уходить дальше, искать новую «землю обетованную».

Ниже рассмотрены некоторые примеры из истории бегства различных людей на Кубань, по преимуществу – к казакам-некрасовцам. Иногда «старообрядческие» мотивы к бегству в делах о беглых очевидны, на них обращается особое внимание. В других случаях указанный мотив «заглушен» (или даже отсутствует), однако автор считает возможным включать данные сообщения в логику изложения. Делается это для того, чтобы показать общее и особенное в восприятии Кубани разными людьми как места своего укрывательства. Интересно, кроме того, проследить реакцию властей на возвращение (и даже бегство) с Кубани некоторых казаков; таким образом, на проблему бегства на Кубань и обратно необходимо посмотреть широко, выделяя в явлении разные мотивы.

В 1720 г. возникло одно из характерных для того времени дел, истоки которого относились к ноябрю 1719 г.⁵⁷ Донской казак С. Серый обвинил в своем «извете» медведицких казаков Ф. Усачева и Ф. Блинова в том, что они «подзывали с собою казаков итить к изменнику Игнашке Некрасову на Кубань». В частности, о призыве со стороны Блинова – уходить на Кубань – указал ещё один донской казак, М. Минаев⁵⁸. Попытки не давали подтверждения извета: даже «с дву пыток», устроенных в Воронежской губернской канцелярии, Блинов держался. Дело росло на глазах, розыск охватывал все новых свидетелей из числа донских казаков. Розыск длился более 4 лет, к его ведению оказались причастны Воронежская губернская канцелярия и Государственная военная коллегия (ГВК). Более того, 21 мая 1724 г. по указу Петра I ГВК приказала розыск продлить на три недели, «и что учинитца прислать при доношении ведение без укоснения»⁵⁹. Ф. Минаева и Ф. Блинова продолжали пытаться, секли кнутом, добываясь одного, чтобы те повинились и указали своих сообщников, чтобы сказали правду. Сам изветчик, Минаев, несколько раз побывал на дыбе, хотя и продолжал держаться своей версии событий. Ф. Блинова не спасло сказанное им «слово и дело» – ка-

⁵⁵ Дутчак Е.Е. Из «Вавилона» в «Беловодье»: адаптационные возможности таежных общин староверов-странников (вторая половина XIX – начало XXI в.). - Томск, 2007. - С.26.

⁵⁶ Тумилевич Ф.В. Казаки-некрасовцы. К истории антифеодального движения на Дону и Кубани // Дон. - 1958. - №8. - С.138.

⁵⁷ Государственный архив Ростовской области (ГАРО). Ф.55. Оп.1. Д.1477. Л.42.

⁵⁸ Там же. Л.44.

⁵⁹ Там же. Л.70.

зака снова отправили на дыбу⁶⁰; но, как и прежде, обвиненный упорно говорил, что «на Кубань... не подзывал и сам бежать на Кубань не умышлял...» К Блинову в итоге было применено 9 пыток; не добившись успеха ещё в декабре 1724 г., Воронежская губернская канцелярия предложила ГВК даже закончить дело.

Сговор казаков, в понимании властей, питался разными основаниями, в т.ч. агитацией со стороны некрасовских шпионов. Ещё в декабре 1720 г. по всем донским казачьим станицам было объявлено (на основании царского указа) о строжайшем «престережении» шпионов, «которые иногда посылаютца с Кубани от изменника Некрасова, и таких бы сыскивать, ловя, чинить им розыск»⁶¹. Вероятно, текст указа дублировался и направлялся в каждую станицу – как, например, поступили с указом атаману ст-цы Средней г. Черкаска⁶². Особая ответственность возлагалась на станичных атаманов, которым в случае «несмотрения» грозила смертная казнь. В том же году указ примерно той же направленности получил воронежский вице-губернатор С. Колычев, из текста которого⁶³ можно заключить, что масштабы подрывной деятельности шпионов с Кубани встревожили власти не на шутку. Примечательно, что среди таких «воров» власти вполне ожидали увидеть и лиц «духовного чину», которых надлежало ловить, лишать сана, «разыскивать», после чего «виноватым чинить указ по воинскому артикулу». В 1727 г. возникло новое дело о некрасовских шпионах – на этот раз по доносу яицкого казака Ф.Медведева «на казака Якушку Резенку с товарищами, которые присланы от Некрасова для подговору на Кубань *попа* (выделено нами. – Д.С.) и других единомышленников русских раскольников, живших в Донских городках на Миусе, да в зимовьях и землянках по Деркуле»⁶⁴. Выяснилось, что уже весной того же года они намеревались бежать на Кубань к И. Некрасову и С. Кобыльскому, давнему сподвижнику атамана. Удалось схватить всех обвиненных казаков, кроме самого Я. Резенки, причем в ходе допросов обнаруживались новые лица «подговорищиков и изменников, новые места... неусыпной деятельности» агентов И. Некрасова. Оказалось, что во всех показаниях «подговоренных» казаков присутствовал тот мотив бегства на Кубань, что там «староверят» и не гонят за старую веру.

По справедливому замечанию И.И. Дмитренко, все это было слишком заманчиво «для массы раскольников, так часто покидавших родину по подговорам агентов Некрасова и его последователей»⁶⁵. Итог дела выглядит вполне «логичным»: согласно приго-

вору, надлежало «бить кнутом нещадно и, вырезав ноздри, сослать вечно в Сибирь Гришку Тимофеева, Игнашку Воронкова, Якушку Колесникова, Гаврилку Перепечкина, Гаврилку Тюленева, Гаврилку Павлова, Алексашку Шузинова, Зенку Фролова, которые, согласясь с означенными шпионами и их единомышленниками, бежать хотели к изменникам на Кубань весною». Не приходится, полагаем, сомневаться в том, что на Кубани беглецов ждали, что к организации «сманивания» казаки подходили основательно, и что символика явления ещё ждет своего изучения. Не менее интересна с научной точки зрения позиция встречной стороны, ведь не исключался плен по пути на Кубань, на Дону могли оставаться родственники. В конце концов, условия «прельщения» могли обмануть ожидания беглецов.

В том же 1727 г. следы очередного дела в отношении «измены» донских казаков вновь повели на Кубань. В конце февраля 1727 г. в Транжаменте оказался некий Федор Семенов сын Беляев, приведенный туда «от московских ворот»; оказалось, что ранее фигурант бежал из Дурновской станицы Черкаска от казака А. Ильина⁶⁶. Допрос Беляева показал, что тот оказался в тюрьме по приказу донского войскового атамана, откуда проследовал к Ильину «под чепь». Во время заточения ему довелось видаться с другим арестантом, «русским чело-веком Алексеем», заявившим, что он располагает информацией о старшинах, продающих в Азов и на Кубань русских людей⁶⁷. В завязавшейся переписке Войско Донское ответило, что А. Хромой при расспросе сказал, что ничего подобного он Беляеву не говорил. Такой ответ, конечно, власти устроить не мог, и Хромого затребовали в Москву. Примечательно, что по дороге Хромой заявил за собой «царственное слово» – опасаясь возможного убийства себя сопровождавшими донскими казаками. По делу «вспыл» вскоре и солдат Василий Серый, сидевший под караулом в Черкасске⁶⁸. Допрошенный ещё раз Алексей Хромой, точнее, Алексей Есенков, заявил, что «слова» за ним действительно нет, но все, что он рассказал про старшину – правда. Дальнейшее расследование включило в орбиту лиц, его контролировавших, генерал-фельдмаршала М.М. Голицына, которому в те годы подчинялось Войско Донское.

Для осуществления следствия Голицын назначил бригадира А. Гулицу, а на Дон отписано, чтобы Войско отвечало без промедления на все запросы. Уже 3 августа Гулиц писал в Воронежскую губернскую канцелярию (ВГК) доношение о том, что следствие идет, что многие люди из Черкаска уже присланы, включая Серого, показавшего на многих людей «важные дела», включая сведения о

⁶⁰ Там же. Л.63.

⁶¹ РГАДА. Ф.111. 1718 г. Д.6. Л.74.

⁶² ГАРО. Ф.55. Оп.1. Д.1393. Л.5.

⁶³ Дмитренко И.И. К истории некрасовцев... - С.66.

⁶⁴ Там же. С.66.

⁶⁵ Там же. С.67.

⁶⁶ РГВИА. Ф.20. Оп.1/47. Д.18. Л.366.

⁶⁷ Там же. Л.366 об.

⁶⁸ Там же. Л.367 об.

«побеге на Кубань к изменнику Игнашке Некрасову»⁶⁹. Более того, данные Серого о готовящемся побеге «многих казачьих городков»⁷⁰ на Кубань признали исключительно важными – и за отсутствием Голицына в известность был поставлен ген. фон-Вейсбах, а также ГВК.

Тревога властей определялась масштабом измены донских казаков, среди которой можно выделить снабжение ими азовских турок-османов боеприпасами, продажу в Азов рабов⁷¹. Из допроса В. Серого от 27 июля 1727 г. следует, на кого он, в частности, доносил ещё: «...средней станицы о казаке Филимоне Козлове. Филиппе Боране, Афанасье Петрове сыне... что они в прошлом 726 году после святой недели... звали ево с собою бежать на Кубань к Игнашке Некрасову»⁷²; лошадей для побега предполагалось взять в войсковом табуне. Не менее важны его указания на казака Беляевской станицы, который ещё в 1726 г. отпустил от себя 5 бурлаков к Некрасову, передав с ними свою просьбу принять его на Кубани⁷³. Мало того, что бурлаки свою миссию выполнили – они вернулись на Дон и даже привезли письмо, надо думать, от Некрасова или его сподвижников.

Наконец, среди имен, озвученных Серым, фигурировал казак Быстрианской станицы А. Козловец, который ещё в 1724 г. говорил о недовольстве казаков *верховых городков* по Хопру, Бузулуку, Медведице, также намеревавшихся уйти к Некрасову⁷⁴. Казаки, добавлял Серый, даже отправили на Кубань к Некрасову своих казаков для переговоров с атаманом. Особое недовольство донцов вызывали перепись на Дону, постой драгун, обиравших казаков, ограничения в выдаче паспортов. К уходу на Кубань готовились казаки и донских станиц – Урюпинской, Быстрианской, а некоторые при этом говорили: «...ежели де верховые пойдут на Кубань, то же и мы их неотстанем, по неже де и у нас стоят драгуны...»; «в Верховых городках козаки ныне живут хуже русских мужиков»⁷⁵. Как видим, «старообрядческие» мотивы в планировавшемся казаками уходе отсутствуют. Тем более внимательно специалисты должны отнестись к выявлению всех мотивов, неизменно вызывавших намерение казаков уходить именно на Кубань, именно «к Некрасову» (хотя на рубеже 1720-х – 1730-х гг. атамана, вероятно, уже не было в живых), отнюдь не генерализируя значение религиозного фактора.

А в 1727 г. встревоженная ВГК даже инициирует временную приостановку А. Гулицем следствия – с тем основанием, чтобы подозреваемые в измене казаки, устрасясь, «не вступили б... в прямой побег на Кубань»⁷⁶. Руководитель ВГК генерал И.Лихарев решил дожидаться указа из ГВК. Из доношения фон-Вейсбаха в ГВК от 21 августа 1727 г. следует, что Гулиць впредь должен был сообщать обо всех новостях ген.-майору Ветеранию, находившемуся с войсками при Царицынской линии. Генерал-майору, проинформированному, в свою очередь, о возможном побеге казаков, надлежало быть готовым к тому, чтобы «тайное их злое намерение пресечь и к побегу не допустить»⁷⁷. В сентябре 1727 г. состоялось решение ГВК подать доношение в Верховный тайный совет, предложив для «исследования» дела определить генерал-майора Леонтьева, которому надлежало немедленно ехать в Павловск. Вскоре на свет появился царский указ о вторичном допросе Серого⁷⁸. 11 ноября 1727 г. А. Гулиць доносил о результатах допроса Серого, приложив копию показаний солдата (сам допрос состоялся 4 ноября)⁷⁹. В частности, Серый «прежние свои речи опровергнул», признав почти по всем пунктам, что «затеел ложно напрасно с самой своей сущей простоты, убоясь розыску и желая тем продолжать свое дело». Уже в следующем, 1728 г., Верховный тайный совет вновь информируется о «деле Серого», в т.ч. и по основаниям доношения А. Гулиця в ГВК. Наконец, 8 февраля 1728 г. свет увидел указ Петра II о наказании Серого, которому «за ложной и затейной на Донских старшин донос... учинить жестокое наказание бив кнутом нещадно и вырезав ноздри сослать в Сибирския далние города (в итоге – Тобольск. – Д.С.) в вечную работу...»⁸⁰. О результате объявлялось «тамошней старшине и казакам, что за той на них затейный донос такую жестокую ему экзекуцию указали мы учинить, обороняя их старшины и казаков, и чтоб они впред нам верно служили, а что оной солдат... при нынешнем... допросе показал на них о держании беглых солдат и раскольников и ежели они старшины и казаки подлинно у себя в казацких городках имеют, то б их объявили и отдали коменданту немедленно...»⁸¹.

В 1728 г. Петербург получил сведения о новых волнениях среди донских казаков, о том, что по Дону и по прочим запольным рекам «несмирно», а казаки – «волнуются». Вероятно, между вышеописанными событиями 1727 г. и тревогами следующего, 1728 г., могла существовать определенная связь. Было решено послать указ М.М. Голицыну с одобрением всех ранее принятых мер и повелени-

⁶⁹ РГВИА. Ф.20. Оп.1/47. Д.18. Л.370 об.

⁷⁰ Там же. Л.371.

⁷¹ Фелицын Е.Д. Сборник архивных документов... - С.17–18 и др.

⁷² РГВИА. Ф.20. Оп.1/47. Д.18. Л.373.

⁷³ Там же.

⁷⁴ Там же. Л.375 об.

⁷⁵ Фелицын Е.Д. Сборник архивных документов... - С.20, 21.

⁷⁶ РГВИА. Ф.20. Оп.1/47. Д.18. Л.371 об.

⁷⁷ Там же. Л.382 об.

⁷⁸ Там же. Л.394.

⁷⁹ Там же. Л.424–427 об.

⁸⁰ РГВИА. Ф.20. Оп.1/47. Д.18. Л.441.

⁸¹ Там же. Л.441.

ем узнать, «от кого то возмущение идет»⁸². Вместе с тем князю рекомендовалось держаться с осторожностью, чтобы не подать казакам повода к волнению и «их какому озлоблению». Однако, указывалось далее, если «возмущение» произойдет, то с казаками надлежало поступать «яко з злодеи». Последующие события показали, что царизм оказался готов к определенному компромиссу по вопросу о выдаче беглых с Дона, точнее, признанию 1710 года в качестве соответствующего «водораздела» для своих «запросов»⁸³. Речь шла о том, что казаки возражали против высылки с Дона лиц, объявившихся там до 1710 г. Царизм в итоге на это «предложение» пошел, и уровень напряженности на Дону явно пошел на спад. Однако уже 19 декабря 1728 г. на свет появился очередной указ Петра II, согласно которому ген-майору А. Тарakanову (активному участнику переговорного процесса с казаками тех лет) поручалось быть под «дирекцией» М.М. Голицына в транжаменте с «поручением» ему, Тарakanову, тамошних войск. Связь такого назначения с отслеживанием дальнейшей обстановки на Дону очевидна – Тарakanову надлежало «смотреть, чтоб от донских казаков никакой шатости и никаких противных поступок не происходило...»⁸⁴. Процесс высылки, начавшись в том же 1728 г., продлился несколько месяцев. Непосредственно А. Тарakanов в доношении ГВК от 24 января 1729 г. указывал, что, высылая беглых, он жил на Дону 9 месяцев, «которые дела уже кончились».

В отношении людей, возвращавшихся время от времени с Кубани, власти вели себя достаточно гибко. Так, если они не были замечены в «воровстве», то после допроса их беспрепятственно вновь поселяли на Дону. В 1714 г. на войсковом круге в Черкасске был прощен казак Д. Степанов, которого отправили на жительство в ст-цу Трехостровянскую, указав станичным властям: «Вам бы его Данилу в станицу жить принять без всякого отлагательства, а из станицы вам не высылать а назывкою не называть и в улику не ставить»⁸⁵. В 1715 г. с Кубани от Некрасова вышел на Дон бывший житель Черкаска Я. Блин⁸⁶. В 1716 г. были отпущены «жить по-прежнему в домах своих» 6 казаков, явившиеся с Кубани с повинной в Черкасск⁸⁷.

При характеристике «движения в защиту старой веры» 1720-х – 1740-х гг. на Дону А.П. Пронштейн справедливо указывает на то, что «нам очень мало известно о характере и размахе движения», поскольку ещё в 1744 г. сгорел важный в этом отношении архив Воронежской духовной консисто-

рии⁸⁸. Полагаем, что один из возможных путей дальнейшего исследования проблемы – изучение социальных сетей христианского населения Дона (и казачьего, и не казачьего) с теми центрами старообрядчества, которые оказывали на него определенное влияние. В таком случае оказывается, что материалы о «кубанском следе» в истории «раскола на Дону» (XVIII в.) могут быть успешно востребованы в условиях недостатка других источников. Между тем старообрядцев продолжали преследовать на Дону и в 1730-е, и в 1740-е, и в 1750-е гг. Своеобразные основания для «долгой памяти» об этом у них имелись. Как говорили старообрядцы на допросе в 1748 г., их «сыскивали» всюду, отчего, например, «на реке Чиру и на реке Доброй стало [им]... житье нудное»⁸⁹. А в 1750-е гг. ревнители старой веры жаловались, что от преследования им уже на Дону нигде «скрытца невозможно»⁹⁰.

Поскольку случаи, рассмотренные ниже, по хронологии относятся к 1740-м – 1750-м гг., обратимся к общим вопросам положения российских старообрядцев в правление Елизаветы Петровны. Хотя ее эпоха не была отмечена казнями, масштабными репрессиями, все же крупная часть православного мира – старообрядцы, имела все основания быть недовольной «веселой царицей». По недоброй «традиции» петровского законодательства о расколе, политика правительства в отношении старообрядцев ужесточается – как во второй четверти, так и в середине XVIII в. В частности, речь идет об умножении фискального гнета, логически связанного с действием указа ещё 1726 г. В нем предписывалось с людей, «вступавших» в старообрядчество и не отказавшихся от этого после увещевания в Синоде или его органах, брать уже не двойной, а четверной подушный оклад, т.е. вдвое по сравнению с платежом, установленным по указу 1716 г.⁹¹ Старообрядцев, выказывавших особую твердость своих убеждений, после жесточайшего телесного наказания отправляли на каторгу. Распространялась система слежки и доносов на старообрядцев. В 1742 г. Сенат, выражая настроения, царившие в Синоде, запретил впредь записывать в «раскол». Во время очередной ревизии, как пишет Н.В. Козлова, был установлен «указный срок» (время с 31 августа 1744 г. до конца августа 1745 г.), когда осуществлялась перепись «раскольников» и запись вновь «объявившихся». «Записавшихся же позднее следовало отсылать для исследования об их состоянии в православной вере и "увещевания" в духовные правле-

⁸² Там же. Л.544 об.

⁸³ Там же. Л.544 об.

⁸⁴ РГВИА. Ф.20. Оп.1/47. Д.18. Л.554.

⁸⁵ ГАРО. Ф.55. Оп.1. Д.1393. Л.2.

⁸⁶ Там же. Д.1472. Л.28–29.

⁸⁷ Российский государственный архив военно-морского флота (РГА ВМФ). Ф.233. Оп.1. Д.28. Л.234..

⁸⁸ Пронштейн А.П. Земля Донская в XVIII веке. - Ростов н/Д., 1961. - С.283.

⁸⁹ Цит. по: Пронштейн А.П. Указ. соч. - С.284.

⁹⁰ Там же.

⁹¹ Собрание постановлений по части раскола, состоявшихся по ведомству св. Синода. - СПб., 1860. - Т.1. - С.183.

ния»⁹². Серьезные потери понесли в первой половине XVIII столетия Керженец и Выговская пустынь. Но старообрядческое движение ширилось и множилось, обогащалось его внутренне содержание, появлялись новые толки. Считаем, что, как и раньше, в петровские времена, в Синоде времен Елизаветы Петровны могли раздаваться возгласы о том, что по сравнению со временами Алексея Тишайшего раскол «*много расплодился и многих повредил*».

В годы царствования Елизаветы Петровны, как и раньше, наблюдается активное бегство староверов за пределы Российского государства, в т.ч. на земли Крымского ханства – Правобережную Кубань. Бегство туда в 1752 г. восьми казаков Маноцкой станицы⁹³ привело к рассмотрению наболевшего для России вопроса на довольно высоком дипломатическом уровне – в Стамбуле. Договариваться с ханом было бесполезно – на все претензии он отвечал, что, хотя и посвящен в суть вопроса, помочь ничем не может. Российский поверенный в Стамбуле А.М. Обресков предъявил ноту оттоманскому правительству, в которой прозвучало требование не принимать более беглых на Кубань и к присяге их не приводить. Быть может, с вручением этой ноты совпал разговор А.М. Обрескова с верховным визирем, состоявшийся 22 марта 1753 г. Российский представитель тогда заявил, что «*для лучшего примера и оказания подданным мало сведующим, сколь много высочайшие дворы дружелюбно жить желают, всех прежде помянутых (беглецов. – Д.С.) возвратить, таким способом импонируется подданным, а преступники из головы вымут безопасное прибежище которым оные обнадежены*»⁹⁴. Визирь с этим предложением согласился, заявив, в свою очередь, что тех беглецов, которых уже удалось схватить, начали передавать российской стороне. Безусловно, многое здесь зависело от позиции крымского хана, а он относился весьма лояльно к появившимся время от времени на Кубани беглым российским подданным. Одно время разыскиваемые восемь донских казаков находились в Ени-Копыле, а на требование посланца от Войска Донского М. Барабанщикова их выдать сераскир отвечал, что «*от донского атамана о том не писано, а когда-де писано будет, в то время и расправитца может*»⁹⁵. Примечательно, что история с этими казаками рассматривалась в дипломатических кругах даже в 1753 г., причем косвенные данные показывают, что предполагаемыми местами их поиска были поселения

некрасовских казаков на Кубани⁹⁶.

Помимо анализа фактов бегства, влияния политики правительства на настроения старообрядцев и пр., большой интерес для изучения представляет история конфликтов внутри самого казачества, неоднородного и сложного войскового организма. Из доношения атамана С. Ефремова Елизавете Петровне от 27 марта 1753 г. узнаем о примере такого конфликта, содержание которого частично связано с историей старообрядцев Кубани. Более того, рассматриваемое ниже дело показало связь событий с бегством казаков на Кубань казаков ст-цы Маноцкой. 5 марта того же года казак ст-цы Маноцкой А. Павлов донес в войсковой канцелярии на местных донских казаков. Судя по рассказу казака, на Рождественский мясоед зашел он в станичную избу. Там собрались многие казаки, включая его знакомых, Е. Ананьева, П. Ларченкова, И. Анохина и др. – «*с протчими их учителями, толкуя криво о божестве, приводили народ в подобие своего заблуждения и в душепогубную расколническую ересь...*»⁹⁷. В частности, казаки завели речь о наступивших «*днях Антихристовых*», о неправильной службе в церквях, звучали обличения 4-конечных «*латинских*» крестов. В церкви, продолжали казаки, ходить невозможно, поскольку туда «*ходят отлученные люди, яко то табачники, брадобрити и армяне...*»⁹⁸. Пытались донцы-старообрядцы привлечь на свою сторону и Павлова, но тот отказывался, приводил, возражая, свои доводы. В другой раз Павлов зашел в дом местного казака Петра Кужелева, где уже собралось до 30 человек, а казак Иван Анохин читал старопечатную книгу. В ходе споров Павлов сумел каким-то образом повредить книгу, за что и был избит присутствующими.

Избитый казак пожаловался станичному атаману, однако местные донцы стали угрожать вновь: «*...ежели де он Павлов их веру бранить будет, то де за то они его бить будут немилосердно*»⁹⁹. Опасаясь, таким образом, дальнейшей расправы над собой, Александр Павлов донес на казаков-старообрядцев. Среди фигурантов доноса оказалось 10 человек, включая *Пахома Ларченкова*, родной брат которого, *Сергей Ларченков*, бежал в числе 8 казаков той же станицы на Кубань в 1751 г.¹⁰⁰. Нет сомнений в том, что о том же самом случае шла речь в приводимых выше документах АВПРИ. Таким образом, бегство казаков на Кубань в 1752 г. также было связано для некоторых его участников с мотивами религиозного неконформизма. Допрошенные же в 1753 г., «*ссыканные*» на Дону казаки, признались (за исключением А. Киреева), что действительно крестятся «*двоеперстно и в церковь не*

⁹² Козлова Н.В. Законодательство о расколе и практика его реализации в городской среде во второй четверти XVIII в. // Россия в средние века и новое время: Сб. ст. к 70-летию Л.В. Милова. - М., 1999. - С.242.

⁹³ АВПРИ. Ф.115. Оп.1. 1752 г. Д.1. Л.26 об., 28, 58.

⁹⁴ Там же. Л.46.

⁹⁵ Там же. Л.28 об.

⁹⁶ Там же. 1753 г. Д.3. Л.7–7 об., 8 об.–9.

⁹⁷ РГВИА. Ф.20. Оп.1/47. Д.426. Ч.2. Л.1 об.

⁹⁸ Там же. Л.2.

⁹⁹ Там же.

¹⁰⁰ РГВИА. Ф.20. Оп.1/47. Д.426. Ч.2. Л.3.

ходят... и на исповедь итить не желают»¹⁰¹. Переходя к описанию реакции властей на действия казаков-старообрядцев, атаман считал возможным вспомнить о секретном императорском указе от 23 декабря 1752 г. на свое имя. Тогда, по причине «*бывшего в Бловлинской станицы попа Тимофея и жены Краснощокова и протчих в ересь впавших не имеца ль, таковых же ересей наставников, приших раскольников...*» велено ему, атаману, без разглашения «*разведат и сыскиват*», предпринимая и другие меры¹⁰². Особое надежду сам атаман возлагал на постройку новых церквей, при которых надлежало бы держать «*ученых и искусных*» священников. Во исполнение же указа приняты такие меры: на 9 казаков ст-цы Маноцкой обратил внимание священник Воскресенской церкви П. Спиридонов. Мало того, однако, что увещевания успеха не принесли, так казаки ещё вступили со священником в спор – «*и в том закоснелом своем расколничестве остались*»¹⁰³. Сам С. Ефремов в итоге спрашивал надлежащего совета у вышестоящих властей – как поступить с казаками-старообрядцами? Одного из них, казака Киреева, не бывшего у исповеди и причастия 10 лет, местные власти, впрочем, решили отослать к священнику П. Спиридонову.

В итоге было решено подать доношение в Правительствующий Сенат и требовать указа о «*казаках-раскольниках*». Судя по контексту другого документа, такой указ ещё не был издан в середине июня 1753 г.¹⁰⁴ История же с беглыми казаками и одним из братьев Ларченковых имела свое продолжение в 1758 г. Тогда на Дон в числе 4 человек вернулся казак «*Казьма Фарапонов*», бежавший на Кубань в 1752 г. «*по подговору Пахома Ларченкова*»¹⁰⁵. Как оказалось, спустя шесть лет часть группы Ларченкова решила вернуться назад. 12 сентября 1758 г. Фарапонова проверяли в Черкасске на «*честность*» – собравшись на войсковой круг, казаки Войска Донского могли наблюдать, как «*возвращенец*» был жестоко высечен. Публичность наказания, впрочем, повлекла за собой прощение и перевод на жительство в ст-цу Мигулинскую¹⁰⁶. А вот что наблюдалось на Дону во второй половине XVIII в. – по сведениям священника ст-цы Терновской (1763 г.), в ней «*не обреталось*» ни одного жителя «*во изображении и заключении тайны Святыя Троицы в троеперстном сложении...*»¹⁰⁷. В том же году по заказу церковных властей происходило обследование «*по Дону и Донцу церковного благочестия*». Итоги были показательными: выяснилось, что во многих станицах «*того расколу... немалое число оказалось*», а

крест на иконах в церквях оказался «*старого изображения*»¹⁰⁸. О Кубани, как возможном месте благоприятного проживания и направлении бегства, староверы Дона, конечно, не забывали. Судьба беглецов-«*неудачников*», подчеркнем, была, как правило, незавидной. Например, в сообщении, сделанном в 1754 г. генерал-майором Сомовым генерал-майору С. Ефремову, сказано, что смертной казни подвергли казаков, намеревавшихся бежать на Кубань¹⁰⁹.

Туда же в XVIII в. направлялись выходцы из других казачьих войск России, включая терских, гребенских, яицких казаков. Религиозный мотив в действиях беглецов достаточно часто выражен ярко. Полагаем, что, как и в случае с Доном, для изучения старообрядчества в указанных войсках необходимо изучать максимально все миграционные потоки людей «*старой веры*». Н.Ю. Селищев в этом отношении справедливо пишет о старообрядческих потоках, соединявших друг с другом «*Ветку, Стародуб, Керженец, Яик, Сибирь, Кубань, Иргиз, Рогожское кладбище в Москве*»¹¹⁰. Уже в 1724 г. многие казаки бежали с Терека «*кто куда: одни к горцам, кумыкам, другие на Кубань – к некрасовцам...* В лесах Предкавказья тайно стали жить казаки-раскольники и другие беглые люди, получившие название "*пустынников*", которых ловили и жестоко наказывали»¹¹¹.

Активную роль в преследовании казаков-старообрядцев сыграла Астраханская епархия, которой с 1731 г. руководил епископ Астраханский и Ставропольский Илларион, сурово относившийся к религиозным «*вольностям*» тех же терцев. В частности, в 1738 г. он приказал войсковому атаману Терского войска Д. Ауке, чтобы казаки крестились «*тремя персты*», чтобы исполняли все другие церковные обряды, а православные священники следили бы за поведением казаков¹¹². Недовольство казаков вылилось, в частности, в уходе-бегстве на Кубань. Так, в 1745 г. астраханские власти серьезно были обеспокоены сведениями о том, что 11 казаков и 1 «*баба-казачка вдова*», все – «*застарелые в расколе*», тайно ушли из Шадринского казачьего городка на Кубань по той причине, что «*...в Шадрине им жить стало изгонно, затем что принуждают их ко кресту*»¹¹³. Организаторами и пособниками бегства

¹⁰⁸ Там же. Л.52.

¹⁰⁹ Щелкунов З. Преступления против «войска» по древнему казачьему праву // Сборник областного Войска Донского статистического комитета. - Новочеркасск, 1908. - Вып.8. - С.166.

¹¹⁰ Селищев Н.Ю. Старообрядцы в Уральском казачьем войске в XVIII – первой половине XIX в. (проблемы и перспективы исследования) // Вестник МГУ. Сер.8 (История). - 1994. - №3. - С.49.

¹¹¹ Грищенко Н.П. Из истории старообрядчества на Тереке в XVIII–XIX веках // Вопросы истории Чечено-Ингушетии. - Грозный, 1977. - Т.ХІ. - С.72.

¹¹² Там же. - С.72–73.

¹¹³ РГВИА. Ф.20. Оп.1/47. Д.291. Л.1–3.

¹⁰¹ Там же. Л.3.

¹⁰² Там же. Л.3 об.

¹⁰³ Там же. Л.4.

¹⁰⁴ Там же. Л.5–8.

¹⁰⁵ ГАРО. Ф.55. Оп.1. Д.1393. Л.72.

¹⁰⁶ Там же.

¹⁰⁷ ГАРО. Ф.55. Оп.1. Д.1490. Л.51.

кизлярский комендант кн. В.А. Оболенский назвал атамана ст-цы Шадринской Данилу Неписанова и рядового казака Марка Заваркова. Из доношения коменданта в Астраханскую губернскую канцелярию (АВК) от 31 мая 1745 г.¹¹⁴, в частности, следует, что ещё 22 мая он писал о тех самых беглецах. Между тем дело развивалось, был допрошен ряд гребенских казаков, которые «показали о сем уходе и во отпуску тех людей той Шадринской станицы на станичного атамана Данилу Неписанова». Сообщая о допросе Неписанова, В.А. Оболенский писал о необходимости допросить и Заваркова, казака Шадринской же станицы, отпущенного по поручению атамана Гребенского войска Петрова в Астрахань, «ибо оной казак яко главной тем беглецам предводитель...»¹¹⁵. Любопытна мысль В.А. Оболенского о том, что в целях дознания «к допросам будут потребны казаки» и других городков, а не только жители Шадринского городка. Таким образом, справедливо полагает И.В. Торопицын, губернатор вполне мог убедиться в том, что В.А. Оболенский «грамотно повел следствие: он выявил свидетелей происшествия, провел их допрос, определил круг причастных к этому делу подозреваемых, взял у них показания, сравнил их, организовал очную ставку свидетелей и обвиняемых...»¹¹⁶. Сведениям князя добавляло доверия и то обстоятельство, что ранее он уже неоднократно информировал губернатора о побегах казаков со службы, в т.ч. и на Кубань.

Однако уже вскоре астраханский губернатор В.Н. Татищев сообщал в ГВК о приостановке розыскного дела, о том, чтобы «имеющихся по тому делу в содержании на росписку освободить, а между тем преследовать, дабы более вредительских пользе е.и.в. поступков от них не произошло, в чем прилежное разведывание иметь, и во время следствия все те их противные дела ко обличению им представить»¹¹⁷. Вместе с тем, продолжал Татищев, «что же подлежит о допросе отпущенного сюда казака Марка Заваркова, оной отсюда отпущен, по прошению всего войска в Саратов к астраханскому епископу с прошением о вышеписанном деле. И когда оной возвратится, надлежасцей допрос ему учинен будет. А о взятках с них казаков денег попом Алексеем Кононовым в духовную консисторию сообщено». Резюмируя все вышеизложенное, губернатор просил «определить» его указом, как вести дело дальше¹¹⁸. По всей видимости, В.Н. Татищев располагал ещё не всей полнотой информации, а,

кроме того, опасался возможного возмущения со стороны казаков Гребенского войска.

Дело в том, что параллельно событиям расследования развивалось ещё одно дело – по обвинению казаков того же войска в расколе. Ещё в 1744 г. несколько священников из гребенских казачьих городков обвинили казаков-старообрядцев «в немалом расколе и противности святой церкви»¹¹⁹. Епископ Илларион, принимая сторону доносителей, приказал направить соответствующий указ во все гребенские городки. Риторика указа показывает, что Илларион к компромиссам склонялся лишь ситуативно, и что его «непоследовательность» в линии отношения к старообрядцам никак не свидетельствует о колебаниях самого епископа. И если в 1738 г. епископ «уступал» казакам в «двоеперстном кресте»¹²⁰, то в 1744 г. он снова занял жесткую позицию. Отныне гребенцы должны были «изображать» на себе крестное знамение «троеперстным сложением», заслушание – следовали угрозы преследовать и наказывать¹²¹. Указ был позднее зачитан по казачьим станицам, вызвав к жизни «подписные листы» (подписки) гребенцов, утверждавших, впрочем, что и в будущем они желают «знаменатися двоеперстным крестом». Более того, 20 мая 1745 г. епископу Иллариону было направлено доношение от всего Гребенского Войска. Вспоминая историю доноса, казаки прямо писали: «В нашем Гребенском войске расколу не имеетца, ибо как отцы наши, деды и прадеды издревле состояли в православной вере христианской и крестили двоеперстным крестом, такоже и мы (атаман, есаул, станичный атаман. – Д.С.) и все Гребенского войска старшины и казаки от мала и до велика в том состоим и донныне...»¹²². Наконец, казаки апеллировали к тому, что всем российским императорам и императрицам Войско присягало «двоеперстным же крестом». Похожий документ казаки подали 20 мая 1745 г. на рассмотрение архимандрита Мефодия, управителя духовных дел Астраханской духовной консистории. Как и в документе на имя Иллариона, казаки выражали опасения, что гребенцы «от двойной налоги» могут «разбредиться»¹²³.

Дальнейшая позиция Иллариона вновь подверглась определенной коррекции, скорее всего, епископа убедили не просьбы и жалобы казаков, а «ветер» настроений центральных светских властей. Дело в том, что Сенат уже был к тому времени поставлен в курс дела о бегстве казаков с Терека, и позиция его выглядит взвешенной – строгость принятых к старообрядцам мер осуждалась. Астраханский же архиерей, согласно мнению Сената,

¹¹⁴ Там же. Л.2–8.

¹¹⁵ Там же. Л.2 об.

¹¹⁶ Торопицын И.В. Политика российских властей на Кавказе в отношении казаков-старообрядцев (40-е гг. XVIII в.) // Кавказский сборник. - М., 2006. - Т.3(35). - С.40–41. Исследователь описал историю «Неписанова-Заваркова» со ссылкой на документы РГАДА. Автор диссертации опирается на документы РГВИА, но в отдельных случаях обращается к интерпретации И.В. Торопицына.

¹¹⁷ РГВИА. Ф.20. Оп.1/47. Д.291. Л.1–1 об.

¹¹⁸ Там же. Л.1 об.

¹¹⁹ Государственный архив Астраханской области (ГААО). Ф.599. Оп.2. Д.58. Л.1.

¹²⁰ Торопицын И.В. Указ. соч. - С.45.

¹²¹ ГААО. Ф.599. Оп.2. Д.58. Л.1 об.

¹²² ГААО. Ф.599. Оп.2. Д.68. Л.1.

¹²³ Там же. Л.18.

должен был «исподволь» приводить казаков в «правовое», Иллариона даже вызвали в столицу, сделав ему там надлежащее внушение¹²⁴. Кроме того, епископ не мог не учитывать умеренной позиции В.Н. Татищева по вопросу о методах «увещевания» старообрядцев¹²⁵. Недаром, согласно указа от 25 июня 1745 г., «велено во оных всех казачьих гребенских городках для нынешней опасности к троеперстному сложению креста не принуждать, о чем и в Астраханскую губернскую канцелярию на присланную от его высокопревосходительства... Василья Никитича Татищева промеморию от его преосвященства писано»¹²⁶. Однако приведенный документ не был посланием Иллариона священнику И. Иванову, как полагает И.В. Торопицын. В действительности указ епископа данному адресату, священнику ст-цы Новогладковской, содержится в другом архивном деле. По тексту документа личная позиция епископа Астраханского и Ставропольского предстает максимально прозрачной: «принуждения и нападков» по отношению к казакам «не чинить», «взятков» никаких с них не брать, «понеже у них кроме креста, иного... никакого нет и тому ж множественное число. И кроме их казаков российский народ крестится двоеперстным сложением, в чем находится... великий раскол»¹²⁷. Последняя, весьма резкая и язвительная, фраза Иллариона явно свидетельствует о том, что очередное «примирение» со старообрядцами – шаг с его стороны вынужденный, обусловленный оказанным на него давлением.

Возвращаясь к расследованию дела о побеге казаков на Кубань, заметим, что само бегство, в общем-то, никто не отрицал – неясности касались, главным образом, состава группы и причастности к побегу Д. Неписанова и М. Заваркова. Сам атаман на допросе утверждал, что «как своего городка, так и других никого на Кубань не отпускал и лошадей никогда не продавал...»¹²⁸. Во время очной ставки с «изветчиками» Неписанов виновным себя не признал. В деле имеются показания и других фигурантов – В. Матвеева, Л. Транова, С. Гусятникова. В частности, именно Гусятников сообщил, что Заварков рассказал ему про беглых людей из Шадринского городка. Из показаний же Матвеева следует, что на охоте он увидел 3 незнакомых ему человек, с которыми, несмотря на попытку завязать разговор, произошла драка. Неизвестные, бросив мешок с хлебом, в итоге укрылись в лесу¹²⁹. Потом уже Гусятников, бывший на охоте позже группы Матвеева, увидел у Шевелевского озера неизвестных русских людей «немало», ехавших на 1 арбе¹³⁰. Важное

дополнение сделал тот же Гусятников, указавший, что на охоту ходил ещё раз, на сей раз – с Трановым, увидев там 11 человек, среди которых оказались и его знакомые. Беглецы сказали, что уходят на Кубань, а отпустил их именно Неписанов, которому было уплачено «12 рублей»¹³¹. При этом беглецы (среди которых, несомненно, были и казаки-гребенцы) просили Гусятникова никому о них не говорить. В подтверждение своего алиби Неписанов заявил, что не был дома целую неделю, когда происходили интересующие следствие события. С другой стороны, он не стал отрицать своего знакомства с М. Заварковым¹³².

Дело определенным образом затягивалось, причем ещё в конце июля 1745 г. Государственная военная коллегия интересовалась в канцелярии Правительствующего Сената: «воспоследовало» ли «определение» на доношение В.Н. Татищева о приостановке следствия?¹³³ Определенный итог делу подвела справка секретной экспедиции Правительствующего Сената¹³⁴, согласно тексту которой «злодейство» М. Заваркова и Д. Неписанова «явно оказалось». Дальнейший план властей строился таким образом: заманить «изменников» под каким-нибудь благовидным предлогом в Астрахань. Чтобы казаки по дороге не убежали, за ними предписывалось отправить конвой, якобы для «охранения» казаков. После доставки гребенцов в Астрахань их надлежало держать «до указу под крепким караулом в пристойном месте и за что они содержатца... не разглашать. А за прочими гребенскими казаками велеть крепкое смотрение и наблюдение иметь»¹³⁵. Однако в действительности план поимки казаков претерпел изменения – сначала их вызвали в Кизляр под предлогом якобы отправки в Кабарду с торговыми целями; уже оттуда Заваркова и Неписанова доставили в Астрахань, где и заковали в кандалы¹³⁶. Изложение дальнейшей судьбы «осужденных» гребенских казаков не входит в задачи статьи – на сей счет имеются другие исследования.

В начале 1750-х гг. в Санкт-Петербурге узнали ещё об одном деле, сформированном в Военной коллегии: «По доношению донского войскового атамана Ефремова, о сыску расколников лжестарца Варфоломея и попа Тихона и прочих»¹³⁷. Захват «лжестарца» Варфоломея в декабре 1752 г. в Дубовке (центре Волжского казачьего войска) и доставка его на Дон к атаману Д. Ефремову привели к началу масштабного следствия. В результате розысков других «лжестарцев» уже на Яике были пойманы 42 человека наиболее деятельных расколоучителей, в ос-

¹²⁴ Гриценко Н.П. Указ. соч. - С.73.

¹²⁵ Там же. С.38–39.

¹²⁶ ГААО. Ф.599. Оп.2. Д.58. Л.23.

¹²⁷ Там же. Ф.599. Оп.2. Д.68. Л.3–3 об.

¹²⁸ РГВИА. Ф.20. Оп.1/47. Д.291. Л.6 об.

¹²⁹ Там же. Л.3.

¹³⁰ Там же. Л.3 об.

¹³¹ Там же. Л.4.

¹³² Торопицын И.В. Указ. соч. - С.42.

¹³³ РГВИА. Ф.20. Оп.1/47. Д.291. Л.10.

¹³⁴ Там же. Л.10 об. – 11.

¹³⁵ Там же. Л.11.

¹³⁶ Торопицын И.В. Указ. соч. - С.48.

¹³⁷ РГВИА. Ф.20. Оп.1/47. Д.426. Ч.1.

новном – «лжестарцев» и «лжестариц», или, говоря словами Военной коллегии, целое «раскольническое сонмище»¹³⁸. Постоянная связь Яика с Дубовкой и непереносимое желание старообрядцев уйти на Кубань ясно видны почти из всех материалов этого дела, пишет Н.Ю. Селищев. Указанное дело интересно с исторической точки зрения сразу по нескольким основаниям. Во-первых, само по себе примечательно, что пухлая папка с расспросными речами вызвала неподдельный интерес у Елизаветы Петровны, женщины, весьма не любившей скучные бумаги и читавшей весьма избирательно (в числе излюбленных – сообщения иностранной прессы). Вероятно, свою роль здесь сыграла обостренная религиозность императрицы; а также фактор ее глубоко неприязненных чувств к старообрядцам. Так или иначе, но казус имел место – в плотном графике «забот и работ» Елизаветы Петровны нашлось время для разговора о далекой Кубани и «каком-то» Яике.

Дело формируется с доношения донского войскового атамана Д. Ефремова от 17 ноября 1752 г. в Военную коллегию. Суть документа свелась тогда к сведениям, полученным в Войске от казака П. Григорьева, встретившего 11 ноября на р. Грязноватой двух «лжестарцев» (один из которых оказался Варфоломеем), вызвавших подозрение казака и его товарища. В частности, Варфоломеем любопытствовал, можно ли ему пробыть на Дону до весны и нет ли там розысков «о вере». А в настоящее время, продолжал Варфоломей, он с товарищем пробирался с Яика в Дубовку «от отцов с писмами». Рассказал Варфоломей и о другом важном фигуранте будущего дела – попе Тихоне, выходеце из донской ст-цы Иловлинской. В момент происшедших событий Тихон находился на Яике с младшим сыном, но весной будущего года, по словам Варфоломея, он намеревался с сыном и «лжестарцами и ересенаставниками» перейти в Дубовку. Оказалось, что указанные старцы нашли пристанище в Яицком войске, имели намерение уйти на Кубань¹³⁹ и находились в сношениях с казаками Волжского казачьего войска. Ефремов организовал секретную операцию по «перезыву» лжестарца Варфоломея, отправив в Дубовку того самого казака Григорьева.

Интрига состояла в том, что местом устремления всех этих и многих будущих фигурантов дела оказалась Дубовка, центр Волжского казачьего войска, откуда старообрядцы намеревались проследовать на Кубань. Путь отступления был продуман тщательно – старцы рассчитывали, что им помогут дубовские (волжские) казаки, ездившие периодически за солью на Маноцкие озера, откуда, как полагали потенциальные беглецы, можно бу-

дет добраться до Кубани¹⁴⁰. Предполагался даже запасной вариант действий – следование старцев за дубовскими казаками в направлении Астрахани до р. Сарпы – правого притока р. Волги ниже Царицына. Оттуда, полагали старцы, на судах по Волге они «без всякаго им препятствия на Кубань проехать могут...»¹⁴¹. Любопытно, что «дубль-варианты» способов и путей побега на Кубань имели место при всем при том, что астраханские татары сами намеревались переправить старцев на Кубань, взяв за это по 10 руб. с каждого. По словам попа Тихона, все они, впрочем, смогут уйти на Кубань без хлопот именно из Дубовки, по примеру того, «как де... уже оной поп и в прошлом году трех монахов и одного попа с Дубовки на Кубань отправил»¹⁴². Григорьев, включившись в «игру», стал даже было уговаривать старцев идти на Ветку, однако один из «лжестарцев» отказался, сказав, что «за дальностью туда невозможно». Перед расставанием старец посоветовал Григорьеву искать его при следующей встрече в саду майора Персицкого.

Свою роль, таким образом, в реализации замыслов по переходу на Кубань должны были сыграть и дубовские (волжские) казаки, и казаки Яицкого войска¹⁴³. Такая слаженность намерений старообрядцев, конечно, не случайна. По вопросу о характере «социальных сетей» старообрядцев Крымского ханства появляется ещё один аспект – связи российских казачье-старообрядческих центров друг с другом, не только с Кубанью. Встревоженная Военная коллегия, действуя согласно императорскому указу от 7 декабря 1752 г., приказала провести ряд оперативных мероприятий, включая доставку самого Григорьева в Царицын, если тот не привезет Варфоломея. Но оказалась, что миссия Григорьева удалась, и вскоре Варфоломей давал показания. Расспросные речи «лжестарца» уникальны: в них содержатся сведения о перемещении старообрядцев в различных географических пространствах, включая Ветку. Мирское имя Варфоломея – «Василий Тимофеев сын Мусатов», в Дубовке он бывал неоднократно, где в свое время оказался и Тихон. Пребыванию старцев в Дубовке способствовал атаман Волжского казачьего войска – М.Н. Персидский, снабжавший их хлебом и деньгами. Приезжал к ним в скит и один из сыновей Персицкого – в момент пострига Тимофея (ставшего Тихоном) – «для смотрения совершаемого при том пострижении еретического таинства». Более того, продолжал Варфоломей, войсковой писарь Д. Савельев даже брал дважды «учителя Сергия» для «службы». В целом, полагаем, справедливым выглядит тезис Н.Ю.Селищева, что верхи Волжского войска точно так же поддерживали и оберегали старообрядцев,

¹³⁸ Селищев Н.Ю. Старообрядцы в Уральском казачьем войске... – С.47.

¹³⁹ РГВИА. Ф.20. Оп.1/47. Д.426. Ч.1. Л.1–1 об.

¹⁴⁰ Там же. Л.5–5 об.

¹⁴¹ Там же. Л.5 об.

¹⁴² Там же. Л.5 об.

¹⁴³ Там же. Л.33 об.–34, и др.

как это делали «*войсковые чины*» Яицкого войска¹⁴⁴. Перспективы изучения истории старообрядчества в Волжском войске тем более очевидны, что, несмотря на основательные исследования по общей истории¹⁴⁵, вопрос изучения религиозной жизни ещё не получил должного освещения. Примечательно, что, согласно сведениям Варфоломея, в деле отправки «*лжестарцев*» на Кубань определенную роль могли сыграть войсковой старшина Ситников и казак З. Сенокосов. Именно к ним, собственно говоря, и приехал Варфоломей, посоветоваться о переходе на Кубань. Впрочем, есть сведения и на причастность к описываемым событиям семьи атамана Волжского войска М.Н. Персикова, что заслуживает особого изучения. Письма от старцев Варфоломей отдал в Дубовке некому Никанору, называвшему его «*евангелистским братом*».

В рассказе Варфоломея интересны и другие детали. После тревожных для старообрядцев событий (действий розыскной команды подполковника Белова) Тихон сбежал на Ветку, а сам Василий – на Яик, куда позже перешел на жительство и Тихон. На Яике Василий нашел «*тамошнего настоящего учителя Авраамия*»; там же принял постриг под именем Варфоломея¹⁴⁶. Любопытны сведения о службах и требах, отправляемых, например, в Яицком войске «*учителем*» Авраамием (прибывшим из Сибири), для чего в городке была построена особая часовня «*и сделаны между казачьими домами скиты*», в которых вниз по Яику проживало до 200 человек¹⁴⁷. Авраамий пользовался несомненным авторитетом в войске, причащая и исповедуя на Яике казаков и членов их семей. Впоследствии Авраамий отправился на Ветку, откуда, в свою очередь, на Яик прибыл поп Тихон. Нельзя не сказать и о таком важном для специалистов факте, как большом собрании старцев на Яике (перед дубовскими событиями 1753 г.), на котором участники решали «*между собой как бы можно от гонения пробратца на Кубань*»¹⁴⁸. Собранием руководил Иоаким (игумен «*расколнический*», ранее живший на Керженце); на нем, помимо Варфоломея и Тихона, присутствовали старцы Евстафий, Никодим, а также ещё один человек, знающий, что примечательно, татарский язык. Выясняется, что именно Варфоломей предложил путь бегства на Кубань через Маноцкие соляные озера, на что Тихон возражал. Как вариант другого возможного пути, он предлагал «*Волощи-*

ну», откуда лично и отправил на Кубань 3 старцев и 1 попа¹⁴⁹.

В дальнейшем события развивались так – из рапорта полковника Толстова от 22 января 1753 г. следует, что с командой он выступил в Дубовку, произведя обыски 4 января 1753 г. Никого из предполагавшихся к поимке, в т.ч. других «*лжестарцев*», тогда не нашли, проведя, впрочем, аресты волжских казаков, включая сына атамана – Андрея Персикова. Арестанты, в свою очередь, все отрицали, прежде всего «*наветы*» Варфоломея на свою причастность к укрывательству старообрядцев. Проявили казаки упорство и позже, настаивая «*под батогом*» на своих показаниях и будучи расспрашиваемы «*накрепко*»¹⁵⁰. Однако сыск давал все новые подтверждения версии о принадлежности казаков Волжского войска к «*расколничьей ереси*». По итогам промежуточного изучения итогов расследования Военная коллегия определила изобличенных казаков отправить в Синод, а также продолжить поиск скрывшихся и ненайденных казаков. Тех же казаков, кто был готов изменить «*перстосложение*», надлежало отправить к епархиальному архиерею в Астрахань. Имели место и побеги; так, из-под караула сбежал казак Ф. Спиридонов, «*сущий расколник*». Отметим, что розыск захватил и Яицкое войско. В Яицкое войско, согласно императорским указам от 10 декабря 1752 г. и 15 января 1753 г., направлялись бригадиры ГВК А. Тевкелев и П. Бахметев. Офицерам, основываясь на показаниях Варфоломея, поучалось искать в Яицком войске «*ереси наставников*», включая попа Тихона: «*...и в той их богомерской ереси и намерении к побегу на Кубань доискиваться*»¹⁵¹. В результате розыска на свет появился именной список из 42 человек «*лжестарцев, лжестариц и бельцов*», отправляемых из Оренбурга через Уфу в Военную коллегию¹⁵². Любопытно, что в списке присутствуют имена и тех, кто уже «*отвратился*» от раскола, включая, кстати, известного попа Тихона¹⁵³. Наказание всем им было определено довольно мягкое – разослать по епархиям (Тихона – в Воронежскую, например), о чем Св. Синод проинформировал ГВК 16 июля 1753 г.¹⁵⁴ Что до казаков – их действительно отправили к епископу Иллариону – для «*отвращения*» от «*неправильного*» слагания креста. Некоторых важных следствию фигурантов дела, включая зятя атамана Персикова, М. Сергеева, а также казака Ф. Спиридонова, так и не нашли. По крайней мере, ещё в апреле 1753 г. о поимке указанных лиц ничего не было известно.

¹⁴⁴ Селищев Н.Ю. Старообрядцы в Уральском казачьем войске... - С.48.

¹⁴⁵ Курьшев А.В. Образование Волжского казачьего войска // Казачество России: прошлое и настоящее: Сб. науч. ст. - Ростов на/Д., 2006. - Вып.1.

¹⁴⁶ РГВИА. Ф.20. Оп.1/47. Д.426. Ч.1. Л.33.

¹⁴⁷ Там же. Л.33.

¹⁴⁸ Там же. Л.34.

¹⁴⁹ Там же. Л.34 об.

¹⁵⁰ Там же. Л.77.

¹⁵¹ Там же. Л.147.

¹⁵² Там же. Л.153–164.

¹⁵³ Там же. Л.153.

¹⁵⁴ Там же. Л.189–193.

Один из подозреваемых в расколе, бывший старшина З. Яковлев, заявил, что ни в чем не виноват, но пальцы действительно слагал «двоеперстно, но если будет научение и повеление, то готов слагать три перста»¹⁵⁵. Другие казаки тоже в итоге признались, что слагают пальцы «по-старому»¹⁵⁶. 11 февраля 1753 г. состоялся новый допрос Варфоломея, в ходе которого он заявил, что не имел намерения уйти на Кубань, хотя и признавал, что разговоры о том, что «на Кубане раскольников жить хорошо», действительно имели место¹⁵⁷. На очередном этапе рассмотрения дела (февраль 1753 г.) Военная коллегия определила направить уже «изобличенных» казаков в Синод, других, ещё ненайденных – разыскать и тоже отправить в Синод. Однако позже, по ходатайству оренбургского губернатора И.И. Неплюева, Военная коллегия приказала в 1756 г. «всякие розыски и преследования раскольников на Яике прекратить»¹⁵⁸. В середине XVIII в. Яик оставался одним из крупнейших казачье-старообрядческих центров Российской империи¹⁵⁹.

Рассмотренное дело «Варфоломея-Тихона» проливает дополнительный свет на историю старообрядчества в казачьих войсках Российской империи середины XVIII в., историю межгрупповых религиозных казачьих связей, а также на роль и место Кубани, владения крымских ханов, в истории такого явления. Кроме того, сказанное вполне может быть увязано с необходимостью изучать конфессиональную политику и Романовых, и Гиреев, а историю старообрядчества – как комплексную проблему, «открытую» научным поискам на территории не одного лишь Российского государства. Что касается дальнейшей истории «раскола» в Волжском казачьем войске, то перепись «раскольников» в Астраханской епархии в 1764 г. выявила их только в Дубовке 254 чел.¹⁶⁰. Не забывали местные старообрядцы и о Кубани. Из дневника В. Горлова, сопровождавшего императрицу Екатерину II в ее поездке по Волге, следует, что в Дубовке, где «живет атаман Персидский... я видел вышедшего из Кубани казака Донского, который туда бежал лет с пять с Дона с шестью Донскими же казаками, их двое из упомянутых выходили сюда для подговора казаков туда бежать, и что этому было и удалось. Однако он Дубовскими казаками с подговоренным им одним казаком и старухой пойманы верст с 300 от Дубовки и теперь содержится в тюрьме»¹⁶¹. Другие слова информанта

не менее важны – оказывается, что схваченный казак намеревался увести на Кубань свою жену, «находящуюся с детьми... у которой он месяца с три укрывался». Что до другого казака, то он сумел избежать плена, ушел назад на Кубань, уведя свою жену и ещё одного человека. Но, что самое примечательное, оба казака, вышедшие с Кубани, действовали в своей «агитации» не без содействия священников Кубани. Как пишет В. Горлов, «они приняли грамоту для подговора от попа своего»¹⁶².

О религиозной жизни кубанских казаков в 1760-е – 1770-е гг. известно меньше, чем за предыдущее время. Безусловно, казакам стало известно о лестном предложении зарубежным старообрядцам со стороны российских властей: вернуться и получить льготы при дальнейшем обустройстве. Манифестом от 4 декабря 1762 г. Екатерина II обещала прощение, «вспоможение» при переселении и льготы на 6 лет от всяких податей и работ. Были указаны и места для поселения будущих российских подданных, включая земли Поволжья. Пропагандистский эффект обращения оказался высок. Уже в 1763 г. в крепость св. Елизаветы приходили «от живущих в Польше беглых российских раскольников поверенные 25 человек». Ходатаи просили разрешить им поселиться «между Дона, Терека, Кубани и других рек», уверяя, что их имеется «до 70 тысяч дворов»¹⁶³. Однако кубанские казаки-старообрядцы на предложение вернуться в Россию ответили отказом. Несмотря на имевшие место переговоры о переходе в подданство, казаки-некрасовцы побоялись принять предложенные варианты. Вскоре после событий русско-турецкой войны 1768–1774 гг. они стали массово покидать Северо-Западный Кавказ, переселяясь на Дунай и в Анатолию. В указанные годы (1760-е – 1770-е) вслед за общим сокращением числа казачьих городков на Кубани, скорее всего, трудно ожидать увеличения общего числа часовень, церквей на Кубани. Казаки все чаще тревожились о своей будущей судьбе, какое-то время они вынуждены были проживать даже в Крыму. Потом, в начале 1760-х гг., их выселили «ис прежнего места» в старинную крепость «на устье речки Кизилташ»; были трудности и иного рода. Но, что обращает на себя внимание, так это сбережение казаками книг, важного маркера того высокого уровня старообрядческой культуры, которого достигли местные старообрядцы. Так, вкладные записи одной из книг свидетельствуют, что книга *перемещалась* вслед за казаками – от прихода на Кубань И. Некрасова до их прихода на оз. Майнос (Маньяс) в Анатолии. Имеются в ней и записи, относящиеся ко второй половине XVIII в.¹⁶⁴

¹⁵⁵ Там же. Л.80 об.

¹⁵⁶ Там же. Л.113 об.

¹⁵⁷ Там же. Л.124.

¹⁵⁸ Цит. по: Селищев Н.Ю. Старообрядцы в Уральском казачьем войске... - С.50.

¹⁵⁹ Витевский В.Н. Раскол в Уральском войске и отношение к нему духовной и военногражданской власти в конце XVIII и в XIX вв. - Казань, 1878.

¹⁶⁰ Очерки истории Астраханской епархии с 1602 по 1902 гг. - Ростов на/Д., 2002. - Т.1. - С.266.

¹⁶¹ Биографический очерк графа Владимира Гри-

горьевича Орлова, составлен внуком его, графом Владимиром Орловым-Давыдовым. - М., 1871. - Т.1. - С.56.

¹⁶² Там же.

¹⁶³ Лилеев М.И. Указ. соч. - С.131.

¹⁶⁴ АВПРИ. Ф.180. Оп.517/2. 1902–1914 гг. Д.4955. Л.68.

Полагаем, что события жизни казаков на Кубани времен заката Крымского ханства в какой-то степени могли деактуализировать мысль о регионе как «старообрядческом рае»; сами казаки во второй половине XVIII в. начинают постепенно переселяться на Дунай. И все же, как видим из приведенного выше дневника, часть священников остается со своей паствой, часть церквей продолжает функционировать. Нельзя также сказать, что бегство на Кубань донских, например, казаков (хотя свои примеры дает история и других казачьих войск – см. выше) в этот период сошло на нет. Недаром ещё в 1767 г., как указывал в своем донесении оберкомендант крепости Св. Дмитрия Потапов, «*российские люди к некрасовским казакам, которые под командою кубанского сераскера, человека по два и по три о двуконь приезжают и которых некрасовские казаки к себе принимают*»¹⁶⁵. За беглыми казаками, среди которых были и старообрядцы, устраивались погони, организовывались специальные заставы¹⁶⁶, однако чаще всего беглецам удавалось беспрепятственно попадать на Кубань.

Итак, проведенное исследование позволяет нам дополнительно аргументировать мнение о том, что в XVIII в. Кубань относилась к крупнейшим центрам тогдашнего старообрядческого мира, охватывавшего обширные пространства Османской империи, Крымского ханства, Речи Посполитой и Российской империи. В отдельных случаях, когда ухудшалось положение других центров (Ветка и пр.), привлекательность кубанского региона в глазах старообрядцев возрастала. На Кубань, во владения крымских ханов, старообрядцы бежали по разным мотивам. Указанное явление имело место почти до самого конца существования Крымского ханства и проживания там казаков Кубанского (ханского) казачьего войска. Крымские ханы не препятствовали постоянному притоку беглых христиан на Кубань. Среди бежавших на Кубань людей были не только казаки, среди которых можно назвать казаков донских, яицких, волжских, терских. Вопрос о причинах бегства не исчерпывается обращением к фактам одной «некрасовской агитации». Сфера мотиваций к бегству *именно* на Кубань включала в себя образы «воображаемой географии», религиозно-этических оценок осваиваемого или предполагавшегося к освоению пространства, вопросы Исхода из «царства Антихриста», старообрядческой эсхатологии. Очевидна связь процессов освоения «древлеправославными христианами» Кубани с представлениями о «святой земле», «земле обетованной».

«Социальные сети» старообрядцев Кубани сформировались благодаря усилиям всех заинтересованных (контактирующих) сторон – властей Крыма и Османской империи, самих старообрядцев, общавшихся друг с другом не только по «крымской» и «ногайской» сторонам Дона, но и за сотни километров друг от друга. Древлеправославная (старообрядческая) Церковь переживала на Кубани, территории Крымского ханства, настоящий расцвет, особенно в середине XVIII в.

Их публикацию в составе «Записки...» Н. Щербо см.: Сень Д.В. «Войско Кубанское Игнатово Кавказское»... - С.262–277.

¹⁶⁵ ГАРО. Ф.55. Оп.1. Д.1491. Л.101.

¹⁶⁶ Там же. Д.1491. Л.113, 121.

Абакумова-Забунова Н.В. (Кишинев)

ПОЛИТИКА ПРАВИТЕЛЬСТВА И ВЗАИМООТНОШЕНИЯ БЕССАРАБСКИХ НЕКРАСОВЦЕВ С МЕСТНОЙ ГРАЖДАНСКОЙ И ЕПАРХИАЛЬНОЙ ВЛАСТЬЮ В 20-40-е гг. XIX в.

Основную задачу в борьбе с «расколом» правительство видело, прежде всего, в изолировании православного населения от влияния старообрядцев. В отношении же самих «раскольников», рассчитывало как мерами убеждений и увещаний, так и ограничительными и запретительными мерами склонить их к переходу в официальное Православие или, по крайней мере, к сотрудничеству с господствующей Церковью (введение с 1800 г. Единоверческих старообрядческих приходов). Поэтому правовая система в отношении староверов носила, в основном, ограничительно-запретительный характер. Это касалось как вопроса состояния религии, так и гражданских прав. Но если в отношении гражданских прав наступали периоды либерализации законов в силу экономической целесообразности, то в отношении канонической свободы Старообрядческой церкви от господствующей Православной Церкви, ее «церковной самостоятельности» (В.О. Ключевский), организации старообрядческой церковной жизни, противостояние сохранялось вплоть до начала XX в., когда она (1905 г.) стала юридически признана.

Согласно 1-й статье 3-го раздела Устава «О предупреждении и пресечении преступлений» (Т. XIV СЗ Российской империи): «Раскольники не преследуются за мнения их о вере, но им запрещается совращать и отклонять кого-либо в раскол, чинить какие-либо дерзости противу Православной церкви»¹, определявшей основу взаимоотношения государства с раскольниками, главное внимание уделялось борьбе против распространения «раскола». Старообрядческим священникам, под угрозой обращения с ними как с «бродягами», запрещались какие-либо передвижения с целью исправления треб, преследовались, так называемые, «беглые из церковного клира» в старообрядчество православные священники; староверам запрещалось основывать скиты, обители или что-либо подобное; строить для своих нужд церкви, часовни и молитвенные дома. Одновременно запрещалась всякая «демонстрация» старообрядческой веры: не позволялось употреблять колокольный звон, устраивать «демонстративные» похороны и т.д.

Все эти запретительные меры в полной мере коснулись и жизни старообрядческих общин в Бессарабии, оказавшихся после 1812 г. в поле действия российского законодательства. Однако, что касается некрасовцев, «*жителей в Измаильском градоначальстве*», отношение к ним отличалось особыми, политически обусловленными, «преимуществами»,

дарованными некрасовским казакам, выходящим из Турции, при переселении из-за Дуная в 1811 г. – Александром I, и позже, выходящим из Бабадагской области – Указом Николая I (1828 г.)².

Указом императора Александра I (1811 г.) всем некрасовцам, «*кои пожелали и кои пожелают переселиться под власть Его Императорского Величества, (даровалось - Н.А.-З.) вечное прощение в прежних их винах против государя и отечества Российского*» и Высочайшее дозволение: «*старообрядческие церкви будут по желанию вашему в приличных местах воздвигнуты, и отправление веры христианской по правилам старообрядческим не будет воспрещено или притесняемо никем*»³. И действительно, политика правительства Николая I, известная усилением роли господствующей Православной Церкви и, соответственно, репрессивных мер против старообрядцев, в отношении бессарабских некрасовцев не расходилась с политикой его предшественника.

Так, новые поселенцы беспрепятственно сначала получают от Измаильского градоначальника, генерала-лейтенанта С.А. Тучкова разрешение на возведение у себя в слободе привезенной ими деревянной церкви, а позже, на основании Высочайшего повеления Николая I (от 21 июля 1831 г.), «*некрасовцам согласно их желанию разрешалось устроить при г.Измаиле на отведенном от тамошнего начальства месте вместо предполагавшейся прежде деревянной церкви – новую каменную, на том же самом основании, как предполагалось дозволить перенести деревянную церковь. и отправлять в оной богослужение по их обрядам*»⁴.

К 1833 г. новая каменная церковь во имя Св. Николая Чудотворца была построена, а в 1836 г. состоялось ее освящение. Об это свидетельствует письмо «от измаильских мещан», датированное 10 июня 1836 г. к старообрядцам с. Куничи (Оргеевского уезда Бессарабской области – Н.А.-З.) с благодарностью за участие в освящении храма кунического священника, что говорит об отсутствии на тот момент в Измаиле старообрядческого священника: «*Почтеннейшему куничному обществу и во первых его уставику Родиону Семеночу и др. за то, что отпус-*

² О специфике положения см.: Скальковский А.А. Некрасовцы, живущие в Бессарабии // ЖМВД. – 1845. – Ч. VIII. – С. 61-82; Бачинский А.Д. Некрасовские поселения на Нижнем Дунае и в Южной Бессарабии // Материалы по археологии Северного Причерноморья. – Вып. 7 – Одесса, 1971. – С. 159-163; Пригарин А.А. Возникновение старообрядческих общин на Дунае в XVIII – первой трети XIX вв. // Липоване: история и культура русских-старообрядцев. – Выпуск 1. – Одесса, 2004. – С. 11-32.

³ Статистические сведения о расколе и сектантстве в епархии // Кишиневские епархиальные ведомости. – 1894, № 16. – С. 254.

⁴ НАРМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 2697. Л. 3, 11-12. В 1832-1833 гг. старообрядческие часовни, были выстроены и в других населенных некрасовцами селениях Измаильского градоначальства.

¹ Свод законов Российской империи. – Т. 1. – Ч. 1. – С. 44.

тили своего священо иерея Иоанна и с почтительными Стариками ко освящению храма Чудотворца Николы... Прихожане храма Св.Николы Чудотворца уставщик Михайло Михайлов, попечитель Никита Беляев, Федот Федоров, Осип Семенов (?), Иван Ж(а)даев, Панфил Анисимов, Иван Дмитриев, Козьма Павлов, Семен Харитонов, староста Ананий Быков ...1836-го года июня 10 числа Измаилов». Внизу этого текста есть приписка следующего содержания: «За труды дали ризу на церковь... и деньгами за труды 35 карбованцев и принадлежащие доходы все получаем и впредь буди нужен нам священник то не оставьте за что и навсегда будем благодарить»⁵.

К тому времени (по данным на 1837 г.) в Измаиле проживало 1699 старообрядцев, приемлющих священство, действовали две старообрядческие церкви – Свято-Николаевская и Христо-Рождественская и две часовни, в каждой из них было по одному уставщику⁶. «Но, - как писал Ф.Е. Мельников, - без священства нет спасения, ибо некому совершать таинства церковные, некому освящать, крестить, причащать, венчать, погребать»⁷. Уставщики из мирян не имели права читать молитвы, которые полагалось читать священнику при богослужении и совершении таинств.

Отсутствие священников заставляет некрасовцев ходатайствовать перед властями о дозволении им иметь при выстроенной церкви священнослужителей. В «Прошении», подписанном 31 мая 1837 г. поверенными от общества некрасовцев пригорода Измаила Федотом Кортоусовым и Осипом Гончаровым, к Бессарабскому военному губернатору и Управляющему Измаильским градоначальством П.И. Федорову они, ссылаясь на «Высочайшее повеление Государя Императора» от 21 июля 1831 г., «...иметь нам при церкви для богослужения по старообрядческим обрядам двух священников и 1 дьякона, и отправления веры по правилам старообрядческим не возбранять», сетовали, что до сих пор остаются «без священники и богослужения», и просили П.И. Федорова выдать им разрешение «для отыскания и допущения к богослужению и отправления веры по старообрядческим правилам и обрядам двух священников и 1 дьякона»⁸.

Однако Федоров не решился сам удовлетворить эту просьбу некрасовцев и обратился к архиепископу Кишиневскому Димитрию: «подвергнуть решение этого вопроса» на его усмотрение. Причина, скорее всего, состояла в том, что вместе с «Прошением» некрасовцев прилагалась «точная копия» Акта, подписанного прежним Измаильским градоначальником, генералом С.А.Тучковым. Прочитав

ем, что о нем писал Ф.Е. Мельников: «В доме Измаильской епископии (в Измаиле) до последнего времени висел на стене в рамке «Указ императора Николая Павловича». Собственно, - пишет Мельников, - это объявление о Высочайшем Указе измаильского градоначальника старообрядцам. Вот его текст: «Согласно предписанию моему о позволении переселившимся в 1830 г. из Бабадагской области некрасовцев вместо перевезенной ими из-за Дуная деревянной церкви построить таковую каменную, господин министр внутренних дел входил с представлением в комитет министров, по изложению коего государь император 21-го июля 1831 г. повелеть соизволил: «Дозволить некрасовцам, согласно их желанию, устроить в Измаиле вместо предполагаемой деревянной церкви новую таковую каменную, и отпращиванию в оной церкви веры христианской по правилам старообрядческим не возбранять». В чем получив отзыв от Новороссийского и Бессарабского генерал-губернатора 12-го января, за №729 и министра внутренних дел, за №428, - поставляю в известность вышеозначенных некрасовцев и надеюсь, что употребят они все меры к скорейшему окончанию заложенной и доведенной в постройку до верхнего уже карниза означенной церкви каменной, во имя св.Николы Чудотворца, церкви, имея при ней, сходно желанию общества, двух священников и одного дьякона для богослужения по старообрядческим обрядам. Что в действительности состоялось позволение к выстройке оной церкви по соизволению государя императора, то в том свидетельствую подписом и с приложением герба моей печати. В городе Тучкове (Измаиле) января 12-го дня 1833-го года. – Его императорского величества, Всемилостивейшего государя моего, генерал-лейтенант, Измаильский градоначальник и кавалер Тучков». (М.п.)»⁹

По-видимому, найдя расхождение в текстах Высочайшего Указа и собственно Акта, подписанного генералом С.А. Тучковым, П.И. Федоров, в обращении к Преосвященному Димитрию уточняет, что в самом Высочайшем повелении, на который ссылаются поверенные измаильского Некрасовского общества, «но должны ли некрасовцы иметь при той церкви священников – старообрядцев нет, или ничего не упомянуто»¹⁰. Логически вытекающее из текста Высочайшего указа упоминание о священнослужителях (на что и ссылались некрасовцы) исходило от Тучкова, но не было в тексте самого указа. Отсутствие в указе четких дефиниций придавало его содержанию ту двусмысленность и неопределенность, которая «в целом была свойственна политике государства по отношению к старообрядчеству»¹¹.

Ответ первого иерея области, понятно, особенно в этом случае, соответствовал букве и духу действующего законодательства: «Если поверенные от общества Некрасовцев Федот Картаусов и Осип Гончаров и их верители не удаляются от сообщества с Православной Греко-российской Церковью, - писал Ди-

⁵ НАРМ. Ф.2. Оп.1. Д.2470. Л.5-6 об. Старообрядческая церковь Свято-Николаевская или Никольская находилась по ул. Старообрядческой; позже – ул. Нижне-Липованская.

⁶ НАРМ.Ф.2.Оп.1.Д.2693. Л.2-3.

⁷ Мельников Ф.Е. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) церкви. – Барнаул, 1999. - С.182.

⁸ НАРМ.Ф.2.Оп.1.Д.2697.Л.1-2.

⁹ Мельников Ф.Е. Указ соч. - С.321.

¹⁰ НАРМ.Ф.2.Оп.1.Д.2697. Л.3

¹¹ См.: Ершова О.П. Развитие законодательной системы в области раскола в 50-60-е годы XIX в. // Старообрядчество: история, культура, современность. - Вып.2. - М.,1996. - С.26.

митрий, - то в таком случае согласно указу 12 марта 1798 г. и Высочайше утвержденным пунктом 27 октября 1800 г. по их желанию будут рукоположены для их церкви священник и дьякон Епархиальным архиереем, которые после рукоположения будут службу Божию, таинства и требы совершать по старопечатным книгам; но ежели они (некрасовцы – Н.А.) уклоняются от соединения с Церковью, не хотят принять от Епархиального архиерея священнослужителей и желают иметь беглых попов и дьяконов, то по отысканию таковых и привоз их сюда для священнослужения – будет противно и 2-й статье положения 27 октября 1800 г.»¹² Фактически ответ содержал призыв к некрасовцам, согласиться иметь священников, рукоположенных архиереем, что на деле означало бы присоединение к Единоверию. Получив такой ответ от архиепископа Димитрия, губернатор Федоров объявляет некрасовцам (и другим измайльским старообрядцам), чтобы они «испросили священников у архиерея и в этом случае им будет разрешено отправлять богослужение». Согласиться на это некрасовцы не захотели – «...Они на это желание неизвестили»¹³.

Некрасовцы упорствовали, в своем нежелании «иметь священника под зависимость Епархиального архиерея» и продолжали добиваться обещанных им «преимуществ». «Дело о бессарабских некрасовцах» находилось под постоянным контролем власти.

По запросу МВД, П.И. Федоров в рапорте от 28 февраля 1838 г. Новороссийскому Генерал-губернатору подробно излагает суть некрасовских прошений¹⁴. После представления всех обстоятельств «дела некрасовцев» лично Николаю I, министр внутренних дел Д.Н. Блудов в письме к Бессарабскому Военному губернатору П.И. Федорову от 17 декабря 1838 г. обращает внимание, что некрасовцам уже сделано было исключение: «дозволение некрасовцам устроить у города Измаила каменную церковь даровано в виде изъятия из общего правила не в пример другим, по особым политическим видам». Что же касается новой просьбы – иметь священников и одного дьякона, то необходимо донести до некрасовцев через их руководителей («их начальников»), что «...по учрежденному в Государстве порядку может быть определен в их церкви, по их избранию, священник, рукоположенный Архиереем, который будет совершать богослужение по старопечатным книгам согласно с древними их обрядами, но не иначе как по правилам Единоверческих церквей, ибо других священников в государстве нет, а лица, исправляющие у раскольников духовные требы не признаются священниками, и уклоняющиеся для того от зависимости от Епархиального Архиерея, лишаются священнического сана и с ними поступают по общим законам как с беглецами»¹⁵.

Не добившись разрешения от губернского начальства, измайльские некрасовцы обращаются

через своих поверенных с прошением «о дозволении иметь беглых попов» к царю и, даже к близкому к Николаю I, начальнику Третьего отделения графу А.Х. Бенкендорфу. Сохранилась записка министра Блудова от 28.02.1839 г. к Бессарабскому губернатору Федорову следующего содержания: «Г-н Генерал-Адъютант граф Бенкендорф препроводил ко мне на усмотрение присланную на его имя просьбу от поверенных некрасовцев Панфила Немтырева и Осипа Гончарова, в коей жалуясь на воспреещение иметь им независимых от Архиерея священников для отправления богослужения по древнему правилу, особому от единоверческих старообрядцев, просят об исходатайствовании Всемилостивейшего дозволения иметь им священника по примеру Московского Рогожского кладбища...» Однако в конце «Записки» следовал все тот же вердикт: «Объявить поверенным некрасовцам Немтыреву и Гончарову, на упомянутую ими просьбу, присланную на имя Г-на Генерал-Адъютанта, графа Бенкендорфа, им дается тот же ответ. Управляющий МВД, Министр Юстиции, Статс-Секретарь Д. Блудов»¹⁶.

Интересно, что наряду с обращениями к правительству и местным властям, измайльские некрасовцы в это же время (без внешнего разрешения) ищут и принимают к себе «беглых» попов.

Из текста «Прошения некрасовцев в Измайльском градоначальстве жительствующих» на имя Бессарабского губернатора Федорова от 28 августа 1838 г., например, узнаем, что до 1833 г. исправление треб по старообрядческому обряду и богослужение измайльские некрасовцы имели. Осуществлял службу при Измайльской (Христо-Рождественской – Н.А.) старообрядческой церкви священник некто Василий Филиппов Надеждин. В 1833 г., как следует из текста, он был выслан Измайльским градоначальником Тучковым за границу¹⁷. И теперь, в поисках священнослужителей для своей церкви, они, списались со своим бывшим священником и обратились к нему. Василий Надеждин, по-видимому, откликнулся на их просьбу (несмотря на уже вступивший в силу вышеупомянутый закон), но был задержан на Ренийской карантинной заставе и заключен полицией под стражу. Узнав об этом, некрасовцы обратились к Бессарабскому губернатору Федорову с прошением освободить священника Надеждина из под стражи и передать им на поручительство. Просьбу свою они объясняли тем, что в течение вот уже почти 5 лет, после высылки священника Надеждина из Измаила, «остались совершенно без должного исповедания веры по правилам для старообрядцев предписанным, с рождения дети наши остаются без крещения до исполнения совершеннолетия без бракосочетания, мужья кончают жизнь свою без долженствуемого покая-

¹² НАРМ.Ф.2.Оп.1.Д.2697. Л.3.

¹³ Там же. - Л.15-15 об.

¹⁴ Там же. - Л.18-18 об.

¹⁵ Там же. - Л.21-22.

¹⁶ НАРМ.Ф.2.Оп.1.Д.2697. Л. 28-30.

¹⁷ Там же. - Л.25-26. Возможно, основанием послужил Закон о раскольнических священниках, согласно которому, под угрозой обращения с ними как с «бродягами», им запрещались какие-либо передвижения (Закон был принят 24 мая 1827 г., а в 1832 г. вошел в Свод законов Российской империи (Т. XIV. Ст. 52.).

ния и причастия Святых таинств господних, решительно остались отторгнуты от Церкви божьей, что побудило вышеназванного священника просить хотя для временного события его в гор. Измаил, единственно для отправления в церкви по старообрядческому обряду нашему богослужения и новорожденных детей наших присоединению в веру христианскую». Осмеливаемся просить дозволить сего священника для нужды нашей от полицейского присмотра освободить. Отдать под наше поручительство, с предоставлением ему права на отправление в старообрядческой Церкви нашей богослужения по правилу старообрядцам предписанным.....Правительству если этот священник понадобится в каком-либо месте, незамедлительно будет представлен в нужном месте, где он потребен буде...»¹⁸

Есть сведения, что в 1837 г. какое-то время (речь может идти, судя по документам, о марте-мае месяцах) в Измаиле находился беглый священник Никонор Петров¹⁹. 27 марта 1837 г. П.И. Федоровым было получено сообщение из полицейского управления Подольской губернии о беглом священнике Никоноре Петрове, 4 года назад прибывшего из Перми или Пензы в Подольскую губ., где проживал в Борскове и Шуру Копиевской. В 1836 г. шурскими старообрядцами Никонор Петров был записан в ревизию (1835 г., по дополнительному списку) по г.Измаилу, но когда городская дума отказала ему в выдаче годового паспорта, он сам отправился в Измаил²⁰. 9 мая 1837 г. Федоровым было получено второе письмо - от Министра внутренних дел Блудова, в котором сообщалось, что по донесению Подольского губернатора беглый поп Никанор Петров скрылся и ныне должен находится в г. Измаиле; необходимо учинить розыск²¹. Измаильский полицмейстер Фон Чуди в секретном донесении Федорову подтвердил, что *поп Никонор Петров действительно был в Измаиле, и 12 мая с.г. по поручительству измаильских мещан, перечисленных из селения Шуры Копиевской Семена Зидачина (?), Григория Череватова и прочих, Измаильской думой на него (заочно) был выдан купцу Беляеву годового паспорт, с которым он (под именем измаильского мещанина) неизвестно куда отправился*²². Из рапорта же чиновника Шведова, заведывающего селениями Измаильского градоначальства выясняется, что «разыскиваемый старообрядческий поп Никонор Петров, выехавший 12 мая под именем измаильского мещанина из Измаила проезжал через селение Чичму Аккерманского у. в Херсонскую губ. Теперь находится в г. Тирасполе или селе Плоское Тираспольского уезда, где исполняет духовные требы, куда 24 числа сего месяца отправились из с.Вилково две женщины Степанида Воронина и Анна Егорова, будто бы для свидания с

родственниками, а от частного пристава узнал для крещения грудных детей»²³. Однако на запрос Федорова к Херсонскому гражданскому губернатору, находится ли там разыскиваемый священник, был получен ответ, что старообрядческого беглого попа Никонора Петрова с фальшивым паспортом под именем измаильского мещанина ни в Тирасполе, ни в уезде не оказалось²⁴. Как пишут А.В.Галкина и О.Б.Демин, Никонор Петров в 1837 г. прибыл в Измаил для поступления священником к местным некрасовцам, но, «встретив препятствие со стороны тамошнего начальства», возвратился в Шуру Копиевскую. В 1839 г. он предпринял вторую поездку в Измаил с той же целью, но результат оказался тем же²⁵.

С октября 1839 г. до июня 1847 г. (до ареста и высылки) при двух церквях, находящихся в Измаиле и в часовне, состоящей в предместье г.Измаила – Некрасовке состоял на службе беглый священник Яков Алексеев Рогозинский²⁶. Сам он (в документах) подписывался как *Новонекрасовской старообрядческой церкви Святителя Николая священник Иаков Алексеев*.

25 декабря 1839 г. на имя Бессарабского губернатора Федорова поступила Секретная докладная записка Измаильского полицмейстера фон Чуди, в которой он сообщал: «...Ныне прибыл в Измаил по ходатайству некрасовцев Калужской губернии Козельского уезда села Матчино священник Яков Алексеев рогозинский, вдов, который во исполнение приказа Вашего допущен секретно к отправлению треб»²⁷ (фон Чуди ссылался на личное указание П.И. Федорова «не препятствовать в отправлении богослужения по старообрядческому закону», данное им при посещении новой старообрядческой церкви в мае 1839 г.²⁸).

Из документа не совсем ясно: «рогозинский» в данном контексте соответствует фамилии или его приверженности к рогожским священникам, каких и добивались некрасовцы (старообрядческого священника, «по примеру Московского Рогожского кладбища...»), поскольку фигурировала и другая «знаковая» фамилия – Преображенский. Так, несколькими днями раньше в рапорте от 21 октября 1840 г. ахриепископу Димитрию старший благочинный Измаильского градоначальства священник Иосиф Глизян доносил: «в г.Измаиле у раскольников поповщинской секты явился беглый поп, который совершает священнические требы в двух часовнях, находящихся в Измаиле и в часовне, состоящей в предместье г.Измаила – Некрасовке. Поп этот известен в Измаиле под именем Якова Алексеева (и насколько по секрету сумел разузнать благочинный - Н.А.) «прозвание его Преображенский и что он ушел из Калужской губ. и прибыл в Измаил в прошлом

¹⁸ Подробнее см.: Галкина А.В., Демин О.Б. Власть и старообрядчество: Заметки к биографии священника Никонора Петрова // Липоване: история и культура русских старообрядцев. - Вып.3. - Одесса, 2006. - С.91-100.

¹⁹ Там же.

²⁰ НАРМ. Ф.2.Оп.1.Д.2705.Л.1.

²¹ Там же. - Л.1 об.

²² Там же. - Л.4-4об.

²³ Там же. - Л.9.

²⁴ Там же. - Л.21.

²⁵ Галкина А.В., Демин О.Б. Указ.соч. - С.91-92.

²⁶ Подробнее см.: Пригарин А.А. Старообрядческое священство в Измаильском градоначальничестве первой половины XIX века // Липоване: история и культура русских старообрядцев. - Вып.5. - Одесса, 2008. - С.51-60.

²⁷ НАРМ.Ф.2.Оп.1.Д.3381.Ч.1.Л.3

²⁸ Там же.

1839 г., в октябре месяце или раньше, точно узнать не было возможно»²⁹. Согласно отчету Измаильского полицмейстера от 20 декабря следующего 1840 г., составленному уже на основании собранных им среди некрасовцев сведений, оказалось, что «...настоящая фамилия его действительно Рогозинский, точно был священником, жена у него умерла, выпросился в Киев для поклонения и прибыл сюда; имеет мать и двух дочерей за коими послал лошадей, ... разница в фамилии произошла от разговора священника Захария Лисицына, который ищет его место богослужения кроме Измаила и исправления треб в предместьях Старой и Новой Некрасовках»³⁰.

Более полные данные о себе сообщает сам Яков Алексеев в «Объяснительной записке», поданной 2 января 1841 г. на имя губернатора Федорова: «...я бывший священник Калужской губ. Козельского у. села Матчина Яков Алексеев по фамилии Рогозинский рукоположен во священники в 1834 году мая 8 в губернском городе Калуге Его Преосвященством Никонором Калужским и Боровским и разных орденов кавалером; ныне же нахожусь при Николаевской Новонекрасовской церкви; в коей богослужение совершаю в самой точности и верности неукоснительно; равно и все требы касающиеся меня, как то: крещение, бракосочетание, погребение, исповедание и сообщение святых Таинств исполняю без всякого замедления в самой точности и верности по преданию Святых Отцов о чем сим честь имею Вашему Превосходительству объяснить. Новонекрасовской Николаевской священник Иаков Алексеев.»³¹ Как выяснится позже (на допросе в 1847 г.), в 1839 г. он, «по обольщению присланного от некрасовских раскольников измаильского мещанина Ивана Игнатова Епищенкова, отлучился с тем мещанином от занимаемого им места в г. Измаил, по прибытии в оный город принят был тамошними жителями - попечителями Старообрядческой церкви., купцами измаильскими: Никитой Марковым Беляевым, Петром Васильевым Соколовым; некрасовцами Панфилом Анисимовым Немтыревым, Панкратом Васильевым и Лазарем Ивлевым, по фамилиям ему неизвестным, и прочими прихожанами и помещен был в особо устроенным для него общественном доме»³².

В период, с декабря месяца 1842 по июнь 1843 гг. измаильскими некрасовскими обществами был принят и исправлял службу, вместе с Алексеевым, еще один беглый священник Иван Анисимов.

Еще 7 сентября 1842 г. во все городские полиции Бессарабской области поступило Предписание Бессарабского губернатора Федорова о розыске «запрещенного священника Ивана Анисимова, бежавшего из Московской губ. Коломенского у.». Тогда, по сообщениям городских полицмейстеров, в том числе Измаила, Килии, Рени, как и чиновника Шведова - в селениях Измаильского градоначальства, такого священника обнаружено не было³³. Однако, уже в

январе следующего, 1843 г., об объявившемся в Измаиле беглом попе становится известно архиепископу Димитрию. В связи с открывшимся фактом, тот обращается к губернатору Федорову. В письме, со ссылкой на рапорт старшего благочинного священника Измаильского градоначальства, Иосифа Глизяна, он сообщал, что «в Измаил прибыл к раскольникам Часовенной секты в декабре 1842 г. и поселился на жительство беглый поп, по имени Иван. Живет в Измаиле с женою и детьми и совершает богослужение в тамошних часовнях, а 6-го истекшего декабря, в день Святителя Николая, в одной из тех часовен, называемой Никольскою церковью, он, Иван, совершал Литургию Соборне с пребывающим в гор. Измаиле с 1839 г. попом Яковом Алексеевым и что сии попы живут в Измаиле, ходят и ездят и пьянствуют открыто и по внушениям их раскольники дерзают разглашать в народе ложь, якобы Правительство уверилось в правоте их староверия, покровительствует им и дозволило будто размножаться их попам и распространяться секте»³⁴.

Из донесения (от 31 января 1843 г.) измаильского полицмейстера, затребованного в свою очередь Федоровым, выясняется, что «беглый поп, прибыл сюда 13 ноября 1842 г. из Владимирской губернии, называет себя Иваном Семеновым, 42 года от роду, живет с женой Татьяной, 32-х лет; детей не имеют». Вместе с тем, этот документ любопытен и тем, что содержит сведения, раскрывающие некоторые подробности отношений внутри религиозной общины измаильских старообрядцев, но также характеризует отношение к ней самого городского полицмейстера: как представитель местной власти, в данном случае, выступающего в роли их защитника перед выше стоящей властью - и светской, и духовной.

«Как этот так и другой поп – Яков Алексеев, - отмечает подполковник фон Чуди, - оба хорошего поведения и чтобы они шатались пьяные по улицам, то это выдуманная ябеда, последний, т.е. Алексеев не столь любим обществом и навлек на себя некоторое негодование за строптивый характер и за неповиновение попечителям; поэтому если вознамеренно будет перевести его в Вилково, то тем удовлетворилось желание старообрядческих обществ, которые предпочитая Семенова, желали бы иметь его одного, не обижая однако ж другого совершаемым удалением. Если бы раскольники позволили бы себе разглашение предосудительством и вредных для Господствующей Православной Церкви, то без сомнения, я скорее всех других, должен был иметь сведения, но ни от здешнего Духовенства, которое об этом донесло, или от жителей подобного я никогда не слышал. Легко может быть, что какой-нибудь пьяный некрасовец, когда ему другие пьяные упрекали в его староверии, оправдывался тем, что и само начальство снисходительно к ним и что поэтому частным лицам дела нет; но чтобы эти разглашения происходили от многих или всей секты, то это решительная неправда, а все ябиды и выдумки происходят от священника карантинной стражи и Николаевской церкви Захария Лисицына, который и подал повод

²⁹ Там же. - Л.9-9 об.

³⁰ Там же. - Л.16-17.

³¹ Там же. - Л.18-18 об.

³² НАРМ.Ф.2.Оп.1.Д.3381.Ч.2Л.129-130/

³³ НАРМ.Ф.2.Оп.1.Д.3381.Ч.1.Л.20.

³⁴ Там же. - Л.26-27.

Благочинному донести архиерею.» Более того в заключении своего донесения, подполковник фон Чуди сам обвиняет этого Лисицына, который сам «будучи предан пьянству, посещает часто в нетрезвом виде старообрядческих попов как из видов корыстолюбивых, потому что всякий раз угрожает им доносами по всякому (поводу) Духовному начальству, с которым он будто бы в близких отношениях»³⁵.

После проведенных наблюдений и сбора информации о старообрядческом священнике Иване Семенове оказалось, и о чем полицмейстером было доложено в следующем рапорте (9 марта 1843 г.), что в действительности он оказался тем самым Иваном Анисимовым, которого разыскивает Московская духовная консистория как самовольно отлучившегося с должности 7 октября 1841 г.³⁶

Как следует из документов, среди обвинений, предъявляемых беглому священнику Ивану Анисимову были: похищение серебряных украшений с Евангелия, долговременное в безвестности пребывание и, ко всему прочему, оставление своего семейства. (Насколько все эти обвинения были справедливыми, мы не знаем, но, известно стремление господствующей Православной Церкви в создания неприглядного облика переходящих в старообрядчество священников).

По совокупности выдвинутых против него обвинений (на основании Ст.69 Т.XIV Свода законов) Анисимов подлежал высылке к архиерею той епархии, из которой он бежал. 19 июля 1843 г. беглый поп Анисимов был конвоирован из Измаила в Кишинев. 10 августа состоялось заседание Кишиневской духовной консистории. Согласно протоколу, подписанному архиепископом Димитрием, Иван Анисимов за побег к раскольникам, за нарушение священнической присяги, переход в раскольничью секту, исправление у раскольников богослужения и таинств по их старообрядческим книгам и обычаям, ложное именование себя по отчеству (вместо фамилии Анисимов использовал отчество – Семенов - Н.А.-З.) был лишен священнического сана и отослан в Московское губернское правление³⁷. По Указу Священного Синода от 26 ноября 1835 г. теперь он не имел права именовать себя священником, носить священнического платья, проживать в городе или сельском обществе своего края, в Бессарабии (губернии, где находился у старообрядцев), а также в Московской губернии, где он был склонен староверами к побегу. Из опасения, что он может нарушить условия наказания, было принято решение о высылке его на Кавказ «на всегдашнее пребывание»³⁸.

При допросе, уже в Московской духовной консистории, Анисимов показал, что «он, по прибытии в г.Измаил. по старообрядческому обряду был переправлен (т.е.миропомазан - Н.А.) тамошним расколь-

ническим священником Яковом Алексеевым Рогозинским, который как и он беглый». Так, в ходе следствия по делу беглого священника Ивана Анисимова всплыло имя другого некрасовского беглого священника - Якова Алексеева Рогозинского, который, как оказалось, с 1840 г. также находился в розыске по делам, находившихся в производстве Калужской духовной консистории (в частности, «по закладу Ставленнической грамоты в 50 руб. ассигнациями, самовольному изъятию им церковных денег из церкви с. Матчино и оставлению им своих детей и семейства»).

В сентябре 1843 г. епископ Калужский и Боровский Николай обратился к П.И. Федорову принять все меры для высылки священника Рогозинского в Калужскую Духовную Консисторию для дознания³⁹. Однако, Федоров не спешил с его выполнением. Более того, он, как об этом свидетельствуют документы, не хотел такого поворота событий. Так начинается долгий по времени период, до высылки Рогозинского из Измаила, затянувшийся на целых 4 года.

В ответном послании к Епископу Калужскому и Боровскому от 9 ноября 1843 г. Бессарабский губернатор не только аргументирует свою позицию, но, как видно из текста письма, старается вывести «из-под удара» о.Рогозинского и самих некрасовцев: «Вы... просите моего распоряжения о высылке Рогозинского и бывшего священника Коломенской округи села Матчина Ивана Анисимова, лишенного сана,- пишет Федоров, - ...Рогозинский показал, что хотя бывший священник Иван Анисимов по прибытии в Измаил и обращался к тамошнему старообрядческому обществу с просьбою о принятии его в священники Старообрядческой церкви, но общество не согласилось на это, не сделав на месте жительства Анисимова надлежащей справки, и, получив от Алексеева невыгодное известие, отказало в его просьбе, опасаясь подпасть ответственности, что же касается до переправки Анисимова по старообрядческому обряду, то показание его ложно, И что Рогозинский никогда об этом ни от кого не слышал и понятия не имеет. Измайльский полицмейстер, через которого я истребовал объяснение Рогозинского, присовокупил со своей стороны, что лишенный священнического сана Анисимов, ищет всякие аргументы в свое оправдание и обвинить старообрядцев, которые по простоте своей согласились дать ему убежище на короткое время, и подтверждает справедливость объяснения старообрядческого священника Рогозинского. Что же касается до высылки о.Рогозинского в Калужскую Духовную Консисторию для развязки дел в оной производящихся, - продолжает он, - то по особому обстоятельству, относящемуся до некрасовцев, в Измайльском градоначальстве поселенных, я крайне затрудняюсь удалить Рогозинского из Измайльского их общества как потому что он исполняет там Богослужение по их обрядам и духовные требы, так и потому что удаление от некрасовцев священника их, могло бы повлечь за собой неудобства, устранение

³⁵ НАРМ.Ф.2.Оп.1.Д.3381.Ч.1.Л.37-39.

³⁶ НАРМ.Ф.2.Оп.1.Д.3381.Ч.1.Л.46-47

³⁷ Там же. - Л.85.

³⁸ Там же. - Л.70-70об.

³⁹ НАРМ.Ф.2.Оп.1.Д.3381.Ч.1.Л.72.

которых лежит лично в моей ответственности по посту Бессарабского Военного губернатора; к сему долгом считаю присовокупить, что Рогозинский со времени своего пребывания в Измаиле, как донес мне Измаильский полицмейстер поведения хорошего и с этой стороны известен мне лично...». В заключении своего послания Федоров предлагал ограничиться лишь письменными от Рогозинского объяснениями⁴⁰. Эти же доводы и аргументы им были изложены в рапорте Новороссийскому генерал-губернатору М.С. Воронцову, а тем, в свою очередь, в докладной записке министру внутренних дел⁴¹.

О.Рогозинский почти 8 лет прожил в Измаиле, отправляя духовные потребности не только измаильских старообрядцев. Благочинный Единоверческих церквей (г. Одесса) Константин Купин жаловался Федорову на Рогозинского, что он «принимает к себе на исповедь приезжающих к нему старообрядцев из городов Херсона, Николаева, Елисаветграда и прочих селений моей Епархии и исправляет им все Христианские Требы: венчает браки, крестит младенцев и нередко тех, кои происходят от родителей, из которых одно лицо – церковное, другое – часовенное, венчаны же в Православной церкви»⁴². С жалобой на то, что «жители Тирасполя и окрестных мест часовенной секты стекаются для крещения и венчания к некрасовскому попу», обращался к Федорову архиепископ Гавриил Херсонский и Таврический, прося поспособствовать, «чтобы священника Алексева в Измаиле не было, а до того, чтобы он не принимал к себе на исповедь и для других треб христианских иногородних раскольников»⁴³. Военный губернатор г. Херсона и Херсонский гражданский губернатор доносили: «Жители г.Тирасполя часовенной секты при всех стараниях Духовного начальства о присоединении их к Православной Церкви, остаются непреклонными. При изыскании Тираспольским городничим причины тому, открыл достоверно, что главным препятствием сему служит священник их секты, оставленный будто бы в Измаиле собственно для некрасовцев, к которому не только оттуда из всех окрестных мест несмотря на расстояние, которым Измаил отдален, то есть до 200 верст и на издержки, кои они несут, все стекаются для крещения и венчания и который обогащаясь от них совершает все то без всякого письменного удостоверения, тайно и рассылает им во все места пасхи и даже тайные причащения, что является вредным для обращения тамошних жителей в Православие»⁴⁴.

Очевидно, что такое активное священное служение о.Рогозинского вызывало неприятие со стороны православного духовенства, местного и соседних епархий. Этот священник, действуя, таким образом, вопреки Высочайшим постановлениям,

тем самым, негодовали они, «поддерживает и умножает раскол».

«Дело расколического попа Алексева (Рогозинского)» становится предметом разбирательства в Св. Синоде, который через Министерство внутренних дел требует собрать все необходимые о нем сведения. 30 ноября 1844 г. Новороссийский и Бессарабский генерал-губернатор, князь М.С. Воронцов отдает приказ о его аресте (на время сбора полицией всех предъявляемых ему обвинений), оставляя, однако, его в Измаиле⁴⁵.

Но, неожиданно (!) с обвинением своего духовника выступают сами некрасовцы. 5 февраля 1845 г. на имя Измаильского полицмейстера, подполковника Р.Р. фон Чуди поступает «Докладная записка от Измаильских некрасовских обществ» с обвинениями Якова Алексева Рогозинского в «нерадении к своим обязанностям, не соответственными его сану поступками и образом жизни, чем, - как отмечают авторы записки, - постепенно навлек на себя негодование и ропот всех наших обществ». Любопытно, что в качестве обвинения они вменяли ему, например: «многократно последовавшие строгие запрещения начальства не совершать духовных треб над иногородцами, (которые) он неоднократно нарушал, невзирая на данное им подписку, скрытно от нас, чем подвергал нас ответственности перед начальством. За все таковые его действия и нетрезвое его поведение мы не желаем его, Якова Рогозинского иметь Духовником, о чем просим донести до Бессарабского Военного губернатора». – (Подписали:) Тимофей Немтырев, Емельян Орлов, Варфоломей Райков, Лазарь Ивлев, (?)Шульгин, Кузьма Павлов, Иван Ершов, Сергей Митриев (Дмитриев?), Панкрат Савельев и др. (всего 11 подписей)⁴⁶. Чем было вызвано такое поведение некрасовцев? Скорее всего стремлением дистанцироваться от опального священника, опасаясь возможных репрессий со стороны властей и против себя.

Вялотекущее следствие по делу о. Рогозинского, привлекавшее к нему постоянное внимание полиции и гражданской власти, не могло не беспокоить некрасовцев, и, по видимому, заставляло их искать возможности ему замены. Иначе, чем объяснить тот факт, о котором сообщил в своем донесении губернатору (19 мая 1847 г.) измаильский полицмейстер: «12 мая в 11 часов вечера к мне пришел церковный староста некрасовец Панкрат Иванов с объявлением, что к старообрядческому попу Рогозинскому прибыли в дом две свадьбы: одна из Кременчуга, другая из Дубоссар, перевенчаться...» После чего полицмейстер вынужден был реагировать на явный «донос». Стоялось дознание, подтвердившее происходящее в доме у священника⁴⁷. 28 мая 1847 г. Измаильскому полицмейстеру поступил приказ: «вредного попа способствующего распространению раскола удалить и дос-

⁴⁰ НАРМ.Ф.2.Оп.1.Д.3381.Ч.1.Л.74-76.

⁴¹ НАРМ.Ф.2.Оп.1.Д.3381.Ч.1.Л.74-76.

⁴² Там же. - Л.91.

⁴³ НАРМ.Ф.2.Оп.1.Д.3381.Ч.1.Л.91.

⁴⁴ Там же. - Л.95.

⁴⁵ Там же. - Л.118.

⁴⁶ Там же. - Л.96.

⁴⁷ Там же. - Л.100-101.

тавить под конвоем полиции в Кишинев» и уже 2 июня он был препровожден с его 9 летней дочерью Авдотей в Кишинев⁴⁸.

В ходе же обыска в доме священника Алексева (Рогозинского), среди бумаг, были найдены, как отмечается в донесении, «следующие документы, уличающие его в распространении раскола: 40 поручительных записок из разных других мест Бессарабии для венчания браков, 55 таковых из Херсонской губ., 5 - из Подольской губ., 10 - из неизвестных мест, 21 письмо из разных мест России, относящиеся до совершения треб, из коих одно получено из последней почты из Одессы...». Это говорит о том, что, даже находясь под «строгим надзором», о.Алексеев (Рогозинский) продолжал осуществлять духовные потребности, в том числе и для сотен старообрядцев из разных мест Бессарабии и соседних губерний. Возможно, многое объясняет и следующая запись, сделанная полицмейстером в том же донесении: «...Между этими бумагами я нашел также несколько записок прокурора и гражданских лиц (по-видимому, речь идет о чиновниках - Н.А.), доказывающие дружеские связи их с попами ...и поздравления его, (кои они теперь это сами обнаружили) по другим поступкам. Вчера были у Прокурора были 20 просителей из городского некрасовского общества, которые просили оставить им попа, на что Прокурор им ответил, если они подадут ему прошение, подписанное не менее 70 чел., то он представит это прошение прямо к Министру юстиции»⁴⁹. Были ли эти личностные отношения, просто «дружескими», или в основе их лежал меркантильный интерес (что тоже возможно), трудно сказать, но это как-то объясняет «строптивый характер» о.Алексеева (Рогозинского), его «неподчинение церковным попечителям» (о чем упоминалось выше), вызывавшие недовольство некрасовцев. Очевидно одно, что в устранении о.Рогозинского из Измаила, при очевидном лояльном отношении к его деятельности со стороны местных органов власти, не последнюю роль сыграло добровольное желание самого некрасовского общества.

О.Рогозинский был этапирован в Калужскую губернию. Указом Св.Синода от 22 сентября 1847 г. «за побег к раскольникам и за исправление у них по раскольническим правилам священнодействия и треб как неблагонадежного и недостойного оставаться в духовном звании» часовенного священника Якова Рогозинского лишили священнического сана⁵⁰. После лишения его сана, он изъявил желание записаться в тульское мещанство и выбыл в Тульскую губернию⁵¹.

В августе 1849 г. в Измаиле снова появился священник Никонор Петров, месяц назад бежавший из Новгород-Северского монастыря Черниговской губернии, куда он был заключен «за его противозаконные по расколу действия». Раскольники посада Лужков уговорили его тайно скрыться из монасты-

ря и отправиться к измайльским некрасовцам, которые нуждаются в священнике. Известный им еще с 1837 г., он был принят Некрасовским обществом, и с октября месяца 1849 г. начал священническую службу. Однако, летом следующего года был обнаружен находившимся в Измаиле высокопоставленным петербургским чиновником из Министерства внутренних дел К. Арсеньевым. О скрывавшемся в Измаиле беглеце было доложено г-ну министру, графу Л.А.Перовскому. Несмотря на ходатайства некрасовцев об оставлении о.Петрова в Измаиле, 19 сентября по приказу из Петербурга «раскольнический лже-поп» был арестован и конвоирован в Черниговскую губернию. Некрасовцам же, чтобы убедить их отказаться от возможных с их стороны жалоб, было объявлено, что высылка Петрова необходима для дознания на месте его побега и открытия тех лиц, которые способствовали его побегу». 23 сентября 1850 г. Н.Петров был доставлен в Чернигов⁵².

Говоря об отношении власти к некрасовцам, нельзя обойти и тему, связанную с осуществляемыми правительством (в рамках борьбы с расколом) мерами по запрещению использования в старообрядческих церквях и часовнях колокольного звона, вылившиеся в кампанию повсеместного снятия колоколов и передачи их в Православные или Единотверческие приходы (Указ от 21 ноября 1840 г.)

15 февраля 1841 г. на основании циркулярного предписания Министра внутренних дел был подписан Указ Бессарабского областного правительства «о запрещении колокольного звона на раскольничьих часовнях» во всех старообрядческих приходах Бессарабии, где имелись колокольни и употреблялся колокольный звон. В течение года (к февралю 1842 г.) были сняты и переданы, по распоряжению архиепископа Кишиневского Димитрия, в православные церкви все колокола, находившиеся при раскольничьих часовнях в городах – Кишиневе, Бендерах, Бельцах, в уездах Хотинском – в селениях Грубно и Белоусовке, Сорокском – в селении Куничи, в Оргеевском - в Серковском старообрядческом монастыре, Серковской и Теленештской часовнях; кроме колоколов, имеющих при двух старообрядческих церквях в Измаиле и при часовнях в селениях Измайльского градоначальства⁵³.

Признавая «неудобным, по местным соображениям, распространять эту меру на некрасовцев в г.Измаиле и в селениях Измайльского градоначальства находящихся», Бессарабский военный губернатор Федоров входил с представлением к Министру внутренних дел и к Новороссийскому и Бессарабскому генерал-губернатору. Так, в рапорте (от 6 февраля 1842 г.) на имя министра внутренних дел П.И. Федоров, обосновывая свои действия возможными политическими последствиями и экономическими невыгодами, писал: «..колокола при Измайль-

⁴⁸ Там же. - Л.103.

⁴⁹ НАРМ. Ф.2. Оп.1. Д.3381. Ч.2.Л.106.

⁵⁰ НАРМ. Ф.2. Оп.1. Д.3381.Ч.2.Л.129-131.

⁵¹ Там же. - Л.140-141.

⁵² Там же. - Л.166-174.

⁵³ НАРМ.Ф.2.Оп.1 Д.3390.Л.1.62.

ской старообрядческой церкви и при часовнях в селениях Измаильского градоначальства и посаде Вилкове оставлены неснятыми по следующим причинам: жители сих мест придерживающиеся раскольнической секты, именуются Некрасовцами, одни из них поселились еще до присоединения Бессарабской области к Российской Державе и с того времени устроили и часовни, а другие перешли из Турецких владений в 1828 г. по приглашению генерал-лейтенанта Тучкова, бывшего потом Измаильским градоначальником. При переселении сих последних, дозволено им перенести с собою деревянную церковь, вместо которой впоследствии времени, по особым политическим видам Высочайше разрешено им выстроить новую каменную как явствует из предписания бывшего Министра Внутренних Дел, г. Статс-Секретаря Блудова от 17 декабря 1838 г. №4092. После того, когда местное начальство, следя общим узаконениям не позволяло им иметь своих священников, то по принесенной ими о том всеподданнейшей просьбе, Государь император Высочайше соизволил: для оказания возможного снисхождения и покровительства Некрасовцам не мешать отправлять им Богослужения по их обрядам, о чем последовало ко мне секретное повеление г. Статс-Секретаря Блудова от 17 декабря 1838 г. №4093. Имея это все ввиду, я не решился без особого предписания Начальства воспретить Некрасовцам употреблять колокольный звон, а долгом счел (на Ваше благоусмотрение) следует ли приступить к снятию колоколов, имеющих при упомянутых часовнях и Измаильской старообрядческой церкви, а вместе с тем приемлю честь доложить, что если им не будет дозволено употребление колокольного звона, то нет сомнения, что они по закоснелости в обрядах, будут употреблять все возможные средства к тайным переходам за границу для присоединения к своим единоверцам, жительствоющим в Бабадагской области, каковые побеги будет весьма трудно предупреждать, что по занятиям большей части из них в море рыбной ловлею. Как между тем, раскольники эти приносят здесь значительную пользу, исполняя с особенною готовностью все лежащие на них повинности и сверх того содержат на собственный свой счет лодки, на которых переправляют на Задунайские острова пограничную стражу и всех лиц, следующих туда по делам службы, безо всякого за то вознаграждения и весьма часто, как прежде, равно и теперь проводят безвозмездно суда, принадлежащие Дунайской флотилии через мелководный Килийский рукав Дуная»⁵⁴.

Видимо аргументы Бессарабского губернатора сочли убедительными, после чего последовало личное указание Николая I (13 октября 1842 г.): «из снисхождения к заблуждениям Некрасовских переселенцев отложить до времени приведение в исполнение Высочайшее повеление от 21 ноября 1840 г.»⁵⁵. Монаршая воля «об оставлении неснятыми колоколов, находящихся при двух старообрядческих церквях в г.Измаиле и в селениях Измаильского градоначальства» была передана Федоровым Измаильскому полицмейстеру, под-

полковнику Фон Чуди и чиновнику и заведывающему полицейскою частью п.Вилково и селениями Измаильского градоначальства, титулярному советнику Шведову «для точного исполнения»⁵⁶. О том, что указание это никогда не нарушалось, сошлемся на информацию из «Епархиальной хроники», анализирующей состояние веры у старообрядцев вновь присоединенной к Бессарабии в 1878 г. территории Измаильского уезда: «...Поповцы имеют на воссоединенном участке 10 церквей и молитвенных домов и один скит. Из этих церквей церкви находятся в Измаиле и две в предместьях его – Старой Некрасовке и Новой Некрасовке. Все эти четыре церкви каменные с каменными колокольнями, устроенными при Русском Правительстве до 1856 г....Звон у всех церквей производился и поныне производится свободно, Колокола не некоторых колокольных большие, до 100 пудов весом»⁵⁷.

Переселение некрасовцев в Россию было, прежде всего, политическим актом. Дарованные им особые преимущества, в возможности свободного проявления приверженности к своей вере, значительно отличали их положение от других старообрядческих общин Бессарабии. Недаром настоятель Вознесенского городского собора г.Кишинева, протоиерей и миссионер Стефан Судакевич вынужденно отмечал, что местные раскольники, которых посещают заграничные раскольнические священники и тайно совершают в домах и молельнях требы, «все они придерживаются своих упорных мнений и толковании о даровании им тех прав, какие дарованы измаильским старообрядцам, и я никак не могу убедить их, что эти их мысли неосновательны и незаконны»⁵⁸.

Несмотря на все попытки привлечь некрасовцев к Единоверию, они строго придерживались веры своих предков. Весомым их аргументом оставались преференции, данные российскими императорами – Александром I и Николаем I. Однако надо отметить и их настойчивость и решимость в отстаивании своих прав и сохранении своей веры

В целом либеральное отношение местных органов власти к некрасовцам, их вероисповеданию, во многом определялось личным покровительством и прагматической позицией Бессарабского губернатора П.И. Федорова.

⁵⁶ НАРМ.Ф.2.Оп.1. Д.2697. Л.24.

⁵⁷ Кишиневские епархиальные ведомости. - 1879, №15. - С.615.

⁵⁸ Кишиневские епархиальные ведомости. - 1909, №33-34. - С.1356-1357

⁵⁴ НАРМ.Ф.2.Оп.1.Д.3390.Л.62-63 об.

⁵⁵ НАРМ.Ф.2.Оп.1.Д.3390.Л.81.

Еремеев П. В. (Харьков)

ОШИБКИ В ФИКСАЦИИ ВЕРОИСПОВЕДАНИЯ «ЗАПИСНЫХ СТАРООБРЯДЦЕВ» ХАРЬКОВСКОЙ ГУБЕРНИИ* В ГОСУДАРСТВЕННОЙ СТАТИСТИКЕ 1825 – 1845 ГГ. (на материалах канцелярии Харьковского губернатора)

Изучение численности старообрядцев Российской империи, их локализации, количественно-го соотношения представителей различных течений старообрядчества является важнейшим условием понимания роли и места древлеправославия и его отдельных направлений в жизни государства. С середины XIX века и до настоящего времени многие исследователи указывали на неточность официального учёта староверов Российской империи¹. Не повторяя многочисленных фактов, свидетельствующих о приуменьшении численности старообрядцев в официальных сводках того времени, приведём лишь один наиболее яркий пример. Когда в 1850 г., в связи с празднованием 25-летия правления Николая I, все министры представили ему отчёты за предыдущие 25 лет, выяснилось, что в начале правления Николая Александровича в России было официально зарегистрировано 827 тысяч старообрядцев. В течении следующих 25 лет, по официальным данным из старообрядчества в официальную

церковь перешло более миллиона староверов. И при этом, в 1851 г. их оставалось около 750 тысяч². Неточность официальной статистики становится очевидной.

Следует отметить, что большинство исследователей, касаясь вопроса о неточности официальной статистики старообрядчества, основное внимание уделяли приуменьшению численности староверов в официальных сводках, вследствие наличия обширной группы «не записных», или тайных старообрядцев. Вопрос же о том, насколько адекватно отражалась информация о вероисповедании зарегистрированных старообрядцев, остался на периферии исследовательского поиска. Конечно, эта проблема поднималась в отдельных исследованиях. Так, Е.М. Бежан отмечает, что одной из проблем изучения численности старообрядчества является отсутствие надёжных критериев для определения принадлежности его адептов к различным религиозным течениям, разошедшихся с официальной церковью. Также исследовательница указывает, что официальная классификация «раскольников» была размытой и неопределённой³. С. В. Васильева, на основе исследования старообрядчества Забайкалья, отмечает, что реальное разделение на толки не соответствовало официальному делению, а в отдалённых от центра областях составители отчётов и представители власти не понимали разницы между старообрядческими согласиями, с одной стороны, и сектами молокан, духоборов, скопцов – с другой⁴. А. А. Пригарин указывает, что «непонимание чиновниками сути религиозных разногласий и особенностей организации церковно-культурной деятельности сказывалось на делении «раскольников» на толки и направления»⁵. Проблема отражения конфессиональной принадлежности старообрядцев в официальной терминологии кратко затрагивалась Юрием Волошиным⁶.

*До 1835 г. Харьковская губерния называлась Слободско-Украинской.

1. См., напр.: Мельников П. И. (Андрей Печерский). Счисление раскольников // Мельников П. И. (Андрей Печерский). Полное собрание сочинений. – Изд. второе. – СПб., Издание Т-ва А.–Ф. Маркс. – Т. 7. – С. 384 – 409; Статистические таблицы Российской империи, издаваемые по распоряжению МВД Центральным статистическим комитетом / ред. А.Б. фон Бушен. – СПб.: Тип. II Отд-ния С.Е.И.В. канцелярии, 1863. – Вып. II: Наличное население империи за 1858 г. – С. 208 – 212; Никольский Н. М. История русской церкви. – М., 1931. – С. 277; Карцов В. Г. Религиозный раскол как форма антифеодального протеста в истории России. – Ч. 2. – Калинин, 1971. – С. 120 – 121; Ершова О. П. Старообрядчество Москвы и Московской губернии в середине XIX века // Старообрядчество. История, традиции, современность. – М., 1994. – №1. – С. 71 – 78; Таранец С.В. Старообрядчество Подолья. К.: Институт археографии и источниковедения, 2000 – С. 28; Ружинская И. Н. Заонежское старообрядчество в первой половине XIX века // Материалы IV научной конференции «Рябининские чтения-2003»: Сборник научных докладов. – Петрозаводск, 2003. [Электронный ресурс. Режим доступа: <http://www.rustrana.ru/print.php?nid=20969>]. Доступ – 08.12.2008; Васильева С. В. Старообрядцы Забайкалья: Учебные материалы. – Улан-Удэ, 2003. – С. 69 – 70; Бежан Е. М. Конфессиональная политика государства и церкви в отношении старообрядцев и русских сектантов Западной сибирей в первой половине XIX в.: Дис... канд. ист. наук / 07.00.02. – Омск, 2008. – С. 30 – 31; Юркин И.Н. Проблемы статистики городского старообрядчества XVIII в.: значение, трудности, возможные пути их преодоления: [Электронный ресурс. Режим доступа: <http://www.starover.religare.ru/article7533.html>]. Доступ – 22.08.2009.

² Мельников П. И. (Андрей Печерский). Счисление раскольников. – С. 384 – 409.

³ Бежан Е. М. Конфессиональная политика государства и церкви в отношении старообрядцев и русских сектантов Западной сибирей в первой половине XIX в. – С. 30, 54.

⁴ Васильева С. В. Старообрядцы Забайкалья: Учебные материалы. – С. 64, 66.

⁵ Пригарин А. А. Русские старообрядцы и сектанты в Южной Украине и Бессарабии: численность и расселение в 1860-е гг. // Археологія та етнологія Східної Європи: матеріали і дослідження. Збірка наукових робіт, присвячена 135-річчю ОДУ ім.І.І. Мечникова. - Одеса: Астропринт, 2000. - С.272.

⁶ Волошин Ю.В. Розкольніцькі слободи на території Північної Гетьманщини у XVIII ст. (історико-

Таким образом, исследователями выявлены случаи неточной фиксации вероисповедания старообрядцев в государственных ведомостях Российской империи. Однако данные проблемы освещались лишь вскользь и не были предметом специального изучения. Конкретные механизмы появления ошибок в официальных данных о вероисповедании «*записных раскольников*» до сих пор не получили должного освещения в литературе. Не выяснены также масштабы этих ошибок, а следовательно, не понятно, могут ли они существенно повлиять на наши представления о количественном соотношении и локализации различных направлений старообрядчества.

По мнению автора, перспективным направлением исследования данного вопроса является его изучение по отдельным губерниям Российской империи, что в дальнейшем может создать условия для сравнительного анализа и выводов уже в масштабах всего государства. В данной статье автором, на основе исследования материалов Канцелярии Харьковского губернатора (фонд № 3 Государственного архива Харьковской области), предпринимается попытка выяснить, насколько адекватно отражала государственная статистика Российской империи информацию о вероисповедании «*записных старообрядцев*» Харьковской губернии. При этом мы сознательно не касаемся вопроса о соотношении количества «*тайных*» и «*записных*» старообрядцев на Харьковщине, о приуменьшении численности староверов региона государственной статистикой, так как данный вопрос, в силу своей обширности, заслуживает отдельного рассмотрения.

Выбор границ губернии в качестве географических рамок исследования обусловлен тем фактом, что именно в губернской канцелярии сосредотачивался учёт последователей старой веры региона. Выбор нижней хронологической рамкой исследования 1825 года объясняется тем, что именно с середины 1820-х гг. сведения о старообрядцах по губерниям Российской империи, в том числе и по Слободско-Украинской, стали собираться достаточно регулярно⁷. Начало регулярного сбора сведений о старообрядцах было прямо инициировано императором, который в высочайшем повелении приказал ежегодно, к первому января, доставлять в Министерство Внутренних дел ведомости «*о числе старообрядцев и раскольников разных сект и согласий*». Данное повеление, вместе с формой для сбора сведений (см. табл. 1), предписанием Министерства Внутренних дел от 26 февраля 1826 г. было доведено до сведения Слободско-Украинского губернатора В.Г. Муратова. Он, в свою очередь, разослал его

Харьковскому полицмейстеру, городничим и земским судам губернии⁸. Уже 14 августа 1826 г. в Министерство Внутренних дел была отправлена «*Ведомость о числе старообрядцев и раскольников разных сект и согласий в Слободско-Украинской губернии проживающих за 1825 г.*»⁹ После этого, подобные ведомости стали доставляться более или менее регулярно.

Верхняя хронологическая граница – 1845 г., – объясняется тем, что с этого времени сведения о старообрядцах стали собираться по новой форме, отражающей усовершенствованную классификацию старообрядчества¹⁰. По мнению автора, столь ограниченный временной промежуток позволил более подробно сконцентрироваться на ошибках в фиксации информации о вероисповедании старообрядцев, а также выяснить причины этих ошибок и механизм их появления.

Сама форма, в соответствии с которой заполнялись ведомости о старообрядцах в течении 1826 – 1844 гг. (табл. 1), была далеко не совершенной. Формулировка вероисповедания в графе 1 – «старообрядцы, приемлющие священство», – давала возможность для двоякой трактовки. Можно было понимать её как предназначенную для записи исключительно тех сторонников поповщины, которые не признавали официальную церковь, то есть, были, в соответствии с её квалификацией, «раскольниками». Но поскольку в этой графе слово «раскольники» не стояло, формулировка позволяла записывать сюда и представителей единоверия. А так как никаких специальных пояснений на сей счёт не было, это могло приводить и приводило к недоразумениям.

Так, в течение всего исследуемого периода в ведомостях о числе старообрядцев по Харьковскому уезду отмечалось, что в городе проживает значительное количество «*старообрядцев, приемлющих священство*» (их общая численность колебалась в районе 100 – 200 человек)¹¹. В 1835 г. император повелел, чтобы все начальники губерний сделали «*извещение находящимся у раскольников попом ... дабы если сии попы изымают наклонность предстать к своему начальству с раскаянием в их поступке, таковым оказывать всякое пособие в исполнении их намерения*». Данное повеление 12 апреля 1835 г. было передано

⁸ Государственный архив Харьковской области (далее – ГАХО). – Ф. 3. – Оп. 67. – Д. 235. – Л. 1.

⁹ ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 67. – Д. 235. – Л. 72 – 79.

¹⁰ Бежан Е. М. Конфессиональная политика государства и церкви в отношении старообрядцев и русских сектантов Западной Сибири в первой половине XIX в. – С. 54.

¹¹ ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 67. – Д. 235. – Лл. 72 – 79, 181 – 182; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 75. – Д. 281. – Лл. 62 – 64; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 79. – Д. 269. – Лл. 52 – 55; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 87. – Д. 25. – Лл. 2 – 4; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 91. – Д. 34. – Лл. 50 – 52; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 99. – Д. 327. – Лл. 46 – 47; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 103. – Д. 47. – Лл. 61 – 62; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 103. – Д. 47-а. – Лл. 61, 63.

демографічний аспект). – Полтава: АСМІ, 2005. – С. 8.

⁷ Статистические таблицы Российской империи, издаваемые по распоряжению МВД Центральным статистическим комитетом. – Вып. II: Наличное население империи за 1858 г. – С. 210.

Вѣдомость			
о старообрядцѣхъ и раскольничѣхъ разныхъ согласій по уезду за годъ.			
Въ городѣ Н.			
	Разныхъ согласій	муж.	жен.
1. Старообрядцовъ приѣмлющихъ Священство			
2. Раскольничѣхъ разныхъ согласій не приѣмлющихъ Священства, но покланяющихся иконамъ			
3. Духоборцовъ, Малаканъ и Иконоборцовъ не приѣмлющихъ Священства и не покланяющихся иконамъ			
4. Суботниковъ или Жидовъ, приѣзжающихъ мѣсто крещенія образныя			
5. Скопцовъ			
И всего			
Въ уездѣ онаго: въ селеніи такомъ то:			
1. Старообрядцовъ			
2. Раскольничѣхъ			
3. Духоборцовъ, Малаканъ и Иконоборцовъ			
4. Суботниковъ или Жидовъ			
5. Скопцовъ			
И всего			
Върно: Секретарь			

Таблица 1. Форма, в соответствии с которой подавались сведения о старообрядцах и прочих религиозных диссидентах в период с 1826 по 1844 гг.¹²

Министром Внутренних Дел Харьковскому губернатору П.И. Трубецкому, который, в свою очередь, в отношении от 11 мая 1835 г. дал соответствующее повеление всем уездным предводителям дворянства¹³. В соответствии с повелением губернатора, исполняющий должность Харьковского уездного предводителя дворянства, судья Войтенков сделал соответствующее извещение священнику харьковских старообрядцев Луке Гавриловичу Виноградову¹⁴. При этом, Виноградов заявил, «что он посвящён в священники правящим архиереем Грекороссийской Церкви в столичном городе Москве, и по приглашению здешних [харьковских – прим. автора] старообрядцев определён в Харьков Слободско-Украинскою Духовною Консистолиею с утверждением здешнего епархиальным архиерея, под ведением и распоряжением которых он и теперь находится [подчёркнуто автором]». Также Виноградов сообщил, что «между принадлежащими к сему молитвенному дому старообрядцами раскольнической и никакой иной богопротивной Российской церкви секты нет, тем доказательнее, что многие из сих ста-

рообрядцев для моления ходят нередко и в приходские церкви города Харькова»¹⁵.

Из процитированных отрывков становится очевидно, что отмечавшиеся в ведомостях по городу Харькову старообрядцы принадлежали к единоверию, а их священник находился в подчинении Духовной консистории. Однако уездный предводитель дворянства сделал ему извещение, которое в соответствии с повелением следовало делать лишь «находящимся у раскольников» беглым священникам.

Таким образом, отмечаемые Е.М. Бежан¹⁶, как особенность единоверия в Западной Сибири, случаи записи единоверцев в «раскольничьи» ведомости были характерны и для Харьковщины. А возможность двояко трактовать формулировку «старообрядцы, приѣмлющие священство» приводило к путанице, когда меры, которые предполагалось применять лишь в отношении поповцев-«раскольников», на местном уровне пытались применить и в отношении единоверцев. Ведь записывались они в одной графе, и понять, о ком именно говорят ведомости: о поповцах-«раскольниках» или единоверцах без привлечения других источников непросто.

Вторая графа ведомости – «раскольники разных согласій, не приѣмлющие священства, но покланяющиеся иконам», – также несовершенна в силу своей общирности. Под такую формулировку подходят почти все согласия беспоповщины (за исключением некоторых мелких толков, таких как лучинковцы, воздыханцы, немоляки, дырники)^{*}. Тут автор считает возможным внести некоторые коррективы в интерпретацию государственной классификации старообрядцев, предлагаемую Юрием Волошиным. По мнению исследователя, под «раскольниками, не приѣмлющими священства, но покланяющимися иконам» имелись ввиду беспоповцы поморского, а под «раскольниками, не приѣмлющими священства и не покланяющимися иконам» – федосеевского согласий¹⁷. Однако, вероучение федосеевцев не отвергает почитание икон¹⁸. Кроме того, формулировка «не прием-

¹⁵ ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 103. – Д. 47. – Л. 85, 104.

¹⁶ Бежан Е. М. Конфессиональная политика государства и церкви в отношении старообрядцев и русских сектантов Западной сибиря в первой половине XIX в. – С. 34.

^{*} В этом отношении форма, в соответствии с которой заполнялись ведомости с 1845 г., лучше отражает разделения беспоповщины, так как в ней присутствовали отдельные графы для «раскольников, не приѣмлющих священства, но признающих брак и молящихся за царя» (под эту классификацию подходили поморцы), и для «раскольников, не приѣмлющих священства, не признающих брак и не молящихся за царя» (под это определение подходили федосеевцы, филипповцы и некоторые другие толки беспоповщины).

¹⁷ Волошин Ю.В. Раскольничьи слободы на території Північної Гетьманщини у XVIII ст. (історико-демографічний аспект). – С. 8.

¹⁸ О праздновании иконам Пресвятыя Богородицы: [Электронный ресурс. Режим доступа:

¹² ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 67. – Д. 235. – Л. 1.

¹³ ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 103. – Д. 47. – Л. 85.

¹⁴ Там же. – Л. 91.

лющие священства и не поклоняющиеся иконам» в соответствии с официальной формой, предусмотренной предписанием Министерства Внутренних дел от 26 февраля 1826 г.¹⁹, должна была употребляться лишь вместе с терминами «*духоборцы, молокане и иконоборцы*» (см. табл. 1). Правда, такая длинная формулировка достаточно редко присутствовала в уездных и губернских ведомостях, в которых, как правило, писалось просто «*раскольники, не приемлющие священства и не поклоняющиеся иконам*». Таким образом, данный термин вообще не имел отношения к старообрядцам. Другое дело, что, как будет показано ниже, старообрядцев нередко записывали в эту графу по ошибке.

Как видим, форма, в соответствии с которой следовало заполнять ведомости о старообрядцах и раскольниках, основывалась на очень размытой и нечёткой классификации «*раскола*». Поэтому, даже в случае её правильного заполнения, информация о конфессиональной принадлежности старообрядцев оказывалась крайне расплывчатой. Однако, как будет доказано ниже, на практике несовершенство формы усугублялось массовыми ошибками при её заполнении. Для выявления этих ошибок нами была разработана специальная методика обработки уездных и губернских ведомостей о числе старообрядцев. Суть предлагаемой методики состоит в многошаговой проверке официальных сведений о вероисповедании старообрядцев по каждому указанному в ведомостях населённому пункту Харьковской губернии. Представим её в форме нескольких пошаговых действий.

Шаг 1. Анализ формулировки, характеризующей вероисповедание старообрядцев населённого пункта «А». Составляя ведомости, чиновники на местах далеко не всегда следовали официально предписанной классификации. Постоянная путаница сопровождала употребление терминов «*старообрядцы*» и «*раскольники*». В соответствии с предписанной формой, «*старообрядцами*» следовало называть приемлющих священство, т.е. поповцев, а раскольниками – беспоповцев (см. табл. 1). Однако, в уездных и губернских ведомостях «*старообрядцами*» нередко называли беспоповцев. Поэтому в них достаточно часто используются такие непредусмотренные официальной формой термины, как «*старообрядцы, придерживающиеся секты беспоповщины*», «*старообрядцы, не приемлющие священство*», «*старообрядцы, не приемлющие священство, но поклоняющиеся иконам*» и т. д.²⁰ Подобного рода нарушения сами по себе не искажали сведений о вероисповедании старообрядцев, лишь нарушая внутреннюю однородность структуры ведомостей о старообрядцах и ус-

ложняя централизованный учёт последователей «*старой веры*». Однако в некоторых случаях отходы от официально предписанной формы делали невозможным определение вероисповедания зарегистрированных староверов (даже в рамках такой несовершенной классификации, которая предлагалась официально предписанной формой). Так, в уездных и губернских ведомостях иногда указывались просто «*старообрядцы*» – без уточнения, к какому согласию они принадлежат²¹. Или особенности культа зарегистрированных «*раскольников*» указывались таким образом, что это почти ничего не давало для определения их конфессиональной принадлежности. Например, формулировка «*старообрядцы, поклоняющиеся святым иконам*»²² (без указания, приемлют ли они священство) не даёт возможность даже понять, к попощине или беспопощине относятся указанные в ведомости староверы.

Шаг 2. Анализ исправлений и зачёркиваний в исследуемых ведомостях. В соответствии с практикой учёта старообрядцев, чистовики губернских ведомостей после заполнения отправлялись в Петербург, а в канцелярии губернатора оставались черновики. С одной стороны, это усложняет их прочтение вследствие небрежного почерка и обилия исправлений. Но с другой стороны, эти же исправления дают возможность проследить процесс составления губернских ведомостей и понять, каким образом исправлялись (или усугублялись) ошибки в характеристике вероисповедания староверов определённого населённого пункта.

Шаг 3. Сопоставление сведений о вероисповедании старообрядцев в губернских и уездных ведомостей за один год. В соответствии с механизмом сбора сведений о старообрядцах Российской империи в изучаемый период, сведения о старообрядцах, собираемые в каждом уезде, направлялись губернатору, после чего компилировались в ведомости о «*раскольниках*» всей губернии. Однако ошибки иногда происходили при переносе сведений из губернской ведомости в уездную. В таком случае, сопоставление уездных и губернской ведомостей за один и тот же год даёт возможность выявить эти ошибки. Однако, ошибка, допущенная в уездной ведомости, могла переноситься в ведомость губернскую. Для выявления подобных ошибок предпринимался следующий шаг.

Шаг 4. Сопоставление официальных данных о вероисповедании старообрядцев населённого пункта «А» в ведомостях за несколько лет. Невероятным представляется допущение, что старообрядцы в течении небольшого отрезка времени могли несколько раз переходить из согласия в со-

[http://www.staropomor.ru/Ustav\(2\)/prorisi.html](http://www.staropomor.ru/Ustav(2)/prorisi.html)]. Доступ: 30.08.2009.

¹⁹ ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 67. – Д. 235. – Л. 1.

²⁰ См., напр.: ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 79. – Д. 269. – Лл. 12, 47; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 87. – Д. 25. – Л. 15.

²¹ ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 67. – Д. 235. – Л. 30, 151; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 75. – Д. 281. – Л. 33; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 79. – Д. 269. – Л. 25.

²² ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 103. – Д. 47. – Л. 63.

гласие. Поэтому, в случае, если мы сталкиваемся с фактом различия в информации о вероисповедании старообрядцев населённого пункта в ведомостях за несколько лет, скорее всего мы имеем дело с очередной ошибкой при заполнении ведомостей.

Однако, случалось, что ошибка, один раз попав в уездную, а затем и губернскую ведомость, затем дублировалась на протяжении нескольких лет. Поэтому, даже в случае соответствия данных о вероисповедании старообрядцев в ведомостях разных уровней за несколько лет, нельзя быть уверенным, что эти данные достоверны. По мнению автора, это было вызвано распространённой практикой, в соответствии с которой составители ведомостей за определённый год использовали материалы учёта за предыдущие годы. Так, в ведомости по Старобельскому уезду за 1833 г. «старообрядцы и раскольники» всех населённых пунктов уезда записаны как «старообрядцы», без указания согласия. Однако, в губернской ведомости за тот же год, старообрядцы Старобельского уезда «разбросаны» по разным графам²³. При этом, «разбросаны» они именно так, как это делалось в уездных и губернских ведомостях за предыдущие годы²⁴. Для выявления ошибок, дублируемых в ведомостях за несколько лет, необходимо привлечение дополнительных источников.

Шаг 5. Проверка данных официального учёта старообрядцев с помощью других источников. В данном исследовании сведения официальной статистики о вероисповедании старообрядцев Харьковской губернии сопоставлялись с соответствующей информацией «Историко-статистического описания Харьковской епархии» архиепископа Филарета (Гумилевского)²⁵. Существенную помощь в проверке данных «раскольничих» ведомостей могут оказать также материалы уголовных дел и официальной переписки. Данная группа источников даёт ценную информацию не только о характере взаимоотношений старообрядчества и государственной власти, но и содержит сведения про основы вероисповедания и культа старообрядцев, вызвавших повышенное внимание государственной власти²⁶. Безусловно, перечисленные группы источников не исчерпывают всей потенциальной источниковой базы по вопросу о конфессиональном составе старооб-

рядцев Харьковщины. Её актуализация является одним из перспективных направлений по дальнейшему изучению поднятой проблематики.

Описанная методика была применена для анализа и проверки информации уездных и губернских ведомостей 1825 – 1844 гг. о вероисповедании старообрядцев на Харьковщине. Был выявлен ряд ошибок при характеристике вероисповедания старообрядцев. В некоторых случаях характер ошибок, их повторяемость давали возможность определить причину искажений, а также попытаться реконструировать механизм их появления и проследить, каким образом они дублировались из ведомости в ведомость. Результаты проведенного исследования отображены в таблице 2.

Объём данной статьи не позволяет проанализировать все зафиксированные случаи ошибок в информации о вероисповедании старообрядцев. Поэтому, коснёмся лишь нескольких примеров.

Пример 1. Ведомость о числе старообрядцев по Купянскому уезду за 1835 г.²⁷ хорошо иллюстрирует отход от установленной формы заполнения ведомостей и, одновременно, слабую информированность чиновников о различных течениях старообрядчества. В данной ведомости все старообрядцы уезда (92 мужчины и 101 женщина) записаны в единой графе: «старообрядцы, приемлющие священство, Поморского беспоповского и Ветковского согласий». Данная формулировка свидетельствует о непонимании её автором того факта, что Ветковское согласие – это разновидность поповщины. Слабая информированность местной администрации проявлялась не только на теоретическом уровне. Вследствие предписания о секретном характере сбора сведений о старообрядцах²⁸, местные чиновники не могли регистрировать староверов вверенных им территорий в виде открытой переписи. Это, наряду с субъективными факторами (отсутствием желания тратить время на вникание в дела «раскола»), было причиной слабой информированности чиновников не только о старообрядчестве вообще, но и о старообрядцах, проживающих непосредственно на вверенных им территориях.

Пример 2. Отходы от установленной формы нарушали внутреннюю однородность структуры ведомостей о старообрядцах, что, безусловно, усложняло централизованный учёт последователей «старой веры». Однако нельзя сказать, что ухудшение учёта старообрядцев было единственным следствием подобных отходов. Бывало, что чиновники на местах указывали в ведомостях о старообрядцах более подробные сведения, чем того требовала форма. Так, в ведомости о старообрядцах по Харьковскому уезду за 1825 г. указано, что в слободе Уды и слободе Лопань проживают «старообрядцы, кои

²³ ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 99. – Д. 327. – Лл. 46 – 47, 52.

²⁴ ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 919. – Д. 34. – Лл. 47 – 48, 50 – 52.

²⁵ Филарет (Гумилевский Д. И.) Историко-статистическое описание Харьковской епархии: в 3 т. – Харьков: Издательский дом «Райдер», 2004. – Т. 1. – 328 с.; Филарет (Гумилевский Д. И.) Историко-статистическое описание Харьковской епархии: в 3 т. – Харьков: Факт, 2005. – Т. 2. – 432 с.; Филарет (Гумилевский Д. И.) Историко-статистическое описание Харьковской епархии: в 3 т. – Харьков: ХЧМГУ, Издательство САГА, 2006. – Т. 3. – 354 с.

²⁶ См., напр.: ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 103. – Д. 47. – Л. 104; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 103. – Д. 47-а. – Л. 112; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 123. – Д. 139. – Лл. 7, 12, 14; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 123. – Д. 62. – Лл. 1 – 10.

²⁷ ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 103. – Д. 47-а. – Лл. 61, 63.

²⁸ ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 67. – Д. 235. – Л. 1.

придерживаются секты поморской беспоповщины» в количестве, соответственно, 306 и 64 человека²⁹. Таким образом, если официальная форма давала возможность определить вероисповедание регистрируемых старообрядцев лишь на уровне поповец – беспоповец, то заполненная не в соответствии с данной формой уездная ведомость прямо указывала согласие, к которому принадлежали зарегистрированные старообрядцы. Однако, в той же ведомости вероисповедание староверов других слобод уезда (Больших и Малых Проходов, Деркачей, Борщёвой, Русской и Черкасской Лозовой) указано строго в соответствии с формой – как «раскольников, не приемлющих священство, но поклоняющихся иконам»³⁰. При этом, другие источники свидетельствуют, что старообрядческое население этих слобод также принадлежало к Поморскому согласию³¹. Это даёт основание предполагать, что инициатива более подробного указания вероисповедания старообрядцев, проживающих в слободах Уды и Лопань, исходила не от уездных, а от волостных чиновников. На уездном же уровне полученная из волостей информация была просто скопирована. Однако губернские чиновники попытались указанных в уездной ведомости «старообрядцев, кои придерживаются секты поморской беспоповщины» определить в одну из граф предусмотренной циркуляром формы. Причём, сделано это было крайне неудачно: записанные в уездной ведомости как представители Поморского согласия, в губернской ведомости старообрядцы Уд и Лопани были отнесены к категории «старообрядцев, приемлющих священство», то есть – поповцев³². Это подтверждает тот факт, что многие составители ведомостей о старообрядцах плохо ориентировались в вероучении различных направлений старообрядчества³³.

Можно даже попытаться реконструировать причину данной ошибки. Получив ведомость из Харьковского уезда, губернский чиновник обнаружил, что указанное вероисповедание старообрядцев слобод Уды и Лопань не совпадает буквально ни с одной из предписанных формулировок. Безусловно, о вероучении «поморской секты» он практически не знал (иначе бы он не записал их в «приемлющих священство»). Однако уездная ведомость говорила именно о «старообрядцах [выделение автора], кои придерживаются секты поморской беспоповщины». А в официальной форме термин «старообрядцы» применялся лишь в отношении приемлющих священство, беспоповцев же официально именовали рас-

кольниками (см. табл. 1). Возможно, это и привело к записи старообрядцев слобод Уды и Лопань в разряд поповцев. Кроме того, как было отмечено выше, в уездной ведомости наряду с членами «секты поморской беспоповщины» указывались и «не приемлющие священства, но поклоняющиеся иконам». Это давало основания сделать логичное умозаключение о том, что «поморская секта» и «не приемлющие священства, но поклоняющиеся иконам» – разные вероисповедания.

Данный пример хорошо иллюстрирует механизм появления ошибок в сведениях о вероисповедании старообрядцев вследствие малой информированности составителей ведомостей о старообрядцах. Впрочем, уже с 1826 г. древлеправославные слободы Уды и Лопань и в уездной и в губернской ведомостях стали записываться как «старообрядцы, кои придерживаются секты Поморской беспоповщины»³⁴. То есть, в губернские ведомости стали механически переносить информацию, получаемую из уезда, без попытки её соотнесения с установленной формой.

Пример 3. Исследование материалов Канцелярии Харьковского губернатора подтверждает тезис С.В. Васильевой о том, что представители власти часто не различали старообрядцев и представителей рационалистических сект³⁵. Так, в ведомостях до 1831 г. включительно указывается, что в селении Спевакровка Старобельского уезда проживает несколько сектантов, записанных в графу «субботники, молокане и иконоборцы»³⁶. Однако, в Старобельской уездной ведомости за 1832 г. они записаны как старообрядцы, без уточнения согласия³⁷. По мнению автора, наиболее логичным выглядит предположение, что религиозные диссиденты Спевакровки в действительности исповедовали вероучение одной из рационалистических сект, о чём согласно свидетельствуют и уездные, и губернские ведомости до 1831 г. Ошибка в данных о вероисповедании этих сектантов в ведомости по Старобельскому уезду за 1832 г., по нашему мнению, была вызвана тем, что с этого года уездные чиновники при составлении ведомостей перестали указывать вероисповедание «раскольников» отдельно по каждому селению вверенного им уезда. Вместо этого, всех «раскольников» уезда записали в одной графе – «старообрядцы». Для поповцев и беспоповцев такое терминологическое объединение было обосновано (хотя при этом ста-

²⁹ ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 67. – Д. 235. – Лл. 26.

³⁰ ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 67. – Д. 235. – Лл. 26.

³¹ Филарет (Гумилевский Д. И.). Историко-статистическое описание Харьковской епархии: в 3 т. – Харьков: Издательский дом «Райдер», 2004. – Т. 1. – С. 191 – 192.

³² ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 67. – Д. 235. – Лл. 72 – 79.

³³ Васильева С. В. Старообрядцы Забайкалья: Учебные материалы. – С. 66.

³⁴ См., напр.: ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 67. – Д. 235. – Лл. 133, 181; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 75. – Д. 281. – Лл. 27, 62 – 63; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 79. – Д. 269. – Лл. 23, 52 – 55; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 87. – Д. 25. – Лл. 2 – 3.

³⁵ Васильева С. В. Старообрядцы Забайкалья: Учебные материалы. – С. 64, 66.

³⁶ ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 75. – Д. 281. – Лл. 62 – 64; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 79. – Д. 269. – Лл. 52 – 55; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 87. – Д. 25. – Лл. 2 – 4; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 91. – Д. 34. – Лл. 50 – 52.

³⁷ ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 91. – Д. 34. – Лл. 8.

новилось невозможно понять, где конкретно в Старобельском уезде проживают поповцы, а где – беспоповцы). Но, судя по всему, местные чиновники, вследствие плохой информированности, не знали, что «суботники, молокане, духоборцы» не относятся к старообрядцам. Поэтому в уездной ведомости эти сектанты тоже были вписаны в обобщённую графу – «старообрядцы».

Губернская ведомость за 1832 г. отсутствует, но сопоставление уездной и губернской ведомостей за 1833 г. показывает, что в уездной ведомости по Спеваковке снова указаны шесть «старообрядцев», а в губернской ведомости за тот же год эти шесть человек записаны в графе «суботники, молокане, духоборцы, не приемлющие священство и не молящиеся за царя»³⁸.

Таблица 2. Выявленные ошибки в информации о вероисповедании записных старообрядцев в ведомостях по Харьковской губернии за 1825 – 1835 гг.

Тип ошибок / год, за который подана ведомость	Запись "не приемлющих священств о, и не покланяющихся иконам" как "не приемлющих священство и не покланяющихся иконам"	Запись "не приемлющих священств о, и не покланяющихся иконам" как "не приемлющих священств о, но покланяющихся иконам"	Запись "не приемлющих священств о, но покланяющихся иконам" как "не приемлющих священств о"	Запись "приемлющих священств о" как "не приемлющих ..."	Нечёткие формулировки
1825	—	—	1. Харьковский уезд: Уды (157 м., 149 ж.), Лопань (34 м., 30 ж.)	—	—
1826	—	—	—	—	1. Богодуховский уезд: слобода Тарасовка (4 м., 3 ж.); 2. Изюмский уезд: заштатный город Славянск (1 ж.)
1828	1. Харьковский уезд: Большие Проходы (2 м., 1 ж.), Малые Проходы (2 м., 4 ж.), Деркачи (4 м., 4 ж.), Черкаская Лозовая (2 м., 3 ж.), Русская Лозовая (16 м., 5 ж.); 2. Изюмский уезд: заштатный город Славянск (1 ж.); 3. Старобельский уезд: Трехизбенская (13 м., 19 ж.)	—	—	—	1. Изюмский уезд: Барвенково (3 м., 6 ж.); 2. Богодуховский уезд: слобода Тарасовка (5 м., 3 ж.)
1829	1. Харьковский уезд: Большие Проходы (2 м., 1 ж.), Малые Проходы (2 м., 5 ж.), Деркачи (4 м., 5 ж.), Борщёвая (1 ж.), Черкаская Лозовая (3 м., 2 ж.), Русская Лозовая (15 м., 3 ж.)	—	—	—	1. Богодуховский уезд: слобода Тарасовка (5 м., 3 ж.); 2. Изюмский уезд: Барвенково (4 м., 5 ж.); Старобельский уезд: Старый Айдар (6 м., 1 ж.)

38. ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 99. – Д. 327. – Л. 47, 52.

1830	1. Харьковский уезд: Большие Проходы (2 м., 1 ж.), Малые Проходы (2 м., 5 ж.), Деркачи (4 м., 3 ж.), Борщёвая (1 ж.); Черкасская Лозовая (3 м., 2 ж.), Русская Лозовая (15 м., 3 ж.), Дементьево (1 м., 3 ж.); 2. Изюмский уезд: заштатный город Славянск (2 ж.); 2. Старобельский уезд: Трехизбенская (14 м., 20 ж.); 3. Старобельский уезд: Старый Айдар (7 м., 2 ж.)	—	—	1. Старобельский уезд: Черниговка (69 м., 95 ж.)	—
1831	1. Харьковский уезд: Большие Проходы (1 м.), Малые Проходы (2 м.), Деркачи (7 м., 5 ж.), Борщёвая (1 м.), Деркачи (7 м., 5 ж.), Черкасская Лозовая (11 м., 10 ж.), Русская Лозовая (10 м., 4 ж.), Дементьево (1 м., 1 ж.); 2. Старобельский уезд: Трехизбенская (11 м., 11 ж.), Старый Айдар (4 м., 3 ж.)	—	—	1. Старобельский уезд: Черниговка (69 м., 93 ж.)	—
1833	1. Харьковский уезд: Русская Лозовая (11 м., 5 ж.), Черкасская Лозовая (11 м., 10 ж.), Большие Проходы (2 м., 3 ж.), Уды (228 м., 204 ж.); Лопань (34 м., 28 ж.); 2. Змиевской уезд: Охочее (56 м., 69 ж.), Верхний Берек (3 м., 6 ж.), Боровая (142 м., 147 ж.), Терновая (55 м., 38 ж.), Веденское (10 м., 10 ж.); 3. Купянский уезд: Покровская (86 м., 102 ж.); 4. Старобельский уезд: Новый Айдар (17 м., 11 ж.)	—	—	1. Старобельский уезд: Черниговка (162 м., 184 ж.)	1. Изюмский уезд: заштатный город Славянск (2 ж.)
1834	1. Харьковский уезд: Русская Лозовая (10 м., 5 ж.), Черкасская Лозовая (10 м., 10 ж.), Большие Проходы (1 ж.), Уды (150 м., 155 ж.); Лопань (47 м., 44 ж.); Борщёвая (2 м., 1 ж.); Деркачи (5 м., 8 ж.); 2. Змиевской уезд: Охочее (47 м., 54 ж.), Верхний Берек (3 м., 6 ж.), Боровая (142 м., 147 ж.), Терновая (45 м., 38 ж.), Веденское (10 м., 20 ж.); 3. Изюмский уезд: заштатный город Славянск (1 ж.); 4. Купянский уезд: Покровская (86 м., 102 ж.)	1. Изюмский уезд: Слобода Савинцы (1 м., 3 ж.)	—	—	—
1835	—	1. Изюмский уезд: Слобода Савинцы (1 м., 3 ж.)	—	—	1. Купянский уезд (92 м., 101 ж.); 2. Старобельский уезд (214 м., 126 ж.)

По мнению автора, это объясняется тем, что принцип заполнения уездной ведомости за 1833 г. по сравнению с предыдущим годом не изменился: все «раскольники» записывались в одну графу – старообрядцы. Однако при заполнении губернской ведомости за тот же год была предпринята попытка с помощью привлечения ведомостей за предыдущие годы конкретизировать полученную из уезда информацию. Поэтому «раскольники» села Спев-

ковка в губернской ведомости за 1833 г. были записаны так же, как и в губернских ведомостях за предыдущие годы, т.е., в графе «суботники, молокане, духоборцы, не приемлющие священство и не молящиеся за царя».

Пример 4. Случалось, что ошибки в сведениях о вероисповедании касались старообрядцев целых уездов. Как уже говорилось, старообрядцы слобод Большие и Малые Проходы, Деркачи, Борщё-

вая, Русская и Черкасская Лозовая в течении 1825 – 1826 гг. регистрировались как «раскольники, не приемлющие священство, но поклоняющиеся иконам», что отвечало действительности. Однако, с 1828 г. они стали записываться в уездных и губернских ведомостях как «раскольники, не приемлющие священства и не поклоняющиеся иконам»³⁸. А в уездных и губернских ведомостях 1833 – 1834 гг. не поклоняющимися иконам названы и старообрядцы слобод Уды и Лопань. Более того, в ведомости по Харьковскому уезду за 1834 г. специально указано, что «старообрядцев секты поморской беспоповщины не имеется»³⁹. Но уже в 1835 г. и в уездной, и в губернской ведомости, старообрядцы всех вышеназванных волостей снова записаны как представители Поморского согласия⁴⁰. Конечно, «следуя за источником» можно предположить, что имело место реальное обращение старообрядцев Поморского согласия в одну из рационалистических сект, вероучение которой отрицает поклонение иконам; а затем, в один год, все новообращённые вернулись в «старую веру». Тем более что подобный случай однажды имел место на Харьковщине⁴¹. Однако, в нашем случае подобное представляется крайне сомнительным. Никаких источников, которые говорили бы о временном переходе старообрядцев вышеназванных селений в иконоборчество, не выявлено. Более того, материалы официальной переписки 1835 г., вызванной попытками обратиться старообрядцев слобод Уды и Лопань в официальное православие, доказывают, что в течении 20 – 30-х гг. XIX в. староверы данных слобод сохраняли веру отцов – беспоповство⁴². Об этом же свидетельствует и жалоба наставника беспоповцев Архипа Дорофеева, в которой указывается, что представителями государственной власти и церкви у него были незаконно изъяты иконы и другая богослужебная утварь⁴². О каком «непоклонении иконам» после этого может идти речь?

³⁸ ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 75. – Д. 281. – Лл. 27, 62 – 63; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 79. – Д. 269. – Лл. 23, 52 – 55; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 87. – Д. 25. – Лл. 2 – 4, 15; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 91. – Д. 34. – Лл. 30, 50 – 52; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 99. – Д. 327. – Лл. 46 – 47.

³⁹ ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 99. – Д. 327. – Лл. 46 – 47; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 103. – Д. 47. – Лл. 50, 61 – 62; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 103. – Д. 47. – Лл. 50, 61 – 62.

⁴⁰ ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 103. – Д. 47-а. – Лл. 48, 61.

⁴¹ В 1730 – 1740-х гг. в селе Охочем Змиевского уезда под влиянием проповедников-духоборцев значительная часть местных беспоповцев перешла в духоборчество. Однако, после высылки проповедников из села, новообращённые вновь вернулись в «старую веру». См. подробнее: Ливанов В. Ф. Раскольники и острожники: Очерки и рассказы. – СПб., Типография М. Хана, 1872. – Т. 1. Изд. 4. – С. 344; Филарет (Гумилевский Д. Г.). Историко-статистическое описание Харьковской епархии. – Т. 3. – С. 124.

⁴² ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 103. – Д. 47. – Лл. 91, 104.

⁴² ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 103. – Д. 47-а. – Л. 112.

Таким образом, информация о «непоклонении иконам» старообрядцев вышеназванных селений – явная ошибка. Попробуем понять её причину. Среди выявленных документов, впервые данная информация появилась в ведомости по Харьковскому уезду за 1828 г.⁴³. О её происхождении, при известной на сегодняшний день источниковой базе, уверенно говорить не приходится. Можно лишь сделать предположение, что одной из причин ошибок в сведениях о вероисповедании старообрядцев в материалах официальной статистики были описки, вызванные близким сходством формулировок «не приемлющие священства, но поклоняющиеся иконам» и «не приемлющие священства и не поклоняющиеся иконам» (см. табл. 1). Однако, на данном этапе это лишь гипотеза. Так или иначе, появившись в уездной ведомости, характеристика старообрядцев слобод Большие и Малые Проходы, Деркачи, Борщёвая, Русская и Черкасская Лозовая как «не поклоняющихся иконам» была перенесена и в губернскую ведомость⁴⁴.

В уездной ведомости 1829 г. староверы указанных селений записаны как «не приемлющие священство, но поклоняющиеся иконам». Однако в губернской ведомости за тот же год они отмечены в графе «...не поклоняющиеся иконам»⁴⁵. Можно предположить, что на губернском уровне, увидев, что уездная ведомость по слободам Большие и Малые Проходы, Деркачи, Борщёвая, Русская и Черкасская Лозовая противоречит данным за предыдущий год, решили, что на местном уровне произошла описка. В результате, в губернской ведомости вероисповедание старообрядцев этих селений было записано в соответствии с информацией за прошедший год.

В ведомостях за 1830 г. староверы указанных поселений отмечены в графе «не приемлющие священство и не поклоняющиеся иконам»⁴⁶. А в ведомостях за 1831 г. формулировка несколько расширена: «старообрядцы, не приемлющие священство и не поклоняющиеся иконам»⁴⁷. Это является дополнительным свидетельством в пользу того, что мы имеем дело именно с искажением информации. Ведь нет никаких данных о том, что на Харьковщине когда-либо присутствовали представители крайне-немногочисленных старообрядческих толков, отвергавших поклонения иконам.

В ведомостях 1833 г. в «... не поклоняющихся иконам», кроме староверов вышеназванных селений, записаны также древлеправославные слобод Уд и Лопани. Причём, если в уездной ведомости они названы старообрядцами, то в губернской – раскольниками⁴⁸. Причины различия очевидны: на губерн-

⁴³ ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 75. – Д. 281 – Л. 27.

⁴⁴ ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 75. – Д. 281 – Лл. 62 – 64.

⁴⁵ ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 79. – Д. 269 – Лл. 23, 52 – 55.

⁴⁶ ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 87. – Д. 25. – Лл. 2 – 4, 15.

⁴⁷ ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 91. – Д. 34. – Лл. 30, 50 – 52.

⁴⁸ ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 99. – Д. 327. – Лл. 46 – 47.

ском уровне учли, что в соответствии с официальной формой, старообрядцами следует называть лишь приемлющих священство. А поскольку как в уездной ведомости за 1833 г., так и в губернских ведомостях за предыдущие годы говорилось о «не приемлющих священство...», при заполнении губернской ведомости вместо слова «старообрядцы» было написано «раскольники».

Интересный материал для анализа представляют ведомости 1834 г. В губернской ведомости за этот год, как и раньше, староверы Харьковского уезда записаны как «не приемлющие священство, но поклоняющиеся иконам». А в Харьковской уездной ведомости к этой формулировке добавлено примечание, что «старообрядцев секты поморской беспоповщины не имеется»⁴⁹. Однако выше уже было доказано, что в действительности староверы Харьковского уезда в исследуемый период веры не меняли и всё время исповедовали «поморскую беспоповщину». Таким образом, мы имеем дело не просто с опиской или невнимательностью. Уездные чиновники специально указывают определённую информацию, которая по форме не требовалась (в губернской ведомости она опущена). Мы далеки от мысли, что причина этого крылась в сознательном искажении истинного положения вещей. Действительно, причины для приуменьшения количества зарегистрированных староверов были (стремление старообрядцев избежать репрессий, стремление чиновников показать свои успехи в «борьбе с расколом», стремление священников Синодальной церкви сохранить источник доходов)⁵⁰. Однако автор не видит каких-либо мотивов для сознательного изменения информации о вероисповедании уже зарегистрированных старообрядцев. Тем более что если в реальности старообрядцы Харьковского уезда «не принимали священства, но поклонялись иконам», то вследствие искажения информации они были зарегистрированы как более радикальные – «...не поклоняющиеся иконам». Такое искажение могло лишь осложнить всем жизнь. Для местных чиновников это могло обернуться длительной перепиской на предмет того, откуда во вверенном им уезде появились радикальные сектанты, а для старообрядцев – неприятным для них вниманием губернских или даже центральных властей. Скорей всего, уездные чиновники просто обратили внимание, что до 1832 г. «раскольники» Уд и Лопани регистрировались как поморцы, а с 1833 г. – как «не приемлющие священство и не поклоняющиеся иконам». Поэтому, указывая, что «старообрядцев секты поморской беспоповщины не имеется», на уездном уровне, вероятно, хотели подчеркнуть новую, как им казалось, ситуацию с «расколом» во вверенном им уезде. Это свидетельствует, что при учёте старообрядцев чиновники

обращали внимание на несоответствия данных за разные годы и пытались эти различия объяснить и привести в систему. Об этом говорят и указанные выше попытки губернских чиновников проверять данные уездных ведомостей сопоставлением их с ведомостями за прошлые годы. Об этом же говорит и данный случай. Однако, вследствие плохой информированности о конфессиональной жизни старообрядцев, подобные попытки, нередко ещё больше усугубляли допущенные ошибки.

Характерно, что в следующем, 1835 г., в уездной ведомости все староверы Харьковского уезда были записаны как «старообрядцы секты поморской беспоповщины», а в губернской – как «раскольники секты поморской беспоповщины»⁵¹. Трудно утверждать наверняка, однако нам представляется, что уточнение официальных данных о вероисповедании старообрядцев Харьковского уезда было вызвано попыткой обратить староверов слобод Уды и Лопани к официальной церкви. Данная попытка потерпела неудачу, однако, в ходе собеседования с местными старообрядцами, а также выяснения обстоятельств постройки их молелен, была получена более подробная информация об их вероисповедании⁵². Это и привело к тому, что в 1835 г. ошибки в идентификации вероисповедания староверов Харьковского уезда были исправлены.

Пример 5. Очень характерным является пример ошибки в сведениях о вероисповедании старообрядцев в ведомостях по Змиевскому уезду. В течение 1825 – 1830 гг. старообрядцы различных селений данного уезда стабильно регистрировались как не приемлющие священства, но поклоняющиеся иконам⁵³. Однако, в уездной ведомости за 1831 г. сначала они были записаны как «старообрядцы, не приемлющие священство и не поклоняющиеся иконам», но слово «не поклоняющиеся иконам» зачёркнуто и сверху написано «но поклоняющиеся иконам»⁵⁴. Как понимать данное исправление? Нам представляется, что тут возможны два объяснения. Можно предположить, что имела место обычная описка, которая была замечена и исправлена. Действительно, не так трудно вместо «не» случайно написать «но». Однако, учитывая, что в уездной ведомости за 1833 г. старообрядцы Змиевского уезда снова отмечаются как «...не поклоняющиеся иконам», и на этот раз «не» на «но» не исправлено, возможность описки представляется минимальной. Второе возможное объяснение состоит в том, что вследствие каких-то причин, ошибка произошла на первичном – волостном

⁵¹ ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 103. – Д. 47-а. – Лл. 48, 61.

⁵² ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 103. – Д. 47. – Лл. 96, 102, 104; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 103. – Д. 47-а. – Л. 112.

⁵³ ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 67. – Д. 235. – Лл. 72 – 79; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 75. – Д. 281. – Лл. 62 – 64; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 79. – Д. 269. – Лл. 52 – 55; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 87. – Д. 25. – Лл. 2 – 4.

⁵⁴ ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 91. – Д. 34. – Л. 36.

⁴⁹ ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 103. – Д. 47. – Лл. 50, 61 – 62.

⁵⁰ Мельников П. И. (Андрей Печерский). Счисление раскольников. – С. 384 – 409.

уровне. Получив искаженную информацию, уездные чиновники сначала внесли её в ведомость по Змиевскому уезду за 1831 г. Однако, сравнив эти данные с информацией за предыдущие годы, они пришли к выводу, что сведения из волостей ошибочны и исправили «...не...» на «...но...». Однако, когда в сведениях из волостей за 1833 г. вновь были указаны «старообрядцы... не поклоняющиеся иконам», уездные чиновники решили, что несколько лет подряд волостные «коллеги» ошибиться не могли. Поэтому в Змиевской уездной ведомости за 1833 г. местные староверы записаны «не поклоняющимися иконам». Эта информация отражена и в губернской ведомости за тот же год⁵⁵. Сильной стороной этого объяснения является её соотносимость с приведенными выше рассуждениями о происхождении более подробной, чем требовалось, характеристики вероисповедания старообрядцев слобод Уды и Лопань в ведомости за 1825 г. (см. пример 2). Однако при таком объяснении остаётся непонятным, каким образом одинаковые ошибки произошли одновременно в нескольких волостях. По мнению автора, разрешение подобной проблемы возможно только с привлечением первичных волостных материалов, однако таковых на сегодняшний день не выявлено.

В Змиевской уездной ведомости за 1834 г. информация уже не искажена: местные старообрядцы отмечены как «не приемлющие священства, но поклоняющиеся иконам». Однако на губернском уровне, судя по всему, более достоверной посчитали данные за предшествующие годы. В результате, в губернской ведомости за 1834 г. местные старообрядцы Змиевского уезда были записаны как «...не поклоняющиеся иконам»⁵⁶. И только за 1835 г. и уездная и губернская ведомости регистрируют старообрядцев Змиевского уезда как «не приемлющих священство, но поклоняющихся иконам»⁵⁷.

Приведенные примеры позволяют выделить наиболее распространённые причины ошибок в официальных сведениях о вероисповедании записных старообрядцев в ведомостях 1825 – 1845 гг. К таковым, по нашему мнению, следует отнести:

1. Слабую информированность чиновников о конфессиональной жизни древлеправославия, его отличия от рационалистического сектантства;
2. Секретный характер учёта «раскольников» Российской империи в исследуемый период.
3. Вполне вероятной представляется гипотеза про описки, как одну из причин ошибок в сведениях о вероисповедании записных старообрядцев. При этом возможность сознательного искажения подобной информации автор считает маловероятной (в отличие от приуменьшения численности староверов).

Попытаемся определить масштаб ошибок в сведениях о вероисповедании записных старообрядцев в губернских «раскольниковых ведомостях». Для этого, общее количество старообрядцев, записанных в каждой из ведомостей, принимаем за 100%, после чего определяем долю тех последователей старой веры, в информации о вероисповедании которых были выявлены ошибки (в соответствии с приведенной выше методикой). К ошибкам условно были отнесены также случаи, когда вероисповедание старообрядцев обозначалось менее чётко, чем это требовалось в соответствии с официальной формой.

Сразу оговорим, что для данного анализа были привлечены лишь ведомости 1825 – 1835 гг. К ведомостям 1836 – 1839 гг. отсутствовал доступ вследствие плохого физического состояния документов. Губернские же ведомости 1840 – 1844 гг. представляют меньше возможностей для анализа ошибок в сведениях о вероисповедании старообрядцев. Дело в том, что в них информация о «раскольниках» указывается не по каждому населённому пункту, а по всему уезду в целом⁵⁸. Конечно, ошибки можно выявить и в этих ведомостях. Например, в губернских ведомостях 1843 и 1844 гг. старообрядцы Харьковского уезда записаны как «приемлющие священство»⁵⁹. При этом, до того все древлеправославные уезда записывались как представители беспоповщины⁶⁰, а «Историко-статистическое описание Харьковской епархии» чётко свидетельствует, что и в течение 1843 – 1844 гг. беспоповцы уезда в поповщину не переходили⁶¹. Таким образом, речь явно идёт об ошибке в губернских ведомостях. Ещё более наглядными в этом плане являются губернские ведомости за 1840 и 1841 гг.⁶², в которых в отдельных графах записаны «старообрядцы, не приемлющие священства» и «старообрядцы, придерживающиеся секты Поморской беспоповщины», хотя на самом деле абсолютное большинство беспоповцев губернии принадлежало к Поморскому согласию. Но отсутствие сведений отдельно по каждому приходу делает невозможным столь подробный анализ, как в приведенных выше примерах 1–5. Это и стало причиной того, что для определения масштаба ошибок в сведениях о вероисповедании записных старообрядцев в губернских «раскольниковых ведомостях» были использованы лишь ведомости 1825 – 1835 гг.

⁵⁸ ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 130. – Д. 42. – Л. 86; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 103. – Д. 133. – Л. 82; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 138. – Д. 19. – Л. 75; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 142. – Д. 6. – Лл. 92 – 93.

⁵⁹ ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 138. – Д. 19. – Л. 75; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 142. – Д. 6. – Лл. 92 – 93.

⁶⁰ ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 130. – Д. 133. – Л. 82.

⁶¹ Филарет (Гумилевский Д. И.). Историко-статистическое описание Харьковской епархии: в 3 т. – Харьков: Издательский дом «Райдер», 2004. – Т. 1. – С. 176, 190 – 191.

⁶² ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 122. – Д. 67. – Л. 66, ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 130. – Д. 42. – Л. 86.

⁵⁵ ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 99. – Д. 327. – Лл. 25, 46 – 47.

⁵⁶ ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 103. – Д. 47. – Л. 49, 61 – 62.

⁵⁷ ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 103. – Д. 47-а. – Лл. 61, 63.

Таблица 3. Масштаб ошибок в сведениях о вероисповедании записных старообрядцев в губернских «раскольничьих ведомостях»

Год, за который подана ведомость*	1825	1826	1828	1829	1830	1831	1833	1834	1835
Общее количество указанных в ведомости старообрядцев, чел.	3339	4671	2305	2786	2891	2630	2738	2644	3002
Количество старообрядцев, сведения о вероисповедании которых искажены (или неполны), чел.	376	0	50	59	254	836	1643	1149	844
Доля старообрядцев, сведения о вероисповедании которых искажены (или неполны), %	11,3	0	2,2	2,1	8,8	31,8	60	43,4	28,1

Результаты проведенного анализа представлены в таблице 3. Методика выявления ошибок, а также примеры её использования, были приведены выше. Оценивая точность полученных результатов, автор считает, что использованная методика, безусловно, не исключает ошибок. При этом возможность принять достоверные сведения за ошибки, хотя и не исключены, но маловероятны. В то же время, нельзя отрицать, что какая-либо ошибка могла остаться незамеченной. Поэтому, нам представляется, что приведенные в таблице 3 данные могут колебаться скорее в сторону увеличения доли ошибок и погрешностей.

В среднем, доля старообрядцев, информация о вероисповедании которых в губернских ведомостях 1825 – 1835 гг. была искажена, составляет 18,1%. Таким образом, можно сделать вывод о том, что ошибки в фиксации информации о вероисповедании Харьковской губернии были значительны и оказывали существенное влияние на официальную характеристику конфессионального состава старообрядчества региона.

Безусловно, выявленная на Харьковщине ситуация не может без оглядки переноситься на всю империю. Однако, по мнению автора, выявление массовых ошибок в фиксации сведений о вероисповедании старообрядцев одной из губерний Российской империи обуславливает правомочность вопроса о том, не было ли это общей тенденцией государственной статистики старообрядчества Российской империи. Только многошаговая перепроверка сведений о вероисповедании старообрядцев других губерний может позволить приблизиться к ответу на этот вопрос.

Что же касается дальнейшего исследования ошибок в фиксации вероисповедания «записных старообрядцев» Харьковской губернии в государственной статистике 1825 – 1845 гг., особо перспективным автору представляется введение в научный оборот материалов учёта старообрядцев на волостном и общеимперском уровнях. Их сопоставление с уже исследованными материалами уездных и гу-

бернского правлений позволит восстановить всю цепочку передачи информации о старообрядцах «снизу доверху». А это, в свою очередь, может дать дополнительную информацию о характере, причинах и механизме ошибок в информации о вероисповедании «записных раскольников» в государственной статистике Российской империи.

* Губернские ведомости за 1827 и 1832 гг. отсутствуют.

Обсценко А.Н. (Харьков)

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ СТАРООБРЯДЦЕВ И ГОСУДАРСТВЕННОЙ ВЛАСТИ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ

(на основе материалов Змиевского уезда Харьковской губернии середины XIX в.)

Данное исследование посвящено отдельному проблемному полю слобожанского порубежья, а именно, взаимодействию и контактам российских имперских учреждений и российских старообрядцев¹ в Змиевском уезде Харьковской губернии в середине XIX столетия. Представляется возможным, благодаря судебным (и не только) документам, выявить отношение (собственно политику) местных имперских государственных органов по отношению к старообрядцам, а также попытаться выделить в судебных делах элементы типичных стереотипов поведения как чиновников государственных учреждений, так и самих старообрядцев по отношению к этим государственным органам. Поскольку эти процессы происходили в среде господствующего украинского этнокультурного поля, то интересным будет рассмотреть те взаимные влияния (или не влияния) этой среды с вышеуказанным контингентом.

Старообрядцы представляли особенную страту общества Российской империи, которая находилась «официально» будто-бы за пределами общества, находясь постоянно под особенным надзором имперских государственных органов. Не был исключением и Змиевский уезд Харьковской губернии, где, как далее будет видно, представительство староверов было довольно широким. В официальных документах губернской канцелярии никаких ведомостей о них мы не находим. Данные о них фигурируют в документах под грифом «секретно» в судебных делах министерства внутренних дел. Наиболее полные данные о старообрядцах - Змиевского уезда мы находим в «Деле Господину начальнику Губернии Змиевского земского суда. О раскольниках, их молитвенных зданиях и о скопцах» за 1845-1853 годы.² В документе даются стандартные сведения о распределении раскольников по разным сектам, которые были на территории губернии в середине XIX столетия. Они были разделены на следующие классы: 1) которые принимают священство, 2) беспоповцы, 3) молокане, духоборы и иконоборцы, 4) субботники, 5) скопцы, хлысты и все кто придерживается скопчества.³ Что же представляло собой сообщество раскольников в Змиевском уезде в середине XIX столетия? По данным за 1844 год беспоповские секты, которые не признают бра-

ков и не отправляют молитв за царя, насчитывали 173 человек обоих полов, которые проживали в 6 деревнях: Верхняя Берека, Охочее, Сороковка, Веденское, Терновая. Наибольшее количество староверов проживало в деревне Охочее - 63 человек мужского пола и 62 женского⁴. Эта деревня занимала особенное место среди деревень Змиевского уезда, в которых проживали старообрядцы. Считается, что именно в этой деревне в XVIII столетии возникла рационалистическая секта духоборов, которая воспринимала Иисуса Христа как обычного человека, в котором были воплощены божественные Дух и разум.⁵ Этим, вероятно, и можно объяснить большое количество рациональных христиан, которые проживали в этой деревне, поскольку оно было, так сказать, «столицей» духоборов. За ведомостью 1846 года в Змиевском уезде проживало 662 раскольника обоих полов. При этом в деревне Охочее снова наибольшее количество - 125 человек. Местом их проживания были те же деревни, которые указывались выше, но появились слободы Боровая и Замостье, что и объясняет значительное увеличение раскольников в сравнении с 1844 годом⁶. Ведомость 1847 года дает почти тождественные статистические данные о количестве альтернативных православных в уезде в количестве 667 человек. Стабильно деревнями, где проживало наибольшее количество раскольников, были Охочее и Боровая - соответственно 129 и 44 человек обоих полов⁷. В 1850 году их численность остается такой же - 667 человек⁸. В 1852 году их численность в Змиевском уезде насчитывает уже 581 человек, а в 1853 году - 668 человек обоих полов⁹. Таким образом, мы можем констатировать, что за период 1847-1853 годов численность их в Змиевском уезде существенно не изменилась. За это же период наибольшее количество раскольников проживало в двух деревнях - Боровой и Охочем. Что касается культовых сооружений, то они стабильно фигурируют лишь в двух деревнях: Боровой и Терновой. В них находились «молельные часовни», которые упоминаются в документах с 1844 года.¹⁰

Особый интерес привлекает ведомость за 1851 год по селу Охочее, которая была составлена

⁴ ГАХО. - Ф.194. - Оп.1. - Д.85. - Л.29 об.-30.

⁵ http://www.Sfi.ru/lib/Asp?rubr_ib=781&artid=4608

⁶ ГАХО. - Ф.194. - Оп.1. - Д.85. - Л.36 об.-43.

⁷ Там же. - Л.88,103.

⁸ Там же. - Л.98,100.

⁹ Там же. - Л.119,123,146.

¹⁰ Там же. - Л.22 об.

¹ Слова «раскольники» и «секты» в статье используются вслед за документами того времени, не имея осуждающего значения.

² Государственный Архив Харьковской Области (далее - ГАХО). - Ф.194. - Оп. - Д.85.

³ Там же. - Л.4.

по новой форме¹¹. Эта ведомость дает возможность увидеть, что среда социального организма верующих относительно их религиозного статуса, которая насчитывала тогда 121 человек обеих полов, была совсем неоднородна. Так, только 61 человек наследовали веры от своих дедов и прадедов. 23 жителя Охочего обеих полов были крещены в православном обряде, но в последующем не исповедывались и не совершали православных таинств. Фигурирует и другая интересная группа раскольников в количестве 24 человек, которые вступили в брак с православными, пообещав выйти из раскола, но далее это обещание не исполняли. Также выделяется в ведомости еще одна микрогруппа в 13 человек, которые были крещены собственно раскольниками. Из этого документа видно, что раскольниковое население, так или иначе, осуществляло пассивное сопротивление давлению православной церкви, за которой, понятно, стояло царское правительство. Об этом свидетельствует еще один документ за 1845 год под знаковым названием «Дело о доставлении Г. Начальнику Губернии ведомости о детях раскольников крещенных православною церквою»¹². Так, священник православного храма деревни Охочее Савва Яневский доводит к сведению пристава 1 стана Змиевского уезда Богуславскому, что за две трети 1845 года ни один новорожденный ребенок в семьях раскольников деревни Охочее не был крещен в православном обряде¹³. Большую ясность по этому вопросу дает в своем рапорте священник деревни Боровая Дионисий Рудинский. Так он, сообщает, что «...что изъ раскольнических детей, кроме охочанской вдовы, старообрядке [неразборчиво] Коневой, проживающей у старообрядца Сильвестра Коренева, незаконнорожденного Андрея ничьихъ детей я не кристил, но все они вопреки законному постановлению и запрещению начальства, окрещиваются самовольно раскольническим настоятелем Зиновіем Черкашеним, по сему я не могу доставить и ведомости сколько раскольническихъ детей крещены в течении двух третей текущего года»¹⁴.

Среди старообрядцев были даже такие, которые не признавали браков и не отправляли молитв за царя¹⁵, и потому обрекали себя на «особенное» положение в унифицированной имперской машине. Потому вполне понятны действия власти, направленные на ограничение влияния неофициальных христиан и их деятельности. По Змиевскому уезду сохранился показательный документ за 1842 год: «По предписанию Господина начальника Харьковской губернии об однодворцах состоящих в малоканской и духоборческой ереси и владеющих крепостными

крестьянами»¹⁶, в котором есть приказ Змиевскому земскому суду об ограничении прав, а именно: «Однодворцам в малоканской или духоборческой ереси воспретить предоставление 430 ст. Св. Зак. о состояниях лицам однодворческого сословия право требовать крестьян от людей, имъ равных»¹⁷. Следующее положение так же ограничивает права раскольников: «Крепостных людей и крестьян, состоящихъ ныне во владении однодворцев, послѣдующих упомянутым ересям, преимущественно отобрать в казенное ведомство съ выдачею з них владельцам денежного вознаграждения изъ Гос. Казначейства»¹⁸. Этот документ может свидетельствовать о желании государственных органов ограничить экономическую свободу тех богатых раскольников, которые через покупку крестьян могли сворачивать последних к расколу. Опасения власти по поводу этого не были лишены оснований. Факты о попытках «сворачивания» православных в свою веру в Змиевском уезде того периода не были единичными. Далее мы приведем наиболее типичные примеры. Так, в деле за 1841 год «О свращении селения Верхнего Бишкина казенных крестьянок Марьи и Пелагеи Брусенцовых отъ православья въ расколъ»¹⁹ наиболее интересными, на наш взгляд, есть свидетельства главных фигурантов дела государственных крестьянок Пелагеи Брусенцовой и ее дочери Марьи Бикетовой, записанных с их слов приставом 1 стана Змиевского уезда. Пятидесятитрехлетняя Пелагея Брусенцова (урожденная села Шелестинка) сообщает, что в 19-летнем возрасте она вышла замуж за Тихона Коренева. Ее свекор - Федор Коренев и старообрядческий священник Михайло Гречин «сворачивали» ее из православия в раскол. Когда у них появилась дочь - Марья, ее тоже крестили в старообрядческой секте. После смерти мужа Пелагея венчается с православным крестьянином деревни Верхний Бишкин Григорием Брусинцовым, и новый муж склоняет ее к православию или, по ее словам, «была свращена поять в православная»²⁰. Пелагея не соглашается, но вместе со своей дочерью, которая была замужем за старообрядцем, ходит в православный храм. После смерти другого мужа ситуация снова меняется. Далее мы даем слово нашей «героине»: «...после умертвия моего Григорія Брусенцова я она дочь моя от недоразумения своего и отвращения борзовскими жителями Козьмой и Сидором Кориневыми оставили исполнять православие, превратились поять к исполнению старообрядческой секты, и уже после того я и дочь Малья оную исполняли, и находились в сим неправославных и в церкви во время божественной не бываем, что показываемому существу правду и подписуюсь к сим показани-

¹¹ Там же. - Л.115.

¹² ГАХО. - Ф.195. - Оп.1. - Д.83.

¹³ Там же. - Л.5.

¹⁴ Там же. - Л.14.

¹⁵ ГАХО. - Ф.195. - Оп.1. - Д.85. - Л.5.

¹⁶ ГАХО. - Ф.15. - Оп.1. - Д.67.

¹⁷ ГАХО. - Ф.194. - Оп.1. - Д.67. - Л.1.

¹⁸ Там же.

¹⁹ ГАХО. - Ф.194. - Оп.1. - Д.66.

²⁰ Там же. - Л.27об.

ем»²¹. Это свидетельство простой крестьянки, которая оказалась в потоке «негласной войны» между старообрядцами и православными показательно, в первую очередь, тем, что переход нашей особы в раскол из православья был замечен Властью, когда Пелагее Брусенцовой уже исполнилось 53 года. О неслучайности этого факта мы поговорим далее, а что касается самой героини документа, то вероятно следует обратить внимание с какой «легкостью» эта женщина переходила из православья в раскол и наоборот. Возможно, собственно для нее, как представительницы крестьянской, патриархальной, традиционной среды (где женщина играла вполне конкретную роль) важнее было иметь, в первую очередь, мужа, а его религиозные вкусы стояли уже на втором плане (вероятно, она не видела большой разницы между православными и старообрядцами).

Касательно такого вопроса как брак у старообрядцев, то имеем еще один оригинальный документ «О раскольниках Чухотине, Чурилове и других» за 1846 год²². Он интересен тем, что в нем подается рапорт священника деревни Терновая Иоанна Дюкова на жителей этой же деревни Николая Сухотина, Агафию Корчикову и Гаврила Чурилова. При заключении брака два последних дали обещание навсегда оставить «богопротивную раскольническую ересь беспоповщины»²³ и ходить в православный храм. Но обещание свое они не сдержали и продолжали придерживаться раскола. При этом раскольники давали расписки Змиевскому духовному правлению, которые и стали основанием для обращения духовенства в Змиевский земский суд²⁴. Подобный документ мы находим и за 1850 год, где речь идет уже о «...собравшихся в Харьковском и Змиевскомъ тюремныхъ замкахъ подъ стражею арестантскихъ, казенныхъ крестьянъ Михаиле Селиванове, Тимофее Корневе, и Зиновее Черкашине, судимыхъ за несоблюдение обрядовъ православной церкви»²⁵. Как видим, власть постоянно пыталась ограничить деятельность раскольников и не допустить распространения их влияния.

Однако не все так просто и однозначно было во взаимоотношениях сторонников дониконовского православия и органов власти уездного уровня. Для примера приведем уже упоминаемый нами судебный документ «о обращении в раскол» крестьянок Пелагеи и Марьи Брусенцовых. Это судебное дело было начато 21 ноября 1841 года, а окончено 10 декабря 1842 год, и продолжалось, как видно, более года. Существо дела было довольно простым, но судебная волокита выглядит такой примечательной, что не обратить на нее внимания нельзя.

Итак, 21 сентября 1841 года Харьковское губернское правление слушало отношение Харьковской палаты государственного имущества о деле Змиевского суда о будто-бы насильственном венчании государственных крестьянок по старообрядческому обряду. Это было начало дела. На основании решения этого правления Змиевский земский суд обращается к приставу 1 стана Змиевского уезда и... на этом дело замирает. Харьковское губернское правление с 3 января 1842 года по 20 марта 1842 года пять раз обращалось в Змиевский земский суд по поводу получения необходимой информации, но ответа так и не дождалось. Одновременно Змиевский земский суд 4 декабря 1841 года отослал первое поручение приставу 1 стана. Далее этот же суд до апреля месяца 1842 года еще четыре раза обращался к приставу с требованием предоставить необходимую информацию по вышеуказанному делу. Эти обращения носили уже форму «понууждений», в которых, в частности, было и такое: «посему сим строжайше подтверждается учинить исполнение по прописанному предмету и непременно в течении 5 дней, в противном же случае, если вы и за сим не исполните, то о поступлении с вами по законам будет представлено Высшему Начальству»²⁶. Этот документ датируется 12 апреля 1842 года. Проходит не 5 дней, а 12 дней и пристав 1 стана наконец-то отвечает своим рапортом Змиевскому земскому суду. Вся эта волокита заканчивается указом Харьковского губернского правления (от 6. 05. 1842 года), в котором оглашается «строгое замечание» приставу 1 стана и требование скорейшим образом окончить дело²⁷. Далее документы этого дела показывают подобную же ситуацию, но теперь уже с приставом 2 стана, которому Змиевский земский суд прислал три приказа, и только тогда тот отозвался²⁸. Подобная нерасторопность уездных органов власти касается не только конфессиональных диссидентов. Тут уместно привести для примера еще одно дело: «Переписка о девке Дарьи Пономаренковой отыскивающей свободы»²⁹. Это дело, как и предыдущее, тянулось довольно долго (с августа 1847 года по 1848 год) и тоже наполнена требованиями и «понууждениями» Харьковского губернского правления к Змиевскому земскому суду, а последнего - к приставу 2 стана Змиевского уезда. Из самого дела мы определяем, что эта переписка между Харьковскими и Змиевскими чиновниками началась еще в декабре 1846 года³⁰! То, что подобные дела, когда-то открывшись потом неизвестно когда могли закончиться, было типичным не только для Змиевского уезда говорят сами формы обращений судебных органов, которые носят стандартную, печатную

²¹ Там же. - Л.28.

²² ГАХО. - Ф.194. - Оп.1. - Д.90.

²³ ГАХО. - Ф.194. - Оп.1. - Д.90. - Л.1.

²⁴ Там же. - Л. 4 об.

²⁵ ГАХО. - Ф.194. - Оп.1. - Д.101. - Л.4.

²⁶ ГАХО. - Ф.194. - Оп.1. - Д.66. - Л.23.

²⁷ Там же. - Л.30-30об.

²⁸ ГАХО. - Ф.194. - Оп.1. - Д.66. - Л.32,33,36,38.

²⁹ ГАХО. - Ф.194. - Оп.1. - Д.91.

³⁰ Там же. - Л.5.

форму (с необходимыми пропусками для вписания того или иного государственного органа или числа), а значит использовались регулярно, и не только в вышеуказанном уезде. Вот одна такая форма для земского суда: «Подтверждается оному суду исполнить немедленно указъ Правления от _____ и опоследующем донести, под опасением за неисполнение взысканія по законам»³¹. А вот стандартная форма для уездных приставов Змиевского уезда: «Змиевской земский судъ, поручив вам для надлежащего выполнения _____ но вами по настоящее число не выполнено, и о причине такой медленности суду никакого сведения не доставили посему сим строжайше подтверждается учинить исполнение по прописаному предмету...»³² Приведенные выше факты судебной волокиты объяснить только неуклюжестью и ленью провинциальных бюрократов не приходится. На наш взгляд речь может идти об элементах особенного типа поведенческой стратегии слобожанского чиновника уездного уровня, который состоял в том, что государственные органы губернского уровня для чиновников уездного уровня в их повседневной жизни были намного дальше, чем местные помещики, купцы, крестьяне, городские обыватели или те же раскольники. Местному бюрократу, который часто сам был выходцем с той самой деревни, слободы или местечка принципиально важно было сохранить добрососедские, мирные, взаимовыгодные отношения с местным сообществом, в котором он жил, работал и, наконец, умирал. Это сообщество и было его повседневной жизнью. Отношения же с высшим губернским начальством ограничивались в основном перепиской и редкими выездами в губернский центр. Потому не удивительно, что на самом нижнем уровне отношений между государством и его жителями местная бюрократия была тем связующим звеном взаимодействия простого обывателя и государственной имперской машины. Таким образом, когда конфессиональные общности выстраивали свое поведение с властью в виде пассивного, «мягкого» сопротивления в разных формах, то это было возможно не в последнюю очередь потому, что провинциальное чиновничество приказы, указания или распоряжения губернского уровня часто выполняло не полностью, несвоевременно, или просто «временно» их игнорировало. То, что происходило на уровне уезда часто даже не было известно в губернском центре. Для примера приведем дело «...о существовании в слободе Сороковке старообрядческой часовни»³³. Содержание этого дела начинается с того, что Харьковский земский исправник по приказу Харьковского гу-

бернатора от 11 января 1842 года проверил переданную власти информацию (вероятно анонимно) о наличии в слободе Сороковке старообрядческой часовни, о которой губернская власть не знала. Когда земский исправник обнаружил часовую, то сразу написал письмо Змиевскому земскому исправнику с просьбой дать ему информацию «...было ли вам или Земскому суду известно о существовании сей старообрядческой часовни, и о лицах отправляющихся и служащих в ней в послушение, если было, в таком случае объяснить когда доложено о том начальнику Губернии, также в котором году устроена оная часовня, и с чьего дозволения, и какие лица к секте сей принадлежат...»³⁴ Ответ Змиевского земского исправника не заставил себя долго ждать и был до наивности простой: «...имею честь уведомить, что о существовании в слоб. Сороковке старообрядческой часовни и о лицах отправляющихся и служащих в ней богослужение мне и земскому суду, известно не было...»³⁵. Тоже самое Змиевскому исправнику сообщает и Змиевский земский суд³⁶. Но это не отвечало действительности, и об этом мы узнаем из рапорта пристава 2 стана Величковского Змиевскому земскому исправнику, который искренне сообщает: «доношу что о существовании в хуторе Филиповой часовни ее доносилъ Земскому суду въ 1839 году» (часовня размещалась в усадьбе помещицы Филиповой). Однако, в результате «правдолюбивый» пристав оказался виновным в том, что неточно выполнял указания исправника и получил от последнего такой ответ: «...что если вы и впредь обратите должного по службе внимания 1: как уже не однократно замечена мною склонность ваша отъ исполнения въ точности поручений:/ То я не премину донести объ этом начальнику губернии къ къ назначению на место ваше другого боліе внимательнее чиновника...»³⁴

В вопросе существования староверов в Змиевском уезде существует еще один интересный аспект. Как известно, они происходили из русских деревень и слобод: Охочее, Боровая, Введенское, Терновая, Верхняя Берека, Сороковка, Водяное..., которые были разбросаны среди украинского этнического массива. Интересно рассмотреть какие взаимоотношения имели украинские крестьяне и русские раскольники? Весь массив вышеупомянутых документов не дает каких-либо данных о стабильных контактах украинского и русского сельского населения. Если раскольники и контактировали с сельскими жителями, то это были жители других русских деревень (например, деревня Верхний Бишкин). Исключение может составлять только слобода Замостье, возле Змиева, в которой в 1847 году было зафиксировано 3 человека женского и 3 человека мужского пола, которые принадлежали к раскольникам³⁵. Вероятно, это были заезжие переселенцы, так как в 1852 году раскольники в этой слобо-

³¹ ГАХО. - Ф.194. - Оп.1. - Д.66. - Л.5.

³² Там же. - Л.66.

³³ ГАХО. - Ф.194. - Оп.1. - Д.72.

³⁴ Там же. - Л.1-10б.

³⁵ Там же. - Л.5.

³⁶ Там же. - Л.6.

³⁴ Там же. - Л.8.

³⁵ ГАХО. - Ф.194. - Оп.1. - Д.85. - Л.103.

де не фигурируют, а в 1853 году появляются снова³⁶. Но утверждать, что украинское население постоянно и плотно не контактировало с русскими православными, будет не совсем корректно. К этому вопросу следует подойти несколько с другой стороны. Когда мы говорим о взаимодействии староверов и чиновников уездного уровня, следует иметь во внимании тот факт, что большое количество этих чиновников, собственно, и были украинцами, о чем говорят фамилии, которые мы находим в вышеуказанном архивном материале, как, например: Гнидыч, Котляревский, Павловский, Величковский, Таложинский, Рудинский, Яновский... Правда, возможно возразить, что это могли быть поляки, или русские, которые взяли себе польские фамилии. Но в пользу большого процента этнического украинского элемента в среде уездного змиевского чиновничества говорит и другой аргумент, а именно - определенное количество украинизмов, которые постоянно встречаются во многих документах. Вот некоторые примеры: «Главных промысловостей водяных *справ*»³⁷; «...своду *головных* законов...»³⁸; «крещенных *православною церквою*»³⁹; «*Змієвскій* земский исправник»⁴⁰. Вполне понятно, что вышеуказанные и им подобные украинизмы в официальных документах мог сделать только человек, для которого украинский язык был родным. Таким образом, мы можем вести разговор не только о взаимодействии русского и украинского сельских анклавов, но и о взаимодействии украинского по происхождению чиновничества (которое уже частично репрезентовало городскую культуру) и русских раскольников. Как показывают нам вышеприведенные факты это взаимодействие было весьма толерантным.

Таким образом, мы можем констатировать, что раскольники Змиевского уезда Харьковской губернии в середине XIX столетия составляли стабильное микросообщество этого уезда, которое сохраняло свою численность и способ существования. Наше исследование позволяет предположить, что это было возможным, не в последнюю очередь, благодаря во многом «особенному» поведению местного чиновничества, которое, находясь на самом низком уровне бюрократической государственной машины, далеко не всегда идеально выполняло все требования высших государственных учреждений (и не только по отношению к раскольникам). Не было большой проблемой для староверов и существование в украинском социоэтническом пространстве, поскольку эти два сообщества существовали скорее параллельно, чем имели какие-либо глубокие контакты. Поэтому мы можем утверждать

о наличии в Слободской Украине середины XIX столетия стабильного феномена конфессиональных диссидентов, который был одной из его характерных особенностей.

³⁶ Там же. - Д.103. - Л.119,134.

³⁷ Там же. - Д.68. - Л.20.

³⁸ Там же. - Д.90. - Л.1 об.

³⁹ Там же. - Д.83. - Титул.

⁴⁰ Там же. - Д.72. - Л.11.

Пригарин А.А. (Одесса)

УЧРЕЖДЕНИЕ БЕЛОКРИНИЦКОЙ ИЕРАРХИИ И ЛИПОВАНЕ

В 1846 г. произошло событие, значимое для всего старообрядчества. Тогда боснийский митрополит Амвросий в Белой Кринице перешел в старообрядчество, чем положил начало современной трехчинной иерархии Русской Православной Старообрядческой Церкви. В качестве официальной церкви ее сразу же признали власти Австрийской и Османской империй. Данные исторические факты достаточно хорошо освещены в историографии¹. Хотя дискуссии продолжаются и поныне, но они концентрируются вокруг религиозных аспектов этого события².

Вместе с тем, этот сюжет является одним из ярких удачных примеров дипломатических побед ревнителей «древлего благочестия». Используя расстановку политических сил в Европе, аккумулировав потенциал различных территориальных общин, староверы, играя на интересах нескольких центров силы, добились создания и легализации своей церкви.

При этом артикулированным, но открытым, остается вопрос об участии представителей дунайского старообрядчества в этих событиях. Не случайно в ряде официальных документов со второй половины XIX в. старообрядческая иерархия нередко именуется «Липованской» наряду с «Белокриницкой».

Среди активных участников перехода митрополита Амвросия находились и две оригинальные личности – Осип Семенович Гончаров и Михаил Семенович Чайковский. Один как атаман добруджанских некрасовцев, последовательный защитник старой веры. Второй же – влиятельный чиновник Османской Порты и, в то же время – польский революционер, талантливый литератор. Биографии этих людей еще ждут своего специального научного внимания. Здесь представляется возможным привести некоторые оригинальные материалы, освещающие их участие в событиях 1846 года.

Для воссоздания процесса присоединения боснийского митрополита Амвросия к старообрядчеству базовыми источниками были и остаются до-

кументы Белокриницкого монастыря. Часть из них, публиковавшиеся практически синхронно, стали объектом пристального внимания со стороны царских чиновников И.П. Липранди и Н.И. Надеждина³. Видимо, большая их часть по данному сюжету была тайно вывезена в Москву Н.И. Субботиным. Будучи профессором официального богословия и последовательным «врагом раскола», он опубликовал лишь небольшую часть из этого корпуса, с соответствующим подходом к выбору и комментариями⁴. Некоторую часть документов старообрядцам Буковины, видимо, удалось утаить и сохранить. Небольшие фрагменты попали в результате археографических экспедиций в Библиотеку РАН (г. Санкт-Петербург) непосредственно из монастыря Белой Криницы⁵.

Австрийские источники по белокриницким делам 1840-х гг. недавно были опубликованы М. Краммером⁶.

Споры в самом старообрядчестве, порожденные по поводу принятия митрополита Амвросия, породили своеобразный (и вместе с тем – хрестоматийный для староверов) жанр апологетических сборников⁷. Для создания таких авторы нередко использовали документы, которые либо еще не

³ Сборник правительственных сведений о раскольниках, составленный В.Кельсиевым. – Вып.1. – Лондон, 1860. – С. 143-152, 289-299 и др.; Липранди И.П. Геронтий Левонин, белокриницкий раскольник архимандрит // Чтения Императорского общества истории и древностей российских при Московском университете. – 1871. – Кн.4. – Отд.V. – С.125-147; Аксаков И.С. О бессарабских раскольниках // Русский архив. – 1888. – №11. – С.434-451.

⁴ Субботин Н.И. История белокриницкой иерархии. – Т.1-2. М., 1874, 1897; Субботин Н.И. История так называемого Австрийского или Белокриницкого священства. Вып.1-2. – М., 1886, 1899; Переписка раскольниковых деятелей. Материалы для истории белокриницкого священства. – Вып. 1-3. – М., 1887 – 1899 и др.

⁵ Отдел редких книг и рукописей научной библиотеки РАН. – Ф.75 «Белокриницкое собрание». – № 63. «Черновые документы из архива Белокриницкого монастыря за 1841 – 1852 гг.». – Ед.хр. 1 – 16 а.

⁶ Крамер М. Основание старообрядческой митрополии в Белой Кринице на Буковине и пребывание митрополита Амвросия в Австрии (по источникам австрийских архивов) // Духовные ответы. – Вып. 9. – М., 1998. – С. 90-97.

⁷ Например, московскими археографами среди молдавских старообрядцев был выявлен «Сборник сочинений в защиту белокриницкой иерархии». Рукопись. – Конец XIX в. – 104 л. (Отдел рукописей и редких книг научной библиотеки МГУ им. М.В. Ломоносова, молдаво-украинская коллекция. – № 2092).

¹ Субботин Н.И. История Белокриницкой иерархии. – Т.1. – М., 1874; Мельников Ф.Е. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) Церкви. – Барнаул, 1999. – С.182-192; Корнилий И. Краткая история об основании старообрядческого святительского престола // Духовные ответы. – Вып.5. – М., 1996. – С.19-30 и т.д.

² Игумен Мануил (Чибисов). Белокриницкая иерархия: споры вокруг вопроса о каноничности в России во второй половине XIX – начале XX вв. – Кострома: КГУ им. Н.А. Некрасова, 2008.

были вывезены Н.И. Субботиным, либо находились в других собраниях. Это еще один тип источников, которые можно привлекать для реконструкций церковного строительства 1840-х гг.

С одним из таких сборников нам повезло: удалось ознакомиться и откопировать в библиотеке И.Л. Иова (г.Браил, Румыния). Это рукописная тетрадка, созданная во второй половине XIX в., под названием «Об открытии Белокриницкой митрополии». Владельческие пометы позволяют утверждать, что все время она пребывала по разным общинам Румынии. Большинство «глав» - переписанные оригинальные документы (см. приложение 1).

Так же нами привлечены свидетельства одного из участников этих событий – М.С.Чайковского. Он в 1857 г. опубликовал малоизвестный сборник – «Казачество в Турции»⁸, в который вошли его рассуждения об истории казачества, документы и фольклорные тексты. Перевод одного из параграфов «О староверах и поиске им митрополита» («O Starowiercach i odtworzeniu im Biskupow») публикуется в приложении 2.

Отталкиваясь от данных этого круга материалов в сочетании с некоторыми архивными источниками, можно реконструировать участие липован в учреждении трехчинной иерархии митрополита Амвросия. Этим мы продолжаем тему, поднятую в предыдущем номере С.И. Феноген⁹.

Идея поиска благочестивого архиерея, дабы получить «праведную иерархию с Востока»¹⁰, высказывались не раз. Очередная из них была озвучена на Рогожском соборе 1831-1832 гг.¹¹ Решено было задействовать липованские общины, которые широко расселялись вдоль границ Российской империи и за ее пределами.

Реализовывать идею взялись иноки Павел (Великодворский) и Геронтий (Левонов)¹². Весной 1838 года они тайно перебрались через Подолье и Бессарабию в буковинскую Белую Криницу. Сюда они направлялись с целью легализации своего заграничного положения. Но, проведя зиму 1839–1840 гг., они пришли к мысли об удобстве создания старообрядческого центра в Буковине. Тогда было подано прошение австрийскому императору в Вену о возможности устроить собственный епископат¹³. Дело затягивалось из-за сопротивления местных

духовных властей. Тогда в 1843 г. старообрядческие депутаты иноки Павел и Алимпий (Зверев, псевдоним – Милорадович) отправились в Вену¹⁴.

Кроме главного вопроса – создание епископской кафедры - им было поручено «братией монастыря и обществами Белой Криницы и Климауц» закрепить земельные владения обитатели. После успешного решения этого вопроса, они в том же году получили от императора Фердинанда I разрешение на приглашение из-за границы митрополита с тем, чтобы основать епископскую кафедру в Белой Кринице¹⁵. Буковина, входившая в состав Габсбургской империи, оказалась удачным местом и по отношению местного правительства к старообрядству, и по геополитическому расположению – в непосредственной близости от российских просторов.

На этапе поиска благочестивого владыки в Османской империи к посольству присоединились старообрядцы Добруджи. Встреча иноков с О.С. Гончаровым произошла в Славском монастыре в 1845 г.: «просидели до свету с восторгом и великой любовью, даже не могли видеть когда ночь прошла в приятном разговоре»¹⁶. Этой ночи суждено было стать выдающейся в деле консолидации усилий старообрядцев многих стран по созданию своей иерархии, определить успешный исход подобной миссии.

Осип Семенович Гончаров (Гончар) (1796 - 1879)¹⁷ - последний атаман нижнедунайских некрасовцев. Родился в 1796 или 1805 г. в с.Сарыкей (Добруджа) в семье украинца, который в 1790 г. перешел к некрасовцам. На протяжении 1829-1831 гг. принимал активное участие в переселении более 300 семей некрасовцев на левый, российский берег Дуная - г. Тучков (Измаил), сс.Старая и Новая Некрасовки. С семьей поселился на хуторе Кутурлуй (Новая Некрасовка), последовательно защищая хозяйственные и религиозные права старообрядцев. Его подписи стоят на практически всех прошениях некрасовцев 1830-х гг.

В Новой Некрасовке он поселился рядом со своими двоюродными братьями - Ульяном и Акимом Федоровичем Гончаровыми. Их потомки до сих пор проживают в селе. А вот сам Осип Семено-

⁸ [Chaykowski M.] Kozaczyna w Turcyi. - Paryz: w drukarni L. Martinet, 1857.

⁹ Феноген С.И. Роль казаков-некрасовцев Добруджи в учреждении Белокриницкой иерархии //Липоване: история и культура русских-старообрядцев. – Выпуск 6. – Одесса, 2009. – С.27-34.

¹⁰ Мельников Ф.Е. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) Церкви. – С.182-183.

¹¹ Зеньковский С.А. Русское старообрядчество. В 2-х т. М.: Институт ДИ-ДИК, 2006. – С.458-459.

¹² Липранди И.П. Геронтий Левонов... – С.125-147.

¹³ Субботин Н.И. История Белокриницкой иерархии. – Т.1. – М., 1874. – С.166.

¹⁴ Об этом ярко свидетельствует: О доверенности белокриницкого монастыря, выданной инокам Алимпию Милорадову и Павлу Васильеву [3 марта 1844 г.] // Об открытии Белокриницкой митрополии. Рукопись. – Б.м, б.г. – Л.7-9.

¹⁵ Субботин Н.И. История Белокриницкой иерархии. – Т.1. – М., 1874. – С.277-278; Крамер М. Основание старообрядческой митрополии в Белой Кринице... – С. 90-97.

¹⁶ Слова Гончара цит. по: Субботин Н.И. История Белокриницкой иерархии. – Т.1. – М., 1874. – С.327.

¹⁷ Из переписки О.С. Гончарова с Герценом и Огаревым (Публикация П.Г. Рындзюнского) // Литературное наследство. – М., 1955. – Т.62. – С.70-78; Никитин А.В. Осип Гончар (Гончаров) // Русская Старина. – 1883. - №4; Пригарин О.А. Гончаров Й.С. // Енциклопедія історії України. – Т.2. – К.: Наук. думка, 2004. – С.156.

вич с супругой Анной (1802 г.р.) и дочерью Анной (1833 г.р.) зимой 1837-1838 г. тайно возвращается в Турцию, где занимается торговлей. При этом он не прекращал общения с измаильскими старообрядцами.

В Турции в 1842 году он знакомится с М.С. Чайковским (Мохаммед Садык-Паша) – личностью неординарной и разноплановой. Он родился 29 сентября 1804 г. в семье помещика неподалеку от г. Бердичева. После получения образования в местном пансионе Уолси его всецело захватывает литературное творчество. Сохранилось свидетельство, что он считал себя учеником Гулака-Артемовского, преподававшего у юноши в пансионе¹⁸. Вместе с тем молодой М.С. Чайковский принимает активное участие в польском восстании 1830–1831 гг. К повстанцам он присоединяется со своими крепостными крестьянами уже тогда, когда всем стало ясно – очевидно поражение. После этих событий Михаил Чайковский оказался в эмиграции в Париже, где его и заметил лидер польской эмиграции – князь Адам Чарторыйский.

Престарелый князь любыми средствами стремился ослабить Россию, стремясь заключить союз с турецким правительством. С этой целью он направляет М.С. Чайковского в Стамбул как своего представителя. Здесь революционер принимает ислам и становится одним из чиновников Османской Порты под именем Мехмед Садык-Паши («господин Михаил Верный»).

Когда в 1841–1842 гг. М. Чайковский впервые путешествовал по Добрудже, у него возникла мысль об объединении украинского населения бывшей Задунайской Сечи и *райи* – христианского податного населения Османской империи, с религиозными «диссидентами» – некрасовскими казаками и липованами в единое казачье формирование. Целью такого объединения он видел антироссийскую деятельность и помощь польскому, украинскому революционному движению. Это должно было стать, по его мнению, прототипом панславянской организации, которая боролась бы с русским правительством. Он мечтал воссоздать Речь Посполитую и, вместе с тем, выступал за независимость Украины. На протяжении 1845–1847 гг. М.С. Чайковский занимался невероятными мистификациями и авантюрами. То он распускал слухи про якобы воскресшего великого князя Константина Павловича (роль которого он соглашался сыграть лично), то предлагал правительствам Европы развернуть кампанию на защиту украинской независимости во главе с гетманом (причем в роли нового Богдана Хмель-

ницкого снова на первых ролях должен был выступить сам Чайковский).

Встреча с О.С. Гончаровым послужила своеобразной основой для создания будущего войска. Его целью М. Чайковский видел в восстановление «казацкой народности в Южной Руси, или, минимум, в образовании из Добруджи самостоятельного казацкого государства под моим руководством как султанского вассала»¹⁹. С другой стороны, некрасовский атаман рассчитывал на покровительство чиновника в деле строительства своей старообрядческой церкви.

Именно с ним он свел иноков Павла и Алимпия²⁰. С подачи О.С. Гончарова иноки были приняты Садык-Пашей в Константинополе: «посредством рекомендации Иосифа Семеновича обрели еще и здесь, одного такого благодетельного пана, которому все здешние обстоятельства известны»²¹, – писал Павел Геронтию.

Не только в этом, но и в легализации трехчинной иерархии в Османских пределах обещания Садык-Паши были выполнены²². Многие из современников указывали на непосредственную помощь Садык-Паши, французских властей и польской эмиграции в Париже во время переговоров старообрядцев в Вене и поиске владыки на территории Османской империи²³.

Действительно, сама идея строительства иерархии в Австрии, как и многие прочие детали этого религиозно-дипломатического проекта разрабатывались не только в Москве или Белой Кринице, но и в среде элиты старообрядцев Добруджи²⁴.

Благодаря такому союзу, в начале 1846 г. иноки Павел и Алимпий встретились с безместным Боснийским архиереем Алимпием в Стамбуле. Получив позитивное впечатление о нем, посланники выехали в Белую Криницу согласовать свои планы.

¹⁹ Кельсиев В.И. Исповедь // Архив русской революции. – М., 1991. – Т.6 (11–12). – С.255.

²⁰ Субботин Н. История так называемого Австрийского или Белокриницкого священства. – М., 1899. – Вып.2. – С.64–65, 107, 163–165; Мельников П.И. (Андрей Печерский). Очерки поповщины // Полное собрание сочинений. Приложение к журналу «Нива» за 1909 г. – Т.7. – СПб.: Издание Т-ва А.Ф. Маркс, 1909. – С.284.

²¹ Письмо из Иерусалима от 3 декабря 1845 года // Переписка раскольниковых деятелей (материалы для истории белокриницкого священства) / Изд. Субботин Н. – Вып.1. – М., 1887. – С.7.

²² Субботин Н. История так называемого Австрийского или Белокриницкого священства... – С.294, 311–316.

²³ Надеждин Н.И. О заграничных раскольниках // МВД. Сборник. – Вып.1. – СПб, 1848. – С.102; Кельсиев В.И. Польские агенты в Цареграде // Русский вестник. – 1869, №№ 6–11; Субботин Н. История так называемого Австрийского или Белокриницкого священства... – С.330 и др.

²⁴ Феноген А.С. Инока Нила сказание – старообрядческое хождение-житие XIX века // Культура русских старообрядцев в национальном и международном контексте. – Вып. 3. – Бухарест: Критерий, 2001. – С.479–484.

¹⁸ [Кельсиев В.] Очерк истории старообрядцев в Добрудже // Старообрядцы в Румынии. Русские писатели в липованах / Сост. В.А. Липинская. – М., 1995. – С. 103; Борисёнок Ю. Атаман Садык-паша // Родина. Российский исторический иллюстративный журнал. – 1998. – №5–6. – С.94.

Уже в конце февраля 1846 года иноки вернулись в Константинополь и возобновили переговоры с митрополитом²⁵.

Они рассказали ему историю своей церкви и об её положении, убедив его возглавить русских старообрядцев²⁶. «...Долго уговаривали митрополита Амвросия согласится на их предложение, представляли ему доводы древле-греческой христианской церкви и прежде бывших пяти патриархов до шестого Московского патриарха Никона», - писали иноки своим братьям в Буковину²⁷. 16 апреля 1846 г. митрополит Амвросий и старообрядческие посланники подписали «Заключение» о том, что он «не желая далее продолжать жизнь свою праздно и не понужде, и не покакой страсти, но по чистоте своей совести согласился с вышеереченными депутатами [Павлом и Алимпием – А.П.], согласно даному им всевысочайшему указу [от австрийского императора – А.П.]. И во исполнении гласа Иисуса Христа изреченных в притче: о духовном производстве «Куплю дейте донде же прииду: И паки не вжигают светильника и поставляют его под спудом» соблагоизволил поступить в старообрядческую веру древлегреческого закона в сущем звании митрополита над всеми духовными лицами и мирскими людьми, состоящими в оной вере, верховным пастырем»²⁸. Со стороны старообрядческого общества гарантировалось «содержать его высокопреосвященство господина митрополита на всем монастырском иждивении во всяком спокойствии и удовлетворении во всю жизнь». При том, эти обязательства они должны были взять по требованиям австрийских властей.

Получив, таким образом, согласие владыки, старообрядцы взялись за организацию переезда митрополита Амвросия в австрийские владения. Опять же, им помогли Садык-Паша и О.С. Гончаров²⁹. Для конспирации ими митрополиту был вы-

дан паспорт на имя некрасовца Карпа Карпова, и он на пароходе, в казачьем одеянии, должен был выехать в Добруджу³⁰. Секретность была продумана до деталей: «ибо на пароход показаться надобно согласно паспорту некрасовским майноским казаком, а по городу по знакомству многих лиц, никак невозможно пройти в таком странном виде, но Бог помыслил посредством благодетелей наших, назначено было великое здание, заведение близ пристани, чтобы водне ворота войти митрополитом, а в другия выйти казаком, и прямо на пароход, что и учинено было»³¹. В результате, в каюту к митрополиту попал один купец, знавший его лично. Он сошел в Варне и полтора дня до этого владыка скрывался от своего соседа.

По прибытию в устье Дуная, в Сулине, митрополита встретил купец Савва Иванович Рукавишников (сын одного из атаманов некрасовцев, ревнитель «древлего благочестия», партнер измаильского купца-старообрядца Никиты Беляева). Он предоставил в распоряжении делегации свой дом в Тульче. «...И когда по реке Дунаю они прибыли в город Тульчу, - писал очевидец инок Нил, - где навстречу собрались до пяти сот челов. старообрядцев от жителей там казаков некрасовцев, и иноков славского скита, игумен коих отец Макарий и отец Аркадий Леврентьевский, хлеб соль подносили ему, где Амвросий побывши немного дней и с своими спутники паки по Дунаю отпавились в столицу Австрийскую»³². Тайное известие о приезде Амвросия облетело все поселения липован. «...А в Тульче еще накануне нашего прибытия, - писал другой участник событий, - отец Аркадий по поручению настоятеля Славского скита отца Макария с многочисленною братиею иноков, с Серикой господин атаман [Осип Гончаров – А.П.] с сообщественными людьми, и со всех слобод старики с хлебом и с солью, для встречи митрополита, и множество по произволению народа, убранные хорошо, ако на праздник с женами и детьми, как говорится старые и малые, приездом своим покрыли Тульчу, и прогремело всюду паче грома. Пароход подбежал к берегу, на полчаса не более остановился для высадки кого надлежало, и нас понуждают перевести на берег, я вскочил и та минута, даже подобилась нечим Моисею на Черном море: с парохода капитан тот час гонит, как фараон, а напротив как Синай Тульча, волнуется полк бесчисленна народа, один другого угнетает видеть митрополита. Эта минута не представляла мне сроку, ни рассуждать, ни умно-

²⁵ Отдел редких книг и рукописей научной библиотеки РАН. – Ф.75 «Белокриницкое собрание». – № 63. «Черновые документы из архива Белокриницкого монастыря за 1841 – 1852 гг.». – Д.5 «Письмо неизвестного Михаила иноку Геронтию из Константинополя от 24 февраля 1846 года с поддержкой планов старообрядцев и сообщение о возвращении в Константинополь иноков Алимпия и Павла».

²⁶ Богословские аспекты этих бесед детально изложены: Мельников Ф. Е. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) Церкви... – С. 211-214.

²⁷ Путешествие иноков Алимпия Милорадова и Павла Васильева, об изыскании епископа // Об открытии Белокриницкой митрополии. Рукопись. – Б.м, б.г. – Л.30 с об.

²⁸ На основании высочайшего декрета заключение об условиях господина митрополита Амвросия со Алимпием Милорадовым и Павлом Васильевым // Об открытии Белокриницкой митрополии. Рукопись. – Б.м, б.г. – Л.31 с об. Поскольку этот документ был подан Н.И. Суботинным тенденциозно (Суботин Н.И. Материалы для истории так называемой Австрийской, или Белокриницкой, иерархии. – М., 1897. – С.137-138), цитируем по одному из старообрядческих списков конца XIX в. (оригинал был примерно в это же время уничтожен).

²⁹ Феноген С.И. Роль казаков-некрасовцев Добруджи...

– С.27-34.

³⁰ Письмо инок Павла от 8 июля 1846 г. // Переписка раскольниковых деятелей (Материалы для истории Белокриницкого священства). – Вып.1: Письма Павла, Геронтия, Амвросия, его сына Георгия, Огняновича и др. / Изд. Н.И. Субботин. – М., 1887. – С.75.

³¹ Павел. Письмо о путешествии господина Митрополита Амвросия, из Константинополя до Браилова в разных искушениях [8 июля 1846 г.] // Об открытии Белокриницкой митрополии. Рукопись. – Б.м, б.г. – С.34 об. – 35.

³² Инок Нила сказание. Гектограф. – Б.м., б.г. – С.8.

жить, что вопить, ни молится...»³³ На отдых митрополита отправили в Сарыкей, где он впервые побывал в старообрядческом храме, в домах у староверов и даже на их полях (малоизвестный факт в историографии). Оттуда отправились через Мачин на Браилов, где довелось прождать 4 дня парохода на Вену.

11 (23) июля 1846 г. он был принят непосредственно императором Фердинандом I. После проверки сведений о нем, император разрешил его переезд в Буковину, где 14(28) октября в Белокриницком монастыре состоялось присоединение митрополита к Древле-Православной Церкви. Торжество прошло в присутствии делегатов от старообрядческих обществ Буковины и Молдавии. Добруджанских староверов представлял инок Ануфрий из Славского монастыря, который зачитал «Соборное деяние от собравшихся в задунайском Славском скиту 23 июня 7354 [1846] года всех отцов и братии, и всех задунайских староверческих обществ Серякой, Славы, Журиловки и прочих...»³⁴.

«Торжество и ликование в старообрядчестве по случаю приобретения митр. Амвросия было действительно великое, – писал противник староверия Н. И. Субботин, – весь старообрядческий мир пришел в движение, и большинство раскольников радостно отозвалось на весть о совершившемся в Белой Кринице событии»³⁵. Масштабность события, его резонанс в старообрядческом мире был настолько велик, что правительство российское «испугалось мощи движения, которое оно породило»³⁶.

В течении октября-декабря 1846 г. митрополит успел посвятить в епископа Майносского Киприяна Тимофеева, в Славского - Аркадия Дорофеева Лысова³⁷, а также 5 священников и 3 иеродиякона³⁸. В результате ультиматума российского правительства, австрийское вынуждено было выслать в 1847 г. в ссылку митрополита Амвросия³⁹.

Но процесс церковного строительства уже остановить было невозможно – по всем заграничным старообрядческим общинам ширилось и укреплялось новое священство.

На протяжении двух лет старообрядцы создали ряд епископий в рамках сразу трех государств – Австрии, Дунайского княжества и Османской империи. Расчет был на то, что у России не хватит сил бороться сразу с тремя государствами. Среди первых кафедр старообрядцев были: Славская, Тульчинская, Браиловская, Васлуйская и др.⁴⁰. Большинство из них располагались в пределах исторического ареала проживания липован и некрасовцев. Один из ведущих руководителей Рогожского кладбища – И. А. Гусев – писал уставщику Сарыкея Евтихию Евстафьеву⁴¹, что подобное церковное строительство – это «новый путь, ведущий в четвертый Рим»⁴². От добруджанских казаков-старообрядцев последовали слова благодарности османскому Султану и князю Чарторыйскому в 1847 г.⁴³

Однако, эти же события вызвали и острую полемику в старообрядческой среде. Значительная часть некрасовцев Добруджи высказала сомнение о каноничности митрополита Амвросия и поставленных им иереев и архиереев. Так, например, произошло на собрании в Сарыкее в 1846 г.⁴⁴ В результате возникает «раздор», который дифференцировал старообрядцев Добруджи на белокриницких или австрийских (*напешников*), с одной стороны, и «беглопоповцев» (*раздорников, беспоповцев*), с другой. Эти дискуссии и противоречия породили современное конфессиональное своеобразие ревнителей «древлего благочестия» в Добрудже⁴⁵.

Тогда против Амвросия (скорее всего – против О. С. Гончарова) выступило большинство некра-

³³ Письмо о путешествии господина Митрополита Амвросия, из Константинополя до Браилова в разных искушениях // Об открытии Белокриницкой митрополии. Рукопись. – Б.м, б.г. – С.37-38.

³⁴ Об открытии Белокриницкой митрополии. Рукопись. – Б.м, б.г. – С.80 об. - 82.

³⁵ Субботин Н.И. Присоединение к православию раскольников епископов и других членов так называемой Белокриницкой иерархии. – М., 1866. – С.12.

³⁶ Приложение к записке Надеждина // Сборник правительственных сведений о раскольниках, составленный В. Кельсиевым. – Вып.2. – Лондон, 1861. – С.143; Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: духовные движения XVII – XIX веков. – М., 2008. – С.468-469.

³⁷ Мельников П.И. (Андрей Печерский). Очерки поповщины // Полное собрание сочинений. Приложение к журналу «Нива» за 1909 г. – Т.7. – СПб.: Издание Т-ва А.Ф.Маркс, 1909. – С.329.

³⁸ Субботин Н.И. История Белокриницкой иерархии. – Т.1. – М., 1874. – С.110-120.

³⁹ Зеньковский С.А. Русское старообрядчество. В 2-х т. – М.: Институт ДИ-ДИК, 2006. – С.474-479.

⁴⁰ Мельников Ф.Е. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) Церкви. – С.316-321. Идею такого создания епископий в рамках нескольких государств себе приписывает М.С. Чайковский (Чайковский М.С. Записки // Русская старина. – 1898. – Т.95. Август. – С.441).

⁴¹ Этот уставщик переселился с некрасовцами в Измаил в 1830 году, но уже через несколько лет вернулся в Добруджу.

⁴² Переписка раскольниковых деятелей (Материалы для истории Белокриницкого священства). – Вып.1: Письма Павла, Гернотия, Амвросия, его сына Георгия, Огняновича и др. / Издал Н.И. Субботин. – М., 1887. – С.168.

⁴³ [Chaykowski M.] Kozaczyna w Turcyi. Paryz: w drukarni L. Martinet. – Pariz, 1857. – P.70.

⁴⁴ Письмо задунайских старообрядцев московскому купцу Ивану Александрову о соборах для избрания Амвросия // Николаев К.Н. Документы к очерку по истории поповщины с 1846 г. // Чтения в Императорском обществе истории и древностей Российских при Московском университете. – 1865. – Кн.3. – С.37.

⁴⁵ Melchisedek, ep. Lipovenismul adi ca schismaticii (Rascolnicii) si ereticii rusesti. – Bucuresti, 1871. – P.172-173; Феноген С.И., Феноген А.С. Сарикей: загадка XIX столетия. – Cluj-Napoca: Kriterion, 2004. – С.28-31.

совцев Сарыкея и Славы⁴⁶. Митрополиту ставили в вину, что он являлся «неблагочестивым обливанцем», запрещенным константинопольским патриархом. Идеино возглавили это движение уставщик Михаил Кудрявец и дяк Иван (Ваня Маня). Показательно, что до 1857 г. службы обеих сторон раздора велись попеременно в одном храме. Когда же в селе появился первый свой священник – о. Алексей (известно, что он родом был из бессарабских старообрядцев), то количество сторонников уставщика начало сокращаться. Ожесточение отношений привело к суду, и прошению к турецкой администрации выстроить еще один храм⁴⁷.

Важно отметить, что одним из первых, кого посвятил митрополит Амвросий, был Аркадий, которого направили в Добруджу, именую «*епископом Некрасовским*»⁴⁸. Возглавил он одну из епархий – Славскую, с центром в мужском Успенском монастыре. В Тульче обосновался епископ Алимпий. Именно их смирением и заботами о церковном строительстве получилось постепенно убедить часть добруджанских староверов в каноничности и достоинства Белокриницкой иерархии.

Но против атамана оказалась настроена значительная часть старообрядцев Добруджи. Несмотря на то, что с его помощью практически в течение месяца, с 27 мая по 28 июня 1848 г., были посвящены владыкой Аркадием священники в Журиловке, Браиле, Камне и Тульче, еще с большим масштабом ширились протестные настроения⁴⁹. На освящении Введенской церкви в Журиловке его вообще пообещал выгнать славский атаман Викула Карнеев. В результате чего, по наклепу, О. С. Гончарова и владыку Аркадия посадили в тюрьму Бабадага турецкие власти, откуда его по прошествии 7 месяцев спас Садык-Паша⁵⁰.

После этого возникла необходимость легализовать в Добрудже старообрядческую церковь. В результате деятельности владыки и при помощи Садык-Паши был получен в 1851 г. султанский фирман. В нем обозначались права на их религиозную свободу: «*чтобы ныне свободы и в предстоящие времена пользовались они, Игнат-казаки, своею собственною, от других не принадлежащих, верою, и чтобы*

никакая другая центральная власть в их дела не мешалась, имеяюча они собственное свое священство»⁵¹.

Эти события активизировали связи между задунайскими, буковинскими, бессарабскими, подольскими, и черниговскими общинами в связи с учреждением Белокриницкой иерархии в середине XIX в. Это общение постоянно беспокоило российских чиновников⁵². Важно то, что к этому церковному строительству быстро и активно присоединились бессарабские староверы. О событиях они узнали явно быстрее, чем местные чиновники. Часть из старообрядцев в этот период перебирается за Дунай, поближе к новым благочестивым священникам и владыкам. Другая же группа начала заботиться о присоединении местных общин к церковному устройству трехчинной иерархии⁵³.

Хотя большинство старообрядцев в Бессарабии с радостью восприняли события в Белой Кринице, однако часть небольших общин высказали сомнения: в Килие, Тарутино, Рени, Кагуле, Измаиле⁵⁴. Эти общины ориентировались на лужковские общины Полесья. Их взгляды совпали с представителями задунайских беглопоповцев.

Религиозную дифференциацию усилили события 1853-1856 гг. Во время российско-турецкой войны пришлось время выполнять обязательства О.С. Гончаровым. На него и некрасовцев М. Чайковский рассчитывал в деле создания и деятельности «*Османского казачьего войска*». В его состав вынуждены были войти дунайские некрасовцы-липоване во главе с О. Гончаровым и его помощниками – М. Носом, Марковенком и Шмаргуном⁵⁵. Старообрядцам не понравилась идея службы как солдат-аскероф. Хотя, надо признать, что несколько успешных военных операций им удалось реализовать. Но пока они воевали на стороне султана в Валахии, их родную Добруджу в 1854 г. захватили российские войска. Особых удач в эту компанию не было отмечено, но военной администрации удалось «*захватить*» двух епископов старообрядческой церкви – Аркадия архиепископа Славского⁵⁶ и епископа Алимпия⁵⁷. По

⁴⁶ [Кельсиев В.И.] Очерк истории старообрядцев в Добрудже // Славянский сборник. – 1875. – Т.1. – С.618.

⁴⁷ Фирман позволявший некрасовцам Сарыкея построить новую церковь до настоящего времени храниться в сельском храме Св. Василия Великого РДПЦ.

⁴⁸ Melchisedek, ep. Lipovenismulă adica schismaticii (Rascolnicii) și ereticii rusești. – București, 1871. – P.171.

⁴⁹ Субботин Н.И. История так называемого Австрийского или Белокриницкого священства. – Вып.2. – М.: Тип. Г.Лиснера и Л.Гешеля, 1899. – С.174-175.

⁵⁰ Там же. – С.168; [Кельсиев В.И.] Очерк истории старообрядцев в Добрудже // Славянский сборник. – 1875. – Т.1. – С.618.

⁵¹ Субботин Н.И. История так называемого Австрийского или Белокриницкого священства. – Вып.2. – М.: Тип. Г.Лиснера и Л.Гешеля, 1899. – С.314.

⁵² Рукописный отдел РНБ им. М.Е. Салтыкова-Щедрина. – Ф.1000. – Оп.2. – Д.1235. – Л.52 об., 54.

⁵³ ИА. – Ф.136. – Оп.1. – Д.252. – Л.3-3 об.

⁵⁴ ИА. – Ф.56. – Оп.1. – Д.608. – Л.223, 262; Отчет Миссионерского Комитета Кишиневской епархии за 1894 год // КЕВ. – 1895. – №13. – отд. оф. – С.186; Ф. Воловей. Отчет епархиального миссионера южного района Кишиневской епархии за 1899 г. // КЕВ. – 1900. – №21. – отд. оф. – С.441; С. Киранов. Тарутинские раскольники // КЕВ. – 1873. – №1. – отд. неоф. – С.8-9.

⁵⁵ Кельсиев В.И. Исповедь... – С.256.

⁵⁶ Аркадий Дорофеев в 20 лет принял иноческий сан и проживал по разным скитам (Никольский в Мануиловке. - Лаврентьевский в Стародубье, Успенский в Славе, Каменный мост на Майносе). С 1846 г. - епископ, а с 1848 г. –

распоряжению генерала А. К. Ушакова, их сначала доставили в Киев⁵⁸, Москву, а затем – в Спасо-Евфимиевский монастырь в Суздале. Здесь Аркадий содержался как арестант № 1 на протяжении 27 лет за свои религиозные воззрения⁵⁹.

Показательно, что один источник прямо указывает на то, что к духовному окормлению этих епископов прибегали и служащие в составе русского войска старообрядцы⁶⁰. Этот арест стал воистину значимым событием в жизни старообрядческой группы. *«1854-го года марта 10-го дня москаль пришел в туретчину, – записал в своем сборнике один из жителей Добруджи, – того же года апреля 11-го на Пасху архиепископ служил собором в Журиловки, того же дня и попа поставили Симеона! Того же месяца 14-го дня и в скиту служили собором и диакона поставили того же дня Сергия! Того же месяца 18-го дня и в Тульчи служили собором при русских начальниках! Того же месяца 24-го дня того же года! Комендант приехавши с казаками 30 чел. вооруженных и взял архиепископа и епископа в Россию!»*⁶¹.

Опасаясь этого, некрасовцы еще до начала военной компании писали Чайковскому: *«Мы, нижеподписавшиеся, атаманы и высшие чины казачьих некрасовцев, принимая во внимание то, что нынешние обстоятельства представляют собой угрозу спокойствию общины и отдельных лиц, преследуемых русским правительством, членов нашего духовного сообщества, что в случае войны наше духовенство может от этого пострадать, что это же правительство назначило цену за головы некоторых из нас, известных своим ревностным служением Блистательной (Высокой) Порте, таких, как, например, Иосиф Семёнович Гончаров, имеем честь просить и молить Вас, Ваше Превосходительство, о том, чтобы Вы соизволили пожаловать Иосифу Семёновичу Гончарову фирман, на основании которого он смог бы получить разрешение перевезти в Константинополь архиепископа, нескольких представителей духовенства, а также всех тех, чья личная безопасность*

*могла бы того потребовать»*⁶². Среди подписей: Осип Гончаров, Алексей Рогачевский, Михаил Андреевич и другие. Они же безрезультатно настаивали на том, чтобы владыки ушли вглубь Османской территории⁶³.

Стоит отметить, что еще долго после этого события некрасовцы беспокоились за судьбу владык. Известно, например, что О.С. Гончаров лично встречался с Наполеоном III с надеждой, что он сможет помочь в освобождении епископов⁶⁴. Этот же сюжет всплывал во время переговоров с лидерами революционного движения – А.И. Герценом, В.И. Кельсиевым и другими⁶⁵.

Так или иначе, но после войны и О.С. Гончаров, и М.С. Чайковский разочаровались в своих силах. Не последнюю роль играло непонимание их идей со стороны соплеменников. Поляки не могли простить тщеславия Мехмеду Садык-Паше и отказ в поддержке восстания 1863 г., хотя он и пытался сыграть в нем самостоятельную роль⁶⁶. А липоване-некрасовцы добились в 1864 г. ликвидации своего казачьего положения. Оба персонажа были прощены российским императором и закончили жизнь в России.

«Отставной генерал-лейтенант турецкой службы» переехал в Киев и получал пенсию и от султана, и от царя. В 1873 году он принял православную веру и купил имение Борки на Черниговщине. Здесь он подготовил свои воспоминания-записки, которые были изданы уже после его смерти в журнале *«Киевская старина»*. В 1886 г. он покончил жизнь самоубийством.

О.С. Гончар в 1870 г. поселился в Саратовской губернии, где в г. Хвалынске умер в 1879 г. Незадолго до этого, принял постриг и стал иноком.

Среди их совместных деяний была активная действенная поддержка старообрядцам в создании собственной церкви в 1846 г.

Таким образом, из краткого обзора видно, что старообрядцы Дуная сыграли важную роль в учре-

архиепископа (подр. см.: Аркадий // Старообрядческие иерархии / Сост. А.Ю. Писаревский. – М., 2002. – С.24-26; Вургафт С.Г., Ушаков И.А. Старообрядчество. Лица, события, предметы и символы. Опыт энциклопедического словаря. – М.: Церковь, 1996. – С.34-35).

⁵⁷ Кельсиев В.И. Исповедь // Архив русской революции. – Т.ХІ. – Берлин, 1923. – С.267.

⁵⁸ ЦГИА Украины (г.Киев). – Ф.442. – Оп.804. – Д.168 и 168а.

⁵⁹ Пругавин А.С. Старообрядческие архиереи в Суздальской крепости. Очерки из истории раскола по архивным делам. – СПб., 1903. – С.8-31.

⁶⁰ [Chaykowski M.] Kozaczyna w Turcyi. Paryz: w drukarni L. Martinet. – Pariz, 1857. – Р.72.

⁶¹ Старообрядческий сборник. Полемиические сочинения. 1833-1854. – Л.199 об. (ОРК и Р НБ МГУ, МУК № 734); Рукописи старообрядцев Бессарабии и Белой Криницы. Из собрания Научной библиотеки МГУ им. М.В. Ломоносова. Каталог / Сост.: Смилянская Е.Б., Денисов Н.Г. Депонированная рукопись. В 2-х ч. – М.: ИНИОН, 2000. – С.88.

⁶² Письмо обнаружил в турецких архивах Д.В. Сень. Перевод с французского языка на русский язык был выполнен переводчиком Натальей Сергеевной Улитиной. Выражаю признательность коллегам за право использовать документ.

⁶³ [Кельсиев В.И.] Очерк истории старообрядцев в Добрудже // Славянский сборник. – 1875. – Т.1. – С.620.

⁶⁴ Melchisedek, ep. Lipovenismul adî ca schismaticii (Rascolnicii) și ereticii rusești. – București, 1871. – Р.172-173.

⁶⁵ Из переписки О.С.Гончарова с Герценом и Огаревым (Публикация П.Г. Рындзюнского) // Литературное наследство. – М., 1955. – Т.62. – С.70-78; Кельсиев В.И. Исповедь // Архив русской революции. – М., 1991. – Т.6 (11-12). – С.107.

⁶⁶ Кельсиев В.И. Польские агенты в Цареграде // Русский вестник. – Т.81. – 1869, № 6. С.527; Гросул В.Я. Российские революционеры в Юго-Восточной Европе (1859-1874 гг.). – Кишинев, 1973. – С.166-167.

ждении Белокриницкой иерархии в 1846 г., приняли активное участие в этих событиях, а также последовавшем церковном строительстве. В дальнейшем стоит значительно расширить источниковую базу и обеспечить эту постановку вопроса новыми материалами, которые позволят характеризовать процесс не только на уровне элит (к каким, безусловно, можно отнести и О.С. Гончарова, и М.С. Чайковского), сколько на уровне общего религиозного движения. Анализируя же их значение, стоит обязательно отметить, что без их действенной помощи действия в рамках Османской империи вряд ли бы принесли реальные результаты. Они и их потенциал обеспечил эффективное решение целого ряда технических и организационных вопросов.

Ниже публикуемые приложения, очевидно, раскрывают не только сюжеты, рассматриваемые в статье. Но, учитывая их эвристическую ценность, а также уникальность данных, приняли решение опубликовать весь текст параграфа (во втором случае), в котором характеризуется в целом липованская общность, приводится нелестная оценка ее военных качеств, но, наоборот, высокая - финансовым. В первом же случае – перечень глав рукописи дает общее представление о документах 1840-х гг., которые считались важными в самой старообрядческой среде.

Конечно же, что и в отношении участия элит в этих процессах не стоит останавливаться в архивном поиске. Сколько еще источников ждут своего исследователя в фондах Стамбула, Бухареста, Кишинева, Варшавы и многих других.

Приложения.

1. Содержание рукописного сборника второй половины XIX в. «Об открытии Белокриницкой митрополии».

Содержание глав	Хронология	Кол-во листов
Краткая история о буковинских старообрядцах	1842 г.	6 с об.
О доверенности белокриницкой обители, выданной инокам Алимпию Милорадову и Павлу Васильеву	3 марта 1843 г.	3 с об.
Письмо 1-ое из Вены от Алимпия Милорадова и Павла Васильева	14 июля 1843 г.	7 с об.
Письмо 2-ое из Белокриницкого монастыря к благодетелям инокам Алимпию Милорадову и Павлу Васильеву	16 октября 1843 г.	14 с об.
О подданом прошении австрийскому государю Алимпием Милорадовым и Павлом Васильевым	12 ноября 1844 г.	3 с об.
Путешествие иноков Алимпия Милорадова и Павла Васильева об изыскании епископа, по получении высочайшего соизволения	1845	2 с об.
На основании высочайшего декрета заключении, и об условиях господина митрополита Амвросия с Алимпием Милорадовым и Павлом Васильевым	16 апреля 1846 г.	1,5 с об.
Письмо о путешествии господина митрополита Амвросия из Константинополя до Браилова	8 июля 1846 г.	11 с об.
Письмо из Вены 1-е в Белокриницкий монастырь по прибытию митрополита Амвросия в Вену	3 июля 1846 г.	3 с об.
Письмо 2-ое из Вены инока Павла Васильева	27 июля 1846 г.	3 с об.
О прошении поданном господином митрополитом Амвросием лично императору Фердинанду в Вене с представлением патриарших и прочих грамот и принятии в австрийское подданство	11 июля 1846 г.	5 с об.
О патриаршей грамоте данной господину митрополиту Амвросию на престол Боснийской митрополии	10 сентября 1835 г.	5 с об.
О патриаршей грамоте 2-й данной митрополиту Амвросию сущую в Царе граде	5 марта 1846 г.	2 с об.
О принятии митрополита Амвросия в австрийское подданство	23 июля 1846 г.	1,5 с об.
Слово изреченное в Белокриницком монастыре о принятии митрополита Амвросия	28 октября 1846 г.	14 с об.
О принятии господина митрополита из Вены в Белокриницкий монастырь и соборное деяние	28 октября 1846 г. – 8 февраля 1847 г.	22 с об.
Об открытии Белокриницкой митрополии и о производстве в священнические чины митрополитом Амвросием, о мировании и об отправлении архимандрита Геронтия в Москву	28 октября 1846 г. – 1847 г.	7 с об.
О том как архимандрит Геронтий был поймат и преставлен лично государю Николаю первому и нанесенной клевете на	Май 1847 г.	4 с об.

высокопреосвященного митрополита Амвросия к государю Николаю первому		
Святейшему Анфиму архиепископу Константинополя Нового Рима Вселенскому патриарху	2 июля 1847 г.	3 с об.
О том как государь Николай первый своеручно подписал австрийскому правительству	6 декабря 1847 г.	1 с об.
По прибытии господина митрополита Амвросия в Вену	1 января 1848 г.	2 с об.
Письмо 1-е из Вены от митрополита Амвросия об отлучке его из монастыря	1 января 1848 г.	1 с об.
Запрос от патриарха к митрополиту Амвросию	8 августа 1847 г.	2 с об.
Ответ на первое предписание Министру графу Инцаги от митрополита Амвросия в Вену	1 января 1848 г.	1 с об.
На второе предписание министра графа Инцаги, подданом митрополитом Амвросием прошение	26 января, 7 марта 1848 г.	3 с об.
О производстве комиссии	1 марта 1848 г.	1 с об.
Алимпия Милорадова депутата Белокриницкого монастыря и всех обществ старообрядческих в Буковине прошение о милостивом позволении к возвращению преосвященного митрополита Амвросия в монастырь белокриницкий	27 марта 1848 г.	4 с об.
Последнее решение высокопреосвященнейшему митрополиту Амвросию	27 июля 1848 г.	2 с об.
Письмо от монастырских послов иноков Алимпия Милорадова и Павла Васильева, бывших у митрополита Амвросия в Цыли	16 августа 1849 г.	6 с об.
Письмо от митрополита Амвросия из Цыли	16 августа 1849 г.	2 с об.
Второе письмо от послов монастырских из города Цыли	17 августа 1849 г.	3 с об.
Письмо третье из Вены о белокриницких бывших у митрополита Амвросия	6 сентября 1849 г.	1 с об.
Письмо из Цыли от послов монастырских	1850 г.	3 с об.
Письмо от митрополита Амвросия из Цыли	2 сентября 1850 г.	1 с об.
Письмо от митрополита Амвросия из Цыли	16 октября 1851 г.	1 с об.

Подано прошение его превосходительству господину графу Коловрату иноком Алимпием Милорадовым	1850 г.	1 с об.
--	---------	---------

2. «О староверцах»⁶⁷. Глава из книги М.С. Чайковского. 1857 г.⁶⁸

Липоване почти все из согласия Староверческого, Раскольничьего. Скопцы и иные секты приняли согласие Староверческое за главное, и мало кто из них этого не признает. Иногда между Липованами терпимость стремительно исчезает. Так бывает, когда дело доходит до попов – одни их хотят, другие не хотят; одни таких, другие иных.

До года 1845⁶⁹, Староверы имели своих Архиепископов и Епископов, которых посвящали в Российском Государстве.

Староверы, проживавшие в Турции, в Молдавии, в Валахии и в Галиции, вызывали свое духовенство из России.

Царь Николай мечтал Староверческое согласие уничтожить и завершить скупые попытки Екатерины I, Елизаветы и Екатерины II, которые до этого приносили разорения и раздоры, признавая невозможность исполнения этого преследования и давления на восьмимиллионное население, которое исповедовало Староверство в Российском Государстве. Он издал указ, по которому уничтожались всяческие Архиепископы и Епископы Староверческого согласия. Запретив Архиепископов и Епископов Благочестивых святых из духовных лиц Староверческого согласия. Дозволил лишь, чтобы существовали Староверческие согласия с духовенством прежнего посвящения. Уничтожив всякие Монастыри Староверские, Монахов велел забрать в солдаты и создал из них полк линейных Казаков, над морем Каспийским в Ленкорани⁷⁰, крепости Ханата Талыш⁷¹.

Согласие Староверческое оказалось из-за этого в тяжелом положении: без посвященных Епископов не могло иметь праведных Священников; а без духовенства не могло справлять религиозные обряды – было тяжело, возникла угроза упадка из-за исчезновения и недостатка духовенства.

Как только Царь Николай занялся таким достижением цели своей и своих предков, тогда два монаха

⁶⁷ О starowoercach – здесь и далее в подобных случаях приведены термины в написании автора.

⁶⁸ [Chaykowski M.] Kozaczyna w Turcyi. Paryz: w drukarni L. Martinet. – Pariz, 1857. – P.67-75. Оригинал написан на польском с сильным влиянием украинского. При переводе сохранена стилистика автора.

⁶⁹ Опечатка у автора – должно быть «1846».

⁷⁰ Lenkoranie – г. Ленкоран в Азербайджане, центр бывшего Ханата Талыш. Автор описывал разгон Иргизских монастырей в 1837 г. и переселение старообрядцев в прикаспийское Закавказье.

⁷¹ Hanatu Talisz – Ханат Талыш одно из политических объединений азербайджанцев (1745-1813 гг.).

Павел и Олимпий⁷² из Монастыря Белокриницкого⁷³ на Буковине вместе с Осипом Семеновичем Ганчаровым прибыли к Адамополю⁷⁴ - поселению польских беженцев под опекой Князя Адама Чарторыйского⁷⁵, недалеко от берегов Босфора в Анатолии. Там получили совет Директора той колонии, представителя Полномочного Князя Адама Чарторыйского. Постановили создать в Австрии или в Турции Архиепископов и Епископов Староверческого согласия и Староверие оживет.

Монахи Павел и Олимпий вместе с ученым Сербом Огняновичем⁷⁶ направились в Вену. Посредством особы, которая была привлечена через князя Чарторыйского, узнали от Князя Меттерниха⁷⁷ о постановлении Царя Фердинанда⁷⁸: «что Австрия, любого назначенного Патриархом Константинопольским⁷⁹ Архиепископа или Епископа Греческого исповедания, освященного и перешедшего в Староверческое согласие, признает в своем краю как Архиепископа Староверческого и предоставит ему права и привилегии такие же, как имеют в Галиции⁸⁰ Архиепископы Униатские и Архиепископы Православные».

Узнав о таком постановлении, вернулись в Стамбул – с помощью Князя Филиппа Пашалича⁸¹, францисканца Боснийского, священника в колонии Польской Князя Чарторыйского, нашли Епископа Греческого исповедания, недавно освобожденного от Кафедры в Боснии, который достал паспорт от Высокой Порты в Австрию и позволение Патриарха Константинопольского пребывать там.

Приехав в Белую Криницу, сделал освидетельствование правительственное, «что из Благочестивого переходит в Староверческое согласие» и тотчас заслужил признание и уважение от правительства Австрийского этих своих званий своего достоинства и священства.

⁷² Pawel I Olimpiusz.

⁷³ Bialokrynicy.

⁷⁴ Adampola.

⁷⁵ Adam Czartoryskiego - Адам Казимир Чарторыйский (1770-1861) – князь, входивший в близкое окружение Александра I. После участия в восстании в Польше 1830-1831 гг. эмигрировал в Париж, где и возглавлял польское правительство в изгнании.

⁷⁶ Ognianowiczem - Константин Ефимович Огнянович, серб, служивший при царградской патриархии, был переводчиком при митрополите Амвросии, во многом разделил его судьбу.

⁷⁷ Metternicha – Меттерних - старинный нижнерейнский дворянский род. Меттерних Клеменс Венцель Непомук Лотар, герцог Портелла (1773—1859), князь, австрийский государственный деятель и дипломат. Во время Венского восстания в марте 1848 г. вынужден был бежать в Англию, где оставался до ноября 1848 г., затем жил в Брюсселе, в 1851 г. вернулся в Вену.

⁷⁸ Cesarza Franciszka - Фердинанд I (нем. Ferdinand I.), (19 апреля 1793 — 29 июня 1875), император Австрии с 2 марта 1835 по 2 декабря 1848 года, король Венгрии и Чехии.

⁷⁹ Patryarche Konstantynopolskiego.

⁸⁰ Galicyi.

⁸¹ Filipa Paszalicza.

Был это момент замешательства в государстве Австрийском – время большого страха и деморализации Монархов – унижения их перед людьми и депутатов их⁸².

Рекламации Российского государства какое-то время не последовало, однако не могло не быть – Староверы пользовались особым презрением этих Монархов. Архиепископ в Белой Кринице посвятил Епископов в Австрию и Турцию - а весной двух лиц духовных в Государство Российское.

Обществам в России стало известно, что эти новые апостолы благодать понесли и несут аж до ее далеких и холодных окраин. Вместо братской милости и почета, немедленно были арестованы граждане за то, что протянули им длань помощи – из простого людского Пуританизма⁸³, Рыцарям неприкосновенности, вольности и достоинства Славянской Церкви и Литургии. За строгую приверженность Киевским Канонам⁸⁴, последовательных потомков Митрополии того славянского Рима, Великих Князей Суздальских и Московских. Вопреки власти благочестивого православного Синода, который образован Петром Великим и действует аж до наших дней (⁸⁵).

Торжественный адрес благодарственный был прислан из глубины России Пресвятому Адаму Адамовичу Князю Чарторыйскому в 1847 г. Очередное важное доказательство, базирующееся на многих древних и святых исторических фактах, что Русское Староверие нам честно помогало, что сейчас будет на очереди в подаче руки несчастливый. По возможности могут быть скоры в подании братской руки Польше. Такая помощь неоценима в притеснении и упадке, в открытии сердец народов, и обещает отвернуть агрессию и ненависть. Иерусалим, своеволие и Казацтво привели нас стремительно в упадок. Может ваша терпимость, трезвость и Казачина снова обратит нас вернут – а лучшие самим себе всегда правду говорить, чего ожидать нам, а немудрым даже вредней спрашивать искренне Немцев, Французов или самих Москалей.

Когда слухи о замысле насчет Староверческого согласия достигли Царя Николая, они уже вновь прибавили бодрости религиозной восьми миллионам Староверам Государства Российского.

Направление политики Монарха Немецкого изменилось и вызвало реакцию, прежде всего, среди людей – реакцию сильную, поддержанную войсками России. Хотя эти общества отражали настроения ее давних ожиданий.

⁸² Имеется в виду начало революции 1848 года в Австро-Венгерских землях.

⁸³ Puritantizm

⁸⁴ Kijowskiej Lawrze

⁸⁵ Примечание Чайковского: Учреждение С. Синода в Москве начинается с года 1588, когда Патриарх с Духовенством отдал власть духовную в руки В. Князя Ивана. Петр В. вообще Патриарха запретил в 1704 г. после смерти Адриана, когда удерживал его и прямо обманывал: это ваш Костел, ваш Патриарх, а я и ваш Бог. Со Староверами расправлялся быстро и жестко в сопротивлении этому лицемерству.

Архиепископ из Белой Криницы с Огняновичем дождались выдворения и заключения в тюрьму⁸⁶ – но Архиепископ выслан был уже поздно – Австрия угождала России лишь после того, как весть о смертельном замысле получил Царь Николай.

Резиденция Архиепископа была перенесена в Добруджу, в Монастырь вблизи села Славы⁸⁷. И Епископ Добруджы Аркадий заведовал Архиепископией, а епископ Олимпий ему помогал⁸⁸.

Таким способом Конфессия Староверческая получила организацию и к ней примкнули поселения Липованские на Волошине, в Мунтении⁸⁹, Галиции и Буковине. Примкнуло пятьдесят тысяч Староверов.

Со всех сторон приходили знаки признания, деньги на Церковь, и в силу этого касса общественная Липован стала мощной.

В последней войне Смотритель с Церковными архивами был выслан в Салзи-Босния⁹⁰ усилиями Садык Паши под Стамбулом – Архиепископ же остался на месте и был взят в плен и завезен в глубь России, по приказу Генерала Ушакова⁹¹, несмотря на огорчение всех Староверов, служащих в войске российском.

Первый Полк Казаков Донских, усиленный конницей легкой драгун Российских, под командованием действующего Полковника Сазонова, выполнил это задания по захвату священства. Весть о замысле достигла полка Гусаров Радецкого, под руководством Полковника Дубельта. Прежде Полковника Сазонова и всадников его появился полк Донцев и просили о благословении Архиепископа, и принял его в обход других отрядов Российского войска.

Генерал Ушаков пожалел о своем грязном поступке, но было уже поздно отзываться выданный приказ. В Бессарабии Староверы отнеслись к Архиепископу как к Святому, прося его благословений – и это было искреннее проявление религиозного духа Староверов в России. И после ареста возникли обиды новые, частично в раскол переростающие. Таково было последствие заточения в качестве узников бессеребрянников беззащитных священников, самого морального в России исповедания.

Какие беды принес арест Архиепископа? Неведомо, но Наместник Епископ Олимпий вернулся в Добруджу и Церковь Староверов стоит прочно; были вынесены уроки коварства, укреплены знания о Государстве Московском Царском.

Организация общества Липованского и организация их войск по образу и подобию Некрасовцев. Но эти

отряды не обладали ни той чести казацкой жизни, ни поэтического духа казацкого.

Выборы этих были подобны выбору шляхты польской в Губерниях и в Уездах: крик, шум, подговоры, пьянка и бесконечные драки. Не имея ни очарования совести религиозной, ни этих беззаветных следований традициям, как у Некрасовцев.

Как и у этих последних, наказания телесные в обычаях и среди Добруджанцев, но среди Некрасовцев гуртом били. Все обнажают головы и снимают шапки, рассказывая, как справились со своей службой. Били в те времена сотники старики, а потом ему отдавали ногойку, возвращая шапку на голову, и одновременно воздавая урок виновным.

У Добруджанских Казаков, как это говорят по украински «бери и лупи», а били хорошо, не традиционной ногойкой, а первым подходящим предметом до крови, без остановки и без уважения – наказание предельно болезненное, но не Казаку.

Не так записывались на службу военную как Некрасовцы: Старишина издавала, какое количество необходимо Казаков, распределяя количество домов на одного воина. В таком доме выдавали деньги надежному человеку, умудренному, покупали коня с обмундированием и отправляли на службу согласно условиям. Поставка Казаков на службу проходила путем пересчета всех – беднейшие сами шли в военные и могли дослужиться даже до Старишины и десятников.

В судебные разбирательства даже местных ссор вмешивались власти Турецкие, но сами между собой согласия найти не могли, однако не желали признавать своего суда, как Некрасовцы, и шли к власти Турецкой – так решали дела, что конца их очень часто не дожидались. Только на женщин распространялся приговор суда мужского. Преступную жену муж от родного очага вел на майдан публично, чтобы пример стал наглядным, и до наступления темноты там хлестал ее розгами. А для применения этого обычая мотивы бывали разными – лишение чести жены и даже развод.

Гостеприимство у них великое, так же как у всяких колен Славянских, наподобие Болгар и Сербов, есть у Липован упрямство польское, а изобилие и излишества московские.

Липованские поселения в Добрудже такие: Сарыкей⁹², Журиловка⁹³ над озером Разин⁹⁴, иначе зовущемся Сары-Гьол⁹⁵; в Славе⁹⁶ в лесах Бабадагских⁹⁷, в Каменной⁹⁸ над Дунаем близко от Мачина⁹⁹, в Новинке¹⁰⁰ над

⁸⁶ Содержался в ссылке в г. Цилли австрийской провинции Штирии.

⁸⁷ Славский мужской Успенский монастырь, который до сих является центром Славской епархии.

⁸⁸ Помощь безусловно была, но оба были одинаковыми владыками двух соседних епархий.

⁸⁹ *Multanach* – Мунтения – восточная часть Валахии, историческая область-княжество.

⁹⁰ *Salzi-Bosnia* – Сараево-Босния – город, административный центр провинции Босния.

⁹¹ *Uszakow* – Александр Клеонакович Ушаков (1803–1877) – генерал от инфантерии, в 1854 г. начальник 7-й пехотной дивизии.

⁹² *Sirykioj* – Сары-Кей.

⁹³ *Zurylowka* – Журиловка.

⁹⁴ *Razyn* – лиман Разельм, который некрасовцы именовали Разин.

⁹⁵ *Sary-Gjol* – Сары-Гьол – «желтый лиман».

⁹⁶ *Slawie* – Славы.

⁹⁷ *Babadagskich* – Бабадагских от города Бабадаг в Добрудже.

⁹⁸ *Kamienna* – Камень, Каркалиу.

⁹⁹ *Matczyn* – Мачин – город-крепость в Добрудже, на левом берегу нижнего течения Дуная.

¹⁰⁰ *Nowince* – Новенькое, Новое село (Гиздерешть).

Дунаем близко Хирсову¹⁰¹, в Татаринце¹⁰² над Дунаем близко Силистры¹⁰³ – это все попадающие под права, устав и привилегии военные, войска Игната Некрасовского Казаков.

В Турции очень много значителся поселений Липованов и по иным местам над берегом Дуная.

В Волошине¹⁰⁴, в Браиле¹⁰⁵ и около Браилы, в Бухаресте¹⁰⁶ и в околице. В Галаце¹⁰⁷, в Яссах¹⁰⁸ и на границе Молдавии с Буковиной имеются большие села. Липован в Государстве Османском может насчитываться пятьдесят тысяч пола мужского.

Все занимаются хозяйством – мелкой или крупной торговлей, ловом рыбы и пиявок, откупами десятины, трудятся по этим подрядам, торгуют товарами Брашовскими¹⁰⁹ из Семиградья¹¹⁰, ростовщицеством и даже имеют крепкие банки.

В торговых их связях важными являются побратимство и взаимная помощь, как между Израильтянами¹¹¹ – не всякий банк готов на такой риск своих фондов, но небольшое их количество полно прибыли. Если наступят времена, то дух их торговый крайне мощен, так же как и у всех Староверов и Липован в глубине Государства Российского. Это можно объяснить знакомством с финансовой ситуацией в странах Востока. Как только одни узнают, что акции будут дорожать, своими каналами другие переводят свои капиталы в Государство Османское. А так как это знание между Липованами в распоряжении торгового человека, каким является находчивый, по сути религиозный, Осип Семенович Ганчаров. Он может высоко поднять это общество выходцев, как к силе духа приложится материальная помощь, которой здесь жаждут, то он очень многое может сделать.

¹⁰¹ Hirsow – Хиршов, Гирсов – город-крепость в нижнем течении Дуная, на левом берегу.

¹⁰² Tatarynce – Татарица

¹⁰³ Sylistryi – Силистра – город-крепость в среднем течении Дуная, на правом берегу.

¹⁰⁴ Woloszczyzie – Волошина, Валахия – одно из Дунайских княжеств, входившее под протекторат Османской империи.

¹⁰⁵ Brail – Браил – город на правом берегу Дуная.

¹⁰⁶ Bukaresc – Бухарест – на то время город в Валахии.

¹⁰⁷ Galac – Галац – город на правом берегу Дуная.

¹⁰⁸ Jassy – Яссы – религиозный и экономический центр Запрутской Молдовы на берегу р. Прут.

¹⁰⁹ Braszowanskich – Брашов – город в Трансильвании.

¹¹⁰ Siedmiogrodu – Семиградье немецкое название области-княжества «Трансильвания».

¹¹¹ Izraelitami – показательно сравнение старообрядцев с еврейской финансовой структурой. Безусловно, замкнутые конфессиональные общности оказываются эффективными в ряде сфер экономической жизнедеятельности.

Болученкова А.А. (Кишинёв)

ВОЗНИКНОВЕНИЕ И РАЗВИТИЕ СТАРООБРЯДЧЕСКИХ ПОСЕЛЕНИЙ НА ТЕРРИТОРИИ ГОСУДАРСТВА МОЛДОВЫ

Старообрядчество Молдавии - это трёхвековая история его развития. Именно эту территорию Пруто-Днестровского междуречья называют сегодня шестым духовным центром старообрядчества. После церковной реформы XVIII века сюда переселяются православные русские люди, посчитавшие её духовным насилием. История старообрядцев досоветской Молдовы /Бессарабия/, входившей в состав России, связана с Белокриницкой митрополией /1846/.

С 1918 - 1940 гг. старообрядцы Бессарабии оказались в составе Румынии, а затем ещё на три военных года /1941 - 1944 гг./ были отрезаны от России. На территории Румынии в Добрудже и на Буковине насчитывалось к тому времени более 60 мест с весьма многочисленным старообрядческим населением.

После 1945 г. с. Белая Криница вошло в состав СССР /Черновицкая область, /Украина/, а резиденция белокриницкой митрополии в Румынии перенесена в г. Браилу. Молдавские приходы оказались на территории Советского государства и опять вошли в юрисдикцию Московской старообрядческой архиепископии, они стали устанавливать тесные связи с Рогожским центром в Москве.

После распада СССР /1991 г./ приходы старообрядцев, принимающих Белокриницкую иерархию оказались на территории двух независимых государств - Украины /нижнедунайские поселения в Одесской области и Белая Криница в Черновицкой обл./ и Молдовы, и епархиальное подчинение у них оказалось разное. Украинские общины входят в состав Епархии Киевской и всея Украины, молдавские общины входят в состав епархии Кишинёвской и всея Молдовы.

Старообрядцы Молдовы компактно проживают в городах - Кишинёве, Тирасполе, Бендерах, Кагуле, Орхей, Теленешть, а также в сёлах Кунича, Покровка, Сырково, Старая Добруджа, Егоровка, Валя-Рэдоаей, Новая Грубна и Сакаровка. Рассмотрим историю возникновения и развития некоторых из них.

Село Кунича - самое крупное старообрядческое село в республике Молдова. У его истории глубокие корни. В IV в. до н. э. на месте нынешней Куничи существовало поселение древних земледельцев. Профессор археологии Н.П. Тельнов, исследовав окрестности села, обнаружил следы памятника трипольской культуры эпохи раннего земледелия. В связи с миграцией племён и народов и нашествия скифов и кельтов поселение прекратило своё суще-

ствование во II веке до н. э.. Но уже с первого века нашей эры здесь обосновались восточнославянские племена /уличи, тиверцы, хорваты/. Доказательство тому - открытый в 50-е годы XX в. археологами памятник-городище открытого типа пражско-корчожского культурного слоя. Это место куничане и ныне называют обыкновенно «городком»¹.

С 885 г. поселение вошло в состав Киевской Руси и включилось в процесс формирования древнерусской народности. Существуют косвенные доказательства, что эти земли в конце XI в. принадлежали сербу Кунич. Отсюда, вероятно, и берёт своё название село. Но первое документальное упоминание местечка Кунича зафиксировано в грамоте 1437 года, в которой говорится о разделе земли между внуками Александру чел Бун. Следующее документальное упоминание относится к XVII веку. В грамоте говорится о принадлежности села Мирону Костину /1633 - 1691/. Но в летописях этого замечательного представителя молдавской средневековой культуры упоминания о селе Кунича нет. Известно, что Мирон Костин занимался историей молдаван, следовательно, это поселение было славянским. Историческая память зафиксировала факт, что ещё до Переяславской Рады через село с войском, продвигаясь в Яссы к невесте, прошёл сын Богдана Хмельницкого - Тимофей. Через год с рашковского брода сам Богдан Хмельницкий пожаловал в село с войском. А к концу XVII века село полностью было разорено и опустошено.

Новая веха началась в его истории с 1723 года, когда сюда прибыли шесть семей старообрядцев - Загородновы, Подлесновы, Придорожновы, Приваловы, Макаровы. Они обосновались в глубокой балке, рядом с турецким кладбищем. Этот краешек земли обрёл топоним - «пустынка». Лингвистически большинство куничан /с их фрикативным гаканьем и сильным «аканьем» переходящим в «яконье»/ близки к жителям южных губерний России, а по фольклору - ощущается влияние донской вольности. Сохранился документ 1744 г., в котором говорится, что селение насчитывает 21 двор. Ко времени, когда Екатерина II издала Указ о старообрядцах /1767/ и разрешила им возвращаться из Турции и Румынии /Подунавье/, в Куничи прибыла вторая волна единоверцев - Донцовы, Орловы, Кауновы, Лепиловы. Именно с их прибытием можно связывать и первое упоминание о «храме крытом шанделью» - 1781 год. Можно полагать, что это и есть цер-

¹ Записано со слов Придорожного Семёна Васильевича, русский, с.Кунича, Молдова, 2004.

ковь святых Флора и Лавра, так как существует документ, где жители села Кунича обращаются к властям о пристройке алтаря /1805 г./. Именно в этом году зафиксировано наличие колоколов в церкви села.

Одно из старейших старообрядческих сёл Молдовы в те далёкие годы известно и другим знаменательным событием. Именно здесь в 1809 году в крестьянской семье родился исповедник, архиепископ славский Древлеправославной Церкви Христовой - Аркадий /Андрей Дорофеев/. Он проживёт 80 лет и умрёт на своей исторической Родине - России. Но вся его жизнь будет наполнена тяжёлыми испытаниями и явит собой пример христианского служения Богу и преданности вере, обычаям и традициям своих предков².

В первой половине XIX в. некий куничанин Павел Степанович Флоров был отправлен на учёбу за рубеж. В 1837 г. в Куниче была открыта первая школа и заслуга в том принадлежит дьякону Луке Мезюмскому. В отличие от внутренних губерний Российской империи в Бессарабии царизм не ввёл крепостничество. В крае быстро росло народонаселение. Это отразилось и на Куниче. Село быстро набирало силу.

Отмена крепостного права в России/1861/ совпала с недовольством куничан. Здесь начались волнения. Крестьяне сожгли лес и подворье помещицы Новгородцевой. В 1890 г. в куничскую церковь завезли из Кишинёва огромный колокол в 52 пуда. В начале XIX в. в селе Кунича появился мужской монастырский скит, в 1884 - 1886 гг. - здесь значился уже монастырь с 10 насельниками /разорён в 1886 г./. В 1929 г. в Куниче, на месте старого мужского монастыря, возник женский монастырь Казанской Божьей Матери /закрывает в 1959 г./.

Вторая половина XIX в. отмечена аграрными преобразованиями для основного числа сельского населения Бессарабии. 14 июля 1868 г. Александром II был подписан проект «Положений» о поземельном устройстве царан Бессарабской губернии, составлявших 70% всего населения края. Вслед за «царанской» реформой для Бессарабии в 1869 г. были изданы «Правила» о государственных крестьянах, в 1871 г. - об устройстве колонистов и о наделении землёй однодворцев, в 1875 г. - условия наделения землёй царан, водворённых в резештские и мелкопоместные вотчины.

Крестьянская реформа в целом открыла большие возможности не только для развития сельского хозяйства, расширения внутреннего рынка, но и для роста экономики Бессарабии. Был подорван сословный характер землевладения, так как земля стала товаром, собственностью лиц, располагавшим капиталом, независимо от их сословной

принадлежности. По своему содержанию это была буржуазная реформа³.

Весь прогрессивный характер этих преобразований хорошо прослеживался в Куничах. Она считалась богатым селом зажиточной сельской буржуазии. Во второй половине XIX в. сюда прибывает третья волна единоверцев - Москвичёвы, Михайловы, Швецовы, Корниенковы, Маняковы. К концу XIX в. Кунича насчитывала более 2000 жителей.

Социалистическую революцию 1917 г. жители села встретили с недоверием, но всё равно нашлись и активисты советской власти. В январе 1918 г. в уездном городе Сороки был расстрелян Макаров Ивлий как первый сочувствующий. В 1922 г. жителями села Кунича было основано два села - Валя-Рэдоаеи и Сакаровка. Несмотря на насилие и репрессии буржуазной Румынии уже к 1933 г. в селе жило 4100 человек.

В 1944 г. более 700 куничан ушли на фронт Великой Отечественной войны, из них 175 погибли. Во время второй мировой войны в Куничи были расстреляны первые председатели сельсовета: Матвей Матвеевич Елисаветский, братья Степан и Агафон Донцовы, а их отец - Ипатий Васильевич Донцов был посажен в тюрьму.

Сразу же после войны село посетил протоиерей Василий Королёв, из его письма архиепископу Иринарху в Москву мы узнаём, что в августе 1944 г. село насчитывало до 1000 домов, а «все старообрядцы, церковь вся в порядке; как снаружи, так и внутри наблюдается порядок. В этом селении епископ Иннокентий собирал епархиальные съезды, когда был кишинёвским епископом. Настоятелем храма является протоиерей о.Исидор Иванович Лепилов, 46 лет., а игуменьей женского монастыря - Персида Ивановна, 45 лет»⁴.

Закончилось военное время, и куничане включились в процесс восстановления народного хозяйства. Они сумели преодолеть голодные, неурожайные послевоенные годы /1945 - 1946/ и постепенно село стало процветать. Из традиционных промыслов можно выделить выращивание арбузов. Искусство их возделывания - это прерогатива русских старообрядцев. Ещё три века назад они стали культивировать бахчевые в Молдавии. Для баштанов использовались залежные земли. Арендная плата за каждую десятину составляла от 3 - 10 рублей серебром или уступалась землевладельцу половина сбора урожая. Рано весной вся семья вместе со скотиной и домашней утварью выезжала на баштан и жила здесь всё лето до начала осени.

За годы советской власти количество жителей увеличилось до 5 тыс. человек, многие получили

³ История республики Молдова. С древнейших времен до наших дней. - Кишинев, 2002. - С.133.

⁴ Во времени оно. История старообрядчества в свидетельствах и документах. Приложение к журналу «Церковь». - М., 2006. - Вып.№3. - С.60.

² Старообрядчество. Лица, предметы, события, символы. Опыт энциклопедического словаря. - М., 1996. - С.34-35.

высшее образование, появилась своя интеллигенция. В конце 90-х гг. население Куничи сократилось до 3 тыс., что явилось следствием негативных явлений периода перестройки.

Село Сырково /Серково/ возникло на рубеже XVII - XVIII вв. Располагается в северной зоне междуречья Днестра и Прута. Исторические источники донесли до нас сведения о том, что в XVIII в. в селе Серково существовал мужской монастырь. Именно из этого монастыря в 30-е годы XIX в. инок Геронтий и инок Павел отправились в восточные страны для отыскания епископа и обоснования митрополии. Этот монастырь действовал до 60-х годов XIX века. В 1910 г. была построена церковь во имя Покрова Пресвятой Богородицы, которая действует и поныне.

Первыми поселенцами села были Москвичёвы, затем они пополнились фамилиями Еремеевы, Тимохины, Дьяковы, Лисовы. Уроженцем этого села является и епископ Зосима /Еремеев/. В период с 1993 - 2004 гг. он управлял Кишинёвской Православной Старообрядческой епархией. В 2004 г. выбирается епископом Донской и Кавказской епархии на юге России⁵.

Недалеко от реки Прут на севере Молдавии приотлилось другое старообрядческое село Новая Грубна. Именно здесь был заключён контракт с помещиком Иванченко на покупку земли в рассрочку. К ним присоединили и 60 га леса. Впоследствии село пополнилось землёй отставного генерала царской армии князя Святополка-Мирского.

С апреля 1904 г. сюда прибывают первые поселенцы из села Грубна /бывший Хотинский уезд, Украина/. Ими стали Фоминовы, Череватовы, Тугаровы, Овчинниковы, Ситниковы, а к концу года волна новосёлов пополнилась семьями Кулакова, Кульпекина, Загороднова, Белоусова.

9 мая / по новому стилю 22 мая/ 1904 г. на праздник Святителя Святого Николая Чудотворца был учреждён храмовый праздник села Новая Грубна. Здесь обосновались старообрядцы, которые своими корнями уходили в Орловскую, Смоленскую, Рязанскую, Ярославскую губернии России.

Первым старостой села был выбран Овчинников Фома, которого впоследствии сменил Тугаров Тимофей Поликарпович, а Овчинников Фома был выбран сельским судьёй. Помнят сельчане своего первого священника Кулакова Арефия Георгиевича. В то далёкое время он правил службу в помещении хлебного амбара /«стадолы»/, выкупленного у помещика. В 1944 г. в селе находилось 180 домов прихожан. А священник Кулаков Арефий вёл службу по юлианскому, а не григорианскому стилю, как предписывали румынские власти. Поэтому был арестован и сослан в лагерь на 6 месяцев. После войны /1941 - 1945 гг./ в центре села на возвышении

была построена церковь. В 1964 г. по чьему-то злому умыслу церковь подожгли, и она сгорела, поэтому несколько лет служба проходила в жилом доме Кульпекина Ивана Сафоновича. В настоящее время службу ведут в помещении моленной, построенной рядом с фундаментом бывшей церкви по инициативе Соколова Давида.

В селе Новые Грубны традиционно выращивали самые ранние сорта черешни, груши, яблок, помидор. О всех старообрядцах всегда отзывались как о самых лучших селекционерах. Именно у них все селяне старались купить семена сельскохозяйственных культур. У них же учились сохранять и доставлять нежную продукцию полей и огородов без порчи и гнили.

Другое крупное старообрядческое село Покровка расположено на севере Молдавии. Начинаясь оно в далёком 1831 году, когда несколько русских семей староверов из Австро-Венгрии /Буковины/ переселились в Бессарабию и основали село Новая Покровка/в дальнейшем Покровка/. Само же село к тому времени, вероятно, уже существовало, так как в книге историка Нику упоминается о первых его жителях в 1797 году. Здесь же называются и первые его семьи - Волошины и Степановы. Это место привлекало людей постоянно. Стало оно называться Покровская слобода, что в урочище «Гертон», рядом с рекой Кайнары.

В дальнейшем село начинает расти за счёт переселенцев из различных городов Украины, Бессарабии и России. Так, 5 декабря 1855 г. 17 мещан купили у губернского секретаря, бессарабского помещика Михаила Богуша в «вечное и безвозмездное» пользование часть земли из его имения Низшие Руды. Всего было куплено 278 фалеч и 314 квадратных саженей земли или 362 десятины и 264 кв. саженей /чуть более 400 га/, за что уплатили 7 тыс. 92 рубля серебром. Границы купленной земли соответствуют сегодня покровской территории и близлежащего села Рудь⁶. Имена первых покупателей: двое мещан из г. Измаила - Щербаков Аврам Дмитриевич и Петров Андрон Тимофеевич. Другие двое приехали из г. Могилёв-Подольск - Волошин Михаил Ефимович и Попова Евдокия Ивановна. Семеро переселились из г. Ямполь: Марченко Фёдор Васильевич, Щербаков Мирон Иванович, Рыльский Ларион Антонович, Щербаков Платон Тимофеевич, Румченко Матвей Марьянович, Щербаков Трофим Миронович, Храпченко Исаак Семёнович. Из г. Новая Ушица приехали Бельченков Степан Миронович, Рыльский Пётр Васильевич, Кубанцев Пётр Тарасович. А двое переселенцев Савинов Тимофей Тимофеевич и Рыльский Исай Петрович прибыли из г. Брацлав. Исторические корни этих первых покровчан тянутся из Подольской губернии России⁷.

⁵ Записано со слов Еремеева Петра Иосафовича, русский, с. Сырково, Молдова, 2008.

⁶ Договор о купле-продаже земли Попова Артёмия Ивановича от 13 октября 1898. С. Покровка, Молдова.

⁷ Маргаритов С. Старообрядцы северной части Бессара-

Уже через год на праздник Покрова - 14 октября 1856 г. - жители села открыли молитвенный дом. С тех пор - это день села, Храмовый день. Но окончательно Покровской слободой они стали называться в 1870 г., когда была освящена их родная церковь Пресвятыя Богородицы. Колокол этой церкви был лит в 1870 г. в Москве во дворе Андрея Дмитриевича Самгина и весит 30 пудов. Надпись на нём гласит: «Подарен сей колокол храму Пресвятой Богородицы селения Покровки во здравии Петра Анны, вдовы Татьяны, и Фёдора Мельника».

История села хранит сведения о монастыре, который находился неподалёку. К концу XIX в. в нём находилось около 106 монахов. В поминальнике покровчанина Попова мы находим имена 59 иноков и 25 инокинь.

Старожилы села сохранили сведения о том, что сама Екатерина II во время своего путешествия в Царьград проезжала через эти места, останавливалась у Днестра отдохнуть и переправлялась через реку у местечка Атаки.

За два века сменилось не одно поколение покровчан. И численность их увеличивалась, и дети в доме всегда были желанными, поэтому с полным основанием можно утверждать, что многодетная семья для других народов - это обычная семья из 10 - 8 человек для покровчан. В 1875 г. село насчитывало 74 дома и 690 жителей, в середине XX столетия было построено 156 домов, количество жителей составляло 598 человек. Уменьшение населения - это был результат кровавой второй мировой войны. А расцвело село в мирное время и сегодня насчитывает около 428 домов с численностью 1250 жителей, которые объединены в 608 крестьянских хозяйств.

Покровчане всегда были взвешены в своих поступках и в политику активно не лезли. Однако их село как составная клеточка организма государства должна была впитывать его соки и соответствовать реалиям происходящего.

Ещё в царское время местные власти и официальная церковь искоса поглядывали на покровчан. Сохранились предписания губернского управления строго следить за всем, что происходит в среде старообрядцев. Священник соседнего Рудянского прихода был одновременно и сыщиком-осведомителем и жандармом. В 1908 г. появилось категорическое предписание губернского управления - закрыть молельный дом в Покровке. Это удручило старообрядцев, но не сломило, потому что вскоре они добились отмены этих жестоких мер.

Покровчане никогда не уклонялись от воинской повинности. Так, покровчанин Полиект Михайлович Зайцев с 1894 - 1906 гг. служил в гусарском полку Николая II. В этом полку существовала хорошая традиция. Один раз в год на праздник Пасхи ему разрешалось уехать домой в отпуск. Для этого

П. М. Зайцеву бесплатно предоставлялась «тройка» лошадей, а в подарок - разукрашенное пасхальное яйцо.

В годы румынского правления /1918 - 1940/ некоторые жители приняли участие в выступлениях народа против тяжёлого режима королевской Румынии. Многие в селе помнят покровчанина - силача, чудо-богатыря Харитона Попова. Он был участником Хотинского восстания.

Восстание началось в ночь на 19 января 1919 г. и через четыре дня охватило 100 населённых пунктов Хотинского и часть Сорокского уездов. Во главе восставших стояли Г. Барбуца, А. Папуша, И. Волошенко-Мардарьев и др. Однако повстанцы не могли противостоять натиску регулярных румынских войск. При подавлении восстания Харитона Попова схватили. Более 11 тыс. человек были убиты, сотни брошены в тюрьмы, десятки сёл сожжены. Старообрядец сражался у повстанцев под командованием Г. Барбуцы. Интервенты бросили его в тюрьму. На допросах Харитона связывали ремнями, боялись его буйного характера, но это не помогало. Он напрягал свои мускулы и ремни лопались, а затем он свободно возвращался в камеру. Харитона Попова жандармы избивали постоянно и его спина превратилась в сплошную кровавую рану. Жители Покровки знали о плачевном состоянии односельчанина и выкупили его. Ещё долго впоследствии Харитон Попов славился своей силой. Этот русский богатырь мог поднять и опрокинуть коня, играть бочонком вина на 200 литров как мячом.

И ещё один трагический случай помнят покровчане после Хотинского восстания. Румынские власти заподозрили селян в сочувствии и помощи восставшим. И в наказание расстреляли каждого десятого взрослого мужчину. Сегодня на Покровском кладбище можно прочесть на общей братской могиле имена убиенных в те далёкие январские дни 1919 года. Вот они, жертвы террора королевско-румынских войск: Кралёв И.Н., Щербаков С.П., Латышев И.О., Волошин С.Г., Кожемякин Й.Ф., Михалов Н.Ф., Латышев Е.О., Рыльский Г.В., Храпченков Н.Ф., Щербаков Г.Е., Праведный Г.Я., Щербаков И.И., Москвичёв И.В., Щербаков У.М.⁸

Особое место в истории села занимает 1919 год. В этот год десятки покровчан покинули село и в Бельцкой степи основали новое русское село с названием Старая Добруджа.

Покровка была родным и для архиепископа московского и всея Руси Древлеправославной Церкви христовой Никодима/Никита Тимофеевич Латышев/. Здесь, в Сорокском уезде 28 мая 1916 г. в семье Тимофея, дьяка Покровской церкви, и его жены Домники/в девичестве Щербаковой/ родился будущий архиепископ. В 1919 г. его семья переселилась в с. Старая Добруджа Бельцкого района Мол-

бии//Кишиневские епархиальные ведомости. - 1893, №3.- С.60-44.

⁸ Записано со слов Щербакова Макария Емельяновича, русский, с. Покровка, Молдова, 2006.

давии, где он провёл детство и начал служение Церкви. 11 февраля 1986 г. после длительной и тяжёлой болезни он скончался и по своему завещанию похоронен в с. Старая Добруджа, где он провёл большую часть своей жизни⁹.

В 1946 г. покровчане стали участниками социалистических преобразований. Первым председателем сельского совета был Терентий Яковлевич Бельченков. Он и Поляков Иван Климович активно налаживали жизнь нового уклада общества и нового государства Молдавии как составной части Союза Советских Социалистических республик.

В августе 1944г. Покровка была освобождена от немецко-фашистских захватчиков. А затем приняла участие в окончательном разгроме фашистской Германии. О своих соотечественниках - участниках Великой Отечественной войны напоминает сегодня обелиск в Покровке, где высечены имена односельчан, отдавших жизни за мирное будущее своей Родины. На нём высечены имена: Латышев Е.Н., Марченков Н.Н., Попов Н.К., Щербаков А.П., Латышев М.А. и др. По завершении Великой Отечественной войны республику надо было восстанавливать, не хватало самого элементарного, болезни, безграмотность были обычным явлением в крае. Усугубило бедственное положение в крае голод послевоенных лет. Покровка тоже почувствовала эту беду, но выстояла, не потеряв ни одного человека. Трудолюбивые и мудрые труженики имели запас продовольствия на два года вперёд. Они сумели его спрятать, сохранить, и более того, всегда подавали милостыню нуждающимся.

В 1945 г. первым послевоенным председателем колхоза стал Тарас Латышев и имел удостоверение депутата местного Совета МССР под номером «1». В 1949 г. под его руководством был создан колхоз «Новая жизнь». Первыми членами колхоза стали Сиротин Дементий, Рыльский Пётр, Мартынов Григорий, Жеребцов Филипп.

Никогда в Покровке не затухал интерес к книге. Здесь всегда обучали детей грамоте. Ещё в далёком 1871 г. была открыта церковноприходская школа, а в 1920 г. её сменила первая домашняя школа у Федота Москвичёва. В 1924 г. была открыта румынская школа, в которой учились только мальчики. Женщины приобщились к образованию только после прихода советской власти.

В 1940 г. перед девочками распахивает свои двери начальная школа. Население постоянно увеличивалось, село расширялось. Поэтому в 1953 г. начальная школа реорганизуется в семилетку. Сегодня общеобразовательная школа - это гимназия с 9-летним сроком обучения. Мудрыми и неизменными помощниками и по сей день остаются книги. В 1953 г. книга перешагнула границы домашней библиотеки и стала официальной, общедоступной,

тематически разноплановой. Первым библиотекарем стала Латышева Мария Ивановна. Только за первый год работы читателями стали 170 покровчан. Самым активным читателем оказался двоюродный брат архиепископа Никодима Латышев Иван Харитонович. Он прочитал все книги в родном селе, а затем и во всех ближайших сёлах. Славится современная Покровка возделыванием малины. В сезон 1,5 тыс. селян собирают до 9 тыс. этого нежного продукта. Приобщаются к её выращиванию все домочадцы. Только отходит малина, как сразу же все переключаются на уход за сливой. Это тоже прибыльная статья дохода семейного бюджета. Отцы и деды старообрядцев уже в XIX веке конкурировали с местным населением в садоводстве. Доходным делом считалась сезонная аренда садов у помещиков и крестьян. Обычно за сад из сотни деревьев платили 10 рублей серебром. В этом занятии старообрядцы конкурировали с евреями. Но в приготовлении и продаже чернослива они не могли соперничать со староверами. Сушке подвергались «венгерские» сливы на специальных сушилках, устроенных в саду, их называли «лозницами», «сушарнями». Сегодня в Покровке у каждого во дворе есть сушилка для слив. Здесь их окуривают веточками вишни.

Во всех старообрядческих сёлах старательно соблюдают праздники и обряды. Все они связаны с тем, что особенно важно в жизни и является судьбоносным для каждого человека. Прежде всего, это свадьба, рождение ребёнка, крещение.

Одним из таких праздников является «Ланша» - знакомство будущих родственников жениха и невесты. Он проводится за неделю до свадьбы. Участвуют в нём только женщины. «Ланша» как бы предваряет основную заботу будущего дома - всех вкусно накормить, быть хлебосольным и щедрым. Приготовление домашней ланши - это лишь красивый предлог, который приводит в движение женскую усердность, сметливость, расторопность, уместность и щедрость¹⁰.

Мама жениха зовёт в свой дом сваху и родственников невесты. Затапливается русская печь и все в доме начинают готовить тесто для будущей ланши. В процессе приготовления теста все женщины поют песни, обмениваются шутками, забавными историями, их голоса не умолкают ни на минуту. Одновременно с этим на улице накрывают стол и ставится самовар. Чаепитие за самоваром - это обязательная традиция для любой встречи. Самовары у старообрядцев особые. Многие из них раздуваются при помощи сапога, используется древесный уголь. Передаётся эта древняя кулинарная утварь из поколения в поколение. К чаепитию готовят сладкие блюда, центральным из которых является варенье. В сёлах умеют готовить варенье, джемы по специаль-

⁹ Старообрядчество. Лица, предметы, события, символы. Опыт энциклопедического словаря. - М., 1996. - С.192.

¹⁰ Записано со слов Латышевой Ульяны Алексеевны, русская, с. Покровка, Молдова, 2006.

ным рецептам, часто это ассорти из разных фруктов и ягод. Будущая невеста и её мама больше участвуют в организации чаепития, а близкие со стороны жениха - в приготовлении лапши.

После изготовления лапши все садятся за стол и начинается настоящее застолье, где присутствует до десяти блюд и разные закуски. Прерывается застолье другим приятным церемониалом - вручением подарков. Мать жениха наряжает свою сваху, а затем и всех остальных гостей. Одаривают платками, *запонами* /фартуками/, материалами. После этого всех приглашают в дом невесты. Все берут свои кулинарные инструменты и отправляются для продолжения веселья в новый дом будущей молодой семьи. По дороге их окружает почётный «эскорт» селян. Все рассматривают подарки, шутят, поют песни, пританцовывают. Затем - торжественная встреча в доме невесты. За столом для двух свах определяют почётное место во главе стола. Они сидят на вышитых подушках - мягком и удобном «троне». Здесь продолжается аппетитное застолье, которое включает в себя подарки для всех, а также определяются будущие крёстные. У них на головах платки особого цвета. Все женщины одевают на праздник *кички* /головной убор/, бусы, платки, сарафаны, юбки, которые напоминают молодёжи о национальных корнях их предков. Особо разгулявшиеся на «Лапше» могут продолжить веселье в домах своих подруг. «Лапша» заканчивается, но она даёт старт мучной предсвадебной недели. В доме у жениха и невесты каждый день выпекаются сдобные лакомства, печенье, коржи для тортов.

Свадьбы у старообрядцев тоже особенные. Для молодых обязательно венчание в церкви. После этого по дороге домой селяне слышат церковное песнопение гостей. Все направляются в дом жениха. Перед домом их встречают родители мужа. В руках у них хлеб с солью, икона. Они получают благословение от родителей, крестятся. В доме их ждут гости и праздничные столы. Мужчины и женщины, усаживаются отдельно. После молитвы все садятся, и начинается веселье. Это действительно праздничная трапеза, где нет пьянства, оскорблений и распущенности. Гости во всём знают меру, все доброжелательны, часто поют. Здесь можно услышать песни трёхвековой давности, которые повествуют о разном, звучат иногда и песни недавнего советского времени, а в них всё о самом дорогом: Родина, любовь, материнское тепло, отцовский дом. Вся «партитура» свадьбы настраивает молодых людей на мирный лад, добросовестный и упорный труд, любовь к друг другу, уважение к своим родителям, достойному продолжению своих корней под покровом родного отечества на молдавской земле. И если сегодня эта свадьба узаконена лишь в органах гражданского бракосочетания и в Церкви, то во времена их прабабушек и прадедушек составлялись и брачные договоры, где семьи родителей определя-

ли имущества для будущей молодой семьи. Так, 19 января 1911 года в селе Кунича играли свадьбу Сергей Михалович Макаренков с Анной Киприяновой Подлесновой. Родители наделяли землёй новобрачных, которая переходила им *«навечно и потомственно»*. Нарушать договор никто не имел права, а если это и произойдёт, то предполагалось *«наказание от Самого Иисуса Христа в Его втором пришествии»*¹¹.

Есть у старообрядцев ещё один повод собраться и опять только женской половине. Он связан с рождением ребёнка и называется «Родины». Торжественный праздник в честь малыша устраивается через 14 дней после его рождения. А баня бабушки со стороны матери ребёнка становится местом омовения, закаливания и оздоровления для этого будущего старообрядца на всю жизнь.

Готовятся к бане за два - три дня. Родственники и близкие мамы засучивают рукава и начинают трудовую вахту у печей и плиток: стараются испечь и приготовить всё самое вкусное к будущему застолью. В воскресенье все приглашённые собираются у бабушки матери. И в этот день женщины просто гуляют, сидят за столом, наслаждаются кулинарными изысками старообрядок. Здесь же каждый дарит малышу его приданное - ползунки, пелёнки, костюмчики, одеялки, приносят хорошее мыло и многое другое. За столом главная тема - это здоровье малыша, пожелания родителям, советы и наставления в воспитании, веселые рассказы из биографии собственных детей.

В конце бабушка молодой мамы наряжает бабушку со стороны папы. Она даёт за внука платок, халат, *запон*/фартук/, выделяют крёстных. Заканчивается этот «женский совет» сладким столом. Всё это подготовка к следующему дню - к бане, которая проходит в понедельник. Все приглашаются в этот же дом. Первыми в баню идут самые близкие новорождённого. Здесь бабушки нежно и ласково опускают внука в воду, которая насыщена составом целебных, пахучих трав, показывают молодой маме, как правильно купать младенца. Это один из этапов «школы» молодой матери, который несёт в себе мудрость наших далёких предков. Именно они поражали всех иностранцев чистоплотностью и богатырским здоровьем. Не случайно в каждом доме присутствует баня, которая становится домашним врачом, важным профилактическим средством для селян. Именно здесь ребёнок закаливается и создаётся основа для здорового организма малыша.

После первых самых близких родственников малыша в баню направляются остальные приглашённые. И вот здесь уже русская баня начинает проходить по всем правилам: веники, парная, лечебные отвары для волос и кожи тела и, конечно,

¹¹ Брачный договор родителей Макаровых Михаила Ерофеевича и Марфы Андрияновны с новобрачными Макаренковым Сергеем Михайловичем и его супругой Подлесновой Анной Киприяновной от 19 января 1911г., с. Кунича, Молдова.

шутки, прибаутки и женские советы. Для русских баня - это не просто омовение, а особый ритуал времяпровождения, где решаются порой, и самые важные дела. Вспоминает покровчанин Попов Алексей Федотович: *«Для наших селян баня всегда стояла на первом месте. Её топили особенно жарко. Заходили мыться первыми мужчины. В предбаннике на жердочке оставляли одежду. Здесь температура воздуха была очень высокой и это убивало всех вредных насекомых, проводя естественную дезинфекцию предметов и одежды. Посреди бани выкладывались камни, а на них ставились чугуны. В них постоянно кипела вода. В промежутках между парением вениками мужики выбегали к копанке - маленькому очень чистому озерцу. Его специально выкапывали рядом и оно питалось подземными чистыми источниками. Вода в копанке всегда была прозрачной и холодной. Окунутся мужики в это озерцо и опять в парилку. Эта процедура сопровождала баню и зимой, и летом. Люди закаливали себя как сталь и не боялись потом всяких простуд и гриппов. В бане, рядом с чугуном, стояли тазы с отваром лечебных трав, в качестве мыла использовали щёлок /зола от подсолнечника/. Это всё представляло настоящую народную физиотерапию. А младенцев тогда купали в бане уже через три дня после рождения»¹².*

После бани всех приглашают в дом на угощение. Хлебосольные хозяева долго ещё обсуждают с гостями и родственниками сельские новости, с гордостью говорят о достижениях своих детей, все желают новорождённому сил, ума, здоровья.

Село Старая Добруджа расположено в 5-ти километрах от г. Бельцы на севере Молдавии. Оно было образовано в 1919 г. за счёт переселенцев из села Покровка. Именно в этом селе большую часть своей жизни провёл архиепископ московский и всея Руси Древлеправославной Церкви Христовой Никодим /Никита Тимофеевич Латышев/, здесь же находится и его могила.

В 1945 г. здесь насчитывалось 200 домов. По свидетельству протоиерея Василия Королёва из Москвы, обычаи здесь были такие же, как и в Покровке. Протоиереем села являлся Агофоник Севастьянович Кирченко, довольно «своенравный» старик лет 64-х, «всех любит учить».

На протяжении столетия славится это село своими умельцами и изобретательными тружениками. Их изделия очень хорошо знают жители города Бельцы. Это их руками строились почти все заводы и фабрики в Бельцах, а лопаты, изготовленные руками народных умельцев вот уже сто лет побивают все рекорды качества и прочности. Они отличные строители, цветоводы, предприниматели.

Особенно славятся добруджане плантациями роз, которые насчитывают 25 сортов - Абрикосовая, Сония, Дольче Вита. У каждого жителя-розовода до 10 тыс. кустов роз.

Добруджу считают одним из самых богатых старообрядческих сёл в Молдове.

Большинство старообрядческих поселений сохранили до настоящего времени построенные в XIX - нач. XX вв. саманные, деревянные и кирпичные церкви, а в их архитектурном облике можно увидеть влияние архитектуры соседних храмов православных украинцев и молдован. Поражает во всех сёлах аккуратность и основательность бытовых построек. Это уютные и добротные домики, чистые дворы, обилие цветов и фруктовых деревьев. Обязательны русские баньки, колодцы и грамотно возделанные огороды. Земля вокруг дома - это скорее всего лицо самого хозяина - его умелости, трудолюбия, изобретательности и бережливости.

В говоре современных селян можно услышать исконно русские слова: «кварта»/кружка/, «пунька»/сарай/, «рушник»/полотенце/, «сенцы»/коридор/, «хата»/дом/, «чулан»/кладовая/, «снелать»/обедать/, «спявать»/петь/ и др.

Сегодня современная старообрядческая Молдова насчитывает 17 приходов, которые возглавляет епископ Евмений. В них можно наблюдать многонациональный состав. Среди старообрядцев всё чаще встречаются молдоване, украинцы, болгары, белорусы. Здесь помнят и строже сохраняют некоторые обычаи, которые уже утратили в России. Эти люди на протяжении трёх веков мигрировали на юго-запад Российской империи. В междуречье Днестра, Дуная и Прута миграционные потоки из центра России, с Ветки, с Дона и в противоположном направлении: из-за Дуная в земли Бессарабии. Как отмечают Смилянская Е.Б. и Денисов Н.Г.: *«Бессарабия стала своеобразным «плавильным котлом», где региональные традиции смешивались, образуя некую липованскую общность, в которой обнаруживаются черты и казачьей культуры, и центрально-русские особенности, и влияние соседних национальных культур. И важнейшим признаком этой общности стала конфессиональная принадлежность к старообрядчеству».*

Русских старообрядцев в Бессарабии и на Буковине стали повсеместно называть липованами /название большинством принимается как производное от «филипповцы» - «пилиппоны/. Постепенно липованское религиозно культурное единство, самоназвание «липованин» стали определяющими для довольно пёстрой массы старообрядцев в юго-восточной Европе»¹³.

Старообрядцы Молдовы насчитывают 140 тыс. человек. Они до сих пор сохранили свою жизнеспособность, потому что опираются на вечные ценности человечества. Духовный опыт старообрядчества особенно востребован в XXI веке, когда повсюду наблюдается кризис личности.

Они сумели создать глубоко нравственную личность, способную на здоровой основе строить свои отношения с обществом и природой.

¹² Записано со слов Попова Алексея Федоровича, русский, с. Покровка, Молдова, 2006.

¹³ Смилянская Е.Б., Денисов Н.Г. Старообрядчество Бессарабии: книжность и певческая культура. - М., 2007. - С.19.

Варона Александр (Бухарест)

О ПРАВОВОМ ПОЛОЖЕНИИ СТАРООБРЯДЧЕСТВА В РУМЫНИИ (1878 - 1947 гг.)

Вступление

Как известно, раскол Русской Церкви и последующие за ним гонения на старообрядцев вынудили многих из них уходить подальше от власти преследующих, скрываться «на горах и в лесах», по словам П.И. Мельникова-Печерского, в местах, где нога человека никогда не ступала. Заселялись, таким образом, целые области, до тех пор мало или совсем незаселённые, развивалось хозяйство, крепились общины, сохранялись духовные традиции и культура Древней Руси.

Немало сторонников дониконовского православия уходило за пределы своей родной и любимой России, в Польшу, Пруссию, в турецкие владения. На территории нынешней Румынии первые старообрядцы поселились ещё во времена Петра I, но процесс образования старообрядческих общин в этих местах продолжался весь XVIII-й век и частично XIX-й. Таким образом, в Молдавском княжестве, в состав которого входили тогда и Буковина, и Бессарабия, в турецкой Добрудже и даже собственно в Валахии появляются *липоване*, как стало называть русских старообрядцев местное население.

Что касается происхождения этого названия, до сих пор в научной среде ведутся споры, которым конца пока ещё не видно. Но этот вопрос не является единственным для исследователей истории, языка и культуры липован. Впечатляющее количество книг, статей и исследований, посвящённых различным аспектам их жизни, от сугубо канонических или церковных до сложно диалектальных или этнографических, философских или культурологических, служит этому более чем достаточным доказательством.

Но вот правовым, юридическим вопросам, возникающим в связи с положением липован в тех странах, где они поселились, в том числе, и в Румынии, насколько мне известно, пока не было посвящено ни одного специального исследования.

Конечно же, отдельные юридические проблемы, касающиеся липован, затрагивались в некоторых научных трудах, но обобщающей работы, которая осветила бы и это направление в жизни хотя бы части зарубежного старообрядчества, так и не появилось ещё. Вот этот пробел и постараюсь я заполнить, хоть и в общих чертах, в настоящем сообщении.

Отношение властей к старообрядцам в Австрии, Турции и в Дунайских Княжествах в XVIII-XIX вв.

В Сказании о староверцах живущих в Земли Молдавской, о котором упоминает известный исследова-

тель старообрядчества М.И. Лилеев в своём труде, вышедшем в Киеве в 1895 г.¹, написано, что липоване села Соколинцы перед господарём и его боярами свидетельствовали о том, что они «*пришли в сию Волошину в лето 7232 (т.е. 1724 г.) в дни господаря Михаила (Раковицы)*». В Молдавском княжестве отношение властей к старообрядцам было спокойным. Как государство, так и Православная Церковь Молдавии не видели в липованах никакой угрозы для общественного и церковного устройства страны. Поэтому молдавские господа Константин и Иоанн Маврокордаты в 80-х годах XVIII столетия, особыми грамотами, *хрисовулами*, подтверждали их права и гарантировали им свободу вероисповедания, без всяких вмешательств со стороны церковных или государственных властей². В начале XIX века господарь Константин Морузи указом от 20 января 1805 года возобновил эти права, а его преемник на молдавском троне, Скарлат Калимаки, снова подтвердил их. Этим статусом пользовались старообрядцы в Молдавском княжестве вплоть до его объединения с Валахией в 1859 году и образования Румынского государства.

В Буковине, северной части исторической Молдавии, отошедшей в 1775 году к Австрии, император Иосиф II *высочайшим императорским патентом*, т.е. указом, от 9 октября 1783 года даровал здешним липованам полную свободу вероисповедания и освобождал их от воинской повинности и сроком на 20 лет от всяких податей, налогов и пошлин³. Эти права были снова закреплены в 1817 г. императором Франциском II, а в 1868-1869 гг., когда воинская служба стала обязательной для всех подданных Вены, Франц Иосиф распорядился, чтобы липоване не служили в оперативных частях⁴.

Что касается старообрядческого населения Турции, сначала следует отметить, что оно разделялось на две категории, зависимо от юридического правового статуса каждой из них. Таким образом, как свидетельствуют Н.И. Надеждин⁵ и еп. Мелхи-

¹ Лилеев М.И. Из истории раскола на Ветке и в Стародубье. - Киев, 1895. - С.262-263.

² Chirilă F. Minoritatea rușilor lipoveni, в Minoritățile naționale din România. Dovezi istorice privind așezarea și evoluția. - București, 2001. - P.189-190.

³ Polek J. Die Lipowaner der Bukovina, в Jahrbuch des Bukowiner Landes Museum. - T.I. - Czernowitz, 1896. - P. 69-76.

⁴ Chirilă F. Указ.соч. - С.189.

⁵ Надеждин Н.И. О заграничных раскольниках // Сборник правительственных сведений о раскольниках / Под ред. В.И. Кельсиева. - Т.1. - Лондон, 1860. - С.123.

седек (Штефэнеску)⁶, в Турции проживали *липоване*, которые имели статус населения *райя*(*reî'ya*), т.е. обычных налогоплательщиков из христианских жителей империи Османов, и *игнат-казаки*, т.е. некрасовцы, донские казаки, ушедшие с Дона на Кубань, после подавления булавинского восстания в 1708-1709 гг., вместе с атаманом Игнатом Некрасовым, а позже, в 40-е, 60-е и 80-е годы XVIII столетия, эмигрировавшие и поселившиеся преимущественно в Добрудже, и потом, в Анатолии, около Мраморного моря. Некрасовцы пользовались особым положением военного сословия и были обязаны служить за свой счёт султану, но зато не платили налоги, повиновались только своим атаманам, а некрасовские общины имели собственные структуры самоуправления и турецкие власти не вмешивались в их внутренние дела. И, что особенно их интересовало, имели полное право исповедовать свою старую веру. Заслуживает внимания и тот факт, что некрасовцы были единственным христианским населением Османской Империи, имеющим право на колокольный звон в своих церквях и часовнях, что само собой говорит о их правовом положении.

А также следует отметить и правильно оценить, когда говорим о религиозных правах старообрядцев в Османской Империи, и то, что Порты в 1851 г. через неполных пять лет после восстановления трёхчинной иерархии в старообрядчестве и учреждения Белокрыницкой митрополии султанским фирманом официально признала архиепископа Аркадия и Славскую епархию. Тем же фирманом снова подтверждаются религиозные права старообрядцев в Турции и воспрещается местным властям вмешиваться в их внутренние дела⁷.

В 1878 году, после окончания известной русско-турецкой войны, решением Берлинского Конгресса, закреплённым в 46-ой статье Берлинского Договора, Добруджа входит в состав Румынии, завоевавшей полную независимость в ходе упомянутой войны. Таким образом, добруджанские старообрядцы становятся частью населения молодого европейского государства, где господствующей религией является православие.

Румынское государство и старообрядчество: опыт развития конфессиональной политики по отношению к негосподствующему вероисповеданию (с 1878 г. по 1947 г.)

⁶ (Ștefănescu) Melchisedek. Lipovenismulu adică schismaticii seu răscolnicii și ereticii rușești. După autori ruși și izvoare naționale române, Imprimeria Națională. - București, 1871. - P.165.

⁷ Еп. Арсений Уральский, История о существовании священства в старообрядческой Христовой Церкви. - Москва, 1910. - С.168.

⁸ Мельников Ф.Е. Краткая история Древлеправославной (старообрядческой) Церкви. - Барнаул, 1999. - С. 324.

⁹ Мельников Ф.Е. Указ. соч. - С.309-310.

Парижская Конвенция 1858 г. регламентировала международный статус княжеств Валахии и Молдавии и устанавливала основные принципы и правила их политического и общественного устройства. Следуя этому международному соглашению, политические круги в обеих княжествах взяли курс на объединение, и в январе 1859 г. на трон Молдавии, а потом и на трон Валахии, был избран князь Александру Ион Куза. Но полное институциональное объединение совершилось в 1862 году, когда столицей единого румынского государства стал город Бухарест. В Бухаресте разместились главные государственные учреждения: Глава государства - Господарь, Правительство, Парламент страны и Верховный Суд, а Митрополия Молдавская признала главенство Митрополии Унговлахии, т.е. Валахии. В 1885 году Константинопольская Патриархия признала автокефалию Православной Церкви в Румынии.

Что касается юридического статуса старообрядчества, следует отметить, что румынское государство в этом отношении руководствовалось либеральными принципами свободы совести и вероисповедания, закреплёнными сначала в Парижской Конвенции 1858 г., а потом и в Конституции 1866 г., несмотря на осторожность и опасения духовенства господствующей Церкви. Конечно, особого закона о вероисповеданиях не принималось, румынские власти считали это ненужным, когда подавляющее большинство, более 95% населения страны, исповедовало официальное православие, но и вмешательство в дела иных конфессий не допускали. Старообрядцев даже приводили в пример на парламентских дебатах 1912 г. по поводу обсуждения законопроекта об отделении церкви от государства. Так, министр просвещения, докладывая в румынском сенате о возможности существования церковной иерархии независимо от государства, опирался на пример старообрядческой белокрыницкой иерархии⁸.

Но ситуация начала меняться по мере присоединения к Румынии новых территорий.

Так, в 1878 г., по Берлинскому договору, Добруджа вошла в состав независимого Румынского государства, но этнических румын в этом регионе не было даже и половины населения. Здесь большинство составляли турки и татары, потом шли румыны, болгары и др. Значительное число населения составляли и липоване, особенно в северной части Добруджи и в Дельте Дуная. Румынским властям пришлось справляться с новыми проблемами, в том числе и национальными, и религиозными. Конечно, Конституция 1866 г. давала, в общих чертах, возможность пользоваться свободой вероисповедания, но конкретно она не устанавливала никаких правил в этом отношении, что давало повод для всевозможных злоупотреблений, особенно со стороны местных властей.

Были приняты основные законы: в 1880 г. - закон по организации госуправления провинции, который, кстати, провозглашал в 16-ой статье господствующее положение Православной Церкви; в 1882 - закон по урегулированию недвижимой собственности; в 1909 - закон о даровании политических прав жителям Добруджи. Для липован особенно важным стал закон о рыболовстве, принятый в 1896 г., который делал рыбаков Дельты Дуная зависимыми в экономическом плане от государства.

Вопрос регламентации религиозного многообразия в Румынии стал ещё острее в 20-е годы прошлого столетия. Как известно, в 1918 г. к Румынии, в результате крушения Российской Империи и распада Австро-Венгерской Империи, присоединились Бессарабия, Буковина и Трансильвания. Вхождение этих территорий в состав румынского государства ещё более усложнило разрешение национальных и конфессиональных проблем, так как население этих провинций было многонациональным и многоконфессиональным.

Была принята новая Конституция в 1923 г., которая провозглашала снова принцип свободы вероисповедания, но закрепляла за Румынской Православной Церковью господствующее положение. В 1925 году вышел закон об организации этой церкви, ставшей в том же 1925 году Патриархией, а в 1927 году правительство подписало *Конкордат* с Ватиканом. На этих основаниях и начались дебаты по законопроекту о религиозных культах.

Не остались в стороне и старообрядцы. На Освященном Соборе, проведенном в Браиле, в мае 1925 г. было решено ходатайствовать перед властями о признании Старообрядческой Церкви как самостоятельного и законного культа. Епископ Иннокентий(Усов) составил Обращение-Меморий правительству о правах старообрядцев, но дело не довелось до конца сразу. Многие старообрядцы, и даже митрополит Белокриницкий Пафнутий, в первое время, были против специального признания правительством⁹. Закон о культах был принят в 1928-ом году, но о старообрядчестве там не упоминалось ни слова. Появились проблемы, так как в Румынской Церкви произошёл раскол из-за введения Григорианского календарного стиля, и старообрядцев начали смешивать с румынскими старостильниками и преследовать, особенно на местах.

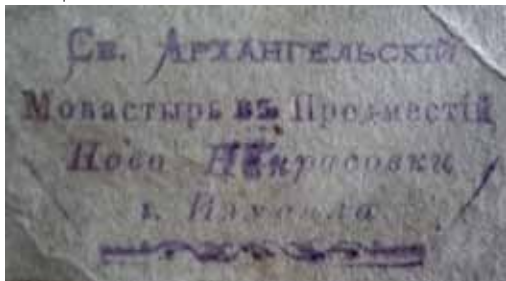
В 1936 г., на Белокриницком Соборе, решили возобновить ходатайства о признании государством, и в ноябре 1938 г. правительству были представлены новый Меморий и Статут, по требованию Министерства культов. Но и на сей раз не удалось старообрядцам добиться признания. Началась война, в стране произошли политические перемены, в 1940-ом были потеряны значительные территории, а с июня 1941-ого страна вступила в войну на стороне Германии.

В 1942-ом старообрядцы снова обратились к властям о признании, но удалось им добиться этого уже после окончания войны, в 1946-ом году, когда Законом № 728/10 сентября 1946 государство признало Старообрядческую Церковь законным культом и дозволило напечатать её Статут в Официальном органе правительства 13 мая 1947 года. Вот так закончилась одиссея признания старообрядчества румынским государством.

Федорова А.И. (Одесса)

СТАРООБРЯДЧЕСКИЙ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ ВО ИМЯ АРХАНГЕЛА МИХАИЛА (С.НОВАЯ НЕКРАСОВКА)

Неотъемлемой частью религиозного уклада жизни старообрядцев является наличие культового сооружения. Переселяясь в Бессарабию, старообрядцы первым делом сооружали часовни, позже – церкви, основывали скиты, монастыри. Без этого они не представляли нормального функционирования общины.



С.Кутурлуй (Кагарлык, Новая Некрасовка) вблизи Измаила известно в старообрядческой среде не только сильной общиной, но еще и Архангело-Михайловским монастырем, который в народе по названию близлежащего озера, села называли Кутурлуйским. Надо отметить, что монастыри придавали своеобразный престиж общине.

В данной статье кратко рассмотрим почти столетнюю историю старообрядческого мужского монастыря во имя Архангела Михаила, который находился вблизи с. Новая Некрасовка Измаильского района Одесской области, на основе архивных материалов и миссионерских отчетов. Заметим, что указанная тема не нова в старообрядческой историографии, отдельные ее аспекты рассматривались ранее¹. Автор же представленной статьи, прежде всего, ставит цель комплексного (насколько это возможно при выявленных документах) освещения данной проблемы.

Точную дату основания монастыря однозначно назвать пока не представляется возможным.

По одним данным Кутурлуйский монастырь был основан с разрешения румынской власти неподалеку от села в 1863 г.², по другим – 1866 г.³ Новонекрасовское общество ради такого благого дела выделило 10 десятин земли для постройки и обустройства монастыря. В миссионерских отчетах отмечается, что долгое время монастырская церковь была накрыта лишь камышом и не имела купола; в 1890-1891 гг. старообрядцы накрыли ее железом и поставили деревянный купол⁴. Со временем монастырь расширялся. По миссионерским данным на 1912 г. он имел уже 2 храма (церкви): теплый (зимний) – во имя Архангела Михаила, и холодный (летний) – во имя Знамени Пресвятой Богородицы; также на территории монастыря находился корпус для иночествующих; в собственности монастыря было более 15 десятин пахотной земли⁵ (первоначально земли, как отмечалось выше, было меньше).

Монахи занимались земледелием, виноградарством, садоводством. Они заботились об обустройстве монастыря. Участок, на котором был расположен монастырь, был огорожен. Ограда была естественной – состояла из декоративных деревьев. Правда, на 1912 г. сообщалось, что большая часть деревьев вырублена, и изгородь отсутствует⁶.

Жизнедеятельность старообрядческого монастыря, как и других культовых сооружений, была своеобразным «бельмом» для синодальной церкви, которая всячески пыталась бороться со старообрядчеством. Один из видов борьбы – противораскольническая миссионерская деятельность, которая активно проводилась в регионе с конца XIX в., а именно, в 1890 г. миссионеры Измаильской губернии священники Иларион Софронович и Феодосий Воловей впервые приступили к публичным беседам со старообрядцами о предметах веры⁷. Старообрядцы не оставили это без внимания: в противовес синодальной миссионерской дея-

¹ А.И. Федорова. Старообрядницькі монастирі на півдні Бессарабії // Науковий вісник Ізмайльського державного гуманітарного університету. – Ізмайл, 2002. – Вип.12. – С.20-22.; Інститут місіонерства та старообрядці Подунав'я // Інтелігенція і влада. Серія: історія. – Вип. 1. – Одеса, 2003. – С.67-73; Старообрядницька Ізмайльська єпархія (50-і рр. XIX ст. - 40-і рр. XX ст.) // Науковий вісник. – 2008. – № 20 (76). – С. 167-177; И.Ф.Кучерявенко. История возникновения старообрядческих поселений в Приднестровье // Старообрядчество Украины и России: прошлое и настоящее. – К., 2004 // <http://samstar-biblio.ucoz.ru/publ/49-1-0-770>; Духовний центр старообрядництва на Півдні України // Проблеми історії України XIX – початку XX ст. – Вип.Х. – К., 2005. – С.239-244; Н.И.Михайлуца. Старообрядческие монастыри и монашество на Измайльщине в годы Великой Отечественной войны // Липоване: история и культура русских-старообрядцев. – Одесса, 2004. – Вип. I. – С.71-76 и др.

² Извлечение из отчета Миссионерского Комитета Кишиневской епархии за 1893 г. // Кишиневские епархиальные ведомости (далее – КЕВ). – 1894. – №16. – отд. оф. – С.256.

³ Государственный архив Одесской области (далее – ГА-ОО). – Ф.Р2000. – Оп.3. – Д. 100. – Л.14; Д.236. – Л.55.

⁴ Извлечение из отчета Миссионерского Комитета Кишиневской епархии за 1893 г. // КЕВ. – 1894. – №16. – отд. оф. – С.256.

⁵ Ф.Воловей. Раскол и противораскольническая миссионерская деятельность в Кишиневской епархии в 1912 году // КЕВ. – 1913. – №22-23. Приложение. – С.3.

⁶ Там же.

⁷ Из миссионерской деятельности в Измайльском уезде // КЕВ. – 1891. – №1. – отд.неоф. – С.18.

тельности вели свою – проводили беседы, распространяли книги и т.д.

Рассматриваемый нами монастырь в этом контексте имел огромное значение в масштабах не только Измаильского уезда, но и всей России. При монастыре находилась большая миссионерская библиотека, склад книг и брошюр подпольного издания, содержание которых было направлено в основном против нападок синодальной православной церкви на древлеправославие, белокрыницкую иерархию и т.д. Подпольная литература распространялась по всему уезду. В 1901 г. епископом измаильским Анастасием⁸ священноинок Кутурлуйского монастыря Вениамин Резанов был назначен «странствующим миссионером»⁹, а в 1902 г. был утвержден в должности «противониконианского миссионера»¹⁰. Согласно своему назначению, В.Резанов разъезжал по Измаильскому уезду, беседовал со старообрядцами с целью укрепления веры до или после встречи с ними православного миссионера, распространял книги. По его инициативе старообрядцы на дверях своих церквей прибили жестяные дощечки, на которых была нарисована двоеперстно сложенная десница и надписано над десницею: «Аще кто сего узаконенного крестнаго знаменія не употребляет, тот яве есть яко шмать пріятии печать антихристову» (Великий катехизис, л.102)¹¹. Это был еще один метод, с помощью которого старообрядцы пытались оградить свое общество от «непрощенных гостей» - миссионеров.

В Кутурлуйском монастыре бывали такие известные апологеты старообрядчества как московский архиепископ Иоанн (Иустин Авксентьевич Каргушин), Онисим Васильевич Швецов (будущий епископ Арсений Уральский), Климент Анфиногенович Перетрухин, Михаил Иванович Бриллиантов, Феодор Евфимович Мельников и др. Они проводили беседы со старообрядцами, распространяли брошюры. Посещение монастыря такими видными деятелями свидетельствует о его престиже, а также о материальном достатке.

Итак, монастырь вел немалую работу по укреплению старообрядчества, защите его от нападок синодальной православной церкви и ее агентов - миссионеров.

Надо отметить, что деятельность миссионеров временами была удачной, несколько человек

им удалось присоединить из старообрядчества к синодальной церкви, в т.ч. и священноиноков Кутурлуйского монастыря: в 1900 г. - Авраамия Осипова¹²; в 1903 г. - Анатолия (в миру Андрей Иванов Кириллов)¹³.

Противораскольнический¹⁴ миссионер Ф.Воловей указывал, что Кутурлуйский монастырь служил также приютом для многих беженцев, беспаспортных и др., которые пребывали в специальных укрытиях. По его словам, в монастыре были «секреты в полу и в стенах»¹⁵. Из этого следует, что, как и ранее, старообрядцы в конце XIX в. не были безразличны к судьбе беженцев-одноверцев и всячески им помогали.

Следует оговориться, что автор не претендует на раскрытие всеобъемлющей истории монастыря, что, во-первых, невозможно в рамках одной статьи, а, во-вторых, вся история полностью не восстановлена, предстоит еще работа в различных архивах по сбору материала.

Удалось выяснить некоторые данные о количестве монахов с послушниками, которые проживали в монастыре. Правда, эти данные не могут быть абсолютными, поскольку отношение старообрядцев к переписям любого вида было отрицательным. К тому же, что характерно для миссионерских отчетов, часто число старообрядцев составитель отчета просто переписывал из одного отчета в другой (см. в таблице 1893 и 1894 гг.), особо не утруждая себя новыми подсчетами. Имел место и такой факт как нахождение монахов в других монастырях на момент переписи, что также не учитывалось.

На 1912 г. миссионер Ф.Воловей отмечал, что «населенков» в монастыре по причине скудости монастырских достатков для содержания иночествующих мало¹⁶, однако точное число не называется.

Относительно руководства монастыря в отчете за 1903 г. указывается, что «в Архангело-Михайловском [монастыре] лжеигуменствовал до последнего времени некто Нил Леонов»¹⁷.

¹² Ф.Воловей. Присоединение из раскола к православию бывшего священноинока Архангело-Михайловского Кутурлуйского старообрядческого монастыря Авраамия Осипова // КЕВ. – 1900. - №18. – С.515.

¹³ Ф.Воловей. Раскол и противораскольническая миссионерская деятельность в южной части Бессарабии в 1903 г. // КЕВ. – 1904. – №6. Приложение. – С.16.

¹⁴ Как известно, в официальных документах старообрядцев именовали не иначе как «раскольники», название «старообрядцы» было запрещено употреблять.

¹⁵ Ф.Воловей. Отчет епархиального миссионера южного района Кишиневской епархии за 1899 г. // КЕВ. – 1900. - №21 – отд. оф. – С.449.

¹⁶ Ф.Воловей. Раскол и противораскольническая миссионерская деятельность в Кишиневской епархии в 1912 году // КЕВ. – 1913. - №22-23. Приложение. – С.3.

¹⁷ Ф.Воловей. Раскол и противораскольническая миссионерская деятельность в южной части Бессарабии в 1903 г. //

⁸ См. о нем: А.И.Федорова. Анастасій – єпископ Ізмаїльської старообрядницької єпархії // Інтелігенція і влада. – 2007. – Вип.9. Серія: історія. - Одеса, 2007. – С.243-250.

⁹ Отчет о деятельности миссионера южного района Кишиневской епархии за 1901 г. // КЕВ. – 1902. - №5. – отд. оф. – С.150

¹⁰ Ф.Воловей. Раскол и противораскольническая миссионерская деятельность в южной части Бессарабии в 1902 году // КЕВ. – 1903. - №5 – отд. неоф. – С.122.

¹¹ Ф.Воловей. Раскол и противораскольническая миссионерская деятельность в южной части Бессарабии в 1902 году // КЕВ. – 1903. - №5 – отд. неоф. – С.122.

Количество монахов с послушниками в Свято-Михайловском старообрядческом монастыре¹⁸

год	1893	1894	1898	1899
Кол-во	40	40	45	40
год	1901	1902	1945	1946
Кол-во	29	39	8	5

В 1911 г. настоятелем монастыря был священноинок Евгений, родом из Черниговской губернии. Он был единственным священноиноком в монастыре, самостоятельно проводил богослужения (в воскресные и праздничные дни – обедню, а в будни – лишь часы). Ф.Воловей характеризует его так: *«Этот настоятель человек простой, малоначитанный, но вместе с тем откровенный и правильно смотрящий на неокружников и старообрядцев других толков», «он любезно принял меня и побеседовал со мною о раздорах между старообрядцами и о печальном положении старообрядческих монастырей в Измаильском уезде»*¹⁹.

В 30-е гг. XX ст. в монастыре проживал измаильский епископ Феоген. *«После его смерти большинство послушников и монахов оставили стены монастыря, монастырь стал занепадать (приходить в упадок – А.Ф.)»,* - вспоминал Хрусталева Степан Петрович, 1924 г.р., который находился на воспитании в монастыре с 1937 до 1939 г.

Из его и воспоминаний старожилов села складывается следующая картина существования монастыря во второй половине 30-х годов XX в. В монастыре, как и раньше, было две церкви: зимняя – Архангела Михаила, и летняя – Знамения Пресвятой Богородицы, в каждой был священник. Насчитывалось около 15 братьев-старцев. Монастырь вел свое хозяйство – имел пасеку, маслобойню, виноградник, яблонево и грушево сады, также в саду произрастали черешни, абрикосы и т.д. Имелся огород – *«гридина»*, где выращивали капусту, перец, арбузы и т.д. Гридина имела свою систему

орошения – так называемый *«дулап»*, который приходил в движение при помощи лошадей.

Послушники, среди которых был и С.П. Хрусталева, вынуждены были тяжело работать. Распорядок дня был приблизительно таков: вечером, после работы в поле, шли на вечернюю службу, затем ужинали и ложились спать, в 3 часа ночи побудка звоном на молитвы, затем служили утреннюю, с началом рассвета читали часы, затем вновь шли на работы в поле. Причем, если кто просыпал утреннюю, тот оставался без обеда. Во время обеда перед провинившимся ставили лишь стакан воды, 100 г хлеба и соль. Такой режим не все выдерживали. К этому следует добавить, что наблюдали и за поведением парней, следили, чтобы *«они не замешивались с девчатами, не пили, не курили»* или творили другие аморальные поступки. Таким образом, из приведенного видим, что будущие служители церкви проходили весьма серьезную подготовку – они не только должны были знать каноны церкви, молитвы, уметь петь по крюкам и т.д., но и должны были выдержать серьезные испытания как физического, так и морального характера (можно сравнить это с обрядом инициации, переходом в новый статус).

Что касается епископа Феогена, который доживал свой век в монастыре, то после смерти он был похоронен возле монастырской церкви. Во время разрушения монастыря епископ был перезахоронен на старом кладбище (при священнодействии о.Сидора). Но, к сожалению, его могилу на кладбище выявить не удалось.

По воспоминаниям жительницы с.Новая Некрасовка Никулиной Марии Еремеевны, 1924 г.р., монастырь, как и в былые времена, также был и местом призрения немощных стариков, количество которых временами доходило до 20. Приют в монастыре находили и сироты, которые работали на монастырской земле.

С приходом советской власти в Бессарабию ситуация несколько изменилась. В 1940 г. земля и инвентарь монастыря были переданы сельскому совету Новой Некрасовки, но монастырь не был национализирован.

Во время Великой Отечественной войны и румынской оккупации монастырь, скорее всего, вернул свое имущество, что наблюдалось повсеместно в регионе. После освобождения региона от немецко-фашистских захватчиков, с восстановлением советской власти, немедленно вернуться к прежней антирелигиозной политике не решались. Непродолжительный период времени монастырь не трогали, он продолжал жить прежней жизнью.

По данным на 1945 г. в монастыре находилось 7 чел. – 3 монаха, 2 священника и 2 послушника, по возрасту 6 из них нетрудоспособные. Настоятель монастыря Рябов Онуфрий Липатович на этот момент был болен. Ему в помощь из Измаила

КЕВ. – 1904. – №6. Приложение. – С.4. Приставка лже- употреблялась относительно старообрядцев, поскольку государственная власть не признавала старообрядческое священство.

¹⁸ Табл. составлена по: Извлечение из отчета Миссионерского Комитета Кишиневской епархии за 1893 г. // КЕВ. – 1894. – №16. – отд. оф. – С. 249; Отчет Миссионерского Комитета Кишиневской епархии за 1894 год // КЕВ. – 1895. – отд. оф. – №13. – С.182; Отчет Миссионерского Комитета Кишиневской епархии за 1898 год // КЕВ. – 1899. – №24. – отд. оф. – С.708; Ф.Воловей. Отчет епархиального миссионера южного района Кишиневской епархии за 1899 г. // КЕВ. – 1900. – №21 – отд. оф. – С. 439; Отчет о деятельности миссионера южного района Кишиневской епархии за 1901 г. // КЕВ. – 1902. – №5. – отд. оф. – С. 145; Отчет Кишиневского Православного Христо-Рождественского Братства за 1902 год // КЕВ. – 1903. – №15-16 – отд. оф. – С.370; Центральный архив высших органов власти и управления Украины (далее – ЦАВОВУ). – Ф.4648. – Оп.2. – Д.4. – Л.7; ГАОО. – Ф.Р-2000. – Оп.3. – Д.100. – Л.14.

¹⁹ Ф.Воловей. Из Дневника миссионера священника Феодосия Воловея за 1911 год // КЕВ. – 1911. – С.902-903.

был отправлен епископом на постоянное проживание старший священник Белов Кондрат Яковлевич. Оба не были монахами.

Как отмечалось в архивных материалах: с немецкими оккупантами никто из них не уходил, но трое из проживающих на 1945 г. в монастыре – диакон Лебедев Иридон Мифодиевич (Иринарх), 1873 г.р., Степанов Клим Веденеевич – послушник, 1882 г.р., и Белов Кондрат Яковлевич, священник, 1889 г.р., в конце октября 1944 прибыли в г.Измаил из Славского монастыря (Румыния).²⁰

Монастырь имел один корпус построек, в котором пригодны для жилья и заняты обитателями монастыря – 7 келий, общим размером 60-70 м², 1 церковь и подсобные хозяйственные строения.²¹

В 1945 г. действующей оставалась лишь одна церковь – Архангела Михаила. Что касается церковного имущества, то оно состояло из:

- хозяйственных строений, подсобных производств (мельниц, сараев – не было);
- земельного участка размером 2,5 га, из которых под озимым посевом – 2 га и 0,5 га под огородом. Сада, виноградника – не было. Скота, птицы – тоже.

Сельскохозяйственного инвентаря, кроме 1 плуга и веялки, не было, промышленных производств в монастыре также не наблюдалось, как и реализуемой вне монастыря продукции. Жил монастырь урожаем своего посева и пожертвований приходящих верующих. За 1945 г. монастырский приход составил 5 000 руб., расход – 4850 руб.²²

Но в этот период не вся территория монастыря занималась монахами, послушниками: три кельи в общем единственном корпусе были заняты рыболовецкой артелью с.Новая Некрасовка.

Монастырь, также как и другие учреждения, должен был осуществлять государственные поставки. В 1945 г. монастырь уплатил поставку в размере 275 кг рыбы²³.

В засушливый 1945 г. земля возле монастыря по распоряжению председателя Райисполкома передана была колхозу. Был запрещен «отпуск монастырского картофеля на нужды местного населения»²⁴, так как не выполнены госпоставки (документ датируется 26.07.1945 г.), что, естественно, вызвало недовольство монахов, которые засеяли эту землю.

7 июня 1945 года священник монастыря Онуфрий Ипатовича Рябов направляет заявление уполномоченному по делам религиозных культов при Совете Министров СССР по Измаильской обл. А.Е. Остапенко, где отмечает следующее: «А для нас это крайне обидно [что засеянную землю отобрали –

А.Ф.]. Мы тоже бедные старики не имеем никакой поддержки ниоткуда. Своими силами постарались засеять эту землю, а поэтому убедительно просим Вас разрешите нам воспользоваться нашим посевом около монастыря. За прошлый год мы поставку выполнили, а также и теперь обещаемся выполнить. Братии нас 8 человек. Остаемся в надежде получить от Вас утешительное решение.»²⁵.

В результате разбирательств отторгнутый райисполкомом и сельским советом земельный участок был возвращен, и монахи смогли собрать засеянный урожай. То есть вопрос, как ни странно, был урегулирован положительно.

По данным на 1946 г. монастырь находился под управлением епископа Арсения (Лысова) Измаильского и под наблюдением настоятеля Рябова Онуфрия Липатевича. Онуфрий Липатевич был местным жителем, вступил в монастырь в 1943 г. В нем проживало 5 чел. (ср.: в 1945 – 7 чел.): священник К.Белов, 2 монаха и 2 послушника, один из которых малотрудоспособный (см. таблицу)²⁶.

Обитатели монастыря руководствовались по общецерковным правилам: «Церковное око», «Номоканон», «Кормчая». По данным на 1946 г. в монастыре было 32 богослужебные книги, среди них до 1654 г. выдано – 20, наиболее ранняя – 1625 г. – Евангелие напрестольное, самая новая – 1905 г. – Часослов (см. табл.2).

Список богослужебных книг Архангельского монастыря при с.Новая Некрасовка (1946 г.)²⁷

Наименование книг	Год издания
Евангелие напрестольное	1625
Евангелие	1627
Служебный Октай	1649
«Месячная Минея», 12 кн.	1645
Часослов	1905
Часовник	1883
Псалтырь	1901
Обедница певчая	1868
Переносы певчая	1873
Апостол	1649
Пролог	1854
Златоуст	1854
Общая Минея	1645
Праздничная Минея	1650
Триодь цветная	1648
Триодь постная	1651
Служебный требник (никонианское издание)	1863
Кормчая	1885
Соборник	1793
Толковое Евангелие	1666
Апостол толковый	1888

²⁰ ЦАВОВУ. - Ф.4648. - Оп.2. - Д.4. - Л.7.

²¹ ГАОО. - Ф.Р2000. - Оп.3. - Д.236. - Л.55.

²² ГАОО. - Ф.Р2000. - Оп.3. - Д.100. - Л.14 об.

²³ Там же.

²⁴ Там же. - Л.10.

²⁵ Там же. - Л.12.

²⁶ Там же. - Л.14.

²⁷ ГАОО. - Ф.Р-2000. - Оп.3. - Д.100. - Л.6-7.

5 июня 1946 г. состоялся собор старообрядческих монастырей Измаильской епархии, на котором обсуждался, среди других, и вопрос о слиянии Петропавловского старообрядческого монастыря вблизи Вилкова с Архангело-Михайловским²⁸, однако это предложение не получило утверждения, поскольку, по мнению уполномоченного по делам религиозных культов при РНК СССР по Измаильской области, *«объединить два названных монастыря... не целесообразно, поскольку это усилит и может содействовать развитию одного из них, в то же время, отдельное существование каждого из них приведет к их отмиранию и постепенному переходу хозяйства в ведение наших совхозов и колхозных организаций»* (секретное письмо от 18.09.1945 г.)²⁹. Монастырь начинают ликвидировать.

И. Кучерявенко указывает, что монастырь разрушали в 1946 г., и лица, которые были причастны к разрушению, умерли страшной смертью³⁰. Документы, правда, говорят, что целенаправленное разрушение монастыря проводилось несколько позже (см. ниже).

С 1947 г. монастырь не действует по ряду причин: часть монахов умерли; часть разошлась по другим монастырям; большинство оставили свое религиозное убеждение и покинули монашескую жизнь.

2 сентября 1948 г. Рябов О.Л., который перешел после прекращения богослужений в монастыре священнодействовать в сельскую церковь Введения в храм Пресвятой Богородицы, обращается с просьбой к уполномоченному религиозным делам при Совете Министров СССР по Измаильской области М.П. Костандогло, где отмечалось, что с мая 1947 г. служба в церкви монастыря не совершалась, помещения монастыря оставлены без охраны и расхищаются местным населением, поэтому он просил принять от него *«монастырскую церковь и прилегающие к ней постройки, чтобы не допустить до окончательного разрушения, а всю церковную утварь разрешите мне перенести в церковь Введения в храм Пресвятой Богородицы, находящийся в с.Ново-Некрасовка, Суворовского р-на»*³¹.

10 октября 1949 г. была произведена опись монастырского церковного монастыря и передача его на хранение в сельскую церковь в присутствии настоятеля Свято Введенской церкви Рябова Онуфрия Липотевича, представителя Ново-Некрасовского сельского совета Глыжан Василия,

представителей из среды верующих с. Новая Некрасовка Муравлева Ирадиона Минаевича и Ершова Ивана Ирадионовича³².

10 октября 1949 г. монастырь был официально ликвидирован, церковное имущество описано и передано в Свято-Введенскую церковь с.Новая Некрасовка. Ряд Миней и других книг из монастырского собрания сейчас находятся в новонекрасовской церкви, в личных собраниях новонекрасовцев, некоторые - в сс.Старая Некрасовка, Коса, Приморское, г.Вилкова. Эти книги можно узнать по монастырской печати и по постраничным записям в книгах: *«Из/ книг/ монастыря/ святых/ Архангел/ находящегося/ близ селения/ Новой Некрасовки»; «Из/ книг/ монастыря/ святых/ Архангел./ находящегося/ в Бессарабии/ близ селения/ Новой Некрасовки».*

Бывший настоятель этого монастыря священник Рябов Онуфрий Липатович, стал обслуживать, как отмечалось выше, приход Ново-Некрасовской церкви с разрешения старообрядческого епископа Кишиневского, Одесского и временно Измаильского, а также и благочинного Измаильской епархии священника Сухова И.Д. (об этом имеется соответствующая запись в заключении уполномоченного Совета по делам религиозных культов по Измаильской области Костандогло М.П. от 30 декабря 1949 года *«О ликвидации мужского старообрядческого монастыря имени Михаила Архангела в с.Новая Некрасовка, Суворовского района, Измаильской области»*).

Согласно выписке № 7 заседания Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР от 30 мая 1950 года постановили: согласиться с решением Измаильского облисполкома от 04.01.1950 г. № 42 о закрытии мужского старообрядческого монастыря в с. Новая Некрасовка Суворовского района ввиду прекращения его деятельности с 1947 года и передаче здания под культурные нужды (лекторий) с правом переоборудования. Исполком Измаильского областного Совета депутатов трудящихся решением №825 от 8 июля 1950 года постановил: *«Передать помещения и земельные угодия бывшего мужского монастыря в с.Новая Некрасовка Суворовского района колхозу имени Молотова, того же села и района для использования под зал-лекторий с правом переоборудования»*³³, т.к. здание не принадлежит к памятникам архитектуры, также в деле имеется весьма интересная формулировка причины передачи здания монастыря – *«ходатайств от групп верующих о предоставлении этого здания для выполнения религиозных обрядов за все время [с 1947 по 1949 гг. – А.Ф.] не поступало»*³⁴.

По воспоминаниям же старожилов, постройки монастыря использовали под склады.

²⁸ Там же. - Л.17.

²⁹ ЦАВОВУ. – Ф.4648. – Оп.2. – Д.4. – Л.10; Н.И. Михайлуца. Старообрядческие монастыри и монашество на Измаильщине в годы Великой Отечественной войны // Липоване: история и культура русских-старообрядцев. – Одесса, 2004. – Вып. I. – С.75.

³⁰ И.Ф.Кучерявенко. Духовний центр старообрядництва на Півдні України // Проблеми історії України XIX – початку XX ст. – Вип.Х. – К., 2005. – С.242.

³¹ ГАОО. – Ф.Р-2000. – Оп.3. – Д.236. – Л.57.

³² Там же. – Л.58.

³³ Там же. – Л.49, 53, 54.

³⁴ Там же. – Л.56.

В этом же деле имеется заявление председателя колхоза им. Молотова Димитриева Кондрата Финогеновича, с.Ново-Некрасовка, Суворовского р-на уполномоченному Совету по делам религиозных культов при Совете Министров СССР по Измаильской области тов. Костандогло М.П., датированное 25.08.1952 г. : «Прошу Вас дать разрешение со здания закрытого бывшего мужского монастыря в с.Ново-Некрасовка, Суворовского р-на, разобрать колокольню»³⁵. За такие действия, бытует мнение в селе, его «Бог покарат»: «у него началась гангрена, одну ногу отрезали, вторую не дал, и умер».

Относительно колокольни, то, по воспоминаниям старожилов (н., Дьякова Кирилла Еремеевича, 1926 г. р.), большой колокол с монастырской церкви был перенесен на колокольню сельской церкви при о.Фроле.

В 2009 г. был совершен крестный ход к месту бывшей обители, был поставлен поклонный крест на месте монастыря. От построек монастыря на сегодняшний день практически ничего не осталось, за исключением складских помещений.



³⁵ Там же. - Л.52.

*Список проживающих в мужском старообрядческом монастыре имени Архангела Михаила
(1946 г.)*

ФИО	год рождения	место рождения	образование	время вступ. в монастырь	духовный сан	занимаемая должность	трудопособность
Рябов Онуфрей Липатевич	1885	с.Новая Некрасовка	м/г	1943 ³⁶	священник	настоятель монастыря	т/спос.
Макаров Феокий Харлампиевич	1912	с.Куничное Сорокский уезд	м/г	1931	архидиякон	эконом монастыря	т/спос.
Лебедев Иринарх Мефодиевич	1873	г.Измаил	м/г	1937	диякон-монах	псаломщик	мало т/спос.
Алексеев Флор Андреевич	1871	г.Измаил	б/г	1938	белец	работник	т/спос.
Четвертаков [...] Алексеевичем	1869	г.Измаил	б/г	1945	белец	работник	т/спос.

*Сведения о наличии облагаемой земли и поголовья скота по старообрядческим монастырям Измаильской области
(1946 г.)³⁷*

Уполномоченному
Министерства заготовок
по Измаильской области
за № 049 от 5 сентября 1946 г.

Сведения о наличии облагаемой земли и поголовья скота по старообрядческим монастырям Измаильской области

Наименование монастырей и церквей на территории Измаильской области	Наличие облагаемой земли	Поголовье скота				Примечание
		<i>Рога тый скот</i>	<i>овцы</i>	<i>Свиное поголовье</i>	<i>Рабочий скот</i>	
Муравлевка Женский монастырь Усекновения Иоанна Предтечи	Участок пахотной земли 1,5 га	1 кор.	-	-	1 лош.	
Вилково Муж. старообр. Монастырь Петра и Павла	Участок 0,5 га (огород)	-	-	-	1 лош.	Сад на 360 деревьев
Новая Некрасовка Муж. старообр. Монастырь Архангела Михаила	Пахотный участок 2,5 га	-	-	-	-	2 га под озимым посевом, 0,5 га - огород

Уполномоченный по делам
религиозных культов при Совете
Министров СССР по Измаильской обл.

Остапенко³⁸

³⁶ В данной таблице указывается, что Рябов О.Л. вступил в монастырь в 1943 г. Вероятно, в этом году он стал настоятелем монастыря. При монастыре он проживал и ранее, о чем говорит надпись в «Уставе»: «Сій устав Куплин у иродияк Амбросія за 55 лей. Сценник Рябов Онуфр. 1936 год.»

³⁷ ГАОО. - Ф.Р-2000. - Оп.3. - Д.100. - Л.6-7.

³⁸ ГАОО. - Ф.Р-2000. - Оп.3. - Д.100. - Л.15.

Майоров Р.А. (Москва)

ОКРУЖЕНИЕ ПЕТЕРБУРГСКОГО ЕДИНОВЕРЧЕСКОГО СВЯЩЕННИКА ИОАННА ВЕРХОВСКОГО

В прошлом номере журнала «Липоване» была опубликована статья о жизни петербургского единоверческого священника Иоанна Верховского в Мануйловском старообрядческом монастыре¹. Отец Иоанн очень активно участвовал в жизни старообрядчества второй половины XIX века. Для понимания его взглядов необходимо изучение круга общения священника. Отец Иоанн вел активную переписку с представителями самых разных социальных групп. В данной статье мы рассмотрим связи иерея Иоанна с некоторыми наиболее интересными его корреспондентами.

Активная переписка связывала Верховского с казанским протоиереем Петром Петровичем Масловским. В 1871 году о. Иоанн ходатайствовал перед Т.И. Филипповым, чтобы тот способствовал поступлению Масловского на службу в императорскую публичную библиотеку в Петербурге. Масловский написал письмо Т. И. Филиппову, в котором объяснял причину, по которой он хотел бы работать в библиотеке. Дело в том, что в это время он работал над «*новогреческо-русским лексиконом*». На этот труд Масловский, по его собственному признанию, потратил полжизни. Однако казанская библиотека, хотя и была богата, не имела всех необходимых для завершения этого труда изданий. В это время Масловский думал, что летом 1872 года сдаст экзамен на степень кандидата богословия и будет писать диссертацию, однако кандидатом Масловский так и не стал. Он активно продолжал публиковаться в периодических изданиях, работал над «*Кратким очерком истории Чешской Церкви по чешским источникам*», материалы для которого ему предоставил казанский славянин М. П. Петровский². По некоторым причинам Масловский так и не переехал в Петербург и не поступил на службу в библиотеку. Верховский снабжал Масловского работами Т. И. Филиппова. Некоторые из них Петр Петрович покупал сам, а впоследствии отсылал их своим корреспондентам, в том числе и за границу (например, сербскому митрополиту Савве Косановичу). Уже после отъезда Верховского из России Филиппов прислал свою книгу с автографом через Н. И. Ильминского, за что Масловский был очень благодарен автору³. В 1874 году у Масловского скончался отец. Будучи чрезвычайно загружен-

ным, ученый передал все рукописи трудов о. Иоанна (кроме автобиографии) в студенческую библиотеку Казанской духовной академии. Труды эти достались Масловскому от покойного казанского купца Андрея Дмитриевича Петрова. Вскоре после этого Петр Петрович переехал в Симбирск и поступил на должность учителя словесности, а затем в Самарскую губернию, где служил инспектором народных училищ. Верховский писал Масловскому на его новые адреса, однако письма не доходили. Масловский подумал, что о. Иоанн не пишет ему, так как обиделся на него за то, что тот передал рукописи его произведений в библиотеку вместо того, чтобы работать с ними. Из-за этого переписка была прекращена до 1881 года. Поводом к ее восстановлению стало желание Масловского и его друга бухгалтера канцелярии попечителя Казанского учебного округа Н. Я. Агафонова получить капитальный труд Верховского «*Свод текстов литургий – иосифовского, никоновского, венецианских и хартейных*», который отсутствовал в Казани. В письме от 10 июля 1881 года Масловский просил выслать ему и Агафонову копию «*Свода...*», обещая вернуть деньги, затраченные на переписку. В Казани с труда сделали бы еще две копии, и таким образом просители хотели оставить себе по экземпляру и еще один передать в библиотеку Казанской духовной академии. Письмо с просьбой прислать «*Свод...*» позволило Масловскому объясниться с о. Иоанном, и переписка была восстановлена⁴. Масловский писал Верховскому, что до того времени трудов последнего в библиотеке академии не было, в фундаментальную же библиотеку Петр Петрович не отдал сочинения, так как профессор Н. И. Ивановский, борец с расколом, не допустил бы студентов до них. Из Самары Масловский переехал в Елабугу, где в реальном училище преподавал французский язык. Отсюда он хотел переехать в Царицын для преподавания греческого языка в классической прогимназии, однако переезд так и не состоялся. В Елабуге Масловский имел пятнадцать уроков французского языка и должность классного наставника в третьем классе реального училища. В месяц он получал девяносто рублей двадцать три копейки, чего ему, отцу четырех дочерей (Веры, Надежды, Любви и Софии), не хватало. Правда, Петру Петровичу удалось найти выгодную квартиру, за которую он платил всего десять рублей (зимой с дровами – восемнадцать). Масловскому очень не нравилась обстановка в го-

¹ Майоров Р.А. Единоверческий священник Иоанн Верховский в Мануйловском старообрядческом монастыре // Липоване. - Вып. VI. - Одесса, 2009. - С.89-94.

² ГАРФ. Ф. 1099. Оп. 1. Д. 2159. Л. 1-2.

³ Там же. Л. 3-3об.

⁴ ГАРФ. Ф.1099. Оп. 1. Д. 3519.

роде: театр в амбаре, библиотека с одними романами, всеобщее банкротство, невежество, недоверие, сплетни и т. д. В связи с этим Масловский решил изменить свой образ жизни: 31 января 1882 года он был рукоположен в Уфе владыкой Никанором в священники и до середины 1883 года служил в Николаевском соборе Мензелинска. Здесь о. Петр жил прекрасно: окормлял значительную часть города и пять деревень. Однако предчувствие смерти заставило его вернуться на родину в Казань. Стараниями Н. И. Ильминского и коммерсанта Т. В. Щетинкина Масловского перевели в Казань, но вакансии священника в городе не было. Специально для о. Петра местный архиепископ открыл второй штат в Георгиевской церкви, что «местный причт взбесило». Масловского хотели отправить в Цивильск, однако священнику удалось упротребить архиерея оставить его служить в церкви Божией Матери «всех скорбящих радости» при окружной лечебнице (сумасшедшем доме) Казани, располагавшейся за городом. Священник был обречен на полную бедность. Он получал всего четыреста восемьдесят пять рублей в год и жил в пяти верстах от города. По причине переездов и болезни матери Масловский погряз в долгах. Раздав долги, он оставался с пятью – десятью рублями в месяц (у него даже не было калош). Для того чтобы хоть как-то свести концы с концами, иерей Петр подготовил к изданию двухтомный труд по аскетике «Правило христианской жизни» (книга была издана в 1885 году). Невзлюбил Масловского и местный архиерей. Священник написал для Казанских губернских ведомостей статью по расколу, цензор показал ее архиепископу, тот возмутился и выпросил у губернатора, чтобы статью не печатали. «Если Архиепископа никуда не переведут, - писал о. Петр Верховскому, - мне будет преплохо-плохо. Горе: и умереть-то спокойно не дают!»⁵. Покровительствовавший Масловскому игумен Черемисского монастыря Казанской епархии о. Паисий, имевший переписку с императрицей и великими князьями Сергеем и Павлом Александровичем, умер. Поэтому Верховский просил Т. И. Филиппова хоть как-то помочь Масловскому. С горечью о. Петр отмечал: «Архиепископ продолжает меня блядословить при всяком случае самым низким образом: точно будто я обьял его, получая 485 рублей, что получал у меня в Мензелях мой дьячок!»⁶.

В переписке о. Иоанна с о. Петром затрагивались самые разные темы. Верховский обращался к Масловскому несколько раз с просьбой осуществить квалифицированный перевод на греческий язык. Так, например, о. Иоанн в 1881 году просил Петра Петровича перевести письмо о расколе для греческих патриархов, на что последний с радостью согласился. В своем письме он даже оговари-

вает стиль будущего перевода и просит Верховского подобрать для него некоторую литературу, так как в отличие от Казани в Елабуге было сложно найти нужные книги. Особый интерес у Масловского вызвал присланный Верховским антипапистский труд «Голос православного против папизма на Западе и Востоке». Он даже надеялся, что в эмиграции о. Иоанну удастся получить от румынских богословов степень доктора богословия за этот труд. Две вещи особенно понравились Масловскому в «Голосе...». Во-первых, он был доволен, что Верховский признавал католическую иерархию имеющей апостольское преемство и таинства ее действительными. Во-вторых, считал, что капитальность труда о. Иоанна заключается в критике «Макарьевской галиматии: «церковь учащая - церковь подразумевается - учимая». Петр Петрович не скрывал и своих критических замечаний. Он указывал, что слово «иерарх» древнее и святоотеческое, а также, поддерживая идею поиска истины в восточных патриархатах, критиковал о. Иоанна за предпочтение к славянским церквям. Масловский, в отличие от Верховского, очень трепетно и с большим уважением относился к греческой культуре. Лишь в последнем письме он с горечью сообщает о печальном состоянии греческой церкви. Это стало следствием его переписки с о. Анатолием, путешествовавшим по Востоку: «по словам о. Анатолия, православие на Востоке находится в самом безнадежном положении»⁷. Однако даже в этом письме он призывает о. Иоанна: «Мирите, мирите Восток с Россией! Влюбляйте Восток в его же Православие – и главное пишите, что узнаете про Восток, в Россию. Миротворцы сынами Божиими нарекутся»⁸.

Особый интерес представляет письмо Масловского от 11 марта 1885 года, написанное в ответ на письма иерея Иоанна от 6 февраля из Унгеня и от 24 февраля из Мануиловского скита. Иерей Петр был поражен: «...Вы были... горячим читателем царской власти. Господи, думал я, и он даже вынужден был бежать из России; а кто же оставаться-то в ней должен? Уже ли и одни социалисты и цареубийцы?»⁹. Все талантливые люди, как отмечал Масловский, «состояли на время в еретиках, хотя или никогда и быть не думали». Так было со славянофилом А. С. Хомяковым и с композитором Глинкой. Он был далек от идеализации взглядов Верховского, но считал, что духовная цензура должна была не запрещать труды священника, а лишь внести в них некоторые исправления. Он отмечал, что к проповедовавшему нехристианские идеи Писареву никаких санкций не применялось, Верховскому же, писавшему «в пользу Церкви, Государства и Отца Отечества», но не казенным языком, запрещали свободно высказываться. Склонность к расколу,

⁵ Там же. Л. 12об.

⁶ Там же. Л. 14об.

⁷ Там же. Л. 16об.

⁸ Там же. Л. 15.

⁹ Там же. Л. 15.

которую приписывали иерею Иоанну, Масловский считает надуманной и обещает сообщать Верховскому о всех публикациях о нем в отечественной прессе. В том же письме иерей Петр интересуется судьбой священноинока Пафнутия (Овчинникова) и крайне сожалеет, что «*в России поленились подумывать воспользоваться этим гениальным человеком*».

Масловский был очень обеспокоен возможностью перехода Верховского к белокриницким. Сразу после отъезда иерея Иоанна за границу в газетах распространилось известие, что старообрядцы предложат вдовому священнику архиерейство. Некоторые миссионеры хотели представить дело следующим образом: Верховский надеялся, что его сделают заместителем митрополита и впоследствии он сможет возглавить старообрядческую иерархию. Хотя это и было ложью, Масловский боялся, что иерей Иоанн согласится на принятие архиерейства и этим сведет на нет всю свою предыдущую деятельность по восстановлению единства Русской церкви. Иерей Петр советует Верховскому уехать из Мануиловского скита, войти в общение с румынскими православными архиереями и подать свой труд «*Голос православного против папизма на Западе и Востоке*» на степень доктора богословия в Бухарестский университет. «*...И будете Вы румынским православным, а не липованским архиереем*»¹⁰, - завершал свое письмо Масловский.

Иерей Петр был увлечен изучением православной литературы разных народов. Воспользовавшись пребыванием Верховского в Румынии, он просил о. Иоанна выслать каталоги богослужебных книг, православных журналов и нот, чтобы использовать их в своих исследованиях. Неизвестно, исполнил ли Верховский просьбу своего корреспондента, так как неизвестно, продолжалась ли переписка двух священников после отъезда иерея Иоанна в Германию.

Другим корреспондентом Верховского в Казани был краевед, библиограф, редактор-издатель «*Камско-Волжской газеты*» Николай Яковлевич Агафонов (1842 - 1908). Литературную деятельность он начал с 1863 года, сотрудничал в «*Справочном листке г. Казани*» профессора Шпилевского и в «*Казанском биржевом листке*» профессора Чугунова, в то же время являясь корреспондентом в «*СПб. ведомостях*» Е. Корша и др. С 1872 года издавал одну из лучших провинциальных газет - «*Камско-Волжскую газету*», которая в 1874 году должна была прекратить издаваться, так как редакции предложено было подвергаться цензуре в Москве. При участии своих бывших сотрудников Агафонов издал сборник «*Первый шаг*», II том которого был запрещен. Издал несколько брошюр и «*Материалы*» для библиографии сочинений И.С. Тургенева. Работал над многотомной историей Казани.

Начало переписки Агафопова с Верховским было связано с желанием Николая Яковлевича иметь у себя «*Свод текстов литургий – иосифовского, никоновского, венецианских и хартейных*», составленный священником¹¹. Переписывались они не очень часто, но через Масловского иерей Иоанн был в курсе жизни Агафопова. В нашем распоряжении имеется черновик письма Н.Я. Агафопова к Верховскому, отложившийся в фонде издателя в Институте русской литературы им. А.С. Пушкина¹². Согласно описи, источник датируется 1890 годом, то есть периодом, когда иерей Иоанн находился за границей. Однако эта датировка ошибочна, так как в письме говорится, что общий друг Агафопова и Верховского П.П. Масловский принял сан в прошлом году¹³. Священник Петр был рукоположен в 1882 году, следовательно, письмо следует датировать 1883 годом.

В своем письме Агафонов указывает, что хотя и принадлежит к единоверию, но многое его в нем смущает. На эту тему Николай Яковлевич хотел бы поговорить с Верховским, так как публичное обсуждение данной проблемы преследовалось ввиду несоответствия идеологии господствующей церкви. У Агафопова был ряд друзей в Казани, с которыми он обсуждал подобные вопросы. Но, как он отмечал, полностью с его идеями сходилась лишь один его товарищ-сослуживец В. Л. Веселовский, сын диакона, учившийся в Симбирской семинарии. Веселовского крайне возмущали антиканонические явления в церковном устройстве, но он был слишком эмоционален и не мог себя сдерживать при их упоминании. Другим человеком, с которым можно было обсудить церковные проблемы, для Агафопова был казанский единоверческий священник Михаил Николаевич Мансуров. Но хотя Мансуров и осознавал многие «*ненормальности*» в церковной среде, по словам Николая Яковлевича, «*у него никогда не хватит решимости протестовать против них*». Третьим собеседником был вышеупомянутый священник Петр Масловский. Агафонов сходилась со священником в симпатии к до-никоновскому обряду, но считал более важным недопущение утраты чистоты евангельского учения, в Маловском же, по его мнению, сохранялись некоторые черты, порожденные в нем семинарией¹⁴. В фонде Агафопова в ИРЛИ также хранится черновик его статьи «*Из старообрядческого мира (от редакции)*», посвященной отъезду Верховского из России¹⁵. Автор очень положительно оценивает деятельность священника и отмечает, что «*как всякие подвиги и доблести в сем мире имеют свои розы, и свои шипы, так и деятельность Ивана Тимофеевича*

¹⁰ Там же. Л. 15, 17об.

¹¹ ГАРФ. Ф. 1099. Оп. 1. Д. 3519. Л. 1об-2.

¹² ИРЛИ. Ф. 13. Оп.1. Ед. хр. 62.

¹³ Там же. Л. 1об.

¹⁴ Там же. Л. 1-2.

¹⁵ ИРЛИ. Ф. 13. Оп. 1. Ед. хр. 37.

породила многих ему врагов, которые, видя, что нельзя брать логикой, пустили в ход интуицию и клевету, каковыми способами и достигли цели гораздо скорее, нежели действуя так называемыми «благословенными путями». Враги его росли по мере того, как росла популярность и авторитетность Ивана Тимофеевича. Они сначала незримо, а потом и открыто ковали ему ковы, опасность которых и заставила почтенного иерея принять меры к своему самосохранению»¹⁶. Несмотря на некоторые неточности в статье (например, там говорится, что, окончив семинарию, Верховский пешком дошел из Иркутска в Санкт-Петербург, в то время как иерей Иоанн закончил учиться в Перьми), она содержит ряд интересных фактов. В ней приводится выдержка из письма Верховского, в котором он сообщает о намерении издать в форме нескольких писем к друзьям обстоятельства своей жизни за рубежом. К сожалению, этот план так и не был реализован.

За границей Верховский активно переписывался с другом семьи Александром Флариановичем Адамовичем. Он работал в канцелярии Петербургского университета и был сыном дворянина военного, состоявшего при полковнике Нарбуте. Отец его был католиком, мать – православной¹⁷.

Знакомство с Адамовичем произошло в Салтыковке, где Верховский снимал дачу на лето. У дочери священника, Елены, было много поклонников. Когда ей было всего восемь лет, Илья Иванович Сафонов с супругой уже пытались обручить своего сына Василия, тогда учившегося в лицее, с Еленой. На вопрос Верховского, почему они так торопятся, Сафоновы отвечали, что «когда дочь вырастет... ее будет и рукой не достать». Несмотря на то, что Илья Иванович приводил примеры обручения детей из истории Древней церкви, иерей Иоанн отказал. В 1873 году, когда семейство Верховских жило на даче в Петергофе у свояченицы священника, А. И. Ветвеницкой, к Елене сватался закончивший курс Духовной академии студент Рябков. Однако и в этот раз иерей Иоанн отказал, считая, что такие вопросы нельзя решать без согласия дочери, а спрашивать ее об этом еще рано. Летом 1875 года семья Верховских провела на даче в Салтыковке, здесь с ней познакомился Адамович и влюбился в Елену, однако 26 августа дочь скончалась в возрасте четырнадцати лет¹⁸. Адамович так и остался холостым и еще много лет регулярно посещал могилы Елены и ее матери на Волковом кладбище¹⁹.

Живя без семьи, Адамович очень сблизился с Верховскими. Когда зимой 1877 года он серьезно заболел, иерей Иоанн послал свою дочь Марью проводить Александра Флариановича. Марья со-

общила, что так как за Адамовичем никто не ухаживает, то его положение безнадежно. Иерей Иоанн взял больного к себе домой. Болезнь действительно была серьезной. Верховскому пришлось исповедовать, причащать и соборовать Адамовича. По просьбе больного к нему даже привозили икону «Всех скорбящих радость» из Скорбященской церкви Петербурга. Александр Фларианович прожил у священника два месяца и «с тех пор стал как родным, еще больше прежнего, ежели только возможно»²⁰.

Перед отъездом иерея Иоанна за границу Адамович переписал для него «Голос православного против папизма на Западе и Востоке» и хотел сделать еще одну совсем чистую копию для того, чтобы поднести ее иерею Иоанну на День ангела. Он хотел роскошно переплести этот экземпляр и снабдить его надписью «Твое от Тебя, Тебе приношу!!!»²¹.

Александр Фларианович был очень огорчен отъездом иерея Иоанна. Он даже написал ко Дню ангела Верховского следующий стих:

Посвящается
в день Ангела 13 ноября 1886 года нашему Отцу
Иоанну Верховскому
(акростих)

Голос родины!
О Ты вселенной вседержитель!
Ты помощь угнетаемым явитель!
Царями-мирами правитель –
Услышь наш голос и призри!..
Иисуса – сына Ты на землю ниспослал,
Открыл путь в Рай; завесу разорвал!
Архангела вестителя на землю ниспославый
Надеждой, верой души наши наполнивший
Не откажи внемли Ты грешников моление!
Услышь!!! Дождемся-ль мы Иоанна возвращения?..

Великий Бог Сиона!!! хвалебный гимн Тебе возносим!

Ему Верховскому Ты путь к нам укажи,
Рыдания-горесть наши утиши
Халдеев наших ты разсей,
Отце-политиков непогрешимых,
Вавилонския хотенья их Ты украти.
Скажи Ты им – вели, в путь правды как идти,
Как след преданья – путем Апостольским держаться –
Отцовской истой веры, а не Папской придержаться,
Мудрить ведь грех – над верой не вели!
Услышь, услышь же нас!!! Отца Верховскаго
Ты возврати!..²²

В одном из своих писем 1886 года Адамович рассуждает, что бы он мог сказать, если бы «первосвященники» спросили его, что он думает об отъезде

¹⁶ Там же. Л. 6.

¹⁷ ГАРФ. Ф. 1099. Оп. 1. Д. 3464. Л. 2, 5.

¹⁸ ГАРФ. Ф. 1099. Оп. 1. Д. 1552. Л. 133об-134об.

¹⁹ ГАРФ. Ф. 1099. Оп. 1. Д. 3464. Л. 11-11об.

²⁰ ГАРФ. Ф. 1099. Оп. 1. Д. 1552. Л. 139.

²¹ ГАРФ. Ф. 1099. Оп. 1. Д. 3464. Л. 9-9об.; Д. 1552. Л. 139.

²² ГАРФ. Ф. 1099. Оп. 1. Д. 3464. Л. 27об.

Верховского. Александр Фларианович отмечает, что вина за это лежит на самом церковном руководстве. Он вспоминает, что *«за 40 летнюю, поистине гигантскую борьбу, за целостность и ненарушимость приданий Христа и Его Святых»* прихожане преподнесли иерею Иоанну крест, украшенный бриллиантами. Церковные же власти не только сами никак не отметили сорокалетнюю службу церкви Верховского (его не наградили даже камилавкой), но и запретили ему носить подарок прихожан. Крест в христианстве – символ священного бремени: *«Господь сказал «возьмы Крест свой и гряди по мне!».* *«Сознайтесь-ко! Завидно Вам стало за бриллиантовый-то Крест, будь-бы он чугунный аль оловянный, ну тогда куда не шло, сказали-бы, носи на здоровье!.. Да ведь и Вы Отцы, свои бриллиантовые не понесете туда, куда рано-ль иль поздно все мы предстанем...»*, - обличает Адамович гонителей Верховского. По его мнению, именно церковные власти не дали иерею Иоанну понести свой крест до конца в окружении российской паствы: *«Вы, вы, вы! Отцы, а не Отец Иоан, виноваты. Вы не дозволили не разрешили Ему наложить на себя Крест, поднесенный Ему, Его паствой. Вы забыли (у Вас зарябило в глазах от бриллиантов), что Крест будь он бриллиантовый будь он деревянный – смысл-то ведь один и тот-же. «Крест!»»²³.*

Можно сказать, что Адамович гордился принципиальностью Верховского. Однажды он беседовал с единоверческим купцом К. А. Бурковым об отъезде иерея Иоанна из России. При этом оба собеседника курили. В целом их взгляды были одинаковы, однако Бурков отмечал, что иерей Иоанн *«всем-бы хорош, да непокорный, с первосвященниками зуб за зуб и тому подобное...»* В это время мимо проходил служивший в Салтыковке священник и купец быстро бросил папироску (курение в старообрядчестве считается очень серьезным грехом, и большинство священников отлучают за него от Причастия) и, наступив на нее ногой, раскланялся перед иереем. Это так возмутило Адамовича, что он воскликнул: *«Вот Вы старый человек испугались, папироску под сапог бросили сунули; ну, а Отец Иоанн Тимофеевич коли закурил так уж под сапог не бросит – столпы Вы соленые – вот что!»²⁴.*

Так же, как и Верховский, Адамович был убежденным монархистом. Тема верности монарху занимает значительное место в его письмах к иерею Иоанну. Именно по этой причине несколько писем Александра Флариановича от 1886 года были отосланы священником Т.И. Филиппову (для того, чтобы с ними ничего не случилось, они были присланы купцу И.И. Шестову, а тот передал их по назначению). Ознакомившись с письмами, Филиппов хотел передать их дочери Верховского Марье Ивановне и даже написал ей по этому поводу письмо, но оно по каким-то причинам не было от-

правлено, и письма так и остались в архиве Третья Ивановича²⁵.

Особым уважением Адамовича пользовался царь «освободитель-мученик» Александр II. Во время ежегодной заупокойной службы 1 марта (в день гибели императора) в храме при Петербургском университете Адамович обязательно покупал собственную свечу, хотя всем раздавали казенные. Александра Флариановича поражало, насколько бездушно читалась в церкви проповедь, посвященная государю. В его глазах каждый простой мужик мог сказать куда больше на эту тему, чем образованные люди. Для мужика, в отличие от «цибулизированных или цибулизаторов», очевидно, что *«воистину лицо, принявшее Св. Коронование есть, что-то повыше»*, чем простой смертный человек²⁶. Адамовича вообще крайне интересует жизнь простого народа. Снимая дачу в Ильжо, в тринадцати верстах от Луги, он много общался с местными старухами, кормил монпасье крестьянских детей и восторгался жизнью простых мужиков. Русский народ казался ему явно более привлекательным, чем столичные образованные жители. Его восприятие простого народа пропитано славянофильско-народнической романтикой.

Переписка Верховского хорошо демонстрирует, насколько близок был Адамович к семье священника. После отъезда иерея Иоанна за границу Адамович часто бывал в доме старшего сына священника иерея Николая, отмечал у него большинство праздников. На Пасху он носил в его приходе крест. Достаточно часто встречался с другим сыном Верховского, диаконом Алексеем. Во время приездов младшего сына священника, юнкера Павла, обязательно виделся и с ним. Поддерживал он отношения и с дочерью иерея Иоанна, Марьей Ивановной Кронштейн.

Деятельность иерея Иоанна тесно связана с Третьим Ивановичем Филипповым (1825 - 1899). С 1854 года Филиппов занимался литературной деятельностью. Входил в состав «молодой редакции» журнала «Москвитянин», в котором заведовал критическим отделом. Затем примкнул к московскому кружку славянофилов. Вместе с А.И. Кошелевым Третьий Иванович редактировал журнал «Русская беседа». В молодости был близок с Н.С. Лесковым. Был первым председателем Союза ревнителей чистоты русского языка. С 1872 года - действительный член императорского Русского географического общества по отделению этнографии. Он был инициатором собрания и первым председателем (с 1884 года) песенной комиссии при этом обществе. Занимался сбором и изданием русских народных песен, для чего организовал пять специальных экспедиций на им же испрошенные казенные средства. Помогал сказителям, балалаечникам, русским

²³ Там же. Л. 60б-70б.

²⁴ Там же. Л. 8-80б.

²⁵ ГАРФ. Ф. 1099. Оп. 1. Д. 1139. Л. 1-10б.

²⁶ ГАРФ. Ф. 1099. Оп. 1. Д. 3464. Л. 4-40б.

хорам. Принимал активное участие в работе Славянского благотворительного комитета. С 1882 года - член-учредитель и (до 1884 года) вице-председатель Императорского Православного Палестинского общества. С 1883 года - сенатор, а в июле 1889 года назначен государственным контролером Российской империи²⁷. В 1873-74 годах в Петербургском отделении Общества любителей духовного просвещения им были начаты Чтения о нуждах единоверия, в которых Верховский принял активное участие. Третий Иванович был грекофилом, переписывался с восточными патриархами и активно занимался проблемой греко-болгарской распри.

Близким знакомством с Верховским Т.И. Филиппов был обязан славянофилу Ивану Аксакову. Когда Филиппов начал готовить материалы для Чтения о нуждах единоверия, Аксаков посоветовал ему ничего не публиковать, пока он не ознакомится с трудами иерея Иоанна²⁸. Именно тогда Филиппов с удивлением узнал, что Верховский, с которым он был немного знаком, является автором многочисленных трудов в защиту старообрядчества. «*Это, между прочим, решительное литературное дарование, - восклицал Филиппов в письме Аксакову от 20 февраля 1870 года, - ...он писатель и, по моему мнению, замечательный. А о мужестве его и говорить нечего; ничего подобного между духовными лицами мне не случилось ни видеть, ни даже слышать*»²⁹. Т. И. Филиппов разыскал иерея Иоанна, и вскоре тот прислал ему свою последнюю работу³⁰.

С этого времени у Филиппова и Верховского завязалась активная переписка. Они регулярно посещали друг друга. В фонде Т. И. Филиппова в Государственном архиве Российской Федерации хранятся письма Филиппова к Верховскому³¹ и Верховского к Филиппову³². Письма Третья Иванoviча достаточно кратки (так же, как и к другим корреспондентам, жившим в Петербурге), послания же иерея Иоанна часто занимают по несколько листов (особенно написанные за границей) и чрезвычайно информативны. В 1876 году между соратниками вспыхнул конфликт. Верховский подготовил для печати в газете «Гражданин» статью и попросил Третья Иванoviча написать к ней предисловие. Филиппов согласился, но посоветовал исключить из нее некоторые высказывания, которые, с его точки зрения, могли оскорбить петербургского архиерея³³. Верховский последовал его совету. Когда

статья вышла в свет, священник был чрезвычайно удивлен, что в предисловии говорилось о предвзятости его мнения. Верховский написал обширное письмо Филиппову, в котором высказывал свое возмущение. «*...Я осмеливаюсь назвать Вас недостойным, а себя глубоко оскорбленным*»³⁴, - писал иерей Иоанн. Восстановить отношения удалось только в 1880 году, благодаря стараниям их общего друга, духовного сына иерея Иоанна композитора М.А. Балакирева³⁵. Помимо участия в Чтениях о нуждах единоверия Филиппова и Верховского объединяли и другие дела. Они внимательно следили за всеми публикациями в светской и духовной прессе на тему старообрядчества, вместе готовили адрес представителю константинопольского патриархата, имели массу общих знакомых, без промедления отсылали друг другу свои новые работы. Выехав за границу, иерей Иоанн продолжал писать. Именно Третью Иванoviчу и заместителю обер-прокурора Синода В.К. Саблеру Верховский направил свое письмо, в котором излагал дальнейшую программу своих действий и просил их быть свидетелями того, что он дважды безрезультатно обращался к К.П. Победоносцеву³⁶. Взгляды двух борцов за права старообрядцев не были идентичны, например, Третий Иванович был грекофилом, а иерей Иоанн считал, что греки всегда ненавидели русских. В отличие от Верховского Филиппов не признавал благодатности белокриницкой иерархии. Однако эти разногласия отнюдь не мешали их плодотворному сотрудничеству. Их труды вместе давали базу для ведения полемики не только единоверцам, но и старообрядцам других согласий.

Тесные отношения связывали иерея Иоанна с семейством Сафоновых. Сафоновы были духовными детьми священника. Глава семьи Илья Иванович Сафонов (1825 - 1896) был сыном урядника Терского казачьего войска. В переписке Н.И. Субботина с Павлом Прусским рассказывается, что его брат-слепец был активным «раскольником». Сам же Илья Иванович принадлежал к единоверию. Свою службу он начал 1 января 1845 года, поступив в Моздокский казачий полк простым казаком. Сафонов сделал блестящую военную карьеру, а в 1879 году получил чин генерал-майора и 1882-83 годах был прикомандирован к Главному Комитету по образованию войск, в 1884-85 годах состоял временным членом Главного Комитета казачьих войск. В 1885 году был назначен командиром Терской казачьей бригады и занимал эту должность до 1893 года, когда был произведен в чин генерал-лейтенанта и получил место начальника Второй Кавказской казачьей дивизии. До конца жизни состоял при войсках Кавказского военного округа.

²⁷ Филиппов. Т. И. // Шилов Д. Н. Государственные деятели Российской империи. 1802-1917. СПб., 2002. с.772-775.

²⁸

²⁹ ИРЛИ. Ф.3. Оп. 4. Ед. хр. 649.Л. 4.

³⁰ Там же. Л. 3об-4.

³¹ ГАРФ. Ф. 1099. Оп. 1. Д. 1140.

³² Там же. Д. 1552.

³³ ГАРФ. Ф. 1099. Оп. 1. Д. 1140. Л. 8-9.

³⁴ ГАРФ. Ф. 1099. Оп. 1. Д. 1552. Л. 39-39об.

³⁵ РНБ ОР. Ф. 41. Оп. 1. Ед. хр. 600. Л. 17-17об.

³⁶ ГАРФ. Ф. 1099. Оп. 1. Д. 1552. Л. 58-60об.

В мае 1896 года Илья Иванович принимал участие в торжествах по случаю коронации императора Николая II. Сафонову выпала часть нести над царем балдахин, но палка у него обломилась, и всю тяжесть со своей стороны он вынес на руках. Он занимался благотворительностью, финансировал строительство церкви Святителя Николая (1888 г.) и Курзала (филармонии; 1895 г.) в станице Кисловодской.

В 1849 году Илья Иванович женился на двадцатидвухлетней дочери подполковника Терского казачьего войска Иллариона Фролова Анне. У них было трое детей: Василий родился в 1852 году, Анастасия – в 1853 году и Марья – в 1859 году³⁷. Сын Василий Ильич впоследствии стал музыкантом и преподавателем консерватории. Сафоновы находились в постоянной переписке со своим духовным отцом. В отделе рукописей Российской национальной библиотеки в фонде композитора М. А. Балакирева хранятся девять писем Верховского к семейству Сафоновых³⁸.

Через иерея Иоанна И.И. Сафонов получал сочинения Т.И. Филиппова, посвященные старообрядческой тематике. Он не только интересовался ими сам, но и знакомил с ними других высокопоставленных российских офицеров (известно, что он давал их полковнику Скобелеву). Сам Филиппов также был знаком с Сафоновым³⁹. Именно благодаря младшему Сафонову Верховский переехал из Мануиловского скита в Германию. В мае 1885 года Василий Ильич пригласил иерея Иоанна приехать к нему погостить на дачу в Пильницах под Дрезденом, где отдыхал с супругой и детьми, но Верховский был занят работой в монастыре и ответил, что не может приехать. Однако Сафонов так хотел увидеть своего духовного отца, что решил посетить священника сам и просил сообщить, как добраться до Мануиловского скита. Иерей Иоанн посчитал неудобным отрывать молодого человека от семьи на девять дней и согласился отправиться в Пильницы. Оба были чрезвычайно рады видеть друг друга. Верховскому очень понравились Пильницы: *«Это кучка прекрасных дач, между коими царит дворец корол[евского] принца. Прелестнейшее место»*, – и он решил перебраться туда на постоянное место жительства⁴⁰. Н.И. Субботин с негодованием отмечал, что после отъезда Верховского за границу делегация кавказских казаков и лично генерал И.И. Сафонов хлопотали по его делу в Петербурге⁴¹. Са-

фоновы всячески пытались помочь священнику из России, например, Василий Ильич пробовал (правда, неудачно) получить процентные бумаги Верховского для того, чтобы переслать их в Германию⁴². Священник обсуждал с Сафоновыми свое положение после официального извержения из сана. Он даже посылал на рассмотрение Ильи Ивановича проект всеподданнейшего прошения, написанного карандашом⁴³. Именно Сафоновых иерей Иоанн просил присылать ему российскую периодику, которой был лишен в изгнании⁴⁴. От Василия Ильича священник получил сочинения Л.Н. Толстого⁴⁵, когда по совету купца И.И. Шестова собирался вступить с ним в переписку. В свою очередь Верховский старался как можно быстрее доставить свои книги, напечатанные за границей, Сафоновым⁴⁶. Священнику очень хотелось встретиться со своими духовными детьми на чужбине. Однако по различным причинам это долго не удавалось⁴⁷. Но в 1889 году Анастасия Ильинична Кабат (урожденная Сафонова) посетила иерея Иоанна в Пильницах. *«Преданность дух[овному] отцу, выразившаяся в посещении его дух[овной] дочери была выразительницею не одной личной преданности а всего семейного кружка Сафоновых, и сочувствие к этому выражению других родственными отношениями и симпатиями связанных фамилий, имена достопочтенны и достойны»*⁴⁸, – писал Верховский В.И. Сафонову.

Много общался иерей Иоанн с композитором Милием Алексеевичем Балакиревым (1837 – 1910). В 1855 году Балакирев встретился в Петербурге с М.И. Глинкой, который убедил молодого музыканта посвятить себя композиции в национальном духе. В 1856 году он дебютировал в Петербурге как пианист и дирижер. В начале 60-х гг. под руководством Балакирева складывается музыкальный кружок, известный как *«Новая русская музыкальная школа»*, *«Балакиревский кружок»*, *«Могучая кучка»*. В 1862 г. Балакирев совместно с хоровым дирижером Г.Я. Ломакиным организует в Петербурге Бесплатную музыкальную школу, ставшую очагом массового музыкального образования, а также центром пропаганды русской музыки. В 70-е гг. Балакирев уходит из Бесплатной музыкальной школы, перестает писать, концерттировать, порывает с членами кружка. В начале 80-х гг. он вернулся к музыкальной деятельности, но она утратила боевой «шестидесятнический» характер. В 1881 – 1908 гг. Балакирев вновь возглавлял Бесплатную музыкальную школу и одновременно состоял (1883 – 1894 гг.) директором Придворной певческой ка-

³⁷ Биографию И.И.Сафонова см.: Саранча Е., свящ. Сафоновы. Отец. // Правда Православия. 2007. № 1(47). С. 10-16.

³⁸ РНБ ОР. Ф. 41. Оп. 1. Ед. хр. 1919.

³⁹ ГАРФ. Ф. 1099. Оп. 1. Д. 1552. Л. 1-10б.

⁴⁰ Там же. Л. 158.

⁴¹ Субботин Н.И. Еще пятнадцать лет служения Церкви борьбою с расколом (Моя переписка с архимандритом Павлом за 1879-1895 годы). Вып.1. М.,1902. С.341.

⁴² РНБ ОР. Ф. 41. Оп. 1. Ед. хр. 1919. Л. 2.

⁴³ Там же. Л. 7-9об.

⁴⁴ Там же. Л. 5, 12.

⁴⁵ Там же. Л. 14.

⁴⁶ Там же. Л. 7, 11.

⁴⁷ Там же. Л. 1, 5.

⁴⁸ Там же. Л. 17-17об.

пеллы. Центральная тема творчества Балакирева – тема народа. Народные образы, картины русской жизни, природы проходят через большинство его сочинений.

Точно не известно, когда познакомились великий композитор и священник. Но в письме от 21 сентября 1870 года Т.И. Филиппов пишет Балакиреву, что приглашает его на следующий день к себе домой, куда приедет и Верховский. Филиппов указывает, что он отослал композитору вместе с письмом один из трудов единоверческого священника⁴⁹. Судя по контексту письма, Балакирев и иерей Иоанн, видимо, еще не были знакомы. Впрочем, уже 12 мая 1871 года (в самом раннем имеющемся у нас письме композитора священнику), то есть всего через несколько месяцев, Балакирев подписывается «душевно преданный Вам духовный сын Ваш М. Балакирев»⁵⁰. Милий Алексеевич и иерей Иоанн вели активную переписку. В нашем распоряжении находится двадцать одно письмо композитора священнику, сохранившееся в Фонде Балакирева в отделе рукописей РНБ⁵¹, и еще одно письмо из фонда Белокурова в отделе рукописей РГБ⁵². Отношения Верховского и Балакирева носили очень разносторонний характер. Милий Алексеевич часто посещал богослужения в Николо-Милевском храме, однако по необходимости ходил и в другие приходы (например, в Александро-Невскую Лавру). Дела единоверцев очень интересовали Балакирева: по поручению иерея Иоанна он вел переговоры с купцом Жемчужниковым, активно участвовал в составлении адреса представителю константинопольского патриархата. Достаточно часто для обсуждения тех или иных вопросов Балакирев, Верховский и Филиппов собирались у кого-либо на квартире. Они многократно обменивались литературой по старообрядческому вопросу. Часто Верховский посылал свои рукописи для прочтения композитору. Вот что, например, писал Балакирев иерею Иоанну по поводу его статьи о болгарской схизме: «Я в совершенном восхищении от нее, от истинного христианского духа, любви, лежащего в основании ее, и очень, очень сожалею, что такая статья не может быть напечатана. Что делать видно так нужно. Видно не пришло еще время для этого... от статейки – от духа ее я просто в восхищении». Впрочем, восхищение статьей не помешало Милию Алексеевичу отметить недостатки слога Верховского, наличие в сочинении священника «неупотребительных слов»⁵³. В РНБ хранится крайне интересный документ, написанный Балакиревым от лица иерея Иоанна. Это статья «О церковных вопросах и единоверии», написанная предположительно в 1878 году,

но, вероятно, так и не завершенная⁵⁴. Так же, как и Т.И. Филиппов, Верховский порой посещал концерты Балакирева. «Доставьте мне удовольствие видеть Вас в завтрашнем концерте Капеллы программы которого при сем препровождаю к Вам, а также и билеты»⁵⁵, – писал 27 декабря 1883 года М.А. Балакирев священнику. Дочь Верховского Елена была ученицей Милия Алексеевича⁵⁶. После назначения его во главе Капеллы, композитор советовался с иереем Иоанном о кандидатуре преподавателя Закона Божия. «Хотя у меня один уже приглашен, но слова не дал, и самое вероятное что откажется. Нынешних академиков, с выпущенными воротничками я страх как боюсь. Мне нужен священник благочестивый, если можно не академик, который сделал бы из детей добрых православных, не мудрствуя лукаво»⁵⁷, – просил подыскать достойного кандидата Балакирев Верховского.

Когда 1884 году разразился конфликт между обер-прокурором Святейшего Синода К.П. Победоносцевым и Верховским, Балакирев был ходатаем за иерея Иоанна и всячески пытался избежать обострения ситуации. После того, как В. В. Стасов сообщил Милию Алексеевичу о том, что Верховский решил прервать свое молчание и послал Обращение в Киев, Балакирев был вне себя. Стасов указывал, что иерей Иоанн был вдохновлен на это своим духовным патроном свт. Иоанном Златоустом. Но композитор не мог понять бескомпромиссности Верховского. Для него формальный церковный мир был важнее борьбы за истину. «Вы, ради церковного мира, наложили на себя обет молчания и даже сказали мне, что «отныне не примете к себе ни одного старообрядца», а теперь нарушили добровольно данное Вами слово, и послали заведомо резкое послание..., вполне сознавая, что оно не может повести к миру, а произведет еще сильнейшую вражду, которая завершится Вашей же погибелью, правда с эффектной обстановкой, но так, что можно вполне рассчитывать на аплодисменты дюжинного нашего приятеля Влад. Вас. Стасова и подобных ему холопов Европейской культуры, которые если расщедятся, то несмотря на Вашу веру в Бога, пожалуй запишут Вас в регерические святы, но хоть рядом с Боголюбовым, поднимавшем на Казанской площади знамя свободы»⁵⁸, – обличал священника Балакирев в письме от 4 октября 1884 года. По мнению Милия Алексеевича, пастырское служение было куда важнее для священника, чем борьба за восстановление канонического строя в Русской церкви. Впрочем, он отнюдь не был против выступлений Верховского, но считал их крайне неуместными в сложившейся ситуации: «Вы презрели скромную долю пастыря душ, обращающего ко Христианской братии своих духовных чад, и нарушивши

⁴⁹ РНБ ОР. Ф. 41. Оп. 1. Ед. хр. 1273. Л. 9-9об.

⁵⁰ РНБ ОР. Ф. 41. Оп. 1. Ед. хр. 600. Л. 1.

⁵¹ РНБ ОР. Ф. 41. Оп. 1. Ед. хр. 600.

⁵² РГБ ОР. Ф. 23. К. 8. Ед. хр. 1е. Л. 3-4.

⁵³ РНБ ОР. Ф. 41. Оп. 1. Ед. хр. 600. Л. 27-27об.

⁵⁴ РНБ ОР. Ф. 41. Оп. 1. Ед. хр. 431.

⁵⁵ РНБ ОР. Ф. 41. Оп. 1. Ед. хр. 600. Л. 34.

⁵⁶ ГАРФ. Ф. 1099. Оп. 1. Д. 1552. Л. 133об.

⁵⁷ РНБ ОР. Ф. 41. Оп. 1. Ед. хр. 600. Л. 32-33.

⁵⁸ Там же. Л. 42-42об.

слово, пожертвовали этой святой деятельностью, не бывшей эффектом и потому мало ценимой людьми, но за то ценимой Господом, благословляющим тайные подвиги... и если Вы хотели умиротворения церковного, то Вы бы понимали как следовало бы поступить в таком случае, и нашли бы момент когда нужно было бы Вам выступить без озлобляющих резкостей чем бы и дали возможность обсудить дело беспристрастнее, и конечно между Архиереями нашлись бы люди здраво понимающие дело...»⁵⁹. Балакирев был возмущен поступком Верховского ввиду того, что считал, что он только обострит ситуацию и не приведет ни к каким изменениям в положении Церкви.

В начале января 1885 года Милий Алексеевич посетил иерея Иоанна, очередной раз покритиковал священника и сказал, что ничего не может сделать для исправления ситуации. После этого композитор пересекался с Верховским два раза, они раскланивались и, как пишет иерей Иоанн «здесь из всей его духовной натуры... явственно сказалося все: и преданность и уважение и скорбь как бы к лицу, выпущенному на срок из Суздальской тюрьмы»⁶⁰. Балакирев остался в памяти священника как друг, которому он был очень многим обязан. «Мои долги перед М[илием] Алексеевичем неоплатные... Я всю вечность буду с ним расплачиваться»⁶¹, - писал Верховский в феврале 1887 года.

В заключении обзора окружения иерея Иоанна кратко расскажем о некоторых наиболее интересных членах семьи Верховских. Брат иерея Иоанна священник Константин Тимофеевич Верховский родился в 1836 году. По увольнении из низшего отделения Санкт-Петербургской духовной семинарии указом Петербургской духовной консисторией за номером 1228 от 26 февраля 1857 года определен дьячком к Никольской церкви, где служил его отец. А 25 апреля того же года посвящен в стихарь. 9 мая 1863 года викарием Санкт-Петербургской епархии, епископом Леонтием рукоположен в эту церковь диаконом на диаконской вакансии, а 5 ноября 1874 года резолюцией митрополита Исидора определен по ходатайству прихожан младшим священником в этот же приход. 31 марта 1878 года за ревностное исполнение своих обязанностей награжден набедренником, 9 апреля 1883 года за отличную усердную службу – бархатной фиолетовой скуфьею. 27 августа 1880 года избран духовенством столичных единоверческих церквей на епархиальный съезд духовенства по делам Александрово-Невского училища, а 28 августа 1883 года - кандидатом в депутаты на подобный же съезд. В 1885 году его двадцатидвухлетний сын Петр обучался в Петрозаводской духовной семинарии на содержании отца, двадцатидвухлетний Тимофей находился при отце, а пятнадцатилетний

Сергий и двенадцатилетний Филипп обучались в Петербургской VI гимназии также на содержании отца. Жена иерея Константина, Анастасия Михайловна к этому времени уже скончалась⁶². После 1885 года Константин Верховский получил сан протоиерея. Как и брат, он поддерживал отношения с М.А. Балакиревым. В Институте русской литературы в Санкт-Петербурге сохранились письма протоиерея Константина к композитору, в них он поздравляет Балакирева с Днем Ангела, приглашает его в гости и на двадцатипятилетние посвящения в иерея⁶³. В письме из Ясс от 8 февраля 1885 года Верховский напоминал прихожанам, что, в соответствии с их договоренностью, его должен был заместить на приходе брат Константин Тимофеевич⁶⁴, правда, вскоре в Николо-Миловской церкви появился свой новый причт.

Другой брат иерея Иоанна Александр Тимофеевич Верховский (1827—1882) - врач, известный своими библейско-историческими и церковно-историческими работами. Главный его литературный труд — «Библейско-исторический словарь», начатый им в 1871 году и доведенный, в 5 выпусках, до буквы «i» (в 1876 г.), а образцом для него послужил знаменитый английский библейский словарь Смита.

Русско-турецкая война прервала эту работу, и А.Т. Верховский в течение двух лет трудился в качестве полкового врача в действовавшей за Балканами армии. По возвращении с театра войны Верховский вновь отдался своим любимым занятиям и параллельно с «Библейско-историческим словарем» предпринял в 1881 году другое обширное издание — «Церковно-исторический словарь». Располагая к этому времени значительными средствами, он имел в виду привлечь к этому изданию все лучшие ученые силы в области церковной истории, о чем и сделал печатное заявление, но ему удалось издать только один выпуск этого словаря: он умер в 1882 г.

А.Т. Верховский знал до 12 языков, древних и новых; из них древнееврейский язык он изучил уже будучи 50 лет от роду, для чего в течение двух лет слушал лекции по еврейскому языку и библейской археологии в Санкт-Петербургской духовной академии.

Как говорилось выше, у иерея Иоанна было 13 детей, но большинство из них не дожили до совершеннолетия. Скажем кратко о двух сыновьях Верховского, чьи судьбы сложились наиболее интересно.

Старший сын Верховского иерей Николай Иванович Верховский продолжил семейную традицию и стал священником, однако, в отличие от

⁵⁹ Там же. Л. 42об-43.

⁶⁰ ГАРФ. Ф. 1099. Оп. 1. Д. 1552. Л. 141.

⁶¹ Там же. Л. 141.

⁶² ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 113. Д. 3294. Л. 8об-10; Там же. Л. 18 об-19об.

⁶³ ИРЛИ. Ф. 162. Оп. 4. Ед. хр.201. Л. 1-4 об.

⁶⁴ ГАРФ. Ф. 1099. Оп. 1. Д. 1552. Л. 53об.

отца, он перешел на новый обряд. Священник Николай поддерживал отношения с М.А. Балакиревым. Так, например, 10 ноября 1894 года священник и его жена отослали композитору поздравление с Днем Ангела и просфору с вынутой за Милия Алексеевича частицей⁶⁵. С 25 сентября 1897 года иерей Николай служил в Новой Ладогге. В марте 1899 года городской голова и граждане этого города ходатайствовали о возведении его в протоиереи, что и было сделано петербургским митрополитом Антонием 2 мая. Хотя Новая Ладога от Петербурга располагалась всего в 160 верстах, но после закрытия навигации сообщение между двумя городами было очень неудобным: приходилось ехать в кибитке почти сутки и платить за это 20 рублей. Кроме того, в Петербурге у священника оставались дети: сын, служивший в государственном банке, и дочь, жившая при нем в качестве хозяйки, и для того, чтобы им помогать, иерею Николаю приходилось жить на два дома. Поэтому, когда 3 августа 1900 года Верховский узнал об открытии священнической вакансии в церкви министра иностранных дел, он попытался получить это место. Так как сам он на следующий день должен был выехать с дачи в Лесном в Новую Ладогу, чтобы 5 августа прибыть на место служения, он поручил своей сестре, Марье Ивановне, попросить у Балакирева, чтобы тот поспособствовал ему в получении места.хлопоты композитора не увенчались успехом, однако сначала через свою супругу Ольгу Васильевну и сестру, а затем лично в письме от 2 октября 1900 года протоирей Николай благодарил Балакирева за услугу⁶⁶.

Сын иерея Иоанна диакон Алексей Верховский (родился в 1849 году) обучался в Санкт-Петербургской духовной семинарии. По увольнении из нее он был определен причетником к Никольской единоверческой церкви, что в Захарьевской улице, где служил его отец. 3 апреля 1872 года был посвящен в стихарь. 23 апреля 1875 года, согласно ходатайству причта и прихожан, резолюцией митрополита Исидора определен диаконом на дьячковскую вакансию к Никольской церкви, что в Николаевской улице. 10 января 1877 года был переведен в церковь святого великомученика Димитрия Солунского, что на Большеохтенском единоверческом кладбище. Имел жену Елизавету Матфеевну 1859 года рождения, и дочь Елизавету, родившуюся в 1877 году⁶⁷.

Как мы видели, у иерея Иоанна был чрезвычайно широкий круг общения. Он общался со столичной интеллигенцией, чиновниками, провинциальном священством, старообрядцами разных согласий⁶⁸. Честность и открытость священника

привлекали к нему корреспондентов из самых разных социальных групп. В свою очередь Верховский живо интересовался мнением своих собеседников по целому ряду актуальных вопросов религиозной и общественной жизни российского общества второй половины XIX века.

⁶⁵ ИРЛИ. Ф. 162. Оп. 4. Ед. хр. 200. Л. 1.

⁶⁶ Там же. Л. 2-3об.

⁶⁷ ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 113. Д. 3294. Л. 55об-56об.

⁶⁸ Об этом см., например: Майоров Р.А. К вопросу о

переписке священника Иоанна Верховского со старообрядцами города Вольска // Старообрядчество: история, культура, современность. - М., 2007. - Вып. 12. - С. 112-116.

Шевнин И.Л. (Хабаровск)

ОФИЦИАЛЬНАЯ РЕГИСТРАЦИЯ СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ БЕЛОКРИНИЦКОГО СОГЛАСИЯ В ХАБАРОВСКЕ (1880-е гг.-1980-е гг.) КАК ФАКТОР ФОРМИРОВАНИЯ ПОСТОЯННОГО НАСЕЛЕНИЯ НА ДАЛЬНЕМ ВОСТОКЕ РОССИИ

Историю официальной регистрации Древлеправославной церкви Христовой (старообрядцев приемлющих Белокриницкую иерархию) в Хабаровске можно рассматривать с точки зрения влияния конфессионального фактора в формировании постоянного населения на Дальнем Востоке в дореволюционный период, в рамках законодательства императорской России, когда практиковался прагматический подход, выражающий заинтересованность в закреплении населения на этой территории, и послереволюционный период, когда официальные отношения строились на основе советского законодательства, с реализацией атеистического подхода, выражающему выстраивание различных препятствий в жизнедеятельности и скорейшей ликвидации конфессиональных объединений и тем самым способствующему разрушению как внутренних и культурных связей в формировании постоянного населения, так и ликвидации государственной идеологии, основой которой служило православие. Иллюстрацией этого положения могут служить данные, приводимые уполномоченным Советом по религиозным культам по Хабаровскому краю в конце 1940-х гг. В 1912 году в дальневосточном генерал-губернаторстве старообрядческих общин было 18, при общем числе верующих 7651. В 1924 году в Дальневосточном крае (ДВК) общин стало 26, число верующих увеличилось до 13684 человек. А в 1948 году общин осталось только 3, в т.ч. в Хабаровске - 155 человек, Благовещенске - 140 человек и Бикине - 48 человек, всего 341 верующих¹.

Изучением старообрядчества на Дальнем Востоке в последние 20 лет занимались не менее 70 исследователей. Ведущими специалистами по истории признанно являются Аргудяева Ю.В., Кобко В.В., Лобанов В.Ф., Сердюк М.Б. Публикации по истории современной древлеправославной церкви на Дальнем Востоке есть у о. Елисея Елисеева.

Известно, что старообрядцы являлись одной из наиболее многочисленных конфессиональных объединений русских в освоении малонаселенного Дальнего Востока, в создании здесь постоянного населения. Формирование и жизнедеятельность постоянного населения является основным условием успешного развития продолжающегося развиваться региона. Выяснение роли русских и их историко-культурных, сословных и конфессиональных обра-

зований может позволить решить ряд практических, научных и политических задач.

Так, очевидно, что старообрядцам пришлось приспособливать традиционное хозяйствование к природно-климатическим условиям Дальнего Востока, создать в новых условиях единый ритм хозяйственной деятельности. Переселенцев старообрядцев в совершенно новых для них условиях жизни сплачивали прочные культурные связи, опора на культурный потенциал и единая система духовных ценностей, которая складывалась веками. Всё это определяло поведенческий стереотип и способствовало отбору тех культурных явлений, которые объективно составляют региональный культурный фонд.

Аргудяева Ю.В. полагает, что именно русские и в значительной степени их конфессиональные объединения, в том числе старообрядцы, были самыми компактными многочисленными группами на первых этапах освоения дальневосточного региона в 1850-1870-е гг. В этот период старообрядцы переселяются преимущественно из Уральского, Сибирского и Забайкальского регионов (Иркутская, Енисейская, Пермская губернии, Забайкальская область)².

В 1880-е гг. миграция русских на восток страны несколько снизилась, зато начало XX века ознаменовалось переселением на дальневосточные земли «за-рубежных» старообрядцев, в основном из Румынии и Австрии. Так, сохранились списки семей переселенцев «в Сибирь» в 1909 году из сёл Белая Криница, Климоуцы, Соколинец, Лукавцы в Черновицкой губернии, Буковинского края; из сёл Русская Слава, Тиздарешты, Журиловка, Татарнице, Старая Килия, Свистовка, Каменка, из городов Браила, Яссы, Пятна-Нямцу в Румынии.

Ещё большей стала переселенческая волна староверов на восток страны в период гражданской войны и в связи с началом коллективизации в Сибири. В эти же годы начинается исход дальневосточных старообрядцев за рубеж, в основном в Маньчжурию. После 1945 года десятки семей этой конфессиональной группы русских эмигрировали в Австралию, Канаду, Южную Америку, США. В 1950-1980 гг. старообрядцы на Дальнем Востоке вы-

¹ ГАХК (Государственный Архив Хабаровского Края). Ф. № 1359. Оп. 3. Д. 4. Л. 52.

² Аргудяева Ю.В. Конфессиональные группы русских в Приамурье, Приморье, на Сахалине: формирование, адаптация, развитие (к постановке проблемы) // Христианство на Дальнем Востоке. Материалы междунар. науч. конф. - Ч. 1. - Владивосток, 2000. - С. 4.

нуждены были приспособляться к новым социальным-экономическим условиям жизни в стране.

Касаясь вопроса отношения официальных властей к переселению старообрядцев на восток нужно обратиться к оценкам других исследователей. Лобанов В.Ф. полагает, что, прежде всего, в таком переселении была заинтересована амурская администрация, а также Главное управление Восточной Сибири, по инициативе которого 4 июля 1860 года было утверждено положение, разрешавшее всем «раскольникам», кроме скопцов, переселяться на Дальний Восток и записываться в городское сословие. В 1862 году генерал-губернатор Восточной Сибири М.С. Корсаков вошел в Сибирский комитет с предложением «о предоставлении переселяющимся на Амур "раскольникам" полной свободы вероисповедания». Таким предложением М.С. Корсаков хотел привлечь «такой желательный в суровых условиях края колонизационный элемент, как старообрядцы, широко известные своей трезвостью, трудолюбием, энергией». Всё это говорило о позитивном отношении к старообрядчеству местной администрации, исходившей в первую очередь из практических соображений заселения края³.

Сердюк М.Б. считает, что проблема переселения старообрядцев в Амурскую и Приморскую область рассматривалась в правительстве с 1898 года. Министр финансов С.Ю. Витте выделял старообрядцев из массы переселенцев из-за их домовитости и зажиточности. Он предлагал предоставить им некоторые религиозные льготы, которых нет в Центральной России. Приамурский генерал-губернатор С.М. Духовской придерживался подобной точки зрения. В общем, возобладало мнение, что на первом месте стоит хозяйственное освоение и заселение Дальневосточных территорий, а для этого одним из необходимых условий было предоставление религиозных свобод, т.е. цели правительства были, прежде всего, экономические. Правительство было заинтересованно привлечь новых поселенцев и при этом потратить как можно меньше средств⁴.

Для органов государственной власти не менее важным, чем переселение русских подданных, было русское идеологическое влияние на востоке азиатского континента.

Старообрядцы-беспоповцы на Дальнем Востоке доставляли немного беспокойства властям, из-за их стремления к изоляции от «никонианского» мира. Они основывали селения в наиболее отдалённых местах. Как правило, самоуправляемая община ре-

шала все вопросы крестьянской и конфессиональной жизни сама.

Иначе было у старообрядцев, приемлющих священство. Для прибытия священника и открытия молитвенного дома им требовалось разрешение военного губернатора области, согласованное с Министерством Внутренних дел. На Дальнем Востоке Древлеправославная церковь Христова (старообрядцев, приемлющих Белокриницкую иерархию) количественно была достаточно представлена. Во второй половине 1870-х именно они ходатайствуют и строят молитвенный дом в Благовещенске⁵.

О молитвенном доме для Хабаровска речь не могла идти в принципе. Хабаровск в те годы, явно не значился одним из центров старообрядцев Белокриницкого согласия на Дальнем Востоке по простой причине их малочисленности там. Официальные данные свидетельствуют, что в Хабаровске в 1884 году старообрядцев было не менее 24-х человек из 4807 жителей. В апреле 1889 года был зарегистрирован по однодневной переписи вообще только один старообрядец⁶.

Ещё одно отличие от беспоповцев заключалось в том, что старообрядцы Белокриницкого согласия имели и поддерживали более тесные связи с центрами Белокриницкой иерархии. Именно отсюда они получали священников. Так, в начале XX века в Приамурье появились два постоянных священника. Были созданы два прихода. Один в Амурской области, в деревне Платова, Завитинской волости. Второй приход располагался в селе Николо-Александровском, в Хабаровском уезде Приморской области⁷.

Территория села Николо-Александровское, кстати, названное в честь посещения цесаревичем Николаем Александровичем Хабаровки в 1891 году, является сейчас территорией города. В примечании к рапорту коллежского секретаря Кессельмана от 22 сентября 1893 года на имя Приамурского генерал-губернатора барона А.Н. Корфа говорилось, что 16 сентября 1892 года в город Хабаровку прибыло 16 семей старообрядцев, крестьян Саратовской губернии, Аполишинской волости, Хвалынского уезда, села Дёмкина. Они с разрешения Приамурского генерал-губернатора весной 1893 года стали селиться в местности «Красная Речка» по реке Уссури и образовали из себя деревню «Николо-Александровку», в 10 верстах от г. Хабаровка. Старообрядцы поселились 13-ю семьями. Остальные из них находились в

³ Лобанов В.Ф. Формирование и деятельность старообрядческих общин в Приамурском крае во второй половине XIX века // Алтарь России. - Вып. 1. - Большой Камень, 1997. - С. 39.

⁴ Сердюк М.Б. Религиозная жизнь Дальнего Востока (1858-1917). Диссертация на соискание учёной степени кандидата исторических наук. - Владивосток, 1998. - С. 167-168.

⁵ Сердюк М.Б. Государственная политика в области религии в Приморском крае в 1858-1882 гг. // Христианство на Дальнем Востоке. Материалы междунар. науч. конф. - Ч. 1. - Владивосток, 2000. - С. 240.

⁶ Бодиско А.М. Из жизни Хабаровки. Репринтное издание. - Хабаровск, 2008. - С. 33, 42.

⁷ Лобанов В.Ф. Старообрядчество на Дальнем Востоке (вторая половина XIX-начало XX в.) // Очерки истории родного края. - Хабаровск, 1993. - С.143.

Хабаровке для заработков; к ним присоединились и старые жители крестьяне и запасные нижние чины, имевшие свои долги и хозяйство, поселившиеся с 1881 года на «Красную Речку». Изъявили селиться там 153 души. В 1893 году по весне хлебопашеством не занимались. Осенью 1893 года там существовало 22 двора, проживали 121 человек (65 женщин, 56 мужчин), имели 83 лошади и 48 голов рогатого скота⁸. У всех были огороды. По воспоминаниям внушки первopоселенца Тита Здутова, Нины Лукиничны, храм возвели в честь Покрова Пресвятыя Богородицы, как только построили жилые дома, на высоком берегу Уссури. Сейчас это место находится в конце улицы Приёмная. Кобко В.В. считает, что первым священником в этом приходе был о. Иоанн Мартемьянович Емельянов, вторым священником служил о. Артемий Евстафьев Соловьёв. 13 сентября 1913 года о нём упоминается в прошении на имя военного губернатора Приморской области от вдовы крестьянина Вассы Анфилофьевой, которая хотела вновь возвратиться в старообрядчество белокриничкой иерархии после смерти мужа. Она указывает адрес старообрядческого священника - село Николо-Александровка⁹. В августе 1916 года о. Артемий Соловьёв обратился к командующему войсками Приамурского военного округа с ходатайством разрешить ему беспрепятственно совершать духовные требы между воинскими чинами старообрядческого вероисповедания. Ходатайство своё о. Артемий обосновывает на уполномочии, данном ему епископом Амурским и всего Дальнего Востока Иосифом (Антипиным)¹⁰. Во время гражданской войны на Дальнем Востоке о. Артемий Соловьёв становится вторым Главным старообрядческим священником Армии и Флота, затем эмигрирует в Маньчжурию, оттуда в Канаду. Таким образом, на нынешней территории Хабаровска, в начале XX века активно действовал, скорее всего, разрешённый властями Приморской области, в согласовании с Министерством внутренних дел приход Древлеправославной церкви Христовой (старообрядцев приемлющих Белокриничскую иерархию).

В самом городе Хабаровске в то время число старообрядцев белокриничкого согласия постепенно увеличивалось, но не настолько, чтобы открыть здесь молитвенный дом. В 1903 году делается попытка подать ходатайство об открытии часовни, но безуспешно. История попытки этого ходатайства такая.

18 февраля 1903 года крестьянин села Платова Федор А. Шитиков подаёт прошение о постройке старообрядческого молитвенного дома в Хабаровске на имя генерал-губернатора Д.И. Субботича. Федор

Шитиков некоторое время находился в деревне Николо-Александровке для обучения детей, затем, на временное жительство перебрался в Хабаровск. Местные жители - старообрядцы, мещане и крестьяне, просили его переехать с его семьёй жить сюда. В ответ он пишет так: «Я на таковое их желание не согласен. Была бы у Вас построена по дозволению Высшей власти часовня для богослужения, тоя бы согласен был на таковое Ваше желание, как они в суетах земных находятся и намериваются обращаться к вашей Высокопревосходительству с просьбой о сооружении молитвенного дома в г. Хабаров». В марте 1903 года канцелярия Приамурского генерал-губернатора переправила это прошение Военному губернатору Приморской области Н.М. Чичагову, а он направил его Хабаровскому городскому полицейскому управлению с просьбой сообщить сведения о вероисповедании просителя, и уточнить, если он старообрядец, то какого толка. 18 апреля 1903 года Хабаровский полицмейстер доносил Областному правлению, что Шитиков принадлежит к старообрядцам Австрийского толка Белокриничкой епархии. Он представил «список о числе проживающих в Хабаровске раскольников разных сект, которых насчитывается до 230 человек обоего пола; старообрядцев же 67 человек, все люди преимущественно бедные, причем половина этих старообрядцев падает на войска». Далее он писал, что «по этим данным устройство часовни в городе Хабаровске для отнесения обрядов Богослужения по моему мнению является преждевременным»¹¹.

В историческом центре города, очевидно, церковное строительство старообрядцами больше не инициировалось, вплоть до 1917 года. Вероятно, о создании и регистрации общины старообрядцев Белокриничкого согласия в тех политических условиях, которые существовали в Хабаровске, не могло быть и речи. В 1913 году известна попытка вести метрические книги старообрядцев Хабаровска, под контролем городской управы, за подписями городского головы И.И. Еремеева. Там есть такая надпись в книге об умерших старообрядцах за 1913 год: «Книги ведёт настоятель старообрядческого молитвенного дома Калин Семёнович Молоконов в дер. Покровка»¹². Деревня Покровка располагалась на другом берегу Амура, напротив Хабаровска.

Созидательная активность Хабаровских старообрядцев Белокриничкого согласия резко возрастает после отречения государя императора Николая II от престола, когда верховные права от великого князя Михаила Александровича получило временное правительство. Хабаровские газеты «Приамурская жизнь», «Приамурье» сообщали, что в апреле 1917 года старообрядцы Белокриничкой иерархии проводили собрания. В программе значились такие вопросы как организация общины в Хабаровске и окрестностях, выбор правления и ревизионной комис-

⁸ Российский государственный исторический архив Дальнего Востока (далее – РГИА ДВ). Ф. № 702. Оп. 1. Д. 172. Л. 12.

⁹ РГИА ДВ. Ф. № 1. Оп. 2. Д. 2336.

¹⁰ РГИА ДВ. Ф. № 702. Оп. 3. Д. 99. Л. 169.

¹¹ РГИА ДВ. Ф. № 1. Оп. 5. Д. 1473. Л. 103, 104, 267, 268.

¹² РГИА ДВ. Ф. № 1. Оп. 2. Д. 2308. Л. 44.

сии, а также вопросы дальнейшего объединения старообрядцев. Тогда власть в городе осуществлял социал-демократический Комитет Общественной Безопасности (КОБ). Политику Временного правительства проводил комиссар по делам Дальнего Востока А.Н. Русанов. Ещё выбирали делегатов от Хабаровска на всероссийский съезд старообрядцев и Собор епископов в Москве 28-31 мая 1917 года. Создаётся св. Троицкая община старообрядцев Белокрынической иерархии. И в мае правление общины публикует письмо в Хабаровскую городскую управу, в котором просит отвести земельный участок под застройку старообрядческого храма и школы около центральной городской площади. В те дни пока ещё сохранялось влияние КОБа, но в большей степени власть была в руках городского Совета рабочих и солдатских депутатов, в котором главную роль играли эсеры, полностью поддерживающих Временное Правительство. В июне 1917 года городская земельная комиссия постановила ходатайство отклонить. Только к середине декабря 1917 года к власти в Хабаровском Совете рабсолдепов пришли большевики и левые эсеры.

Последующие политические события в городе и стране вроде бы должны были приостановить рост такой активности. На деле в дальневосточных пределах происходит несколько иначе. В 1917-1918 гг. строится Святоникольский старообрядческий храм во Владивостоке. В Хабаровске старообрядческий храм был освящён 30 ноября 1919 года во имя Успения Пресвятыне Богородицы по улице Барабашевской, 60, что располагалась в историческом центре города. В это время власть с сентября 1918 года до февраля 1920 года номинально принадлежала вновь созданной Городской думе дореволюционного состава, но фактически существовал режим атамана Колмыкова. Старообрядческий храм создаётся на земельном участке размером в 12,5 соток, который принадлежал Марии Кировне Морозовой с 1914 года, в одном из двух домов. Она являлась женой церковного старосты Тимофея Михайловича Морозова, 1851 года рождения, уроженца Курской губернии, Ильговского уезда, села Ивановка, который фактически и содержал здание в целостности и сохранности в течение многих лет. С 1919 по 1922 гг. велись метрические книги по всей форме самими священнослужителями. В них упоминаются 145 фамилий старообрядцев, проживающих в Хабаровске, в окрестных селах и деревнях: Князе-Волконское, Красная Речка, Марковка, Нижний Катар, Смирновка, Федоровка, а также в городах Благовещенске на Амуре, Самаре, Митаве, в деревне Мысов в Тобольской губернии, деревне Новгородка и станице Пашково в Амурской области, станице Савельевской в Терской области. Хабаровский Успенский храм в период гражданского лихолетья становится духовным центром окрестных мест, который собирает древлеправославных христиан. В Успенском храме бракосочета-

ние, погребение, крещение по старым обрядам совершали протоиереи Иоанн Шадрин, Артемий Соловьев, священноиереи Петр Изотов, Григорий Борисов, Викул Борисов. В 1919-1920 гг. служил там и епископ Иркутско-Амурский Иосиф (Антипин), когда больше полугода проживал в Хабаровске перед выездом в Приморье, а затем в Харбин. В январе 1922 года Главный старообрядческий священник Армии и Флота Временного Приамурского правительства Иоанн Кудрин приглашал на богослужения солдат старообрядцев.

14 ноября 1922 года на последней сессии Народного Собрания Дальневосточной Республики (ДВР) было принято решение о самороспуске, и оно просило ВЦИК и съезд Советов России присоединить Дальний Восток к РСФСР, распространить на регион действие Советской Конституции и советских законов. 15 ноября ВЦИК рассмотрел ходатайство Народного Собрания ДВР и Дальний Восток стал частью Советской России. Таким образом, в ноябре 1922 года в Хабаровске вновь устанавливается Советская власть и начинает действовать новое законодательство, в соответствии с которым церковь теряла право собственности и юридического лица, когда она могла только бесплатно пользоваться культовыми сооружениями и предметами. История официальных отношений с новой государственной властью начиналась так.

В газете «Путь» сообщалось в середине февраля 1923 года, что губревком предложил гр. Морозову представить в трехдневный срок инвентарную опись имущества, специально предназначенного для богослужения и обрядовых целей, а также представить заявление граждан за подписью не менее 30-ти человек, желающих взять в свое пользование вышеозначенное имущество. Требуемые опись имущества и заявление за подписью 30-ти старообрядцев были представлены.

Далее губревком ставит в известность гр. Морозова, что 24-го числа в час дня назначена передача членам общины указанного в описи имущества и предлагает озаботиться приглашением лиц, желающих взять на своё попечение это имущество.

В назначенное время представители губревкома явились в старообрядческий молитвенный дом, но Морозов заявил: *«Не признаю вас ... никаких передач и приемов имущества не желаю... Вы антихристы, а договор с вами - печать антихриста»*. Представители стали убеждать собравшихся старообрядцев во главе с Морозовым в том, что советская власть не препятствует им исполнять свои религиозные обрядности, но в данном случае необходимо лишь выполнить некоторые формальности. Но седобородые старообрядцы во главе с Морозовым и слушать ничего не хотели: *«Печать антихриста, печать антихриста...»*. Представителям губревкома пришлось уйти, не добившись передачи им церковного имущества.

В марте представители губревкома явились для передачи старообрядческой религиозной общине молитвенного дома и другого имущества, предназначенного для богослужения, в молитвенный дом старообрядцев. Оказалось, что передача богослужебного имущества группе верующих произведена быть не может, т.к. не оказалось лиц, желающих получить таковое. Морозов заявил: *«Никакого общинного имущества в молитвенном доме не имеется. Все имущество принадлежит лично мне»*. Его спросили: *«А иконы?»*. Он ответил: *«Иконы временно принесены верующими»*. Комиссии по передаче имущества пришлось составить акт о нежелании старообрядцев принимать на свое попечение богослужебное имущество. Согласно декрета правительства, отдел управления губревкомом вынужден будет теперь опечатать это имущество и временно передать его на хранение губернскому отделу народного образования.

После ознакомления с материалами, хранящимися в архиве Управления ФСБ по Хабаровскому краю, видно, что история с регистрацией Успенского храма и св. Троицкой старообрядческой общины Белокриницкой иерархии продолжалась.

Представляется, что в течение 1920-х гг., Т.М. Морозов так и не зарегистрировал Хабаровскую общину старообрядцев в органах власти. Так как Успенский храм находился в доме, принадлежащем Т.М. Морозову по улице Запарина, 64, он его зарегистрировал в милиции Хабаровска. В протоколах приводятся его слова, что *«означенный молитвенный дом числится за религиозной общиной старообрядцев с. Красная Речка»*¹³. В течение 10 лет туда продолжали приезжать на богослужение древлеправославные христиане из окрестных сел и деревень: Смирновка, Красная Речка, Покровка, Марковка и других. В 1926 году там служил вл. Тихон (Сухов), епископ Томский и Алтайский, в 1927 году служил вл. Климент (Логвинов), епископ временно Иркутско-Амурский и всего Дальнего Востока. Скорее всего, посещал храм и священноинок Аввакум Старков во время своего путешествия на Амур. На имя Тимофея Морозова приходили письма от вл. Амфилохия (Журавлёва), когда шла переписка о выборе кандидата во епископа осенью 1928 - весной 1929 гг. Отправлял письма и туда и вл. Афанасий (Федотов) в 1931 году. Таким образом, хабаровские старообрядцы вполне сносно существовали вплоть до начала политических и религиозных репрессий без каких-либо официальных отношений с властями.

Закончилась история отношений старообрядцев св. Троицкой общины с официальной властью так. Есть упоминание Т.М. Морозова, что в 1931 году моления в Успенском храме по улице Запарина были прекращены из-за ветхости здания, построенного ещё в 1880-е гг. И к 1932 году св. Троицкая общи-

на в Хабаровске перестала вообще существовать. Два дома Т.М. Морозова национализировали. Он сам уезжает из Хабаровска. В сентябре 1932 года его арестовывают в Томске, где он проживал в квартире Шашина, потом дело прекращают. В 1933 году его вновь арестовывают, он проходит по делу о контрреволюционной повстанческой организации *«Амурское братство»*. 17 июля 1933 года судебная тройка ПП ОГПУ ДВК постановила Т.М. Морозова расстрелять.

Как становится понятно из вышеизложенного, и при новой советской власти приход Древлеправославной церкви Христовой (старообрядцев приемлющих Белокриницкую иерархию) на Красной Речке продолжал свою жизнедеятельность. История регистрации Покровского храма выглядит так.

В 1919 году по благословению вл. Иосифа из Амурской области туда переселился о. Петр Федотович Изотов, 1869 года рождения, уроженец села Русская Слава, Румыния. Известно, что в марте 1926 года Некрасовским райисполкомом Хабаровского уезда Приморской губернии был утвержден проект договора с группой верующих села Красная Речка в числе 55 человек на предоставление им бесплатного и в бессрочное пользование церковных зданий и богослужебного имущества. 26 июля 1930 года в селе Красная Речка старообрядцы Белокриницкого согласия заключили договор с Некрасовским райисполкомом о принятии в бессрочное пользование церковного здания с богослужебными предметами, находящимися в нём. Договор подписали 20 старообрядцев. В Покровской церкви, по описи, значилось 59 предметов. Среди них два медных колокола, один весил один пуд, другой 20 фунтов, антиминс походный, завёрнутый в шелковый плат. Само здание церкви было деревянным, на каменном фундаменте, крытое железом, одноэтажное, без колокольни¹⁴. В 1931 году с утверждения крайисполкома Покровская церковь в селе Красная Речка, Некрасовского района Хабаровского округа ДВК была закрыта.

В 1932 году в докладной записке начальника СПО ПП ОГПУ ДВК Торопкина говорилось, что село Красная Речка кулацкое, контрреволюционное. Всего населения 1416 человек. 96 хозяйств занимается хлебопашеством. 65 - на разных работах, в т.ч. охота, рыболовство. Имеется старообрядческая община в 100 человек¹⁵.

В 1931 году, после официального закрытия о. Петр Изотов переехал в деревню Смирновка. В 1932 году арестован. Проходил по делу о контрреволюционной повстанческой организации *«Амурское братство»*. По постановлению судтройки ПП ОГПУ ДВК от 17 июля 1933 года он выслан в Зейский район сроком на 3 года.

¹³ "Хотелось бы всех поименно назвать". Книга-мартиролог. - Хабаровск, 1999. - Т. 5. - С. 111.

¹⁴ Государственный архив Хабаровского края (далее - ГАХК). Ф. № 904. Оп. 1. Д. 2. Л. 4, 18-22, 25.

¹⁵ ГАХК. Ф. № 904. Оп. 1. Д. 14. Л. 265.

Община ещё сохранялась до 1970-х гг. Хотя многие уехали навсегда из села в другие города Советского Союза и в другие места города. На богослужения древлеправославные христиане старшего поколения собирались по праздникам и по каким-либо важным поводам в своих домах. После тех трагических событий, старообрядцы на Красной Речке больше уже никогда не делали попыток зарегистрировать свою общину официально в органах власти. Сейчас о старообрядцах на Красной Речке остались одни воспоминания. Старообрядческое кладбище можно найти только по специальной карте.

К концу 1940-х годов в Хабаровске числится одна община старообрядцев белокриницкого согласия, ядро которой составляли в основном жители села Марковка, что располагается по левому берегу Амура, которые переехали жить после Великой Отечественной Войны и компактно расположились на северной окраине Хабаровска.

В материалах уполномоченного по делам религиозных культов по Хабаровскому краю при Совете Министров СССР можно узнать о попытках вновь зарегистрироваться в органах власти в конце 1940-х-начале 1950-х гг.

В начале 1949 года дважды приходили за получением разъяснений о порядке регистрации общины представители старообрядцев – Кондрашев Е. В. и священник Николаев Тимофей Викулович, из Владивостока. *«Этот священник предъявил командировочное удостоверение и отношение Московской старообрядческой епархии, где сказано, что гр. Николаеву поручается оказать помощь в организации старообрядческой церкви в г. Хабаровске. Поинтересовавшись, что требуется для регистрации, они первый раз заявили, что сейчас приобретают себе дом, но пока не сошлись в цене. Я выманил адрес, где продаётся дом, сообщил представителю Сахалинглаврыбпрома, который перехватил у старообрядцев и купил этот дом под квартиры своих сотрудников. Эти представители старообрядцев, придя вторично, заявили, что «проворонили» дом, что, наверное, ничего не выйдет с организацией, регистрацией общины, так как больше в Хабаровске они дома приобрести не могут. После, священник гр. Николаев выехал к своему месту службы в г. Владивосток, другие представители старообрядцев больше не приходили».* После этого старообрядцы Белокриницкого согласия Хабаровска считались незарегистрированной общиной, проводящей собрания явочным порядком, и не имеющей помещения в городе.

В следующем, 1950 году, с просьбой о регистрации обратилась группа старообрядцев Хабаровска, возглавляемая вновь Кондрашевым Е. В. В регистрации отказано два раза по различным причинам, по каким не уточняется. В середине 1950-го года *«поступило одно письменное заявление о регистрации группы верующих старообрядцев Хабаровска. В регистрации отказано, так как община не имеет своего дома. То помещение, которое она арендовала, половина занято жильцами. Вместе с тем община не имеет священника».*

«В 1950 г. в Хабаровск из Владивостока приезжал священник старообрядческой церкви Николаев. Община обратилась с просьбой открыть им молитвенный дом, но им в регистрации было отказано».

Постепенно начинает преобладать представление о ликвидации общины старообрядцев Белокриницкого согласия в городе. Первое упоминание появилось за февраль 1950 года, *«по имеющимся данным, поступившим от председателей городских, районных исполкомов, самораспустилась группа старообрядцев г. Хабаровска».* В начале 1951-го старообрядческая церковь входит в список групп верующих, подавших заявление о регистрации, но с пометкой *«ликвидируется».* Тогда же, утверждалось, что по заявлению председателей горрайисполкомов в ближайшее время прекратит свою деятельность *«группа старообрядцев г. Хабаровска, которая иногда собиралась на ст. Красная Речка».* Затем, в середине года, говорится более определённо, что *«хабаровская религиозная группа старообрядцев в числе 150 человек [...] прекратила свои сборы, даже на такой праздник как Пасха от этой группы никаких обращений о разрешении проведения религиозных обрядов не поступало. Но это не значит, что старообрядцы стали не верующими, необходимо вести за ними повседневное наблюдение [...]».* И, наконец, в марте 1952-го, звучит итог – *«группа старообрядцев нигде не собиралась и никаких обрядов не совершала и не совершает».* В завершении года – *«незарегистрированных групп верующих по краю нет»*, а это означало, что для уполномоченных Совета по делам религий при СМ СССР по Хабаровскому краю старообрядческая церковь Белокриницкого согласия в Хабаровске перестала существовать на целых 30 лет, вплоть до середины 1980-х гг.

С 1985 года старообрядцы Белокриницкого согласия вновь стали упоминаться в отчётах уполномоченного по делам религии по Хабаровскому краю. В СССР начались мероприятия по перестройке и хабаровские древлеправославные христиане в очередной раз пытаются легитимизировать своё существование в городе. История окончательной регистрации в органах власти получилась такая.

12 мая 1988 года пятнадцать человек старообрядцев Белокриницкого согласия подали заявление в Краснофлотский райисполком Хабаровска, в котором выражали желание образовать религиозное общество. Район его деятельности предлагалось распространить на город Хабаровск. На следующий день Краснофлотский исполком районного Совета рассмотрел заявление группы верующих-старообрядцев белокриницкого толка и принял решение просить Хабаровский краевой Совет нардепов ходатайствовать о регистрации этой группы перед комитетом по делам религий при Совмине. Через два месяца, 11 августа Хабаровский краевой исполком рассмотрел это заявление и решение райисполкома и решил принять предложение Краснофлотского исполкома о регистрации группы старо-

обрядцев белокриницкого согласия и направить материалы в Совет по делам религий. Уполномоченный Совета по делам религий по Хабаровскому краю В.А. Никульников, о котором хабаровские старообрядцы старшего поколения вспоминают с уважением, составил специальную справку. Он писал, что «в городе Хабаровске длительный период проживают в Краснофлотском районе граждане, принадлежащие к старообрядцам белокриницкого согласия. Периодически они, с разрешения исполкома собираются на квартире по адресу Ушакова 7. В большие религиозные праздники по разрешению Совета по делам религий к ним из Центральной части России приезжал священник». Он писал также, что в основном это престарелые люди. Он считал возможным регистрацию группы¹⁶.

Вроде, всё шло своим чередом, но на следующий от того заседания крайисполкома день, выходит очередной номер журнала «Новое Время», в котором напечатано интервью с митрополитом Московским и всея Руси Алимпием (Гусевым). Материал назывался так: «Русские старообрядцы. Непримиримость, нетерпимость, нежелание что-либо менять и меняться самим - всегда ли это плохо?». В этом интервью было одно замечание митрополита, которое вызвало быструю реакцию краевых властей. Вл. Алимпий сказал так: «Но прошлое тоже не исчезает в одночасье, [...] - уже отчаялись узаконить деятельность общины верующие Хабаровска»¹⁷. Пришлось уполномоченному Совета писать в редакцию журнала о том, что верующие подали заявление на регистрацию, что оно принято и направлено 19 августа в Совет по делам религий. По его мнению верующие в мае того года впервые подали заявление, что раньше и сейчас они с разрешения райисполкома собирались на квартире. Он сетует на то, что имея митрополит Алимпий и готовящие статью эти данные, возможно текст о Хабаровске звучал бы по-иному. Журнал в 38 номере публикует это письмо в рубрике «Резонанс». Так о проблемах с официальной регистрацией хабаровских старообрядцев узнала вся страна и это, косвенным образом, способствовало скорейшему разрешению вопроса в центральных органах власти.

В Москве это заявление сначала было рассмотрено отделом по делам православной и старообрядческой церкви. В справке указывалось, что члены-учредители религиозной группы Русской православной старообрядческой церкви (белокриницкого согласия) в Хабаровске обратились в местные органы власти с заявлением о регистрации. Отдел просил Совет по делам религий при Совмине принять решение о регистрации группы РПСЦ¹⁸. И, наконец, 30 сентября 1988 года Совет по делам религий зарегистрировал религиозную группу старообряд-

цев белокриницкого согласия в Краснофлотском районе г.Хабаровска.

В новых политических и социально-экономических условиях жизни в стране, в октябре 1995 года при большом стечении древлеправославного церковного народа и священства был освящен храм во имя Покрова Пресвятыя Богородицы, по улице Ильича 28. Оказалось, что это был первый из всех храмов в Хабаровске, построенных в постсоветское время.

В середине сентября 2004 года митрополит Московский и всея Руси РПСЦ Андриан (Четвергов) посетил Хабаровск с архипасторским визитом. В организации его встречи активно участвовала администрация города. Выходящая здесь газета «Коммерсантъ» тогда писала так. «Однако главная цель визита митрополита в Хабаровск - это решение вопроса по строительству в центре Хабаровска храма для старообрядцев. Глава русской старообрядческой церкви рассказал, что, находясь в городе, проехал по тем местам, где некогда находились старообрядческие приходы: "Один храм стоял на улице Запарина, а другой находился на Красной Речке. Мы не будем просить, чтобы нам дали эту землю, где стояли храмы. Хотелось бы построить новый, но в центре. Тот, который есть в Хабаровске, не вмещает всех прихожан, а кроме того он находится далеко, и не все могут туда приходить"»¹⁹.

В 2006 году администрация города Хабаровска, возглавляемая Соколовым А.Н., опубликовала методическое пособие «О религиозных объединениях, действующих на территории города Хабаровска», составленное Геблюк С.Н. и одобренное методическим Советом администрации города. В пособии рассказывается о старообрядцах белокриницкого согласия в Хабаровске. В перечне религиозных объединений города сказано, что сейчас они являются местной религиозной организацией численностью в 500 человек, что место проведения собраний является собственностью церкви²⁰.

Основу современного прихода Русской православной старообрядческой церкви составляют потомки семей «зарубежных» старообрядцев липован, которые прибыли на Амур в 1908-1910 гг. из Румынии, что является проявлением последствий их решения переехать в Сибирь. Их внуки и правнуки сейчас продолжают жить в Хабаровке, тем самым подтверждая дальновидность переселенческой политики императорского правительства и приамурской администрации с точки зрения продолжающегося влияния конфессионального фактора на адаптацию и развитие постоянного населения в Приамурье.

¹⁶ ГАХК. Ф. № 1359. Оп. 4. Д. 150. Л. 1-6.

¹⁷ «Новое Время». - № 33. - 12.08.1988.

¹⁸ Государственный архив Российской Федерации. Ф. № 661. Оп. 1. Д. 4. Л. 137.

¹⁹ «Коммерсантъ». - 15 сентября 2004, № 171 (3010). - С. 12.

²⁰ О религиозных объединениях, действующих на территории города Хабаровска. - Хабаровск, 2006. - С. 35-36, 87.

Таранец С.В. (Киев)

ПОМОРСКИЙ СТАРОВОЕРЧЕСКИЙ ЦЕНТР НА ПОДОЛЬЕ В XIX – НАЧАЛЕ XXI вв.

Город Литин Подольской губернии, а ныне Винницкой области, принадлежал к тем местам компактного расселения старообрядцев, где совместно проживали довольно представительные общины поповцев (Белокриницкой церковной иерархии) и беспоповцев-поморцев. Когда именно поселились русские старообрядцы в г. Литине, достоверных сведений не имеется, однако есть предположение, что они появились здесь в первой половине XVIII в. Район обитания беспоповцев исстари назывался «Пилипоны»¹. Характерно, что в Бруслинове улицу, где жили старообрядцы тоже называли «Пилипоны». Переселившиеся из Бруслинова поморцы поселились тогда на окраине г. Литина. Ими было положено начало трем кацапским улицам: Бруслиновской, Водяной (за р. Шмыговкой) и Бугор. Тех старообрядцев, которые обитали за рядом протекающей рекой, называли «заречане», а живших в другой части города поповцев – «макогонами».

Представители Белокриницкой церковной иерархии проживали в Литине не только отдельной от беспоповцев слободой, но и в другом районе, названном Лопатинцами. Эта часть города получила название от населенного пункта². Несколько семейств беспоповцев: Тямусевых, Гусевых и Евдокимовых – проживало на Литинских Хуторах³.

В 1882 г. представителей Белокриницкой иерархии насчитывалось около 300 человек. Они имели свою церковь, в которой богослужения совершал местный уставщик. Литинские белокриницкие старообрядцы поддерживали тесные отношения со своим региональным центром, располагавшемся в с. Борсков Винницкого уезда Подольской губернии, поэтому духовные требы совершал священник из Борскова⁴.

В свою очередь г. Литин служил центром для поморцев всей Подольской губернии. Именно сюда для совершения треб приезжали староверы из Бруслинова, Луки Константиновской Литинского уезда, Женишовец и Петрашей Летичевского уезда⁵. Поморцы имели в Литине свою молельню. Первый деревянный молитвенный дом был построен в

1748 г., однако вследствие пожара он сгорел. На том же месте в 1899 г. возвели новый каменный храм, в котором и совершаются богослужения до настоящего времени. Первоначальная молельня была освящена в честь Покрова Пресвятыя Богородицы. Второй храм, построенный на подаренной Корнеем Расторгуевым земле, был освящен в честь святителя Николы Чудотворца. О давней постройке часовни может свидетельствовать обращение литинских поморцев от 22 октября 1901 г. к подольскому губернатору дать разрешение заменить ветхую деревянную крышу на новую, железную. В отношении губернатора акцентировалось внимание на том, что старообрядческая часовня в г. Литине существует с давних времен⁶.

Богослужения в молельне попеременно совершали разные лица из разных поморских селений края. С 1882 г. литинский поморский храм обслуживал Гавриил Савельев, прибывший на Подолье из Бессарабии. С приходом советской власти молельня практически не закрывалась. Местным активистам удалось отстоять святое место. Благодаря этому факту не только поморцы, но и многие украинцы посещали часовню и исполняли все необходимые духовные требы⁷.

В XX в. духовное наставничество преимущественно находилось в руках двух поморских родов Расторгуевых и Тямусевых.

В первой половине XX в. общину возглавлял Савва Гусев, затем в 1926–1956 гг. Иван Семенович

⁶ Центральный государственный исторический архив в г. Киеве (далее – ЦГИАК Украины). Ф. 442. – Оп. 851. – Д. 227. – Л. 1.

В последние десятилетия массовый характер носят кражи икон из старообрядческих храмов Украины. Не оставили бандиты в покое и Литинскую поморскую часовню. В ноябре 2001 г. за один только раз из нее было украдено 117 образов, в т. ч. 86 литых икон. В общей сложности часовню грабили три раза. Похищено 126 икон и напрестольное Евангелие. В настоящее время в Никольской часовне все еще остается более 50 писанных и литых икон.

Местный храм имеет необходимый круг богослужебных книг. Перепиской рукописей занимался Захарий Самойлович Тямусев, который являлся наставником местной общины. К сожалению, его труды после смерти были сожжены. В 70-е–80-е гг. XX в. Литинскую общину несколько раз посещали ученые из Библиотеки Академии наук СССР (г. Санкт-Петербург) и Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова. Этим научным центрам были подарены ценные старопечатные книги и рукописи.

⁷ АМИКС Украины. Экспедиция 11 октября 2008 г. в г. Литин. Рассказ М. И. Расторгуевой.

¹ Архив Музея истории и культуры старообрядчества (далее – АМИКС) Украины. Экспедиция 11 октября 2008 г. в г. Литин Винницкой обл. Рассказ М. И. Расторгуевой.

² Гусев О. В., Гусев С. О. Історія Літина. З найдавніших часів до початку XX ст. – Вінниця, 2004. – С. 79.

³ Там же.

⁴ О раскольниках Подольской губернии в настоящее время // Подольские епархиальные ведомости (далее – ПЕВ). 1882. – № 22. – С. 270.

⁵ О раскольниках в Подольской губернии // ПЕВ. 1869. – № 21. – С. 846.

Пушненко, до 1963 г. – Павел Петрович Расторгуев, в 60-е–70-е гг. Петр Евсеевич Расторгуев, до 1987 г. – Захар Самуилович Тямушев, с 1987 г. – Мария Ивановна Расторгуева (Тямушева)⁸, в 1989–2001 гг. – Стефан Иванович Расторгуев, в 1993–1996 гг. – Иван Кириллович Тямушев, в 2001–2003 гг. – Алексей Иванович Расторгуев, с 2003 г. – Мария Ивановна Расторгуева.

Сегодняшняя религиозная жизнь Литинской общины держится благодаря стараниям М.И. Расторгуевой. С 1987 г. на нее возложены функции уставщицы, старосты и кассира. Надо заметить, что часовня в г. Литине и прилегающая к ней территория находятся в достаточно ухоженном состоянии. Марией Ивановной ведется метрическая книга записи умерших. (Других записей актов гражданского состояния членов поморской общины не делается.)

На бывшем поморском кладбище в августе 2006 г. в с. Бруслинове Литинского р-на Винницкой обл. состоялось воздвижение памятного креста. Идея его установления на могилах предков принадлежала российскому предпринимателю Сергею Ивановичу Тямушеву, который приходится сыном бывшему литинскому наставнику. Из-за переселения общины захоронения на Бруслиновском кладбище прекратились еще до Великой Отечественной войны.

На торжество освящения прибыли гости из Петербургского поморского центра: заместитель председателя Российского совета Древлеправославной Поморской Церкви наставник Владимир Шамарин, головщик Невской общины Арсений Шамарин, наставник Житомирской поморской общины Николай Бабичев, уставщик Житомирской общины Сергей Круподеров, наставник Коростенской поморской общины Василий Оксенюк, гости из Киева, Винницы и Тыврова Винницкой обл. На торжество собралось около 150 поморцев из г. Литина и местных жителей, преимущественно украинцев.

В начале XX в. в г. Литине существовало 2 старообрядческих храма и 2 старообрядческих кладбища, которые функционировали отдельно от православных. В связи с тем, что одно из них являлось полностью заполненным, в 1899 г. местной властью было отведено место под открытие второго⁹.

В 1860 г. был построен молитвенный дом в с. Женишковцы, в котором богослужения совершал местный беспоповец Петр Курляндцев. Молитвенный дом просуществовал до 1957 г., а затем закрыт и уничтожен властью. В конце 1990-х гг. местным учителем физкультуры Иваном Ивановичем Грозовым предпринимались попытки восстановления часовни, однако новое ограбление часовни помешало завершить это благое начинание. В настоящее время духовным центром женишковских старове-

ров является г. Житомир. В Великой Коснице Ямпольского уезда беспоповцы молились в частном доме, где богослужения совершал местный наставник.

По официальным данным, общая численность староверов г. Литина в 1835 г. составляла 271 чел., в 1857 г. – 406 чел., в 1864 г. – 725 чел., в 1868 г. – 820 чел., в 1897 г. – 534 чел.¹⁰. Согласно Первой Всероссийской переписи 1897 г., непосредственно в городе проживало 627 м. п. и 749 ж. п., предместье Селище 240 м. п. и 294 ж. п., а всего – 1910 старообрядцев поморской и белокриницкой конфессий¹¹. Как известно, старообрядческая статистика всегда страдала неточностью. Например, по сведениям 1904 г., в этом городе проживало только 326 поповцев и 911 беспоповцев, то есть меньше на 623 человека¹². Согласно последним сведениям, в 2008 г. в Литине проживало около 200 поморцев. Представителей Русской Православной Старообрядческой Церкви и единовцев не оказалось.

Чтобы увидеть долю старообрядцев в общей численности жителей города, следует обратить внимание на данные 1864 г., где среди 5 194 жителей Литина зафиксировано 725 русских старообрядцев¹³. В 1904 г., в связи с переходом в единоверие части поморцев, численность старообрядческой общины несколько сократилась. В 1868 г. в с. Бруслинов Литинского уезда проживало всего 36 приверженцев древлеправославия (по другим сведениям – 74 чел.)¹⁴.

Литинская поморская община была представлена семействами Расторгуевых¹⁵, Веретельниковых, Нефедовых, Тямушевых, Грозовых, Кабановых, Мурашовых, Давыдовых, Черновых, Венедиктовых, Бабаевых, Кравцовых, Андреевых, Пушненко, Шумских и др. Семейство Кравцовых из Бруслинова проживало в с. Пеньковке¹⁶.

Кроме того, значительная часть поморцев проживала в Летичевском, Ушицком, Ямпольском и Винницком уездах Подольской губернии. Согласно Первой Всероссийской переписи, в г. Хмельнике

¹⁰ Таранец С. Старообрядство Поділля: питання історії та сучасності // Наукові записки. Збірник праць молодих вчених та аспірантів. – К., 1999. – Т. 4. – С. 44.

¹¹ Первая всероссийская перепись населения Российской империи. 1897 г. 1904. – Т. XXXII. Подольская губерния. – С. 96.

¹² Савич И. Единоверие в Литине и рукоположение в единоверческие священники Н. Макаренкова // ПЕВ. 1904. – № 14. – С. 336.

¹³ Городские поселения в Российской империи. – СПб., 1864. – Т. 4. – С. 51.

¹⁴ О раскольниках в Подольской губернии // ПЕВ. 1869. – № 20. – С. 830; Каменец-Подольский городской государственный архив (Далее – КППТА). Ф. 228. – Оп. 1. – Д. 2864. – Л. 38.

¹⁵ Семейство Расторгуевых являлось выходцами из Балина.

¹⁶ АМИКС Украины. Экспедиция 11 октября 2008 г. в г. Литин.

⁸ Мать М. И. Расторгуевой – Пульхерия Самуиловна Тямушева.

⁹ ЦГИАК Украины. Ф. 442. – Оп. 703. – Д. 52.

проживало 9 поморцев, тогда как в Литинском уезде (исключая уже упомянутые города) насчитывалось 832 старовера-беспоповца.

По официальным сведениям, в сл. Женишковской в 1835 г. проживало 146, в 1857 г. – 166, в 1868 г. – 112, в 1900 г. – 235 человек¹⁷. Здесь поморцы обосновались отдельной слободой, названной Еленовкой (в честь женщины, носившей имя Елены, которая после смерти предводителя беглецов возглавила движение). Поселение поморцев в Женишковцах относится к рубежу XVII–XVIII вв.¹⁸ Переселившиеся в эту местность старообрядцы были выходцами из российского Поморья и Карелии. В конце 90-х гг. XX в. здесь проживало чуть более 100 представителей поморского согласия.

Около 20 поморцев проживало в с. Великая Косница Ямпольского уезда и до 100 чел. в с. Уладовка Винницкого уезда. В с. Уладовке поморцы проживали временно. Это были выходцы из Калужской и Черниговской губерний, которые работали на местном сахарно-винокурном заводе¹⁹.

К 1904 г. относится учреждение в Литине еще одного старообрядческого направления (в лоне Русской Православной Церкви) – т. н. единоверия. С инициативой образования единоверческого прихода выступили местные беспоповцы. Кандидатом во священники они избрали жителя г. Новозыбкова Черниговской губернии – Наума Борисовича Макаренкова²⁰.

Притеснения старообрядцев государственными служащими приводили к конфликтам. В 1836 г. старовером Леонтием Гусевым был побит служащий Ушицкого уездного суда, подканцелярист Иван Сабанский. Последний жаловался на Ушицкую городскую ратушу за то, что она не приняла осуждающего решения, касающегося Л. Гусева²¹.

Конфликты старообрядцев происходили не только с властью придержащими, но и евреями. Столкновения с евреями в г. Литине не были каким-то экстраординарным явлением жизни, но отражали общие тенденции, характерные в целом для страны. 3 апреля 1906 г. в Литине произошло столкновение между старообрядческой и еврейской молодежью, вследствие чего ножом был зарезан поморец Сергей Захаров, а его товарищи избиты²². Бла-

годаря быстро принятым мерам властей развития конфликта удалось избежать.

В середине июля 1890 г. старообрядческая часть г. Литина страдала от частых пожаров. Несмотря на ряд действий городские и уездные власти не могли понять действительной причины пожаров. С целью разрешения проблемы в августе в город были командированы старший чиновник особых поручений при подольском губернаторе Трапезников и винницкий земский исправник Пепенжкович.

Возгорания происходили в беспоповских кварталах среди белого дня. В его избежание некоторые старообрядцы начали добровольно сбрасывать солому с крыш. При перевозке снопов и их разгрузке солома мгновенно вспыхивала. Этот факт натолкнул на мысль, что на солому могло быть разлито неизвестное легковоспламеняющееся вещество. Власти начали искать виновного в поджогах в среде старообрядцев. Одной из причин принятого решения было и то, что сами старообрядцы весьма хладнокровно относились к постигавшему их бедствию. Все беды они объясняли тем, что Бог посылает наказание за их грехи. Эти высказывания привлекли внимание Трапезникова, который по прибытию в Литин сразу сосредоточился на деятельности бердичевского наставника Мартина Курляндцева.

По высказываниям Трапезников, Курляндцев оказался крайним фанатиком, который пользовался у старообрядцев большим авторитетом. Курляндцев «возносил хвалу Богу за пожары, посланные свыше в наказание за развратную жизнь и недостаточное рвение к молебне и к требоотправлениям, он говорил, что наказание это должно было прийти давно и заставить людей страшиться гнева Божия»²³. Таким образом, были арестованы сторож поморской часовни Макаров и сам наставник. Но несмотря на это, пожары не прекращались.

17 августа поморской девочкой, Анной Расторгуевой, было совершено два новых поджога. В ходе следствия оказалось, что А. Расторгуева действовала по приказанию своего отца Ивана Расторгуева. 30 июля с помощью легковоспламеняющейся жидкости она подожгла дом своей тетки Варвары Расторгуевой, а 17 августа – сарай православного священника Кипоренко, в котором сгорел и с находившимся там хлеб. Виновных привлекли к ответственности.

В середине XIX в. среди литинских староверов было достаточно много купцов. Кроме ведения известной предпринимательской деятельности, старообрядцы славились как искусные мастера деревянных изделий: бочек, возов, саней, а также конской упряжи. В 60-е гг. автор статистического обозрения Подольской губернии А. Демьяненко писал, что: «...литинские сани известны и общеупотребительны по всей губернии»²⁴. Важно заметить, что ме-

¹⁷ Таранець С. Старообрядство Поділля: питання історії та сучасності // Наукові записки. Збірник праць молодих вчених та аспірантів. – К., 1999. – Т. 4. – С. 44.

¹⁸ АМИКС Украины. Материалы историко-археографических и этнографических экспедиций. Дневник 1998 г.

¹⁹ О раскольниках Подольской губернии в настоящее время // ПЕВ. 1882. – № 22. – С. 270.

²⁰ Савич И. Единоверие в Литине и рукоположение в единоверческие священники Н. Макаренкова // ПЕВ. – 1904. – № 14. – С. 336.

²¹ ЦГИАК Украины. Ф. 442. – Оп. 147. – Д. 249. – Л. 5.

²² ЦГИАК Украины. Ф. 442. – Оп. 856. – Д. 292. – Л. 1.

²³ ЦГИАК Украины. Ф. 442. – Оп. 543. – Д. 173. – Л. 94.

²⁴ Демьяненко А. Статистические сведения о Подоль-

стные староверы были постоянными продавцами транспортного товара на Балтской Троицкой ярмарке, а изготовленные ими бочки широко использовались заказчиками не только Подолья, но и Бессарабии для упаковки сушеных слив и соленой рыбы. В частности, бочки для рыбы приобретал известный бессарабский рыбопромышленник Николай Широков. Кроме того, они занимались каменными работами, арендным содержанием прудов в Бруслинове, торговлей и т. д. В с. Майдан Голосков Игнатий Тямушев, например, содержал хутор площадью 1,86 дес. земли, вел самостоятельное, довольно успешное хозяйство²⁵. Торговой деятельностью в Литине известна семья купцов-староверов Бабаевых²⁶.

Женишковские поморцы славилась как отличные плотники и каменщики, хотя земледелие в их среде тоже являлось не последним делом. При отсутствии мужчин земледелием и воспитанием детей занимались женщины. В 1891 г. 33 женишковских хозяйства посредством чинша арендовали у помещиц Феофании Исаковой и Эмилии Григор 38 дес. земли²⁷. Ежегодно за каждую десятину старообрядцы платили по 7 руб. арендной платы. В с. Уладовка Винницкого уезда на местном сахаровинокуренном заводе работали беспоповцы-отходники из Калужской и Черниговской губерний.

Характерной особенностью литинских старообрядцев являлось не только трудолюбие, но и чистоплотность. Общась с поморцами, местные украинцы любили ходить к кацапам, *«бо у них було дуже чисто»*. М.И. Расторгуева вспоминает, что если кто из детей стирал одежду или что-либо другое плохо, то мать выбрасывала стирку на пол, топтала ее и заставляла стирать по-новому. Характерно, что для приготовления пищи, стирки, кормления домашнего скота и ведения хозяйства существовала особая посуда, которую строго запрещалось использовать не по назначению. Выступая когда-то по местному радио с речью о соблюдении правил гигиены, председатель Литинского поселкового совета Виктор Андреевич Мельник говорил, что чистоте и опрятности надо учиться у старообрядцев, они умели не только быть чистыми внешне, но и воды со своей кружки напиться не давали²⁸.

Активные ассимиляционные процессы начались в послевоенное время. Прежде всего, это было вызвано тремя факторами.

Во-первых, практическим пресечением религиозного воспитания в поморской семье и широким распространением *«культуры нигилизма»* среди старообрядческой молодежи в поствоенное время (по Домострою, храня святость супружеских отношений, жить уже не хотели). Это была главная причина, которой нынешние литинские старообрядцы не придают особого значения. Важность религиозного воспитания поморцы понимали в 30-е–40-е гг. XX в. Налаживание школьного обучения и воспитания в среде старообрядцев г. Литина началось еще в начале XX в. Дети старообрядцев в очень ограниченном количестве посещали общеобразовательные школы²⁹, а духовное обучение было поставлено (и тоже ограничено) на дому, причем оно не приостанавливалось в тяжелые советские десятилетия. Например, после Великой Отечественной войны небольшие группы подростков учили дьяки Порфирий Шумской и Сергей Расторгуев. По рассказам бывшей ученицы Раисы Тямушевой, в группу входили: А. Гусев, Н. Расторгуев, С. Тямушев, И. Тямушев, Н. Нефедов.

Второй фактор проистекает из первого. Это появление смешанных браков, когда доминирующая в регионе украинская культура начала давить на традиционную поморскую культуру. Дореволюционную литинскую общину цементировали браки, которые совершались исключительно среди представителей своей веры. *«Еретикам»* украинцам и староверам-поповцам не разрешали не то что в брак вступить, но и воды напиться с одной посуды. В своих воспоминаниях М. А. Кузьмин писал: *«Если своих местных невест не находилось, «наши» женихи ездили в дальнее с. Женишковцы, где была колония беспоповцев на смотрины девушек, или наоборот»*³⁰. Если молодые не находили невест и там, то отправлялись еще дальше – в молдавские беспоповские селения.

Р.С. Тямушева рассказывала, что женились только на своих, за иноверца никто не выходил. Если не удавалось найти невесту в своем городе, то поморцы отправлялись в сл. Женишковецкую Подольской губернии или сл. Кустин и г. Бердичев Киевской губернии. Эта традиция сохранялась вплоть до конца 30-х гг. XX в. Нынешняя жительница г. Литина Евгения Полиевктовна Громова вспоминает, что родом она со сл. Женишковецкой, а в Литин вышла замуж за Павла Демяновича Громова.

Оценивая темпы ассимиляции своей общины в украинский социум, литинские старообрядцы понимают, что снизить их было можно только путем вступления в брак исключительно с представителями своей веры: *«Надо, – говорила Е. П. Громова, – чтоб кацапы кацапок замуж брали»*³¹. Традиционное

ской губернии за 1862, 1863 и 1864 гг. – Каменец-Подольский, 1865. – С. 36.

²⁵ Государственный архив Винницкой области (Далее – ГАВО). Ф. 12. – Оп. 1. – Д. 16. – Л. 11.

²⁶ Кузьмин М. А. Эхо малой родины // Литинський вісник. № 72–73 (8093–8094) від 28 вересня 1996 р.

²⁷ ЦГИАК Украины. Ф. 442. – Оп. 620. – Д. 185. – Л. 13 об.–14.

²⁸ Воспоминания К. А. Расторгуевой, записанные 30 декабря 2008 г.

²⁹ ЦГИАК Украины. Ф. 442. – Оп. 703. – Д. 52.

³⁰ Кузьмин М. А. Эхо малой родины // Литинський вісник. № 72–73 (8093–8094) від 28 вересня 1996 р.

³¹ Воспоминания Е. П. Громова, записанные 30 декабря 2008 г.

среди украинцев кумовство и проистекающий из него прагматизм послужили одной из причин оскудения Литинской беспоповской общины.

Третий фактор – это отсутствие общеобразовательной школы с обучением на родном языке национального меньшинства (в данном случае – русском). Русские старообрядцы г. Литина не имели своей национальной школы, а посещали общеобразовательное заведение, преподавание в котором велось на украинском языке³².

Обучение на украинском языке повлияло на повышение украинской грамотности среди русских. Старшее поколение поморцев вспоминает, что их родители, в отличие от них, не разговаривали на украинском языке. Рассказывая о своем знании украинского языка, Мария Ивановна Расторгуева вспоминала, как легко она переходила в общении с русского на украинский. Коллеги-почтальоны, с которыми ей приходилось работать, все время ей говорили: «*Как ты так можешь, тут говорила на русском и тут же отвечаешь на украинском*»³³. Раиса Степановна Тямушева рассказывала, что с украинцами жили мирно, особенно в десятилетия советской власти. Рассказчица повествовала, что за время ее работы в Литинском горсовете, а затем в районном отделе образования долгое время никто и не подозревал, что она являлась русской, так хорошо она владела украинским языком³⁴.

О хороших взаимоотношениях между русскими и украинцами свидетельствует и тот факт, что в с. Бруслинове еще в советские годы украинцы не позволили перепахать русское старообрядческое кладбище, и это при том, что самих старообрядцев в селе давно уже не было. Бруслиновцы говорили: «*Гаврилов (управляющий местного колхоза, кстати, русский по национальности – С. Т.) хотів Хусточку (поморское кладбище – С. Т.) розорати, та люди не дали*»³⁵.

В Литине русские старообрядцы украинцев называли мужиками, или хохлами³⁶. На последнее

прозвание украинцы реагировали с обидой. Сами украинцы называли поморцев кацапами, а, по воспоминаниям М.И. Расторгуевой, раньше русских именовали «*пилипонами*». Часто украинцы передразнивали поморцев, говоря: «*О кацапы, кацапы!*» (При этом делали ударение на последний слог). А те не очень и обижались, отвечая: «*Слава тебе Господи, что я кацанкой уродилась!*».

В Литине установились достаточно доброжелательные отношения местных старообрядцев с представителями других православных конфессий. В 30-е гг. XX в., когда остальные храмы были закрыты, украинцы не только приходили молиться в старообрядческую часовню, но некоторые из них даже крестились, в частности Ксения Михно³⁷. В настоящее время со старообрядцами общается священник Украинской Православной Церкви (МП). Бывали случаи, когда священники УПЦ возвращали церковные книги, ранее принадлежавшие поморцам. Украинцы посещают поморскую часовню при отпевании покойников, они хвалят длинные службы староверов.

Ныне молодое поколение старообрядцев общается между собой преимущественно на украинском языке. Все старообрядцы преклонного возраста одинаково хорошо знают и русский, и украинский языки.

В последнее время существенно сократилась численность литинских беспоповцев. На самый большой праздник – Пасху – в часовне собирается до 100 молящихся. На Рождество Христово и другие праздники значительно меньше. Р. С. Тямушева говорит: «*Нас (литинских поморцев – С. Т.) скоро будут в Красную книгу заносить*». Основной причиной сокращения численности общины старообрядцы считают отсутствие постоянного наставника. Христиан некому крестить, венчать и исповедовать. Обязанности духовника исполняет житомирский наставник Никола Викторович Бабичев. За исполнением духовных треб поморцы все чаще обращаются к духовенству господствующих церквей. Молодежь практически не проявляет интереса к вере своих предков. Из ряда вон выходящим случаем может быть пример с дочерью Бориса Павловича Веретельникова, которая закончила духовную школу при Санкт-Петербургской Невской поморской обители³⁸, однако и это обучение не изменило ход событий в Литинской общине. В связи с ее вступлением в брак, она переселилась в г. Минск.

Таким образом, в XIX – начале XX вв. г. Литин стал центром религиозной жизни поморцев Подольской губернии. Здесь компактно расселились общины поморских и белокриницких старообряд-

³² Из среды литинских поморцев вышла целая плеяда учителей, врачей, представителей др. важных профессий. В г. Литине русский язык и литературу преподавала Клавдия Ананьевна Расторгуева; завучем Литинской СОШ № 1 была Надежда Ильинична Бабаева; младшие классы вела Агафья Анфимовна Пушненко; Евдокия Ивановна Кабанова и Феодосия Ивановна Кабанова были учителями русского языка и литературы; завучем Литинской СОШ № 2 был Николай Сергеевич Расторгуев; директором Литинской СОШ № 1, а затем 2-м секретарем Литинского райкома партии был Алексей Власович Гусев. Ныне его сын – преподаватель Винницкого педагогического университета им. М. Коцюбинского.

³³ Воспоминания М. И. Расторгуевой, записанные 30 декабря 2008 г.

³⁴ Воспоминания Р. С. Тямушевой, записанные 30 декабря 2008 г.

³⁵ АМИКС Украины. Экспедиция 11 октября 2008 г. в г. Литин. Рассказ Б. П. Венедиктова.

³⁶ Воспоминания Е. П. Громовой, записанные 30 де-

кабря 2008 г.

³⁷ Воспоминания М. И. Расторгуевой, записанные 30 декабря 2008 г.

³⁸ Рассказ Б. П. Веретельникова, записан 12 октября 2008 г.

цев. В 1904 г. посредством присоединения части поморцев к господствующей Церкви в городе возникает единоверческое течение. Во всей округе литинские старообрядцы считались искусными мастерами деревянных изделий, они были отличными плотниками и каменщиками.

Религиозная активность поморцев не позволила закрыть молитвенный дом в годы советских гонений. В XX в. духовное наставничество сохраняется в руках двух поморских семейств: Тямушевых и Расторгуевых. Активные ассимиляционные процессы начались в послевоенное время. Они были вызваны пресечением религиозного воспитания детей, широким распространением культуры нигилизма, преобладанием украинской культуры над традиционной поморской, появлением смешанных браков, отсутствием школы обучения на родном языке. Если в начале XX в. поморцы практически не разговаривали на украинском языке, то в конце XX в. украинский язык стал употребляться в повседневной жизни поморской молодежи. Сегодня в Литине существуют доброжелательные отношения между представителями разных религиозных групп.

Васильева С.В. (Улан-Удэ)

ЭПИСТОЛЯРНОЕ НАСЛЕДИЕ ЗАБАЙКАЛЬСКОГО СТАРООБРЯДЧЕСКОГО ДУХОВЕНСТВА В КИТАЕ

Огромные территории Сибири и Дальнего Востока, на которых проживало большое число старообрядцев, требовали архипастырского окормления. Древлеправославные общины окраин России обратились с ходатайством к Освященному собору Церкви об открытии и учреждении епископской кафедры. Просьба была удовлетворена. В 1911 г. Освященный собор Белокриницкой церкви принял решение о создании новой епархии, получившей название Иркутской и Амурской и всего Дальнего Востока.

В ее состав вошли старообрядческие приходы Иркутской, Забайкальской, Якутской, Амурской областей и всего Дальнего Востока, а так же те пределы Манжурии, которые входили в административный округ епархии – Харбин, Хайлар, Верхние-Кули).

14 декабря 1911 г. епископом Иркутским и Амурским был рукоположен о. Иосиф (в миру И.И. Антипин), единогласно избранный Освященным собором. Первоначально предполагалось, что владыка изберет для своей резиденции г. Иркутск. Но дальневосточные общины настояли на том, чтобы он жил в Амурской области. В результате местом жительства епископа было избрано с. Бардагон Амурской области.

Владыка Иосиф зарекомендовал себя ревностным и энергичным епископом. Под его руководством продолжили работу ежегодные съезды старообрядцев, получив статус епархиальных съездов. По всей епархии строились храмы. Преосвященный регулярно посещал все старообрядческие селения. В 1912 г. он посетил Якутскую старообрядческую общину, а в 1913 г. — старообрядческие приходы селений Куйтун и Тарбагатай в Забайкалье.

Учреждение старообрядческой епископской кафедры явилось исключительно важным событием в религиозной и общественной жизни края. Белокриницкая церковь стала второй после Русской православной церкви религиозной организацией в регионе, имевшей священнослужителя высшего ранга. Забайкальские старообрядцы обрели полноту церковной жизни и впервые почувствовали себя равноправными в вероисповедном отношении с православными-новообрядцами.

В Национальном архиве Республики Бурятия (НАРБ) находится уникальный фонд «Переписка и письма Старообрядческого Епископа Иркутско-Амурского и всего Дальнего Востока с настоятелями старообрядческих общин и храмов других городов»

(1923—1936), 6 ед. хр. В фонде 478 отложились следующие материалы: «Мирная грамота Белокриницкого митрополита всем православным крестьянам» от 1867 г.; копии протоколов заседаний Священного Синода и Собора, съездов епископов — старообрядцев, архиепископского совета и объединенных собраний, представителей прихода Иркутско-Амурской древлеправославной старообрядческой епархии; письма всесоюзного архиепископского совета и епископами церквей (1923—1930) (д. 1); протоколы Архиепископского совета и объединенных заседаний комиссии старообрядцев; памятные записи при встрече епископов у московского архиепископа; письма епископов и переписка с ними (д. 2); обращение епископа к православным христианам с. Тарбагатай, Куйтуна и др.; переписка с епископами и священниками других городов о постройке храма в г. Харбине (где вначале находился епископ Дальнего Востока и Сибири) (д. 3); переписка с архиепископским советом г. Москвы и епископами других городов о священно-церковнослужителях, совершении церковных обрядов, проведении общих собраний прихожан и другим вопросам, письма архиепископа Московского и епископов других городов по вопросам использования духовной службы и обрядов (д. 4); прошения прихожан с просьбами о разрешении на крещение, вступление в брак и по другим вопросам.

Различные документы, собранные в фонде старообрядческого епископа Афанасия Амурского и Дальневосточного, относятся к 20-30-м годам XX века. Значительно облегчает работу исследователя с этими материалами то обстоятельство, что практически все документы из фонда подписаны и имеют точную дату. Вопросы установления авторства, адресата и даты документов, за редким исключением не вызывают сложностей. Основной массив документации выполнен машинописью. Почерк в рукописных документах современной графики не сложен для расшифровки. Однако в этой связи наблюдается интереснейшая особенность — цитаты из книг Священного Писания и апокрифов.

Документы этого фонда проливают свет на отношения владыки Иосифа с настоятелями старообрядческих общин Забайкалья. Вверенная владыке епархия охватывала огромные территории, приходы находились на большом расстоянии друг от друга.

Владыка Иосиф всегда беспокоился за религиозную жизнь своих прихожан. Своими переживаниями он часто делился в письмах с протоиереем Тарбагатайской старообрядческой общины Амвросием (Федотовым). Так, в своем обращении старообрядцам древлеправославной епархии Белокриницкой митрополии, жительствующим в пределах Прибайкалья, писал: «...помните братья христиане, что мы с Вами были и должны быть истинными потомками тех благочестивых предков, которые за святую истину и благочестивое учение святой древлеправославной христовой церкви помирали от слуг Никона, на плахах, кострах и в земляных подвалах, которые лишаясь произвольно своего достоинства, бежали за границы: в Турцию, Румынию, Австрию и Польшу, из последней, в начале второй половины семнадцатого столетия были высланы правительством, и наши с вами предки. И на сколько для них был тернистый, и в то же время длинный путь. Проходя его они всего лишились и имуществ, и прав гражданских, но за что, страдали, то за истинную веру, и святую Церковь...»¹

Изменения, принесенные революцией, старообрядцы приняли по-разному. Епископ Иосиф не принял советской власти. В 1920 г. с «волной беженства» он прибыл в г. Харбин, где окончательно обосновался. В этом городе в эмиграции оказалось много старообрядцев. Для оказавшихся на чужбине христиан епископ Иосиф стал и епископом, и священником, и общественным деятелем. Владыка возглавил единоверцев, как всегда, энергично взялся за налаживание религиозной жизни. В своих письмах всегда переживал за религиозную жизнь в старообрядческих приходах «...относительно же проведения постановлений от общин на местах...ведь во многих приходах нашей епархии нет ни Совета и не попечительства, а что то такое неопределенное...и мы не в силах что-либо с Вами сделать...покуда не будет у нас проведена централизация церковно-общественной власти, до тех пор мы обречены на прозябание и вина эта ни в ком другом, а именно в нас. Пора давно уже нам исправиться и войти в законное русло»². Так благодаря его активной деятельности в Харбине создается Епархиальный совет. В письме Амвросию уже из Харбина писал: «...посылаю тебе «Положение о Епархиальном Совете» и «Указ» о назначении Совета, прочти все это и напиши мне свои замечания на все, скажи всю правду, ведь я тоже человек со всеми присущими человечеству слабостями и недостатками. Ты сам знаешь: человек от человека учим бывает, а Бог разум подает. И так ты отче, скажи свое слово и принеси свой камешек в здание общей нашей матери-Церкви»³.

В 1922 году с очередной волной беженцев из России в Харбин прибыл о.И.Кудрин. Он создал впервые в истории России институт военного старообрядческого духовенства, наравне с военным духовенством русской православной церкви. Его трудами в 1922 году во Владивостоке появился

«Дальневосточный старообрядец» - первое периодическое старообрядческое издание в Сибири и на Дальнем Востоке⁴. Владыка утвердил о. И.Кудрина в звании настоятеля харбинского старообрядческого храма и возвел его в сан протоиерея. Благодаря активной деятельности своего нового руководителя старообрядческая община легализовала свою деятельность: был выработан Приходской устав. Утвержденный гражданскими властями; в 1924 году от КВЖД был получен участок земли, и началось строительство кирпичного храма⁵.

Теперь преосвященный Иосиф получил возможность заняться архиерейскими делами и с большей активностью взяться за устройство церковной жизни христиан в Китае. Однако, он не раз сожалел и о том, что не может посетить свою епархию в России. «...Не могу поехать по епархии, т.к. я все таки живу за границей, на это нужно употреблять большие хлопоты ... правительственная власть разрешит или нет.. да и в добавок потребуется на это большие расходы у меня таковых не имеется, ... а если Богу будет угодно и наша жизнь немного поправится тогда я по прямой своей обязанности с Божью помощью все, что потребуется все исправлю и в порядок приведу, а сейчас ты [о. Амвросий - С.В.] насколько можешь старайся учи христиан благовременно и безвременно и обращай заблудших овец к стаду христову, и не отчаивайся»⁶, - так писал он своим единоверцам в Забайкалье.

Несмотря на все сложности, епископ Иосиф продолжал вести церковную работу в Харбине. Благодаря его деятельности в Харбине сложилась старообрядческая община, был построен первый старообрядческий храм Св. Ап. Петра и Павла «...постройка эта уже была произведена вчерне, когда средства у прихода закончились и источника для их появления не стало. Тогда преосвященный Иосиф все свои сбережения отдал на окончание постройки храма. С весны 1925 года он целые дни проводил на строительстве и даже ночевал там, в сторожке, вплоть до окончания строительства и обустройства нового храма.... Огромная духовная радость охватила владыку, когда он освещал храм»⁷.

В очередном письме старообрядцам Тарбагатая он пишет: «...сообщаю радостную для меня новость мы 22 июня 1925 года освятили вновь построенный храм и переехали со всем в новую квартиру в Новый город на Ляоляньскую улицу № 360. Храм у нас в настоящее время просторный, светлый, с иконостасом в древнем стиле и вообще с довольно приличной обстановкой, только большой у нас недостаток в богослужебных книгах, но думаю, вы мне все поможете выйти из

¹ НАРБ. Ф.478.Оп.1.Д.2.Л.6.

² НАРБ. Ф.478.Оп.1.Д.3.Л.32.

³ НАРБ. Ф.478.Оп.1.Д.3.Л.5.

⁴ Годы, Люди, Судьбы. История российской эмиграции в Китае // Материалы междунар. науч. конф., посвящ. 100-летию г.Харбина и КВЖД, Москва, 19-21 мая 1998 г. – М., 1998. – С.67.

⁵ НАРБ. Ф.478.Оп.1. Д.5. Л. 77.

⁶ НАРБ. Ф.478.Оп.1. Д.3. Л.6.

⁷ НАРБ. Ф.478.Оп.1. Д. 3. Л..5.

этого положения. Правда постройка нам пришлось очень и очень горькой. С постройкой мы понесли очень много долгов, запасы какие были у нас истощились, придется наверное обращаться и к вам мои детушки, не оставьте старца немощного, сколько силы вам позволят...»⁸.

После освящения храма немного пожил преосвященный Иосиф. Владыка умер 4 января 1927 года и был похоронен возле алтарной стены созданного им храма в городе Харбине.

После его смерти вверенная ему епархия осталась без окормления. Вдовствующей она была недолго. В старообрядческих общинах и приходах Забайкалья, Читинской, Амурской областей и Приморского края начались поиски кандидата на сей обширный край. Со всех уголков Восточной Сибири и Дальнего Востока в Москву пошли письма за многими подписями с прошениями о своем даровитом, активном земляке. Миряне начали хлопотать перед церковным чиновничеством о возведении отца Амвросия Федотова в сан архиерея. И только 19 мая 1929 года в г. Томске в Храме Успения пресвятой Богородицы епископами: Амфилохием, временно тогда управляющим епархией Иркутско-Амурской и всего Дальнего Востока, и Тихоном Томско-Алтайским был рукоположен в епископы протоиерей Тарбагатайской старообрядческой общины Амвросий Феофанович Федотов, наречный Афанасием⁹. Владыка Афанасий – епископ Иркутский и Дальнего Востока белокрыницкой иерархии – родился 30 ноября 1877 года в семье Феофана Федотова. О сложных перипетиях своей судьбы он повествует в письме к епископу Иосифу в Харбин: «Аз недостойный звания христианского, жителство имел в селе Тарбагатай, где был рожден и воспитан по вере своих во плоти родителей... имя моего родителя Феофан, сын небезызвестного здесь Ивана Григорьевича Федотова, который по своему личному упрямству или любоначалию отдалился от единства древлеправославной церкви Христовой и завязал узел беспоповства, который и до настоящего времени существует в селе Тарбагатай... таинство крещения принял я от блаженной памяти епископа Мефодия, который еще был в то время священником Михаилом. Это было в начале 1881 года. До него здесь не было священства Белокрыницкой митрополии. По отделении моего деда от единства древлеправославной церкви и я унаследовал религию бегло-поповства и... был призван ревнителем оной..., среди своих собратий пользовался популярностью, был «заправилой Прибайкалья»... В 1910 году на съезде в с. Куйтун был избран депутатом для приискания священника, но дело не увенчалось успехом... По приезде из России чувствовалось во мне что-то странное... и вот наконец всемогущая десница Бо-

жья коснулась моей мятущейся души и прозрел я душевно...»¹⁰.

Итак, в жизни Амвросия Федотова наступил новый этап. Новопоставленный архиерей был принят с любовью и почтением всеми старообрядческими общинами епархии, находившимися на территории советской России, так и оказавшимися в эмиграции на территории Китая.

Первыми его приветствовали Харбинцы. В своем послании они ликovali: «Ваше преосвященство Святой Владыка. Совет Харбинского старообрядческого прихода Свято-Петропавловского Храма получил сведение, что Вашему преосвященству поручено вступить в управление Иркутско-Амурской и Д-Восточной епархии, что нас членов Харбинского Прихода несказанно обрадовало, т.к. после смерти Преосвященного Иосифа, мы себя чувствовали до сего времени круглыми сиротами. Много у нас было «пестунов», но не было о т ц а, которого мы надеялись видеть и с нетерпением ждали. Разрешите Вас приветствовать со вступлением в обязанности нашего архипастыря и наедаются на скорейшее лицезреть Вас в пределах наших. Мы верим и надеемся, что Вы порученное Вам Освященным Собором примите с покорностью служителя Церкви и незамедлите нас обрадовать своим посланием... здесь Владыка Святой «жатва многа, а делателей мала».... Время дорого, медлить будет для нас великим горем, т.к. нива наша запустела, а во многих местах даже заросла сорными травами и чертополохом, нужны вы как опытный возделыватель и страж дому Божию»¹¹.

Теперь Тарбагатай превратился в новый духовный центр огромной епархии. Духовная жизнь стала налаживаться. Афанасий созывает в своем доме воскресную школу. К нему начинают съезжаться христиане их отдаленных сел Забайкалья – Хасурты, Бичуры. Владыка Афанасий включился в переписку с епископами и священниками. Его по-прежнему занимала богословская полемика. В своих письмах он задавал опытному священству множество вопросов и просил четкого богословского ответа на них.

Оживленную переписку вел Афанасий с преосвященным Тихоном (Сухановым), епископом Томским и Алтайским. Дружеские отношения сложились у него с виднейшим полемистом и начетчиком начала XX века иереем Алексеем (в иночестве - Аввакумом) Старковым, а так же с настоятелем Града – Иркутской Покровской старообрядческой общины Антонием Пучковым. Так невольнo он становится в центре духовной жизни епархии. Занимается переводом епархиального управления в Тарбагатай.

В 1920-е годы Советская власть начала активную политику наступления на религию и церковь. Не раз Владыке Афанасию приходили письма и с

⁸ НАРБ. Ф.478.Оп.1.Д. 3.Л.4.

⁹ НАРБ. Ф.478.Оп.1.Д. 3. Л.103.

¹⁰ Бураева С.В. Рукописное наследие старообрядчества Забайкалья. - Улан-Удэ, 2006.- С.32.

¹¹ НАРБ. Ф.478.Оп.1.Д.3.Л.37.

тревогой: «...Владыка я весьма опечален ... жизни мало стало уже не то что душевной но телесной, идет везде раскулачивание, ссылки, задают непосильные задания по работам и многое другое...», «...церковная жизнь, не радостная, как уже известно, есть слухи чтобы у нас в Доно отобрать обе церкви, нашу и никонианскую под культпросветучилище, но народ сильно за них радеет и стоит, так что пока этого сделать не удалось. По праздникам моления, молящихся в храме бывает много, все идет по милости Божью ничего, но нет духовного окормления, а наши беденькие души сильно оскудели от духовного Глада...»¹²

Новопоставленный владыка Афанасий не раз возбуждал ходатайство к органам власти с прошением дать ему разрешение на поездку по вверенной ему территории Восточной Сибири и Дальнего Востока. Мотивируя тем, что ему необходимо ознакомиться с жизнью священников и мирян, посмотреть на состояние храмов и молитвенных домов, в большинстве своем пострадавших во время затяжной гражданской войны. Разрешение на поездку по епархии владыке выдано не было, и он фактически оказался в положении домашнего ареста. Единственным способом окормления епархии осталась молитва к чадам духовным и переписки.

Общение с Харбином не прекратилось. Владыка Афанасий до своего ареста в 1937 году продолжал переписку с Харбинским приходом. И ему теперь приходили письма из Харбина от легендарного человека того времени – старшего старообрядческого священника армии адмирала Деникина иерея Иоанна Кудрина, настоятеля Петропавловского храма, который не только возглавил издательство Церковно-приходского совета старообрядческого прихода, но и стал автором многих полемических изданий в разные периоды¹³. В одном из своих писем он ему напишет: «...просматривая Ваше письмо, я вывел заключение, что мы здесь напрасно работаем, напрасно пишем «Уставы», напрасно организуем Епархиальный Совет, пишем постановления и протоколы, напрасно пользуемся пером и бумагой т.к. это все человеческая выдумка, ведь наши старообрядцы этого всего до сего времени не знали...у старообрядцев с давних просуществовал в Москве Духовный совет, у них был и Совет всероссийских съездов, и этот «Совет» издал массу брошюр и книг, председатель этого

«Совета» П.П. Рябушинский издавал на свои гроши журнал «Церковь»...и все-таки все они до последнего момента не знали, что они делают не на пользу сегоднешней церкви.15.09.1925 г.»¹⁴, «... а относительно запроса Вашего о количестве душ в Харбинском приходе сообщаем: на 14 апреля.1932 по списку значится свыше 18 лет мужчин - 73, а женщин - 74, да детей около этого количества»¹⁵

Таким образом, несмотря на то, что старообрядцы Иркутско-Амурской и всего Дальнего Востока епархии оказались разделены государственной границей, пасторское окормление старообрядческих общин в Китае, хотя бы через письма, но осуществлялось.

Недолго пришлось христианам свободно и открыто служить старообрядческой церкви в Китае. Гонения за веру, которых они избежали, покинув Россию, настигли их на чужбине. Старообрядческая община в Харбине просуществовала до конца 1950-х годов. Харбинские старообрядцы стали разъезжаться, прихожан становилось все меньше, и построенный храм должен был перейти в руки китайских властей. Чтобы избежать поругания над могилой Иосифа, оставшиеся прихожане и два священника добились разрешения городских властей перезахоронить прах владыки. Перезахоронение произошло 14 января 1957 года на общее Успенское кладбище в районе Нового города.

Старообрядцы Восточной Сибири и Дальнего Востока, а также живущие ныне в Китае, Австралии и Аляски, бережно хранят светлую память о деятельности старообрядческой общины в Харбине.

¹² НАРБ. Ф.478.Оп.1.Д.3.Л.342.

¹³ Кудрин И.Г., протоирей. Древняя Русь и старообрядчество. Заметки на брошюре миссионера о. А. Понамарева «Старообрядчество». – Харбин, 1929. – 44 с. Он же. О единоверии. Беседы новообрядческого священника со старообрядцами. – Харбин, 1930. – 38 с. Он же. Как святые отцы ушли от православной церкви. – Харбин, 1935. – 31с. Он же. Голос старообрядца в защиту своих упований: (По поводу брошюры протоирея Аристарха Панамарева «Об единоверии»). – Харбин: Изд-во Церковно-приходского Совета Старообрядческого прихода, 1939. – 173 с.

¹⁴ НАРБ. Ф.478.Оп.1.Д.3.Л.11.

¹⁵ НАРБ. Ф.478.Оп.1.Д.3.Л.7.

Дёмин О.Б. (Одесса)

ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЙ ЭТЮД: НАЧАЛО НАУЧНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ВАСИЛИЯ ЗАХАРОВИЧА БЕЛОЛИКОВА

Работы по истории изучения старообрядческого мира все еще достаточно редко встречаются на страницах специальных публикаций. Между тем, необходимость современного историографического осмысления всего комплекса научной литературы, посвященной старообрядцам, также как и истории становления и развития науки о старообрядчестве, становится все более актуальной. Тем более, что в конце XX – начале XXI в. сложилось значительное сообщество историков, филологов, этнографов, искусствоведов и представителей ряда других наук, которое активно разрабатывает подобные сюжеты.

Представляется, что одним из важнейших рубежей, как в истории старообрядчества, так и в историографии стало начало XX в. Первая российская революция способствовала выходу представителей древней веры из политической тени, заставила по-иному говорить об этой составляющей русского народа. В последующее за революцией десятилетие появилось значительное число монографических и журнальных публикаций, имевших научный характер и, может быть, главное, доступных широкому читателю. Ведь в XIX в. количество работ, посвященных старообрядцам, было сравнительно невелико, они зачастую носили общий характер и, в основном, носили четко выраженный негативистский характер. Так, в каталоге книг Одесской городской публичной библиотеки, изданном в 1901 г., имеется около двух с половиной десятков брошюр, сборников документов и разнообразных изданий, посвященных старообрядчеству. Все они составляют 1,7 % от общего количества книг, включенных в раздел, содержащий литературу по религии. Впрочем, среди них находятся и достаточно важные для изучения истории древле-православного движения материалы, скажем, «Сборник правительственных сведений о раскольниках», изданный в 1860 – 1862 гг. в Лондоне или же «История белокриницкой иерархии». Однако они не соответствовали уровню развития исторической науки того времени, и существовала настоятельная задача создания научной историографии.

В начале XX в. на политические и научные потребности дня среагировала официальная российская церковно-историческая наука. По уставу российских Духовных академий, принятом в 1910 г., было немного уточнено название кафедры, занимавшейся изучением дониконовской церкви: вместо прежней «истории и обличения русского раскола» появилось новое – «истории и обличения русского раскола старообрядчества». В том же году в Императорской Киевской духовной академии с этой кафедры ушел

в отставку, с правом преподавания, заслуженный ординарный профессор С.Т.Голубев¹.

В следующем году на кафедре для подготовки к профессорскому званию был оставлен выпускник академии того же года Василий Захарович Белоликов. Его путь в церковно-историческую науку был достаточно типичным для человека его круга, выходца из семьи православного священника. Одним из его прадедов по линии матери был епископ Пензенский и Саратовский Амвросий, автор многотомной «Истории российской иерархии», а родной брат – епископ Салмасский Пимен. В.З. Белоликов родился 30 января 1887 г. в селе Васильевском Череповецкого уезда Новгородской губернии. Сначала он окончил Кирилловское духовное училище, а в 1907 г. и Новгородскую духовную семинарию. Отличная учеба позволила ему получить при выпуске первый разряд, что дало право поступления в академию без экзаменов. С 1907 г. – он студент Императорской Киевской духовной академии «на казенном содержании». Учился хорошо, получил лишь несколько оценок «очень хорошо» (4). Отличная оценка за выпускную работу «Деятельность Блаженного Августина против раскола донатистов» дала возможность получить ученую степень кандидата богословия с «присчислением к первому разряду и с правом на получение степени магистра богословия без новых устных испытаний». Магистерскую диссертацию писал на тему «Инок Никодим Стародубский. Его жизнь и литературная деятельность»².

Начало научной деятельности В.З.Белоликова относится к крайне насыщенному сложными историческими событиями второму десятилетию XX в. Поэтому основные и наиболее плодотворные для науки годы пришлось на очень непродолжительное предвоенное время. Материалы, связанные с функционированием Киевской духовной академии показывают разностороннюю и активную жизненную позицию молодого преподавателя и исследователя.

В 1912 – 1914 гг. достаточно четко выделяются три направления учебно-научной работы В.З. Белоликова. Ранее всего она проявилась в участии в деятельности Киевского церковно-исторического и археологического общества. Уже в 1912 г. он выступил на заседании общества с первым своим рефератом исторического характера «Наполеон и русские диссиденты в 1812 г.». Текст впоследствии не был опубли-

¹ Извлечения из журнала совета Киевской духовной академии за 1910/11 уч. г. // Труды императорской Киевской духовной академии. – К., 1911. – Кн. 1. – С. 31 – 32.

² Белоликовы [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://belolikovi.narod.ru/vasili_z.HTM

кован, вероятно, содержание доклада не удовлетворило автора, так как сама тема имела некий юбилейный оттенок. В целом же, в течение этих трех лет В.З.Белоликов сделал шесть сообщений на заседаниях Общества³. О степени активности говорит то, что они составили 18 % от общего количества докладов (33) за это время.

Как и первое выступление, еще два реферата не были опубликованы. Один из них был посвящен сравнительно недавним событиям жизни старообрядцев «Вопрос о наставниках на всероссийском съезде поморцев-беспововцев 1909 года» (1914 г.) и, скорее всего, поэтому не публиковался. Также остался неизданным доклад 1913 г. «Прошлое Покровского Стародубского монастыря». Нельзя исключить и предположение, что их содержание не удовлетворило руководство общества, и они не были рекомендованы к публикации. Ведь другие три реферата «Памяти профессора Н.И.Ивановского (+ 25 октября 1913 г.)», «Решение в старообрядческой литературе вопроса о том, сохраняют ли принимающие монашество белые иереи свое священство?», «Чернобыльское согласие» появились на страницах периодического издания Общества⁴.

Второе направление связано с публикацией разнообразных материалов на страницах, в первую очередь, «Трудов Императорской Киевской духовной академии». За 1913 – 1914 гг. он опубликовал пять статей, восемь рецензий, один некролог и текст одного торжественного выступления. Одновременно в 1913 г. отдельной брошюрой в 52 страниц вышел публиковавшийся ранее в двух книгах «Трудов» «Историко-критический разбор существующих мнений о происхождении, сущности и значении русского раскола старообрядчества»⁵.

Такой интенсивный труд не мог быть не отмечен коллегами. В 1915 г. на страницах «Трудов» отмечалось, что В.З. Белоликов «уже успел зарекомендовать себя как выдающийся представитель современно-го расколоведения»⁶. Эта оценка основывалась на ра-

боте молодого специалиста в центрах старообрядческой жизни, изучения старообрядческих рукописей. Она нашла подтверждение в рецензии В.З. Белоликова на издание В.Г. Дружинина «Писания русских старообрядцев. Перечень списков, составленный по печатным описаниям рукописных собраний», появившееся в 1912 г. в Санкт-Петербурге⁷. Он отметил пропуски в изданном каталоге ряда рукописных материалов, оказавшихся неизвестными В.Г. Дружинину.

Третье направление деятельности В.З. Белоликова связано с его преподавательской и учебной работой. Кроме чтения лекций он стал давать студентам для выпускных работ для получения ученой степени кандидата богословия темы по истории старообрядчества. И это принесло свои результаты. Ежегодно стало появляться несколько студенческих работ, посвященных этой тематике.

С началом Первой мировой войны В.З. Белоликов продолжил свою научную и преподавательскую деятельность в Императорской Киевской духовной академии. Основное его достижение этого времени – публикация в Киеве в 1915 г. книги по материалам магистерской диссертации «Инок Никодим Стародубский. Его жизнь и литературная деятельность». В 1916 г. В.З. Белоликов защитил магистерскую диссертацию и занял место доцента кафедры истории и обличения русского раскола старообрядчества.

Однако революционный 1917 г. круто поменял его судьбу. По некоторым данным, уже в 1918 г. он был впервые арестован и провел в киевской тюрьме два месяца. События гражданской войны заставили его выехать из Киева. С 1924 г. он начал преподавательскую работу в Московской богословской академии. В.З. Белоликов присоединился к обновленческой церкви и стал членом обновленческого Синода от мирян. Но в 1925 г. его арестовало ОГПУ и предъявило обвинение в ведении контрреволюционных разговоров (статья 72). Из полученных им шести месяцев три ему зачли в срок как время пребывания в тюрьме, и поэтому, оставшиеся три месяца, он работал в Ташкенте на заводе Глахлопкома. После выхода из заключения вновь работал в Синоде до 1934 г., когда он порвал с обновленческим движением и оставил должность в Синоде. В гражданской жизни устроился на работу в дирекцию Ногинской граммофонной фабрики. Но в апреле 1935 г. вновь был арестован и получил уже три года лагерных работ. Срок отбывал в Карагандинской области (Карлаг). Хотя и был освобожден в начале 1937 г., уже в сентябре того же года в очередной раз подвергся аресту. Теперь ему инкриминировали серьезное преступление: возвратившись из ссылки, он возглавил контрреволюционную церковную организацию из представителей обновлен-

³ Крайний К.К. Київське Церковно-історичне та археологічне товариство. – К., 2001. – С. 86 – 87.

⁴ Белоликов В.З. Памяти профессора Н.И.Ивановского (+ 25 октября 1913 г.) // Чтения Церковно-исторического и археологического общества. – К., 1915. – Вып. 13. – С. 1 – 21; Он же. Решение в старообрядческой литературе вопроса о том, сохраняют ли принимающие монашество белые иереи свое священство? // Чтения Церковно-исторического и археологического общества. – К., 1915. – Вып. 13. – С. 35 – 42; Он же. Чернобыльское согласие // Чтения Церковно-исторического и археологического общества. – К., 1915. – Вып. 13. – С. 109 – 123.

⁵ Белоликов В.З. Историко-критический разбор существующих мнений о происхождении, сущности и значении русского раскола старообрядчества // Труды Императорской Киевской духовной академии. – К., 1913. – Кн. 4. – С. 598 – 618; Кн. 5. – С. 1. – 32.

⁶ Труды Императорской Киевской духовной академии. – К., 1915. – Кн. 10/11. – С.139.

⁷ Там же. – К., 1913. – Кн. 7/8. – С. 564 – 586.

ческой церкви и «тихоновской» церкви с целью объединения сил двух церковных течений для активной борьбы с советской властью. По решению от 17 ноября 1937 г. «тройки» при управлении НКВД по Московской области обвиняемый по статье 58 п.10 УК РСФСР В.З. Белоликов был приговорен к расстрелу. 25 ноября 1937 г. расстрелян и похоронен на Бутовском полигоне Московской области. В 1956 г. за недоказуемостью дело в отношении В.З.Белоликова производством прекращено, а в 1991 г. он был реабилитирован определением Верховного суда РСФСР⁸.

В.З. Белоликов фактически стал первым в Киевской духовной академии профессиональным исследователем истории старообрядчества. С.Т. Голубев, долгие годы занимавший должность профессора кафедры истории и обличения русского раскола, практически не занимался данными проблемами. Исследователь К. Крайний отмечал, что в академии все знали об отсутствии желания у С.Т.Голубева к чтению лекций по расколу⁹. С одной стороны, он начинал свою деятельность в Духовной академии на кафедре российской церковной истории и лишь вынужденно перешел на другую кафедру. С другой стороны – он совмещал это место работы с должностью профессора кафедры церковной истории университета святого Владимира (город Киев), а с третьей – постоянно занимался историей украинской церкви, и в частности, изучением жизни и деятельности киевского митрополита Петра Могилы (его основной труд был напечатан еще в 1883 г.). Как следствие, В.З. Белоликов начинал, в общем то, при отсутствии в академии научной традиции изучения старообрядчества при формальном наличии профильной кафедры. Однако увлеченность, знание материала позволило ему в кратчайшие сроки стать одним из первых в высших учебных заведениях украинских земель Российской империи исследователем по истории старообрядчества, достаточно яркого представителя официального историко-церковного направления.

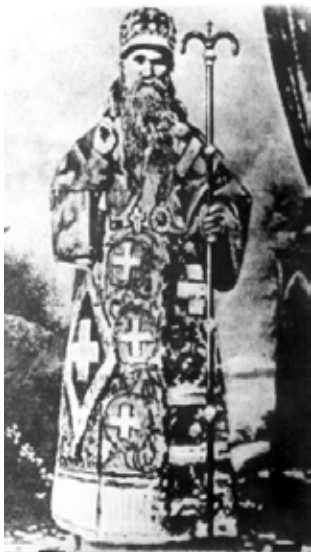
⁸ Белоликовы [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://belolikovi.narod.ru/vasili_z.HTM

⁹ Крайний К.Історії Києво-Печерської Лаври ХІХ – початку ХХ століть. – К., 2000. – С. 159.

Б И О Т Р А Ф И И

Придорожный С.П. (Кунича)

СТЕРЖЕНЬ ДУХОВНОСТИ РУССКОЙ: АРХИЕПИСКОП АРКАДИЙ



В новейшей русской исторической науке в последние два десятилетия особый интерес проявляется к небольшим этноконфессиональным группам (анклавам, образованиям, сообществам, общинам). Причины такого интереса объясняются, прежде всего, разращением нравственной и духовной составляющей нации (в данном контексте русской) и бессознательным, внутренним сопротивлением процессам глобализации. Где-то глубоко в подсознании, на уровне подкорковой деятельности мозга, в генетическом коде *homo sapiens*, которые есть суть человека, не принимаются и не находят во вселенской гармонии соответствующих поведенческих парадигм. И потому человек интуитивно пытается найти моменты в истории человечества, с которых наша социальная психология получала извращенный импульс, проецирующий свой негатив на общественное сознание и поведенческую культуру, чтобы понять, как выправить и выстоять перед надвигающимся мраком хаоса.

К таким Знаковым моментам в истории славянской (русской) цивилизации и относится церковная реформа патриарха Никона и царя Алексея Михайловича (Тишайшего) в середине семнадцатого века. Материалов по исследованию этой темы множество. Есть серьезные научные работы девятнадцатого века разных авторов, как апологетов, так и реакционеров. Более тысячи публикаций на эту тему выдал на гора и двадцатый век. Но, как было выше сказано, именно в последние десятилетия исследовательский интерес направлен не на сам факт как такового исторического явления старообрядчества, а на психологию, феномен этого этно-

культурного, этноконфессионального среза нашей русской истории и трагедии.

Из письма Александра Исаевича Солженицына: «Перед нами – два духовно возвышающих шага видится мне, и оба они – в раскаянии...

Один – взять на себя, и покаяться, и искать путей неповторения: что русская Церковь в роковую для родины эпоху допустила себя быть безвольным придатком государства, упустила духовно направлять народ, не смогла очистить и оцитить русский дух перед годами ярости и смуты...

Второе, ранее того, -- наше безумное – бесовское! – гонение старообрядцев.

Без этих двух истинно церковных и друг другу причинно наследовавших грехов – не в России бы родился современный терроризм и не через Россию пришла бы в мир ленинская революция: в России староверческой она была бы невозможна!».

Академик Лихачев определил старообрядчество как «самую правильную и чистую веру»

В этой связи, не вдаваясь во множество честных и научно обоснованных исследований и высказываний, признаем, что, если есть нечто имеющее место быть, значит, есть и то или кто, что представляет этот факт, или явление.

Патриарха Никона, протопопа Аввакума, боярыню Морозову и других исторически значимых личностей часто можно встретить в печатных работах. И, к сожалению, об архиепископе Аркадии (Славском) очень и очень мало что и кому известно, хотя этот сподвижник старообрядчества заслуживает, по моему разумению, канонизации наравне с протопопом Аввакумом и развёрнутого исследования его жизни. Кое-что, конечно, о нём написано, и, в частности, в работе А.С. Пругавина, изданной в 1908 году под названием «Старообрядческие архиереи в Суздальской крепости».

В контексте нашей молдавской историографии данный исторический факт имеет огромное значение в том смысле, что архиепископ Аркадий (Славский) родом из Молдавии.

Из копии с Указа святейшего Синода от 13 октября 1854 года, представленной епископом Иустинном:

«Святейший правительствующий синод слушал два предложения г. обер-прокурора графа Николая Александровича Протасова, из коих при первом он предлагает список с отношения г. министра внутренних дел следующего содержания: «по высочайшему его императорского величества повелению доставлены в Москву взятые в турецких владениях мнимо-духовные лица: лже-архиепископ Аркадий, лже-епископ Алимпий и

лже-священник Фёдор Семёнов. При снятии допросов они показали о себе:

1) Аркадий, что он родом из села Куничнаго, Бессарабской области, в молодости ушёл за границу, жил в разных раскольнических поселениях за Прутом и Дунаем; греческим митрополитом Амвросием в раскольническом Белокриницком монастыре рукоположен в епископа села Славы, что близ Бабадага...».

Как видно из документа, личностью архиепископа Аркадия (в миру Андрея) занимались и самодержец, и министр внутренних дел, и обер-прокурор. В протоколах допроса, в разных государственных реляциях употребляется приставка «лже» с тем, что старообрядчество не признавалось ни официальным православием, ни государством. Лишь только в 1905 году «гонимых простили» -- пишет с иронией и с болью А. И. Солженицын.

Дорофеев Андрей родился в селе Кунича в 1809 году, по другим данным - в 1811 году. Кто были его родители, и как он провёл детство пока ещё неизвестно. Архивные документы свидетельствуют, что в пятнадцать лет, то есть в 1824 году он ушёл за границу в город Яссы. До присоединения Бессарабии к России в 1813 году город Яссы был её столицей, и там жили во множестве русские купцы-старообрядцы. О Великой Румынии тогда еще никто и не помышлял. Ведь именно у русских купцов Ивана Александрова и Михаила Антонова юноша Андрей жил и работал в качестве прислуги два года. И можно с уверенностью утверждать, что именно эти люди помогли молодому человеку попасть в скит Мануиловку, в Валахии, где он провёл в послушниках два с небольшим года. Старообрядчество в те годы особо жестоко преследовалось, что привело к царскому Указу о запрете строительства храмов и церквей для раскольников по всей Российской империи. Именно в этот период девятнадцати-двадцатилетний юноша попадает в старообрядческий Лаврентьевский монастырь в Стародубье (Россия). В монастыре он принимает иноческий постриг под именем Аркадий в 1829 году. В автобиографическом жизнеописании И.Г. Кабанова (Ксеноса) говорится, что в 1830-х гг. Аркадий принимал участие в его воспитании, будучи игуменом Лаврентьева монастыря. Но прежде, как они встретились с И.Г. Кабановым, Аркадий возвращается на четыре года в Валахию, в Мануиловский скит. Также можно полагать (а это требует работы с архивными документами), что в этот период у него возникает идея посещения Царьграда, поскольку в 1834 году он поселяется в Славском монастыре, а далее предпринимается путешествие в Константинополь. Там он задерживается недолго, но на обратном пути остаётся жить у некрасовцев в скиту Белый Камень и ещё год живёт в селе Мельча. Ближе к сороковым годам Аркадий совершает второе путешествие в Царьград, вновь подолгу останавливаясь у некрасовцев на о. Майнос и в скиту

Каменный мост. Незадолго до присоединения к старообрядчеству греческого митрополита Амвросия, он поселился жить возле села Журиловка. Здесь принимал участие в Соборе, на котором журиловцы приняли окончательное решение о признании над собой власти митрополита Амвросия. На этом Соборе для инока Аркадия состоялось судьбоносное событие – были отобраны два кандидата для постановления в саны священника и диакона (одним из них и был инок Аркадий, получивший чин священноинока, в обиходном словаре – «чёрный поп»). Также следует отметить, что при восстановлении трёхчинной иерархии и в организации Белокриницкой старообрядческой церкви особую роль сыграл инок Алимпий (Афанасий Зверев, Милорадович), принявший иночество в монастыре села Сырково (Молдавия). Похоронен в Белой Кринице. И наконец, на Соборе 28 октября 1846 года и была учреждена трёхчинная старообрядческая иерархия. Менее чем через год, 24 августа 1847 года, митрополитом Амвросием священноинок Аркадий был поставлен в чин епископа Славского.

Состояние старообрядчества того времени требовало больших усилий в организации и установлении института древлеистинной христианской веры. В России, которая породила этот духовный трагический раскол русского народа и русской души, старообрядцев преследовали и называли не иначе как «лже-верующие». Но они не отступали, и ни в чём не уступали власти предрержавшим. Они упорно и настойчиво добивались признания их законного и даже самого правильного пути в церковной духовной иерархии русского православного мира. Требовалось срочно создавать и восстанавливать епархии, а для этого не хватало священства и благочестивого духовенства. И уже в 1848 году епископами Онуфрием и Алимпием Аркадий возведён в сан архиепископа. С этого времени и начинается его миссионерская и просветительская деятельность. Его служения были страдальческими. Но сила духа и беззаветная вера праведности пути определяли его поступки и поведение. Турецкие власти по доносу арестовали его и заключили в тюрьму. Содержали вместе с преступниками, уголовниками и военными предателями. Следствие велось долго, но все же истина и духовная, нравственная чистота архиепископа Аркадия оказались на высоте. Его освободили без наказания и предупреждений. Однако царские ищейки постоянно следили за молодым, энергичным проповедником и не упустили случая. В 1854 году на территории Турции, в Добрудже, он был схвачен и арестован. По другим данным это сделало военное командование во время турецкого похода. По свидетельству Василия Ивановича Кельсиева, организатора русской колонии Тульча, причиной ареста епископа Алимпия и архиепископа Аркадия было

коварство двух русских офицеров, не захотевших расплачиваться со старообрядцами за провиант, а также тот факт, что архиепископ Аркадий не допустил генерала А.К.Ушакова к ограждению крестом как иноверца.

Архиепископ Аркадий вместе ещё с двумя проповедниками епископом Алимпием и священником Фёдором Семёновым были доставлены в Москву осенью 1854 года. Там арестантов встретил генерал-губернатор Арсений Андреевич Закревский и согласно повелению государя императора отправил их 21 октября 1854 года в Спасо-Ефимиев монастырь, находящейся в городе Суздале Владимирской губернии. Он писал настоятелю монастыря архимандриту Иоакиму: «Государь император высочайше повелел соизволил: взятых в турецких владениях и содержащихся теперь в Москве мнимо-духовных раскольнических лиц, лже-архиепископа Аркадия и лже-епископа Алимпия, заключить в монастырь под строжайший надзор с прекращением средств сообщаться с раскольниками и вообще с посторонними людьми, а г. Обер-прокурор святейшего синода, генерал-адъютант граф Протасов, сообщил г. Министру внутренних дел, что во исполнение высочайшей воли святейший синод постановил заключить их в Суздальский Спасо-Ефимиев монастырь...» Кроме этого в подробной инструкции епископа Владимирского Иустина сказано: «Имён их и мнимых званий никому не объявлять, а называть их и писать в бумагах просто арестантами №№1, 2, 3, по порядку, в каком они написаны в указе святейшего синода, именно: Аркадий – под №1...». И вверху всех документов, касательно этого дела, написаны подчёркнутые слова: «особо секретно».

Личность первого старообрядческого архиепископа Аркадия, уроженца села Кунича, чрезвычайно интересная, многогранная и, несомненно, сыгравшая огромную роль в духовном поле русского православного мира. Архиепископ Аркадий в тюремной камере-одиночке Спасо-Ефимиева монастыря отсидел 27 лет и был выпущен на свободу в связи с гибелью императора Александра II в 1881 году. Настоятель монастыря писал о своём узнике владимировскому архиерею: «Нрава он кроткого, но ныне стал гнушаться чтением наших церковных и правоучительных книг». В заключении держался твёрдо и не предал своих древлеправославных корней, своим подвигом демонстрируя нравственные и моральные устои истинного старообрядчества и духа веры отцов. Синод предлагал ему в окормление центральные, самые большие и самые значительные епархии России, но окормлять никонианство он наотрез отказывался. По выходу из заточения с подорванным здоровьем архиепископ Аркадий вскоре почти совсем лишается ног и умирает в 1889 году.

Погребён на Рогожском кладбище града Москвы и в наши дни его могила должна стать символом возрождения мощи и души русской.

Вначале двадцатого века русский философ Василий Розанов писал:

«...Если на всемирном суде русские будут когда-нибудь спрошены: «Во что вы верили, отчего вы никогда не отрелись, чему всем пожертвовали?» -- быть может, очень смутясь, ...они найдутся в конце-концов вынужденными указать на раскол: «Вот, некоторая часть нас верила, не предала, пожертвовала...».

А в конце этого века, когда нравственное разложение достигло апогея и на карту поставлена русская цивилизация, Валентин Распутин обращает наше внимание на старообрядчество, как на духовный стержень русского православного мира:

«В трудное, истощённое пороками и брожением время часть народа, собравшись по человеку, явила силу и убеждённость, какой никогда ни до, ни после в России не бывало, показав и способность в организации, и нравственное здоровье, и духовную мощь. Восхищение ими способно доходить до ужасания, и ужасание до восхищения. Они подняли человека в его физических духовных возможностях на такую высоту, какой он в себе не подозревал».

ПОДНИМИСЬ И ВОЗЗРИ

Далека моя Русь!

В колокольном трезвоне

Слышу тихую грусть

В Соловках на амвоне.

Ох, как скорбно тебе

В век семнадцатый жилось,

Хоть ложись во гробе –

Плачет тризною клирос.

Если б только ты, Русь,

Латинян не узриши,

Вонифатьев бо, трус,

Яко агнец, был тише.

И Аввакума гнев

Не потребен был боле,

Византийский напев

Ведь не был бы в крамоле.

И в Даурской глуши,

От всех скорбии пенях,

Слышны стоны души –

Это Русь на коленях.

Поднимись и воззри,

И услыша мя Боже:

Русь моя, не умри –

Пресмыкаться не гоже.

И пока я живой,

Пока кровь не застыла,

Моя Русь, я с тобой,

Хоть меня ты забыла.

Лунева О.К. (Муравлевка - Одесса)

ЛЮБЛЮ И ПОМНЮ! ПАМЯТИ ОТЦА ЕВСТИГНЕЯ ТЮТЮНИКОВА

Воспоминания о непростом жизненном пути моего дедушки Евстигнея были записаны мною незадолго до его смерти. Зимним февральским вечером мы сидели с ним на лежанке, пили чай и он рассказывал мне историю своей жизни. Вообще-то он не очень любил рассказывать о себе, поэтому многое я услышала впервые. Свой рассказ он начал со слов: «А что рассказывать? Жил как все».

Семья, в которой он родился, имела четверых сыновей (дедушка - самый младший). Жищи бедно, поэтому детство, с его слов, было «несытое». Но родители – люди глубоко верующие и послушные прихожане (даже в советское время), растили своих детей в любви к Богу, к людям и к труду. Эти родительские заповеди он усвоил очень хорошо и пронес их через всю свою жизнь. Доброта – была главным его человеческим качеством. Это прослеживалось и в проповедях о. Евстигнея, в которых он призывал к любви, миру, состраданию, послушанию, милосердию и доброте. Он всегда находил время выслушать прихожан и дать им совет. По своей доброте душевной он не умел отказывать людям. Именно за это его ценили и уважали прихожане не только Муравлевской церкви, но и многих приходов, в которых ему доводилось служить: Килия, Васильевка, Старая Некрасовка, Коса.

В мирской жизни он был человеком веселым, жизнерадостным, уступчивым и терпеливым. За это его очень уважали соседи, с которыми он мирно прожил всю свою жизнь. Длинными летними вечерами они собирались на лавочке и беседовали на разные темы. С особым интересом я наблюдала за беседами о. Евстигнея с руководителем местной партийной организации, соседом по двору - Жориным Тимофеем Карповичем. Он всегда внимательно слушал дедушку, и, видимо, из-за уважения никогда не перебивал.

Дедушка почитал семейные традиции и пытался это передать своим детям и внукам, которых он очень любил. К внукам он относился с особой теплотой и заботой, а для меня и моей сестры Валерии он был и дедом, и отцом. Сейчас я понимаю, как сложно было во времена господства советской идеологии, пропагандирующей атеизм, не утратить силу духа и «вжиться» в нас религиозность. Ведь в школе нас учили, что Бога нет. В семье, наоборот, проповедовали, что на все Божья воля. Вот в такой полярноф информации формировалось мое мировоззрение. Помню случай, когда я, ученица 2-го класса, дедушка (он тогда уже был дьяком), бабушка Катя пошла на Пасху в церковь. Всю службу я



Фото 1. Семьи братьев Тютинниковых: Евстигнея, Андрона и Сафрона. Середина 1950-х гг.



Фото 2. С супругой – Екатериной Еремеевной. Конец 1950-х гг.



Фото 3. Семья Евстигнея и Екатерины Тютинниковых с дочерьми: Татьяной и Акулиной. 1966 г.



Фото 4. О. Евстигней с дьяком. Конец XX в.



Фото 5. О. Евстигней с матушками. 1989 г.

отстояла с бабушкой на клиросе и очень этим гордилась. Матушка Валентина меня похвалила и сказала, что если я буду ходить в церковь постоянно, то тоже научусь так петь. А уже в понедельник родителей вызвали в школу, предъявив обвинение за пропуск уроков. Дело в том, что в 1980-е годы, если религиозный праздник (Пасха, например) выпадал на воскресенье, то в школе проводили занятия. В школу вместо мамы пошел дедушка. В разговоре с директором он сказал примерно следующее: «Если Вы меня убедите, что в церкви учат плохому, то моя внучка туда больше не пойдет». У директора аргументов не нашлось, тем более что в школе я училась «отлично». Так я продолжала (иногда, конечно, прячась) ходить на службу, и, часто, помогала бабушке убирать в церкви. А дедушка с того момента стал для меня непререкаемым авторитетом.



Фото 6. Венчание. 1992 г.



Фото 7. В храме. С супругой Екатериной и внучкой Валерией. 1982 г.



Фото 8. Освящение дома. 7.10.2000 г.

Я очень хорошо помню 1987-й год: в доме часто шли разговоры о том, что дедушку Евстигнея просят стать настоятелем церкви. Хотя, по его рассказам, принять сан священника он мог давно. К нему с просьбами принять предложение приезжали из разных сел и даже из Одессы. Он почему-то не соглашался. А вот мотивация Натальи Ивановны, церковного попечителя церкви Покрова (г. Килия), оказалась убедительной. Она много раз беседовала с дедушкой на эту тему, убеждая, что его церковные знания очень нужны прихожанам, тем более, что в это время многие приходы нашего края были без священников.

Однажды, зимним вечером, Наталья Ивановна в очередной раз приехала к бабушке домой. Они очень долго о чем-то беседовали. Вскоре я узнала, что дедушка дал согласие принять сан священника. Видимо, ему было непросто принять такое ответственное решение, тем более, что отказать, глядя Наталье Ивановне в глаза, он не мог. Утром (видимо после бессонной ночи) он сказал бабушке, что решение еще не окончательно, он подумает. Последнее слово оказалось за бабушкой Катей, которая заявила: «Ты ведь уже дал добро...». Так в 1987 году дедушка Евстигней, дьяк храма Покрова Пресвятой Богородицы, стал его настоятелем. В памяти отчетливо сохранилась «картинка» его приезда из Москвы, где он был возведен в священнический сан: одухотворенный, со светлой улыбкой и полным чемоданом апельсин для внуков.

Бабушка Катя, его жена, с которой они не дожили до золотой свадьбы один год (она умерла в 2001 году), была человеком добродушным, но с твердым характером, поэтому дедушка, чаще всего, в споры с ней не вступал, особенно если это касалось тем церковной службы. Надо отдать должное, он всегда к ней прислушивался, понимая, что ее знания, полученные во время обучения в монастыре, были более глубоким. Даже когда она делала ему замечания, он улыбался и произносит: «Катя...Екатерина ты моя Еремеевна...» Она всегда пыталась ему помочь в церковных делах, подсказывала, иногда даже учила. Ее смерть он пережил очень болезненно.

Еще одной отличительной чертой дедушки Евстигнея было его трудолюбие. Он успевал работать в колхозе, обрабатывать свой огород и совершать службу в церкви. Надо отдать должное руководителям колхоза, они всегда шли ему навстречу. Когда он служил дьяком и не мог каждый день ходить на работу в колхоз, ему выделяли определенные участки, которые он обрабатывал в удобное для него время. Он никогда не просил о помощи, трудился с раннего утра до поздней ночи: копал, сапал, убирал урожай, заготавливал дрова и т.д. Жили они скромно, довольствовались самым необходимым, а к нажитому относились очень бережно и пытались привить это детям и внукам. Помню, на мою очередную просьбу о том, что мне нужны новые туфли, он отвечал: «Вот, посмотри, внуча, моим туфлям 25 лет, а они как новые!» В этой маленькой фразе вся прелесть этого человека: его лингвистический консерватизм, его всеобщая морально-этическая «соматика». Дарящий людям любовь, относящийся к человеку с беспредельным уважением – таким запомнили его те, с кем он встречался на дороге под названием «Земная жизнь».

Жизнь дедушки Евстигнея оборвалась на 77 году на Вербное Воскресенье. Прихожане рассказывали, что во время вечерней службы, в субботу, он был, как никогда, в настроении; службу, с их слов,

отслужил красиво. После окончания службы подошел к своим клирошанам и сказал: «Наверное, в этом году вы будете служить Пасху без меня...» Утром, 16 апреля 2006 года, его не стало... Но в сердцах прихожан живет память о нем как о добром, отзывчивом, милосердном человеке, которого называли просто – «наш батюшка»...

Тютюников Евстигней Семенович
(протоиерей Евстигней)

Тютюников Стигней (Евстигней) Семенович (Симонович) родился 5 августа 1928 года в селе Кунича Котляжанского района (Каменский) Молдавской республики. Родители: Тютюников Симон Евстратьевич (1894 г.р.), мать – Тютюникова Харитинья Анисимовна (1899 г.р.). Рано остался без родителей: мать умерла в 1949 году, отец – в 1951 в тюрьме. Его посадили на 3 года за кражу пшеницы. Украл пшеницу в карманы штанов и сховал их у скирду, а председатель колхоза нашел. Кроме меня было три брата: Сафрон, Андрон, Нефантий. Учился в румынской школе, закончил 3 класса. При советской власти (1940-1941 г.г.) работал в колхозе. Потом началась война. Меня по возрасту на войну не взяли, а братья – Сафрон и Андрон вернулись инвалидами 2-ой группы. После войны снова пришли советы, начали образовывать колхозы. В колхозы заставляли сдавать все: плуг, инвентарь, даже семена, хотя семья у нас была небогатая, скорей даже бедная. Опять пошел работать в колхоз. Родители мои были верующие, в церковь всю жизнь ходили и нас учили церковь почитать. Я учился у матушек в монастыре, у нас был женский монастырь (действует и сейчас) за селом, церква у него была своя. При советах церкву закрыли, а люди тайно служили в домах. Монастырь тоже разогнали, на его месте сделали роддом, но после ходатайства снова открыли.

Женился в 1951 году. Жену, Тютюникову (Чернову) Екатерину Еремеевну, встретил в монастыре (она приехала в Куничу из Муравлевки с матушкой Валентиной в связи с голодом 1946-1947 г.г.). Разрешения на брак просили у владыки. Была беднота, перевенчались, на том и вся свадьба. У мене не было даже у что обуться, я взял у Сафрона протезные ботинки чтоб повенчаться, во как жили. Братья уже были женаты, а мы жили в моем доме с теткой. Жена подрабатывала в домах у людей, на огородах. В 1953 родилась старшая дочка – Татьяна. В 1954 году мы с Екатериной и с дочкой уехали из Молдавии на родину жены - в село Муравлевку. Поселились в доме где жила ее мать – Чернова Федора Романовна по улице Кирова, 10. Пошли на работу в колхоз. Я работал каменщиком, штукатуром, свином, прицепщиком. Кем я только не работал! Жена работала в семеноводческой бригаде, была звеньевой. Тут у нас в 1958 году родилась вторая дочка – Акулина. Всего детей было четверо, но двое – Сашенька (1955 г.) и Нина (1957 г.) - умерли.

Где-то в 1955 году, тех кто не был в армии, брали на переподготовку на 3 месяца. И мене забрали на Ильичевский полигон. Хотя, еще в 1948 году через военкомат мене направили в школу ФЗО (фабрично-заводское обучение) в Макеевский район, Донецкой области. Там я должен был учиться на каменщика-штукатура 3 меся-

ца. Был старостой группы. Мы с учебой уложились в 1,5 месяца и мы с Сеней удрали. Добрались до станции Ясиноватая, а там – милиция: «Куды, ребята?» И нас назад. Второй раз бежали удачно – попросились на товарняк, доехали до Жмеринки, дальше добирались как могли, так добрались до поворота на Бельцы, оттуда до станции Кобыльня, а там опять милиция, но мы уже опытные – проскочили. Я помню скрывался в монастыре, у бабушки на печке. Но и там мене нашли. Дали срок – 2 года, но братья походатайствовали и сократили – 9 месяцев.



Фото 9. О.Евстигней с о.Иоанном Романовым. В Муравлевском Покровском храме. 1988 г.

В Муравлевке была красивая каменная церковь, которая строилась с 1912 по 1925 гг. В стройке был перерыв во время Первой мировой войны. Строили церковь без техники, все на своих плечах. Церковь была действующей, но звонить запрещали, запрещали крестить, венчать, все делали тайно, обычно ночью. По приезду мене попросили быть в церкви пономарем, а потом – диаконом. Диаконом служил до 1987 года. К мене приезжали из Одессы, просили служить священником. Но я отказывался, дочка Татьяна была против, говорила что ей будет стыдно, если ее батяка будет попом. Ды и я не хотел ехать в город, мне нравилась Муравлевка, мы уже обжились. Муравлевские прихожане часто стали поговаривать, что надо бы нам своего батюшку, а потом приехала Наталья Ивановна (попечитель) из Килии и тоже начала мене уговаривать, так я и согласился. Отец Терентий (мой духовный) дал духовную грамоту, что он за мене ручается и что я достоин быть священником. Грамоту отправили владыке, архиепископом тогда был Алимтий. Освящали мене в Москве на старый Новый год. Со мной ездили отец Иван (благочинный) и Наталья Ивановна. Прилетели в Москву, в аэропорт Внуково, оттуда – в архиепископию на Рогожское кладбище. Там церковь, где служит архиепископ. На территории есть специальный дом для приезжих священников, там мы жили. Помню, что назад улететь не могли 3 дня – была нелетная погода. В этот же день, 14 января, я был определен архиепископом Алимтием на священнослужение ко храму во имя Покрова Пресвятыя Богородицы села Муравлевка, Измаильского района, Одесской области. А так же получил благословение иметь духовное попечение в старообрядческой церкви города Килии. С 1997 по 2006

годы служил в Муравлевке (церковь Покрова) и Килие (церковь Покрова), Старой Некрасовке (церковь Иоанна Богослова), в Новой Некрасовке (церковь Введения Богородицы), в Васильевке (церковь Димитрия), на Косе (церковь Покрова), в Мирном. Прихожане везде были добрые, милосердные.

В 1978 году в Муравлевке случилась страшная беда – ударила шаровая малышня (молния) и церковь загорелась. Я работал на колхозном участке, надбивал (сапал) виноградник, только доехал домой – гроза, ливень, с церкви пошел дымок, а потом – огонь. Приехали пожарные с Килии, Измаила, Суворово, только Муравлевская пожарка приехала последняя, как всегда поломанная была. Все жители кинулись спасать церковь. Даже дети выносили что могли: скамеечки, подрушники. Слава Богу, иконостас уцелел иконостас и царские двери. Восьмерик (большой купол) сгорел полностью. Отец Иван все время кричал: «Спасайте царские двери!» Правда, некоторые иконы подгорели. Сгорела икона «Тайная вечеря» и верхние образы «Богородица» и «Иван Креститель». Наш приход тогда обслуживал отец Терентий с Жебриан.

После пожара молились в доме возле церкви, а храм надо было восстанавливать. Приезжали мастера из Килии, но просили много – 24 тысячи рублей. Потом приехали из Житомира и предложили отремонтировать за 12 тысяч рублей. Председатель колхоза Чирва, пожертвовал церкви вагон леса и помог другими материалами. Но деньги церкви (9 тысяч) не вернули. Приезжали комиссии из Киева, Одессы, Измаила (председателем райисполкома был Побигуца) и постановили, что причина пожара в том, что не было громоотвода, поэтому никаких денег нам не положено. Но, слава Богу, помощь нам оказали старообрядцы со всего Советского Союза: присылали деньги, посылки. Прихожане Муравлевки тоже оказали посильную помощь и деньгами, и материалами. Спаси Христос матушке Валентине, она пожертвовала большую сумму для восстановления церкви!

Из Одессы приехал уполномоченный и сказал, что если в срок (один месяц) не уложитесь с ремонтом, то церковь закроем. Спаси Христос мастерам, успели в срок. Но купол отремонтированный был ниже, чем до пожара, иначе б не уложились, жалко конечно...

Священники в нашем приходе служили хорошие: отец Назарий (похоронен на территории церкви, служил еще в старой церкви), отец Иоанн (сам с Румынии, но жил тут возле церкви), отец Ананий, отец Митрофан (когда я приехал, он служил тут), отец Терентий.

ОБЩИНЫ И ХРАМЫ

Кучерявенко И.Ф. (Измаил)

НОВАЯ НЕКРАСОВКА: ЭТАПЫ ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЫ

В конце XVII – 40-х гг. XVIII ст. в Южной Бессарабии появляются первые россияне-старообрядцы, которые бежали от жестоких преследований царского правительства и официальной церкви за свои верования и взгляды.

Государство видело в старообрядчестве опасный прецедент нелояльности, а РПЦ заботилась о сохранении своей паствы и доминирующей роли в государстве. Староверы были объявлены вне закона и вынуждены были мигрировать. Старообрядцы поселялись в глухих, отдаленных местах страны, или переселялись в другие страны. Появление российских беглецов в пределах турецкой территории было неслучайным. На этих землях со стороны Российской и Османской империй отсутствовали преследования за веру. Напротив, российская власть всячески способствовала заселению безлюдных бессарабских земель.

Условия жизни и труда в Южной Бессарабии были лучше, чем на суровых северных землях. Теплый климат, плодородные почвы, многочисленные притоки Дуная, малые реки, озера, водно-болотные угодья, разные виды рыб, птиц, животных, уникальный растительный мир, – все это делало регион привлекательным для этноконфессиональной группы россиян-старообрядцев, которые преследовались в России за свои религиозные убеждения.

В беспоповском течении одним из радикальных направлений было «*филиповское*». Основателем его был старец Фотий Васильев (1674 - 1742 гг.), который принял в монашестве имя Филипп. В октябре 1742 года его скит в Выгорецке, на севере, был найден царскими войсками, и Филипп с группой своих последователей покончил жизнь самоубийством. «*Филиповское*» учение получило широкое распространение среди крестьянства на Украине и Беларуси - «*филиповцев*» называли пилипонами. Позже в народном языке состоялось перемещение слогов и пилипони превратились в липован¹.

В то же время существует еще одно название старообрядцев – некрасовцы. Некрасовское войско – это единственная часть русского казачества, названная по имени одного из своих атаманов и со-

хранившая это имя в течение трёх столетий. Игнат Федорович Некрасов был одним из руководителей Булавинского восстания в 1707-1709 годах. После поражения казачьего восстания на Дону Некрасов уводит на Кубань около трех тысяч казаков с женами и детьми, ведя непрерывные оборонительные бои. После гибели Некрасова под натиском регулярной армии некрасовцы вынуждены были в 1740-1778 гг. переселиться в Добруджу. Осев среди уже живших там крестьян-старообрядцев, они создали в Северной Добрудже Задунайскую вольницу с центром Сарыкее и множеством станиц. Здесь некрасовцы пользовались такой же автономией, что и на Кубани. Они имели собственные воинские подразделения, выбирали атамана, в церкви служили по старопечатным книгам и соблюдали до-никоновские обряды. За автономию и освобождение от налогов некрасовцы несли военную службу в интересах турецкого султана. Власть использовала казачьи части для подавления восстаний и наведения порядка в разных регионах страны. Казалось, что некрасовцы нашли в Добрудже пристанище и покой, но их судьба была нелегкой и здесь. Непрерывные войны между Россией и Турцией, постоянное присутствие российских войск в низовье Дуная, кровавые столкновения с казаками-запорожцами делали их жизнь нетерпимой².

Остерегаясь гнева со стороны России за службу турецкому султану, большая часть некрасовских казаков отступила в глубь Османской империи, где *„турецкое правительство отдавало им под заселение земли и они освоили их к западу от Константинополя, к Мраморному морю, где занимались преимущественно рыболовством“*³.

В Турции некрасовцы были привилегированной группой населения. Привилегированная группа появляется в любом обществе, но только тогда, когда в ней чувствуется острая необходимость. Существует она до тех пор, пока исполняет свои особенные обязанности. Привилегии некрасовцев существовали до тех пор, пока Османская империя могла использовать казачьи части как полицейские карательные силы. Как только некрасовцы отказались выполнять репрессивную функ-

¹ Пригарин А.А. Формирование старообрядческого населения Придунавья в конце XVIII – начале XIX вв. // Липоване: история и культура русских-старообрядцев. – Вып.3. – Одесса, 2007. – С. 11.

² Москетти-Соколова А. Историко-культурные связи казаков-некрасовцев и липован // Зори. – 2005. – № 3. – С. 4.

³ Коломойцев П.Т. Генерал-лейтенант С.А.Тучков. – Одесса: Знание. –1908. – 204 с.

цию в борьбе против национальных освободительных движений, османская власть сразу же запретила казачьи формирования и упразднила все их привилегии. Некрасовские казаки превратились в простых турецких налогоплательщиков. Так появилась идея возвращения на родину.

Надежда вернуться в родные владения не оставляла староверов. Благоприятные условия для этого возникли в начале XIX ст. и в России. Пытаясь заселить отвоеванные у Турции земли Бессарабии, царское правительство приглашает на эти земли колонистов, среди которых определенное количество составляли староверы. Другая часть некрасовцев обратилась с челобитной к генерал-майору С. Тучкову в 1810 г., в которой утверждали: *„Мы всегда мечтали вернуться к своей отчизне, присоединить себя к братьям нашим российским“*⁴.

В 1811 г. генерал-майор С. Тучков доложил главнокомандующему Голенищеву-Кутузову о возможности склонить старообрядцев к возвращению. Генерал Тучков от имени императора Александра I объявил всем старообрядцам *„вечное прощение в прежних их винах против государя и Отчизны“*. 25 июля Александр I выдал приказ, в котором определил условия, по которым некрасовские казаки могли переселиться из Бабадагской области Турции в подвластную России Бессарабию. Льготы для переселенцев были значительными и касались социально-экономической и религиозной жизни. Указ содержал беспрецедентную для России привилегию – свободу в отправлении своих обрядов и строительстве церквей.

К новому местожительству некрасовцы переправлялись в лодках, что было достаточно опасным. Поэтому М. Кутузов приказал вице-адмиралу Языкову встречать переселенцев крейсером и сопровождать их к месту назначения. Таким образом, в начале XIX ст. на левом берегу Дуная, кроме Вилково и Жебриян, возникает ряд новых поселений старообрядцев.

Тучков уговорил некрасовцев поселиться близ крепости Измаил, в предместье, которое он учредил и с 4 октября в 1812 г. назвал его Тучковым. *„С. Тучков склонил и переселил в Измаил до ста семей некрасовских казаков“*, – писал в своих очерках в 1907 г. известный летописец Бессарабии П. Коломойцев⁵.

Выселенные из Турции Тучковым некрасовцы поселились около его города, построив новое поселение – Старую Некрасовку, а после снятия с С. Тучкова гонения в 1829 г. он учредил неподалеку от Измаила и Новую Некрасовку.

Житель села Новая Некрасовка Архипов Григорий Аристархович так писал об этих событи-

ях: *„Предки наши, проживающие в Турции в Бабадагской области назывались некрасовскими казаками, в 1829 году в количестве 60 семей приехали и расположились вдоль реки Дунай вблизи города Измаила, где российское правительство отдало всем по 30 десятин земли и предоставил право рыбного лова в озерах, но после присоединения Измаильского уезда к России в 1878 году, воды перешли в собственность Болградской гимназии имени императора Александра III, и они стали арендовать воды, но брать за это 60% рыбы“*.

Переселение началось осенью 1829 года, по Дунаю была перевезена разобранная церковь. 16 декабря 1829 г. постановлением Кабинета Министров повелено: *«позволить некрасовцам устроить в окрестностях Измаила разобранную ими в селении Сарыкей церковь и отправлять в ней богослужения»*. В селе по сегодня действует старообрядческая церковь Введения в Храм Пресвятой Богородицы (памятник архитектуры XIX ст.).

Среди переселенцев были россияне, старообрядцы, из губерний Черниговской, Казанской, Саратовской. Постепенно разница между некрасовцами и липованами исчезала. Для всех, кто жил в Бессарабии, была провозглашена свобода вероисповедания.

Чтобы доказать свою верность России и желание вернуться под скипетр императора, некрасовцы, которые перешли на левый берег Дуная, принимали участие в военных действиях против Оттоманской Порты. Хорошо зная дунайские плавни и ту местность, на которой они проживали, они были проводниками военных отрядов.

В 1848 – 1849 гг. местный чиновник И. Аксаков посетил поселения старообрядцев Бессарабии и в своих записках оставил такие сведения: *„крепко организовано в своих частях общество, тесно сплоченное извне преследованиями в одно твердое целое, проникнутое сильным фанатизмом... Большие капиталы есть в его распоряжении... Раскольническое народонаселение из всех стран теснится в Бессарабию“*⁶.

В 1906 г. число переселенцев достигло 250 семей. Благодаря труду некрасовцев, село быстро стало богатым и цветущим. Благодаря тому, что село Новая Некрасовка расположилось между двумя крупными Дунайскими лиманами – озерами Ялпуг и Кугурлуй, то жители его выбрали для своего жизнеобеспечения такое ремесло как рыболовство и живут благодаря ему почти 2 столетия.

В Новой Некрасовке рыбалка – это династическая профессия. Проходило время, некрасовцы освоили и окультурили в болотистых плавнях полтысячи гектар земельных угодий и разбили в этих глухих местах огромный полносистемный рыбопитомник с инкубаторским цехом, развитым комплексом прудов. Таким образом, некрасовцы освоили еще одну, смежную профессию – промышленное рыбководство. Базовым хозяйством села яв-

⁴ Коломойцев П.Т. Бывшая крепость Измаил и её памятники. – Кишинёв, 1912. – 57с.

⁵ Коломойцев П.Т. Бывшая крепость Измаил и её памятники. – Кишинёв, 1912. – 57с.

⁶ Аксаков И.С. Письма из провинции. – М., 1991. – С.135.

ляется РАМК «Новонекрасовский», который арендует водоемы и земли.

Советская власть была установлена в селе в декабре 1917 года, но в 1918 году Бессарабия была снова оккупирована войсками Румынии. Советская власть была возобновлена только в июне 1940 года⁷. В селе Новая Некрасовка, да и во всех старообрядческих церквях Бессарабии, службы не прекращались при любой власти. В советский период во многих селах региона (в Ларжанке, Матроске, Броске и др.) были разрушены храмы. Но среди старообрядцев не нашлось людей, способных осквернить святыню, хотя многих «по долгу службы» и пытались заставить это сделать. Нынешнее поколение должно низко поклониться своим дедам и прадедам, которые наотрез отказались участвовать в разрушении церкви. Многие из них живы и сейчас. Они честно прожили жизнь и не нуждаются в оправдании своих поступков тем, что «*время было такое*» и «*все так делали*».

Старообрядцы и сейчас берегут и лелеют свой храм. В 1996 году под руководством церковного старосты Ивана Ивановича Лапшина в церкви произведен капитальный ремонт. Просевшие старые глиняные стены нужно было убрать и заменить кирпичными, не затрагивая купола. Было принято смелое решение: подпереть купол деревянными столбами и осторожно убрать одну стену, быстро заменить её капитальной кирпичной стеной, затем сделать так и с другими. Как всегда, нашлись скептики. Кто-то даже стал пугать тем, что купол может рухнуть. Но церковный совет ответственность взял на себя и сумел быстро произвести все необходимые работы. Затем работа шла внутри церкви - побелка, покраска, чистка. Храм изнутри засиял и засверкал. Какой праздничной и радостной была первая служба в обновленной церкви! Потом была тщательно отреставрирована церковная ограда. После такого ремонта церковь простоят ещё не одну сотню лет и будет радовать наших внуков и правнуков.

С установлением советской власти в селе была организована рыбацкая артель, которая распалась в период повторной оккупации, и только в 1944 году рыбаки вернулись к коллективному труду. Великая Отечественная война не обошла стороной Новую Некрасовку, на полях битв погибло 64 жителя⁸.

Итак, старообрядцы, которые переселились в Бессарабию и образовали Новую Некрасовку 180 лет тому назад, перенесли на новое место не только богатые обычаи в материальной и духовной культуре, но и хозяйственное устройство, обществен-

ную организацию, которые сохраняли патриархальные отношения в семье. Строгость религиозных устоев, замкнутость в местах компактного проживания, большие богобоязненные семьи – всё это помогло русским старообрядцам, проживающим на территории Бессарабии, сохранять на протяжении веков свою народную культуру, свой язык, свои обычаи и обряды. Невзирая на все притеснения, трагическую судьбу своих предков, оторванность от России, они остались русскими. Старообрядчество XVIII и XXI веков, конечно, имеет некоторые различия, но свою суть – древнерусскую духовность – ему удалось сохранить. Свою веру старообрядцы передают детям и внукам, воспитывая их в православном духе, завещая им семейные иконы, богослужебные книги, православные предания и историю. Самое главное, что старообрядчеству удалось сохранить церковь – центр духовной культуры.

⁷ Лебеденко О.М. Тичина А.К. Українське Подунав'я: минуле та сучасне: навчальний посібник. – Одеса: Астропринт, 2002. – С.125.

⁸ Списки погибших во время Великой Отечественной войны. – Сельский совет с. Новая Некрасовка.

Любич П.А. (Кишинев)

КРАТКАЯ ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА КАГУЛЬСКИХ СТАРООБРЯДЦЕВ

Численность. Уже в 20-е гг. XIX в. И. Липранди отмечал факт проживания старообрядцев в с. Липованка, будущем предместье Кагула. Это были некрасовцы, вышедшие из-за Дуная¹. Кроме Кагула и Липованки, к началу XX века некрасовцы мелкими группами осели в селах южного Попрутья, нынешнего Кагульского района: Брынза, Колибаш, Слободзея², а также в селах Бурлаку, Готешть, Кочулия, Коштангалия, Ларга, Новые Кирганы, Старые Кирганы, Цыганка³. Большая группа беженцев из-за Дуная поселилась в 1806-1808 годах в Джуржулештах, две семьи осели в Бадико-Русской. Семьи девяти братьев Дерюгиных нашли свое прибежище возле села Новые Кирганы, ныне с. Лебеденко Кагульского района. А ранее, после роспуска в 1775 году Запорожской Сечи, недалеко от Кагула в селе Кирганы поселились 47 семей украинских казаков⁴.

Всех этих переселенцев мы называем кагульскими старообрядцами, но речь будет идти, в основном, о некрасовцах-старообрядцах Кагула и Липованки, которые в административном отношении, после того как Кагул стал городом, на протяжении всего периода их сосуществования практически были едины. Это подтверждают переписи населения.

Первые найденные сведения о численности некрасовцев в Кагуле относятся к 1840 году, когда в городе проживало 185 староверов⁵. Такая же цифра, 185 старообрядческих жителей города Кагула и его предместья Липованки, зафиксирована в 1845 году⁶. Всего в Кагуле проживало 3079 чел. Документы показывают, что через семь лет, в 1852 году число старообрядцев в Кагуле выросло, но не намного, их стало 299 чел. Официального исповедания проживало 323 чел. Всего жителей в городе было 2947 чел.⁷

В «Ведомости о числе раскольниковых сект за 1855 год» в Кагуле проживало 283 старообрядцев приемлющих священство. Из них 150 мужчин и 133 женщин. В 1856 году, как указано в этой же ведомости, умерло 3 мужчин и 2 женщины. Родилось 6

мальчиков и 4 девочек. В это же время, кроме того, в Кагуле постоянно проживали по паспортам «раскольники», прибывшие из Черниговской губернии: 44 человека мужского и 39 женского полов. Всего по состоянию на начало 1857 года в городе проживало 371 староверов (197 мужчин и 174 женщин)⁸.

По переписи 1897 года в Кагуле проживало 806 старообрядцев⁹, а всего русского населения в городе насчитывалось 1225 человек, что составляло 17,3 % от всех проживающих¹⁰. К началу XX века в Кагуле проживало 1000, а по другим источникам - 1220¹¹ старообрядцев, многие из них жили в предместье Липованка.

Численность старообрядцев в Кагуле по имеющимся сведениям:

Таблица 1.

Год	1840	1845	1852	1856
Число старообрядцев	185	185	299	283

1857	1897	Нач. XX вв.	Нач. XX вв.*	1914
288	806	1000	1220	500

* - по другим сведениям

Среди городов Измаильского уезда, без включения уездного г. Измаила, в начале XX в. Кагул занимал первое место по числу проживающих в нем старообрядцев – 1220 человек (г. Килия – 600, г. Рении – 320). Среди всех староверческих поселений Измаильского уезда Кагул по численности занимал четвертое место.

Староверческие селения (в т.ч. и города) Измаильского уезда на начало XX века¹²:

Таблица 2.

№	Селение (в т.ч. города)	Численность староверов
1.	Жебрияны	1700
2.	Новая Некрасовка	1344
3.	Карачков	1240
4.	г. Кагул	1220
5.	Старая Некрасовка	1204
6.	Муравлевка	1124
7.	г. Килия	600
8.	Подковка	600
9.	г. Рении	320
10.	Чичма	310
11.	Коса	100

¹ Абакумова-Забунова Н.В. Русское население городов Бессарабии XIX вю – Кишинев, 2006. - С.210.

² «Старообрядцев Молдовы живое слово», материалы международной научно-практической конференции, «Старообрядчество Молдавии: истоки и современность». - Кишинев, 2003. - С.97.

³ Коммунальное предприятие «Измаильский архив», ф.785 оп. 1, д. 55, л. 2, 4, 5, 9, 14, 19, 22, 24, 36; д. 58, л. 10, 19, 27, 30, 31, 37

⁴ Зеленчук В.С. Население Бессарабии и Поднепровья в XIX в. - Кишинев, 1997. - С.55.; Вояж в древлеправославие // Независимая Молдова. - 15.05.2009.

⁵ Табак И.В. Русское население Молдавии. - Кишинев, 1990. - С.38.

⁶ Абакумова-Забунова Н.В. Русское население городов Бессарабии XIX вю – Кишинев, 2006. - С.40.

⁷ Там же.

⁸ Коммунальное предприятие «Измаильский архив», ф. 56, оп. 1, д. 610, л. 9 — 34.

⁹ «Старообрядцев Молдовы живое слово»... - С.109.

¹⁰ Абакумова-Забунова Н.В. Указ.соч. - С.40.

¹¹ «Старообрядцев Молдовы живое слово»... - С.59.

¹² Анцупов И.А. Указ.соч. - С.32.

Географическое расположение Липованки.

Первые, а затем и последующие староверы – поселенцы на Кагульщине – не случайно выбрали этот район, довольно благоприятный во многих отношениях для удобного проживания. Высота Кагула вместе с Липованкой 119 м над уровнем Черного моря. Его географическое расположение 45°50′ северной широты и 28°11′ южной долготы¹³. Что из себя представляло предместье Кагула Липованка? Местность эта в целом была равнинная. Но с западной и северной сторон Липованку естественным путем охраняли крутые склоны. Не случайно это поселение еще называли Малая Горка¹⁴. Внизу западного склона на сотни квадратных километров простирались плавни реки Прут. Внизу северного склона Липованки протекала река Фрумоаса, что по-русски означает «красивая». Она значительно меньше Прута, но на ней работало девять мельниц. Деревянный, а позже железобетонный мост соединял Липованку с относительно крупным и зажиточным селом, впоследствии ставшем городом Кагулом, носившем одноименное с рекой название – Фрумоаса¹⁵. С южной стороны Липованку, в районе нынешнего совхоза-техникума, окружал лес с высокими, благородной породы, деревьями, а также поля с сохранившейся до сих пор плодородной почвой. С восточной части Липованки местность была холмистая, дикая. Она стала постепенно обустроиваться лишь с 1970-80 гг. Важная стратегическая дорога из Кагула в Вулканешты и далее в Болград, Измаил и Одессу проходила, как и сейчас, мимо угла северо-восточной части Липованки. В Кишинев также вела эта дорога. Прямая дорога на Кишинев через Леово была открыта много позже¹⁶. На этот равнинный плодородный участок земли, лежавший рядом с селом Фрумоаса, вскоре ставшим известным как Кагул, постепенно прибывали русские старообрядцы, которые успешно освоили и обжили его.

Внешний облик. Одежда. Кто они, эти люди – кагульские старообрядцы? Известный журналист, Пётр Рашков, долгое время проработавший в Кишиневе спецкором газеты «Труд», недавно опубликовал в газете «Независимая Молдова» статью «Вояж в Древлеправославие». Вот что он пишет в ней о жителях Липованки: «С явлением этим впервые, я еще в детстве столкнулся. В Кагуле, городе моем родном, микрорайон был. Липованкой звался. Мальцом о происхождении слова этого я не задумывался. Липованка и Липованка. Хотя примечал, что люди там обитали не во всем на соседей моих – мы в центре жили – похожие. Мужчины бороды носили окладистые. Женщины в юбки длинные да кофты глухие прятались. Семьи все многодетные. Соседские. Друг за друга – горой. Это уже на себе не раз

испытал, когда с друзьями дворовыми ненароком в краем оказывался. Липована задеть – словом даже каким – себе дорожке всегда оказывалось. «Законом махалы» объяснялось вроде все. Город большой относительно. Чужаков всюду настороженно приветчали. На Липованке это несколько по-иному – более остро, что ли, – о себе заявляло. Очень уж тут аборигены особливо жили. У них, кстати, и церковь своя была. Ее только и признавали: никогда не видел, чтобы липован в ту, что в центре высилась, зашел. И лишь много позже – в пору университетскую уже – узнал, что люди на Липованке в массе своей и в самом деле своеобразные жили. Старообрядцы. Не признавшие нововведений, что ввел в православие патриарх Никон. Оставшиеся верными вере Руси Московской. Основоположной. А корни их в казачество уходят, земли родные в годину неблагоприятную вынуждено покинувшие»¹⁷.

Внешний облик всегда отличал старообрядцев. Старожилы, выходцы из старообрядческих семей живших на Липованке и в Кагуле, одинаково рассказывают о том, что все мужчины носили бороды. Ходили в прямых брюках, длинных рубашках-косоворотках, подпоясанных пояском. Обязательно носили пояс шириной в 30 см, который складывался вдвое и обматывался вокруг поясицы. Пояс был выткан. На ноги накручивали портянки (куски материи из плотной ткани), сверху одевали брезентовый чулок, а потом надевали постолы (лапти)¹⁸, в виде лодочки с носиком впереди сделанные из свиной или говяжьей шкуры¹⁹. Кто жил получше ходил в башмаках, туфлях и сапогах²⁰. Женщины носили длинные платья в клиньях и складках, с длинными рукавами. Платья были расклешенными к низу, с 2-3 оборками внизу юбки также были длинные. Кофта женская с удлинённой талией, сделанная в клиньях, называлась казачьей²¹. Кофты были также с рюшечками или кружевами, которые называли баской²². Одежда часто была суконная, домашнего изготовления²³. В своих воспоминаниях Кизицкий Григорий пишет, что видел на чердаке своего дедушки ткацкий станок²⁴.

Жилище. Дома кагульские старообрядцы строили небольшие. Стены, как правило, были глинобитные, крыши – камышовые. Подробно технологию строительства домов первых поселенцев на Липованке описывает в своих воспоминаниях старожилка Колодеева Евлампия Терентьевна²⁵. Вначале окапывали круг, вынимая первый слой черной земли. Затем глинистый слой перекапывали, поливали водой и долго месили этот грунт лошадьми. В

¹⁷ Вояж в древлеправославие // Независимая Молдова. - 15.05.2009.

¹⁸ Архив автора. Воспоминания Гуриновой А.Н., Кизицкого Г.И., Колодеевой Е.Т.

¹⁹ Архив автора. Воспоминание Колодеевой Е.Т.

²⁰ Архив автора. Воспоминание Гуриновой А.Н.

²¹ Архив автора. Воспоминание Колодеевой Е.Т.

²² Архив автора. Воспоминание Гуриновой А.Н.

²³ Архив автора. Воспоминание Колодеевой Е.Т.

²⁴ Архив автора. Воспоминание Кизицкого Г.И.

²⁵ Архив автора. Воспоминание Колодеевой Е.Т.

¹³ Примария города Кагула, документы канцелярии, Устав города Кагула.

¹⁴ Архив автора. Воспоминания Кизицкого Г.И., Колодеевой Е.Т.

¹⁵ Архив автора. Воспоминание Любича П.А.

¹⁶ Архив автора. Воспоминание Любича П.А.

хорошо размешанный с водой глинистый грунт подсыпали для связки солому и снова месили. Подготовленный глинобитный раствор оставляли на ночь. А утром приходили родственники и начинали выкладывать стены. Для этого на подсыпленную солому, чтобы раствор не приставал к земле, сапой рубали слой перемешанной накануне глины с соломой. Из этого слоя валяли круглые вальки, которые передавали в руки тем, кто делал стены. Обычно первый слой клали на фундамент из камня. Стену выкладывали высотой 40-60 см. Оставляли просохнуть и через некоторое время ставили еще один слой. И так до тех пор, пока стены не будут подняты до нужного уровня. К балкам на потолке подбивали камыш, затем заливали глинобитным раствором. Все это застывая схватывалось и получался ровный потолок, который, как и стены, обмазывался глиняным раствором²⁶.

На балки настилали камыш толщиной в 20 см, а сверху, как и при поднятии стен, ставили вальки из глины и соломы. Используя такую технологию, обычно стены и потолок неплохо держали тепло. Удерживать тепло помогала и крыша, обычно крытая камышом в два слоя. Хотя встречались дома, которые укрывались железом (жестью)²⁷. Сверху камышовой крыши делали «гребешок»: брали в руки камыш, сколько могли держать, и переплетали: одна часть камыша ставилась вверху на одной стороне крыши, другая на второй стороне, а посередине получался как бы гребешок. Это сооружение было своеобразным украшением и одновременно носило практическое значение: соединяло самый верх крыши, чтобы дождь не протекал. Сегодня такие соединения современных крыш носят названия «конёк». Чердак (*горища*) могли использовать для хранения, например, пшеницы, кукурузы и др.²⁸

Дома первых кагульских некрасовцев-поселенцев состояли из 2-3 комнат. Отопление было печное²⁹. Пол был также глиняный. Нередко липоване свои дома украшали колоннами³⁰, водосточные трубы делали резными³¹. Возле дома рос палисадник. Из строений во дворе были отдельная кухня и баня³². Многие отмечают в своих воспоминаниях, что было отделено место, где обмолачивали (*гармоновали*) пшеницу, ячмень, овес, отделяя зерна от половы³³. Во дворе был половник, где держали полову, суяк для засыпки кукурузы, сарай для содержания скота³⁴. Живность держали по-возможности: одна

или несколько лошадей, пара коров, свиньи, птица³⁵.

Утвари сельскохозяйственной было мало: плуг, борона, веялка³⁶.

Занятия. Земли для сельхозугодий выделялись как на правом берегу реки Фрумоаса, так и на левом³⁷. Наделы были разные от 2-3 га³⁸ и до 20 га³⁹.

В казенных селениях южных округов, какими являлись Кагул и Липованка, орудия обработки земли и уборочный инвентарь были несложные по конструкции, несовершенные и громоздкие. Древними отраслями сельскохозяйственного производства на юге Бессарабии в т.ч. на Кагульщине были виноградарство и садоводство. Если пшеничное поле приносило примерно 16-17 % чистого дохода, то плодоводство в 2-3 раза больше, виноградарство – в 4-5, иногда и с превышением в 10 раз. Безусловно, это стимулировало расширение площадей под фруктовыми садами и виноградными плантациями⁴⁰.

Образование. В кагульских староверческих семьях, как и в целом у старообрядцев, уделялось внимание образованию детей. По данным отчетных сведений о церковных школах Кагульского района за 1894-1895 учебный год из числа старообрядцев в с. Бурлаки обучались 2 мальчика, в с. Кирганы - 3 мальчика и 1 девочка, в с. Баурчи-Молдавская - 2 девочки. Таким образом, в 1894-1895 учебном году в школах Кагульского района обучалось 8 старообрядцев (5 мальчиков и 3 девочки), что составило 5,3% от общего количества учащихся в тех учебных заведениях⁴¹.

Из годового отчета церковных школ за 1896-1897 год видно расширение географии и увеличение числа обучающихся старообрядцев Кагульского района. В с. Бороганы обучалась 1 девочка, в с. Баурчи Молдовень – 1 девочка, в с. Готешть – 2 мальчика, в с. Кирганы – 3 мальчика и 1 девочка, в с. Чеболакчия – 1 девочка. В Кагуле обучались 2 мальчика.

В 1881-1885 годах в Кагуле существовало двухклассное училище. Основано оно 6 сентября 1881 года. Размещалось в наемном доме. Ежегодно на его содержание из государственной казны отпускалось 565 руб., из общественных сумм – 100 руб. Исполняющим должность помощника учителя был не имеющий чина Коджебаш Иван Семенович, 23 лет,

²⁶ Архив автора. Воспоминание Колодеевой Е.Т.

²⁷ Архив автора. Воспоминание Бурдейной А.П.

²⁸ Архив автора. Воспоминание Колодеевой Е.Т.

²⁹ Архив автора. Воспоминания Колодеевой Е.Т., Адваховой М.В., Гуриновой А.Н.

³⁰ Архив автора. Воспоминание Бурдейной А.П.

³¹ Архив автора. Воспоминание Кизицкого Г.И.

³² Архив автора. Воспоминания Бурдейной А.П., Гуриновой А.Н.

³³ Архив автора. Воспоминание Бурдейной А.П.

³⁴ Архив автора. Воспоминание Гуриновой А.Н.

³⁵ Архив автора. Воспоминания Гуриновой А.Н., Бурдейной А.П., Адваховой М.В., Гуриновой А.Н.

³⁶ Архив автора. Воспоминание Гуриновой А.Н.

³⁷ Коркина А., Донцов П. Древность вечно живая. - Кишинев, 2002. - С.125.

³⁸ Архив автора. Воспоминание Гуриновой А.Н.

³⁹ Архив автора. Воспоминание Бурдейной А.П.

⁴⁰ Анцупов И.А. Русское население Бессарабии и левобережья Поднепровья в XVIII-XIX вв. - Кишинев, 1996. - С.90.

⁴¹ Коммунальное предприятие «Измаильский архив», ф. 785, оп. 1, д. 6, л. 8.

имеющий свидетельство на звание учителя. Жалование его составляло 300 руб.

В селах Бурлаки, Кирганы, Кождамгалия (Коштангалия), Кочулия, Ларга, Рошу, Татар-Баурчи, Циганка и г. Кагуле в 1905 году обучалось 44 детей старообрядцев, что составляло 11,51 % от общего числа обучавшихся⁴².

Духовная жизнь. Как рассказывают в своих воспоминаниях старожилы Липованки, их предки – первые и последующие поселенцы-некрасовцы – постоянно жили с верой в душе. Вставляли с молитвой, и с молитвой ложились. У каждого в доме были иконы, привезенные их родителями и прародителями на новое место жительства. Не мыслили кагульские старообрядцы свою жизнь без Церкви. Со времени своего основания на Липованке были небольшая каменная церковь, возможно часовня, а затем большая каменная, сохранившаяся до наших дней. О том, что до ныне существующего храма была еще одна маленькая церковь, утверждает бывший епископ Кишиневской епархии (ныне возглавляющий Донскую и Кавказскую епархию) Зосима. Это утверждение вполне логично: глубоко верующие некрасовцы-старообрядцы, переселившись из-за Дуная в предместье Кагула (правильнее Фрумоасы, которая несколько позже, в 1838 году, стала Кагулом) не стали дожидаться строительства, которое затянулось бы на ряд лет, большого храма, а быстро построили небольшую церковь. Эта мысль подтверждается и в книге Лидии Латьевой «Орлы остаются в небе», где говорится, что на Липованке люди поставили церковь, а потом уже вокруг нее стали мостить дома⁴³. Слова владыки повторяет в своих воспоминаниях и старообрядка Колодеева: «Была еще одна старая, маленькая церковь, она называлась молдавской. Рядом с ней была большая шелковица. Эта церковь была разрушена, а на ее месте был построен угольный склад»⁴⁴. Почему Колодеева Евлампия Терентьевна называет первый храм молдавским, ведь он расположен на Липованке, где жили исключительно русские переселенцы? Объяснение, как думается, следующее. Кагульские старообрядцы построили свою первую церковь на окраине своего поселения, где было оставшееся место. А когда в 1892 году воздвигли большую церковь, то маленькая оказалась невостребованной. Как раз в это время в Придунавье появляются из центральных районов Валахии и Молдовы новые переселенцы-молдаване⁴⁵, которые могли пользоваться маленькой церковью. Вероятно, так закрепилось за старой старообрядческой церковью название: «молдавская».

Еще одним косвенным фактором, свидетельствующим о некогда существовавшей до новой, большой церкви, маленькой, является следующее. В дневнике храма, в котором анонимный автор скрупулезно вел записи всех дел, есть запись, датированная ноябрем 1889 г.: «Куплен замок запирает новую церковь – 20 руб.»⁴⁶. Проведенная, по нашей просьбе, лингвистическая⁴⁷ и юридическая экспертизы⁴⁸ этой фразы говорят, что рассматривать версию того, что замок приобретен для новой церкви, так как существовала еще и старая, – вполне правдоподобно.

Как бы-то ни было, по совокупности косвенных предположений мы можем с большой вероятностью говорить о том, что первой церковью кагульских старообрядцев был небольшой храм построенный до ноября 1880 года, когда было получено разрешение царя Александра II построить в Кагуле новую каменную церковь. Это время, конец 70-х годов XIX века, как нам думается, можно считать и временем образования самой Липованки – поселения некрасовцев-старообрядцев близ с. Фрумоаса, ставшего впоследствии городом Кагулом.

Разрешение старообрядческому обществу построить каменную церковь в городе Кагуле было дано царем Александром II 11 ноября 1880 года⁴⁹. По благословению архиепископа Измаильской старообрядческой епархии Виссариона, Кагульское старообрядческое общество уполномочило строителем церкви кагульского старообрядца Ивана Петровича Овчинникова. Церковь строилась по ходатайству московских архиепископов Антония и Саватия с помощью усердных христиан, московских граждан (порядок расположения фамилий и орфография сохранены. Прим. авт.)⁵⁰: Тимофея Саввича Марозова, Козмы Терентьевича Солдатенкова, Арсения Ивановича Морозова, Петра Матвеевича Стародубова, Пилогеи Ивановны Миловановой, Анны Петровны Мельниковой, Евдокии Викуловны Шибавой, Димитрия Ивановича Баулина, Николая Профеевича Соболева, Карпа Ивановича, Федора Семеновича, Ольги Алексеевны, Анны Алексеевны, Марии Алексеевны Рахмановых, Козмы Александровича Строкопых, Дарьи Давыдовны Марозовой, Евдокии Абрамьевны Нырковой; Петербургских граждан: Афонасия Петровича Яковлева, Симена Никифоровича Комова, Сидорь Яковлевичь Богданов, Федора Андреевича Тарина.

⁴⁶ Архив старообрядческой общины храма Покрова Пресвятой Богородицы в г. Кагуле, Дневник церкви.

⁴⁷ Архив автора. Акт лингвистической экспертизы от 20.06.2009 г. проведенный директором лингвистического центра г. Кагула, Цэруш А.П.

⁴⁸ Архив автора. Акт юридической экспертизы от 13.07.2009 проведенный юристом Дерюгиным А.П.

⁴⁹ Архив автора. Акт юридической экспертизы от 13.07.2009 проведенный юристом Дерюгиным А.П.

⁵⁰ Архив старообрядческой общины храма Покрова Пресвятой Богородицы в г. Кагуле, дневник храма.

⁴² Латьева Л. Орлы остаются в небе. – Кишинев, 1966. – С.103.

⁴³ Латьева Л. Орлы остаются в небе. – Кишинев, 1966. – С.103.

⁴⁴ Архив автора. Воспоминание Колодеевой Е.Т.

⁴⁵ Анцупов И.А. Русское население Бессарабии и левобережья Поднепровья в XVIII-XIX вв. – Кишинев, 1996. – С.90.

Саратовский Ефим Яковлевич Горин пожертвовал семь колоколов. Братья Ступинины из Кмизов Черниговской губернии: Василий Андреевич, Николай Андреевич, Петр Андреевич пожертвовали четыре иконы. В сентябре 1889 года был доставлен большой колокол⁵¹. Усердное участие в строительстве и оформлении храма приняли старообрядцы всего Ново-Бессарабского края и, конечно, кагульские старообрядцы.

Совершена Церковь Христова 1 августа 1892 года, и освещена во имя высокочтимого праздника Покрова Пресвятой Богородицы 19 октября 1892 года⁵² измаильским старообрядческим епископом Анастасием, с участием протоиерея Трофима Чигина, протодьякона Иоанна, кикийского священника Иллариона Никитина, карачковского священника Сисоя Московского, дьякона Трофима Васильева, Кагурлуйского дьякона Киприяна, при кагульском священнике Ипатие Суплякове, при попечителе церковном Дионисие Дерюгине, при уставщике Ворфоломее Гуринове, при пономоре Доминтия Дерюгине и с участием выборных на совершение сего торжества.

Независимо от некоторых отступлений от строгих правил классической архитектуры, совершенно ясно, что здание Кагульской во имя Покрова Пресвятой Богородицы старообрядческой церкви представляет собой высокопрофессиональный образец каменной культовой постройки оригинального планировочного решения, выполненный в классических формах, характерных для архитектуры XIX в.⁵³ В основу композиции храма Кагульской старообрядческой общины архитекторами положен мотив, представляющий в плане греческий, равно-сторонний крест. Перекрещивающиеся арки дали возможность строителям освободиться от внутренних столбов и иметь открытую центральную часть храма, оканчивающуюся с восточной стороны алтарем полукруглой формы (тремя апсидами алтаря), а с западной - притвором.

Церковь во имя Покрова Пресвятой Богородицы построена из кирпича и имеет общую длину 32 м и ширину 13 м. Она характеризуется продолговатым, крестообразным по форме планом, который подразделяется на алтарь, наос, пронаос и притвор. Композиционным центром церкви является квадратный в плане наос (с подсечками в углах), увенчанный куполом на восьмигранном барабане. С восточной стороны к наосу примыкает помещение алтаря, завершенное полукруглой апсидой. С юга и

востока к наосу примыкают два прямоугольных боковых придела. С запада к наосу примыкает прямоугольное помещение пронаоса, перекрытое полукруглым сводом.

Церковь продолжается к западу помещением притвора, служащим своеобразным прикрытием (охраной) основного входа в храм. В данном случае притвор является и первым уровнем колокольной башни. Башня имеет три уровня, вторым уровнем служат хоры. Третий же, открытый наружу четвертая проемами, содержит 4 колокола.

Собственно храм имеет три входа, один с запада, под колокольной, и два в боковых приделах наоса. Все они защищены портиками. Силуэт церкви и ее декоративное убранство в основном выдержаны в стиле псевдобарокко (оформление углов лопатками и пилястрами, форма куполов, наличники окон, богатая профилировка карнизов и т.д.). Присутствует также и влияние классицизма - полукруглое завершение проемов, присутствие портиков (в концептуальном плане), треугольное завершение крыши боковых приделов наоса и притвора и т.д.

Храм трехглавый, первая глава его в форме квадратного вытянутого барабана с округленными углами, завершающегося куполообразной крышей, восьмигранной шеей, низкой луковицей, увенчанной восьмиконечным крестом закрепленном в шаре; со звонницей помещающейся со стороны входа, вход на звонницу по узкой каменной лесенке.

Вторая и третья главы композиционно аналогичны.

Характерен кирпичный орнамент здания (кирпичная кладка под расшивку). Очень хорош тонкий кружевной белый убор по фасаду (выделены белым цветом карнизы, лопатки, другие архитектурные формы). Входная дверь деревянная, высокая, широкая и добротная, так и дышит стариной. В храме, вмещается 500 человек.

В Кагуле сталкиваемся с необычным случаем в практике зодчего - размещением староверческой церкви на ровном просторном участке, с отдаленно расположенной городской застройкой (в условиях гонения на старообрядцев, такие решения, как правило, не позволялись). Стены молебного зала и алтарной части прорезаны рядом больших полуциркульных проемов. Облик храма не имеет конкретного историко-архитектурного прототипа.

После освещения храма богослужения, церковные таинства и требы осуществлял первый настоятель старообрядческой церкви в Кагуле Ипатий Супляков. Ему помогал уставщик Ворфоломей Гуринов, сын которого, Петр Ворфоломеевич Гуринов, впоследствии много лет будет священником этого храма.

⁵¹ Архив старообрядческой общины храма Покрова Пресвятой Богородицы в г. Кагуле, дневник храма.

⁵² Архив старообрядческой общины храма Покрова Пресвятой Богородицы в г. Кагуле, дневник храма.

⁵³ Архив автора. Описание композиционных решений архитектуры храма во имя Покрова Пресвятой Богородицы в г. Кагуле. Авторы: Еремеев Петр Иосафович, зам. начальника главного управления министерства строительства РМ, Серджиу Чокану, кандидат архитектуры.

Копия
Из Дневника аноним-
ного автора храма во
имя Покрова Пресвятой
Богородицы в г. Кагуле.
Хранится в архиве церкви.

Господи благослови и помози

Благодатию Милостивых Устро-
итъ Человѣкомлюба Роду Христіян-
скому, Господа Бога и Спаса на-
шего Иисуса Христа.

Высочайшимъ соизволеніемъ
Всеподержавнѣйшаго Великаго Гве-
даря Милостиваго Царя нашего
Александра Николаевича 2^{го}

утверждено разрѣшеніе по-
строить каменную Церковь, въ
Городѣ Кагулѣ, Старообрядчес-
кому Обществу въ 1880 году въ
11 день Мѣсяца Ноября.

По благословенію Православнаго
Старообрядческаго Іерархіальнаго сво-
его Архіепископа Висаріона Угма-
ньскаго, Кагульское старообрядче-
ское всеобщее избраніе

Фрагменты из церковного дневника г. Кагула.

Общество уполномочило встро-
итъ Церкви Кагульскаго
Старообрядца Ивана Петро-
вича Обвинникова, 1882. году
которымъ по ходатайству Мос-
квскаго Архіепископа Антонія а
помиа, Саватія Архіепископа
Москвскаго, съ пощія усердіемъ
Христіанъ, Москвскихъ Гражданъ
Пимокрея Саввика Марозова
Возмы Терентьевика Солдаткина
Арсенія Иванова Марозова
Петра Матвѣевича Стародубова
Пимокрея Иванова Милованова
Анны Петровны Матвѣичевой
Евдокія Викимовны Шибаревой
Димитрія Иванова Баулина
Николая Проскурина Соболева

Карта Иванова, средора Бимковъ
Вили Алексѣевича Анны Алексѣевича
Марии Алексѣевича Захлановыхъ
Возмы Александровика Строганова
Евдокія Давыдовны Марозовой
Евдокія Абрамьевны Нырковой.
Петербургскія Гражданъ
Асронасія Петровича Яковлева
Симона Никифоровича Колмова
Сидоръ Яковлевичъ Богдановъ
средора Андреевича Торгина
а Саратовскій Есримъ Яковлевъ
Торгинъ похсертвовомъ Хемъ
Колоколова Гетимъ Миксунна
Иконы изъ Кимцовъ Теримовъ Руберъ
Василий Андреевичъ, Никимой
Андреевичъ, Петръ Андреевичъ
Буримъ Степунимъ, а со-

усерднымъ участіемъ всего ново-
Бессарабскаго края старообрядцевъ, съ помощію собственнымъ
трудоу всего кагульскаго общес-
тва. Совершена Церковь хри-
стова въ Мѣсто отъ Рождества
христева. 1892. Мѣсяца
Августа перваго дня.

А. Освящена во имя высоко-
торжественного Праздника
покрова пресвятой Богородицы
(Вознесения Господня) 11 числа
князя 66/9 день 1892. года.

Его Высочество Императоръ
Господиномъ Анастасіемъ, Ста
рообрядческимъ Патриархомъ
Епископомъ Измайльскимъ
съ участіемъ Измайльскимъ
Протоіереемъ Писарикомъ Гринина

Протодьякона Иоанна
Кийского священника Макария
Никишина, Карагачевского свя-
щенника Сисоя Московского
Дьякона Григория Васильева
Кагургузевского Дьякона Киприя-
нов

при Кагульскомъ свѣщенникѣ
Исидорѣ Суняковѣ, при по-
чтѣмъ Черковскомъ Деонисѣ
Дерюжковѣ, при уставщикѣ
Воробейковѣ, при
пономарѣ Доминикѣ
Дерюжковѣ, и суклацкѣ
выборнымъ, на совершеніе сего
торжества.



Фото. Отец Феодор во время крещения в храме во имя Покров Пресвятой Богородицы г. Кагула.
Крестная мать – Анастасия Цэруш. 19.08.2009 г.

Известно о пяти настоятелях старообрядческого храма в Кагуле. Вероятно, их было больше.

1. В церковном дневнике отмечается, что в торжествах по случаю освящения храма принял участие «Кагульский Священник Ипатий Супляков»⁵⁴. Других сведений о нем не найдено.

2. Очень скудные сведения об отце Костюкове. О нем известно лишь, что он служил до середины 30-х годов ушедшего века⁵⁵. Похоронен в церковной ограде.

3. С 1930 по 1956 год настоятелем храма был Горюнов Петр Варфоломеевич. Родился он в 1881 году, умер в ноябре 1956 года. Был осужден за то, что служил священником. Во время следствия его били, таскали за бороду. Похоронен возле храма⁵⁶.

4. Нет сведений об отце Куприяне прослужившем в церкви до ее закрытия в 1962 году⁵⁷.

5. Со времени открытия храма в 1999 году службу вел священник Березов Поликарп Михеевич. Родился 30 ноября 1922 года в с. Дубровское Сынжерейского района. Его отец, Михей Бенедиктович, был дьяконом. Мать, Евсигнея, домохозяйкой. Окончил семилетнюю школу. Работал в Бельцком институте в строительстве. Женился в 27 лет. В 1986 году архиепископ Московский и всея Руси Никодим рукоположил Поликарпа Михеевича в сан священника. Перед службой в кагульской старообрядческой церкви Березов П. М. служил в церкви с. Егоровка Фалешского района⁵⁸. В настоящее время Поликарп Михеевич болен. Проживает в с. Добруджа (Бельцы).

Иконы в храм во имя Покрова Пресвятой Богородицы в г. Кагуле поступали в основном в период его строительства с 1880 по 1892 годы и первые годы его деятельности разными путями. Но, в основном, поступления были из Москвы. Например, два образа Пресвятой Богородицы пожертвовал отец Елисей из Москвы. Образа на хоругви были принесены в дар храму отцом Прокопием, также из Москвы. 12 икон пожертвовал архиепископ Московский и всея Руси Саватий. Большинство икон при закрытии церкви в 1962 году были взяты на хранение кагульскими старообрядцами и возвращены в 1999 году, когда храм был вновь открыт. Что из себя представляют иконы, находящиеся сейчас в этом Доме Божиим, краткую характеристику которым дает известный специалист в области иконописи Бакицкий Вячеслав Николаевич? Он подчеркивает, что иконы, находящиеся в храме во имя Покрова Пресвятой Богородицы в г. Кагуле интересны не только как духовные ценности, но и как довольно высокого

уровня художественные произведения. Состояние и уровень художественного исполнения икон позволяет предположить, что это великолепные образцы южной школы иконописи XVIII и XIX вв.⁵⁹ Иконопись конца XVIII - начала XIX вв. развивалась в двух направлениях. Незвестные мастера, создавая самобытные, запоминающиеся произведения, продолжали традиции «наивной» иконы. В то же время получила широкое распространение и профессиональная иконопись, отличающаяся высокой исполнительской культурой.

По уровню выполнения и колориту близки между собой иконы Пресвятой Богородицы «Казанская», «Утоли болезни», «Всем скорбящим радости», а также икона Спасителя.

Икона «Воскресение» очень гармоничная по краскам и исполнению. И даже неизбежные утраты временем не умаляют ее высоких художественных достоинств. От подобного рода икон ее отличают масштабно крупные клейма по периметру. В ней удивительно красивы сочетания изысканных красных, благородно-зеленых и охристо-светлых тонов.

Икона Пресвятой Богородицы «Утоли болезни» подкупает насыщенностью и плотностью цвета и трогательно необычным благословляющим жестом правой руки.

Иконы «Снятие со Креста Иисуса Христа» и «Положение во гроб Господа нашего Иисуса Христа» отмечены чертами высокого подлинного изобразительного искусства. Их отличает цельность колорита (одна из них в холодной гамме, другая в теплой), горячая изнутри охра икон, упругая линия завершает пластику каждой фигуры. Сюжетно в обеих иконах объединены два события: снятие со Креста и положение во гроб Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа.

Автор иконы влмч. Георгия Победоносца использует приемы упрощенной светотеневой моделировки, вместе с тем, сохраняет локальную декоративность цвета. Черты византийской традиции постепенно уходят, исчезают.

Икона св. славного пророка Илии фезвитянина решается любопытным образом. Фигура самого святого в центре, а житие его разворачивается на иконе по периметру, не нарушая общую плоскость. Активный цвет подчеркивает декоративность всей иконы.

Наивная непритязательность иконы св. Николы Чудотворца подкупает искренностью. Облик святого отличает некая индивидуализация. Симметричность композиции придает всей иконе монументальность.

Двухярусную икону: сверху - апостола Фомы, а ниже - Вход Спасителя в Иерусалим, отличает от большинства икон Кагульского храма некоторая сухость исполнения, что, в данном случае, имеет

⁵⁴ Коркина А., Донцов П. Древность вечно живая. - Кишинев, 2002. - С.125.

⁵⁵ Иам же.

⁵⁶ Архив автора. Воспоминание Гуриновой А.Н

⁵⁷ Коркина А., Донцов П. Указ.соч. - С.125.

⁵⁸ Архив автора. Описание икон храма во имя Покрова Пресвятой Богородицы в г. Кагуле. Автор Бакицкий Вячеслав Николаевич.

⁵⁹ Там же.

положительный эффект, и линейная завершенность⁶⁰.

Старообрядцы Кагула в годы Великой Отечественной войны 1941-1945 гг. Несмотря на мужественное сопротивление советских солдат и населения города, фашистам удалось захватить Кагул, как и многие населенные пункты. Но борьба продолжалась и в тылу врага. В специальном докладе для правительства командование оккупационных войск докладывало об активных антифашистских действиях населения Кагула⁶¹. В городе образовался подпольный Комитет во главе с бывшим учителем с. Зернешты Михаилом Красновым. Группа насчитывала 12 человек. Организация планировала собирать оружие, готовиться к диверсионным и саботажным актам: уничтожать склады с боеприпасами, разрушать мосты, пускать под откос поезда и др.⁶² В августе-сентябре 1941 года в Кагуле на Липованке родилась другая молодежная организация под руководством рабочего Николая Кавчука, состоящая из 8 человек. Программа этой организации была такой же, как и первой. Организация имела пулемет, патроны, несколько мин, гранаты. Оружие доставалось с трудом. Подпольщики Николай Кавчук, Иван Романенко и Василий Кожокару обезоружили румынский патруль, отобрав у него две винтовки. Несколько раз комсомольцы перерезали телефонные провода⁶³. Об активных действиях этой подпольной группы гласил приказ коменданта полиции города Кагула: *«Числа 22 июля в 20 часов в районе Липованки бандиты набросились на патруль Армии Великой Германии, обезоружили его и избili. Полиция ведет расследование; виновники будут расстреляны. С сегодняшнего дня движение в городе после 20 часов прекращается. Те, кто нарушит этот приказ, будут наказаны»*⁶⁴. Обе организации объединились, подчиняясь комитету, которым руководил Краснов. В комитете уже числился Николай Кавчук. Молодые патриоты уничтожили телефонную станцию Кагул-Рени-Болград, подожгли между железнодорожными станциями Вулканешты и Этулия деревянный железнодорожный мост, у станции Киркаешты подожгли воинский эшелон. Готовились пустить под откос немецкий эшелон около станции Гречены, но операция не удалась – под откос пошел только паровоз с одним товарным вагоном⁶⁵. Долгое время румынская сигуранца искала подпольщиков, и

только предательство Дмитрия Левицкого и Марии Жеребцовой дало возможность напасть на следы народных мстителей. Начались аресты. В донесении Кагульской сигуранцы указывалось, что *«арестованные ставили себе целью взрывать общественные здания, уничтожать железные дороги, общественно-полезные сооружения, как-то мосты через местные озера и мост через Прут по шоссе Кагул-Оанча. Для осуществления этих террористических действий они собирались совершить нападение на отдельные военные патрули, планировали крушение военного состава боеприпасами, раздобыть на складах необходимый материал»*⁶⁶.

Фашистские захватчики зверски расправились с мужественными патриотами Родины. После пыток и издевательств, не сломив воли юных патриотов, военно-полевой суд третьего корпуса от 14 июля 1942 года за борьбу против существующего в стране порядка приговорил Краснова Николая, Морозова Тимофея, Поливода Павла, Кавчука Николая, Кожокару Василия к расстрелу⁶⁷.

К пожизненной каторге были присуждены: Каймакон Павел, Семиненко Анастасия, Кулаксыз Александр, Стефоглу Валентин, Романенко Иван, Горбунов Теофан, Тутован Михаил, Стаценко Мария, Душко Иван, Николаев Степан, Жупанов Иван, Долгов Савин⁶⁸.

Кагульские подпольщики и другие кагульчане, воевавшие на фронтах II мировой войны, внесли свой посильный вклад в общее дело Победы. В годы Великой Отечественной войны 1941-1945 годов кагульские старообрядцы потеряли на полях сражений 19 своих сынов: Алейнова Мирона Петровича, Беликова Тихона Даниловича, Боброва Василия Даниловича, Боброва Василия Даниловича, Галкина Амбросия Артемовича, Зяпкина Данила Петровича, Зяпкина Ульяна Андреевича, Карелина Луки Алексеевича, Лебедева Семена Калистратовича, Перцева Онуфрия Григорьевича, Пискунова Сергея Антиповича, Снигерева Иосифа Макаровича, Сусликова Якова Пракоповича, Трафимова Якова Васильевича, Тарасова Иоанна Стефановича, Чернова Ипатия Ефимовича, Щекина Еремея Ларионовича, Щекина Якова Никитовича⁶⁹.

Сталинские репрессии. Мирная жизнь налаживалась, но, неожиданно, как и во многие другие города страны, в Кагул пришла новая беда – сталинские репрессии 1949 года. Старообрядка Дерюгина Анна вспоминает: *«За что нас выслали, мы так до сих пор и не понимаем. Скорее всего по доносу соседей или подменили взамен по-настоящему богатых, что в то*

⁶⁰ Архив автора. Описание икон храма во имя Покрова Пресвятой Богородицы в г. Кагуле. Автор Бакицкий Вячеслав Николаевич.

⁶¹ Республиканский архив общественных организаций, дела Кагульского РК КП Молдавии, 1970 г., справка о деятельности подпольных патриотических организаций, действовавших на территории Кагульского региона в период Великой Отечественной Войны в 1941-1942 гг.

⁶² Там же.

⁶³ Там же.

⁶⁴ Латышева Л. Орлы остаются в небе. - Кишинев, 1966. - С.103.

⁶⁵ Республиканский архив общественных организаций....

⁶⁶ Центральный Государственный Архив РМ, фонд 680, оп. I, дело 4481, лист 425.

⁶⁷ Латышева Л. Орлы остаются в небе. - Кишинев, 1966. - С.103.

⁶⁸ Там же. - С.51.

⁶⁹ Архив старообрядческой общины храма во имя Покрова Пресвятой Богородицы. Список погибших и павших старообрядцев города Кагула в Великой отечественной войне 1941-1945 гг.

время нередко практиковалось»⁷⁰. Другая старообрядка Гуринова Анастасия Назаровна также вспоминает: «Мой отец Гуринов Назарий Петрович, 1906 года рождения был сослан в Сибирь с семьей в 1949 году, хотя он работал столяром в погранотряде и никакого богатства у него не было. Прожили в Сибири с 1949 по 1963 год»⁷¹. Одних выслали в Сибирь, других – в Казахстан⁷². Картина ареста и высылки была жуткая. Набегали неожиданно, чаще всего ночью⁷³. Кого не успевали схватить ночью, приходили за ними на следующий день. Был дикий общий крик, паника⁷⁴. Дома, землю, скот и все остальное оставшееся власть отбирала. Привезенных на место поселения оставляли без всяких средств существования. Каждый «выкручивался» сам как мог. Ели, особенно в начале высылки, одну лишь картошку⁷⁵. Помогала выжить вера в Господа. Многих после смерти Сталина отпустили домой. Но не всем разрешали поселиться в своем родном месте, откуда их выслали и где остались их дома и земля. Только после жалоб в Москву некоторым разрешалось поселиться в Кагуле⁷⁶. Высланные старообрядцы не пали духом и не озлобились. В воспоминании Дерюгиной Анны читаем: «Знающие нашу семью нередко задают вопрос: как так, что столько перетерпев лишений, в связи с высылкой, никто из нас не озлобился против Советской власти? И это действительно так. Злобы против власти не было. Возможно это потому, что, как сказала моя мама, лишь Советская власть могла дать всем троим моим детям образование, а значит и определенный достаток в жизни. Работая у помещика Каравасилия в качестве служанки, она и мечтать не могла о том, чтобы хоть какое образование дать своим детям»⁷⁷.

Образование на Липованке колхоза. В 1949 году на территории Кагула в предместье Липованка был создан колхоз «Путь Ильича»⁷⁸. Первое организационное собрание колхоза «Путь Ильича» состоялось 18 марта 1949 года⁷⁹. Присутствовало 40 крестьян. Повестка дня была следующей: 1. Об организации колхоза и принятии Устава сельскохозяйственный артели; 2. Выборы оценочной комиссии по обобществлению имущества. Колхоз постановили назвать «Путь Ильича». В члены правления были избраны Т.А. Галкин, Е.В. Мелихов, И.Ф. Папана, Н.В. Гайваз, К.П. Галкин. Председателем колхоза избран Галкин Тимофей Артемович.

В колхоз входил 157 крестьян. Были созданы полеводческая бригада, состоящая из 62 крестьян, овощеводческая, насчитывающая 15 человек и садо-

во-виноградная бригада, куда входили 41 крестьян. В колхозе «Путь Ильича» имелись: двигатель, 28 конных плугов, 24 бороны, 27 культиваторов, 2 сеялки, сенокосилка, жатка и другой мелкий сельскохозяйственный инвентарь. Были сооружены 3 конюшни, коровник, полевой стан. В 1949 году колхоз имел 21 лошадей, 3 рабочих волов, 5 овец.

В июне 1949 года на территории Кагула образовался другой колхоз, который был назван «25 лет Советской Молдавии». В феврале 1952 года Колхозы «25 лет Советской Молдавии» и «Путь Ильича» объединились. Колхоз стал называться «Победа». В 1957 году Колхоз «Победа» получил денежных доходов: от полеводства и овощеводства 424130 рублей, от садов и виноградников – 3110676 рублей, от продукции животноводства – 284147 рублей.

Закрытие храма, его последующее восстановление и освящение. В советские времена храм во имя Покрова Пресвятой Богородицы в г. Кагуле разделит участь многих церковных зданий. В 1962 году он был отнят у законных хозяев и обезображен. Куда делись многие святыни, никто не знает⁸⁰. Два колокола (по другим сведениям — один⁸¹) были переданы новообрядческой церкви. Попытка вернуть эти колокола была, но оказалась безуспешной. Еще один колокол оказался в историко-краеведческом музее. Так как он не охранялся, находясь перед входом в музей, его похитили. Церковная ограда, построенная из красного кирпича, была разобрана. Из него сделан забор вокруг танцплощадки в совхозе-техникуме им. Ленина, там же, на Липованке⁸². Поистине символ атеистического времени! Кто-то распорядился, чтобы главные ворота храма были переданы городскому кладбищу. Здесь они сейчас и находятся. На этих воротах приварены металлические цифры «1913». Объяснение здесь может быть одно: в 1913 году в старообрядческом храме поставили новые ворота. А вторые ворота оказались на еврейском кладбище, где и стоят по настоящее время.

Закрытие и разорение храма на Липованке острой болью откликнулось в сердцах кагульских староверов. Да и не могло быть по-другому: их лишили Дома Божьего, который был воздвигнут их дедами и прадедами — первыми старообрядцами — переселенцами на Кагульщину и куда они постоянно ходили молиться Великому и Премудрому Создателю человечества. Как можно жить по-другому, без храма, люди не понимали. После снятия у церкви ограды, на ее территории был построен вагонный городок, в котором жили семьи до получения благоустроенных квартир⁸³. В своем воспоминании Григорий Кизицкий, нынешний диакон храма во имя Покрова Пресвятой Богородицы в г. Кагуле, пишет:

⁷⁰ Архив автора. Воспоминание Бурдейной А.П.

⁷¹ Архив автора. Воспоминание Гуриновой А.Н.

⁷² Архив автора. Воспоминание Колодеевой Е.Т.

⁷³ Архив автора. Воспоминание Колодеевой Е.Т.

⁷⁴ Архив автора. Воспоминание Кизицкой А.Ф.

⁷⁵ Архив автора. Воспоминание Бурдейной А.П.

⁷⁶ Архив автора. Воспоминание Гуриновой А.Н.

⁷⁷ Архив автора. Воспоминание Бурдейной А.П.

⁷⁸ Любич П. История города Кагула Молдавской ССР / дипломная работа. - Кагул, 1972. - С.107.

⁷⁹ Там же.

⁸⁰ Архив автора. Воспоминание Колодеевой Е.Т.

⁸¹ Архив автора. Воспоминание Волковинского Н.И.

⁸² Архив автора. Воспоминание Колодеевой Е.Т.

⁸³ Архив автора. Воспоминание Волковинского Н.И.

«если бы не закрыли старообрядческую церковь, не было бы потеряно столь трудно восполняемое сейчас духовное богатство отцов. Невозвратно потеряны многие обряды и обычаи. Не была бы разорвана цепь между прошлым поколением, сильным в духовном и физическом плане, и нынешним»⁸⁴.

Новые душевные потрясения получили староверы Кагула в 1966 г., когда узнали, что их липованское кладбище собираются, в прямом смысле, сравнять с землей в связи со строительством на месте кладбища керамзитового завода и ПМК (передвижной механизированной колонны). Не у всех была возможность перезахоронить своих умерших родственников. Оставшиеся могилы, а их было немало, действительно сравнивали с землей.

Старообрядцы Кагула и его района Липованки постоянно думали о возобновлении работы своего храма, для чего использовали различные способы воздействия на органы советской власти. Так, 16 июля 1989 года наиболее активные старообрядцы создали сход граждан Липованки, на котором было около 100 человек. На сходе граждане осудили действия властей закрывших церковь и разоривших их кладбище. Собравшиеся в принятом обращении, за 70-ти подписями, потребовали восстановить на Липованке разрушенную русскую православную старообрядческую церковь как историко-архитектурный памятник и домик (*келью*), принадлежащий церкви, куда можно будет поселять одиноких стариков, которым будет оказано, как и было раньше, обществом милосердие⁸⁵.

Лишь в 1992 году небольшой группе, чуть ли не горстке местных жителей, сохранивших верность старообрядчеству, во главе с Соломонией Булавиной, удалось добиться возврата в собственность церкви изуродованного здания храма⁸⁶. Восстанавливать его предстояло за церковный же, крайне скудный, в условиях экономических реформ, счет. Сначала это дело казалось непосильным. Но живая христианская вера, подкрепленная трудолюбием и искренним желанием совершить добро, и здесь показала свою силу. Нашлись и благодетели и подрядчики. Работа закипела⁸⁷. Первыми строителями на добровольных началах были Кизицкая Агрипина, Колодеева Анастасия, Колодеев Михаил, Булавина Софья, Малахова Анисия, Гуринова Екатерина, сестры Галкины: Степанида, Дарья, Татьяна. Самое трудное — ремонт колокольни — выпал на их долю⁸⁸. Большую помощь строительными материалами оказал Бондарев Владимир Константинович.

Восстановление храма во имя Покрова Пресвятой Богородицы в городе Кагуле длилось с 1992 по 1999 год. Церковь обрела практически первозданный внешний вид. Внутри же церковь украсили новым оригинальным иконостасом, выполненным в древне-русском стиле московским иконописцем — старообрядцем Димитрием Барановским, трудившимся вместе с помощниками из числа молодых старообрядцев Молдавии. Их руками были созданы не только образа, но и росписи в нижних частях храмовых стен. И хотя художественная работа была не завершена, оставались и иные недоделки, священноначалием было принято решение совершить великое освящение восстанавливаемой церкви, дабы благодать Божия способствовала дальнейшему ее возрождению⁸⁹.

14 ноября 1999 года на память святых чудотворец и бессребреников Козьмы и Дамиана состоялось освящение храма, после семилетней реставрации. Торжественное богослужение вечером в субботу, 13 ноября, а так же в воскресенье утром 14-го возглавил преосвященный Зосима, епископ Кишиневский и всея Молдавии. Ему сослужили настоятель освещавшейся церкви иерей Поликарп, а также протоиерей Сергей Маслов (г. Винница, Украина), иерей Никола Косырев (г. Гомель, Белорусь), иерей Епифаний Смирнов (с. Старая Добруджа, Молдавия) и диакон (ныне иерей) Стефан Еремеев (г. Кишинев). Два крылоса составили прибывшие на торжество певчие, преимущественно из Кишинева и Бельца. Начавшаяся в седьмом часу утра служба продолжалась до пяти часов вечера. Такого духовного торжества местные христиане, собравшиеся на освящение в количестве около ста человек, вероятно, не видели никогда в жизни. На лицах некоторых молящихся были заметны слезы⁹⁰. По окончании богослужения, перед исходными поклонами, преосвященный Зосима обратился к прихожанам с прочувственным поучительным словом, в котором призвал поддерживать новоосвященный храм христианским усердием к Дому Божию, соблюдать его святость и чистоту через исполнение в личной жизни требований Закона Христова и святоотеческих преданий Церкви.

⁸⁴ Архив автора. Воспоминание Кизицкого Г.И.

⁸⁵ Архив старообрядческой общины храма Покрова Пресвятой Богородицы в г. Кагуле. Дневник церкви.

⁸⁶ Православный старообрядческий церковный календарь. - Кишинев, 2002. - С.104.

⁸⁷ Там же.

⁸⁸ Архив автора. Воспоминание Кизицкого Г.И.

⁸⁹ Православный старообрядческий церковный календарь. - Кишинев, 2002. - С.104.

⁹⁰ Там же.

Савостьянова О.П. (Коломенское)

СВЕДЕНИЯ ОБ ОВРАЖНОЙ И ЧИМИНСКОЙ МОЛЕННЫХ ИЗ БЕСЕД СО СТАРОВЕРАМИ С. КОЛОМЕНСКОГО МОСКОВСКОЙ ОБЛАСТИ

Община старообрядцев-беглопоповцев (ветковского согласия) существовала в селе Коломенском с конца XVIII до середины XX в. В начале XX века жители села Коломенского составляли половину численности Николо-Рогожской общины, насчитывавшей до 500 человек. Известны четыре домашних моленные, которые существовали в с. Коломенском в XIX веке. Первая – купца Лапшина на Большой улице, вторая – лесопромышленника Перетряхина на Нижней улице. Последние две принадлежали крестьянам: Родину в Садовой слободе и Чимину на Нижней улице – эта моленная сохранялась до середины XX века. В 1908-1909 гг. был построен общественный молитвенный дом во имя вмч. Георгия на Овражной улице.

Большое значение для описания общины староверов-беглопоповцев имеют устные свидетельства старожилов сел Коломенского, Дьяковского и Садовой слободы, записанные в 1990-2000-х годах. В 1990 г. сотрудниками музея были проведены беседы с жителями села Дьяковского и Садовой слободы, среди которых были и старообрядцы-беглопоповцы. Однако беседы носили сугубо этнографический характер: по содержанию текстов ответов видно, что тема старообрядчества не была представлена в опросниках. Первые опросы жителей села Коломенского, посвященные сведениям о жизни старообрядцев ветковского согласия, были проведены автором статьи в 2002-2009 годах. С 1970х-80х гг. село Коломенское не существует, а жители расселены в разные районы г. Москвы. Огромную помощь в налаживании контактов со староверами оказали бывшие сотрудники музея¹, а также родственники бывших жителей с. Коломенского.

В результате из бесед со старожилами с. Коломенского, начиная с 1919 г. р., был получен важнейший материал о домашних моленных и молитвенном доме староверов-беглопоповцев первой половины XX века. Беседы (всего их было 30) проводились поэтапно, полученные сведения обрабатывались и сопоставлялись с документами, находящимися в Государственном архиве РФ, Центральном историческом архиве г. Москвы и Центральном государственном архиве Московской области.

К беседам подготавливались вопросы, по двум группам и нескольким подгруппам:

1) биографическая: фамилия, имя, отчество, год рождения, сведения о родителях и старшем поколении, образование, работа;

2) этнографическая с подгруппами: конфессиональной, материально-хозяйственной и семейно-бытовой.

В дополнение к рассказам о староверах-беглопоповцах во время встреч был получен материал для фондов музея. Это, во-первых, частновладельческие источники: одежда, фотографии людей старших поколений, сообщающие о семейных традициях и религиозной культуре старообрядцев, а также была предоставлена возможность фотосъемки предметов церковного обихода, икон и книг, хранящихся в семьях.

Воспоминания свидетельствуют, что до строительства молитвенного дома на Овражной улице молились в домашних моленных: Перетряхина на Нижней улице, Чиминской моленной на Нижней улице и других. На строительство молитвенного дома, для покупки сруба собирали деньги. Активное участие в этом приняли: Григорий Иванович Перетряхин, Алексей, Ольга и Михаил Карасевы с Большой улицы, а Тимофей Николотов ходатайствовал и вел переписку с государственными учреждениями от имени старообрядческой общины.

Во всех тридцати беседах обязательно упоминались Овражная и Чиминская моленные. Из бесед мы узнаем, что на Овражной улице, напротив длинного большого с воротами дома № 6 Николотовых, «на задах» усадьбы Ивана Алексеевича Карасева стоял молитвенный дом во имя вмч. Георгия. Фасад дома Карасева выходил на Большую улицу, напротив дома был пожарный сарай, а боковая часть выходила на Овражную улицу. За молитвенным домом была кузница с «крышей в виде купола, между моленной и кузницей был маленький, вросший в землю дом Михаила Ивановича Климова»².

Молитвенный дом был большой, в нем помещалось до 100 человек. Внутри было два помещения – сени и моленная. В сенях раздевались, оставляли верхнюю одежду. По рассказам прихожан, в моленной был алтарь, иконостас, ближе к алтарю стоял аналой с иконой. Следует отметить, что на единственной фотографии³ беглопоповской

¹ Сотрудница Московского государственного объединенного музея-заповедника «Коломенское» (далее – МГОМЗ) Т.И. Евсеева, родственники жителей села Коломенского: Г.И. Шендерук, Л.Ф.Петушков, П.Л. Перетряхин, К.И. Грובה, З.И. Грובה, А.Я. Кошкина, Л.С. Шипкина, Т.М. Шипкина, Ю.М. Шипкин, Л.Л. Глебова, В.С.Гусева, А.И. Горохова, З.И. Горохова, Т.П. Сидорова, Л. Россинский, В.А. Гаврилина, Чернышова, Цветковы.

² МГОМЗ. Фонозапись беседы с Л.Л. Глебовой. 17.04.2009.

³ МГОМЗ, МФ1059. Интерьер беглопоповской моленной. Фотография 1939 г.



Фото 1. Дедушка Иван Иванович и бабушка Евдокия Сидоровы (справа), слева – брат Евдокии с женой (из Котлякова). Фотография 1910-х гг. Семейный архив Т.П. Зайцевой

моленной на усадьбе Чиминых – два аналоя, справа и слева, ближе к правому и левому клиросам, как и положено по старообрядческому Уставу.

Как рассказывали П.Л. Перетряхин и К.И. Грובה, вся моленная была в старинных иконах в серебряных и позолоченных окладах. Иконы были на крыльце, в сенях, на всех стенах и даже дверях, некоторые иконы приносили прихожане. На потолке висело паникадило, в котором по чину зажигали большие восковые свечи. Обычно их зажигал староста И.И. Николотов. «Старообрядцы не восковые свечи не признавали, называли их погаными, говорили, что сделаны из керосина. Воск для свечей ездили покупать в Москву на рынок, а свечи сами делали по заказу старики. Когда началась борьба против религии, воск в Москве пропал, свечи сразу подорожали, но все равно ездили далеко покупать воск, и хотя люди были бедные, но праздник все же, как свечку не поставит»⁴. По рассказам жителей, свечи катали Сотниковы, курские.

Два хора размещались на двух клиросах («крылось») – левом и правом. На левом стояли женщины, на правом – мужчины. При входе на клирос полагались поклоны с крестным знамением. На левой стороне приучали к службе детей,



Фото 2. Лестовка с узором в виде ростка – тюльпана прихожанки беглоповской моленной в доме Чиминых Капетолины Петушковой. Конец XIX – начало XX века. Кожа, бархат, золотая канитель, жемчуг, бисер. Частная коллекция А.Я.Кошкиной.

старики стояли сзади. Дьяк Михаил Иванович Шипкин запевал и показывал указкой по книге, кто-нибудь другой книгу держал, либо она лежала на аналое. В молитвенном доме «на овраге» было медленное растянутое пение, долго тянули слог на распев, пели низко, в простой народной манере, которая отличалась от пения в Новинках⁵. Возгласы священника были с украшениями. Все опрошенные отмечают, что пели очень хорошо. Рассказывая о хоре, отмечают только прихожан-мужчин, у которых были красивые голоса: Михаила, Ивана и Федора Шипкиных, Леона Павловича Зайцева, его братьев, сравнивают их пение с известными певцами. «Мой отец в детстве стоял на крылосе и пел, много знал молитв, на праздники все время пел, голос был, как у Лемешева. У Николая Павловича тоже хороший голос, все братья Леона пели, они высокие, здоровенные, с хорошими голосами»⁶. Красивый голос имел и о. Никола Сигов. Это подтверждает, что знаменное пение изначально мыслилось

⁴ МГОМЗ. Фонозапись беседы с П.Л. Перетряхиным 30.03.2004 и 15.04.2005.

⁵ Моленная в деревне Новинки – во имя Казанской иконы Пресвятой Богородицы, белокриницкого согласия, неокружническая. ГАРФ, ф. 10035, оп.1, д. П-12988, л.18.

⁶ МГОМЗ. Фонозапись беседы с Л.Л. Глебовой 17.04.2009.



Фото 3. Семья Цветковых. Фотография начала XX в. Семейный архив Т.Ф. Цветковой.

в старообрядчестве как мужское, а женское стали допускать только в XX веке по снисхождению.

Когда выходили из моленной, полагались поклоны на восток перед иконой. «Просфоры были, очень хорошо от них пахло, молились, когда берешь просфору»⁷. Трапезничать собирались у кого-нибудь в доме. Вспоминает Л.Л. Глебова, что после службы все служители моленной на Овражной улице трапезничали в доме Натальи Алексеевны, её бабушки. Старожилы-старообрядцы помнят двух священников молитвенного дома на Овражной улице – о. Василия и о. Николу Сигова. О. Василий служил до начала 1920-х гг. – в 1921 г. он крестил близнецов Петра и Павла Перетряхиных. В 1925 г. начал служить в Коломенском о. Никола Сигов. «Он окончил духовную семинарию, хотелось слушать его, когда проповедь рассказывал. Он был среднего роста, полный, с бородой, немного лысоватый, широкоплечий... У него были сын Сашка и дочь Вера. Жили они к Москве-реке на Нижней улице, в доме, где жили сироты Гробовы»⁸.

Второе лицо после священника – дьяк. Михаил Иванович Шипкин вел службу в 20х-30х годах, был дьяком и уставщиком, читал Евангелие и Апостол. «Дядя Миша – ...самородок», – рассказывала К.И. Гробова. В 30-е годы Апостол читала больше Праксавья Кузьминична Перетряхина.



Фото 4. Икона Пресвятой Богородицы Троеручицы. Частная коллекция А.Я. Кошкиной.

В беседах отмечают, что приезжим старообрядцам из других областей давали читать канон, как гостям.

С большим уважением относились к активным членам общины. Юрий Федорович Шипкин вспоминает, что отец пользовался большим авторитетом среди крестьян, он был грамотный, у него было много книг, он знал и сам писал крюки.

Служба шла каждый день, даже в постные дни. В 1930-е годы службы были в субботу и воскресенье, в праздники.

Все старообрядцы посты соблюдали очень строго. «В пост бабушка готовила гречку, картошку с луком, лепёшки в «чуде», гороховую кашу, «лапшичку» или щи с грибами, варенье. В пост с бабушкиной помощью переставал работать телевизор»⁹. Старики держали всех в большой строгости. Перед завтраком, обедом, ужином, перед каждым приемом пищи всегда молились. «Когда можно было есть пищу с маслом» – вспоминает Л.Л. Глебова, – дети радовались: «Ура, завтра можно с маслом!» На завтрак чугунок каши из русской печи, на обед постные щи, хрустящие огурцы из ледника, квашеная капуста, картошка»¹⁰.

В беседах говорится, что в большие праздники даже сени молитвенного дома во время службы были полны народу, даже «на крыльце стояли, на улице молились». Престольный праздник в обеих моленных был 9 декабря – день Освящения церкви св.

⁷ МГОМЗ. Фонозапись беседы с В.А. Кирилловой (Гаврилиной) 02.2009.

⁸ МГОМЗ. Фонозапись беседы с П.Л. Перетряхиным 20.05.2005.

⁹ МГОМЗ. Фонозапись беседы с З.П. Гробовой 18.12.2005.

¹⁰ МГОМЗ. Фонозапись беседы с Л.Л. Глебовой 17.04.2009.



Фото 5. Прихожанки чиминской моленной. Фотография начала XX в. Семейный архив Л.Ф. Петушкова.

вмч. Георгия (Егория). Праздники справляли весело и дружно. Перед этим три дня говели, в самый праздник ходили в гости к родителям, приезжали гости из Батюнина, Перервы, Марьино и других селений. На Егорьев день в селе Коломенском на Большой улице всегда была ярмарка, выступали клоуны и велась торговля. Праздновали и 6 мая по новому стилю – день вмч. и Победоносца Георгия. «В весенний праздник соблюдался обычай мыть лошадей в реке, а затем ходил батюшка и освящал каждую лошадь» – рассказывает З.И. Горохова-Грובהва¹¹.

На праздники, особенно на Пасху, в Коломенское на службу в молитвенный дом на Овражной улице приезжали из многих городов: Павлова Посада, Калуги, Курска, Тулы, Смоленска и из Москвы и это считалось почетным. Это говорит о том, что Коломенское в этот период временно стало подмосковным центром беглопоповцев. Возможно, речь идет о конце 1920х – начале 1930-х гг., когда закрыли беглопоповские церкви в Москве и часть богослужебных предметов: певческие рукописи с владельческими записями Трифона Лубкова¹² и

¹¹ МГОМЗ. Фонозапись беседы с З.И. Гороховой-Грובהвой. Февраль 2009.

¹² Имеются источники, в которых можно почерпнуть сведения о Трифоне Лубкове. В постановлении Рогожского собора 1823 г. «О благочинии церковном» и в постановлении 1825 г. «О единообразном действии» (Макаров В.Е. Очерк истории Рогожского кладбища в Москве. - М., 1994. - С. 30, 62) среди подписей попечителей имеется подпись и Трифона Лубкова. В фондах МГОМЗ имеется певческая книга с владельческой подписью Трифона Лубкова, запись выполнена теми же чернилами, что и текст книги с



Фото 6. Икона Иоанна Предтечи. Частная коллекция П.Л. Перетрахиной.

Н.И. Капыриной¹³, иконы, поднос из церкви Святой Екатерины¹⁴ и другие предметы были переданы в молитвенный дом в селе Коломенском.

К Пасхе в русских печах пекли куличи, которые затем святили в молитвенном доме, «а когда гонения стали, из Москвы приезжали прихожане, торты привозили красивые»¹⁵. В Овражной моленной проводились и крестины. Исповедовались прихожане в так называемом «углу алтаря», он был загорожен.

Сведения о венчаниях в молитвенном доме на Овражной улице относятся к 1930-м г., (в более раннее время венчались и в храме Святителя Николы в Москве, где священником был Мефодий Лазарев¹⁶. Венчание назначал священник, о нем объявлялось заранее. Л.Л. Глебова вспоминает: «Моя мама венчалась в Овражной моленной осенью 1932 года, ей было 16 лет, у мамы был большой шелет¹⁷ с кистями, атласный

нотацией.

¹³ Наталия Ивановна Капырина – сестра председателя беглопоповской общины церкви вмч. Екатерины в доме И.И. Карасева, находившейся в Девкином переулке (с 1922 г. – Бауманский пер., 18), была основной попечительницей храма Николы Мирликийского Николо-Рогожской общины (улица Малая Андроньевская), в который передала много ценных и древних икон.

¹⁴ Церковь Святой Екатерины – домашняя моленная в доме И.И. Карасева с 1872г., закрыта в 1923г.

¹⁵ МГОМЗ. Фонозапись беседы с П.Л. Перетрахиным 20.05.2005.

¹⁶ Запись в паспортной книжке о венчании Л.Г. Перетрахиной 1916г. Семейный архив П.Л.Перетрахиной.

¹⁷ Шелет – большой платок с кистями. Были разновидности шелетов: теплые и праздничные шелковые с кистями. Из бесед Г.И. Шендерук, М.И. Евсеевой.



Фото 7. Полотенце домотканое. Село Коломенское Московского уезда. Конец XIX - начало XX в. Частная коллекция А.Я.Кошкиной.

цвета чайной розы с разводами, платье было хорошее, а отец был в валенках. Праздновали первый день в доме родителей невесты, на второй день в доме родителей жениха»¹⁸. В молитвенном доме венчалась сестра А.Я. Кошкиной Анна: «платье свадебное было красивое, как у мамы. Лестовки бисерные, бобочки бисерные, обязательно нижняя рубашка с поясом, без пояса не венчали»¹⁹. После ареста священника прихожане Овражной моленной могли венчаться в Николо-Рогожской общине, например, Зинаида Ивановна Горохова-Грובה в 1954 г.: «Я была в розовом платье и в фате, на голове коронка из цветов, надо мной держали венец, в руках были восковые свечи с лентами белыми и бантами, были певчие, венчал о. Леонтий»²⁰.

Старообрядцы-беглопоповцы из раскулаченных семей, приехавшие в село Коломенское из сел Золотухинского района Курской губернии, все ходили в Овражную моленную. Среди них семьи Сотниковых, Россинских, Кременецких, Чернышовых, Боевых, Паньковых и другие. В молитвенный дом посторонних не пускали, «с конца 1930-х годов службы проводили ночью, потому что их преследовали»²¹. В семейном архиве Матрены Тимофеевны Зайцевой сохранились духовные стихи, которые были распространены среди беглопоповцев села Коломенского, в основном это общероссийские духовные стихи «Так иди же путем тернистым...», «Научи меня, Господи, славить Тебя...», «Прошу тебя, Угодник Божий...», «Пресветлый Ангел мой Господень...», «Господи помилуй, Господи прости...»

На улице Нижней рядом с домом Канториных находился двухэтажный дом № 13 Чиминых – чиминское подворье (двор и хозяйственные постройки), где была моленная, позади хозяйского дома. Моленная была небольшая, кругом иконы и угольники по углам, иконостас, два аналоя, два



Фото 8. Передник ручной работы. Село Коломенское, Московского уезда, 1920 - 40-гг. XX в. Частная коллекция А.Я.Кошкиной.



Фото 9. Наталья Сергеевна Жигаева (Кутилина), 1880. Семейный архив А.И. Сидоровой (Жигаевой).



Фото 10. Складень трехстворчатый - Святитель Никола с праздниками. XIX в. Частная коллекция В.С. Гусевой.

¹⁸ МГОМЗ. Фонозапись беседы с Л.Л. Глебовой 17.04.2009.

¹⁹ МГОМЗ. Фонозапись беседы с А.Я. Кошкиной 30.03.2004, 8.06.2006, 26.04. 2008, 10.05.2008 года.

²⁰ МГОМЗ. Фонозапись беседы с З.И. Гороховой-Грובהвой. Февраль 2009.

²¹ МГОМЗ. Фонозапись беседы с А.Я. Кошкиной 30.03.2004, 8.06.2006, 26.04. 2008, 10.05.2008 года.



Фото 11. Брат бабушки Марии Сидоровой (слева), двоюродный брат и зять. Москва, Крутицы. Начало XX в. Семейный архив Т.П.Зайцевой.

клироса. Попечителем был Архип Николотов, уставщиком – один из коломенских крестьян.

По воспоминаниям старожилов-старообрядцев, священником чиминской моленной был о. Василий Юхин (из Батюнино). После смерти священника старообрядцы никого не принимали, службу вели начетчики-мужчины, все они были грамотные – например, семейство Николотовых²². Иван Иванович Николотов жил в Москве и приезжал в Коломенское править службу в субботу, воскресенье и в праздники, которые приходились на будние дни. Вспоминают, что «он был представительный, борода длинная, которую он прятал за костюм, зимой за пальто на лисьем меху, шапка у него была из бобра»²³. Архип Николотов и его сестры Фекла и Надежда взяли на себя все заботы о моленной.

²² Николотовы из поколения в поколение были активными членами беглопоповской общины села Коломенского. В 1870-е гг. Николотовы выкупили часть усадьбыной земли у Чиминых на Нижней улице, на которой была построена моленная. В 1908 г. Тимофея Ивановича избирают представителем общины по вопросу строительства молитвенного дома на Овражной улице. Иван Иванович Николотов был попечителем и старостой в молитвенном доме на Овражной улице, Александр Сергеевич Николотов – прихожанин, и по рассказам, они были арестованы в 1937г. Архип Николотов был попечителем чиминской и после ареста о. Василия Юхина вел службу, о чем сообщают документы и подтверждают рассказы крестьян.

²³ МГОМЗ. Фонозапись беседы с В.А. Кирилловой (Гаврилиной) 02.2009.



Фото 12. Прадедушка Иван и прабабушка Наталья Сидоровы. Фотография конца XIX – начала XX в. Семейный архив Т.П.Зайцевой.

В чиминскую моленную ходили только коломенские, в беседах упоминается несколько десятков имен. Службы были и без И.И. Николотова, собирались «чаще у Буровых, их дом был большой, кругом иконы сверкают и лампады горят. Когда И.И. Николотов умер, служить службы приходили к Анастасии Ивановне Зайцевой, к ней стали больше обращаться, она даже дочь свою крестила сама дома, она и читала и проводила службу, кто умрет, читала Сорокоуст. Она не работала нигде, а деньги всегда были, ей платили. Она к покойникам приходила три дня и всю ночь читала»²⁴. После войны чиминская моленная ещё существовала, а потом дом разобрали.

Одежда, в которой прихожане ходили на богослужение, была простая и строгая. Женщины в моленную ходили в платках под булавку, платок на угол, «узел не завязывали, считали, это грех». Платки темные, по краю вышивка шелком – цветочки. По словам З.И. Жигаевой, платки носили черные с вышивкой по краю или с зелеными или терракотовыми «огурчиками». Как говорит А.Я. Кошкина, «не наляпанные, не павлопосадские»²⁵. Следует отметить, что некоторые прихожане Чиминской моленной никогда платок на угол не надевали, а носили черный платок большой с кистями под кромку, «как на иконах». Под платком бабушки и прабабушки всегда носили повойники.

Женщины-старообрядки, прихожанки Чиминской и Овражной моленных, носили черные широкие юбки, темные длинные передники с оборкой внизу, на моление надевали нижнюю рубаху с поясом, наверх полукруглый карман – кошелек на тесьме и юбку на тесьме, которая запахивалась во-

²⁴ Там же.

²⁵ МГОМЗ. Фонозапись беседы с А.Я. Кошкиной 30.03.2004, 8.06.2006, 26.04. 2008, 10.05.2008 года.

круг талии. Кофты были с большим отложным воротником. Авдотья Петушкова в моленную ходила на праздники в кружевном с вышивкой белом переднике. Обувь у женщин – высокие ботинки на шнурках, носили боты белые, боты фетровые и резиновые с каблуками.

В холодное время года одевали теплый шелет. У женщин была стеганая верхняя одежда обязательно со складами на спине. По словам Россинского, в детстве жившего в Курской губернии, там у женщин была стеганая утепленная одежда – сак²⁶ и полусак, такая же одежда, как он сообщает, была и в Коломенском. Праздничной верхней одеждой была ротонда лёгкая и на меху, длинная, без рукавов, с внутренними карманами, в ней ездили в шарабанах и в санях.

Мужчины носили картузы, упоминаются шапки-«хивинки» из каракуля, молодые одевали кепки, широкие брюки и ситцевые рубашки-косоворотки на левую сторону, навывпуск под пояс (пояс обязательно с кистями). На фотографиях мы видим косоворотки с вышивкой на воротнике и по краю рукава. На молении на гражданскую одежду сверху надевали кафтан-поддевку. Некоторые выходили из дома на молебен в них, москвичи оставляли в моленной. Поддевка была длинная, черная, сшита в талию, сзади со сборками, как говорит Петретьяхин, «внизу расклешенная», с высоким воротником. До 1930-х гг. носили яловые сапоги, позже хромовые.

Когда построили молитвенный дом во имя вмч. Георгия на Овражной улице 1908-09 гг., в с. Коломенское приезжали иконописцы, у них очень многие заказывали иконы для дома. В семье Зайцевых хранится семейная икона Георгия Победоносца, которая передавалась из поколения в поколение, где на полях святые: Ольга, Алексей, Назарий, Дмитрий, Наталья – это имена детей. В домах в передних углах стояли угольники почти до потолка с иконами и ткаными полотенцами, горели лампы. Угольники могли быть на две, три иконы, шесть, были и большие. Внизу угольника был шкафчик с дверцами, там лежали свечи, лампы, масло. Высота шкафчика разная, от 45 см. Распространены были литые иконы-складни и кресты-распятия. «В бабушкиной иконе был врублен крест – распятие, латунный, а вокруг роспись, на полях иконы изображения святых. Бабушка вставала молиться к иконам, лестовку держала»²⁷.

Лестовки украшались бисером, мелким жемчугом, металлической нитью и блесками, были ко-

жанные и простые из дерматина, из цветных лоскутов, более нарядные – венчальные лестовки. С лестовками постоянно ходили на моление. Подручники были небольшие 30 × 30 см, их шили из кусочков разной материи, праздничные из красивой ткани. «У бабушки лежала стопочка подручников, обязательно для тех, кто входил без них. Приходили ближайшие родственники, а в праздники молились в моленной»²⁸.

Молитвенный дом на Овражной улице и Чиминскую моленную закрыли в 1937 году, но служба продолжалась еще год-полтора, в это время уже не венчали. Убранство моленных – аналои, угольники, книги, иконы частично были взяты верующими.

С этого времени старообрядцы-беглопоповцы молились по домам, а для совершения треб приглашали священника из Чулково. Чиминцы собирались по разным домам – у Юхиных на Нижней улице, Лукерьи Максимовны Петушковой, на Большой улице у Василия Карасева. «В доме Лукерьи Максимовны Петушковой все окна закрывали и молились, помещение было тесное, небольшое, клиросов не было, но все пели, и мужчины, и женщины. Там находился и угольник с иконами из Чиминской моленной, которую разорили»²⁹.

В воспоминаниях, относящихся к 1958 году, рассказывается о домашней моленной на Нижней улице. «В семь лет я с бабушкой ходила в моленную, была зима, мы вышли ранним утром с бабушкой, помню внутреннее состояние, это был какой-то праздник, новое и торжественное. Дом большой, там было много икон, темно... Пение мне казалось не очень красивым, похоже было на народное пение, хором пели только женщины, мужчин не было»³⁰.

В целом из бесед мы получили ценнейшую информацию, на основе которой можно сделать вывод, что в селе Коломенском в среде староверов-беглопоповцев существовали две традиции: более строгая (Чиминская моленная) и с городским влиянием (молитвенный дом на Овражной ул.). Значение этих бесед заключается в том, что они являются яркими устными свидетельствами о бытии старообрядческой беглопоповской общины в жестких условиях атеистического общества.

²⁶ «Сак – первоначально свободное женское пальто, затем свободное пальто как женское, так и мужское» (Рогожникова Р.П., Карская Т.С. Словарь устаревших слов русского языка. По произведениям русских писателей XVIII-XX вв. - М., 2005. - С. 603).

²⁷ МГОМЗ. Фонозапись беседы с Л.Ф. Петушковым 18.10.2006, 26.10.2007.

²⁸ МГОМЗ. Фонозапись беседы с Т.И. Евсеевой. 2003.

²⁹ МГОМЗ. Фонозапись беседы с А.Я. Кошкиной 30.03.2004, 8.06.2006, 26.04. 2008, 10.05.2008 года.

³⁰ МГОМЗ. Фонозапись беседы с Т.И. Евсеевой. 2003.

Комар Я.В. (Горловка)

ОЧЕРК ИСТОРИИ ЦЕРКВИ «БЛАГОВЕЩЕНИЯ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ» РУССКОГО ДРЕВЛЕПРАВОСЛАВНОГО ПАТРИАРШЕСТВА (г. Макеевка Донецкая область)

Церковь всегда являлась важным и неотъемлемым элементом жизни христианина, особенно остро чувствовалась потребность в духовности там, где человеку приходилось особенно тяжело. К таким местам можно отнести Донбасс, как промышленный регион, где условия жизни и труда каждый день были сопряжены с опасностью. Большая часть населения Донецкого бассейна формировалась за счет миграции сельских жителей из других областей. Таким же путем в Донбасс попали и старообрядцы. На протяжении всего XX века, разбросанные и разрозненные единоверцы, стремились к единению, и только на пороге нового тысячелетия одна из самых главных целей старообрядцев Донбасса стала воплощаться в жизнь: в городе Макеевка была зарегистрирована церковь «Благовещения Пресвятой Богородицы» Русского Древлеправославного патриаршества. Приход этот пока что небольшой, но его история уходит корнями еще к 30-м годам XX века.

Сейчас Макеевка один из крупнейших промышленных центров Украины, это «Донбасс в миниатюре»: все, чем богата и славна эта земля, производят в Макеевке: уголь, кокс, металл, трубы, сложную технику... Стремительное развитие города, его индустриальной мощи припало на довоенное десятилетие. Огромные потоки людей устремились на Донбасс, где в это время идут грандиозные стройки шахт и заводов, следовательно, требовалось множество рабочих рук. «Когда началась массовая коллективизация, моя семья, как и многие другие жители Курской области, погрузили свой нехитрый скarb на повозки и отправились в Макеевку в поисках лучшей доли. Мой дед и отец устроились работать простыми землекопальщиками на строительстве мартеновского цеха металлургического завода. Плату получали от количества повозок вывезенной земли. Преобладал ручной труд: лопата, кирка, лом – вот и вся механизация. Жить приходилось в бараках, наскоро сколоченных для рабочих, в холоде и голоде, но все стойко переносили, выпавшие на их судьбу, тяготы и лишения»¹. Именно в этих тяжелых условиях семья Суржиковой и встретились со своими единоверцами из других сел Курской области.

Несмотря на общее гонение духовенства, разрушение храмов и уничтожение духовных ценностей, истинные верующие прятали церковные книги и утварь от советской власти и уже здесь в Макеевке собираются единоверцы для того, чтобы тайно

совершать домашнюю молитву. Со временем материальное и социальное положение семей рабочих улучшается, появляется возможность купить план, построить свой дом, получить профессию и достойный заработок. «Мои родители построили свое жилье, и отец перевез моего старшего брата и бабушку, которые до того времени жили в деревне. После окончания мартеновского цеха, моего деда и отца взяли на работу в цех. Невзирая на то, что они были мало грамотные, они быстро обучились профессии машинистов цеховых кранов. Стали зарабатывать больше, жизнь стала налаживаться»².

В 1941 году, когда грянула война, часть населения предпочла эвакуироваться, но после освобождения Донбасса большинство прихожан снова вернулись в Макеевку. К послевоенному периоду относится и новая волна миграционных потоков, направленных на восстановление промышленности в Донецком бассейне. Количество населения постепенно растет, а приход пополняется новыми прихожанами. «Приехала я на Донбасс в сентябре 1956 года с подружкой из Днепропетровской области в поисках работы. Устроилась в швейную мастерскую, а потом на стекольный завод, где и познакомилась с мужем. Решили венчаться»³. Своей церкви у прихожан все еще не было, тогда батюшку вызывали к себе. В Макеевку для отправления службы приезжали священник Назарий из Новопокровского храма Краснодарского края, отец Логин из Льгова Курская область, отец Иоанн из Климова Брянская область, священноинок Доментиан из Курска, отец Пантелеймон (впоследствии Владыка Павел) из Грузии, отец Иоанн (впоследствии епископ Иосиф), владыка Лев из Курска.

Наряду с тем, что собираться для молитвы приходилось тайно по домам, жизнь прихода была сопряжена и с другими трудностями. Одной из них стала малограмотность прихожан: ведь учиться было некогда: коллективизация, репрессии, индустриализация, война, работа. Все основ

¹ Воспоминания Зинаиды Васильевны Суржиковой, предоставленные отцом Димитрием, настоятелем церкви «Благовещения Пресвятой Богородицы» Русского Древлеправославного патриаршества (г. Макеевка Донецкая область). Март 2010 г.

² Воспоминания Зинаиды Васильевны Суржиковой, предоставленные отцом Димитрием, настоятелем церкви «Благовещения Пресвятой Богородицы» Русского Древлеправославного патриаршества (г. Макеевка Донецкая область). Март 2010 г.

³ Записано со слов Чунихиной Ольги Степановны (1937 г.р.), прихожанка церкви «Благовещения Пресвятой Богородицы». Место проживания – город Макеевка, Донецкая область.



Фото 1-2 Церковь в старом здании.



ные молитвы передавались из уст в уста и читались с большими искажениями. *«В детстве молитвам меня учила бабушка, совершенно неграмотная. А в зрелости, когда я столкнулась с книгами и прочла их, то пришлось все переучивать заново. Читать в нашем приходе почти никто не умел, кроме бабушки Дуняши да ее сестры Параскавеи»⁴.*

Здесь не последнюю роль сыграли люди грамотные, которые сумели спасти церковные книги во время репрессий и войны. Среди таких людей стоит назвать таких прихожан как Ивана Яковлевича, Стефана Исидоровича, Марию Ивановну: *«У Ивана Яковлевича были книги, он собирал в мешок и носил с собой, по ним мы и молились. А когда он умер, то все книги передал в Новозыбково»⁵.*

С провозглашением независимости Украины изменилась ситуация в вопросе вероисповедания и потребности прятаться и молиться по домам больше не было. Перед прихожанами важной задачей стал вопрос учреждения собственной Древлеправославной церкви в городе Макеевка.

Благодаря усилиям Дмитрия Гарбузова (в последствии отца Дмитрия) было найдено помещение под церковь.

На Григория Богослова в 2004 году духовный наставник макеевского прихода отец Никола Просин освящает церковь «Благовещения Пресвятой Богородицы» и впервые молитва совершается в собственной церкви по уставу и служебным книгам, перевезенным от прихожанки Марии Луниной. В сентябре 2004 года патриарх Александр посещает церковь «Благовещения Пресвятой Богородицы» и благословляет прихожан на строительство новой церкви с колокольней и куполами.

Приход растет, весть о том, что в Макеевке есть Древлеправославная церковь, ширится по

региону, и сюда стали приезжать из других городов Донбасса: Чаплино, Енакиево, Тореза, Волновахи, Новоукраинки, Мариуполя, Димитрова и т.д. *«Приход наш становится все больше и больше, на праздники и поклониться в церкви негде. Сейчас и молодые стали ходить, и даже внуки. А недавно к нам приехали даже из Западной Украины креститься. Они узнали через Новозыбково, что есть церковь в Донецкой области и решили приехать сюда».*

Отличительными особенностями церкви «Благовещения Пресвятой Богородицы» является, во-первых, ее местоположение – центр Донецкой области, во-вторых, специфика региона – промышленные города, где население занято в сфере производства или обслуживающего хозяйства и имеет четкий график работы (в среднем 8-часовой рабочий день и 2 выходных в неделю) и, в третьих, только 10% прихожан церкви являются местным населением. Все это создает особые условия для развития прихода, на первый взгляд, церковь кажется малопосещаемой, а среди прихожан в основном престарелые люди, но сейчас наблюдается процесс консолидации. Еще никогда за всю историю прихода столько людей не принимало активного участия в решении различных хозяйственных вопросов, связанных со строительством и благоустройством новой церкви.

За последние несколько лет снят огромный пласт работы: залит фундамент новой церкви, построен цокольный этаж, возводятся стены основного здания, а в этот год планируется вывести крышу. Прихожане церкви «Благовещения Пресвятой Богородицы» настроены очень решительно завершить строительство своей церкви в ближайшие несколько лет. Параллельно с процессом строительства не затихает в приходе и другая работа: прихожане льют свечи, делают лестовки, собирают ладан, налажена просветительская работа. Отец Дмитрий возглавляет издательский процесс по выпуску таких книг как «Большой Катехизис», «Церковное Око», «Никон Черной горы», «Большой Потребник», «Четы-минеи патриарха Макария (сентябрь, октябрь, ноябрь)», «Острожская библия».

⁴ Воспоминания Зинаиды Васильевны Суржиковой, предоставленные отцом Дмитрием, настоятелем церкви «Благовещения Пресвятой Богородицы» Русского Древлеправославного патриаршества (г. Макеевка Донецкая область). Март 2010 г.

⁵ Записано со слов Чунихиной Ольги Степановны (1937 г.р.), прихожанка церкви «Благовещения Пресвятой Богородицы». Место проживания – город Макеевка, Донецкая область.



Фото 3-4. Строительство нового храма «Благовещения Пресвятой Богородицы»



Фото 5. Иконостас.



Фото 6. Община в 2003 г. Отец Никола в центре, о.Димитрий справа в углу.



Фото 7. Прихожане. Семья Чунихиных. 1970-е гг.



Фото 8. Прихожанка Анна Чунихина. Венчание.

ПУБЛИКАЦИИ ИСТОЧНИКОВ

Иникова С.А. (Москва)

МАТЕРИАЛЫ О РЕЭМИГРАЦИОННОМ ДВИЖЕНИИ СРЕДИ СТАРООБРЯДЦЕВ В XIX – НАЧАЛЕ XX В. ИЗ АРХИВА ВНЕШНЕЙ ПОЛИТИКИ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ*

Через историю старообрядцев, проживавших за границами России, в XIX и XX вв. лейтмотивом проходит тема их возвращения на историческую родину. Поколения липован и некрасовцев, родившиеся и выросшие в Турции, Австро-Венгрии, Румынии, никогда не видевшие Россию и неплохо устроившиеся на новой родине, не оставляли мысли о возвращении. На протяжении двух веков группами и большими партиями они переселялись в пределы Российской империи, а после Второй мировой войны – в СССР¹.

Документы из Архива внешней политики Российской империи имеют специфическую направленность: они касаются внешней, политической стороны дела и не раскрывают всего того, что происходило внутри заграничного старообрядческого сообщества. В этом их существенный недостаток, но, вместе с тем, они проливают свет на некоторые, не всегда сразу видные, побудительные мотивы реэмиграционного движения; касаются отдельных аспектов взаимоотношений русских староверов с турецкими или румынскими властями; и, что, несомненно, очень интересно, раскрывают позицию России в этом вопросе, которая очень сильно зависела от тех людей, кто возглавлял внешнеполитическое ведомство или всего лишь стоял во главе консульств. В архивных делах, посвященных реэмиграции, встречаются интересные, на наш взгляд, документы, напрямую не связанные с темой, но затрагивающие малоизвестные стороны жизни заграничных старообрядцев. Мы сочли возможным также опубликовать их.

Для того чтобы составить полное представление об истории реэмиграции старообрядцев в Россию, документальная база должна быть, безусловно, расширена за счет привлечения и других источников. Публикуемые документы могут стать отправной точкой для тех, кто в дальнейшем будет работать над этой проблемой.

Документы, связанные с вопросами реэмиграции старообрядцев в Россию, отложились, главным образом, в фонде Румынского стола (ф. 145) и в фонде Азиатского департамента, позже переимено-

ванного в Первый департамент МИДа, (ф. 161/4). Сделанные в документах сокращения отмечены отточием. Орфография и пунктуация официальных документов приведена в соответствие с современными правилами. В письме казака Ефимова орфография сохранена, но расставлены отсутствовавшие знаки препинания.

Проблема реэмиграции старообрядцев в Россию, видимо, впервые встала перед российскими властями в 1827 г. Именно к этому времени относится первый по времени обнаруженный документ:

Министр иностранных дел К.В. Нессельроде.

Записка на имя императора Николая I

1827 г.

По Высочайшему повелению доставлено мне было от действительного тайного советника князя Голицына присланное от жительствующего в Крыму статского советника барона Беркгейма письмо, полученное им от генуэзского негоданта Лагорио, о находящейся в Анатолии русской колонии, именуемой Некрасовскою, желающей возвратиться в Россию, по каковому обстоятельству негодант Лагорио предлагает свои услуги.

Из сих бумаг открывается, что неподалеку от Синопа находится колония некрасовцев в числе 400 душ, занимающихся земледелием и рыбною ловлею и находящихся в довольно хорошем состоянии. Предки их обитали в южных краях России, удалились в царствование государыни императрицы Екатерины II-ой в Турецкие области, переходили с места на место и наконец поселились в нынешнем пребывании, но не престаивали скорбеть об отечестве и просят об исходотайствовании им дозволения возвратиться в Россию.

По сему предмету имею счастье донести, что хотя некрасовцы суть остатки запорожских казаков, от коих едва ли можно ожидать, чтоб они могли быть полезными гражданами, но как бежавшие из России, вероятно, уже не существуют, то я осмеливаюсь испрашивать Высочайшего разрешения отнестись к посланнику нашему в Константинополь, дабы осторожными средствами известил тех некрасовцев, что Ваше Величество Всемилостивейшее соизволяете на прощение вины предков их и позволяете им возвращаться в Россию, где будут им отведены земли. Что же касается до предложения негоданта Лагорио, то оное отклонить, яко влекущее за собою неизбежные издержки и право на вознаграждение. (Ф. 161/4. Оп. 729/2. Д. 20. Л. 5).

В архивном деле отсутствуют документы, позволяющие судить о том, как развивались события, изложенные в записке К.В. Нессельроде, далее, однако, в том же деле оказались интересные материа-

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ, грант № 09-01-00502а.

¹ Липинская В.А. Липоване Астраханской области: эмиграция и реэмиграция // Судьба старообрядчества в XX – начале XXI вв.: история и современность. Сб. науч. трудов и материалов. - Киев, 2008. - Вып. 2. - С. 76–107.

лы, связанные с анатолийской колонией некрасовцев. В 1834 г. в этой колонии оказался похищенный горцами и выкупленный некрасовцами гребенской казак-старовер Ефимов. 20 августа 1835 г. военный министр А.И. Чернышев обратился с секретным письмом к директору Азиатского департамента К.К.Родофиникину, в котором сообщил о перехваченном письме пропавшего год назад Ефимова. Письмо было адресовано его другу, тоже казаку-старообрядцу Н.А. Иничкину. Прочитав письмо, начальство нашло его «вредным в отношении к суевренным старообрядцам, ибо в нем заключается не одно описание взятия в плен горцами и продажи в Анатолии, но желающие воспользоваться беспрепятственным исполнением обрядов старого верования приглашаются в Турецкие владения с указанием им и пути» (там же. Л. 6).

В деле имеется письмо Ефимова, первая часть которого посвящена описанию похищения, а вторая – его пребыванию у некрасовцев. Мы публикуем вторую часть документа, сохранив орфографию.

Казак Е.Я. Ефимов. Письмо к другу, казаку Н.А. Иничкину

1835 г.

... вот из Инатолии* пришли к ним турецкия крылаши, т.е. судны; вот они вздумали утекать от России, и сели все на судны с женами и детьми и меня взяли и отправились в Инадолию и шли 15-ть дней морем, дошли до Инадолии в Туретчину под Царем-градом** и начали меня продавать забеломорским туркам и просят за меня 1000 левов***, и вдруг тут явились на базаре три человека, говорят по русски, а одежда на них вся турецкая. Подошли ко мне и говорят: «Здорово, русской человек. Или тебя пленного суда кто завез?» Я отвечал: «Точно так, – и говорю, – видите вы этих черкесов, они меня пленили на Кавказской линии». Но они с мало и слышали, только знают, что есть Кубань, как иховы прадеды на оной жили. Некрасовцы и спрашивают меня: «Какой ты веры?» Я им сказал, что старообрядец. И они спрашивают: «Куда же тебя везут?» Я им говорю, что меня хотят этим забеломорским туркам продать, и они спросили: «Что он за тебя просит с них?» Я сказал: «1000 левов». И они мне сказали: «Угодно ли тебе мы тебя у них купим и дадим ему 1000 левов». Я им тут поклонился, и они мне сказали: «Будь уверен, мы тебя не упустили», и вдруг подходит к этим черкесам и начинают у них торговать и дают им ту цену, которую они просят с беломорцов. И они видят, что люди русские покупают, и вдруг взбесились, не хотят русским продать и запросили с них 5000 левов. И из русских один побежал и объявил городовому аяну****, и аян послал от себя человека к моим хозяевам черкесам воспретил им продавать, А сам аян поехал к паше султану обо мне с докладом, и чрез час потребовали всех к паше: и черкес и некрасовцев. А паша спросил черкес: «Вы продаете сего человека?» И они сказали: «Продаем». – «А что проси-

те?». Они сказали: «5000 левов просим». Он им сказал: «5000 ударов вам дам в пятки». Некрасовцы сказали: «Они просили с турков 1000 левов». И паша им сказал решительно: «Хотите, то возьмите с казаков 1000 левов, а не возьмете, и так отыму». Те тот час вынули деньги и отсчитали и отдали им, и они пошли себе, и мы пошли с некрасовцами в их жительство, и где теперь и находился в Инатолии. И проезжаем морем в Царь-град и выезжаем иногда и на Дунай для переговоров с русским народом в Бессарабской области. В г. Змаилове***** устроен карантин и сквозь решеток с русским народом имеют переговоры, и тут письма с нашей стороны подают в Россию и принимают из России. И прошу, любезный мой братец, сделай милость, напиши мне письмецо в ответ сего: все ли наши приятели и прочия, и сродственники наши здоровы ли и благополучны ли.

Вот еще, братец, люди живут в мире и в тишине, и во всяком спокойствии и держат христианство в благочестии. Не оставь Бога ради уведомлением. Но когда я от вас получу письмецо на ответ сего, то тогда все наши подробности вам опишу. А письмецо мне пишите и в конверт запечатайте вашею именною печатью, и на письме приколите ту печать черную, которою будет мне конверт запечатан. После оберните другим конвертом и запечатайте, а надпись сделайте: в Бессарабскую область, в г. Змаилове, купцу Никите Марковичу Беляеву и пропишите внутри конверта: передайте сие письмо Ефрему Яковлевичу Ефимову, и где находится, который имеет с нашими инадольскими купцами дело по торговым делам разными заграничными товарами. Более сего писать за нужное не нахожу, милостиваго государя моего ваш покорный слуга, Ефр.Яков. Ефим.

Батюшки священнику Василию Фанасичу со всем духовным причетом до земли кланяюсь и дядюшки Архипу Ивановичу со всем семейством кланяюсь. Вот, отцы мои, где житие христианам, всякая свобода на щет веры. Церква стоят неколебимо да и вновь не препятствуют строить, ежели сила есть, и Салтан турецкой такую дал волю некрасовцам по всей Туречини, кому только угодно и кто чем может, тем и занимайся, а служба им бывает тогда только, когда бывает кампания войны: и сорок левов каждому козаку на сутки, всякая порция и вся капировка* на царском щету, а священников достают от России. Кто желает в нашу сторону, то чрез кабардинския и закубанския горы и леса никак не можно пройти от черкес и закубанцев, такая же маишники как и чиченцы, а кому угодно, то слышно что чрез Дунай реку можно, хотя по Дунаю держут строго границу, а за Дунаем турки законная орда смирная. За сим прости, братец, знать судьба Божия так постигла нас с вами в отдаленности быть, сделай милость, не забудь, напиши хоть одну строчку.

20 декабря 1834 года зимы у нас никогда нету, все лето, фрукта всякая есть и в Ерусалим дорога свободна и недалеко. (Ф. 161/4. Оп. 729/2. Д. 20. л. 8–10 об.)

Директор Азиатского департамента К.К. Родофиникин написал российскому посланнику в

* Инатолия, Инадолия – турецкая провинция Анатолия.

** Царь-град – Константинополь.

*** Лев – турецкая монета.

**** Аян – представитель городского управления.

***** г. Змаилов – г. Измаил.

* Капировка – экипировка.

Константинополе А. Бутеневу, чтобы тот узнал место пребывания Ефимова и постарался вернуть его в Россию. Сообщая об этом военному министру А.И. Чернышеву, Родофиникин откровенно признался, что не видит возможности «успеть в сем деле», поскольку «турки не только покровительствуют некрасовцам, но, так сказать, балуют их, снисходя даже иногда и к буйным их поступкам. По формальному требованию не выдадут, скроют, и будут отвечать, что не знают, где находится. Если бы и султану благоугодно было изъявить желание сделать угодное своему благодетелю Всемилоштивейшему нашему Государю и Императору, то и тогда подвергаемся без пользы токмо опасности погубить христианскую душу, ибо казак Ефимов может принять магометову веру и поставить самого султана в невозможность его выдать нам; не излишне, однако, было бы принять меры к преграждению всякой переписки заграничных некрасовцев с нашими раскольниками».

А. Бутенев через два с лишним месяца поисков Ефимова пришел к выводу о прозорливости своего начальника и заявил, что считает дальнейшие разыскания излишними. В качестве одной из мер, направленных на пресечение переписки некрасовцев с российскими староверами, новороссийскому и бессарабскому генерал-губернатору М.С. Воронцову было предписано обратить «особенное внимание» на измаильского купца Беляева (там же. Л. 12, 12 об., 18, 15).

Вопрос о возвращении в Россию русских староверов вновь встал в 1837 г. На сей раз о разрешении на переселение просили некоторые жители из округа г. Мачин – современный г. Мэчин, расположенный на правом берегу Дуная.

Новороссийский и бессарабский генерал-губернатор М.С. Воронцов.

Рапорт на имя императора Николая I

19 марта 1837 г.

В январе месяце сего года переводчик Ренинского частного карантина Ригана препроводил ко мне прошение некоторых жителей округа турецкого города Мачина греко-российского исповедания, в котором они, ссылаясь на происхождение свое от русских предков, именем своих обществ ходатайствовали о принятии их в числе 788 мужского и 671 женского пола душ под скипетр Вашего Императорского Величества, с дозволением поселиться на берегу одного из дунайских островов, именуемого Георгиевским.

На прошение сие объявлено им от меня, что видеть россиян возвращающимися в свое отечество, от которого они были отлучены обстоятельствами, согласно с желанием правительства; что многие снисхождения и льготы, дарованные уже людям сего рода со времени последней турецкой компании, служат тому доказательством; вследствие чего и просители могут всегда надеяться на отеческий прием их в недрах отечества; но что поселение их на Георгиевском острове дозволено им быть не может на основании последних трактатов с Турциею, допускающих там учреждение одних только

карантинов, с некоторыми принадлежностями, и присутствие пограничного ведомства, но не прочных оседлостей целыми деревнями.

Вместе с тем я поставил им на вид, что желание их принять подданство России могло бы быть, однако же, удовлетворено, если бы они изъявили согласие перейти внутрь государства, и в особенности присоединиться к Азовскому казачьему войску, состоящему из прежних их товарищей за Дунаем.

Ответ сей должен был служить вместе и испытанием, прямое ли желание возвратиться на родину влечет людей сих в Россию, или хотят они только воспользоваться местными выгодами избранного ими пункта поселения на дунайском острове и, способствуемые отдельностию своего местопребывания от прочих частей России, поддерживать старые свои привычки и быть даже ей вредными чрез разные связи, которые удобно могли бы завести на обоих берегах.

Ныне люди сии изъявили желание переселиться и внутрь государства с присоединением их к Азовскому казачьему войску. Видя в такой непоколебимости намерений искреннее желание их присоединиться к своим соотечественникам, я имею счастье повергнуть просьбу сих сынов России, отторгнутых от нее обстоятельствами, на всемилоштивейшее воззрение Вашего Императорского Величества.

Если Вашему Величеству угодно будет изъявить Высочайшее Ваше соизволение на присоединение их к Азовскому казачьему войску, то сие последнее не потерпит чрез то никакого стеснения. Войско имеет довольно земли, а если бы на будущее время оказался в ней недостаток, то оный легко может быть отвращен нарезкою из ближайших соседних участков. Издержки на первоначальное обзаведение сих новых переселенцев также не могут быть значительны, ибо из полученных мною сведений видно, что они имеют до 1000 штук рогатого и более 33000 мелкого разного рода скота, что показывает вообще хорошее состояние их домоводства. При том же, им свойственна деятельность, которая найдет себе пищу в рыбной промышленности на берегах Азовского моря, к коим прилегают земли Азовского казачьего войска, – отрасль соответствующая и теперешнему их роду занятий. Край, с своей стороны, получит приращение в народонаселении; войско усилится в своем составе, а наконец и формируемые ныне из сего войска по Высочайшему Вашему Императорского Величества повелению десять команд для прибрежного крейсерства у восточных берегов Черного моря, приобретут к всегдашнему укомплектованию себя, сильнейшее основание.

Если, удостоив сие дело Высочайшего внимания, Вам угодно будет, Всемилоштивейший Государь, повелеть мне дальнейшее устройство оного, то я осмелился бы предложить при сем случае одно условие, и именно то, чтобы в состав Азовского войска были приняты из числа просителей одни только коренные жители теперешнего их местопребывания или люди, вышедшие из России прежде последней турецкой войны; все же вышедшие после того незаконным образом, как-то: крестьяне казенные и помещичьи, и военные дезертиры должны, по моему мнению, подлежать общим правилам и зако-

нениям, до таковых людей касающимся и особенно в составе Азовских казаков приняты быть не должны. (Ф. 161/4. Оп. 729/2. Д. 20. Л. 20–23 об.)

Письмо М.С. Воронцова, видимо, было благоклонно воспринято царем и получило ход. Прощением некрасовцев занялось Министерство иностранных дел:

Министр иностранных дел К.В. Нессельроде.

Письмо на имя посланника при Порте Оттоманской А.П. Бутенева

27 апреля 1837 г.

Вашему превосходительству известно, что при начале турецкой кампании 1828 г., во время перехода российских войск чрез Дунай некоторое число запорожцев с кошевым своим удостоились испросить у Государя Императора Всемилостивейшее прошение, а потому, яко коренные российские подданные, перешли на жительство в пределы империи. Благосостояние, каким они теперь пользуются в стране, для них отечественной, побудили ныне их соплеменников просить равномерно о принятии вновь в подданство Российское 788 мужского и 671 женского пола душ из некрасовцев, живущих в округе города Мачина. Изъявление столь естественного желания возвратиться в родной край, оставленный предками их по заблуждению, обнаруживает вместе с тем надежду, питаемую сими людьми на великодушные августейшего монарха нашего. Таковая уверенность их была не без основания. Государю Императору благоугодно обратить милостивое внимание на судьбу их и, удостоив их помилования, предоставить им присоединиться к соотечественникам, имеющим уже счастье находиться под скипетром Его Величества. Но, не приступая к объявлению им такового монаршего снисхождения, Государь Император, желая сохранять святость существующих с Портою Оттоманскою трактатов, Высочайше повелеть соизволил поручить Вашему превосходительству предварительно объяснить по сему предмету частным образом с турецкими министрами. Постановленный Адрианопольским договором* осьмнадцатимесячный срок на добровольное переселение взаимных подданных из одного государства в другое истек, и мы, конечно, не можем основывать на этом нашего домогательства, но нельзя не принять в соображение, что с нашей стороны как Вам, милостивый государь, известно, сделано было в пользу Турецкой державы двукратное отступление от смысла того же договора касательно переселения жителей части Ахалыкского пашалыка, поступившего во владение России. Сие обстоятельство, независимо от других многочисленных доказательств внимания Императорского Двора к султану, заставляет нас думать, что настоящее дело не встретит со стороны Порты препятствий, тем более что удаление из пределов Турции нескольких семейств, принадлежавших некогда к числу российских подданных и на выдачу коих Порта по заключенной в Айнали Каваке** конвенции сама изъявила

уже раз согласие, не составляет для нее ныне никакой вовсе важности, равно как и для России не предвидится никаких особых выгод от сего незначительного переселения. Единственная цель, для коей делается настоящее домогательство, есть только милостивое внимание Государя Императора к желанию переселившихся уже в Россию запорожцев видеть вместе с ними и родственников своих; а изъявлением на сие согласия султан будет иметь случай торжественно доказать приязненное расположение свое к Российскому Двору.

Изложив таким образом цель и существо настоящего требования нашего, я, по воле Государя Императора, покорнейше прошу Вас при объяснениях Ваших с турецкими министрами по сему предмету руководствоваться тою опытностью и тем благоразумием, которые вы неоднократно уже оказали в сношениях с сановниками Порты, и подкрепить представления Ваши доводами, какие вы сочтете приличнейшими в сем случае. От вас, вероятно, не скроется также то обстоятельство, что изъявление некрасовцами желания переселиться в Россию может возбудить против них неудовольствие и гнев султана; а потому необходимо принять меры к ограждению их от последствий такового негодования, а сего вам лично достичь можно, если вы представите, что просьба о переселении из Мачинского округа нескольких семейств в Россию поступило к нам не от самих тех семейств, но от родственников их, находящихся уже в России. (Ф. 161/4. Оп. 729/2. Д. 20. Л. 26–29).

Переговоры А.П. Бутенева с турецкими министрами, по словам управляющего Азиатским департаментом, «увенчались совершенным успехом», и султан изъявил согласие на переселение некрасовцев в Россию.

Султан распорядился немедленно дать предписание силистрийскому паше по этому вопросу и отрядить в Мачинский округ специального чиновника, который вместе с откомандированным российским чиновником на месте решали этот вопрос. 14 сентября 1837 г. К.К. Родофиникин поручил А.П. Бутеневу довести до сведения султана, «с каким вниманием и благодарностию Его Императорское Величество принял сей новый опыт дружеского к нему расположения Порты».

В Силистрию были отправлены от двух стран по чиновнику. К сожалению, нет сведений об их деятельности в Мачинском округе, но весной 1838 г. они прибыли в Тульчу, где собрали старейшин от тульчинских малороссиян. Судя из контекста документа, представители малороссиян также обращались с просьбой о переселении в Россию, хотя, возможно, некрасовцев, как потомков «запорожцев», тоже могли назвать «малороссиянами». Тут выяснилось, что те, кто писал прошение, либо умерли от чумы, либо куда-то уехали, и цифра желавших переселиться в итоге значительно сократилась: с 1459 человек до 217 (там же. Л. 32 об., 34 об., 38 об., 50–52).

Следующей вехой в реэмиграционной эпопее стал 1865 г. 4 мая этого года российский посланник в

* Адрианопольский договор завершил русско-турецкую войну 1828–1829 гг.

** Конвенция в Айнали-Каваке заключена между Россией и Турцией в 1779 г.

Константинополе сообщил в Петербург о желании старообрядцев Добруджи переселиться в Россию. Первоначально этот вопрос рассмотрел генерал-адъютант Игнатьев и высказал свое мнение. Император повелел обсудить его на особом совещании генерал-адъютанта кн. Долгорукова, вице-канцлера и министров внутренних дел и государственных имуществ.

Вслед за Игнатьевым, члены особого совещания сочли неудобным принимать на счет казны путевые издержки по переселению «раскольников» на Амур и посчитали необходимым, прежде чем разрешать это переселение, «удостовериться в искренности ходатайствующих об этом раскольников» (Ф. 161. I-1. Оп. 781. Д. 41 док. 33. 1865 г.).

Всего за пять лет до этого правительство России нашло возможным разрешить славянам, проживавшим на территории Турции, переселяться в Россию, причем для них выделялись земли в Херсонской, Екатеринославской, Таврической губерниях. Принимая это решение, правительство, бесспорно, руководствовалось не только гуманными идеями, но и осознанием той пользы, какую переселенцы принесут населяемому ими краю и стране (Ф. 226. Консульство в Галаце. Оп. 1. 1860 г. Д. 7. Л. 2–3).

Трудно сказать, каким образом старообрядцы должны были доказать российскому правительству свою искренность, но вопрос о переселении с повестки дня все-таки снят не был. Во всяком случае, назначенный вице-консулом в Тульчу К.Н. Леонтьев сразу же по приезде на место в 1867 г. встретился с очень влиятельным среди старообрядцев Добруджи Гончаровым и обсуждал с ним тему переселения. Леонтьев, как явствует из его дипломатической переписки, оказался противником возвращения старообрядцев в Россию. Он прямо заявил, что русскому правительству «нет особенной выгоды переселять в наши пределы раскольников из Турции, что достаточно было бы поддерживать с ними хорошие сношения», так как присутствие старообрядцев в Турции «представляет важную опору для нашего влияния в этом крае»². В донесениях в российское посольство в Константинополе Леонтьев пытался аргументировать свое нежелание содействовать переселению тем, что турки «омусульманивают» Добруджу, поселяют там мусульман, и в свете этих событий надо «дорожить всякой русской семьей в этой стороне и не благоприятствовать переселению отсюда раскольников без крайней надобности», хотя он же отмечал «чрезвычайную преданность» старообрядцев русскому императору³.

Нам не удалось обнаружить в АВПРИ документов по интересующему нас вопросу за после-

дующий тридцатилетний период. Возможно, русско-турецкая война 1877–1878 гг., усиление влияния России на Балканах и объединение Молдавии и Валахии, передача Румынии Добруджи затормозили движение. Только в конце 1890-х гг. возобновилась официальная переписка о возможной реэмиграции старообрядцев.

**Консул в Добрудже П. Картамьшев. Донесение на имя
директора Азиатского департамента А.К.
Базили**

24 июля 1898 г.

Долгом считаю представить при сем на благоусмотрение Вашего превосходительства подлинное прошение тульчинских старообрядцев русской национальности, ходатайствующих о разрешении им эмигрировать в Россию и о даровании им земельных участков в Бессарабской или в одной из смежных с ней губерний.

Причиной этого эмиграционного движения среди русских старообрядцев является требования румынской администрации прививать оспу, а также вносить в списки мэрий как имена новорожденных детей, так и имена всех умерших. Эти вполне законные требования румынских властей весьма не нравятся старообрядцам, привыкшим вести лишь приходские списки, часто неточные и неправильные; обязательное же привитие оспы считается ими актом антирелигиозным, так как в их священных книгах о том ничего не сказано.

Румынские власти, чтобы принудить старообрядцев подчиниться закону, налажают на последних штрафы. Не желая из фанатизма и упрямства уступить румынским властям, старообрядцы, весьма зажиточные и в сущности очень довольные своей жизнью в Добрудже, решаются даже покинуть свои земли и дома и искать новых мест для поселения в надежде, что там они сохранят в целостности свои древние обычаи и что им не придется вводить порядки, не согласные с их религиозным чувством.

До сих пор выехало уже более 30 семейств из сел Сарыкёй и Махмудия. Одни эмигрируют в Турцию, другие в Болгарию. А в настоящее время желание эмигрировать распространяется и на старообрядцев – жителей г. Тульчи, прошение коих я препровождаю при сем на благоусмотрение Вашего превосходительства.

Многие румыны весьма жалеют, что здешняя администрация не сумела удержать в Добрудже эмигрировавших старообрядцев, принадлежащих к самой трудолюбивой, спокойной и зажиточной части здешнего населения... (Ф. 145. Оп. 498. 1898–1899 гг. Д. 547. Л. 1, 2).

К сожалению, в деле нет самого прошения добруджанских старообрядцев. Кроме старообрядцев о переселении в Россию просили также малороссияне из дер. Пошта и с. Телицы Тульчинского уезда и болгары из дер. Кунгаз и Фрикиций.

Этот вопрос передали на рассмотрение заинтересованных высоких инстанций. 30 сентября 1898 г. министр внутренних дел И.Л. Горемыкин уведомлял товарища министра иностранных дел, «что в виду принадлежности проживающих в г. Тульче в Ру-

² Константин Николаевич Леонтьев. Дипломатические донесения, письма, записки, отчеты. 1865–1872. - М., 2003. - С. 144.

³ Там же. - С. 157, 192.

мынии раскольников к поповщинской секте, признаваемой одною из менее вредных, и благоприятных сведений, доставленных о них нашим консулом в Добрудже, я не усматриваю с своей стороны препятствий к допущению переселения их в Россию, под условием подчинения их действующим в империи общим законам о раскольниках, но при этом полагал бы необходимым предупредить названных сектантов, что на получение земельных участков в Бессарабской или смежных с нею губерниях они рассчитывать не должны, так как по отзыву Министерства земледелия и государственных имуществ, в означенных губерниях свободных казенных земель для водворения переселенцев в настоящее время не имеется» (там же. Л. 4 об.).

Однако движение среди старообрядцев стало быстро расширяться, и Министерство иностранных дел начало опасаться возможных последствий. Управляющий министерством граф В.Н. Ламздорф 9 ноября высказался за отклонение ходатайства старообрядцев о переселении, сочтя его «нежелательным с политической точки зрения», поскольку «стремление к эмиграции из Добруджи принимает широкие размеры и носит характер протеста против политики румынского правительства». Управляющий Министерством внутренних дел 30 января 1900 г., ссылаясь на это письмо Ламздорфа, сообщил министру иностранных дел М.Н. Муравьеву свое мнение. Признавая необходимым соблюдать осторожность при разрешении подобных ходатайств, чтобы не способствовать расширению переселенческого движения, он все же считал, что «обстоятельства эти едва ли могли бы быть признаваемы вполне достаточным основанием к безусловному отказу в просьбах о покровительстве тем из числа заявляющих их лиц русского происхождения, которые, по собранным сведениям, окажутся того заслуживающими» (там же. Л. 21, 21 об.).

16 февраля 1900 г. Министерство иностранных дел в письме к министру внутренних дел Д.С. Сипягину объясняло свою позицию тем, что момент очень не подходящий: «При брожении умов, существующем теперь среди крестьян названной провинции, подобные разрешения будут истолкованы, несомненно, как поощрение к переселению в Россию и возбудят неосновательные ожидания не только среди русской, но и других национальностей Добруджи, у коих сохраняется чувство преданности и доверия к России. Так как массовые просьбы о переселении в наши пределы, которые последуют за единичными случаями наделения землей в России выходцев из Румынии, очевидно удовлетворены быть не могут, то министерство полагает, что не следовало бы подавать повода к усилению эмиграционного движения в Добрудже, которое отразится крайне неблагоприятно на интересах населения и может повлечь репрессивные меры со стороны местных властей» (там же. Л. 23 об.).

Такое по существу негативное отношение российского правительства к стремлению старообрядцев переселиться в Россию привело к спаду ре-

эмиграционного движения. А там началась первая русская революция, которая, видимо, тоже способствовала охлаждению их желания. И только после выхода Манифеста о веротерпимости, после того как стали спадать революционные страсти, реэмиграционное движение возобновилось.

Генеральный консул в Яссах Н.Ф. Бруннер.
Донесение на имя российского посланника в Бухаресте М.Н. Гирса

24 декабря 1907 г.

... имею честь всепочтительнейше донести, что мне ничего не известно и здешнюю печатью, поскольку я за нею мог уследить, за последнее время ничего не сообщалось о стеснительных мерах, принятых будто бы румынскими властями по отношению к поселившимся в Молдавии русским старообрядцам или так называемым липованам. Равным образом, не только за последнее время, но и за более продолжительный срок в консульство не поступало от этих выходцев ни одного заявления, ни малейшей жалобы, из коих можно было бы заключить о подобной неблагоприятной перемене худо ли, хорошо ли установившихся к ним отношений румынских административных властей.

Правда, число старообрядцев, все еще придерживающихся нашего покровительства (protegis), не превышает по последним записям сего консульства семи семейств, в то время как остальные их единоверцы давно уже заняли сходное с евреями неопределенное положение в Румынии. Однако из осторожного опроса одного из наиболее видных представителей здешней старообрядческой колонии я пришел к заключению, что бухарестская печать либо преувеличивает чрезмерно, либо только предвзвешивает имеющиеся, быть может, в проекте будущие мероприятия королевского правительства, ставя их при этом в непосредственную связь с недавними газетными известиями о начавшемся обратном выселении австрийских старообрядцев в Россию. Об этом движении стали поговаривать в последнее время и среди здешних молдавских липован, обсуждающих, как слышно, вопрос о желательности последовать примеру своих австрийских братьев, но отнюдь не вследствие каких-либо притеснений за участие в последних аграрных беспорядках, а по чисто экономическим соображениям. Первый мотив мне кажется тем более неправдоподобным, так как, хотя участие липован в беспорядках этих и установлено формально произведенным в свое время судебным расследованием, однако, насколько известно, никто из них никакой ответственности за это не понес, как не понесли ее в большинстве случаев и румынские крестьяне-бунтовщики, благодаря заведомо снисходительному отношению к ним местных коронных судов... (Ф. 145. Оп. 498. 1907 г. Д. 1012. Л. 2–3).

Российский посланник в Бухаресте М.Н. Гирс.
Донесение на имя
министра иностранных дел

5 марта 1908 г.

В доверительной беседе председатель румынского Совета министров сообщил мне, что среди старообрядцев, населяющих Добруджу, замечается ныне усиленное стремление переселиться в Россию и что движение это

вызвано, будто бы, внешнею пропагандою, исходящую главным образом от Белокриницкого митрополита, выехавшего из Буковины в Москву или же выславшего туда доверенное лицо. Не зная насколько такое переселение входит в наши виды, Стурдза надеется, однако, что в случае, если оно вступит на путь осуществления, мы своевременно войдем по сему поводу в сношение с румынским правительством, дабы последнее могло принять некоторые меры предосторожности, необходимые при массовом выселении жителей какой-либо местности.

Я ответил моему собеседнику, что не премину о содержании нашего разговора довести до сведения Вашего высокопревосходительства, что о какой-либо пропаганде среди старообрядцев Добруджи мне ничего не известно, но что я легко допускаю весьма понятную вероятность, что со времени издания у нас Высочайшего Манифеста о веротерпимости, некоторые старообрядцы, коим доступ в Россию был до сих пор затруднен, возымели желание возвратиться на Родину своих предков.

Вместе с тем секретным письмом я предписал нашим консулам в Галаце, в Сулине и в Тульче донести мне о положении старообрядцев в Добрудже.

Наш консул в Тульче донес мне, что действительно старообрядцы проявляют ныне желание выслаться обратно в Россию, но под условием безвозмездного дарования им земельных наделов, и что они посылали неоднократно депутации в консульство заявить об этом их желании.

О том же донес и наш вице-консул в Сулине. Более подробные сведения были сообщены мне нашим генеральным консулом в Галаце.

По заявлению старосты Галацкого старообрядческого общества (окружников) замечается брожение среди старообрядцев нескольких коммун Тульчинского дистрикта, брожение, вызванное главным образом тем, что румынское правительство стало отдавать за последнее время лучшие участки земли, которые ранее арендовались старообрядцами, заселившим ныне Добруджу румынам – солдатам-ветеранам и новобрачным четам. Другая причина недовольства – это закрытие бывшим консервативным кабинетом русских школ в селах.

Вследствие этих причин значительное число семейств: как Тульчинского, так и Браиловского дистриктов собираются будто бы переселиться в Приамурскую область, куда, как о том рассказывал бывший проездом в Галаце в ноябре месяце 1907 года Белокриницкий митрополит, отправляются в марте месяце 150 семейств из Буковины. (Ф. 145. Оп. 498. 1908 г. Д. 1009. Л. 7–7 об.).

Из консульства в Яссах в начале марта в миссию передали прошение яских старообрядцев о выдаче им паспортов на проезд в Сибирь (там же. Л. 9). Консул в Добрудже тоже прислал свое донесение по поводу переселенческого движения.

**Консул в Добрудже С. Вестман. Донесение
российскому посланнику в Бухаресте М.Н. Гирсу
2 августа 1908 г.**

Добруджанские старообрядцы, жители селений Журиловка, Серикей, Слава, Каркали и других по непосредственному сношению с московскими старообрядцами

в марте сего года отправили в Москву пять ходоков от желающих выселиться в Россию семейств, числом до 1000. Ходоки эти совместно с ходоками от московских старообрядцев посетили Восточную Сибирь, где, по их словам, с разрешения наших властей, ими были выбраны земельные участки для заселения.

Возвратившись в Румынию в конце июня, ходоки эти подверглись со стороны королевских властей допросу и преследованию на том основании будто пред отправлением в Россию они собирали деньги с своих единоверцев и убеждали их к выселению. На допросе ходоки заявили румынским властям, что здешние старообрядцы решились на выселение по предложению нашего правительства. Добруджанские старообрядцы, действительно, на основании сношений с московскими и нижегородскими старообрядцами во главе которых стоит купец Бугров*, верят, что наше правительство весьма желало бы их выселение в Восточную Сибирь и сделало в этом смысле некоторые предложения проживающим в России старообрядцам.

Румынские власти, в общем, уже свыклись с мыслью о предстоящем выселении старообрядцев из Добруджи, намереваясь на оставленные ими места поселить крестьян из собственно Румынии. (Ф. 145. Оп. 498. 1908 г. Д. 1009. Л. 65).

Совет министров принял решение о предоставлении льгот по процедуре принятия в подданство переселяющихся в Сибирь зарубежных старообрядцев и малороссов. Им предоставлялось право вступать в русское подданство с допущением изъятий из общих правил по статьям 836, 837, 839, 841–843 и 847 законов о состоянии. Это решение было Высочайше утверждено 23 декабря 1908 г. Переселенцам в Сибирь из русских старообрядцев и малороссов разрешалось вступать в русское подданство без предварительного проживания в России в течение пяти лет, было отменено обязательное предоставление заверенных российскими дипломатическими агентами актов состояния, теперь нужны были только документы, удостоверяющие личность; подданство родителей было распространено и на приехавших с ними детей, им было разрешено приносить присягу не в присутствии губернского правления, а только лишь в присутствии чиновника полицейского управления (там же. Л. 28–29 об.).

3 февраля (16 н. ст.) 1909 г. посланник в Бухаресте М.Н. Гирс сообщал в секретной телеграмме в Петербург, что в Бухарест прибыла делегация липован Добруджи, до этого ездившая в Петербург. Они заявили, что правительство России разрешило пятистам семействам переселиться в Россию, и 17 марта в Рени для них будут готовы вагоны. Срок на подготовку к выселению из Румынии был необычайно коротким, а решение правительства было

* Николай Александрович Бугров – нижегородский купец, меценат, «собирает старообрядчества», проводивший большую работу по оказанию помощи и поддержки старообрядчеству в России и за рубежом.

принято неправдоподобно быстро, поэтому Гирс усомнился в заявлении липованской делегации. За такой срок было невозможно распродать недвижимое имущество, тем более что «румынские власти, не запрещая будто бы открытое переселение, делают, однако, затруднения при продаже земель и выдаче заграничных паспортов», – писал М.Н. Гирс (там же. Л. 20).

Русское правительство пыталось уверить румынское правительство, что не вызывало это движение и предлагало урегулировать его. Сменивший Стурдзу на посту председателя Совета министров Румынии Братиано более спокойно относился к выселению старообрядцев. Братиано в разговоре с М.Н. Гирсом в феврале 1909 г. выразил понимание позиции российского правительства, но предупредил, что «он нисколько не намерен ставить какие-либо препятствия единичным случаям эмиграции, даже если бы они захватили несколько сот семей старообрядцев, но тем не менее он сохраняет за собою право воздействовать против нее, если бы она приняла слишком массовый характер, могущий вредно отразиться на экономическом развитии Добруджи». По сведениям консульства в Бухаресте румынское правительство даже собиралось выкупить у старообрядцев земельные участки для их последующей передачи румынским ветеранам (там же. Л. 22 об.–23).

27 февраля 1909 г. Переселенческое управление Главного управления землеустройства и земледелия сообщало в Первый департамент МИДа (бывш. Азиатский департамент), что «ходоками зарубежных старообрядцев зачислены в Амурской области 6000 долей на 2000 семейств. На эти земли в 1908 году переселилось около 100 семей. Кроме того, осенью того же года в город Рени прибыло несколько семейств румынских старообрядцев, за которыми, по сведениям старообрядческого съезда, должна была следовать многочисленная партия новых переселенцев. Так как прибывшие в г. Рени семейства не испросили разрешения на принятие их в русское подданство, Переселенческое управление затруднилось впредь до исполнения ими этого условия разрешить им водворение в Сибири» (там же. Л. 26).

Предполагалось, что в Сибирь, независимо от старообрядцев, собиравшихся на Амур, из Румынии в 1909 г. поедут 675 семейств, забронировавших за собой в 1908 г. участок в Приморье, и малороссы Тульчинского округа. Министерство внутренних дел давало разрешение на принятие российского подданства только после того, как Главное управление землеустройства и земледелия подтверждало, что за просителем забронированы земли в Сибири. После этого переселяющиеся получали и право на льготный проезд по железной дороге. Старообрядцы хотели везти с собой сельскохозяйственные орудия, но возникли проблемы с таможней, которая требовала пошлину. Это обстоятельство тормозило переселение. 5 мая 1909 г. Министерство финансов разрешило беспошлинный провоз сельскохозяйст-

венных и рыболовных орудий, лодок, холодного и огнестрельного оружия и домашнего имущества (там же. Л. 51).

Собиравшиеся в Россию распродавали имущество, и это, безусловно, не могло понравиться румынским властям, так как некоторые старообрядцы покидали страну со значительными капиталами. Румынское правительство попыталось затормозить эмиграцию, затруднив получение старообрядцами паспортов, необходимых для выезда.

В сложном положении оказались семьи, которые собирались выехать, но главы которых тайно ранее перешли границу с Россией и присоединились к партиям переселенцев. Семьи, распродав имущество, не могли получить паспортов, так как участок был забронирован за отсутствовавшим главой семейства. Консул в Галаце в нарушение всех законов стал отправлять эти семьи в пограничный пункт Рени с письмами на имя жандармского офицера «с просьбой о пропуске через границу и содействии переселенцам», тем самым поставив пограничную жандармерию в затруднительное положение (там же. Л. 35, 35 об., 38, 40).

18 августа 1909 г. Переселенческое управление сообщило в Первый департамент МИДа, что «до сего времени получили разрешение вступить в русское подданство и переселиться на казенные земли Приамурского края нижеследующие партии зарубежных старообрядцев:

- 1) 549 душ обоего пола, проживающих в сел. Луковцах в Австрии (уведомление Министерства внутренних дел от 29 мая за № 11711);
- 2) 537 душ обоего пола, проживающих в сел. Соколинец Черновицкой губернии Буковинского края; 402 души обоего пола, проживающих в сел. Климоуцах той же губернии; 505 душ обоего пола, проживающих в сел. Белой Кринице (тоже за № 11714);
- 3) 152 души обоего пола, проживающих в сел. Русской Славе, жудецу Тульчи в Румынии (тоже от 19 июня за № 14765) и
- 4) 259 душ обоего пола румынских старообрядцев, в том числе 47 душ обоего пола, проживающих в г. Пятра-Нямцу и 212 жителей селения Русская Слава (тоже от 15 июля за № 16795).

Кроме того, в марте текущего года министром внутренних дел было разрешено переселение в Приамурский край без предварительного принятия подданства 97 душ обоего пола румынских и австрийских старообрядцев, находившихся уже в пределах империи в г. Рени Бессарабской губернии...» (Ф. 145. Оп. 498. 1908 г. Д. 1009. 47–47 об.)

Не все, кто заявлял о своем желании вернуться в Россию и даже бронировал за собой участок, действительно переселились. Были случаи обратного возвращения – из России в Румынию. Точными цифрами должно располагать Главное управление землеустройства и земледелия. Документов за более поздний период в АВПРИ нами не обнаружено.

СТАРООБРЯДЦЫ НА ПЕРЕЛОМЕ ЭПОХ (СЕРЕДИНА XIX В.): региональный аспект

Во второй половине XVII века в Московском царстве произошло событие, имевшие серьезные долгосрочные последствия. В ходе проведения патриархом Никоном церковной реформы, направленной на унификацию и централизацию церковной жизни, произошел раскол верующих на старообрядцев и последователей никоновских нововведений. Три века последователи древлеправославия терпели всевозможные притеснения от властей и официальной церкви. Старообрядцы ущемлялись в правах, были низведены до положения людей второго сорта. Под прессингом государственного аппарата староверы покидали свои родовые места, вынуждены были расселиться не только по бескрайним просторам Российского государства, но и в заграничных землях: на территории Османской, Австрийской империи.

На территории Российской империи одним из регионов, приютивших старообрядцев, стал юго-запад современной Украины. Значительное количество старообрядцев поселились в сельской местности. Образовались староверческие общины и в городах Новороссийской губернии и Бессарабского края: Одессе, Измаиле, Кишиневе, Рени¹.

Решительные и трудолюбивые старообрядцы, вынужденные бежать из родных мест, в своем большинстве активно использовали торговый потенциал вновь освоенного юга империи. Именно по этой причине, староверы в первой половине XIX в., преимущественно, были людьми зажиточными и входили в купеческое сословие². К середине XIX в. старообрядцев в Одессе насчитывалось около 2 тысяч, что составляло приблизительно 5% общего городского населения.

История старообрядческих общин новороссийских городов полна интересных фактов, тесно связанных с вехами жизни всего российского староверия. Но, на сегодня, история городского старообрядчества нашего края изучена довольно поверхностно. Пожалуй, одной из наиболее удачных попыток реконструировать прошлое одесского старообрядчества можно назвать совместную статью Ю. Е. Горбунова и А. А. Пригарина «*Старообрядцы в Одессе: забытые факты истории*».

Большинство имеющихся работ по истории старообрядческих общин юга Украины, Молдовы

и Румынии посвящены сельской местности, городские общины, в основном, выпадают из поля зрения.

В статье «*Старообрядцы в Одессе: забытые факты истории*» авторы сумели, на основе богатых архивных и этнографических материалов, обрисовать основные тенденции развития местной старообрядческой общины от основания города до 1990-х гг. При этом, детально рассмотрены первая четверть XIX в. и 1880 – 1910-е гг.. Особое внимание уделено деятельности выдающихся одесских старообрядцев-уставщиков и старост: Федора Карасева, Ивана Глобачева, Григория Старикова, Антона Дубинина и других личностей, а также строительству староверческих часовен, церквей и храмов в разных частях города.

В силу ограниченных размеров статьи, Ю.Е. Горбунов и А.А. Пригарин уделили меньшее внимание, по сравнению с началом и концом XIX в., середине столетия. Поэтому логично будет обратиться к некоторым аспектам взаимоотношений старообрядцев городских общин Бессарабии и, в том числе, Одессы в 1840-1860 годы.

Этот период ознаменовался расцветом и кризисом дворянско-бюрократического государства при Николае I: роль «жандарма Европы» и крах Крымской войны. С середины же 1850-х гг. Россия начала идти по европейскому пути, к формированию полноценной буржуазной державы.

Во многом эти обстоятельства определяли и положение староверов. На старообрядцев при Николае I, по меткому выражению известного славянофила Н.Н. Гилярова-Платонова, смотрели как на людей, выпешших из фронта, выпятивших грудь не по линии, по которой расставлены люди-солдаты³. В общем-то, тогда так смотрели на всех, кто в той или иной степени представлял угрозу существующему режиму, будь то поэт или старовер, уж слишком сильно Николая и его консервативное окружение напугал декабрь 1824 г.

После 1825 г. Николай начал искать поддержку существующего строя в самом народе. Об этом свидетельствует следующий факт: Комитет министров предписал 9 января 1826 г. губернаторам не преследовать раскольников за совершение треб по их обрядам, а смотреть только за тем, чтобы они не сворачивали в раскол. Это распоряжение секретно подтверждалось несколько раз, с оговоркой, чтобы раскольники о нем не знали. 5 января 1845 г. высочайшим повелением старообрядцам объявлялось, что закон позволяет открыто совершать требы

¹ Древлинский В. Остров русских традиций // www.samstar.ucoz.ru/news/2009-06-08-2211

² Горбунов Ю. Е., Пригарин А.А. Старообрядцы в Одессе: забытые факты истории // Старообрядчество Украины и России: прошлое и современность. Материалы II Всеукраинской научно-практической конференции; 1-3 октября 2004 г., г.Киев. - Киев: ООО "КТИ-Принт", 2004. – С. 24.

³ Тальберг Н.Д. История Русской Церкви // <http://www.klikovo.ru/db/book/msg/830>. – С. 2.

только лицам духовного звания — по церковным правилам на то уполномоченным. Хотя, конечно, последнее уточнение было в большей степени сделано ради укрепления единоверия среди староверов. Данный тезис еще более подтверждается тем, что николаевская эпоха борьбы с древлеправославием началась с правительственного постановления 1826 года⁴. Согласно этому постановлению со всех староверческих молитвенных зданий были сняты кресты, а также были запрещены строительство новых и ремонт старых зданий. 10 мая 1827 года последовало новое распоряжение: решительно воспретить переезд старообрядческих священников из одного уезда в другой.

Так что последнее было во многом направлено против беспоповцев. И об этом свидетельствует дальнейшая политика государства. Значительным образом положение старообрядцев в николаевскую эпоху было усугублено следующими факторами.

Первый заключался в принятии Николаем схемы исторического развития графа С.С. Уварова, представленной 19 ноября 1833 г.: «...собственными началами России являются Православие, Самодержавие и Народность, без коих она не может благоденствовать, усиливаться и жить и в соединённом духе с этими началами должно осуществляться в России и народное воспитание»⁵. Вследствие этого старообрядцы оказывались как бы вне российского народа, так как они, якобы, не были православными. По этой же причине еще более усилилось насаждение единоверия в качестве промежуточного звена в полном возвращении «заблудших» в лоно синодальной церкви, чему, естественно, старообрядцы противились.

Вторым фактором стало польское восстание 1830-1831 гг., в котором большую роль сыграла католическая вера, в которой духовным лидером виделся, прежде всего, не «царь-батюшка, а Папа Римский». По этой причине, любые вольности в области вероисповедания стали рассматриваться в качестве потенциальной угрозы самому существованию империи, в том числе и старообрядцы.

В 1835 г. раскольники были разделены на секты менее и особенно вредные. В 1842 г. министерство внутренних дел запросило Синод какие секты признаются духовным начальством особенно противными учению Церкви. Обер-прокурор гр. Протасов уведомил, что *вреднейшими сектами* являются: 1) иудействующие, совершенно отпадающие от христианства; 2) молокане, секта разрушительная, как и 3) духоборцы; 4) хлыстовщина и 5) скопцы, обе богохульные; 6) те беспоповщинские секты, которые отвергают брак и молитву за царя: они пишут и произносят жестокие хулы на церковь и таинства

и всякую власть нынешнего времени почитают антихристовою. Секты вредные — те из беспоповщины, которые принимают брак и не отказываются молиться за царя. По сим чертам могли бы считаться менее вредными. Секта *менее вредная* — поповщина. Более церковного сохраняет и более надежды представляет к обращению⁶.

Делами о раскольниках ведали особые *секретные комитеты* как в центре, так и в губерниях. Рядом мер старообрядцы вновь лишены были права на общественные должности; право на запись в купеческие гильдии было стеснено. Общества их были признаны незаконными. Крещение и браки признавались лишь по совершении их в православных церквах. Запрещено было строить и чинить их молитвенные здания. Публичное оказательство раскола и его пропаганда были воспрещены, безусловно. Большинство этих распоряжений последовало еще до отъезда Синода в 1842 г., но при наличии секретных комитетов, начавших действовать: центральный в Москве с 1831 г., местные — с 1838 г. Еще более строгие меры последовали с начала 1850-х годов. В 1853 г. был учрежден *особый секретный комитет* для заведывания делами о раскольниках. Еще до этого был отменен закон Александра I и о беглых попах: побег православного священника признан был преступлением. Раскольничьи монахи считались простыми простолюдинами.

В николаевских гонениях на старообрядцев можно заметить три волны их наибольшего усиления. При этом, таковые вписываются в общеисторический контекст развития России. Первая «волна» имела место в связи с общим ужесточением режима в период с 1825 по 1827 годы, после напугавшего Николая Декабрьского восстания. Вторая «волна» пошла после польского восстания 1830-1831 гг. и продолжалась до середины 1840-х гг., пик пришелся на 1837-1841 гг. И, наконец, третья «волна» началась с 1850 г. и продолжалась вплоть до смерти императора. Главным фактором третьей «волны» стал революционный подъем конца 1840-х гг., который коснулся непосредственно и приграничных с Россией территорий — Галиции. При этом, в 1846 г. создается Белокриницкий старообрядческий центр, который рассматривался российскими властями как потенциальная угроза для «государственного благополучия».

Если говорить о юго-западе Российской империи, т. е. о Бессарабии, то о всех этих трех «волнах» государственных преследований староверов свидетельствуют документальные источники, осевшие в Государственном архиве Одесской области в фондах одесского градоначальника, генерал-губернатора Новороссийского и Бессарабского. Некоторые документы осели в фонде Херсонской Духовной Консистории, но они, в основном, фраг-

⁴ Там же. — С. 1.

⁵ Зорин А. Уваровская триада и самосознание русского интеллигента // http://5ka.su/ref/culture/0_object33348.html

⁶ Тальберг Н.Д. История... — С. 2.

ментарны и не дают полного впечатления взаимоотношений между старообрядцами и властями в описываемый период.

Если говорить о положении городского старообрядчества в целом по Бессарабии, то наиболее полное впечатление про таковое дают документы из канцелярии генерал-губернатора (ГАОО, фонд 1). Если же обращаться к реконструкции жизни староверов в Одессе, центральном городе Новороссийской губернии, то тут большую роль играет всевозможная переписка, сохранившаяся по описи канцелярии одесского градоначальника.

Из трех «волн» николаевских гонений на старообрядцев наиболее полное представление дается по второй и третьей. Именно на 1840 – 1857 годы приходится наибольшее количество документов по делам староверов. Таковые проходили по секретным столам канцелярий и генерал-губернатора, и одесского градоначальника, довольно часто соседствуя с делами польских повстанцев, фальшивомонетчиков, беглых крестьян и т. д. Это непосредственно свидетельствует об очень пристальном внимании к старообрядчеству как потенциальной угрозе общественному порядку.

Одним из ранних документов касательно ограничения прав старообрядцев в Новороссийской губернии было следующее распоряжение. В январе 1832 г. из Министерства внутренних дел в Измаильскую городскую думу поступает предписание от Бессарабского военного губернатора следующего содержания: «Государь Император по доведению г. Министром Внутренних Дел до сведения Его Величества представления моего, относительно перечисления раскольников в городские общества, в 27 день Декабря минувшего года высочайше повелеть соизволил строжайше воспретить раскольникам всех вообще сект, приписываться к городским обществам в Бессарабии и Измаильском градоначальств, а равно перечисляться в оные из других губерний»⁷.

Таким образом, такое распоряжение должно было, с одной стороны, ограничить распространение староверия в городской среде, а, с другой же, поддержать экономические основы государственного строя. В 1830-х гг. чиновники секретных столов были буквально завалены прошениями помещиков о розыске беглых крестьян, значительная часть которых были старообрядцами⁸.

Общая политика государства была направлена на максимальное ограничение передвижения старообрядцев, в особенности, священнослужителей. Так, указ императора о запрещении выдачи паспортов старообрядцам от 1836 г. нашел свое отра-

жение и в документе бессарабского военного губернатора, в котором рассматривался вопрос о выдаче кишиневским купцам 2-й и 3-й гильдий Егору Шлюхину и Никите Маркову паспортов. Ответом на их прошение стал следующий правовой акт: «По указу Его Императорского Величества, сему Правлению докладываю: именующиеся малаканами Кишиневские купцы 2-й гильдии Егор Шлюхин и 3-й Никита Марков 5 марта сего года (1841 г.- Прим. Авт.) вошли в Кишиневскую Градскую Думу с прошениями о выдаче им паспортов; Градская Дума имея в виду секретное предписание Г. Бессарабского Военного Губернатора от 27 апреля 1836 года №193 из коего видно: Что Государь Император признавая полезным для удержания распространения малаканской секты приложить к ней правила наблюдаемые в отношении жидовствующей ереси имеющей с малаканской сектою много сходства. Высочайше повелеть соизволил предписать секретно Начальникам тех губерний в которых живут малакане по руководству свода законов тома 14 статьи 61, устава о предупреждении и пресечении преступлений не дозволять, малаканам иметь у себя работников и вообще, в своих домах своих людей православного исповедания, равномерно и самим малаканам не жить в домах у православных, а также не выдавать малаканам паспортов для отлучки в другие места...»⁹.

Следует отметить, так как не постановлено ни какого исключения для торгующих в праве купеческом малакан, то прошение купцов удовлетворено не было. И опять же, действие данного высочайшего повеления, являющегося подзаконным актом свода законов, распространялся на всю территорию России. В этом же деле вместе с этим помещен и высочайший указ, спущенный из МВД, о запрещении принятия каких-либо пожертвований от старообрядцев, датируемый 26 февраля 1841 г.: «Циркулярно. Господину Гражданскому Губернатору. Государь Император в 16 день сего Февраля Высочайше повелеть соизволил: принять за правило, чтобы никакие пожертвования от имени Раскольнических обществ, как законом непризнаваемых, не были принимаемы; но касательно пожертвований как на примере: Почетных граждан, Купцов, Мещан и так далее, следует руководствоваться существующими на сей предмет постановлениями.

О таковом Высочайшем Его Императорского Величества повелении я имею честь сообщить Вашему Превосходительству для надлежащего исполнения прося Вас Милостивый Государь, о получении сего отношения меня уведомить»¹⁰.

Одновременно с этим указом следует обратить еще на три, которые в той или иной степени ограничивали права старообрядцев на активное участие в общественной жизни. Одним из таковых яв-

⁷ Государственный архив Одесской области. – Ф. 1. (Канцелярия генерал-губернатора Новороссийского и Бессарабского – Оп. 236. – Д. 22. (О непричислении раскольников в городские общества Бессарабской области из других губерний). – Л. 1.

⁸ Там же. – Оп. 236. (Секретная часть)

⁹ Там же. – Д. 4. (О непринятии никаких пожертвований делаемых раскольническими обществами, о невыдаче малаканам паспортов на отлучку их в другие места и о прочем). – Л. 3.

¹⁰ Там же. – Л. 4.

лялся запрет на награждение староверов знаками отличия и почетными званиями. 9 октября 1842 г. в канцелярию одесского градоначальника из МВД пришел циркуляр такого содержания: «Секретным циркулярным предписанием от 31 декабря 1841 г. подтверждено всем начальникам Губерний и Областей, чтобы на основании циркулярного предписания бывшего Министра Внутренних дел от 11 мая 1857 г., вместе с представлением о возведении в Почетное Гражданство, или к другим наградам, медалям и иным знакам отличия, как по вверенному мне Министерству, так и по другим Министерствам и Главным Управлениям, всякий раз доносили Министру Внутренних Дел, не принадлежит ли представляемый к одной из наиболее вредных сект, как-то Духоборцев, Малаканов (называющих себя Духовными Христианами), Иудействующих и вообще к последователям тех толков, кои не приемли Священства и брака, не молятся и за Царя, а если представляемый из так называемой поповщины, то не изобличается ли в совращении Православных. За тем циркулярным предписанием моим от 15 июня 1842 г. вменено в обязанность Начальников Губерний и Областей к вышеозначенным сведениям о вероисповедании лиц, представляемых к наградам или к возведению в Почетное Гражданство, присовокуплять сведение о том, не скопцы ли они...»¹¹.

Как можно увидеть, для власти большое значение имели не только личные заслуги подданного перед империей, но и его лояльность общей государственной идеологии. При этом, в циркуляре четко определялось, что награждаемое лицо должно быть прихожанином синодальной церкви, а не вообще православным. Этим предписание должно было обезопасить государство от проникновения каких-либо потенциальных «бунтарей» в элиту. Кроме того, это можно расценивать и как попытку воздействовать на «цвет» старообрядчества «пряником», дабы перетянуть его элиту в лоно официальной церкви, повысить степень преданности самодержавию. Интересно, что подобная политика будет иметь продолжение, но об этом чуть позже.

Еще два указа относились к уменьшению влияния старообрядцев на духовную жизнь православной церкви и дальнейшему распространению. Так, в ноябре 1843 г было спущено в Бессарабское областное управление секретное предписание о запрещении старообрядцам брать на воспитание детей православных, кое местная власть не преминула немедленно воплотить в жизнь¹².

Другим же указом, как и предписанием касательно порядка награждения староверов, преследовалось две цели: с одной стороны, уменьшить их роль, а, с другой, некоторых из них перетянуть в лоно синодальной церкви. Речь идет о высочай-

шем повелении Николая, исполненном Бессарабским управлением, следующего содержания: «По указу Е. И. В. Бессарабскому Областному Правлению докладывано: Бессарабский Военный Губернатор при предложении от 13 марта №17, препровождает в Областное Правление для надлежащего к исполнению распоряжения список с полученного Его Превосходительством предписания Министра Внутренних Дел последовавшее по Высочайшему повелению о воспрещении раскольникам записываться в цех иконописцев ... Апреля 7 дня 1845 года»¹³. Староверческие иконы имеют некоторые отличия от икон новообрядческой церкви, по этой причине государство и стремилось ограничить влияние старообрядцев и в этой сфере. На сегодняшний день, во многих церквях нового обряда можно встретить иконы, написанные по древлеправославным канонам. В николаевскую же эпоху о таком и речи идти не могло, что и подтверждается вышеуказанным предписанием.

В качестве резюме к рассмотренным документам можно сказать следующее. В период с сер. 1830 – сер. 1840-х гг. был принят целый комплекс положений, направленных против старообрядцев. Их действием ограничивались права старообрядцев во всех сферах общественной жизни: от экономики и политики до быта и религии. Следует отметить, что николаевские гонения на старообрядцев происходили в общей атмосфере борьбы против любого инакомыслия. На фоне стремления николаевского руководства, так или иначе, укрепить государство, борьба со старообрядчеством приобретала не столько религиозный характер, сколько политический. И этот тезис в достаточной мере подтверждается тем, что из шести документов, лишь два были направлены сугубо в религиозную сферу – это повеления о запрещении старообрядцам записываться в иконописцы и о воспрещении принятия на воспитание детей православных. Остальные четыре были ориентированы на низведение старообрядцев до уровня людей «второго сорта» через ущемление их прав в самореализации в тех или иных сферах общественной жизни. Кроме того, при знакомстве с вышеуказанными документами напрашивается вывод о целенаправленной политике подрыва внутренней структуры русского старообрядчества, в целом, и бессарабской староверческой общины, в частности, осуществляемой через переманивание наиболее просвещенных и авторитетных представителей древлеправославия в лоно синодальной церкви. Да и сама синодальная церковь в николаевскую эпоху играла, по большей части, роль политического фактора, что подтвердилось в подготовительный этап Крымской войны. Таким образом, можно сказать, что в 1830-1840-е гг., т. е. во вторую «волну» гонений, окончательно оформились основные принципы борьбы со ста-

¹¹ ГАОО. – Ф. 2. (Канцелярия Одесского градоначальника). – Опись 2. (Секретная часть). – Д. 193. (О том, не принадлежит ли представляемое к награде лицо к одной из наиболее вредных раскольнических сект). – Л. 2.

¹² Там же. – Ф. 1. – Оп. 236. – Д. 4. – Л. 2.

¹³ Там же. – Д. 20. (О воспрещении записывать раскольников в иконописцы). – Л. 2.

рообрядчеством, претворенные в различных нормативно-правовых актах. Некоторые из них разъяснялись более детально в ответ на обращения местных властей.

Начало 1850-х гг. ознаменовалось новым подъемом борьбы со староверием. В ходе создания в 1853 г. секретного комитета по делам «раскольников» по всем южным губерниям и краям был разослан Высочайший приказ Николая I, которым повелевалось собрать сведения про старообрядцев, их молельни, уставщиков, переписать всех старообрядцев и прочее. Содержание данного указа нашло отражение в двух документах: циркуляре генерал-губернатора Новороссийского и Бессарабского к одесскому градоначальнику от 20 октября 1853 г. за № 93¹⁴, а также в циркуляре от 21 декабря т. г., адресованному областному управлению Бессарабии и Измаильскому градоначальству.

Вследствие активного наступления государства на всевозможные права старообрядцев, те находили различные способы облегчить свое положение через изменение своего статуса, т. е. вместо прямого указания своей веры, они порой писали, что посещают такую-то церковь, или принадлежат к такому-то селению, приходу и т. п. На взаимовыгодных условиях местное полицейское и гражданское начальство «не замечало» таких неточностей. И предписание военного вице-губернатора Н. Нащокина от 21 декабря 1853 г., адресованное властям всех бессарабских городов и сел, должно было положить этому конец: «В некоторых местах раскольники в Полицейских и обывательских книгах, а также и в других актах Присутственных мест нередко обозначаются произвольно и вопреку своду законов. Так введены названия исповедующих старообрядческую веру по священству, или по часовне, по Рогожскому кладбищу и т. п., тогда как в Своде Законов усвоено им одно общее название раскольников с указанными только подразделениями (на секты – Прим. авт.)

Получив предписание Г. Исправляющего должность Новороссийского и Бессарабского Генерал-губернатора, основанное на таком ж Г. Министра Внутренних Дел, об учинении распоряжения, чтобы раскольники в Полицейских книгах и во всех официальных бумагах именовались точно, как установлено в Своде Законов без всяких изменений и о том даю знать Градским и Земским Полициям Области и Градоначальства, для точного и неуклонного исполнения/

За отсутствием Бессарабского Военного Губернатора Вице-Губернатор Н. Нащокин»¹⁵.

В 1850-х гг. в Одессе проводилась активная работа по сбору сведений о старообрядцах, их количеству, количеству их молелен и т. п. Данная работа проводилась в течение четырех лет – с 1853 по 1857 гг. И вызвана она была той же инструкцией, что и предыдущее предписание, т. е. от исправляющего должность генерал-губернатора Новороссийского и Бессарабского. В канцелярии одесского градоначальника отложилось дело, которое и было порождено данной инструкцией. Сохранилась и сама инструкция, отрывок из которой приводится далее: «Господину Одесскому Градоначальнику Государь Император в 10 день июня сего года Высочайше повелеть соизволил: привести в точную известность современное положение раскольников в Новороссийских губерниях и Бессарабской Области. Господин Министр Внутренних дел уведомляя меня о таком Высочайшем повелении, требует принять оное к точному и неуклонному исполнению, и вместе с тем предписывает, что для приведения в известность современного состояния раскола в упомянутых губерниях, должны быть собраны следующие сведения: 1. Сколько теперь там раскольников...; 2. В каких местах раскольники проживают и по скольку именно в каждом месте, т. е. в городе, селении, хуторе...; 3. Сколько из раскольников проживает постоянно на местах и сколько находится в отлучке...; 4. Об оставшихся от прежнего времени скитах и других раскольнических сборищах...; 5. Не составилось ли где в означенных губерниях новых скитов и других сборищ, Правительству еще неизвестных...; 6. В каком нравственном состоянии находятся раскольники упомянутых губерний и областей по образу жизни и по занятиям...; 7. На какие секты разделяются...; 8. нужно дознать тщательнейшим образом личный состав раскольнических обществ и нравственное положение главных членов в каждом из них...; 9. Но важнейший предмет относительно раскольников там-тешнего края состоит в их антипатриотических сношениях с единоплеменниками их, перешедшими и переходящими за границу, в Турецкие и Австрийские владения...»¹⁶.

Данный документ свидетельствует не только о важности собрания сведений о старообрядцах, а и о том внимании, которое уделялось Бессарабии как приграничному региону. Естественно, что проживающие здесь староверы вызывали двойное опасение: не только как протестный общественный элемент, но и как потенциальный агент вероятных противников – Османской и Австрийской империй. «Масло в огонь» добавлялось тем, что в то время на Буковине уже существовал Белокриницкий старообрядческий центр, который тоже не давал покоя российским властям.

Именно из-за существования зарубежного староверческого центра и сложной внешнеполитической ситуации, вкупе с революционным подъемом в Европе, положение старообрядцев России в пер-

¹⁴ Там же. – Ф. 2. Канцелярия одесского градоначальника. – Оп. 2. – Д. 345. (Касательно собраний сведений о раскольниках).

¹⁵ Там же. – Ф. 1. (Канцелярия одесского градоначальника). – Д. 6. (О наблюдении распоряжения полицейскими, чтобы раскольники в Полицейских книгах и вообще в официальных бумагах подписывались так точно, как постановлено в Своде Законов). – Л. 1.

¹⁶ Там же. – Ф. 2. – Оп. 2. – Д. 345. – Лл. 1-3.

вой половине 1850-х гг. значительно ухудшилось, еще более серьезное притеснение переживали их общины в нашем регионе, в связи с важностью географического положения. Надо заметить, что в силу инертности бюрократического аппарата империи и неповоротливости ее законодательной системы, несмотря на смерть Николая в 1855 г., гонения на староверов продолжались в той же самой мере, что и при нем вплоть до середины 1860-х гг. И это прослеживается по таким документам. А к документу этому мы еще вернемся.

20-го ноября 1854 г. областное правление Бессарабии слушало предложение военного губернатора о следующем указе императора: «...Государь Император высочайше повелеть соизволил, чтобы при объявлении купеческих капиталов, требовались от предъявителей свидетельства о принадлежности к Православной церкви безусловно или на правилах единоверия, не представившим же таковых документов, какими могут быть выписки из метрических или исповедных книг, выдавались бы свидетельства по гильдиям на временном праве...»¹⁷. Тут показывается один из ярких образцов тех мер, которыми государство боролось за насаждение синодальной церкви: хочешь пользоваться привилегиями купеческого звания – покинь старообрядчество, или, по крайней мере, перейди в единоверие.

А вот 17 июля 1856 г., это уже при Александре, из департамента общих дел третьего отделения МВД генерал-губернатору Новороссийскому и Бессарабскому пришло предписание такого содержания: «Одна из проживающих в Санкт-Петербурге раскольников, обратилась с просьбой о выдаче ей свидетельства о вероисповедании, для исходатайствования звания почетного гражданства. При доведении об этом, установленным порядком до сведения Государя Императора, Его Величество, имея в виду Высочайшее повеление 10 июня 1855 г., по коему лица, принадлежащие к расколу, ни по каким случаям не могут быть удостоиваемы знаками отличия и почетными титулами именитых купцов и почетных граждан, в 10 день июля 1856 г., Высочайше повелеть соизволил прошение означенной раскольницы повелеть оставить без удовлетворения, поступая таким образом и с просьбами других раскольников, которые будут домогаться выдачи подобных документов»¹⁸. В этом документе видно продолжение политики Николая по недопущению старообрядцев в привилегированные слои общества. Даже несмотря на общую сложную ситуацию в связи с Крымской войной, новый император не спешил идти на уступки староверам, даже в тех случаях, когда они того заслуживали.

С середины 1850-х гг. по описям можно проследить, что количество тех или иных предписаний из

канцелярий генерал-губернатора и одесского градоначальника, направленных против старообрядцев, год от года сокращалось. Государство начало заниматься решением других вновь проявившихся социальных и политических проблем. Притеснения старообрядчества перестали носить характер тотальности, той «мелочности», которыми была полна николаевская эпоха. И все-таки, за староверами следили, они оставались в поле зрения МВД. Об этом может свидетельствовать следующий документ, адресованный новороссийским генерал-губернатором одесскому градоначальнику 30 октября 1858 г.: «Господину Исправляющему должность Одесского Градоначальника. В исполнение Высочайшего повеления, покорнейше прошу Ваше Превосходительство распорядиться об учреждении самого строгого надзора за недопущением из заграницы раскольнических лже-епископов и лжепопов. Генерал-губернатор»¹⁹.

Как можно увидеть из данного послания, власти принимали меры, дабы влияние Белокриницкого старообрядческого центра не распространялось на староверов России. Можно предположить, что через ограничение подобного влияния, государство стремилось обезопасить себя не столько в религиозном плане, сколько в политическом и, даже, быть может, в военном. Все-таки Австрия в последнюю войну повела себя враждебно по отношению к России, а старообрядцы, или некоторые из них, могли быть использованы как «пятая колонна». И, естественно, наиболее вероятной, традиционной причиной запрета на въезд старообрядческих священнослужителей было препятствование к распространению староверия и его иерархическому укреплению.

К большому сожалению, обобщающие сведения о положении старообрядчества Одессы и Бессарабии в период 1840-1860-х гг. на сегодняшний день отсутствуют. Некоторую информацию о старообрядческой общине Одессы и ее взаимоотношениях с властью можно почерпнуть из двух дел, рассматривавшихся в 1850-начале 1860-х гг.

Одно из них уже было упомянуто выше. Речь идет о деле «Касательно собраний сведений о раскольниках» 1853-1858 гг. Второе же дело относится к 1857-1866 гг. и включает переписку по проблеме закрытия молелен мещан Васильевых, и купцов Кондрашевых на Молдованке. Кроме того, данное дело содержит переписку и по другим вопросам: проживанию в Одессе нескольких иногородних купцов-староверов, а также принятию в городскую общину Ивана Моисеева, выходца из Тульчи.

Эти два дела довольно характерны по нескольким причинам. Прежде всего, по той причине, что приходятся на перелом эпох: николаевской и александровской. А, во-вторых, во втором деле рас-

¹⁷ Там же. – Ф. 1. – Оп. 236. – Д. 26. (Касательно записки в купечество раскольников). – Л. 1.

¹⁸ Там же. – Ф. 2. – Оп. 2. – Д. 333. (О том, чтобы раскольников на будущее отныне не удостоивать знаками отличия и почетными титулами).

¹⁹ Там же. – Ф. 2. – Оп. 2. – Д. 480. (О непуске из заграницы раскольнических лжеепископов и лжепопов). – Л. 1.

смаатриваются разные проблемы из жизни старообрядцев, которые находят и различное разрешение. А теперь более подробно остановимся на каждом из этих дел.

Как уже выше говорилось, в 1853 г. на имя одесского градоначальника пришло предписание генерал-губернатора Новороссийского и Бессарабского о проведении сбора сведений о старообрядцах. Об основных направлениях такового уже было сказано, по этой причине большее внимание уделим тому, как были собраны требуемые данные. Проведение данной работы должно было пройти в полной секретности *«дабы не подать раскольникам ни малейшего повода к заключению, что им готовятся какие-либо гонения, стеснения и т. предупредить всякие разглашения их»*²⁰.

В переписке имеется существенный перерыв в 3,5 года: с 1854 по 1857. Вероятно, такой разрыв связан не с чиновничьей медлительностью или преднамеренным умыслом, а с событиями Крымской кампании. Сбор информации о старообрядцах Одессы начинается лишь в январе 1857 г. Толчок к этому дало обращение к одесскому градоначальнику от генерал-губернатора: *«Имею честь покорнейше просить Ваше Сиятельство уведомить меня, как сделано Вами распоряжение по отношению от 24 октября 1856 г. №398, о собрании сведений касательно современного состояния раскола, и в каком положении находится ныне это дело»*²¹. Из этого документа следует, что кроме отношения от 20 октября 1853 г., существовало еще одно – от 24 октября 1856 г.

Уже 21 января 1857 г. от градоначальника направляется предписание чиновнику по особым поручениям некому Миклашевскому произвести расследование не только состояния старообрядчества в Одессе, но и их связи с единоверцами из Черниговской губернии: *«Из собранных на основании высочайшего повеления, ..., сведений о современном положении раскольников вверенного мне градоначальству, между прочим оказалось, что в числе раскольников, имеющих жительство в Одессе, многие поселились здесь на жительство из раскольничьих посадков и слобод Черниговской губернии Новозвебковского, Городницкого и Стародубского уездов. Из включенного при сем в копии секретного предложения Новороссийского и Бессарабского губернатора от 20 октября 1853 года за №83-м Вы усмотрите, что по существу сообщенной Г. Министром Внутренних дел инструкции для проведения верную известность современного положения раскола, необходимо собрать сведения и о том, не состоят ли раскольники со своими земляками в сношениях и не приходят ли к ним из других губерний, из каких именно и по каким наиболее надобностям. Хотя местное в г. Одессе изыскание может показать степень сношений и связей здешних раскольников с единоплемниками их внутри Империи находящимися, но изыскание это может при-*

*вести к более положительным результатам, только в таком случае если будет достигнута возможность собрать сведения по этому предмету в тех мерах, где имеют жительство земляки их»*²².

Именно это столь обширное обращение к г. Миклашевскому и стало причиной того, что одесский чиновник оказался в далеких уездах Черниговской губернии. Предположительно, отягощать себя особыми изысканиями Миклашевский не стал. Об этом свидетельствует отношение губернского отделения МВД о причине «требования» со стороны Миклашевского сведений от местного полицейского начальства о количественных и качественных характеристиках местного старообрядчества.

Таким образом, из вышеозначенных документов видно, что работа по сбору сведений о старообрядцах состояла из двух этапов: первый этап производился с 1853 г. по 1857 г. – сбор сведений о староверческой общине самой Одессы. Второй же этап происходил с весны 1857 г. и по январь 1858 г. – включал сбор сведений о связях одесских старообрядцев с их черниговскими одноверцами. Конечная дата второго этапа может быть определена по донесению одесского градоначальника губернатора, которая датируется январем 1858 г. Интересно, что в этом же донесении более конкретно указывается и конечная дата первого этапа работы: *«На предложение Вашего Сиятельства от 20 ноября 1857 года за №382, имею честь донести, что требуемые в оном сведения о современном состоянии раскола в Одессе ... сообщаются по окончании производимой ныне проверки, сысканных еще в 1854 году списков проживающих в Одесском градоначальстве раскольников, согласно вопросам, заключающимся, в предложении Вашего от 20 октября 1853 за №83»*²³.

К 1854 г. городские власти не смогли собрать информацию по всем 9 пунктам вышеуказанной инструкции, т.к. кроме означенного поручения Миклашевскому в данном деле присутствует переписка между градоначальником и генерал-губернатором, в которой первый просит дать в помощь еще и какого-нибудь чиновника губернаторской канцелярии. Граф Строганов оставляет без удовлетворения данное прошение.

Об объеме проделанных работ до 1857 г. свидетельствует рапорт подпоручика Полетаева от 8 февраля 1857 г. Чиновником указывается на то, что были собраны следующие сведения: 1. составлены именны списки раскольников по частям города, приведенные в алфавитный порядок, с указанием возраста каждого, по какой ревизии записан, условия, рода занятий, семейного состава; 2. о старообрядческих уставщиках, всех находящихся в Одессе сект; 3. о местах их собраний; 4. о наиболее

²⁰ Там же. – Ф. 2. – Оп. 2. – Д. 345. – Л. 2. (Оборот).

²¹ Там же. – Л. 4.

²² Там же. – Л. 19.

²³ Там же. – Л. 36.

авторитетных старообрядцев, которые «имеют особенное влияние на раскольников общества».

Это, что касается сведений по Одессе. А вот что сообщает, уже известный нам, коллежский асессор Миклашевский в своем донесении одесскому градоначальнику от 14 сентября 1857 г. за №43: «Сведения о раскольниках, какие были собраны мною в апреле месяце сего года от Полицмейстеров в раскольниковых посадах Черниговской губернии, а именно с посадов: Стародубском – Воронке, Лужках и Еленке; Суражском – Клинцах; Новозыбковском – Новозыбков, Злынке, Климове и Чуровичах; и Городницком – Добрянке; во исполнение возложенного поручения от 26-го января сего года за №139, имею честь при сем представить Вашему Сиятельству на 32-х листах для дальнейшей проверки оных сведений о раскольниках по подворной описи раскольников жителям в Одессе...»²⁴. Данный рапорт интересен не только тем, что мы узнаем о том, в каких именно районах Черниговской губернии работал Миклашевский, но и об объеме представленных им сведений. К сожалению, несмотря на все старания, найти этот доклад так и не удалось: по описи дел секретного стола канцелярии генерал-губернатора таковой нигде не проходит. Поэтому нам лишь остается предполагать, какие сведения собрал чиновник по особым поручениям. Но возможно, что была собрана та же информация, о которой писал и Полетаев, только применительно к селениям Черниговской губернии, возможно, указывалось на наличие каких-либо поездов старообрядцев из Одессы туда, или в город.

Данное дело свидетельствует о степени внимания государства к жизни старообрядческой общины. При этом следует отметить комплексный подход к данному вопросу, что проявилось в собрании сведений даже по другой губернии. Прежде всего, это было связано с воспрепятствованием распространению староверия из Австрии во внутренние губернии России: «...В эти связи вовлекаются раскольники не только пограничных, но и внутренних губерний; таким образом они достигли до учреждения незаконной кафедры в Буковине и поставления двух лже-епископов, которые ... распространяют язву раскола...»²⁵. И этого отрывка видно, какова была основная причина посылки в Черниговскую губернию специального чиновника. В то же время, власть стремилась лишней раз не провоцировать старообрядцев на какие-либо действия.

Весьма характерным для переходного периода от Николаевской эпохи к новой, Александровской, является дело «О раскольниковых часовнях в Одессе». На 148 листах такового разместились документы с весны 1857 г. и по лето 1866 г. Кроме продолжительной переписки по вопросу о закрытии молельни Васильевых на Молдованке, имеются

и документы по вопросу о проживании на территории России обратившегося в православие бывшего старообрядца Ивана Моисеева. Также приводятся письма разных местных чиновников о высылении из Одессы нескольких семей старообрядцев. Прежде чем обратиться к детальной характеристике, отметим, что два из трех представленных вопросов были решены в пользу старообрядцев, и лишь решение о существовании часовни было отрицательным.

Теперь подробно по каждому из вопросов.

Проблема существования в Одессе староверческих молелен была поднята генерал-губернатором в его отношении к одесскому градоначальнику от 22 марта 1857 г. за №418. В данном обращении акцентируется на необходимости закрытия всех четырех молелен (на ул. Преображенской, возле Конной площади, на кирпичных заводах и в доме мещанина Ивана Цуканова).

Из четырех вышеперечисленных часовен три первых были учреждены старообрядцами-беспоповцами филипповского согласия, четвертая же – федосевского. При этом так называемый дом Цуканова, был уже не его домом, а в нем поселились мещане Васильевы, купившие его в 1856 г.

Градоначальник медлить не стал, и уже 23 марта 1857 г. дается письменное распоряжение городскому полицмейстеру проверить ситуации.

Почему же генерал-губернатор обратил свое внимание на данный вопрос? А дело выясняется благодаря его второму посланию, за 30 марта 1857 г.: «В разъяснении возбужденных вопросов Г. Министра Внутренних Дел сообщил : 1. Раскольникам, занимающимся уставничеством между единомышленниками к обществу коих они по ревизии не принадлежат, не дозволять основывать между ними своих молелен, и хотя бы они имели узаконенные паспорта, отправлять их на места жительства посредством этапа, в предупреждении водворения их в других местах, сообщать штатным начальствам о невыдаче раскольникам паспортов, так как отлучки для мещан ... допускать не иначе как для прокормления себя работой и честным трудом; 2. С раскольниками секты уставщиками, кои не имеют паспортов, или хотя и имеют, но дозволили себе открыть молельню, поступать по всей строгости законов; 3. Раскольников, которые занимаются уставничеством в местах раскольниковского своего жительства, и присвоивших себе звание уставщиков противозаконно и должность служат орудием к распространению и укреплению раскола подвергать ответственности по всей строгости законов, и всех действий, клонящиеся к поддержанию раскола их обнаружению одного к соблазну православных»²⁶.

Следуя этой инструкции из МВД, генерал-губернатор и распорядился закрыть часовни. Необходимо отметить, что данная инструкция была составлена, прежде всего, на основании существ-

²⁴ Там же. – Л. 37.

²⁵ Там же. – Л. 2.

²⁶ Там же. – Ф. 2. – Оп. 2. – Д. 438. – Л. 7-8

вующего законодательства. И главную роль в нем играла статья 64-я 15-го тома Устава о предупреждении и преследовании преступлений. Согласно этой статьи, открытие новых, ремонт старых старообрядческих часовен был строго запрещен, если только таковые не существовали до 1826 г. Именно эта статья сыграла ключевую роль в закрытии молельни Васильевых-Цуканова.

Несмотря на довольно толерантное отношение городской власти к старообрядцам, о чем можно судить по представленным документам, и довольно продолжительную переписку по данному вопросу, молельня Васильевых все-таки перестала действовать. В процессе переписки можно выделить определенные периоды, которые заканчивались различными решениями: то открытием и возвращением конфискованных предметов культа, то, напротив, ее закрытием и суровыми приказами впредь не допускать богослужений.

Итак, вот эти периоды:

Первый: весна 1857 – 6 сентября 1858 г. – на основании предписания генерал-губернатора о закрытии действующих староверческих молелен возбуждается расследование. И заканчивается оно тем, что 3 июля 1857 г. полицмейстер Вейнберг сообщает градоначальнику следующее: *«В исполнение предписания исправляющего должность Вашего сиятельства, от 26-го прошлого Апреля за №717, честь имею донести, что значащиеся в рапорте моем от 23 Апреля за №1066 раскольнические часовни, помещающиеся в домах купцов братьев Кондрашовых и мещан Аксенова и Цуканова, действительно находятся в 4-й части на Молдаванке, в отношении коих, равно, руководителей и уставщиков раскольников, я предписал приставам ... частей поступить на точном основании предписания Вашего сиятельства от 14-го того же апреля за №620 и его превосходительства от 290-го того же месяца за №731, по получении от коих исполнительных пособий, тот-час имею рапортовать Вашему Сиятельству»*²⁷.

Как уже было сказано, основным показанием к закрытию молелен был указ о закрытии таковых, если они существуют после 1826 г. Именно по этой причине приставы, по указанию полицмейстера, были вынуждены собрать подробные сведения о том, когда начали действовать эти часовни. И вот, летом 1857 г. в одном из своих донесений Вейнберг сообщает, что дом Кондрашева, как значится из открытого листа, выданного из Одесского строительного комитета, построен в 1819 году, что же касается, домов Цуканова и Аксенова, которые приобретены ими покупкой у подполковника Прокопчука, первый - в 1835 г., а последний - в 1839 г., Прокопчуком же они построены около 40 лет. Донесение это основано на опросе ближайших соседей и самых покупателей. Но сведения можно извлечь и из дел Строительного комитета, который

отвел эти места подполковнику Прокопчуку. О том, что указанные лица производят моления в особых комнатах, при жилых помещениях, было известно местному приставу. В свою же очередь, сведения о том, что моления производится уже около 40 лет, стало известно из устных показаний.

Довольно интересный факт выяснился в ходе следствия и о молельне на ул. Преображенской. Данная часовня была закрыта по указанию архиепископа Херсонского и Таврического Иннокентия. При этом он через протоиерея Силина предложил староверам превратить свой дом в *«малую церковь и избрать из среды своей священника, какого пожелают»*²⁸. Но старообрядцам такое предложение не пришлось по духу, они отказались. Через некоторое время, видимо, вследствие их же обращения, за открытие молельни ходатайствовал никто иной, как М.С. Воронцов. Естественно, отказать такому лицу власти не смогли: часовня распечатана, и забранные книги возвращены, с оставлением молитвенного дома на тех же правах, на которых она существовала до 1852 г.

Любопытно, что полицмейстер, то ли в силу своей же прогрессивности, то ли в силу каких-то других причин, но в своих донесениях градоначальнику утверждал, что закрыть часовню на Преображенской будет более вредным поступком, нежели ее оставить. То же самое писано было и от архиепископа градоначальнику, в ответ на обращение последнего по целесообразности оставления часовни действующей. Понятно, что столь положительными ответами не могли удовлетворить генерал-губернатора. Именно по этой причине 16 ноября 1857 г. он писал градоначальнику: *«Рассмотрев представление Вашего Сиятельства от 9 ноября за №1282, покорнейше прошу Вас: сообщить мне в подробности на основании каких именно данных одесский полицмейстер удостоверился в том, что раскольническая молельня в домах Цуканова, Аксенова и Кондрашева существуют около 40 лет, находятся ли эти молельни в отдельных зданиях, или только в особых комнатах жилых домов, в каком году, по документам, эти дома построены...»*²⁹. В свою же очередь, одесский градоначальник отдал распоряжение провести ту работу, на которую указывал выше губернатор. Но не успел ответ градоначальника прийти к губернатору, как от того уже 6 сентября пришло еще более грозное распоряжение, которое и было выполнено. Это предписание и заканчивает логически первый этап: *«Основываясь на сообщениях мне ваш. Превосходительством в отзыве от 31 августа №190, сведениях, что моление раскольников в доме, принадлежавшем Цуканову, а ныне Васильевым и Попову, по присяжному показанию ближайших соседей, происходит около 30 лет, т. е. с 1828 г. и руководствуясь 62 и 64 ст. Уст. о пресл. Преступлений, коими рас-*

²⁷ Там же. – Л. 19.

²⁸ Там же. – Л.л. 29-30.

²⁹ Там же. – Л.л. 38-39.

кольничьи молельни, построенные только до 17 сентября 1826 года дозволено оставлять в том положении воспрещено, - я покорнейше прошу Вас, Милостивый государь, распорядиться о немедленном закрытии раскольнической молельни³⁰ в означенном выше доме; о последующем же посему не оставьте меня уведомить с присовокуплением, согласно Высочайшему повелению 5 мая 1839 г. из освещенных в циркуляре Министерства Внутренних Дел от 13 того же мая мнения Вашего о том, как бы Вы полагали поступить с сказанною молельнею и с богослужебными принадлежностями, какие в ней окажутся.

Обращаясь за сим к раскольнической молельне в доме Кондрашева, и усматривая из представления Вашего предметника от 9 ноября 1857 г. за №1282, что «дом Кондрашева есть старообрядческий и последователи совершают моление в Успенской церкви», а из вышезначенного вашего отзыва за №190, что «в доме Кондрашева моление производится лет 35, в особой комнате при жилом строении», - я покорнейше прошу Ваше Превосходительство сообщить мне в разъяснении сего положительные сведения: кому именно принадлежит этот дом – Кондрашеву ли, или обществу старообрядцев, и если сии последние совершают моление в Успенской церкви, то какого рода и кем совершается моление в сказанном доме»³¹.

Второй этап: декабрь 1858 – июнь 1859 гг. Как можно увидеть, главной причиной закрытия молельного дома Васильевых и Попова стало то, что данная молельня действовала с 1828 г. При закрытии часовни были конфискованы следующие вещи: 14 икон на деревянных досках, 9 медных небольших иконок с изображением святых ликов, 3 медных распятия и два часослова древней печати³². Семейство Васильевы не смирились с закрытием часовни и написали два обращения: одно из них направили генерал-губернатору, а второе – градоначальнику. На их прошении, датированном 25 июня 1859 г., градоначальник собственноручно разрешил проводить моления. Во многом это было связано с положительной характеристикой старообрядцев, данной полицмейстером в его рапорте от 24 марта 1859 г.: «раскольники беспоповинской секты, числом до 70 душ, как из собранных под рукой сведений, оказалось состоят в расколе от рождения, поведения хорошего, не оказывают публичного оказательства раскола и в полиции нет ни одного дела о обращении в раскол, я вместе с сим распорядился о возвращении взятых у помянутых лиц икон и книг и об этом честь имею донести Вашему Превосходительству, в последствие предписания за №21, с возвращением приложенного при оном прошения, обязываясь присовокупить, что с прошением о возвращении Васильевым, взятых у них икон и книг, они в полицию не входили»³³. Да, в полицию они со своим прошением не входили,

они обратились сразу к вышестоящему начальству. Причем, второе их письмо, к генерал-губернатору, имело некоторые негативные последствия, но об этом чуть позже. В декабре 1858 г. от генерал-губернатора приходит письмо, что министр МВД отменил свое решение от 30 марта 1857 г. о преследовании староверов, если они не распространяют «свои заблуждения» среди мирян синодальной церкви. Как видно из последних двух писем, весной 1859 г. для старообрядцев складывается более благоприятная обстановка, в результате которой они получили возможность продолжать богослужения в доме Васильева.

В это же время в одном из докладов полицмейстера приводятся сведения об общем количестве старообрядцев в Одессе (Табл. 1.):

Таблица 1. Число жителей по вероисповеданиям

В замену №7 таблицы, доставлявшейся в Статистический комитет по циркуляру от 30 декабря 1853 года №190.

Каких вероисповеданий	Портовый город Одесса	
	Муж.	Жен.
Раскольников разных сект:		
А. Старообрядцев...	35	16
Б. Часовенных.....	125	118
В. Малакан.....	60	65
Всего:	220	99
	319	

Также приведены сведения по количеству умерших старообрядцах на 1859 г. (Табл. 2):

Таблица 2. О числе умерших В замену №37 и 39-й таблиц, доставлявшихся в Статистический комитет по циркуляру от 30 декабря 1853 года №190.

Возраст умерших	В портовом городе Одессе	
	Муж.	Жен.
Раскольников:		
Беспоповской секты:		
от одного года до 5 лет...	3	1
от 65 до 70.....	-	2
70 – 75	-	1
Малаканской		
От 1 до 5 лет	1	1
Всего:	4	5

Помощник полицмейстера

Пристав по гражданским делам

Третий этап начался после введения активных мер по закрытию вновь действующих часовен, который последовал вследствие предписания генерал-губернатора от 19 сентября 1859 г. Это указа-

³⁰ Подчеркнуто в документе

³¹ Там же. – Л. 86-87.

³² Там же. – Л. 96.

³³ Та же. - Л. 99.

ние имеет предысторию. Как уже указывалось, семейство Васильевых, когда закрыли их молельню, обратились с прошениями сразу и к градоначальнику, и к генерал-губернатору. Павел, Семен и Антон Васильевы жаловались, что, несмотря на разрешение генерал-губернатора (от 25 февраля 1859³⁴) 14 июня 1859 г., в полдень в воскресенье во время совершения молитв письмоводитель 4-й полицейской части Ясинский запретил им молиться. Генерал-губернатор написал градоначальнику, упрекнув его в том, что тот разрешил открыть молельню, ведь была и резолюция градоначальника, которая, кстати, последовала уже после вторичного закрытия, т. е. 25 июня того же года. 30 октября генерал-губернатор подтвердил свое предыдущее предписание, но уже после предварительного совета с министром внутренних дел, который указал действовать на точном основании 62 и 64-й статей 14-го тома Кодекса о предупреждении преступлений. Почти год после «закрытия» Ясинским часовня Васильевых еще действовала.

Лишь в июне 1860 г. по распоряжению градоначальника от 12 марта т. г. полковником Маньковским была окончательно закрыта часовня и были конфискованы некоторые вещи, представленные в описи, прилагающейся к рапорту, под описью поставил подпись Антон Васильев (Табл. 3)³⁵.

Таблица 3. **Опись вещей взятых в доме мещанин Васильевых на основании предписания господина одесского градоначальника от 12 марта 1860 года за №54-м**

№ по порядку	Название вещей	Число вещей
1.	Книга в кожанном переплете	1
2.	большая	1
3.	Маленькие часовой в кожанном переплете	1
4.	Одна большая лампада медная	4
5.	4 медных малых лампы	2
6.	Одна фарфоровая и хрустальная лампы	6
7.	Шесть стеклянных стаканчиков для лампад	1
	Один деревянный большой подсвечник	

Судьбу этих вещей можно узнать из письма протоиерея Силина градоначальнику за 12 сентября 1860 г.: «По рассмотрении вышеуказанных вещей, на основании Указа Святейшего Синода от 1858 года, Консистория определила сим утвержденным Новомиргородским викарием Херсонской епархии, 2-го текущего сентября заключила книгу в кожаном переплете возвратить владельцу, а часовой отослать в Семинарскую библиотеку, из вещей оставить в Одесской Единоверческой Успенской церкви большой деревянный подсвечник и большую медную лампаду, а прочее возвра-

тить владельцу – под расписку и донести Синоду»³⁶. Таким образом, владельцу возвратили самую значимую вещь для старообрядца – большую книгу.

Васильевы не оставляли надежду вновь открыть свою часовню, поэтому они направили новое, уже третье, прошение, на имя градоначальника с просьбой представить им свидетельство, что их молельня существует с 1828 г. Градоначальник дал самую лестную характеристику старообрядцам: что ни в каких противозаконных действиях не замечены, к властям относятся лояльно, старообрядчество среди православных не распространяют. Не забыл также в конце упомянуть, что молельня закрыта «по указанию высшего начальства»³⁷. Последняя же надежда старообрядцев на открытие их часовни было развеяно ответом генерал-губернатора на отношение градоначальника, данный в письме от 22 февраля 1861 г.: «При чем, для сведения Вашего Превосходительства считаю нужным сообщить, что Г. Министр признал сказанную просьбу подлежащей удовлетворению как за силою 62 и 64 ст. 14 тома Устава о предупреждении преступлений, так и потому, что наши законы (87 ст. того же тома) признают все секты беспоповичинского толка, по их верованиям, особенно вредными и церкви и государству»³⁸.

Так завершилась борьба старообрядцев за свою молельню. Несмотря на то, что молельня фактически была закрыта три: Васильевых, Кондрашевых и на Преображенской. Но наибольшую активность в деле ее сохранения проявили именно первые. Большая часть переписки была вызвана именно их стараниями сохранить часовню. Несмотря на понимание религиозных нужд одесских старообрядцев, городские власти не смогли им ничем помочь. Основным препятствием к этому явилось «драконовское» законодательство, оставшееся в наследство от николаевской эпохи.

Намного проще разрешились вопросы несколько иного характера, хотя по времени они и дольше рассматривались.

Речь идет о выселении из Одессы нескольких старообрядцев с их семьями: Ивана Моисеева, Федота Ершова, Ивана Александрова, Афанасия Гаврилова. По рапортам городского полицмейстера известно, что они принадлежали к молоканам.

Несмотря на представленные документы, по предписанию генерал-губернатора эти старообрядцы должны были выехать за пределы Одессы, а вопрос с Иваном Моисеевым, который родом из Тульчи и приехал в Россию как турецкоподданный, должен был вообще покинуть пределы страны: «распорядиться о высылке на место постоянного жительства малакан аккерманского мещанина Ивана Александрова с женою Марией и папудойские мещан Федора Ершова с семейством и Осипа Алтухова с сы-

³⁴ Там же. – Л. 75.

³⁵ Там же. – Л. 142.

³⁶ Там же. – Л. 22.

³⁷ Там же. – Л. 135.

³⁸ Там же. – Л. 129.

ном Алексея, а также причисляющиеся из анапских и папудойских мещан Ивана Журавлева»³⁹.

Узнав об этом распоряжении, мещане написали прошение к градоначальнику с просьбой разрешить им жительство в Одессе. Прошение было подписано Иваном Александровым, Федотом Ершовым, Иваном Муравлевым и Осипом Алтуховым.

К сожалению, о рассмотрении этого дела судить сегодня довольно сложно. Но интерес представляет один документ, который предположительно венчал сложный процесс переписки. Это ответ из Министерства внутренних дел от 18 июня 1866 г. за №467 следующего содержания: «Господину Одесскому градоначальнику Вследствие представлений от 3 сего июня за №379-м имею честь уведомить Ваше превосходительство, что относительно причисления к Городским обществам лиц принадлежащих к русскому, существуют в законе положительные указания: статьи 481 9 тома Св. законов о сост. и 911 14 т. уст. о ссыльных»⁴⁰.

Исходя из данного документа, можно предположить, что вопрос о разрешении проживания вышеуказанных старообрядцев в Одессе был решен положительно.

Более подробно в деле представлен вопрос о разрешении Ивану Моисееву проживать в Одессе. Когда последовало вышеозначенное распоряжение генерал-губернатора, о высылке, и погашения его паспорта иностранца, Иван решил обратиться в православие, что и сделал. О факте крещения даже имеется отчет священника пересыпской Казанской церкви Фоки Левицкого⁴¹, и об этом же доносит епископ Одесский Антоний градоначальнику⁴². Правда, перед тем как Ивану Моисееву было разрешено перейти в официальную церковь, было отослано письмо к архиепископу Херсонскому и Таврическому Димитрию, с тем, дабы выяснить, не видит ли он каких к тому препятствий. Письмо это датируется 30-м сентября 1858 г. Архиепископ разрешил перейти ему в лоно синодальной церкви.

Таким образом, перекрестившись из старовера в новообрядца, Иван Моисеев получил возможность жить в Одессе. Учитывая то, что ему как старообрядцу не хотели разрешать переходить в российское подданство, Иван был вынужден стать прихожанином мирянином синодальной церкви. Всего же этот вопрос был решен за полтора года.

Выводы.

Положение старообрядцев в 1840-1860-е гг. носило двойственный характер. Большая часть этого периода пришлась на николаевскую эпоху, во время которой производились массовые гонения на староверие и его представителей. Эти гонения бы-

ли вызваны не только факторами внутреннего развития, но и внешними.

Неотъемлемой частью государственного аппарата России в николаевскую эпоху являлась церковь. Именно по этой причине любая религиозная оппозиция синодальной церкви автоматически рассматривалась и как оппозиция существующему режиму. Вследствие этого широкий размах приобрели гонения против старообрядцев.

В условиях того, что Новороссия и Бессарабия были приграничными районами России и тут существовали значительные старообрядческие общины, то николаевские гонения непосредственно коснулись и этих территорий.

Местное руководство также принимали в этом активное участие. Об этом свидетельствуют вышеприведенные документы из канцелярии Новороссийского и Бессарабского генерал-губернатора. Причем, положение старообрядцев в нашем регионе усложнилось и в связи с Крымской войной, из-за непосредственной близости к театру боевых действий. Также, старообрядцы испытали новый виток репрессивных мер в связи с возникновением Белокриницкой епархии в Австрийской империи после 1846 г.

Со смертью Николая мало что изменилось. Некоторые подвижки к либерализации в религиозной политике стали наблюдаться лишь с середины 1860-х годов. До этого сохранялось серьезное влияние «драконовского» законодательства.

На основе имеющихся архивных документов, можно говорить о различных средствах борьбы николаевского руководства со староверами. Кроме непосредственно репрессивных мер, активно применялись экономические ограничения, ставились препятствия и интеграции старообрядцев в общественно-политическую жизнь. Все это имело губительные последствия для русской старообрядческой культуры: разрушались церкви, конфисковались предметы культа.

Но и в этих крайне неблагоприятных условиях большинство старообрядцев оставались верны заветам предков и даже на полулегальном положении продолжали сохранять культурные и религиозные традиции. К концу 1850-х гг. начало меняться и отношение самих местных властей, которые лишний раз старались не притеснять старообрядцев, остававшихся большей частью лояльных существующему в государстве строю. Особенно это проявилось в центральном городе губернии — Одессе, о чем свидетельствуют и документальные источники, сохранившиеся до наших дней.

³⁹ Там же. — Л.л. 38-39.

⁴⁰ Там же. — Л. 147.

⁴¹ Там же. — Л. 75.

⁴² Там же. — Л. 76.

ВИЛКОВО В 1941 Г.: МАТЕРИАЛЫ ПРИМАРИИ

2 сентября 2010 года мировая общественность отметила знаменательную дату – 65 лет со дня окончания Второй Мировой войны. С каждым годом все дальше от нас события той эпохи и с каждым годом возрастает значение документальных материалов – свидетелей тех дней.

В ходе войны Придунайские земли Украины и Молдавии были оккупированы немецко-румынскими войсками. Вилково был захвачен 25 июля 1941 г.¹ Территория Измаильской области входила в состав Губернаторства Бессарабии, объявленного одной из провинций Румынии. Старообрядческие общины постигла общая участь населения Южной Бессарабии (см. приложение).

С началом войны документы Измаильского областного исторического архива не были эвакуированы. Документы, собранные в 1940-1941 гг. в объеме 458 000 единиц хранения были уничтожены, и лишь незначительная часть вывезена при отступлении оккупационных войск в Румынию. После окончания войны возвращены по договору².

Одним из наиболее ценных источников по изучению истории старообрядцев в годы войны является фонд Р-36 – «Примария города Вилково Измаильской области (периода временной немецко-румынской фашистской оккупации (1941-1944 гг.))». В этом фонде содержатся несколько примечательных документов, которые позволяют представить себе, как и чем жило население Вилково³. Мы выбрали некоторые из них для этой публикации. Все они написаны на румынском и отображают различные описания, составленные местными чиновниками.

Первый из документов представляет собой фискально-административный отчет о состоянии города на 7 октября 1941 г. Учитывая оригинальность сведений о количестве и структуре населения и его хозяйственных занятий, приводим текст сведений полностью.

Второй список является выборкой из различных дел жандармерии⁴. В нем содержатся данные о политически неблагонадежных жителях города.

Он дает представления о том, за что осуществлялись преследования со стороны румынских властей.

И, наконец, третий публикуемый документ – сводная таблица о национальном составе жителей. Она составлена согласно сведениям из дел этого фонда, а также аналогичного по периоду 1918-1940 гг.⁵

1. Статистические сведения по городу Вилково на 7 октября 1941 года.

Население – 6970 чел.

Глав семейств – 1997

Румын – 47 [человек]

Русских – 5088

Украинцев – 1708

Болгар – 12

Греков – 7

Гагаузов – 2

Цыган – 11

Евреев – 95 (выехали из города)

6963 душ румынско-подданные

7 греческого

1875 – православные?

2200 хозяйств

общая площадь города – 15 118 га

пахотных земель – нет

виноградников – нет

пастбищ – 498 га

фруктовых садов – 127 га

примарь коммуны – Морару Дмитрий, женат, работает с 20 мая 1936 года, зарплата 7392 лей
Охотничьи угодья – 15 118 га.

Церкви: три

Православная церковь во имя Святого Николая.

Православная старообрядческая церковь Святого Николая.

Православная старообрядческая церковь Рождества Пресвятой Богородицы.

Имущество церквей

1) молитвенный дом и 2 парафиальных дома

Школы: три начальных, из которых работают две и ясли.

Две учительницы – Тудорей Тудора и Делигиоз Феодара.

Имеется один завод по производству минеральной воды, в плохом состоянии, бывшее владение одного еврея (не работает).

Мельниц нет.

Работают два рыболовецких кооператива «Дунэря» и «Ниструл».

¹ Хронологический справочник о временной оккупации немецко-румынскими захватчиками Измаильской области и освобождении ее Красной Армией (1941-1945гг.) – Измаил: издательство «Придунайская правда», 1950.

² КП «Измаильский архив», ф.Р-487, оп. 1, д. 476, лл. 4 - 26.

³ Продолжаем вводить в научный оборот источники. Предыдущая публикация: Галкина А.В. Вилково в 1918-1929 гг.: обзор дел примарии Измаильского архива// Липоване: история и культура русских старообрядцев. – Вып.V. – Одесса, 2008. – С.115-130.

⁴ КП «Измаильский архив», ф. Р-218.

⁵ КП «Измаильский архив», ф.4.

Есть меддиспансер, которым руководит врач Чорыч Иоанн и его помощник

За последние 3 года было зарегистрировано 37 случаев туберкулеза, 29 случаев сифилиса, 4 случая конъюнктивита, 14 случая рака.

На территории Вилково находятся:

Комиссариат полиции

Таможня

Капитания порта

Начальная школа

Ясли

Почта

Телеграф

Инкооп – кооперативный национальный институт.

Старое православное кладбище пл. 1500 кв. м (ограждено местами), в плохом состоянии.

Новое православное кладбище (11500 кв.м. ограждено, в хорошем состоянии).

Липованское кладбище 3200 кв. м., ограждено, в хорошем состоянии.

Еврейское кладбище 858 кв.м., ограждено колючей проволокой.

Баштан – 2 га

Коней 94

Рогатый скот – 405

Овец – 26

Свиней – 130

Кур – 371

Петухов – 49

Гусей 103

Уток – 319

6 человек в коммуне имеют улья

служащих – 51

сторожей – 3

парикмахеров – 5

пахарей – 3

чернорабочих – 9

сапожников – 13

рабочих 27

пожарников – 2

железнодорожных работников – 2

механиков – 3

строителей – 3

закройщиков (портных) – 4

плотников – 16

священников – 4

мастеров-лодочников – 5

пенсионеров – 2

коммерсантов – 7

фотографов – 2

рыбаков – 1463

пекарей – 3

пекарей – 3

частных служащих- 10

2.Список выявленных жителей города Вилково, преследовавшихся румынской оккупационной властью.

Изотов Аким Калинович, 1891 года рождения, уроженец гор. Вилково – преследовался румынскими оккупантами как советский активист – встречал Красную Армию, выступал на митинге, наносил оскорбление румынскому государству (1940 – 1941 гг.). [Ф. Р-218, оп. 1, д. 83, л. 1-5].

Изотов Иван Калинович, 1897 года рождения, уроженец гор. Вилково – заключен в лагерь Онешть-Ной как советский активист – сотрудничал с органами НКВД, выступал на собраниях, митингах с речью (1940 – 1942 гг.). [Ф. Р-218, оп. 1, д. 84, л. 1-11].

Сычов Михаил Семенович, 1909 года рождения, уроженец гор. Вилково – заключен в концентрационный лагерь Онешть-Ной как советский активист – сотрудничал с органами НКВД (1941 – 1941 гг.). [Ф. Р-218, оп. 1, д. 86, л. 1-9].

Сычова-Запорожец Ефросинья Андреевна, 1907 года рождения, уроженка гор. Вилково – член подпольной коммунистической организации 1933 года, подвергалась репрессиям как советский активист – выступала на собраниях, митингах, была членом самообороны города (1933, 1940 – 1942 гг.). [Ф. Р-218, оп. 1, д. 87, л. 1-12].

Строганов Тимофей Фомович, 1887 года рождения, уроженец гор. Вилково – преследовался румынскими оккупантами как советский активист – встречал с цветами Советскую Армию 28 июня 1940 года (1940 – 1941 гг.). [Ф. Р-218, оп. 1, д. 91, л. 1-7].

Фаликов Ноех Елиасович, 1899 года рождения, уроженец гор. Килии – преследовался румынскими оккупантами как советский активист – сотрудничал с органами НКВД (1940 – 1941 гг.). [Ф. Р-218, оп. 1, д. 92, л. 1-7 об.]

Запорожец Филипп Яковлевич, 1894 года рождения, уроженец гор. Вилково – преследовался румынскими оккупантами как советский активист – в 1940 – 1941 годах проводил коммунистическую пропаганду (1940 – 1941 гг.). [Ф. Р-218, оп. 1, д. 95, л. 1-6].

Моргунов Артем Петрович, 1898 года рождения, уроженец гор. Вилково – заключен в концентрационный лагерь Онешть-Ной как советский активист – во время советской власти в 1940 – 1941 году проводил коммунистическую пропаганду (1941 – 1942 гг.). [Ф. Р-218, оп. 1, д. 96, л. 1-6].

Смазнов Елисей Анфилогиевич, 1909 года рождения, уроженец гор. Вилково – преследовался румынскими оккупационными властями как советский активист – в 1933 году был активным членом организации МОПР, в 1940 году встречал Красную Армию, выступал на митинге, наносил оскорбление румынскому правительству и нации (1933, 1940 гг.). [Ф. Р-218, оп. 1, д. 97, л. 1-7].

Хомутов Михаил Иванович, 1904 года рождения, уроженец гор. Вилково – приговорен военно-

полевым судом к 3-м годам тюремного заключения как советский активист – работал по установлению военной телефонной связи Вилково – Жебриень (1941 – 1944 гг.). [Ф. Р-218, оп. 1, д. 98, л. 1-19].

Касаткин Елефтерий Матвеевич, 1845 года рождения, уроженец гор. Вилково – подвергался репрессиям как советский активист – работал председателем колхоза, сотрудничал с органами НКВД (1940 – 1943 гг.). [Ф. Р-218, оп. 1, д. 100, л. 1-12].

Гончаров Савва Анфиногенович, 1900 года рождения, уроженец гор. Вилково – преследовался румынскими оккупантами как советский активист – встречал Красную Армию, выступал на митинге со

словами благодарности за освобождение (1940 – 1941 гг.). [Ф. Р-218, оп. 1, д. 241, л. 1-8].

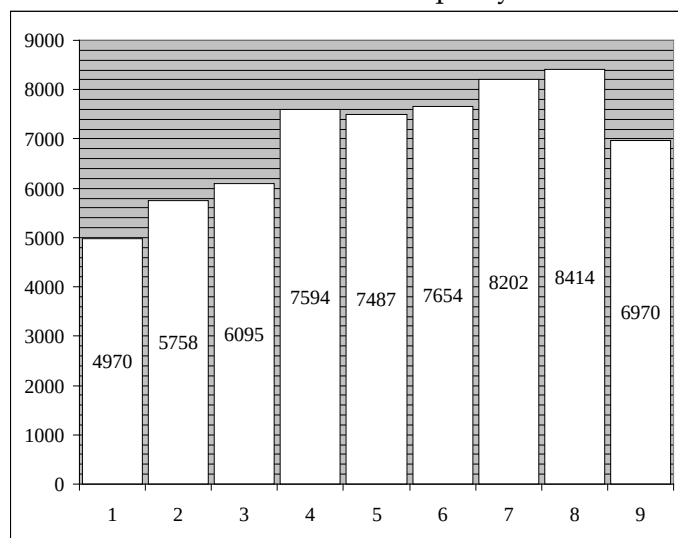
Изотов Иван Макарович, 1897 года рождения, уроженец гор. Вилково – репрессирован румынскими оккупантами как советский активист – в период 1940 – 1941 годов выступал против румынского правительства. [Ф. Р-218, оп. 1, д. 244, л. 1-13].

Господарев Федор, житель гор. Вилково – заключен в концентрационный лагерь Онешть-Ной как советский активист, в 1933 году делал денежные взносы в местную организацию МОПР, в 1940 году встречал Красную Армию и выступал за Советскую власть (1933, 1940, 1942 гг.). [Ф. Р-218, оп. 1, д. 250 а, л. 1-7].

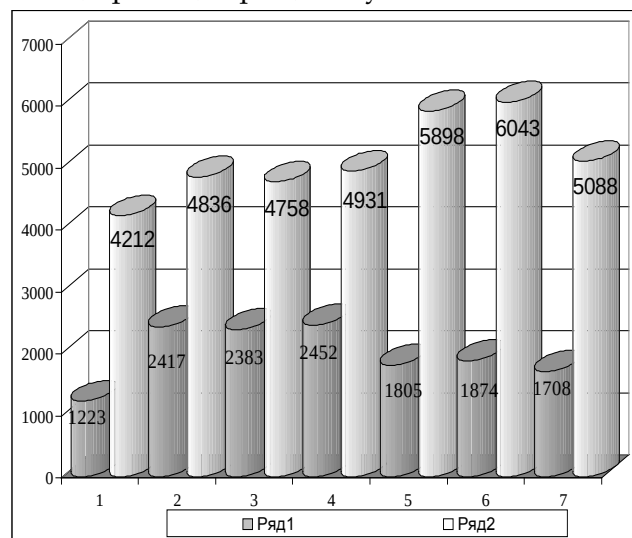
3. Динамика населения Вилкова на протяжении 1904 – 1941 гг. по национальному составу.

годы	румыны	украинцы	липоване	евреи	греки	болгары	цыгане	другие*	всего
1904 ⁶									4970
1921	154	1223	4212	163	6				5758
1923									6095
1927	105	2417	4836	230	6				7594
1928	107	2383	4758	228	5				7487
1929	92	2452	4931	172	3	-	-		7654
1937	264	1805	5898	197	6	10	5		8202
1940	266	1874	6043	201	7	10	7	6	8414
1941	47	1708	5088	95	7	12	11	2	6970

* В этой категории упоминаются поляки, армяне, сербы, гагаузы.



Динамика общего населения по г. Вилково (по вертикали – численность; по горизонтали: 1 – 1904; 2 – 1921; 3 – 1923; 4 – 1927; 5 – 1928; 6 – 1929; 7 – 1937; 8 – 1940; 9 – 1941 гг.)



Динамика развития основных этнических групп г. Вилково (1 – украинцы; 2 – русские старообрядцы; (по вертикали – численность; по горизонтали: 1 – 1921; 2 – 1927; 3 – 1928; 4 – 1929; 5 – 1937; 6 – 1940; 7 – 1941 гг.)

⁶ Arbore Z.C. Dictionarul geografic al Basarabei. - Bucuresti, 1904.

Чебан И.Н. (Старая Некрасовка)

ДИНАСТИЯ НЕКРАСОВЦЕВ ГУСЛЯКОВЫХ

Фамилия Гусляковы в Старой Некрасовке Измаильского р-на Одесской области очень распространена. Согласно архивных документов, в числе первых Игнат-Казаков, перешедших на левый берег Дуная, есть фамилия Гусляков Антип Трофимович, который прибыл в Измаил в 1812 году 20 августа, в возрасте 30 лет¹. В характеристике написано: «...лицом чист, роста среднего, прибыл с женой Прасковьей 22 лет и двумя дочерьми - Прасковьи – 7, и Анне – 6 лет». В его семью входили его два брата, Федор 17 и Иван 9 лет, а так же его теща Василиса, вдова 40 лет, и ее сын Фрол 4 лет.

В списках глав семейств Некрасовских Хуторов Антип проходит под №3². В ревизских переписях населения прослеживаются потомки Антипа Гуслякова и его братьев Федора и Ивана, вплоть до настоящего времени. Эта фамилия существует в Некрасовке, без малого, 200 лет. Нынешние потомки этой распространенной фамилии не ведают, что они все одного рода и родственники, считая себя просто однофамильцами.

Кроме тех, Гусляковых, которые поселились в 1812 году, мы находим документ, датированный 1830 годом. Это список некрасовцев, просящих о присоединении к ним их родственников, находящихся за Дунаем. В этом списке под №3 Антип Гусляков, который просит разрешения на переселение в Некрасовку своих двоюродных братьев Козьму – 1го и Козьму – 2го с женами и детьми³. В списке 12 глав семейств просят о переселении к ним 108 человек. Просьба была удовлетворена и в Некрасовку поселились еще две семьи Гусляковых.

В том же 1830 году появляется еще один документ, «Ведомость», по которой было выдано каждой семье по 7 рублей 30 копеек на душу, для приобретения семян кукурузы и ячменя⁴. Получили этой помощи 645 человек, поселившихся на Измаильщине. Общая сумма составила 4708 р. 50к. Кроме выше названных Гусляковых, в этой ведомости и вновь созданные семьи Федора, Ивана и Тимофея Гусляковых. Даже на заре образования Некрасовки (ныне Старая Некрасовка Измаильского р-на Одесской области Украина) семей Гусляковых было много.

Есть предположение, что эта фамилия произошла от прозвища «гусляк», проживавший в местности «Гуслицы», расположенной по реке Гусярке. Точное происхождение названия местности не установлено. На местность название перешло от речки и деревни Гуслицы, которое было центром древней Гуслицкой волости. Волость же под этим именем впервые упоминается в 1339 году в духовной грамоте московского князя Ивана Калиты.

Исследователь В.Лизунов определяет границы Гуслицы следующим образом: «... начинались в 30 верстах от Москвы между Владимирским и Рязанским шоссе и

охватывали по рекам Нерской и Гуслице юго-восточную часть Богородского и Бронницкого уездов Московской губернии. А так же земли Егорьевского уезда Рязанской губернии и Покровского уезда Владимирской губернии ...»⁵. На самом же деле Гуслицы локализовались исключительно в пределах юго-восточного угла Богородского уезда, причем часть его часто выделяли в самостоятельную местность, носившую название «Раменье».

До середины XVII века население Гуслиц было немногочисленным и размещалось преимущественно по Касимовскому тракту. Тот край отличался неудобными для земледелия болотистыми и песчаными почвами. Одним из главных занятий жителей было хмелеводство.

После церковной реформы патриарха Никона, расколовшей Русскую Церковь, и особенно после второго стрелецкого бунта 1698 года, в глухие гуслицкие леса бежало много ревнителей старой веры, и к концу XVIII столетия в Гуслицах насчитывалось уже 46 деревень⁶.

Свою известность и неповторимую самобытность Гуслицы получили, именно, благодаря старообрядцам. Укрывшись, в прежде глухой и малопродуктивной местности, они со временем сделали ее одним из крупнейших духовных центров старообрядчества, а также способствовали ее экономическому развитию. Будучи очень бережливыми и расчетливыми старообрядцы быстро богатели, выбивались «в люди», становились купцами. Возникшая в результате постоянных преследований религиозная сплоченность помогала поддерживать единомыслие, помогала выбираться в зажиточные слои.

В конце XVIII столетия, усилиями фабрикантов, путем экономического воздействия на жителей местных селений, Гуслицы, из глухой и малолюдной местности, в обжитой край превратились благодаря миграции бежавших сюда староверов. В Рогожском старообрядческом купечестве в Москве существовал целый круг богатых купцов выходцев из Гуслиц. Благодаря текстильным фабрикам, основанным купцами – старообрядцами, выросли города Орехово-Зуево, Ликино-Дулево, Куровское.

Существовала и теневая сторона гуслицкого обогащения. Так, Мельников-Печерский, другой причиной гуслицкого богатства называет печатание фальшивых денег. Еще в XVII–XVIII вв. многие из крестьян Гуслиц были пойманы на этом занятии. 1812 год внес в этот промысел большое оживление. После ухода французских войск из Москвы в руки старообрядцев-гусляков попали привезенные Наполеоном станки для печатания фальшивых русских ассигнаций. Банкноты, имевшие хождение в Российской империи до 1918 года, к тому же были слабо защищены от возможной

¹ КУ «Измаильский архив» (далее – ИА), Ф.514, оп.1, д.4.

² ИА, ф.56, оп.1, д.81, л.138.

³ Там же. - Л.137.

⁴ ИА, Ф.51, оп.1, д.18, лл.233-238 об.

⁵ Лизунов В. Старообрядческая Палестина. - Орехово-Зуево, 1992. - С.5.

⁶ Там же. - С.6.

подделки⁷. Фальшивые деньги изготавливали в Гуслицах и позже. Об этом пишет В.Гиляровский. Он рассказывает, что в конце XIX столетия все фальшивки в Москве называли «*гуслицкими*». Он также отмечает и удобное расположение Гуслиц. Они находятся на стыке трех губерний; Московской, Рязанской и Владимирской. «... Здесь всегда было удобно скрываться беглым и разбойникам».

В Центральном Историческом Архиве Москвы можно найти дела о снаряжении целых воинских команд в гуслицкие деревни на поимку фальшивомонетчиков.

Гусяки отличались довольно грубым нравом. По утверждению духовных лиц Православной Церкви понятие «*гусяк*» в Москве, Владимире и даже в Нижнем Новгороде означало человека без совести и чести. К «*Гусякам*» нашим, это может, не относится, но упрямство, как и у всех старообрядцев, передалось нынешним поколениям в избытке.

Основная масса гуслицких староверов принадлежала к приемлющим священство Белокриницкой иерархии. Представителей других согласий было немного. К 1860-м годам у белокринищников произошел раскол по поводу принятия или непринятия «*Окружного послания*», который в сильной степени задел и Гуслицы.

Благодаря старообрядчеству большая часть населения Гуслиц было грамотным. Почти по всем гуслицким селениям были разбросаны «*самородные*» старообрядческие школы, возникновение которых относилось к глубокой старине⁸. В этих школах преподавалось древнее церковное пение, славянская азбука, церковное чтение и другие предметы, знание которых было необходимо для передачи церковной традиции староверов.

Гуслицы, имея почти поголовно грамотное население, являлись поставщиками кадров старообрядческого духовенства Белокриницкой иерархии по всей России. Во многих приходах, особенно в обеих столицах, можно было встретить священников-гусяков⁹.

В Гуслицах существовал целый ряд старообрядческих монастырей, практически все из которых исчезли в XIX столетии. Населенность Гуслиц, преимущественно, староверами позволяла им, не боясь полицейских и духовных властей, открыто пользоваться колокольным звоном, совершать крестные ходы по деревням и т.п.

Исходя из выше изложенного, считаем, что фамилия Гусяков существует не одно столетие. В московских говорах «*гусяк*» - житель деревень расположенных по речке Гусярке. В последствии часть Гусяков, по всей видимости, двинулись на Дон, где примкнули к Булавинскому восстанию 1707-1709 гг., которые, после его поражения, ушли во главе с Игнатом Некрасов на Кубань (где Некрасов возглавил своеобразную

«*казачью республику*»), а в 1740 году эмигрировал в Турцию. В последствии из Турции некрасовцы опять перешли в Россию и, в частности, в Измаил, где образовали два населенных пункта - Некрасовку (ныне Старую Некрасовку) и Кугурлуй (ныне Новую Некрасовку).

В данной главе приведем родословную одной ветви Гусяковых из Старой Некрасовки. Доказать, что это прямые потомки Антипа Гусякова или его братьев Федора и Ивана, нет возможности. Может это потомки Козьмы 1-го или Козьмы 2-го. Сведения об этих Гусяковых обрываются во второй половине XIX века.

Итак, за основу берем Гусякова Федота Абрамовича 1914 года рождения. Он потомок рыбацкого рода Гусяковых. Его отец, дед и, возможно, прадед были рыбаками рыбацкой артели села. В 1937 году, в возрасте 24 лет, он женится на своей односельчанке Муравлевой Неониле (Нениле) Артемовне, которой было 18 лет. Он продолжает традиции своих предков и становится тоже рыбаком. В то время Придунайский край был под властью Румынии. Русские люди были людьми «*второго сорта*». Они не могли сколачивать большое состояние, только работали в рыбацких артелях на хозяина румына. Жизнь была на грани бедности и нищеты.

В 1939 году в этой молодой семье появляется сын, первенец. По местным старообрядческим традициям, в определенный каноном срок, над ним проводят таинство Крещения и нарекают его Федором. 1940-й год. Территория Придунайского края присоединяется к Советскому Союзу. В селе многое меняется. Устанавливается советская власть. В песне поется: «*Кто был никем, тот станет всем*». И все на это надеялись. Но в 1941 г. начинается война, и опять в селе хозяевами становятся румыны. Рыбаки ловили рыбу для румынской армии. Их семьи обнищали и были доведены до отчаяния. Но жизнь продолжается. В 1943 году в этой семье появляется еще один ребенок, девочка, которую назвали Агрипина (Груня). А в 1945 - еще девочка - Прасковья.

Послевоенное время ничуть не слаще военного. Неурожайные 46 и 47 годы вводят людей в полную нищету. Начинается голод. В эти годы уходит из жизни треть населения. Еще одна часть покидает село, кто с семьями, кто в одиночку, в поисках лучшей доли, или просто спасая себя. Голод пережили, начались репрессии. Многих отправили «*куда Макар телят не пас*», а кому «*повезло*» остались дома под страхом выселения.

Народ приспосабливается к любым проявлениям природы и к ухищрениям новой власти. Постепенно все налаживалось. Появился колхоз. Для некрасовцев - это новая форма хозяйствования. У кого были небольшие наделы земли, держались за них двумя руками: «*Земля то своя*»! Но государство распорядилось иначе. Ликвидируя частную собственность, создавало коллективную. В добровольно принудительном порядке распахивало «*проклятые межи*», чтобы вместе, сообща растить хлеб.

В пятидесятые годы жизнь людей заметно улучшилась. Зеленели колхозные поля. Появились первые тракторы и повысились урожаи за счет новых технологий обработки земли. Колхозники начали по-

⁷ Мельников-Печерский П.И. Полное собрание сочинений. - Т.13. - СПб, 1898. - С.330-331.

⁸ «Старообрядцы». - № 5-6. - Нижний Новгород, 1909. - С.377-379.

⁹ Сказание о начале и настоящем положении Спасо-Приображенского Гуслицкого монастыря. - М., 1863. - С.14.

лучать натуроплату на заработанные трудовни. В общем, жизнь стала веселей.

В 1954 году в семье Федота появляется еще один ребенок, сын, которого назвали Иваном. У каждого христианина своя малая Пасха - день памяти одноименного ему святого, или тезоименитство, именины. Человек получает имя при крещении. Ребенка называли в честь святого, память которого приходилась на день наречения имени, или день крещения. Допускается сдвиг на несколько дней, до рождения, или после рождения. Это имя определяет батюшка. День рождения и именины чаще всего совпадали. День своих именин - это по церковному календарю отыскать ближайший ко дню рождения праздник святого с тем же именем. Так Иван Федотович, родившийся 13 мая 1954 года, может праздновать свои именины 21 мая. Это праздник святого, славного и всехвального апостола и евангелиста, Иоанна Богослова. Празднование установлено в воспоминании чуда, ежегодного исхождения в сей день из могилы святого апостола целебного праха в виде манны (известно с III в. по Р.Х.)¹⁰.

Каждому новокрещенному надевается нательный крестик, как щит веры и оружие против дьявола. Крест - это не украшение, а святыня. Не существует каких-либо правил о материале для крестов. Также нет принципиальной разницы между цепочкой и тесьмой. Важно чтобы крестик держался прочно¹¹.

Ивана крестили, дали имя, надели нательный крестик, благославили на долгую жизнь. Рос он славным мальчуганом. Неплохо учился в школе. Закончил старонекрасовскую среднюю школу в 1971 году. Затем одногодичные курсы радиотелемастеров при Измаильском ДОСААФ-е. Спортивное телосложение дало возможность заниматься спортом и работать инструктором по спорту в ДСО «Колос» в Измаиле. Затем срочная служба в рядах СА с 1972 по 1974 гг., а потом школа прапорщиков и сверхсрочная служба в ВС СССР, по контракту, в качестве специалиста РЛС (радиополосной связи) в звании старшего прапорщика.

А вот старший сын Федота, Федор, закончил семь классов некрасовской школы в 1955 году (в то время в селе не было среднего образования) и пошел работать. Как несовершеннолетний, сначала в селе, в колхозе водоносом, а затем ушел работать на судоремонтно-механический завод учеником токаря и потом токарем. В ноябре 1958 года призывается на срочную службу в ряды Советской Армии. После окончания учебного заведения, автошколы в г. Севастополь, службу продолжает в Феодосии, водителем при Управлении военного коменданта гарнизона. Прослужив два года, был уволен в запас при сокращении Вооруженных Сил и срока срочной службы.

Прибыв на родину, пошел работать опять на Измаильский консервный комбинат. На консервном он совершенствовался как специалист по металлу. Достиг квалификации токаря VII разряда. Отсюда хорошая зарплата, уважение товарищей и руководства завода. Не раз поощрялся грамотами, а за рационализаторскую работу - денежным вознаграждением. Как

хорошего работника, поощряли, и его фото висело на Доске Почета.

Работал на заводе, а ходил в сельский клуб. Как и все молодые парни, встречался с девушками на танцах или во время демонстрации кинофильмов. Все приглядывался к девушкам, и искал ту «единственную», с которой ему придется связать свою судьбу на всю жизнь. И приглянулась ему одна, как ему показалось, что это та, «единственная». Красивая, веселая, с большими зелеными глазами и тонкими смолянными бровями. Она очаровательна. Ее белое, чуть продолговатое лицо словно освещалось каким-то светом, бьющим изнутри. Бездонные озерца глаз всегда немного прищурены. Из-под тонкой лимонной блузки четко вырисовываются груди. Темно-коричневая оборчатая юбка спускалась ниже колен стройных пружинистых ног. Ее глаза обещали чувственное, даже сладострастное наслаждение. Да, это была «та», с которой он пойдет под венец. Это дочь Антона Соколова. Зовут ее Екатерина.

Так Федор стал присматриваться к Екатерине. Ей было около восемнадцати лет. Он внимательно изучал ее. Она недавно начала изредка появляться в клубе. Такая шустрая, веселая, красивые волосы, хорошая фигура. Он пытался подобрать к ней ключик. Смотрел в упор, не моргнув, подмигивал. Подходил к ней с намерением предложить ей дружбу. Она позволяла себе слегка улыбнуться. Его напористость ее удивляла. Вопросительно изогнув бровь, она, молча, взглядом спрашивала: «что тебе надо», и тут же, молча своим неммым действием, отвечала: «Отвали, старче». Он был старше её всего на 5 лет, ему было только 23 года. Он отслужил в армии и теперь, работая на заводе, добился кое-каких трудовых успехов, его уважали. А она... Она не считалась ни с чем. Не давала повода на встречу, она избегала его. Стала реже появляться в клубе. Приходила с подружками и незаметно уходила, чтобы он не пошел провожать. Так продолжалось около года. Она, наконец, сдалась. Позволила несколько встреч. Встречи происходили редко и на «пионерском расстоянии». Постояли, постояли у калитки и, обмолвившись несколькими фразами, расходились. Она заходила к себе в дом. Он провожал ее уход взглядом и потом, не торопясь, возвращался восвояси. Его не покидали мысли ни ночью, ни днем, о той девчонке. Он любил ее и с каждым днем все сильнее. Был немногословным, и казалось, что именно это и не нравилось Екатерине. В отличие от него она не говорила, а «тараторила». Ему нравился её голос, её говор, её манера вести рассказ. Она всегда улыбалась и собеседник «таял» перед её заразительной улыбкой. Во время этих редких и коротких встреч он предлагал ей руку и сердце, но она с улыбкой упорхала в дом, оставляя его без ответа. Ему казалось, что она заигрывает, а это и есть тот положительный ответ. Но это было не так. В серьезном разговоре с ним, она отвечала «нет». Бросала на него быстрый взгляд, в его выражении не было ничего, что свидетельствовало бы о чем-то большем, чем обычная вежливость к нему и, залившись краской, убегала.

¹⁰ Старообрядческий церковный календарь. – М., 2008. – С.33.

¹¹ Православный календарь до 2018 года. – С.127.

Сейчас, почти через пятьдесят лет совместной жизни с Федором, Екатерина говорит: «Я ему восемь раз отказывала, а он все равно не уходил. Все ходил за мной и уговаривал выйти за него замуж. Однажды он твердо сказал: «Я тебе золотые горы не обещаю, но ты все-таки выходи за меня замуж». Вот тут-то я и не устояла, дала согласие».

Федор тут же пошел свататься. Пришел с родителями. В тот же вечер произошли два события, сватовство и заручены. Екатерина дала согласие и, по обычаю, перевязала Федора белой шалью. Это «документ», знак согласия на замужество. По старообрядческому закону это еще и «знак» того, что было сватовство и заручены, и она выходит по согласию, без всякого нажима со стороны родителей.

Через неделю родители жениха договорились о дне свадьбы. Она назначена на 4 ноября 1962 года. Согласовали, сколько гостей будет приглашено от жениха и сколько от невесты. Кто будет «сватом» и «свахой». Как правило, это главные лица на свадьбе. Они напутствуют жениха и невесту на дальнейшую супружескую жизнь, правило поведения в молодой семье, подтверждая слова батюшки во время венчания: «Глава семьи муж, а жена ЗА МУЖЕМ». Это установившиеся многолетние традиции, закрепленные христианскими канонами.

В первое десятилетие XX века покрывало невесты поменяло цвет. Фата и платье невесты стали белыми. Этот свадебный наряд начал развивать новое, главное эстетическое значение.

Важным обрядным моментом в отделении молодых от неженатых, являются два свадебных обряда - заплетание и одевание невесты. Это заключительный момент отделения от группы неженатых. Это более важно и проходит более болезненно, чем отделение молодых от их семей и родственной группы.

Невесте косу заплетают ее подружки в субботу перед свадьбой. В этот вечер одевают и свадебное платье с фатой. При заплетании и одевании поют песни, связанные с прощанием. Это в основном лирические четверостишья, частушки и невеста при этом грустит или даже плачет. Так и в нашем случае. Екатерина не просто грустила, а плакала навзрыд. До нее лишь теперь дошло, что она совершила непоправимую ошибку. Она выходит замуж за человека, которого не любит. И исправить эту ошибку она не в состоянии. Нет силы воли все остановить и разорвать. На такой шаг она пойти не могла. Не позволяла совесть и традиции. С возрастом она поняла, что в жизни у некоторых бывали случаи разрыва отношений даже во время венчания. Невеста или жених уходили прямо из под венца. Но у тех людей были, наверно, очень веские причины и железная воля, чего у Екатерины не было.

Суббота 3 ноября. *Девушник*. Хотя в шестидесятые годы девушником его не называли. Это уже называется «молодежным вечером», куда приходят не только девушки, но и парни. Раньше, в предсвадебную субботу, приходили только подружки невесты, которые заплетали косу, в последний раз одну косу, надевали свадебное платье и фату. Когда плели косу и одевали, пели жалобную девиченскую песню.

Знать тебе я, мамка, надоела,

*Хлеба, соли, мамка, переела.
Ты мне дочь совсем не надоела,
Хлеба, соли ты не переела,
Надоели мне твои подружки,
Что приходят в дом совсем без дела.*

При этом невеста горько плачет, она расстается со своей девичьей свободой. После невеста перевязывает своих подруг разноцветными широкими лентами. Близких двумя лентами, остальных одной, а маленьким девочкам прикрепляет на грудь платочки, вышитые в девичестве, когда она готовилась к свадьбе.

Через время девушки выходят на улицу и идут вокруг села, поют девиченские песни, в которых проносят имена жениха и невесты. Таким образом, народ узнает, где свадьба и кто на ком женится. Затем возвращаются в дом невесты и садятся за столы. Невеста в «красном углу», а вокруг нее подружки. На столах семечки, печенье и конфеты. Выпивки на этом мероприятии нет. Этот вечер заканчивается к полуночи. Потом все расходится.

В те шестидесятые молодежь уже была «продвинутой» и девичник видоизменился. Уже он назывался «молодежным вечером», куда приходили девушки и парни, и не только со стороны невесты, но и со стороны жениха. Молодые люди веселились. За столом, в красном углу, сидели жених и невеста и, по обе стороны от них, сидели их друзья и подружки. Готовились к этому вечеру, как и к свадьбе. На столе рыба жареная, картошка, мясо, птица и, конечно, вино. Без этого бессарабского напитка не обходится ни одно мероприятие. Была на столах и самогонка, но она в этом крае не в чести. Пили, ели, танцевали до полуночи, потом Расходились по домам, оставив невесту с самыми близкими подружками.

При рассмотрении истории староверов, важным разделом является изучение семейного обряда, на сложение которого влияли различные факторы, как историко-климатического, так и социально-экономического характера. В силу исторических причин семейный обряд имеет общую специфику. Это оторванность от основной массы своей народности, долгое скитание и пребывание в инонациональной среде.

Вопросы истории переселения, экономического статуса и многие другие неоднократно освещались в монографиях и публикациях, однако, проблеме изучения семейного обряда русских старообрядцев не уделялось достаточного внимания. Модель семейной обрядности не претерпела существенных изменений. Сохранение особенностей этого обряда в большей степени зависит от распространенности национально-однородных браков, в особенности зависит от национальности жен, ибо основной хранительницей традиций в семейной обрядности выступает женщина.

В XVIII веке у староверов существовал полный запрет осуществлению брака с иноверцами. В «Заветах Игната» один из пунктов гласил: «За брак с иноверцами - смерть» (имелось в виду отступление от христианства в ислам с целью заключения брака). После перехода некрасовцев под скипетр Российского императора, в XIX веке, эта строгость отпала, но воздержание от нацио-

нально-смешанных браков еще сохранилось. Основным мотивом против заключения смешанных браков было нежелание принимать в свою среду носителей иных культурно-бытовых традиций. Этот обычай стал заметно нарушаться лишь в XX столетии, а его второй половине, во времена Советской власти, о нем не вспоминали.

Что касается традиций, то они, с нарастанием информационного поля, исчезают с уходящим на тот свет поколением. Новые поколения забывают старые традиции и приобретают для себя только то, что легко дается и не требует строгих правил.

В описываемой нами свадьбе Федора Гуслякова и Екатерины Соколовой нарушений традиции не наблюдалось. Оба они из старообрядческих семей, односельчане, не совсем регулярно, но в храм ходили. Несмотря на большие изменения во второй половине XX века в культурных ценностях староверов, однако, старые традиции, а свадьба это главная традиция, остались почти без изменения. Одно только можно сказать, что сегодня ритуал свадьбы упростился, и сельская свадьба стала похожа на городскую. А в городской свадьбе важна сама трапеза, а не обряд.

Итак, 4 ноября, воскресенье. К полудню, собравшаяся часть гостей в доме жениха, «сват», «сваха» и самые близкие родственники, готовятся к свадебному шествию за невестой. По традиции, в торжественной обстановке, под музыку, жених просит разрешения у родителей идти за невестой. Разрешение получено и свадебное шествие началось. Впереди идут девушки с песнями и выплывают, идут к невесте. Там собрались ее гости. Свадебное шествие с музыкой, песнями и плясками входит во двор. У входа во двор останавливаются и долго пляшут. Затем жених, «сват» и «сваха» входят в дом. Музыканты играют свадебные танцы и все танцуют. В это время в одной из комнат, где сложено приданное, сидит невеста. По традиции невеста должна быть скромной и чуть грустной, ведь она расстается со своими родителями, с родительским домом. С этого момента ее жизнь меняется, она входит в чужой дом, а сама еще ребенок, который впервые испытывает такое чувство. Екатерина грустна. Она сегодня расстается с подругами и родителями. Это переход в группу замужних, и в дом свекра и свекрови с мужем, где ей предстоит провести всю жизнь. Это чувство грусти накладывает свой отпечаток на лицо Екатерины. Она веселая, но чуточку грустная, на щеках румянец, а в глазах слезинка.

Жених подходит к этой комнате, но его не пускают, требуют «выкуп». Обычно на свадьбах «выкуп» требует одна из подружек, меньшая сестра или племянница, незамужняя девушка, которая этим приобретает опыт будущей своей свадьбе. Такая «торговля» иногда тянется около часа, до тех пор, пока подружка невесты не получит требуемый «выкуп». В начале XXI века этот «выкуп», на некоторых свадьбах доходил до нескольких сот долларов или нескольких тысяч гривен. В нашем случае этой традиции не придерживались. Невеста вышла, поклонилась в ноги жениху, поцеловались, взяла его под руку и ввела в комнату. Вместе с ними вошли друзья и подружки. Остальные гости

во дворе танцуют. Их угощают, дают выпить по три стаканчика вина, и потом вся свадебная процессия идет в церковь без музыки. Родители Екатерины, Антон и Наталья, благословили детей. Молодые с иконой в руках идут в церковь венчаться. Музыканты идут к жениху домой, и там ждут свадьбу.

Пришли в церковь. Во время венчания батюшка подает «свахе» подготовленные кичку и очипок, а «сваха» отводит невесту в сторону. Там она расплетает одну косу и заплетает в две косы. Это символ замужества и с этих пор женщина не имеет право заплетать свои волосы в одну косу. Там же надевают кичку, очипок и, снятую перед тем, фату. Затем венчание продолжается. Батюшка вычитывает весь церковный обряд и по окончании все выходят из церкви и идут к жениху. Отныне, они уже муж и жена, а «сват» и «сваха» - венчальные родители. Впереди батюшка, за ним молодые с венцами на головах, затем гости идут и поют церковные свадебные стихи. Церемония проходит по главной улице села. Люди выходят из дому и идут на ту улицу, по которой движется свадьба, чтобы посмотреть на молодых и было бы о чем посудачить до следующей свадьбы.

У порога в дом родители Федора встречают молодых хлебом с солью и иконой, благословляя, приглашают в дом. Первым заходит, осеняя себя крестом, и садится в красный угол (под иконами) батюшка. За ним проходят гости и садятся за столы. Батюшка читает молитву и благословляет всех на свадебный обед. После трапезы встает и уходит. Это был батюшка отец Илья Сосин, много лет прослуживший в некрасовском храме Иоанна Богослова.

После его ухода гости остаются, продолжая веселиться. Музыка играет и все танцуют. Играет на гармонии Федя Дьяченко с поселка Котовский (ныне с. Дунайское) и на бубне, цыган-виртуоз с Измаила. Руководят всей свадьбой венчальные родители. За столы рассаживают согласно традиции: в центре родители жениха, Федот Абрамович и Неонила Артемовна, рядом - родители невесты Антон Пирфилович и Наталья Макаровна. Затем гости жениха садятся по правую сторону от Федота и Неонилы, а гости Антона и Натальи по левую. Часть гостей жениха (женщины) занимаются кухней и обслуживанием. Жених с невестой и частью молодых людей садятся за столы в отдельной комнате. Им приносят кушанья и выпивку. Руководит застольем в этой комнате деверь, свидетель или один из близких друзей жениха.

Самые близкие из родственников жениха идут в дом невесты за постелью. Постель - подушки, простыни, одеяла, покрывала, коврики и зеркало, все то, что выставлено в доме невесты как приданное. Постель забирают. Все несут на руках в дом жениха, при этом выплывают и поют шуточные песни и частушки. В доме жениха постель принимают и символически дают «выкуп» 5 рублей.

Забегаю вперед, скажу, что в этой семье сегодня, т.е. в 2009 году, сохранилось из того приданного одна из простыней, вышитая руками Екатерины, покрывало, купленное в 1960 году, и красивое, в багетовой рамке, зеркало.

Начавшийся вечером свадебный пир продолжается. В доме жениха идет дарение. Гости сидят за столом, а жених с невестой, «сват» и «свахы», подходят к каждому и предлагают стакан вина. Те выпивают и одаривают молодых. Дарение происходит в веселой, шуточной форме. После дарения (около 22-23 часов) родители невесты, Антон и Наталья, творят молитву со словами приглашения всех гостей к себе в дом. Все встают и идут к ним. Там продолжается веселье, под музыку, всю ночь. Утром уходят домой. В это время на улице светло, и народ, проснувшись, выглядывает из-за своих дворовых оград. Приход в дом жениха означает завершение воскресной свадебной трапезы. Все расходится по домам.

К 12 часам дня в понедельник самые близкие и самые веселые родственники жениха собираются у него дома, а родственники невесты в доме у ее родителей. Молодые со своими венчальными «папашей» и «мамашей», с графином красного «сладкого» вина идут в родительский дом невесты, приглашать гостей невесты в дом жениха. Эти гости наряжают из куста калины или ветки любого дерева «молодку». На этой «молодке» навязывают много красного: перец, помидоры и многое другое, символизирующее непорочность невесты. Курицу, украшенную красными бантами, несут в руках. Чтобы курица вела себя спокойно, в клюв вливали немного вина. По дороге к жениху пляшут, поют веселые частушки, веселятся. В доме жениха садятся за столы. У входа в дом стоит стол с лакомством и с красным вином. Невеста со «свахой» подносят входящим по стакану горячего, сладкого вина и гости одаривают ее. Стаканчики и графин перевязаны бантиком из красной нитки или из красных лоскутков. Вино теплое, с перцем и сахаром, тоже символизирует непорочность невесты. Гости, «оплатив» за вход, садятся за столы. «Оплата» символическая. Наливают по стаканчику того вина и подают на подносе. Гость кладет на поднос одну или две купюры малого достоинства, берет и выпивает налитое ему вино за здоровье молодых, и только тогда проходит и садится за стол. Вот эти деньги и являются «оплатой за вход». Едят, пьют до наступления сумерек. Потом все расходится по домам. На этом свадьба заканчивается.

Это типичная свадьба у староверов середины XX века. Она мало похожа на свадьбы начала и конца того столетия. В начале столетия существовала определенная строгость по обряду и вере, а в конце – полная свобода выбора друг друга и послабление по вере. Со второй половины столетия участились смешанные браки, и молодые люди состояли в комсомоле, а это препятствовало венчанию в церкви. Но мамы новобрачных находили брешь в комсомольских уставах и все-таки венчали своих чад. То поздно ночью или рано утром, или венчали в других старообрядческих селах, где молодых не знают и некому шепнуть в партийную или комсомольскую организацию.

Вскоре, в шестьдесят третьем году у молодой семьи Федора и Екатерины родилась дочь. Назвали ее Светланой. А через шесть лет – еще одна дочь – Валентина. Дети росли. Учились хорошо. По окончании школы, сначала Светлана, а затем и подросток Валентина, поступили и окончили Одесский институт связи. Светлана встретила в институте свою половинку, гражданина Чехословакии Спишек Габриела. Поженились еще до окончания института. Сыграли свадьбу, а по окончании института уехали жить к Габриелу в Чехословакию. Там они и проживают. У них родился сын Мартин.

Валентина после института вышла замуж за гражданина Украины Григорьева Николая Викторовича. Проживали в Некрасовке. И вот однажды ночью его не стало. Ему тогда было 27 лет. Валентина осталась с маленькой дочкой Анастасией на руках. Она сама воспитывает дочь. После переезда и работы на Ровенской АЭС, Валентина выходит замуж за Мензула Александра Викторовича, родом из города Луцка. Вскоре у них родился сын Максим. Они живут и работают на атомной электростанции в г. Кузнецовске.

Следующий ребенок Федота с Неонилой – это дочь Агрипина (Груня). После школы закончила Б.-Днестровский сельскохозяйственный техникум. Вышла замуж за односельчанина Чигина Василия Демидовича. У них родились две девочки, Людмила и Алла. Дети росли. Через 15 лет отец умер. Груня осталась одна с двумя детьми на руках. Она их вырастила, подняла на ноги и выдала замуж. Людмила вышла за Чеглакова Владимира и у них двое мальчиков, Денис и Игорь. Алла вышла за Исаева Олега Петровича и у них родилась дочь - Яна.

В 1945 году у Федота и Неонилы родилась еще одна дочь. Назвали ее Прасковьей. Росла и училась, как и все некрасовские дети. Выросла и вышла замуж за односельчанина Истомина Ивана Фроловича. В их семье родилось двое детей, Галина и Иван. Отец называл своего сына Иваном Ивановичем с самого рождения. Ведь это продолжение рода Истоминовых. Галина, окончив школу, вышла замуж за Саванца Ивана Ивановича. Родила ему двух девочек, Наталью и Аллу, и в 35 лет осталась вдовой. Иван умер. Она сама подняла детей. Выдала старшую дочь за Захарова Виктора Викторовича, а младшая, Алла, еще не замужем.

Иван Иванович Истоминов, когда пришло время, женился на Чигиной Оксане Николаевне. В их семье родилась дочь Татьяна. Дед, Иван Фролович, остался недоволен. Ветка родословной Истоминовых оборвалась, а надежда на продление рода была.

Четвертым ребенком у Федота и Неонилы был долгожданный сын Иван. Он родился, когда отцу было сорок лет. Отец надеялся, что этот сын произведет потомство, которое продолжит род Гусляковых. Иван, будучи военнослужащим СА, встретил девушку, в которую влюбился с первого взгляда. Она была проводником на железной дороге. Они встретились, когда Иван уезжал, по назначению, на новое место службы. Это был 1977 год. Он, влюбившись, тут же предложил руку и сердце, она согласилась. Это была Ольга Петровна Кирисюк, уроженка Белоруссии. Родилась 13

сентября 1954 года, в деревне Залядынье Ивановского района Брестской области. После окончания школы, окончила училище проводников пассажирских поездов. С 1973 по 1977 работала на заграничных маршрутах в качестве проводника пассажирских поездов, где и познакомилась с прапорщиком Иваном Федотовичем. Поженившись, проживали по месту его службы, в Германии. В 1979 году Ивана переводят служить в Советский Союз, в город Николаев. Проходил службу по контракту в звании старшего прапорщика. В том же семидесятом девятом году у них родилась дочь Нина. Родовались появлению первенца в этой молодой семье военнослужащего. Нина росла. Рано стала на ножки. Рано стала разговаривать. Слыла развитым и прекрасным ребенком. В семьях родственников и друзей ее очень любили. Послушная, пытливая, красивая девочка росла на радость родителям и родных. Ходила в детский садик, где многие восхищались ее детской памятью. В 1986 году она пошла в первый класс. Училась отлично. Учась в десятом классе, она параллельно, окончила курсы бухгалтеров, а также училась английскому языку, заочно. Она всегда старалась охватить все, как точные, так и гуманитарные науки. В одиннадцатом классе начала изучать информатику. В то время у нее единственной в классе был дома компьютер, и возможность обучаться информатике, была выше, чем у других учеников. В 1997 году она окончила среднюю школу с отличным аттестатом. Дальше дорога только в институт, за получением высшего образования.

В восемьдесят четвертом году Иван Федотович, при исполнении служебных обязанностей, получил тяжелейшую травму. В том же году получает отдельную квартиру по месту службы в городе Николаеве. Став инвалидом первой группы, его увольняют из армии. Это конец карьеры, но не конец жизни. Как специалист компьютерной техники находит себе работу, то информатором, то диспетчером. Он не пал духом и не стал обузой своей семье. Кроме военной пенсии, имел малую толику прибавки в семейный бюджет.

В Николаеве, где Гусяковы тогда проживали, было предостаточно ВУЗов, но политические события того времени несколько настораживали родителей Нины. Начавшаяся в стране украинизация не давала перспектив обучения на родном, на русском языке. На семейном совете было решено ехать поступать учиться в город Брест, республики Беларусь. Там проживали родственники. Это Ольгины братья и сестры. В то время в Бресте открылся «Институт Современных знаний» и в нем был экономический факультет. Нина с успехом поступила. Через год, в девяносто восьмом году, родители переехали в Брест, на постоянное место жительства.

В 2001 с отличием окончила «Институт Современных знаний» и стала дипломированным экономистом. В 2005 году на конкурсной основе, подала резюме на замещение вакантной должности заместителя главного бухгалтера ОАО «Брестский мясокомбинат» и была принята на работу. Через три месяца заняла должность главного бухгалтера. Она очень гордилась и любила свою работу, высоко ценила людей, работающих рядом. В ее короткой жизни всегда встреча-

лись хорошие и отзывчивые люди. Пусть читатель меня простит за столь подробную информацию ее биографии. Но талантливым детям Господь отпускает очень короткий путь жизни на земле. Видимо «там» они нужнее. В жизни бывает много таких случаев, когда способного ребенка Бог очень рано забирает к себе. К примеру, ребенок в 10-12 лет знает программу средней школы и еще программу двух, трех курсов университета. Феноменальная память делает его большим человеком. Иногда этот ребенок чувствует себя лишним на земле. Ему уже не интересно общаться с одноклассниками. В его голове все фиксируется до мельчайших подробностей. Ячейки памяти переполнены и ничего не исчезает, ничего не забывается. «Сито», в котором после отсева должны остаться только некоторые «плевелы», не работает, оно не «отсеивает» ненужную информацию, как у обыкновенных грешных на земле. Такие люди редко доживают до глубокой старости. Они «там» нужны в расцвете своих творческих сил.

Так и наша героиня, единственная дочь у родителей, прожила на этой «грешной» земле всего 27 лет. Своим талантом она здесь достигла многого. Учебные заведения закончила с отличием. Обучаясь на стационаре параллельно изучала английский язык, компьютер и вела бухгалтерскую работу больших предприятий, ОАО Брестский мясокомбинат и завода «Цветотрон». Феноменальная память открывала перед ней большие перспективы, но Он распорядился иначе. Она умерла 27.07.2007 года в возрасте 27-ми лет и 7-ми месяцев. Диагноз – рак крови. Замужем не была.

В первые сорок дней после ее смерти, отец Иван Федотович, никогда ранее не занимавшийся стихосложением, написал шесть стихотворений. Как он говорит: *«В раз нахлынули мысли и в одно мгновение, на «одном духу», как будто кто-то мне диктовал, я писал не думая, что пишу. После завершения письма я проверял написанное, и не видел ни одной пометки, и без единой ошибки».*

С его разрешения в этой главе мы помещаем все его стихи, отражающие скорбь родителей в безвременной кончине дочери.

«Через неделю после похорон, жена ушла на кладбище, - говорит Иван Федотович, - а я сидел дома, в кресле и, глядя в окно, записывал нахлынувшие на меня мысли. В течении часа, из под пера (на мониторе компьютера) вышел «стишок» в двадцать семь столбцов. Ровно столько, сколько годков прожила на этой земле моя дочь. В течении сорока дней после смерти я написал еще несколько стихов. Так и появился небольшой набор таких стихов, которых я назвал: «Памяти любимой дочери посвящается». Действовал этот дар только в период сорока дней. Попытки написать что-то позже, не увенчались успехом».

Разговор с дочерью

Сук отрублен. Древа нет.
Очи застит темный свет.
Сердце бьется беспокойно.
Ты лежишь в гробу покойно.

Нина! Ниночка! Родная!
Ты уходишь в лоно Рая!
Просим все. Не уходи.
И за все ты нас прости.

Ты прости родная дочь,
Что не смог тебе помочь.
Вирус – даже меньше точки.
Миг! И больше нету дочки.

Мы мечтали о другом,
Счастье светится кругом!
Он жених, а ты невеста.
Не хватило б свадьбе места.

А впоследствии. Потом.
Деток был бы полон дом.
Не случилось, не сбылось.
Разом все оборвалось.

К нам другой подкрался Рок.
Улетела ты не в срок.
Душу богу отдала,
А меня не позвала.

Что судьба ты натворила!
Дочь мою приговорила.
К лютой смерти привела.
Лучше б ты меня взяла.

Я всегда молился Богу,
Чтоб стелил он мне дорогу
В царство тьмы и немоты.
Только б жива была ты.

Вот сейчас сажу у гроба.
Все! Закончилась дорога.
И теперь не дать, не взять,
Не найти, не потерять.

С мамой помним обо всем.
Тяжкий Крест мы с ней несем.
А теперь мы будем жить
И всю жизнь себя корить.

Что тебя не сберегли
И беду не отвели.
Мы надеялись, что Бог...!
Отвернулся, не помог.

Боже милый! Дай мне слово.
Что ж мы сделали таково.
Чтоб нельзя было простить.
Пожурить и отпустить.

Нет пути мне в жизни этой.
Как же жить теперь на свете?
Подскажи мне, Свет мой ясный!
Жизнь моя была напрасной?

И молчание в ответ.
Стал не мил мне белый свет.
Вижу я из темноты.
Да! Конечно! Это ты!

Ты меня совсем не слышишь?
Но мне кажется, ты дышишь.
Значит здесь твоя душа?
Говорю я не спеша.
Нина! Нина! Это я!
Слушай милая меня.
Можешь мне не отвечать.

Можешь так сидеть, молчать.

Я вопрос тебе задам
И ответ я тут же дам.
Вижу жуткую картину.
Провожаем нашу Нину.

Крестный Федя крест несет
Крестна Паша вслед идет.
Для чего ж ее крестили?
Чтобы сами хоронили?

Вся в слезах тетя Наташа,
Плачет Люда, дядя Саша.
Соколовы с нами вместе
Их глаза на мокром месте.

Дядя Витя, тетя Света.
Как мне выдержать все это?
Дядя Валик тоже с нами
Обливается слезами.

Мензул Саша, Валя здесь.
Всех людей не перечесть.
Тети, дяди, сестры, братья.
Не вернуть тебя обратно.

Здесь друзья, подруги тоже,
Не сдержать им слез, похоже.
Плачет мир, весь белый свет.
А тебя уж больше нет.

Неустанно льются слезы.
Прилетают вдруг стрекозы.
Вот смотри ее душа!
Как ты дочка хороша.

Мы всегда тобой гордились.
Белой скатертью стелились.
Пыль сдували мы с тебя
Все родные, мама, я.

Как работать ты умела!
Все закончить не успела.
Подстрелили словно птицу
И забросили в темницу.

Мы всегда с тобою будем.
Светлый лик твой не забудем.
Память вечную храня.
Лучшей в свете нет Тебя.

Я к тебе еще вернусь
Низко в пояс поклонюсь.
Спи спокойно. Мы на страже!
Если мы и плачем даже.

Любящий отец. 07.08.07 г.

«Через два дня снился сон, где я видел всю свою семью на моей родине, в Старой Некрасовке. Я молодой, здоровый и работоспособный. Плавал в речке и ощущал на себе вину за смерть дочери. Искал оправданий, но не нашел» – со скорбью говорит отец.

Сон

Как -то мне недавно снится
Вот Некрасовка – «столица»¹².

¹² Некрасовка – «столица». Родина отца. Село Ст. Некрасовка

Мы идем втроем по лугу
Улыбаемся друг другу.

Мама, дочка, ну и я.
Впрочем, дружная семья.
И не можем мы понять,
Что же это в метрах пять.

Речка полная вина,
Небольшая глубина.
Раздеваюсь, плюх в вино
И топориком на дно.

Почему же снится мне
Будто плаваю в вине.
Да! Вина на мне то есть,
Их считай не перечесть.

А теперь другой пейзаж.
Может это все мираж?
Сосны, елки и березы.
На глаза катятся слезы.

Вот деревня Залядынье!¹³
На душе тоска, унынье.
Хата старая стоит.
А мне хочется попить.
Там колодец у опушки.
Рядком выстроились кружки.
Все они полны вина.
Где ж теперь моя вина?

Нет, ты хочешь оправдаться.
Хочешь чистеньким остаться.
Что ж тогда вину ты ищешь?
Не зароешь и не спишешь.

С мамой мы хотим понять.
Кто ж из нас тут виноват?
И виним только себя.
Говорим, виновен Я!

Нет виновных в этом сне!
Но все ж нет покоя мне.
Лишь судьба тут виновата
Забрала ты дочь проклята.

Светлой памятью своей
Продлеваем жизнь мы ей.
Будем с мамой мы молиться,
А ты будешь, нам лишь снится!

Подступает к горлу ком.
Нет вины здесь ни на ком.
Вот проснулся, сна уж нету,
Но вина осталась, где то.

Любящий отец. 09.08.07 г.

Рассказывает мать, побывав на кладбище. Там она бывала очень часто. Посидит, «поговорит с дочкой» и домой возвращается.

Памяти любимой дочери посвящается!

(Старая Некрасовка), Измаильского р-на, Одесской области, Украина. Даже столица Белоруссии город Минск не может похвастать приставкой «ст.» отсюда «столица».

¹³ Деревня Залядынье. Родина матери. д. Залядынье, Ивановский р-н, Брестской области.

Голуби

Мама сосенкой дрожит
И к тебе всегда бежит.
Все от жизни той постылой.
На могилу к дочке милой.

Вот посеяла цветы,
Чтоб ухаживала ты.
Все покрасила, помыла,
Тут присела, загрустила.

Переносит она взор
На кладбищенский забор.
Там сидят себя любя
Два прекрасных голубя.

На их шеях обод белый.
Видно их характер смелый.
Мама хлеба им дала,
И немного отошла.

Успокоиться не может,
Что-то душу ее гложет.
Обод белый? Это кольца!
И блестят на свете солнца.

Узнает тебя в одном.
Кто ж в облинии другом?
Отмахнулась, может сон?
А другой-то? Должно он?

Ты ушла от нас в фате.
Может, встретились вы где?
Бог вас тут же повенчал,
Души в голубей вкачал.

Может плачем мы напрасно?
Ваша жизнь идет прекрасно.
Может радоваться надо?
Не получится отрада.

Ну, а как же те поминки?
С глаз всех капали слезинки.
Может это свадьба ваша?
Расскажи нам радость наша.

Не узнаем никогда,
Как летит твоя судьба.
Знаем только, ты жива,
В сердце нашем навсегда.

Точно знаем ты в раю,
Только вот в каком краю?
Где потом тебя искать?
Что бы взять и приласкать.

Наши голуби поели,
Поднялись и полетели.
Взмыли в небо высоко,
Но в душе так нелегко.

Любящий отец. 11.08.07 г.

Сюжет записан со слов матери.

«И говорить нечего. В этом письме ответ на все наши страдания. Я явно видел ее, и она диктовала эти строки» - говорит отец Нины.

Памяти любимой дочери посвящается!

Письмо из неоткуда.

Слушай папа милый мой!
Я пишу твоей рукой.
Все послушай, не спеши
И стихами напиши.

Не горюйте папа, мама.
Все у Бога без обмана.
Коль назначено чего
Не измените его.

Не пытайтесь обмануться,
Мне назад уж не вернуться.
Берегите вы себя.
Не забудьте, с вами я.

Говорю я вам как дочь.
Здесь слезами не помочь.
Не бичуйте вы себя
Вас всегда любила я.

Ухожу я молодой
И всегда буду такой.
Вот я кажется в раю.
Кто ж писал судьбу мою?

Кто-то мне ее торочил?
Да так мало напрозорчил.
Мерил, мерил так и сяк.
Получилось, так пустяк.

Поворачивал он дышло.
Двадцать семь годков и вышло.
А потом, что-то исправил
И семь месяцев добавил.

Не добавить, не отнять.
Так решил Он расписать.
Всю судьбу мою простую
И забрал он молодую.

Жить всегда я торопилась
Ею я не наслаждалась.
Очень уж короткий срок
Отпустил мне мой пророк.

Сколько б сделать я успела
До конца не долетела.
Не хватило где-то сил
Вот меня «он» и скосил.

Ох! Как много планов было,
Только жизни не хватило.
Прожила я жизнь достойно,
И теперь лежу покойно.
Люди! Строго не судите
И за все меня простите.
Вдруг кого-то и нечаянно
Я обидела случайно.

Не держите зла в душе
Ведь меня-то нет уже.
Точный адрес не скажу
В каждом сердце я сежу.

Подведу теперь итог.

Я ушла от вас не в срок
Но так надо было Богу.
Отправляюсь я в дорогу.

Сорок дней я буду с вами,
А потом не за горами
Тот стремительный полет,
Что растопит в сердце лед.

С поля холодком повеет,
Что посадите, созреет.
Я прошу лишь об одном
Сейте доброе кругом.

Чтоб цвела планета наша
Становилась лучше, краше!
Не спешите только жить.
Смерть! Ее не пережить.

Так и в жизни моей лично.
Все закончилось трагично.
Мне хотелось все не так,
Но увы! Поставлен знак.

Памяти любимой дочери посвящается!
*«Это аллегория. Это моя семья. «Прострелянное кры-
ло» - это моя судьба, я прикован к инвалидному креслу на
всю жизнь..., а остальное все по тексту».*

Подранки

Птицы с юга прилетели
Покружили тут и сели.
В головах у них одно
Где же строить им гнездо?

Место выбрали прилично
Здесь тепло и все отлично.
Вместе силы приложили
И не плохо тут зажили

Им бы жить да поживать
Но пошло все как-то вспять.
Не заладилось в гнезде.
Грустно стало здесь везде.

Очень мне не повезло
Прострелили мне крыло
Мне на юг уже лететь
А крыла то больше нет.

И летаю я по кругу
Все ищу свою подругу.
Вот подруга, нет птенца.
Горе птицам до конца.

Где его ты потеряла?
Почему не закричала?
Почему не позвала?
Не успела, не смогла!

Коршун здесь летал злодей.
Не смогла помочь я ей
Нашей крошке дорогой
Как нам жить теперь с тобой?

Ведь гнездо теперь пустое
Не построить нам другое.
Может, ты лети одна?
Только вот лететь куда?

Здесь летать она училась
Даже многого добилась.
Лучше всех летать умела
Увернуться не успела.

От злодейских тех когтей
Коршун явно был сильней.
Я на помощь ей летела
Но, увы! Я не успела.

Ты прости меня «Буслак»¹⁴
Я не думала, что так
Все закончится печально
Потеряем дочь случайно.

Все решил один удар.
Так подкралась эта тварь,
Что нельзя было уйти.
Оборвал он нам пути.

Краток бой тот был неравный
Клювом бил ее коварный.
Рвал когтями ее плоть.
Нет, его не побороть.

Со всех сил старалась биться.
Ей бы можно было скрыться.
Но не тот характер дочки,
Не ушла! Осталась в «точке»¹⁵.

Вот и все! Проигран бой.
Что же делать нам с тобой?
Как прожить нам жизни срок?
Не ответит даже Бог!

Нам теперь уже не петъ
И нормально не взлететь.
Будем мы летать по кругу
Не лететь теперь нам к югу.

Любящий отец. 04.09.07 г.

Весь текст со слов матери в день ее рождения, на
сороковой день после смерти дочери.

Памяти любимой дочери посвящается!

День рождения мамы.

Этот день всегда был главным
День рождения ведь мамин
Рано утром мы встаем
И с подарками идем

К маме нашей дорогой,
Чтоб еще ни кто другой
Не успел тебя поздравить
С носом нас с отцом оставить.

Как всегда из-за спины
Подаю тебе цветы
Папа речь толкнет нескладно.
Перебьешь его, ну ладно.

Ухмыльнешься скромно ты
Носик всунешь в те цветы
Пожуришь немного нас,
Мол, уже не первый класс.

Что пора б остепениться
И деньгами не сориться,
Но улыбка на лице
Появляется в конце.

С папой нас благодаришь
И на кухню тут спешишь,
Но и там готово поле
Для прекрасного застолья.

От вниманья, ты в восторге!
Свечи, вставленные в торте.
На столе весь натюрморт,
А в особенности торт.

Ну, а вечером как надо
К нам придет гостей армада
Все родные и друзья
И конечно буду я.

Будем с папой мы гордиться,
Что пришлось подсуетиться
И доставить радость маме.
И гостям, что вместе с нами.

По бокалам мы нальем
Вино, водку, даже ром.
И конечно, как всегда.
Пьем мы мама за тебя.

Это было в те года,
А теперь уж никогда
Не купить мамули розы.
За столом лишь слезы, слезы.

Нет, теперь не быть веселью.
В дом заходим, словно в келью.
Без тебя не быть столу
Стал он грустным. Почему?

Нет цветов из твоих рук
Ты покинула нас вдруг.
Не вернешься, не придешь!
К груди мамы не прильнешь.

Не обмолвишься словом
Ни с мамулей, ни с отцом.
Будем молча мы сидеть
Песни нам теперь не петъ.

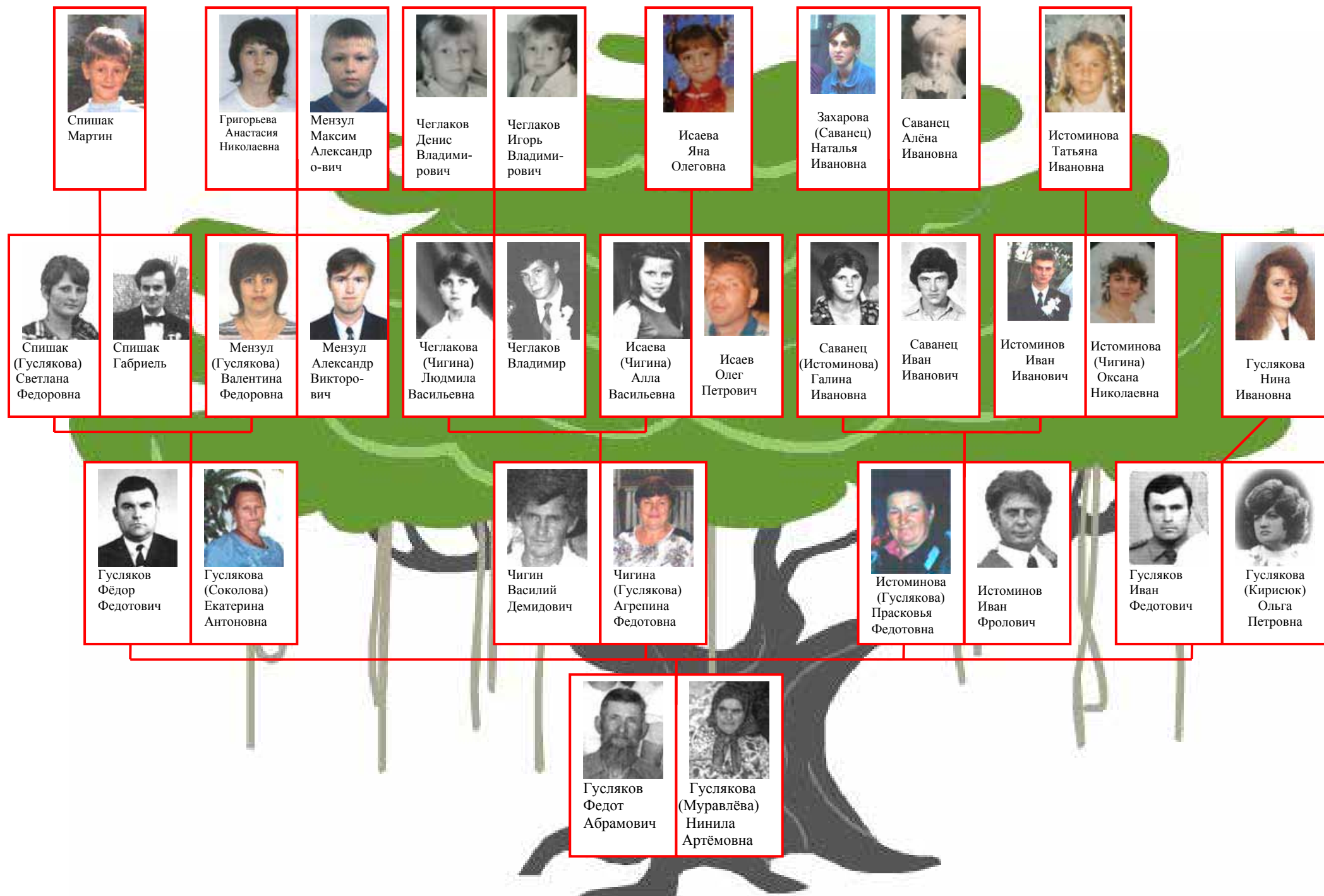
Тяжкий камень на душе
Нам его не снять уже.
Лишь тобою любоваться
И слезами обливаться.

Вот и все мама родная
С днем рождения поздравляю
Всем невгодам, вопреки!
Вы живите старики.

Любящий отец. 13.09.07

¹⁴ «Буслак» кличка рода Гусликовых (по уличному).

¹⁵ «точке» - в точке боя.



Древо династии Гусляковых

КУЛЬТУРА

Липинская В.А. (Москва)

МОЛЕЛЬНАЯ ОДЕЖДА СТАРООБРЯДЦЕВ

До реформы XVII в. русская церковь была едина по вере. Реформа, направленная, как указывалось, на исправление накопившихся ошибок, одновременно сближала русскую церковь с греческой, но не X – XVII вв. После реформы были введены изменения в богослужебные книги, в проведение службы, а священству предлагались облачения по новым греческим образцам.

В отношении паствы никаких специальных указаний не давалось, она должна была лишь следовать новым правилам.

Правила относительно внешнего вида прихожан оставались неизменными с апостольских времен, но они касались только покровов головы. Это не удивительно. Люди при обращении в первую очередь видят лицо и голову, в большой толпе видны именно головы, соответственно в молящейся массе людей важнее всего установить общие правила для оформления головы, что будет указывать на собрание коллектива единомышленников.

В православной традиции женщинам полагалось сохранять естественную длину волос. Об этом говорил апостол Павел в «Послании к коринфянам»: «Не сама ли природа учит вас, что если муж растит волосы, то это бесчестье для него, но если жена растит волосы, для нее это честь, так как волосы даны ей вместо покрывала?» (1 Кор. 11. 16)¹.

В соответствии с учением церкви русские мужчины подстригали волосы довольно коротко, а женщины отращивали косы. В древности у многих народов, особенно на востоке, требовалось, чтобы женщины закрывали волосы, а также иногда и лицо, что укрывало их от взглядов посторонних. Это правило диктовалось представлениями о плотской греховности и было воспринято в христианстве. При этом церковь направляла помыслы людей к высокодуховным запросам. «Хочу также, чтобы вы знали, – указывал апостол, – что всякому мужу глава Христос, жене глава – муж, а Христу глава – Бог» (1 Кор. 11.3), и далее «...муж есть образ и слава Божия; а жена есть слава мужа» (1 Кор. 11.7). А также: «Всякий муж, молящийся или пророчествующий с покрытой головой, постыжает свою голову. И всякая жена, молящаяся или пророчествующая с открытой головой, постыжает свою голову, ибо что то же как если бы она была обрита... И так, муж не должен покрывать голову, потому, что он есть образ и слава Божия; а жена есть слава мужа» (1 Кор. 11. 5, 5, 8).

Поучения апостола указывали правила покрывания головы для замужних женщин. В русской традиции девушки ходили с открытой головой. Волосы поддерживали ленты или венки из живых цветов. Голову обвивали лентами или полосками ткани, оставляя верх открытым. Женщины напротив, должны были укрывать волосы. Для этого служили полотенчатые уборы и платки, различные шапочки и чепчики, а также яркие красивые, собиравшиеся из нескольких частей праздничные головные уборы – сорока-кичка и кокошник. Церковь принимала народные традиции, как в покровах головы, так и в отношении платья. К посещению церкви предъявлялось одно требование – соблюдение чистоты. Для этого после принятия христианства при первых монастырях строили общедоступные бани, чтобы приходящие на богомолье принимали очищение души также и в чистоте телесной².

Реформы XVII–XVIII в. резко изменили установившиеся отношения. Проведение службы по новым правилам, замена двуперстного крестного знамения на трехперстное, уничтожение старопечатных книг не приняли часть священства и небольшая часть паствы. Церковь и правительство начали преследовать неповиновавшихся. Тех, кто уклонялся от новой службы, наказывали и ссылали в отдаленные местности. Те, кто не хотел подвергаться репрессиям, бежали на окраины государства и за рубеж. Церковь и правительство стремились сломить сопротивление приверженцев старой веры, получившие название *старообрядцы*, искали способы возродить традиционную трехчастную старообрядческую иерархию.

В XVIII в. правительство проводило реформы, направленные на сближение со странами Западной Европы. При этом был задействован такой важный элемент культуры, как одежда, глубоко связанная с самосознанием народа. Специальные указы Петра I относительно костюмов имели целью визуально выделить высшее сословие и чиновничество, как представителей государственного аппарата. Одновременно с принудительным навязыванием «немецкого платья» проводилось изменение внешнего облика путем лишения мужчин бороды и усов. На одном из придворных приемов царь сам начал резать бороды боярам, а в 1701 г. появилось общее запрещение носить бороды³. За-

¹ 1-е послание к коринфянам св. апостола Павла // Апостол. «Христианская жизнь». – Клин, 2008. – С. 363.

² Баня и печь в русской традиции - М.: Наука, 2004. – С.112-114.

³ Зеньковский С.А. Русское старообрядчество. Ре-

тем следуют указы 1705, 1714 г., подтверждающие распоряжение о «*бритии усов и бород всякого чина людям*». От них не отказывались и преемники престола, так в 1743 г. было подтверждено приказом Елизаветы «*бороды и усы брить...*»⁴

В отношении внешнего облика подданных правительство Петра I особые требования предъявляло к старообрядцам. Для их полной ликвидации «как врагов царя и государства» были задействованы различные средства как полицейско-административные, так экономические и религиозно-церковные. Прежде всего, священники на местах обязаны были выявлять раскольников. Для опознания тайно укрывшихся недостаточно было одного фискального сыска, требовались внешние показатели. В качестве таковых были выбраны старинные одежды. Они, к тому же, должны были подчеркнуть древность воззрений староверов. Указы предписывали раскольникам носить «*платье самое старинное, с долгим ожерельем и с нашивками на грудях... шапку высокую с прорехами и петлями..., носить козыри красного сукна, для чего платье им красным цветом не носить*». Верхним платьем мужчин были названы однорядка и сермяжный *зипун*, женщин – старинные *опашни*.

«Образцовое платье», предназначенное для ношения старообрядцами, было выставлено в Приказе церковных дел. Указанную одежду должны были носить мужчины и женщины как летом, так и зимой, а в противном случае с них взимался штраф. Начавшееся массовое бегство старообрядцев вынудило правительство пойти на значительные уступки, разрешив в 1716 г. жить открыто «*объявив себя*», но зарегистрироваться («*записные раскольники*») и выплачивать двойной размер подушного оклада («*двоеданы*»). Это не освобождало от «*раскольничьего платья, чтобы они по тому во всех местах явны были, и они под таким предлогом нигде укрыться и от платежа положенных с них денег минуть никак не могли*»⁵.

Особенно болезненным для старообрядцев был запрет иметь бороды, так как их отсутствие нарушало данный Богом образ, грехом считались не только бритье, но даже стрижка усов и бороды. Такие указания шли от отцов церкви. Они принадлежали Максиму Греку, Стоглавому Собору, вошли в «*Кормчую книгу*». Боязнь греха и стыд вызы-

вали отчаянное сопротивление, толкали людей на самоожжение в срубках «*за небрадобритие*». В качестве уступки крестьянам разрешалось в своих селениях оставаться с бородами, но при появлении в городе они обязаны были уплачивать штраф. Также при обращении по делам в присутственных местах в неуказанном виде, у них не принимали прошения. При этом в 1722 г. было повелено свыше «*...чтобы фискалы непременно смотрели, кто бороды носит и не указное платье, и чтобы под видом бритья не подстригали бород, понеж стриженую бороду за целую считать надлежит*»⁶.

В 1751 г. появилось новое унижительное распоряжение – нашивать на верхнее платье медную бляху с надписью: «*борода – лишняя тягота, с бороды пошлина взята*»⁷. Бляхи велено было ежегодно переменивать «*дабы знать было можно платил тот год он с бороды или нет*». Уклоняющимся следовало суровое наказание: бить кнутом, или рвать ноздри. И даже это последнее средство приводилось в исполнение.

Так, в Нижнем Новгороде в 1721 г. выявили 10 человек, которым, по сведениям Тайной канцелярии было «*наказание учинено, и ноздри выняты за то, что они жили потаенно в расколе и от оклада укрывались*»⁸. Подобные жестокие меры заставляли последователей дониконианской церкви следовать требованиям чиновников и церковников, по крайней мере в центральной части страны, и укрываться от них на окраинах. В XVIII в. отношение к староверам смягчилось, но только в начале XX в. равноправие было утверждено законом о веротерпимости⁹. Однако и далее в течение XX в. противостояние двух ветвей православия продолжало сохраняться, что находило отражение в различных сторонах быта, в том числе и в одежде.

Трудности, выпавшие на долю старообрядчества, усугублялись отсутствием единства в их среде. Церковная реформа XVII в. вызвала не только протест части граждан против новообрядческой церкви и правительства, она породила разногласия и в среде противников преобразований. Наиболее существенным был вопрос об отношении к священству. В его решении старообрядцы разделились на *поповцев*, считавших необходимым институт священства, и на *беспоповцев*, после реформы Никона не признававших права священников любого stavления. Разногласия духовного плана со-

принтное издание. «Церковь». - М., 1995. - С. 114; Журнал для чтения. - Т. 28. - № 109. - С. 1841.

⁴ Полное собрание по ведомству православного вероисповедания Российской империи 1741–1743 г. Царствование государыни императрицы Елизаветы Петровны. СПб. (ПСПВПВРИ). - Т. II. № 844, ПСЗРИ. - Т. IV. № 2015, Т. V. № 2871.

⁵ Полное собрание по ведомству православного вероисповедания Российской империи 1741–1743 г. (ПСПВПВРИ) Царствование государыни императрицы Елизаветы Петровны. - СПб. - Т. 1. - 1899. - № 298. - С. 296–297.

⁶ Там же. - Т. IV. = № 4034.

⁷ Синявский А. Отношение русской церковной власти к расколу старообрядчества в первые годы синодального управления при Петре I. - С. 226, 257–259; Н.В. Раскол - С. 297.

⁸ Цит. по кн.: «Старообрядчество, история и правительственное законодательство» / Ред. Р.В. Куркин. – Арзамас, 2000. - С. 25.

⁹ Миссионерское обозрение. - М., 1905. - № 7–8. - С. 1017–1070.

временем отразились в одежде священнослужителей, лиц выполняющих эти обязанности и прихожан.

У старообрядцев первоначально проводили богослужения и выполняли требы действующие священнослужители, не признавшие реформ. В дальнейшем их сменили служители сана, порвавшие, по каким-либо причинам, с ортодоксальной церковью, так называемые беглые попы. В лагере поповцев их последователи и прихожане составили согласие *беглопоповцев*. Спустя почти 200 лет зарубежным старообрядцам удалось восстановить трехчастную иерархию священства. По месту события это согласие получило название *белокриницкое* или *австрийское*. Оно стало быстро распространяться в России.

В русской церкви до середины XVII в. духовенство носило длинные одеяния – *однорядку* особого покроя из сукна и бархата зеленого, фиолетового и малинового цветов. Она имела прямой покрой с разрезом спереди и с рядом пуговиц, могла ушиваться в талии. Ворот отделялся бархатом или мехом¹⁰. В ходе церковной реформы было предложено священникам принять новые облачения греческой церкви, которые в дальнейшем и закрепились. Беглопоповское священство могло использовать облачения различного образца.

Одежда прихожан старообрядцев отличалась не только от костюмов патриарших православных, но и у представителей различных течений старообрядчества. Петр I, как известно, был объявлен за свои деяния антихристом, а потому нововведения правительства также расценивались как «нечистые». По отношению к правительству старообрядчество разделилось на «приемлющих моление за царя» и «неприемлющих моление за царя». В одежде это проявлялось в различной степени жесткости при выборе допускаемых предметов костюма, в особенности надеваемых для молебствий.

Поповские согласия оформились за рубежом, где православные могли свободно исповедовать веру, иметь свои церкви и священство. Приверженцы этих церквей уходили из России, унося традиционную одежду предписанных им старинных образцов и, следуя примеру духовных наставников, сохраняли ее. Однако, уйдя из отечества, они обрели свободу от синодальных ограничений и, адаптируясь в новых условиях, были вынуждены воспринимать ту одежду, которую носили жители за западными границами страны. Вследствие этого могло произойти разделение гардероба на повседневный и моленный – то есть традиционный.

К настоящему времени имеются немало работ, в которых сообщается об одежде старообрядцев. Однако целенаправленного изучения молен-

ной одежды не проводилось, тем более ее сравнительного рассмотрения по вероисповедальным течениям. Ввиду этого мы не сможем представить детально полной картины. Тем не менее, постараемся охарактеризовать костюмы более крупных групп, определить общие черты, выявить мотивы выделения моленного комплекса.

Отказавшись признать церковные реформы, старообрядцы утратили патриаршее руководство, но сохранили соборность. На соборах принимались руководящие решения, в том числе, касавшиеся костюмов. Одежда определялась также постановлениями общины, их указания закреплялись в быту семей, поддерживались традицией. Уже в XVIII в. в установлениях ветковцев предписывалось: отлучение от церкви для «носящих немецкое платье и прочая нравы поганных внимающих... донежа исправятся»¹¹. То же подтверждалось уставом одной из общин, зарегистрированных в нач. XX в.: «При богослужении в молитвенном храме члены общины должны иметь на себе одежду длинную, в немецком платье быть при богослужении запрещается, женщины в шляпках и шапках не должны быть допускаемы в храм»¹². Иными словами, в качестве моленной одежды признавалась только народная, традиционная. Этой основной установки придерживались в общинах в соответствии с конкретными местными традициями.

Разбор особенностей костюмов по согласиям целесообразно начать с зарубежных поповцев Подунавья. В этой местности оформились церкви беглопоповцев, как самой древней ветви старообрядчества, и белокриницкого согласия, как новой митрополии. Особое внимание заслуживает женская одежда, традиционность которой сохраняется лучше, чем в мужской, но в тоже время, активнее развивается вариативность и включаются новые элементы.

В Подунавье русские мигранты составили этноконфессиональную группу, получившую наименование *липоване*. Поповцы и беглопоповцы проживали рядом, нередко в одних и тех же селах. Однако у них сложились разные комплексы моленной одежды¹³.

Имеется два ранних описания верхнего платья липован, оставленные местными наблюдателями. Австрийский натуралист Б. Гаке в XVIII в. посетил русские селения в Буковине. Он сообщал, что женщины носят «рубашку, вышитую разноцветными

¹¹ Абрамов И.С. Старообрядцы на Ветке. - СПб., 1907. - С. 9.

¹² ГАТО. Ф. 2. Оп. 129. Д. 34. Л. 2. Цит. по кн.: Апанасюк А.В. Старая вера в Центральном Черноземье в XVIII – начало XX в. - Курск, 2008. - С. 240.

¹³ См.: Липинская В.А. Одежда «русских румын» (липован) Астраханской области в общеславянском контексте // Липоване: История и культура русских – старообрядцев. - Вып. V. – Одесса, 2008. - С. 178–185.

¹⁰ Настольная книга священнослужителя. - М., 1983. - Т. 4. - С. 116.

шерстяными нитками по всей длине и вокруг шеи. Поверх этого носят длинное платье из тонкой шерсти, застегнутое сверху донизу на мелкие пуговицы»¹⁴. Это описание указывает на наличие у липован **косо-клинного распахнутого сарафана**. Так называли аналогичную одежду в северорусских губерниях, а в южнорусских губерниях она была известна под наименованием **шубка**.

Следующее свидетельство о быте русских Придунавья поступило в XIX в. от румынского наблюдателя Д. Дана. Он назвал одежду липованок верхними юбками. «Они, – писал он – *высоко удерживаются с помощью шлеек, а под грудью перевязываются лентой или опояской. Спереди женщины и девушки носят цветные фартуки, которые снимают, идя в церковь*»¹⁵. Высокие юбки – это сарафанный вариант, но намек на его покрой в этом сообщении не содержится. Приведенная цитата имеет для нашей темы иное и существенное значение: в ней обозначено отличие моленного костюма от бытового.

В XX в. женщины в Подунавье имели еще другой комплект моленной одежды, состоящий из юбки и кофты, так называемая **парочка**. В России такой костюм в начале XIX в. вошел в быт горожан, а затем проник и в сельскую местность. Он стал особенно популярен в казачьих селениях Дона и Кубани, а затем закрепился как традиционная одежда казачек по всей стране.

Как нам удалось выяснить, в Подунавье комплекс моленной одежды с сарафаном сохраняют до настоящего времени приверженцы беглопоповского согласия, а сторонники белокриницкой иерархии носят костюмы-парочки¹⁶.

Следует отметить, что белокриницкое согласие стало привлекать все более последователей. Одновременно наблюдалось вытеснение сарафанного комплекса костюмом, состоящим из юбки и кофты. К концу XX в. костюм парочка получал все большее сходство с городской одеждой. Молодежь воспринимала изменение фасонов в соответствии с веянием моды, но неизменно сохранялись длина юбки и рукавов. Женщины среднего и старшего возрастов шили кофту прямого покроя, а юбку – раскошенного. Кофту по традиции декорировали на полочках кружевом или лентами, по нижнему краю – тремя нашивными полосками отделки, а юбку украшали по подолу также нашивными по-

лосками. Этот обычай сохраняется и в настоящее время.

При посещении церкви женщины обязательно надевают головной убор, одинаковый для поповцев и беспоповцев. Он включает **кичку**, носившуюся на Руси с глубокой древности, и **платок**, который завязывают или закалывают под подбородком. Эти традиционные покровы у зарубежных русских пополнил новый предмет – **косяк**, который одевают впервые при венчании. Косяк представляет собой особого рода косынку, сшитую из светлых тканей с тремя кисточками по углам, что придает ему как бы легкость, воздушность. Косяк не повязывают, его накладывают на кичку, укрепляя на голове завязками или заколками так, чтобы три конца свешивались по спине на одном уровне. Косяк не виден из-под платка, он не имеет ни визуальной, ни функциональной значимости, он выполняет роль знака группы, отражая духовность старообрядчества, их приверженность церкви, веру в триединство Святой Троицы¹⁷.

Значительно меньше традиционализма сохранили мужчины. Борода и усы в XX в. перестали считаться обязательными. В повседневном быту пользуются современным городским костюмом, но при посещении храма обязательно наличие **рубахи на выпуск** и плетеной **опояски**. Верхняя одежда традиционного покроя практически вышла из употребления и сохраняется скорее как памятные семейные вещи. Верхнее платье называлось **бекеша**. Мы выяснили два варианта покроя: прямой под запах и приталенный с фалдами на спинке.

Рассмотренные материалы показывают, что группа русского народа, мигрировавшая за рубеж, сохраняла в качестве моленной традиционную одежду. На протяжении XVIII–XX в. она изменялась соответственно тем направлениям развития, которое имело место на основной территории России. В связи с вероисповедальными течениями у липован сложились два комплекса моленного костюма. Основанием для формирования двух вариантов моленной одежды являлись исторические условия миграции и наличие вероисповедальных различий. Тем не менее, осознавая себя единой группой, представляющей русский народ в Подунавье, липоване выделили некоторые общие элементы одежды, символизирующие их групповое единство и приверженность к старообрядчеству: головной убор у женщины и русская рубаша с опояской у мужчины, которые сохраняются до настоящего времени.

При обратном перемещении в Россию в XVIII–XIX в. липоване образовали зону компактного расселения на юго-западе страны (на террито-

¹⁴ В. Гаке. *Nacu quet's neuste physikalisch-politische Reisen in den jahren 1788 und 1789....* Nurnberg. 1790. S. 129–131. По статье: Бондарюк Б.М., Чучко М.К. Старообрядческое население Буковины в описании австрийского натуралиста конца XVIII в. Балтазара Гаке // Липоване: история и культура русских-старообрядцев. – Вып. 3. – Одесса, 2006. – С. 27–30.

¹⁵ Цитата приведена по статье: И.А. Шишкиной. Старообрядцы: формирование общины в городе Тучкове. Традиционная одежда // Липоване... – Вып. V. – Одесса, 2008. – С. 188–89.

¹⁶ ПМ Л. 1993–1995, 2007–2008 гг.

¹⁷ Липинская В.А. Культурно-бытовые традиции русских-липован в Румынии // Русские в современном мире. Серия «Новые исследования по этнологии и антропологии». – М., 1998. – С. 322–324.

рии современной Украины). По сообщениям населения в моленной одежде до начала XX в. бытовали комплексы и с сарафаном, и с юбкой в соответствии и обычаями мест выхода. Однако в течение XX в. в советском атеистическом государстве традиционные комплексы перестали воспроизводиться. В церковь начали ходить в повседневном платье, но без фартука. Лишь клирошане поддерживали церковные правила. В начале XXI в. появилась тенденция возрождения традиционного моленного костюма хотя бы для клирошан. Так, в с. Муравлевка Измаильского района традиционную одежду воссоздавали для клубной практики. *Сарафаны с проймами* шили без центрального шва, с заниженной слегка присборенной спинкой¹⁸. Это местный вариант позднего комбинированного кроя, его носят в комплекте с белой кофтой. Однако приглашенный священник и его супруга, приехавшие из Приуралья, не считали возможным использовать местный традиционный комплекс в церковной службе. Они предложили северорусский косоклиный сарафан, традиционный для Приуралья и рекомендуемый старообрядческой Преображенской церковью Москвы. Его надевают певчие на клиросе и покрывают голову белым большим платком, который закалывают защипкой под подбородком и «*распускают*» по спине.

К XXI в. у большинства липован удержал позиции моленной одежды для женщины только головной убор. Однако сакральная значимость его элементов забылась, и вещи получили бытовое осмысление. Так кичка стала некоторым предметом гордости, так как обозначает, что ее носит замужняя женщина. Кичка считается будничным одеянием, а в праздничные дни в церковь одевают *сборник*. Косяк заменили косынкой или платком, сложенным «*на уголок*». Поэтому современная молодежь, если и знает о нем, то называет «*красивой косынкой*». Его назначение определяют надобностью закрыть волосы надо лбом. Большой головной платок некоторые считают «*покрывом от горестей*»¹⁹. Полный комплект головного убора надевают только женщины весьма преклонного возраста, остальные – лишь укрывают волосы платком.

Мужчины утратили верхнюю одежду кафтанобразного покроя и пользуются современной городской. Их моленный комплекс составляет рубашка (желательно косоворотка) навыпуск поверх брюк и опояска или пояс.

Прихожане носят на моления *лестовки*, каждый имеет *подручник*, который обычно лежит в храме на лавке.

В середине XX в. (1947 г.) из Румынии вернулась в Россию большая группа старообрядцев, ко-

торых поселили в двух отдаленных местностях: в Астраханской области и в Краснодарском крае.

Однако по мере старения членов старообрядческих общин и постепенного ухода из жизни людей, знающих правила старообрядческого календаря, религиозное рвение ослабевало тем более, что подрастающее поколение переезжало жить в города. В XVIII в. на юг Западной Сибири была сослана большая партия беглецов за рубеж, вывезенная из Польши, из районов относящихся в настоящее время к украинско-белорусскому пограничью. Эта группа по своему формированию родственна липованам, проживающим в Румынии. В Сибири переселенцы, получившие местное наименование «*поляки*», оказались на приграничной территории в соседстве с казаками Кольвано-Воскресенской оборонительной линии. Здесь также как в аналогичной ситуации в зарубежье, прибывшие на крестьянские работы беглопоповцы, носили соответствующую одежду: сарафанный комплекс – женщины, рубаху косоворотку и порты – мужчины. Казачки ходили в церковь в парочках, а казаки – в форменном платье и с саблями²⁰. Этнограф М. Швецова, член Русского географического общества, описавшая в начале XX в. некоторые стороны быта «*поляков*», отметила, что женщины носят сарафаны, в большинстве косоклинные, но начали появляться сарафаны прямополосые, соборенные вверх. Однако, указала она, старухи таких сарафанов не носят и в моленную в них не ходят. На богослужении они покрывали голову платком, зашпиливающимся под подбородком, надевали и сарафаны темного цвета²¹. Позднее в 1930 г. Н. Гринкова изучила на юге Алтая одежду группы, расселившейся в горную местность. Она нашла, что у них наблюдалось самостоятельное изменение кроя сарафанов от «*русского*» косоклинного с центральным швом спереди к прямому или «*московскому*» на сборках. Последний начинал быстро распространяться и женщины опасались, что молодежь перережет косоклинные сарафаны на юбки. В качестве моленных. Женщины сохраняли особые сарафаны чаще всего черного цвета. В покрое рубах М. Гринкова отметила наличие деталей, присущих южнорусской этнографической группе и белорусам²².

В Европейской части страны моленная одежда ранее всего была описана в регионе Приуралья Д.К. Зелениным у староверов Усть-Ивановского поселка²³. В начале XX в. автор отметил бытование

¹⁸ ПМ Л. Измаильский р-н Одесской области Украины. 2008.

¹⁹ ПМ Л. Там же.

²⁰ Липинская В.А. Старожилы и переселенцы. Русские на Алтае XVIII–XX в. - М.: Наука, 1998. - С. 238–239.

²¹ Швецова М. «Поляки» Змеиногорского округа. ЗСОРГО. - Кн. 26. - Омск, 1899. - С. 29–31.

²² Гринкова Н.П. Одежда // Бухтарминские старообрядцы. Материалы комиссии экспедиционных исследований. Серия Казахская. - Вып. 17. - Л., 1930.

²³ Зеленин Д.К. Черты быта Усть-ивановских старо-

двух комплексов одежды: «мирской», в которую включалась и праздничная, а также – «моленной», которой придерживалось старшее поколение. Ее называли «руської». В церковь ходили в темном косоклинном сарафане с белой кофтой, на голове – платок. В качестве верхнего платья – кофта. Лучшая одежда представляла стандартный набор: рубаха-косоворотка поверх штанов и опояска. На всем пространстве расселения русских мужская одежда показывает неизменное единообразие по составу вещей и крайне мало различается в деталях.

В 1990-е годы в Вятском крае изучала одежду местного населения И.Ю. Трушкова²⁴. В этом регионе старообрядцы белокрыницкого согласия сохранили сарафанный комплекс до конца XX в., передавая изустно от старших к младшим «правила» изготовления одежды. При этом, как обычно, старшие отсылаются к авторитету святых угодников и предков. «...Святые запрещают неопрятно ходить, иметь много одежды...» «...Деды наши, праотцы запрещали нам не наше носить». Исследовательница отмечала, что на окраинах Вятского края старинная одежда сохранялась дольше, чем в центре. Имела значение также и крепость веры. «Вышедшие в мир» заменяли косоклинные сарафаны на юбки с кофтой, головной убор – *моришну*, шапочку-волосник, носимую под платком, – на шелковую чехлушку, сходную с городским чепчиком²⁵.

В центральных районах Европейской части страны для крестьянского населения, в частности в Курской обл., до начала XX в. был характерен основной традиционный комплекс моленного костюма: для мужчин таковой составляла рубаха-косоворотка, подпоясанная поясом; для женщин – сарафан и рубашка с длинными рукавами, как правило, темного цвета, платок. Замужние под платок надевали кичку – головной убор наподобие маленькой шапочки²⁶.

В настоящее время старообрядческое священство продолжает разъяснять верующим правила поведения молящихся, придерживающихся поповских согласий: одежда должна быть благопристойна и скромна, как учили отцы церкви в ранние времена. Так, обращаясь к женщинам, апостол Петр увещевал: «Да будет украшением вашим не внешнее плетение волос, не золотые уборы и нарядность в одежде, но сокровенный сердца человек в нетленной красоте кроткого и молчаливого духа. Что драгоценно

пред Богом». (Петр. 3, 3–4)²⁷. В связи с празднованием 60-летия восстановления древлеправославной архиепископии еще раз рекомендовалось для посещения храмов иметь отдельную одежду неяркую по цвету, а становясь на домашнюю молитву нужно надевать одежду, в которой не занимаются обычными повседневными делами²⁸.

В епархиях публикуются «Правила поведения молящихся», где особенно подробно определяется одежда для женщин. Приведу основные положения: «Женищина обязана покрывать голову платком (а не шапкой или иным головным убором), который спереди не завязывается узлом, а по-особому закалывается булавкой. Платок должен быть из непрозрачной ткани, неярким и не цветастым, а скромным и приличным для молитвы и пребывания в храме. Женищина должна покрывать голову так, чтобы не было видно волос. Размер платка должен быть таков, чтобы накрывались плечи и грудь.

В дни воскресные и праздничные принято надевать платки белые, и иных светлых тонов, в дни же постные (в том числе такие, как праздники: Воздвижения Честного Креста, 14 сентября, и Усекновения Главы Иоанна Предтечи, 29 августа) надевают платки черные и других темных тонов. Замужняя Женищина под платком должна носить еще и *йник* (кличку), — особый *цѣтене*, который благословляет ей священник с молитвой при Венчании. Женищинам предпочтительно приходить в храм в сарафане, мужчинам в рубашке поверх брюк и в кафтане. Мужчины должны опоясываться поясом сверху рубахи, а женщины – носить пояс под сарафаном.

Те христиане, которые почему-либо не имеют кафтанов или сарафанов, должны стараться их приобрести: обычно в Каждом более или менее крупном старообрядческом приходе имеется кто-либо, занимающийся пошивом молитвенной одежды на заказ. Но если с особым одеянием для молитвы все же есть трудности, скажем, материальные, то для посещения храма можно довольствоваться обычной одеждой, но только она должна быть скромной, опрятной, неплотно облегающей части тела, неяркой по цвету, с длинным рукавом. Для женщин недопустимо появление в церкви без платка на голове, а также в брюках и слишком вызывающей одежде (мини-юбке, блузке с декольте, одежде из прозрачных тканей, с коротким рукавом и т.п.). Напротив, платье (юбка) должно быть длинными, значительно ниже колен, без всяких разрезов и прочих «модных украшений» внешнего мира. Будем помнить наставление Апостола, что «дружба с миром есть вражда против Бога» (Иак. 4, 4)²⁹.

Старообрядческая церковь, как видно из «Правил», учитывает современное положение, но,

веров // Известия ОИАЭ, 1905. - Т. 21. - Вып. 3. - Казань, 1905. - С. 213.

²⁴ Трушкова И.Ю. Традиционные костюмные комплексы Вятского края. Диссертация на соискание учен. степ. к.и.н. - Ижевск, 1997. - С. 173–174.

²⁵ Там же. - С. 60–61.

²⁶ Апанасенко А.В. «Старая вера» в центральном Черноземье XVIII – начало XX века. – Курск, 2008. - С. 240.

²⁷ Апостол... - С. 203.

²⁸ 60-летию восстановления древлеправославной архиепископии. - Новозыбков, 1923. - С. 28.

²⁹ Правила благочестивого поведения в Доме Божию. Издание Донской и Казанской епархии. – 2008. - С. 11–17.

по-прежнему, предъявляет к прихожанам более жесткие требования, чем новообрядческая. Однако агрессивный натиск европейского костюма усиливается с течением времени и реальная картина складывается весьма пестрая. Крупные почитаемые храмы могут отстаивать свои позиции. Так, весьма строго относятся к одежде прихожан в московской Преображенской церкви Митрополии белокриничского согласия. В храм не допускают не только в брюках, но даже в шапке на голове вместо платка. Как мы могли отметить, более строго соблюдаются правила в небольших сельских храмах по сравнению с городскими, в отдаленных районах по сравнению с центральными, в Сибирском регионе по сравнению с Европейской частью. Наряду с этим, одежда прихожан, приближенных к церкви, а особенно – поющих на клиросе в наибольшей мере отвечает правилам церковной регламентации.

Беспоповцы

Представители разных течений старообрядчества расселены дисперсно по всей стране. Но исторически сложилось некоторое географическое распределение основных согласий: попovцы численно преобладали к югу от Москвы, а беспоповцы в большей мере сосредоточивались в северном регионе. Исследователи отмечали более замкнутый образ жизни беспоповцев, их строгость и избегание общения с «мирскими». Расселение на запад и на восток при бегстве от церковно-правительственных репрессий, а также в ходе миграционных движений при заселении Сибири проходило преимущественно в лесо-таёжной зоне, предоставляющей возможности для скрытного поселения. В этих условиях меньше ощущалось влияние городской культуры и новых требований общества в отношении одежды. При выборе моленного костюма *беспоповцы* исходили из общехристианских представлений, рекомендаций вселенских соборов, указаний беспоповских вероисповедальных наставников и частных решений общин.

В начале XX в., когда появилась некоторая свобода выбора в отношении веры, вопросы об одежде и внешнем виде были подняты на общем съезде старообрядцев-беспоповцев различных городов России. На съезде подтверждалась необходимость следования старым традициям. Специальное внимание было уделено одежаниям наставников и других исполнителей культа. В частности, поступило предложение выработать всем наставникам единую форму одежды. Однако при обсуждении оно было отклонено из опасения, что пастыри будут выглядеть как чиновники. Съезд пришел к решению, что одежда наставников должна соответствовать общим правилам, изложенным в «Кормчей» 6-го Вселенского собора (правило 71), которым съезд давал и весьма детальные указания. Так, летняя и зимняя одежда должны быть черного цвета покроя озяма «как и ныне носят». Верхняя

одежда – покроя полукафтаны длинная, без пояса или кушака сверху. Головные уборы требовалось носить также черные, а в летнее время – низкие шляпы с широкими полями³⁰. В подтверждение выбора черного цвета приводились слова из книги Симеона Фессалоникийского (гл. 186): «... *чтец благословляемый в сию (ризу. – В.Л.) одевается черную суцу, ради смирения...*»³¹. Съезд определил, что причетчики должны иметь служебные ризы и в доме, и в пути, в противном случае их следует отлучать от службы на неделю (пр. 71). И более того, как указано в «Кормчей»: «*Отлучен бывает по закону учаеи и обычаем Елинским придерживая и на позорища ходя и играя или паче общих риз во иные облачается*» (пр. 71)³².

Не имея церкви, беспоповцы проводили службы в моленных избах. Моленная отличается от церкви отсутствием алтаря, поэтому она может быть организована даже в жилом доме, в котором выделена для этого специальная комната. Такие моленные, по нашим наблюдениям, устраивались в XIX–XX в. в домах пожилых супругов или одиноких женщин. От других домов их отличало наличие в горнице полок с иконами. Если сохранялись старопечатные книги, то их помещали на полках за занавесками. В специальных срубках-моленных на крыше устанавливали восьмиконечный крест. Только после закона о веротерпимости, в начале XX в. появилась возможность строить специальные храмы с колокольнями, но они были немногочисленны. Приведу описание современного строения – «собора» в г. Горно-Алтайске по статье Н.И. Шутовой.

Здание «отдельное, находится во дворе жилого дома и состоит из просторной комнаты, оклеенной обоями, и прихожей с полками для одежды. Немногочисленные иконы («икон у нас мало») расположены на угловой полке для икон, к которой во время службы прикрепляют свечи. Напротив икон, рядом с окном, сооружен аналой. Левее и ниже угловой полки с иконами – полки для книг, которых в общине также немного: не используемые во время службы книги обязательно закрыты полотенцем. По периметру двух стен размещаются скамейки и табуретки, а также полка для одежды. Почти вся мебель выполнена молодым старообрядческим мастером аккуратно и красиво. Руке этого же мастера принадлежит красивая резная рамка для литых маленьких иконок. Как в деревенской избе на полу – самотканые дорожки, в углу, рядом с входом – умывальник.

Приметой времени является центральное отопление, которое теоретически иметь в моленной не

³⁰ Труды о съезда старообрядцев всего Северо-Запада, Привисленского и Прибалтийского краев и других городов Российской империи, состоявшемся в г. Вильне 25–27 января 1906 г. - Вильна, 1906. - С. 22, 146–147.

³¹ Там же. - С. 147.

полагается («вроде бы грех»), но, посоветовавшись, участники общины на это согласились («пусть будет, не ломать же»). Решетка на окне и наличие замка также формально должны были бы считаться грехом, но по мнению верующих, в настоящее время необходимы. Таким образом, убранство моленной – просто и, что важно, не содержит ничего лишнего»³³. Перед посещение молельни требуется подготовка, так как чистоте душевных помыслов должен соответствовать и внешний вид. Для этого меняют одежду (дома или в молельне), обувь, моют руки.

Одежда старообрядцев таит в себе глубокий духовный смысл, определенные предметы оцениваются верующими с точки зрения христианской морали, что, в частности, способствует сохранению древних традиций кроя. Однако эти сокровенные знания уходят вместе с их пожилыми носителями. Так, на берегах Енисея пожилые женщины часовенного согласия основой кроя одежды считали квадрат. Эта форма, по их мнению, символизирует четыре стороны света. Полный комплект состоял из рубахи, сарафана, платка. Женская рубаха сшивалась ими из четырех квадратов, со стороны каждого в половину обхвата бедер: два – на перед, два – на спину. Для рукавов кроили два квадрата, складывая их пополам.

На рубаху женщины надевали одежду без рукавов, которая имеет исконно русское название – *горбач*. Она относится исследователями к сарафанному типу, хотя возможно носилась еще до появления сарафанов. Горбач сшивали из больших квадратов ткани в рост женщины. Ширину забирали в складки на плечах, а также посередине, закладывая их в одну сторону (справа налево). Однако в более старых вариантах кроя, какие нам удалось видеть у староверов, рубахи и горбачи имели туникообразный покрой – то есть цельное полотнище перекидывалось через стан и в нем делали прорез для головы³⁴. Швы на плечах имела верхняя моленная одежда мужчин – кафтан или *пониток*. Он кроился с подрезом по талии. Нижняя часть собиралась в сборки, символизируя «ковчег спасения». Автор сообщает, что в прошлом «чин моленной одежды у староверов на Енисее предавали из поколения в поколение изустно (преданием)»³⁵. На современном этапе православные традиции в чине моленной одежды сохраняют только крепкие староверы. Этим мы можем объяснить схематизм в

изображении кроя, представленного этой группой староверов Енисея на основании изустных сообщений. При наблюдении на более обширной территории обнаруживается, как правило, вариативность в покрое предметов одежды, реально сохраняющихся у населения.

Так, на юге Западной Сибири староверы-кержаки носили аналогичный комплекс моленной одежды: рубаха, сарафан-горбач у женщины и рубаха, порты, кафтан у мужчины. Рубахи и сарафаны в этой местности предпочитали туникообразные – *переметники (сквозные)*, горбачи, преимущественно черно-синего цвета. Комплекс одежды с горбачом стал в этом регионе знаком вероисповедальной группы, как бы символом кержачек³⁶. Однако покроем вещей не был единообразным. Более поздние варианты горбача шили с кокеткой туникообразной формы, имеющей разрез спереди. Как нам удалось выяснить, изменения происходили в начале XX в., и даже в одной семье женщины разных возрастов сменяли фасоны. Так, в 1965 г., по сообщению Лямкиной М.Г. из с. Малый Башчелак (1908 г.р.), в семье старшая из женщин носила широкий туникообразный горбач, ее дочь шила его с кокеткой, а сама Марфа Григорьевна уже надевала похожее на горбач платье с рукавами. Все варианты этой одежды обычно подпоясывались, но в молельню пестрые опояски не надевали, и свободная одежда скрывала фигуру. Также и фартук не соответствовал моленному костюму, так как считался «мирским»³⁷.

Варианты головных уборов различались по формам и по количеству предметов – на юге Западной Сибири носили шапочку-волосник (*шамшура*), которая в Европейской части не известна. По покрою она сходна с головным убором коми. Ее отличительной чертой являлась плотная плоская лопаска спереди.

Самшуру (*шамшуру*) сверху накрывали платком, который свободно свисал по плечам, или, сложенный треугольником, закалывался под подбородком. У кержаков-каменщиков женщины поверх шамшуры повязывали *паушину* – длинное полотенчатое покрывало черного или темно-красного цвета. Его завязывали на затылке, а концы спускали по спине. Пожилые женщины сверх паушины накладывали *позатыльник* – второе покрывало, которое завязывалось спереди под подбородком, а концы свешивались вниз. Обе повязки составляли специфическую особенность головного убора кержачек горного Алтая³⁸.

³³ Шутова Н.И. Некоторые аспекты духовной культуры уймонских старообрядцев // Православные традиции в народной культуре восточных славян Сибири и массовые формы религиозного сознания XIX–XX вв. - Новосибирск, 2008. - С. 78.

³⁴ ПМ Л. 1965. 1970.

³⁵ Бойко Е.Е. Внешний облик старовера в процессе богослужения // Старообрядчество Сибири и Дальнего Востока. История и современность. Местные традиции. Русские и зарубежные связи. – Владивосток, 2004. - С. 31–32.

³⁶ Фурсова Е.Ф. Женская одежда старообрядцев на юге Западной Сибири (конец XIX – начало XX в.) // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки: Сб. науч. тр. - Новосибирск, 1992. - С. 244.

³⁷ ПМ Л. 1965 г.

³⁸ Гринкова Н. Указ. раб. - С. 388–389.

В мужской одежде наиболее важным считалось наличие кафтана – подболочки. Н. Гринкова наблюдала в 1930-е годы, что для беспоповцев «*появиться в молельне не в кафтане, а в пиджаке, невозможно; никто не пропустит дальше притвора, и пройти вперед, как это обычно принято, и принять активное участие в пении и моленьи мужчине так одетому совершенно невозможно*»³⁹.

«Носить мужчине кафтан» предписывалось старообрядческими соборами. Само название означало теплую верхнюю одежду, которая имела различные местные обозначения и отличалась по покрою. На Алтае употреблялись наименования: кафтан, *подболочка*, или *моленный халат*. Более ранний покрой был прямым, без воротника (*голошейка*) или со стоячим воротником, а также расширяющийся к низу с фалдами, вставками клиньев, а в позднейших вариантах – с подрезом по талии и со сборками. Кафтан имел широкие рукава и полы, запахивающиеся справа налево. В повседневном обиходе его подпоясывали, но в моленную ходили без опоясок. Одежда не имела пуговиц, но крепилась на крючки или схватки, на которые накидывали петли.

Таким образом, в Сибири сохранился до начала XXI в. старинный комплекс специального моленного костюма, древние обозначения составляющих его предметов и их традиционный покрой. Нововведения проникали в него крайне медленно, они стали наблюдаться лишь с конца XIX в. под влиянием привозившихся переселенцами новых фасонов, которые стремились воспринимать молодежь, и чему сопротивлялось старшее поколение.

В Европейской части страны старообрядцев-беспоповцев в ближних к Сибири регионах – Поволжье и Приуралье, называли также «*кержаками*» по месту их раннего крупного объединения на р. Керженец. Исследования этнологов, проводившиеся в конце XX – начале XXI в., показали, что в локальных группах беспоповцев их одежда разделялась до настоящего времени на повседневную и моленную. Для последней характерны ткани неярких расцветок, хотя допускаются покупные, а также – несложный покрой. В Вятском крае, по наблюдениям И.Ю. Трушковой, «*моленный*» костюм состоит из рубахи, сарафана, платка у женщин, рубахи навыпуск, брюк, кафтана у мужчин. Фасоны – стилизованные традиционные. Обязательны пояс, лестовки, подручники, добротная обувь на невысоком каблуке. Есть различия в этой одежде старообрядцев по районам и по согласиям, они отражают не локальные варианты культуры, а степень сохранности исходного вида традиционного костюма, его стадии развития в зависимости от консервативности группы»⁴⁰. В моленной одежде

поморцев, например, сохраняется старинный косоклинный сарафан с широкими лямками, головной платок, завязывающийся на два соседних угла «*под губу*» или зашпиленный под подбородком. К сарафану полагаются белые рубахи северорусского типа с прямыми поликами»⁴¹.

В Пермской области старообрядцы-беспоповцы расселены в Верхнем Прикамье. Их моленную одежду удалось определить даже по документам XVIII в.: женщины носили *дубасы* с белыми рубашками. Дубас представлял собой косоклинный сарафан с передним швом во всю длину и с широкими проймами. В прошлом здесь был известен и более древний вариант – *глухой дубас* туникообразного покроя с небольшим вырезом для головы, а нужная ширина достигалась за счет боковых вставок. Глухой дубас с XVIII в. стал вытесняться косоклинным, но сохранялся до начала XX в. в погребальной одежде. Некоторые пожилые женщины до наших дней надевают домотканые синие дубасы для посещения молений, а приобретенные к собору-общине носят их постоянно. Вновь приобретенные шьют сарафаны уже из темного сатина такого же покроя. Вместе с сарафаном в прошлом надевали *повойники* и *кокошники*, что известно по документам с XVII в. Однако в конце XIX в. они, как и в Вятском крае, были заменены мягкими шапочками-морщинами или *сборниками*, поверх которых повязывали платок»⁴². Наряду с этими головными уборами на верхнем Прикамье были известны шамшур, что считается влиянием коми (пермяков). Более заметно оно было в мужском костюме. Так, к пермяцким здесь относили синие холщевые *запоны понитки*, которые подпоясывали шерстяными поясами»⁴³.

Своеобразный комплекс моленной одежды сложился у русских беспоповцев, живущих на территории Республики Коми в бассейне Нижней Печоры. Т.И. Дронова, изучавшая традиционную культуру этой группы Усть-цилемских староверов отметила, что за годы советской власти молодое поколение стало весьма пассивно относиться к религии. Однако с возрастом к концу XX в. стали вновь обращаться к молениям и начали посещать моленные дома, а для этого восстанавливают специальный костюм. Традиционно его составляют: у

ра старообрядцев Вятского региона: особенности существования в XX–XXI в. // Старообрядчество Сибири и Дальнего Востока. История и современность. Местные традиции. Русские и зарубежные связи. - Владивосток, 2004. - С. 112.

⁴¹ Она же. Традиционные костюмные комплексы Вятского края. Диссертация на соискание степени канд. исторических наук. - Ижевск, 1997. - С. 64–89.

⁴² На путях из Земли Пермской в Сибирь. - М.: Наука, 2000. - С. 153–156, 168.

⁴³ Власова И.В. К изучению этнографических групп русских (юрлинцев) // ПИ. 1980–1981. - М., 1984. - С. 6–7.

³⁹ Там же. - С. 387.

⁴⁰ Трушкова И.Ю. Материальная и духовная культу-

женщин *рукава* – рубашка с прямыми поликами севернорусского типа, *лапотина* – косоклинный сарафан с центральным швом спереди и небольшим разрезом вверх, к нему – *передник (нагрудник)*, повязанный по талии, и поверх всего *опояска*. Голову усть-цилемские женщины покрывают одним или двумя платками⁴⁴.

Как выяснила исследовательница, в XX в. традиционный комплекс пополнился новыми элементами – *сарафанчиком* и рубашкой – *кабат*. Оба они отражают нарушение древних традиций. Сарафанчик повторяет покрой городских сарафанов со сборками, который носили в 1940–1950-х годах. Он удобен в пользовании и вытесняет старинную лапотину. Фасон рубашки-кабат был принесен на Усть-Цильму одной из приезжих женщин. Рубашка длиной по щиколотку шьется с расширением книзу, имеет длинные рукава. Ее стали надевать для молений в доме, но, в нарушение традиции, используют и при выполнении хозяйственных работ. Таким образом, в этой местности при возрождении интереса к религиозной жизни происходят отступления от прежней строгости моленного костюма⁴⁵.

В западной части Русского Севера старообрядцы «*поморского согласия*» носили сарафаны темных тонов и более того они считали одежду ярких тонов не русского происхождения⁴⁶. К темному сарафану на лямках надевали белую рубаху, головной убор – старинную *сороку*, повязанную платочком, сложенным косяком. В этой местности с холодным климатом было много верхней одежды, в которой имелись сезонные отличия: кафтаны короткие и длинные из домашней шерсти, из сермяжного сукна или из понитка. Мужские кафтаны шили прямым покроем, а женские – отрезные по талии, со сборками, и в том числе подбитые ватой. Для зимнего времени шили меховую одежду преимущественно из овчины, но также кафтанообразного покроя⁴⁷.

Как видно из приведенных материалов, беспоповцы сохраняли больше старинных видов одежды, чем поповцы. В периферийной местности стойко удерживается по сей день разделение костюма на повседневный и моленный, и стороже выполняются правила для присутствующих на службе. Однако вопреки древним предписаниям не пе-

ренивать новшества, приходящих от других народов, в практику быта проникали заимствования. Не остались беспоповцы в стороне от исторического прогресса в производстве тканей, и от влияния городских форм и даже от некоторого развития традиций внутри локальных групп.

Подводя итог рассмотрению моленной одежды старообрядцев, следует выделить два основных комплекса, значительно различающихся между собой: элитной группы служителей культа и основной массы русского населения.

Священнослужители белокриницкого согласия имеют облачения, аналогичные священству патриаршей церкви. Почти весь комплекс был заимствован при принятии христианства, соответственно, большинство предметов имеет иноязычные обозначения и сохраняет весьма древний покрой.

Духовные руководители беспоповцев, не получая посвящения в церковный сан, не имели права носить церковные облачения. Тем не менее, и у них была одежда в некоторой мере сходная с ризой, но имеющая народный традиционный покрой, соответствующий верхнему платью, указанному в XVIII в. для раскольников. Верхней одеждой наставников служит кафтан, широко распространенный в прошлом по всей России. Мужской кафтан, как и женский сарафан, имел различные варианты покроя и много местных названий. В настоящее время преобладает поздняя форма с подрезной спинкой и сборками по талии. У беспоповцев ношение кафтана считалось, если не обязательным, то желательным также для всех мужчин присутствующих на молениях.

Для прихожан всех ветвей православия имелись в свою очередь некоторые установки относительно одежды и внешнего вида.

Среди народных правил, касающихся одежды для посещения храмов, есть несколько общих, исходящих из уважительного отношения к религии, церкви, священству. Первое из них, на которое обычно указывают верующие – «*в церковь надо ходить чисто*». Этому правилу отвечает использование старообрядцами подручников при поклонах, чтобы сохранять руки в чистоте для сотворения крестного знамени. В прямом смысле воспроизводится правило беспоповцами, омывающими руки при входе в храм.

Второе правило – не ходить в церковь в той одежде, в которой выполнялись хозяйственные работы. Из моленной одежды исключался фартук (кроме тех групп, где он вошел в состав праздничного костюма), а старообрядцы надевали специально выделенную одежду.

Старообрядцы, находившиеся в XVIII в. в оппозиции к церковным реформам и правительству, не приняли принудительно вводимого зарубежного костюма («*немецкого платья*»). Поэтому есть основание считать, что специальный комплекс мо-

⁴⁴ Дронова Т.И. Русские староверы-беспоповцы Усть-Цильмы. Конфессиональные традиции в обрядах жизненного цикла (конец XIX – начала XX вв.). - Сыктывкар, 2002. - С. 110–111.

⁴⁵ Альбом «*Староверы в Коми*». Традиционный комплекс усть-цилемской женской одежды. (Одежда из коллекции П.Г. Бабиковой) /Ред. Т.Н. Дронова. - Сыктывкар. б/г.

⁴⁶ Бернштам Т.А. Русская народная культура Поморья в XIX – начале XX в. - Л., 1983. - С. 46.

⁴⁷ Там же. - С. 48–50.

ленной одежды начал формироваться именно с этого времени. Общая установка на сохранение старой веры распространялась и на бытовые явления, в том числе на одежду, закрепляя традиции, которые в то время сложились в различных регионах страны.

В середине XIX в., когда проводились этнографические наблюдения в различных группах староверов, ученые наблюдали попытки молодежи к изменению комплексов, что обычно встречало сопротивление старшего поколения. В этот период старообрядчество противостояло уже не церковному и не правительственному реформированию, а активизации городского влияния на сельский быт. Однако этот процесс развивался. В начале XX в. отчеты священнослужителей пестрели сетованиями на нарушение правил благочестивого поведения⁴⁸. Конец XIX в. – начало следующего столетия были временем некоторых изменений в локальных моленных комплексах, в а течение XX в. имели место сокращения числа предметов, частичная утрата и вместе с тем некоторое обновление.

В настоящее время более древний по покрою состав одежды сохраняется в тех обществах, где были крепче устои веры и меньше связь с городскими административными центрами. Локальные группы старообрядцев, разбросанные по территории страны, имели более или менее ярко выраженные различия, но их объединяло общее – сохранение старинного традиционного покроя русской одежды. При общем обзоре выявляются характерные черты, присущие согласиям. Так, беспоповцы являются хранителями более древних образцов кроя: комплекс женской одежды с сарафаном-горбачом и в настоящее время встречается в Сибири, комплекс с косоклинным сарафаном – в Приуралье и на Севере. Для поповских согласий типичны комплексы с сарафаном прямостоящим, а также парочки.

Отличается отношение к одежде в настоящее время внутри общин. «Приближенные к церкви» и поющие на клиросе прихожане строже относятся к своему костюму, следуя установкам своего течения. Большинство старообрядцев, живущих в городе, как показывает практика, не имеют отдельного костюма для посещения храма, а используют современную повседневную одежду. Стали обычным явлением стрижка волос у женщин и бритье бороды у мужчин. Молодежь считает возможным находиться на службе в спортивной одежде.

Таким образом, для XXI в. неизменными остаются общехристианские указания относительно внешнего вида молящихся. В первую очередь, наличие нательного крестика и пояса, которые присутствуют у верующих старообрядцев постоянно.

Обязательным является использование при молитве лестовок и подручников. Женщины при входе в храм должны закрывать волосы, мужчины присутствуют на службе с непокрытой головой.

Моленная одежда сыграла важную роль в истории старообрядчества. Ее значение было особенно велико в периоды гонений, в какой-то мере способствуя объединению единомыслителей и поддерживая их стойкость. Одежда становилась знаком локальных групп, символом приверженности к тому или иному вероисповедальному течению. Каждый комплекс костюма можно рассматривать как своего рода форму, в материальном воплощении выражающую духовные представления о крепости истинной веры. Хотя комплексы моленной одежды уходят из быта, необходимо отметить, что они составили яркую страницу в истории многовекового развития русской традиционной культуры.

Подводя итоги, следует отметить, что специальная одежда для молитвы присуща только православным христианам. Она была выделена из праздничной. Как свидетельство особого почитания святости. Основанием для выделения моленного костюма являлись правила, идущие от апостолов, появившиеся на основании их слов. В народном понимании они согласовывались с древними нормами благочестивого и праведного проведения жизненного пути.

⁴⁸ История церкви. Документы. - Барнаул.

Липинская В.А. (Москва)

КИЧКА – СОРОКА – СБОРНИК И ДРУГИЕ ЖЕНСКИЕ ГОЛОВНЫЕ УБОРЫ*

В настоящей статье будут рассмотрены некоторые традиционные головные уборы русских женщин. В период переселения старообрядцев в Придунавье основу головного убора составляла кичка (кика). В народном быту она стала обязательным элементом костюма замужней женщины. Отечественный историк И.Е. Забелин писал: «Подобно тому как девичий венец имел значение как бы короны девичества, так и кика была короною замужних женщин, или короною замужества, венцом брачной жизни»¹.

Старинным убором славянских женщин были полотенчатые покровы: убрус, повой, наметка, различным образом укладывавшиеся на голове. По архивным материалам известна также небольшая шапочка (рус. – подбрусник). Такие шапочки носили женщины славянских и многих других народов Европы.

Кичка упоминается в старинных документах примерно с XI в. Ее появление, возможно, было связано с принятием новой веры. Древний обычай покрывания головы женщины был усилен христианской идеей греховности, в частности у русских «засветить волосом» считалось большим грехом. Во время христианского обряда венчания, тщательно заправив волосы под кичку, женщина не решалась снять ее в течение всей жизни даже на ночь. В ней же она переходила в мир иной.

Чешский историк Л. Нидерле находил, что в новом головном уборе проявилось влияние Востока. Он писал: «Чужеземное влияние на славян с того времени, когда славяне пришли в соприкосновение с Римом, Царьградом, а на востоке с болгарями, хазарами и печенегами, было очень сильным. Оно отображалось на русской кике, кокошнике и др.»²

И.Е. Забелин подтвердил это мнение, основываясь на тщательном и многолетнем изучении музейных коллекций и архивных документов. Он считал, что была возможность непосредственной передачи красивой одежды еще во времена княгини Ольги. Она сама и сопровождавшие ее женщины не только любовались красотой греческой обстановки, но и получали царские дары. «Оттуда же наши красавицы заимствовали, если не самую кичку, то ее княжескую или царственную форму с ее особыми украшениями, именно рясами, длинными жемчужными прядями, ниспадавшими к плечам по обеим сторонам этого голов-

ного убора. Такие рясы были носимы в Византии не только царицами, но и царями на царских венцах, как это видно на их монетах и на других древних изображениях византийских царей и цариц. Точно такой же головной убор существовал еще раньше в греческих черноморских колониях»³.

Кичка восточного византийского образца появилась впервые на Руси у цариц. Их головной убор, всегда находившийся на виду, обильно украшался драгоценностями, чтобы продемонстрировать богатство и блеск двора. Этому весьма благоприятствовала сложная конструкция самого головного убора, к тому же получившего у русских дополнительные детали.

Кички изготавливали специальные мастера. В первую очередь делали *окол (подзор)*, огибавший голову как широкой лентой вышиною в 3 – 4 вершка. К нему крепилась тулья, расширявшаяся кверху. Ее шили из картона или из простой ткани, проклеенной рыбьим клеем, чтобы держать форму. Сверху каркас обшивали дорогой яркой тканью или атласом, чаще всего насыщенных оттенков красного цвета («атлас червчат»). Иногда подзор понизу окаймляли золотым листом. Переднюю часть кики, которую называли *очельем* или *челом кичным*, украшали мелкими золотыми запонами, репьями, переперами с жемчугом и с драгоценными камнями. Очелье шили отдельно от кики и, когда надо, прикрепляли к ней. Снизу подзора шла *поднизь* – сетка, связанная из золотых или серебряных нитей с нанизанными на ней жемчужинами и камнями. Сетка прикрывала лоб. Кроме того, к нижней кайме поднизии спереди подвешивали серебряные или жемчужные фигурки (звездочки, репья, коронки, птички), некоторые из них крепились на золотых спицах, выступая вперед. При движении головы эти украшения дрожали, блистали, позванивали. По обеим сторонам головы возле ушей на золотых колодках укрепляли *рясы*, являвшиеся необходимой принадлежностью кички. Это были длинные пряди из жемчуга вперемишку с дорогими камнями и с золотыми пронизками в виде бус. Они свисали в три – четыре ряда, ниспадая к плечам или на грудь. К задней части кики, к нижней кайме подзора крепился *задок* – плат из черного бархата или из цельной шкурки соболя. Он внизу разделялся на лопасти, лежавшие вокруг шеи. Головной убор плотно охватывал голову ото лба до затылка и даже шею, не оставляя просвета, через который могли бы проглядывать волосы. Как видно, кички были очень дорогими предметами одежды. Они переходили по на-

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ, грант № 09-01-00502а.

¹ Забелин И.Е. Домашний быт русских цариц в XVI – XVII столетиях. - Новосибирск: Наука, 1992. - С. 185.

² Нидерле Л. Славянские древности. - А., 1956. - С. 231, 237.

³ Забелин И.Е. Указ. раб. - С. 177.

следству от одной царицы к другой, возобновляясь и переплавляясь, или же их передавали в казну⁴.

Археологические материалы показывают, что подобные сложные головные уборы носили и простые горожанки. В Москве XVI – XVII вв. были кички на берестяной основе. У более зажиточных верх обшивали привозной золотной тканью и украшали золотой тесьмой или покрывали вышивкой по очелю. К нему прикрепляли на виски семилопастные привески из бронзы или серебра. Форма привесок различалась в прошлом у восточнославянских племен⁵. Позднее они были заменены другими подвесками, в том числе – рясами. В XVII в. один из дипломатов, посетивший Москву, видел много женщин, у которых на лоб из-под шапки свешивались серебряные звездочки, «которые тряслись и блистали»⁶.

Сложные головные уборы получили большое распространение также и в крестьянской среде. Исследователи называют их кичкообразными, поскольку сельские жители внесли в них значительное разнообразие, используя домотканые и покупные материалы, а также воплощая свои представления о красоте.

Кички носили по всей стране, но большее признание они получили в южной части, откуда в основном уходили старообрядцы в Подунавье.

Отметим варианты кичкообразных уборов, которые бежавшие за рубеж могли нести с собой.

Отряды казаков-некрасовцев, как известно, были многочисленны. В народной песне сообщалось, что он «увел сорок тысячей, кроме старых, кроме малых». В составе отрядов находились также крестьяне – участники разгромленного восстания начала XVIII в., охватившего значительную территорию к югу от Москвы.

Крестьянская одежда хорошо изучена русскими этнографами. Специалисты вели наблюдения со второй половины XIX в. и в течение XX в. Выяснилось, что в некоторых местностях южной России кички носили до середины XX в. Исследователям удалось выявить различные варианты кроя этого головного убора и даже проследить некоторые изменения во времени.

Крестьянские кички шили из простого холста. Для прочности его проклеивали, или вставляли бересту, луб, даже ивовые прутья, придавая форму слегка расширяющуюся кверху. На лоб делали возвышение в виде лопатки, треугольника или двух острых рожек. Эти плотные детали свертывали из кудели, луба, иногда выстругивали из дерева. Двурогие кички стали характерными для южнорусского повседневного костюма (Рязанская, Тульская, Калужская, Орловская, Воронежская и др. губернии). Сверху на рога иногда набрасывали легкую шелковую ткань – фату, белое полотно или навязывали кисти и бантики из лент.

рогие кички стали характерными для южнорусского повседневного костюма (Рязанская, Тульская, Калужская, Орловская, Воронежская и др. губернии). Сверху на рога иногда набрасывали легкую шелковую ткань – фату, белое полотно или навязывали кисти и бантики из лент.



Фото 1. Донская казачка. Из кн. Е. Кательникова «Исторические сведения о Верхне-Курмоярской станицы». Приводится по статье Зеленина Д.К. «Женские головные уборы восточных (русских) славян». *Slavia*, 1927, № 5, С. 525.

Кичка являлась только остовом сложного головного убора, и как правило, ее не носили отдельно без дополнительных элементов, числом более десяти. Общий вес всего комплекса мог достигать семи и более килограммов. По твердой основе весь убор также называли кичкой.

Другим важным элементом этого убора был чехол из более дорогой ткани, зачастую разных оттенков красного цвета, который имел название *сорока*. Появление такого наименования еще не нашло объяснения. Высказывались предположения, что яркие украшения лобной части чехла тесьмой, вышивкой, золотошвейными узорами вызывали аналогии с пестротой оперения сороки. При этом специфика покроя чехла и названия отдельных его частей имели связь с обозначениями частей тушки

⁴ Забелин И.Е. Указ. раб. - С. 183 – 190; Савваитов П. Описание старинных русских утварей, одежд, оружия, ратных доспехов и конского прибора. - СПб., 1896. - С. 55 – 56.

⁵ Рабинович М.Г. О древней Москве. - М.: Наука, 1964. - С. 283.

⁶ Де-Ламартинер. Путешествие в северные страны. - А., 1911. - С. 156.



Рис. 60. Головной убор уральских казаков
1 – кичка 2 – сорока (1867 г.)

Фото 2. Кичка и сорока уральских казаков. Из статьи Г.С. Масловой «Женские головные уборы» / Восточнославянский этнографический сборник. М., 1956, С. 673.

птицы, считавшейся оберегом⁷. Отметим, что рога, по народным представлениям, также могли служить защитой от нечистой силы. Таким образом, название и форма верхнего покрова головного убора наделялись магической силой для защиты женщины как хозяйки и матери семейства. В некоторых селениях словом «сорока» обозначали не только чехол, но весь сложный головной убор в целом.

Форма, расцветка сороки, количество и качество украшений являлись признаками принадлежности женщин к определенным селениям, что в прошлом могло быть связано с родоплеменными знаками. Покрой сороки был различен и со временем усложнялся. В простейшем варианте она представляла собой кусок фигурного платка или длинного полотна. На нем различали в передней части *налобник*, к которому по бокам пришиты *крылья* (*лопаски*), далее – *верхник*, накрывающий макушку головы, за ним – *зодок* (*назатылень*) и завершающий *хвост* со *шнурами* и *махрами*. При помощи шнуров и завязок сорока собиралась на голове поверх кички.

Помимо этого, головной убор включал дополнительные части: отдельный *налобник* и *позатыльник* – прямоугольную полоску из бархата или позумента), *поднизь* – налобное украшение из бисерного кружева и разноцветных шелковых лент, собранных в мелкие складочки, *опушки* из лент веером, *косицы* возле висков и *отвесы* сзади также из лент, *пушки* – шарикообразные помпоны из белого гусиного пуха около ушей и даже иногда перья селезня, подтыкавшиеся под очелье⁸.

При более сложном покрое сверху сороки делали загибы на полотне, чтобы накрыть рога, которые могли достигать высоты в 15 – 20 см. Хвостовую часть удлинляли и усложняли нашивкой внизу другой ткани, тесьмы с узорами и бахромой, отчего со-

рока веерообразно ложилась на спину, опускаясь иногда ниже пояса. Праздничные сороки оформляли бисером и серебряным шитьем, нашивали мишуру, блестки, пуговицы.

Как видно из приведенного описания, крестьянские женщины своими силами создавали сложные головные уборы, аналогичные одеждам знати. Совпадают названия деталей и их форма, однако используются другие материалы. При этом народные варианты предстают более сложными и сохраняющими древние традиции. Так, по мнению Д.К. Зеленина – крупнейшего знатока народного быта, «рогатость» кички и сороки могла развиваться из древнего общеславянского полотняного убора – наметки как перевязки для волос. Обернув голову сложенной в ленту наметкой, концы завязывали спереди надо лбом, развернув их в стороны и вверх. Слившись в одно целое, эта конструкция дала сороку⁹. В свою очередь, сорока послужила основой для другого головного убора – кокошника, в котором слились твердая кика и мягкий чехол.

Если соединяли детали сороки с двух сторон от верхника, она получала вид мягкой шапочки. В начале XX в. свадебную сороку такого покроя в Тверской губернии называли *золотоломкой*, так как она имела на очелье золотошвейный узор, верх из красного шелка, обшивалась кругом золотым позументом, а по ткани – блестками. В этом головном уборе можно усмотреть опосредованное восточное влияние, так как по внешнему виду она напоминала митру священнослужителей.

В этот же период праздничную кичку покрывали дорогой тканью и носили уже без сороки, как шапочку. Такие кички могли позволить себе зажиточные люди, поэтому они получили распространение преимущественно в городах. Писатель Н.В. Гоголь заметил о женщинах южнорусского городка: «...Одевались щеголевато, кички у женщин были в золоте» («Мертвые души»)¹⁰. Праздничные золотошвейные кички были сравнительно небольшими и закрывали лишь верхнюю часть головы. А.С. Пушкин в иронической характеристике богатой дворянки четко определил их место: «Парчевая на маковке кичка, жемчуга унижали шею...» («Сказка о рыбаке и рыбке»)¹¹.

Слово кичка восходит к славянскому *кычка*. В разных славянских языках оно означает верхнюю часть чего-нибудь, волосы, косы, а в русском – верхушку, макушку, женскую прическу с волосами, закрученными на макушке или на затылке, каркас головного убора и род шапочки замужней женщины¹².

⁷ Маслова Г.С. Женские прически и головные уборы // Восточнославянский этнографический сборник. Труды ИЭ АН СССР. - Т. 31. - М., 1956. - С. 670 – 673.

⁸ Лебедева А.А. Женская одежда Калужской, Тульской и Рязанской губерний // Крестьянская одежда населения Европейской части России. - М., 1971. - С. 110.

⁹ Зеленин Д.К. Женские головные уборы восточных (русских) славян // Slavia, 1927. - № 3. - С. 554 – 555.

¹⁰ Словарь современного русского литературного языка. - Т. 5. - М.-Л., 1956. - С. 979.

¹¹ А.С. Пушкин. Собр. соч. - Т. 1. - М., 1985. - С. 631.

¹² Даль В. Словарь живого великорусского языка. - Т. 3;



Фото 3. Повойник – «борушка» Вологодской обл.
(Архив ИЭА РАН).

В XX в. кичка и сорока доживали свой век, уходили из быта связанные с ними предметы, их названия и значения. Они дольше сохранялись в глухих деревнях, по-видимому, более всего в Рязанской губернии, о чем сообщала насмешливая частушка:

*Я рязанские рога
Не покину никогда.
Буду есть одну мякину,
А рога свои не кину*¹³.

Можно предположить, что русскими мигрантами были перенесены за рубеж различные варианты кички – сороки, как в XVIII в., так и позднее, поскольку выход за границу в Добруджу растянулся на два столетия. Это подтверждает историческое свидетельство о судьбах и об одежде отдельных групп населения юго-запада страны.

Инициаторами ухода из России в Добруджу были донские казаки, возглавившие восстание на юге страны в начале XVIII в. Историей казачества заинтересовался военный инженер А. Ригельман. Он описал их быт и одежды, указав в частности, что женщины: «На голове носят повязки с висящими по щекам чикиликами, то есть лопастями жемчужными, а поверх оных высокие кички с сороками, на подобие стоячей большой трехугольной лопаты, вышитой спереди золотом, серебром и шелками в узор, а иные унизаны дорогими камнями и жемчугом, с накрытым белым тонким салником, то есть кисейною или флеровой фатой, с распущенными назади концами»¹⁴.

В иллюстрациях, помещенных в книге, изображены женщины в двурогих кичках. На их быто-

вание у донских казачек указывали и другие авторы¹⁵.

Группа русских переселенцев, закрепившихся в Добрудже, не была стабильна; почти постоянно шло более или менее активное пополнение вновь прибывавшими из России, а также имели место отселения. В начале XIX в. выделилась группа, переселившаяся в турецкие земли к озеру Майнос, недалеко от Мраморного моря, где появилось несколько селений казаков-некрасовцев. Русские жили очень замкнуто, ревностно оберегая свои обычаи. Именно поэтому к ним навевались интересующиеся стариной. Так, проездом «по случаю» заехал в деревню на оз. Маде в 1895 г. Я.И. Смирнов. Он составил описание одежды, в том числе, поразившего своей древностью головного убора: «На голове высокая «кичка» о двух рогах золотой парчи под желтым шелковым прозрачным покрывалом, накинутым поверх рогов... С кички около ушей спускаются подвески из серебряных цепочек с разнообразными подвесками»¹⁶.



Фото 4. а) и б) Марфа Билан и сшитый ею сборник. Румыния, с. Соколинцы. Фото С.А. Иниковой. 2009 г.



Словарь русского языка XVIII в. В. 10. - СПб., 1998. - С. 44; Словарь русских народных говоров. - М.: Наука, 1977. - В. 13. - С. 248; Ефремова Т.Ф. Новый словарь русского языка. Толковообразовательный. - М.: «Русский язык», 2000. - С. 669.

¹³ Маслова Г.С. Указ. раб. - С. 673.

¹⁴ Ригельман А. История или повествование о донских казаках. - М., 1846. - С. 137.

¹⁵ Яковлев Н.Ф. Материалы по одежде Донских казаков // Этнографическое обозрение. - М., 1916. - № 1 – 2. - С. 43.

¹⁶ Смирнов Я.И. Из поездки по Малой Азии // Живая старина. Отделение этнографии. - СПб. - В. 1. - С. 3 – 31.

В XX в. некрасовцы начали постепенно возвращаться в Россию и в середине столетия обосновались в Краснодарском крае (Приморско-Ахтарский район) и в Ставропольском крае (Левокумский район). Сотрудники местных музеев собрали коллекции одежды и внимательно их изучили. Комплекс костюмов оказался весьма своеобразным и архаичным. Так, головной убор женщин имел два варианта: праздничный (свадебный) и повседневный. Праздничный соответствовал русской традиции. Он состоял из кички, сороки, позатыльника, покрывала и дополняющих украшений.

Традиционная кичка с рогами у некрасовцев состояла из плотной шапочки, на которую с боков нашивались выступы – рога, наполненные ватой (высотой до 10 см). Сверху надевали соответствующей формы чехол из красивой ткани – сороку. Снизу к чехлу прикрепляли околыш, расшитый металлической нитью, жемчугом, украшенный драгоценными камнями и пастой. К околышу подвешивали длинные металлические цепочки с украшениями на концах. Сзади привязывался позатыльник прямоугольной формы, как обычно у русских, зашитый галуном, но украшали его не бисерными или жемчужными поднизями, а серебряными монетами.

Повседневный головной убор также был сложным, но включал иные предметы: сначала накладывали *кавук*, потом надевали *шлычку*, завязывали *связкой* и покрывали *платком*¹⁷. Кавук (кау́к) – деталь неизвестная в настоящее время в русской традиции на основной территории расселения народа. Он представлял собой небольшой валик из шерсти или ваты, обшитый тканью, который накладывали на затылок к ушам под шлычку, придерживая волосы. Шлычка – фигурный кусок ткани в форме распластанной птицы без головы с выступом и завязками. Завязками поддерживали каук, концы которого выступали из-под шлычки, как бы рожками. Сверху накладывали связку – повязку из сложенной в несколько раз полоски ткани на три пальца ширины, украшенную в лобной части. На собранный головной убор повязывали платок, сложенный углом. Его концы перекрещивали под подбородком. Вся эта конструкция напоминает разобранную на части русскую традиционную кичку-сороку. Однако отсутствуют жесткие вставки, валик накладывается на затылок, а шлычка, соответствующая сороке, не имеет передней части (налобника, в форме головки от шкурки птицы).

Под влиянием новой городской моды славянские женщины в России изменили рогатую кичку так, что рога перестали возвышаться надо лбом, а лежали на голове горизонтально и концы были направлены более назад. Такой головной убор рас-

пространился у всех восточных славян под названиями: рус. – *кибалка*, *колотовка*, укр. – *кибалка*, *хомевка*, бел. *кібалка*, *капіца* и др.¹⁸ У нас имеются серьезные сомнения относительно того, что упрощенный повседневный головной убор некрасовцев мог возникнуть под влиянием новой русской моды. Некрасовские женщины, насколько нам известно, не имели связи с жителями континента, как в силу географической изолированности их селений, так и твердой установки на неизменное сохранение старого быта. Эти обстоятельства дают возможность предположить, что более простой головной убор был и более древним, вынесенным из России ранними мигрантами. Сшитый же, заверченный комплекс кички-сороки принесли из России до отселения некрасовцев и, поскольку он соответствовал традиции, то успешно вошел в быт как праздничный. До сего времени этот комплекс присутствует в свадебной церемонии¹⁹.

Старообрядцы-липоване, обосновавшиеся в Подунавье, не теряли связей с родиной и могли воспринимать новшества в одежде, появившиеся в течение XIX – начале XX вв. В частности, головной убор женщин в конце XIX в. претерпел изменения, как и весь костюм в целом. В этот же период липоване в Добрудже разделились на группы по вероисповеданию. Большая часть присоединилась к созданной старообрядцами белокрыницкой митрополии, часть придерживалась беглопоповства, а некоторые оставались беспоповцами. Две последние группы в большей мере сохраняли старинные обычаи. Даже в XX в., те, кто возвратился в Россию, надевали традиционный костюм на праздники и для выполнения религиозных обрядов.

Так, в хуторе Новопокровском Краснодарского края во время венчания заменяют головной убор девушки на женский, состоящий из кички, *очипка*, *косяка* и платка. Кичка, как и в русской традиции на основной территории является каркасом для верхнего головного убора и отдельно от него не употребляется. Кичку шьют из простой материи как легкую шапочку, придерживающую волосы. После венца ее никогда не снимают из опасения греха, как пояснила местная жительница: «Вдруг смерть захватит, а ты без кички – большой грех!» На кичку надевают очипок с двумя обручами. «Без этих обручей кичка не нормальная» (Не берусь утверждать, что пожилая женщина допустила ошибку, и обручи вставляли в кичку – В.Л.)²⁰.

¹⁸ Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. – М., 1991. – С. 259.

¹⁹ Абрамова А. Традиционный комплекс женской одежды в свадебном обряде казаков-некрасовцев // Известия Ростовского областного музея краеведения. – Ростов-на-Дону, 1989. – С. 116 – 125.

²⁰ Приводится по статье Лященко М.А. Хозяйство и материальная культура // Община старообрядцев-липован Приморско-Ахтарского района: история и куль-

¹⁷ Словарь говоров казаков-некрасовцев. – Ростов-на-Дону, 2005. – С. 100, 259, 315.

Очипок – головной убор, вошедший в традиционный костюм украинок. Он распространен в восточной и центральной части страны. Праздничные очипки шили из парчи, а по ткани вышивали золотой нитью. Липованский очипок проще. Его украшают блестками и бисером. Следует обратить специальное внимание на этот предмет у липован, чтобы в дальнейшем определить его связь с украинской или русской традицией.

Косяк – особый платок или скошенный полуплаток, элемент головного убора, присущий только липованам. Его выкраивают из легкой светлой, зачастую шелковой ткани, по углам пришивают небольшие кисточки. Косяк не повязывают, а накладывают на кичку так, чтобы все три конца спускались по спине и находились на одном уровне. Косяк привязывают к голове ленточкой-завязкой или прищипливают к кичке. Ни в России, ни на Дону, ни в Турции этот элемент головного убора не был известен старообрядцам. Он стал отличительным знаком костюма липован в Румынии. Можно предположить, что его появление было вызвано заменой сложных головных уборов на более легкие. Поскольку косяк накладывают поверх кички, можно посчитать его рудиментом сороки.

В России изменения костюма, в том числе головного убора, проходило отчасти под влиянием внешних факторов. Так, рогатые кички вызвали неприятие у некоторых священников и они не допускали женщин к причастию или вообще в церковь. Под этим давлением крестьянки меняли рогатые кички на безрогие или на простой платок. Также и некоторые помещики объявляли войну кичке, считая такой убор «безобразным и тяжелым». Как сообщил писатель И.С. Тургенев (рассказ «Два помещика»), барин приказал своим крепостным бабам носить вместо кичек кокошники по образцу, высланному из Петербурга²¹.

Изменения, которые претерпели сложные головные уборы в XIX в., охватили всю территорию России. Место сложных и тяжелых головных уборов заняли простые и легкие шапочки из ткани, которые носили, покрывая или повязывая платком. Народное творчество создало немало вариантов шапочек и еще больше их названий: волосник, сетка, чехол, чехлик, штычка, повойник, сборник, моршень и пр. Некоторые из них были известны с древности, но получили распространение в конце XIX – начале XX в.²² Они начали вытеснять сложные головные уборы, но длительное время сосуществовали с ними.

Шапочки шили с подкладкой и без нее, будничные из простого холста и набойки или ситца, а также из шелка, бархата, парчи как праздничные. Дорогие шапочки украшали вышивкой, нашивкой

другой ткани, бисером и блестками, а иногда – жемчугом и камнями-самоцветами, в чем усматривается продолжение традиции оформления кичкообразных уборов и кокошников.

Различные варианты новых головных уборов неоднократно описывали в региональных публикациях, но до настоящего времени сведения не были объединены и классифицированы. Для нашей цели мы считаем необходимым сделать попытку систематизации и сопоставления с уборами XVIII – XIX в., то есть периода отселения и последующих контактов с населением основной территории.

Известные нам поздние головные уборы мы разделили на три группы. Первая из них включала простейшие головные уборы – шапочки без подкладки, облегающие голову и закрывающие все волосы. Их надевали под другой головной убор.

Сетка может считаться старейшей в этом ряду. Сетки вязали по форме головы из бумажных или шерстяных нитей. Еще древние гречанки, как и женщины многих других народов, поддерживали ими волосы.

Волосник шили из ткани. Это – небольшая шапочка с обшивкой, собранная на шнурке.

Вторую группу составляли шапочки с подкладкой, с более или менее твердым околышем, иногда с формообразующими вставками.

Повойник был двух вариантов. Будничный шили из холста или ситца в виде шапочки, собранной по кругу на шнуре и с округлым или овальным донцем. Надевали в будни под платок, в праздник – под кичку. Праздничные повойники шили из шелка, парчи и бархата и с твердым околышем из берестяной пластины или вставками из жгута, соломы, луба. Околыш стягивали сзади завязками. На Европейском Севере праздничные повойники украшали по верху серебряным и золотым шитьем, позументом и бисером, даже жемчугом и камнями²³. Нетрудно предположить, что этот головной убор развился из кички.

Моршень по форме близок к повойнику с твердым околышем, но спереди надо лбом имел более или менее плотные сборки.

Очипок украинский шили из прямоугольного куска ткани. Спереди делали разрез и подрез, к которому подшивали соборенный верх. Для очипков из золотой и серебряной парчи делали плотное фигурное очелье и соборенный верх.

На Русском севере подобный головной убор с золотошвейным верхом имел выступающую и приподнятую переднюю часть и назывался *цепцом*. На Кубани бытовало название очипок, но оно относилось к небольшой шапочке, закрывавшей лишь часть волос²⁴.

тура. - Краснодар, 2006. - С. 37 – 38.

²¹ Зеленин Д.К. Женские головные уборы... - С. 322.

²² Зеленин Д.К. Женские головные уборы... - С. 537.

²³ Тазикина Л.В. Север Европейской части РСФСР // Крестьянская одежда... - С. 64.

²⁴ Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. - С. 264-265; Дворникова Н.А. Одежда // Кубанские станицы.

Все названные уборы этой группы шили с украшениями на передней и верхней частях. Иногда по очелью их повязывали полотенцем или свернутым платком, который завязывали узлом под подбородком или сзади.

Третью группу составляли более поздние головные уборы, появившиеся в конце XIX в. Они стали еще легче и меньше, закрывали только часть головы. При выходе из дома головные уборы этой группы сверху покрывали платком.

Сборник состоял из околыша – прямоугольного куска материи, иногда уплотненного спереди, и мягкой верхней части, которая надо лбом собиралась в сборки, а сзади – на вздержку.

Чепчик сшивали из трех частей: двух полукруглых *бочков-щечек* и пришивавшейся к ним затылочной части. Длинные концы щечек сзади завязывали бантом. Волосы были немного видны спереди и сзади.

Шлычка – небольшая шапочка, шившаяся в двух вариантах. Ее носили сначала как чепчик, слегка приоткрывая волосы, а в начале XX в. – только закрывая пучок.

Шлычка полная состояла из двух продолговатых *бочков* и *сосборенного задника*. Ее сшивали из разных кусков ткани. Края обшивали бейкой, по низу пришивали тесемки, которые завязывали вокруг головы.

Шлычка на шнур представляла собой небольшое круглое донце с пришитым невысоким бортиком, который затягивали вздержкой вокруг пучка.

Таким образом, женские уборы для головы XIX – начала XX веков весьма логично сопоставляются со старинными, бытовавшими на Руси после принятия христианства. Из них первая выделенная нами группа вводит в еще большую древность. Вторую группу уборов, имевших формообразующие плотные вставки или уплотненное очелье, логично считать развившейся из кички, точнее – из позднего варианта – нарядной шапочки-кички. Третья группа уборов, сшивавшихся из отдельных деталей, имеющих свои наименования, по нашему мнению, возможно рассматривать наследием сороки.

Следует отметить, что наименования уборов поздних вариантов за время их существования не успели четко закрепиться за определенным кроем шапочек. В бытовой практике названия повойник, сборник, моршень нередко были взаимозаменяемы. В то же время предметы одного покроя получали разные обозначения. Так, в Вологодской губернии сборник называли в Велико-Устюжском уезде «*кокошник боярский*» (из золотой парчи), в Сольвычегодском – «*шапка*» и «*здоровканье*» (из шелка), в Тотемском – «*борушка*» (из ситца и набойки), в Усть-Сысольском – «*мохнатка*» (из бархата) и др.²⁵ В то же

время в региональных описаниях встречаются под новыми названиями головные уборы, являющиеся переходными от кички – сороки. Так, в Рязанской губернии повойник шили из покупных тканей на подкладке со вставкой уплотняющего полукруга из луба или «*скрутки*» из холста. Очелье отделяли лентами, тесьмой, бисером, блестками, пуговицами. У ушей к повойнику прикрепляли поднизи из плетеного бисера или шелковые кисточки. Повойник надевали на две косы, заплетенные по бокам головы и заложенные вперед. Получался своеобразный рогатый головной убор, который заменял кичку с сорокой²⁶.

Традиционные сложные головные уборы в ряде местностей сохранялись как праздничные и обрядовые еще в первой половине XX в., а в последующее время уцелевшие экземпляры или их имитация использовались в качестве знаковых элементов традиционного костюма для общественно-сценических мероприятий.

Век XX принес новые перемены в головных уборах. Они стали еще легче и проще (платок, косынка, файшонка и др.). Их не сшивали, а повязывали различным образом. Господствующим убором стал платок. Народная фантазия и в этом покрове проявила себя, создав возрастные и региональные варианты его ношения.

Специфические способы повязывания появились у старообрядцев («*в роспуск*», «*под булавку*», «*косячком*» и др.), в том числе накладывание двух платков одновременно. Для нашей темы представляет интерес последний вариант, так как косяк (*косинку*) можно рассматривать как видоизмененный платок, используемый как замена сороки.

В настоящее время обязательным головным убором для женщин при посещении церкви является платок, как в патриаршей митрополии, так и в старообрядческой белокриницкой. Двумя платками покрывают голову для молений только в некоторых группах старообрядцев. Часть поповцев и беспоповцы продолжают носить под платком небольшую шапочку – кичку.

Многочисленными исследованиями установлено, что традиционность, в частности и в костюме, сохраняют группы, находящиеся на периферии этнической территории. Еще в большей мере традиционные элементы сохраняются в моленной одежде. Двадцатый век, утвердив господство европейского стиля, сохранил пространство храмов для соблюдения древних христианских заповедей. До сего времени, и в XXI в., твердо соблюдается правило: женщинам находиться на молениях с покрытой головой, мужчинам – с открытой.

Настало время определить, насколько традиционная культура сохраняется у периферийной группы русского народа – липован, выселившихся в

- М.: Наука, 1967. - С. 159; Чижикова Л.Н. Русско-украинское пограничье. - М.: Наука, 1988. - С. 202.

²⁵ Крестьянская одежда... - С. 160.

²⁶ Там же. - С. 112–113.

XVIII в. в Подунавье. Изучению истории миграции этой группы в пределах Турции, Румынии, Австрии посвящено большое число публикаций, но исследование бытовой культуры только начинается.

Одежда, как элемент народной культуры, активно реагирует на изменение условий быта. При смене этнического окружения в результате миграции в другие страны возникает опасность перемены и даже утраты народного костюма с целью слиться с населением на новой территории проживания. Наши наблюдения, проведенные в Румынии, показали, что русская традиционная одежда сохраняется частично. Она выполняет роль этномаркера для русских среди других малых этнических групп румынского государства.

В общинном быту традиционный комплекс костюма используется как представительная моленная одежда при посещении храмов, причем имеются различия по вероисповедальным направлениям. Традиционный костюм надевается также при важных семейных событиях: крещении, венчании, похоронах, а также – и на общинных празднествах.

Особое внимание уделяется головному убору. Он различается для выхода в церковь и на гражданские праздники.

Головной убор для церкви женщина надевает впервые во время венчания. Он состоит из трех предметов: мягкой шапочки и двух верхних покровов. Эти предметы несколько разнятся в южной части (Добруджа) и на севере (Буковина). В Добрудже косы закрывают мягкой шапочкой с завязками. Верх шапочки соборен «вахлями» (техника шитья «вафлями»). Он пришит к неширокой обтачке, переходящей в завязки. Шапочку называют старинным общеславянским термином *кичка* или более поздним, городского происхождения, – «чепчик». В Буковине мягкую шапочку-кичку шьют из ткани темных тонов на подкладке. В ее покрое выделяют переднюю часть, боковинки и верх. Шапочку завязывают сзади завязками. Поверх чепчика-кички накладывают треугольную косынку, называемую *косяк* в Добрудже и *косинка* в Буковине. Ее подвязывают тесемками или закалывают булавкой так, чтобы все три конца ровно свисали на спине. Наконец, поверх косяка-косинки голову накрывают платком, который завязывают или закалывают под подбородком.

Праздничный головной убор состоит из двух предметов: *кички* и *сборника*. Сборник – нарядная шапочка, которую шьют из шелка на подкладке и с более или менее обильными украшениями. В Добрудже передняя часть сборника – *лобик* – нашита на плотную основу, отделана позументом, тесьмой, блестками, составляющими несложный орнамент. К лобик собоку пришивают *боковинки* и мягкий округлый верх, расшитый блестками. Сборник крепится на макушке с помощью шпилек и завязок вокруг кос, поднятых вверх. Этот головной убор мож-

но сопоставить с русской нарядной шапочкой XIX в. – сорока-кичка.

В Буковине сборник имеет другой покрой, который сходен с русским повойником, украинским очипком. Довольно высокое очелье сшивают из прямоугольного куска ткани. Овальное донце почти сплошь зашивают бисерными узорами подобно золотошвейному орнаменту севернорусских повойников-чепцов.

Таким образом, сборник стал для русских старообрядцев Румынии групповым маркером липован, а различия его покроя – групп северных и южных районов. Это отражает особенности исторических судеб, а возможно и указывает на специфику формирования каждой из групп.

Особо необходимо остановиться на специфическом элементе головного убора (*косяк* в Добрудже или *косинка* в Буковине). Он не имеет аналогов в одежде восточнославянских народов. Косяк (косинка) прячется между двумя покровами головы, он практически не виден, то есть ни визуальной, ни рациональной значимости не имеет. Его функция, по нашему мнению, духовная. Он является знаком локальной этно-конфессиональной группы – русских старообрядцев-липован. Это подтверждает покрой и способ ношения. Косяк выкраивают в виде треугольника из шелковых тканей нежных светлых тонов, по углам нашивают небольшие кисточки, что придает ему легкость, воздушность. Косяк накладывают на кичку так, что все три конца спускаются на спину и лежат на одном уровне. Как объяснили нам в Добрудже, это означает триединство Святой Троицы.

Таким образом, этому элементу головного убора придается духовный смысл. Если искать аналогии с традициями старообрядцев в России, то можно вспомнить о сибиряках на Енисее, которые покрывали голову двумя платками: нижним – считавшимся «земным», и верхним – «духовным». Можно посчитать, что липоване также покрывают голову двумя платками, но нижний стал считаться «духовным» и приобрел соответствующую особую форму.

Подводя итог, следует сказать, что русские зарубежные старообрядцы – липоване сохранили традиционные элементы головных уборов в моленной и праздничной одежде. При этом за рубежом выносились традиции, бытовавшие на обширной территории отечества в разных местностях. За рубежом наблюдалась сменяемость традиции во времени, как и в России, но как именно они приходили вне родных пределов к настоящему времени, не выяснено. Обращает на себя внимание, что на новой территории возникли региональные различия в составе и покрое головных уборов. Причины этого следует выяснять в дальнейшем совместными усилиями этнологов и историков.

Свинцова Л.Н. (Киев)

ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА СТАРООБРЯДЦЕВ СТАРОДУБЬЯ - ВЕТКИ КОНЦА XVII-XIX ВВ.: факторы адаптации

Культура всегда гордится древностью своего происхождения, неразрывной связью с великим прошлым. Культура более всего дорожит своей преемственностью... В культуре происходит великая борьба вечности со временем, великое противостояние разрушительной власти времени. Культура борется со смертью... Ей дорого преемственность, прочность культурных творений и памятников.

С этой точки зрения старообрядческая культура наиболее полно соответствует данной характеристике. Цивилизация же дорожит своим недавним происхождением, она не ищет древних и глубоких источников. Цивилизация, в отличие от культуры, не борется со смертью, не хочет вечности.

В культуре действуют два начала - консервативное, обращенное к прошлому, и поддерживающее с ним преемственную связь, и творческое, обращенное к будущему и создающее новые ценности. Культура имеет религиозные основы, она полна религиозной символики. Невозможна и низка совершенно безрелигиозная культура. «Старообрядческая культура является неотъемлемой частью русской национальной и православной культуры, но в силу вынужденных обстоятельств ей присуща некоторая специфика. Старообрядцы не противопоставляли свою особенную культуру другой или другим культурам. Не противопоставляли, т. к. не создавали своей особенной культуры. Старообрядчество в целом сохранило практически все элементы базовой православной культуры»¹.

«...Сторонники староверия впечатляют преданностью вере, широтой расселения на земном шаре, сохранением древнерусской культуры и своего лица. Осмотрительный консерватизм старообрядцев во многом оказался нужным для нового подъема или возрождения национальной культуры, ибо продлил ее бытование до наших дней и, надо полагать, еще сослужит свою службу в различных уголках земного шара, куда забросила судьба горсточка дюжих русских людей, приверженцев старой веры и старых обрядов»².

В.В. Розанов в статье "Психология русского раскола" писал: "Нужно помнить об оригинальном и огромном движении, которое испытывала русская душа в расколе, об этой бездне инициативы, акции суровой борьбы и поэзии..." Академик Д.С. Лихачев охарактеризовал старообрядчество как "живой остаток древ-

ней русской культуры, сохранившей ее замечательные достоинства".

Старообрядцы создали богатейший фонд национальной культуры, они сохранили традиции книгописания, иконописи, русского уклада жизни, пронизанного национальным духом, традиции в одежде и свое национальное самосознание, словом, культуру в самом широком смысле. Старообрядческая среда дала миру собирателей и защитников ее духовных сокровищ, имена людей, которые своей творческой инициативой способствовали процветанию отчизны в различных сферах: протопоп Аввакум Петров - выдающийся писатель XVII века; епископ Павел Коломенский, боярыня Морозова, М.В. Ломоносов, братья Денисовы (князья Мышецкие), Атаман Платов - герой Отечественной войны 1812 года; Третьяковы, Рябушинские, Морозовы, Шибаевы, Алексеевы, писатели и поэты: Н. Клюев, Н. Кузмин, Иван Шмелев, Б. Корнилов, И. Ефремов, А. Волков, Ф. Гладков; плеяда сибирских писателей из староверов: Е. Пермитин, А. Коптелов, И. Чернев, Е. Мальцев, И. Калашников, С. Лобозеров и др.

История старообрядчества Стародубья и Ветки - важная составляющая часть истории России, Беларуси и Украины, т.к. этот регион находится на стыке трех славянских стран. Огромный интерес к традиционной культуре старообрядческого населения этого региона в XVII-XIX вв., выражающийся, в частности, в создании многочисленных музеев с экспонатами по истории старообрядчества, настоятельно требует точных, научно достоверных комментариев к накопленному и собираемому в настоящее время материалу.

Чтобы определить хозяйственную и культурную роль старообрядцев, проживающих на территории Ветки - Стародубья XVII-XIX вв., необходимо:

1. охарактеризовать расселение старообрядцев в указанном регионе,
2. их хозяйственную деятельность,
3. реконструировать систему политических мер, направленных правительством по отношению к старообрядцам — важного фактора существования старообрядческих поселений и духовных центров,
4. выявить пути воздействия старообрядческих духовных институтов (монастырей, скитов, обителей, пустынь) на верующих,
5. рассмотреть бытовые особенности.

¹ Милюков П.Н. Очерки по истории русской культуры. В 3-х т. – Т.1. - М., 1994. - С.26.

² Болонев Ф.Ф. Старообрядцы Забайкалья в XVIII-XX вв. - Новосибирск: АОЗТ. Изд-во «Февраль», 1994. - С.148.

По данным историко-статистического описания Черниговской епархии, первые старообрядческие поселения на Украине возникают в Чернигово-Сиверщине в 60-х годах XVII в. Старообрядцы из Москвы *«течаху в Стародубскую область и тамо пустыни населяюще»*³, поселились в пределах Стародубского полка, в частности в районе с. Машево Новгород-Сиверского уезда, в лесистых местах... Наиболее известные старообрядческие поселения этого района – Добрянка и Радуль в бывшем Голотинском уезде⁴.

Заселение слобод в Стародубском и Черниговском полках проходило с 80-х годов XVII столетия (бесспорным является факт поселения в 1684 г. Деменки и Еленки) до 1710 года, когда была поселена последняя старообрядческая слобода Мельница⁵.

Для истории старообрядчества Стародубья наиболее значительными являются исследования М.И. Лилеева. Он собрал материалы из разных центральных и местных архивов и рукописных собраний - Главного Архива министерства иностранных дел, министерства юстиции, Румянцевского Музея, рукописного собрания Хлудовской библиотеки, Харьковского исторического архива при университете, Киевского центрального, рукописного собрания церковно-археологического Музея при Киевской Духовной Академии, Черниговском архиве духовной консистории и в рукописном собрании при губернском статистическом комитете. Эти материалы Лилеев использовал в ряде работ⁶.

Стародубье находится в северной части Малороссии (в Стародубском, Новозыбковском и Суражском уездах Черниговской губернии). Здесь известны старообрядческие посады: Клиницы, Святск, Климове, Митьковка, Елеонка, Воронок, Лужки, Зыбка (сделавшаяся городом Новозыбковым) и другие посады, населенные почти одними старообрядцами. Посады эти были основаны старообрядцами в XVII и XVIII столетиях. Стародубье отличается обилием рек, болот и непроходимыми в прежнее время лесами. Граничило оно тогда с Польшей и Литвой. Это делало Стародубье удобным местом для убежища от преследований и гонений. Местные власти относились к пришлым христианам терпимо и снисходительно, а иногда

даже и покровительственно. Но московское правительство не оставляло в покое старообрядцев и здесь. Уже в правление Софьи их начали теснить. Тогда еще не были основаны вышеперечисленные посады. К концу XVIII столетия здесь было три мужских монастыря, из них главный — Покровский, и один женский — Казанский; в посадах — 17 церквей, 16 открытых часовен и множество домашних «моленных» и скитских келий. —

Население слобод особенно умножилось после поражения в 1682 году московского стрелецкого восстания (Хованщины). Тогда же в Стародубье пришел священник Стефан из городка Белева (Тульская область) со множеством старообрядцев из калужских и тульских краев.

В 1685 году правительство царевны Софьи Алексеевны издало *«Двенадцать статей»* — особое законоположение о розыске и наказаниях *«раскольников»*. Стародубскому полковнику было приказано применить *«Статьи»* против поселенцев. Тогда священники Козьма и Стефан со своими духовными чадами *«совет положили отойти в Польшу»*.

Перейдя польский рубеж, который был в пятнадцать верстах от их слобод, староверы нашли удобное место для поселения почти у самой русской границы. На пустынном острове реки Сож, недалеко от Гомеля, они построили первую слободу, названную по имени речного острова Веткой. Также Веткой принято называть всю совокупность старообрядческих поселений в нынешней Гомельской области Белоруссии.

Весть о том, что в польских землях *«старая вера во славе»*, привлекала сюда новых беженцев. В кратчайшее время они заселили четырнадцать больших слобод. Паны Халецкий и Красильский, которым принадлежало это место, были рады переселенцам, отвели им пустовавшие дотоле земли и, получая за них хороший чинш (оброк), покровительствовали и защищали *«москалей»*, сколько могли.

Так начался расцвет Ветки. Здесь ежедневно совершалась литургия, отсюда по всей Руси рассылались запасные дары и миро. Население слобод увеличилось до 40 тысяч человек. Явились многочисленные монастыри, мужские и женские. Иноки переписывали богослужебные книги (у старообрядцев тогда не было своих типографий) и писали иконы. Инокины ткали, шили золотом и изготовляли лестовки (кожаные четки). Миряне занимались земледелием и торговлей⁷.

«Тесные духовные контакты связывали старообрядцев Стародубья и Ветки и подмосковных Гуслиц. Выходцы из гуслицких земель являлись насельниками местных старообрядческих монастырей. Книги из под-

³ Историко-статистическое описание Черниговской епархии. - Кн. 6. - Чернигов, 1874. - С.123.

⁴ Историко-статистическое описание Черниговской епархии. - Кн. 6. - Чернигов, 1874. - С.59.

⁵ ЦГИА Украины. - Ф.59. - Оп.1. - Д. 3395. - Лл. 1-7.

⁶ Лилеев М.И. Из начальной истории раскола в Стародубье. - Киев, 1889; Лилеев М.И. Материалы для истории раскола на Ветке и в Стародубье XVII-XVIII вв. - Киев, 1895; Лилеев М.И. Описание рукописей, хранящихся в библиотеке Черниговской духовной семинарии. - СПб., 1880; Лилеев М.И. Очерк миссионерских мер по обращению в православие стародубских и черниговских раскольников до времени Екатерины. - Чернигов, 1895.

⁷ Лилеев М.И. Материалы для истории раскола на Ветке и в Стародубье XVII-XVIII вв. - Киев, 1895; Лилеев М.И. Описание рукописей, хранящихся в библиотеке Черниговской духовной семинарии. - СПб., 1880.

московных Гуслиц широко расходились по всему старообрядческому миру, в том числе были предметами религиозного культа среди старообрядцев Стародубья и Ветки. Из подмосковных Гуслиц старообрядческие епископы привозили духовную литературу, «богодуховенные книги», которые пополняли «книжницы» старообрядческих монастырей»⁸.

В районах Гомеля, Ветки и Стародубья в конце XVII – первой трети XVIII века собралось очень предприимчивое и трудолюбивое население, которое с согласия тамошних помещиков (Вольских, Красинских, Ходкевичей, Халецких, Чарторийских) осваивает новые земли, осушает болота, строит слободы, монастыри, храмы, развивает промышленность и торговлю. В районе Ветки построено было 14 слобод, в районе Стародубья – 17, в районе Гомеля – более 30.

«Здесь староверческие общины развернули торговую-промышленную деятельность, постепенно набирающую обороты. В частности, речь идет о Стародубье и Ветке, где старообрядцы, бежавшие из центра страны, сформировали компактные поселения – слободы и пользовались относительной свободой действий. При получении слободами статуса посада, например в Клинцах, в купечество записались 93 семьи (не только в клинцовское, но и в московское, тульское, могилевское, чугуевское и др.) из 641. Значительная часть не только купцов, но и мещан торговали конопляным маслом и другими товарами. Торговля велась с Москвой, Петербургом, Ригой, а также в Польше и Пруссии»⁹.

Первая ветковская выгонка 1735 года явилась тяжелым ударом по крупнейшему на тот момент западному центру староверия. Но, очевидно, медали имели и обратную сторону: толпы хлынувших в Россию переселенцев развернули на ее территории широкую старообрядческую пропаганду. Мы видим реальное подтверждение уже звучавшего в литературе, на первый взгляд, парадоксального тезиса, что разгром и расселение Ветки «на какое-то время расширили и упрочили ее влияние»¹⁰.

В декабре 1762 года был издан Указ сената: «Всем живущим за границею российским раскольникам объявить, что им позволено выходить и селиться особливими слободами не только в Сибири, на Барабинской степи и других порожних и отдаленных местах, но и в Воронежской, Белгородской и Казанской губерниях». Им было обещано простить все «преступле-

ния», разрешить носить бороды и указные платья. Каждому обещали волю в выборе сословия, к какому кто себя отнесёт. Старообрядцы должны были платить раскольничий оклад, но им определялись и льготы от всяких податей и работ сроком на шесть лет.

Но эти обещания не привлекли ветковцев; поэтому сменившая Петра III Екатерина II решила вообще ликвидировать этот рассадник свободомыслия. В 1764 году генерал-майор Маслов двумя военными полками окружил Ветку и, захватив там около 20 тысяч душ обоюбого пола, проявил ещё большую жестокость, чем оно было в 1735 году, – без суда и следствия отправил всё население ветковских слобод на поселение в Сибирь. Впрочем, и в этом случае, староверие в Ветке сохранилось; часть староверов осталась там, и дожила до XX столетия.

Из пределов Польши их выдворили в Калугу, затем по рекам Оке, Волге, Каме доставили в Верхотурье. Оттуда в неведомую Сибирь потянулись по старому Московскому тракту подводы, сани, повозки, телеги, груженные самым необходимым домашним скарбом, стариками, больными да маленькими детьми; младенцев везли в берестяных люльках. Подводы конвоировались солдатами и казаками, а путь лежал за Байкал-море, куда были направлены беглые старообрядцы из пределов Заднепровья.

Вплоть до недавнего времени в науке бытовало мнение, что старообрядцы Забайкалья – это выведенцы из Стародубских и Ветковских слобод бывших Черниговской и Могилевской губерний. Но в свете новых материалов, найденных в архивах страны, это мнение верно лишь отчасти.

В последние три десятилетия по истории староверов-семейских в архивах разных городов России (Москва, Санкт-Петербург, Иркутск, Улан-Удэ) обнаружен ряд важных документов, которые позволили осветить многие некогда темные страницы истории этой этнографической группы. Большую работу в этом плане проделали этнографы А.А. Лебедева, Ф.Ф. Болонев, историки М.М. Шмулевич, Н.Н. Покровский, В.Ф. Лобанов, Г.Ф. Быконя. Они опубликовали несколько ценных работ, посвященных русскому населению Забайкалья.

И надо отметить, что с появлением русских в Забайкалье к многоликости природной среды, к чересполосице местных ландшафтов прибавилось и разнообразие этнических культур, усилилась антропологическая и этнографическая пестрота в крае, появились новые селения, пополнялись вновь поселяемыми людьми старые деревни и слободы, а земля вокруг них принимала обихожный вид. Тщательно обработанные огороды, полосы пашен и сенокосов занимали все большее пространство. Две цивилизации начали бок о бок жить в крае:

⁸ Кочергина М.В. Старообрядчество юго-запада России: хозяйство, расселение, культура. Автореферат на соискание ученой степени кандидата исторических наук. – Брянск, 2003.

⁹ Перекрестов Р.И. Источники накопления капиталов старообрядцами Стародубья в начале XVIII в. // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2002. – С. 78-83.

¹⁰ Поздеева И.В. Археографические работы Московского университета в районе древней Ветки и Стародуба // Памятники культуры. Новые открытия. 1975 г. – М., 1976. – С.52.

скотоводческая и земледельческая. Началось их взаимное влияние, культурный обмен, усилилась торговля. Все это положительно сказалось на развитии производительных сил в Забайкалье.

«Особый колорит, пестроту и яркость в этнографическую картину Забайкалья внесли поселенные здесь староверы, выведенные из польских пределов. С их водворением началось более интенсивное освоение девственных мест этого края. Приведенные сюда в значительном числе (около 5 тыс. человек) старообрядцы, обладая большим сельскохозяйственным опытом, крепкой общинной сплоченностью и поразительным трудолюбием, уже через короткое время заслужили достойное признание лучших земледельцев края. Они «камень сделали плодородным», - отозвался о них иркутский губернатор Трескин»¹¹.

Даже вынуждено покидая свои дома и направляясь в изгнание, ревнители древнего благочестия непременно везли с собой книги, а организуя свою жизнь на новом месте стремились к сбору и увеличению книжного достояния. Так возникли крупные старообрядческие книжные (духовные) центры, в частности на Ветке, в которых не только накапливались, но и преумножались и продолжали развиваться русские книжные традиции. Таким образом, во многом благодаря старообрядчеству, несмотря на преследования и репрессии со стороны государства и официальной церкви, на протяжении нескольких веков, удалось сохранить и донести до наших дней, одно из достояний русской культуры – старопечатную книгу.

В наше время многие уникальные книжные собрания, сохраненные старообрядцами, находятся в государственных книжных хранилищах¹².

Ветковские купцы торговали хлебом, солью и лесом. Мелкие торговцы продавали рыбу, масло, свечки.

По мнению современников, в первой половине XIX в. очень многие стародубские староверы *«отправляют торговлю, и разные имеют ремесла, художества и заводы»*, чем и *«ныне беспрепятственно пользуются»*¹³. Военно-статистическое обозрение Черниговской губернии 1851 г. отмечало, что многие из старообрядцев *«платят купеческие капиталы, все они вообще промышленны»*¹⁴.

По данным современных историков, в тех населенных пунктах Стародубского полка, где не было старообрядцев, имелись лишь купцы 3-й гильдии, в то время как в преимущественно старообрядческих поселениях было немало купцов 2-й гильдии. Тысячи пудов щетины продавались ими ежегодно в Петербурге и Лейпциге. Совокупные капиталы в посадах (Ардонь, Клиницы, Свяцк и др.) выросли в 2,5-7 раз. Некоторые староверческие слободы росли так быстро, что превратившись в крупные торгово-ремесленные центры, занимали место соседних уездных городов. Именно так в 1809 г. получила статус города Новая Зыбка. Новозыбковские старообрядцы торговали хлебом, пенькой, скотом, постным маслом, свечами с Вильно, Варшавой, Ригой, Одессой, Петербургом. Здесь работало 26 предприятий, проводилось 4 ярмарки. Еще крупнее были Клиницы, где уже в 1811 г. имелось 9 душ купцов 1-й гильдии, 13 суконных фабрик (к середине XIX в.) с русскими, немецкими и бельгийскими машинами и сопутствующими производствами¹⁵.

В старообрядческих посадах, слободах и городах Погаре, Климове, Новозыбкове, в Стародубье, Почепе, Клинцах, Мглине, Воронке, Новом Ропске, Поповой Горе и др. во второй трети XIX в. проводилось ежегодно по 3-5 ярмарок с оборотом до 40 тыс. рублей¹⁶.

В исследовании хозяйственной деятельности старообрядческих общин А.М. Дубровского и М.В. Кочергиной отмечается: *«Известно, что старообрядец-предприниматель был не только хозяином, но и духовным наставником, «отцом» общины, прихода, фабрики, мастерской. Однако ... такое положение характерно для начальных стадий в развитии крупного производства. Неизбежным становится стихийное влияние в среду рабочих и не старообрядцев. Черты корпоративности в таких условиях ослабевали, предприятие теряло черты единой общины»*¹⁷.

О быте населения и их хозяйственной деятельности в своих очерках по истории русских старообрядческих слобод Стародубья - Добрянки и Радуля - в книге *«Корни»* пишет председатель местной администрации Александр Николаевич Алгинин. Эта книга - результат многолетнего исследования, в ней используются исторические материалы и воспоминания местных жителей¹⁸.

¹⁵ Дубровский А.М., Кочергина М.В. Хозяйственная деятельность старообрядческих общин Ветки-Стародубья в конце XVIII - первой половине XIX века // Старообрядчество как историко-культурный феномен. - Гомель, 2003. - С. 71-72.

¹⁶ Мищенко Т.А. Старообрядчество в Юго-Западных районах Брянщины... - С. 191.

¹⁷ Дубровский А.М., Кочергина М.В. Хозяйственная деятельность старообрядческих монастырей Ветки-Стародубья в конце XVIII-первой половине XIX века... - С. 73.

¹⁸ Алгинин А.Н. «Корни». Очерки по истории рус-

¹¹ Конечных С.М., Болонев Ф.Ф., Марканов Ю.А., Урбазаев В.И., Ефимов Н.Н. Семейские Забайкалья. - Улан-Уде, 2007. - С.6-7.

¹² Поздеева И.В., Пушкин В.П., Дадькин А.В. Московский печатный двор – факт и фактор русской культуры 1618 – 1652 гг. От восстановления после гибели в смутное время до патриарха Никона: Исследования и публикации. - М.: Издательство объединения "Мосгосархив", 2001. - С. 75.

¹³ Иоаннов А. Полное историческое известие... - Ч. III. - М., 1804. - С. 15-16.

¹⁴ Мищенко Т.А. Старообрядчество в Юго-Западных районах Брянщины // Старообрядчество как историко-культурный феномен. - Гомель, 2003. - С. 191.

Основным населением в Добрянке были мастеровые и ремесленники. Поэтому основные занятия - торговля и ремёсла. Каждый год большое количество добрянцев отправлялось на заработки в разные уголки страны и за рубеж на строительные работы.

В Добрянке и вокруг неё (в с. Гута Ткачева, Песочная Гута, Лизунова Рудня, Олешня, Поперня) размещались стеклянные, черепичные, гончарные, кирпичные, кожевенные, мыловаренные заводы.

Очень были развиты: обработка шерсти, льна, выделка кожи, овчин, кузнечное дело, обработка глины - гончарство, бондарное, маслобойное, мыловаренное, ткацкое, дегтярное производства. Сами фамилии старожилов говорят о занимавшихся такими производствами. Это были люди среднего достатка.

Одним из крупных заводов по производству фирменной черепицы с клеймом «Е.Д.Белянкин. Черниговская губерния, г.Добрянка» принадлежал Евсею Белянкину, который жил в Добрянке... Черепица реализовывалась в Черниговской, Могилевской, Киевской губерниях, вывозилась в Польшу. Е.Белянкин владел несколькими заводами. В конце XIX - начале XX столетий он содержал самый крупный черепичный завод в с.Олешня. Черепица имела большой спрос.

В Добрянке было несколько кожевенных заводов. Располагались они вблизи речки Немыльня. Обработанная методом дубления кожа отправлялась на заводы в Петербург, Москву, Киев, Могилев, Польшу...

Производство бочарных (бондарных) изделий изготовление бочек, бочонков, кадок, чанов, лоханей, шаек, ведер и т. п. — особенно развито в Добрянке, как кустарный промысел.

Изделиями торговали по всей Украине, Белоруссии, во многих областях России, Польши.

Бочарная посуда, употребляемая в различных местностях России, Украины, Белоруссии, Польши отличается разнообразием названий. Например, названия: бочонка — баклажка, баклуша, барилка и бочаты, кадки — фаска, дижа и дижка, чана — куфа и кухва, шайки — ряшка и рядка и т. п. Часто названия происходили от особого специального назначения посуды. Например, баля - чан для мытья белья, буча — чан для бучения холста (выварка одежды в мыльном или зольном растворе, щелоке из растений, моче животных)...

В Добрянке размещались несколько частных маслобоен, обеспечивающих маслом все население посада. Также торговали маслом в Могилевской, Киевской, Черниговской, С-Петербургской губерниях.

Для производства масел скупали семена растений и плодов во всей округе...

Плотничным делом со дня основания Добрянки и до настоящего времени занимаются ее жители. Разъезжая на заработки по всей стране, бригады плотников формировались из прошедших на практике специальное обучение людей. Плотничным делом владели целые семейные династии Добрянки. В старинных постройках до настоящего времени сохранились ровные с идеально гладкой, поверхностью полы, устланные на штифтах.

Рубленные дома, собранные без гвоздей, дожили до настоящего времени...

Плотничное ремесло нередко служит хорошим подспорьем крестьянского хозяйства, оно составляет предмет хорошо развитого кустарного промысла; таково производство крестьянских оконных рам, изготавливаются двери; очень часто встречалась также продажа ственных срубов.

Лодочным производством занимаются жители приднепровской слободы Радуль.

Бережно хранятся у потомственных династий плотников Добрянки старинные плотничьи инструменты: топор, двуручная пила, лучковая пила, шиповое долото, плоское долото, полукруглое долото, медведка, шерхебель, рубанок, фуганок, зензубель, дорожник, спиральный бурав, ложечный бурав и другие.

На постройку жилищ шел сосновый, кондовый лес, который отличался большой толщиной (в обхвате), с прочной толстой древесиной без сучков.

Лес заготавливали зимой или весной в апреле - мае. Его валили (срубали), шкурили (снимали кору) и оставляли сохнуть, а по первому снегу вывозили в усадьбу. Строили дом иногда через несколько лет после заготовки материала.

Профессиональных плотников в посаде Добрянки было много. Мастерство передавалось от поколения к поколению. В учениках у плотников ходили по 2 - 3 года, прежде чем сами могли набрать себе бригаду для строительства домов.

Дома обычно строили весной или летом, в «долгие дни». Под будущий дом подводили оклад из двух рядов дубовых бревен, укрепляя их в канаве на 4-х стойках. Если грунт был «слабым», стойки ставили стоямя, если твёрдым - горизонтально, а часто и вовсе обходились без стоек. В последствии с производством кирпича, его использовали на фундаментах.

Для внутренней отделки дома обычно нанимали столяра-профессионала, отделщика. Он отесывал стены, делал опечек, лавки, кровати, столы, перегородку.

Вся мебель изготавливалась на месте. Ее окрашивали масляной краской собственного производства из вареного конопляного масла с добавлением золы.

В расстановке мебели следовали традиции. Кровать стояла под палатами у задней стены, рундук (сундук для обуви) - у печи, стол - в переднем углу, под иконами, диван - у заборки или боковой стены, подвижные лавки - около стола...

В уборке избы существовал определенный распорядок. Полы мыли еженедельно, стены белили два раза в году, перед пасхой и перед праздником Покрова.

Для освещения изб местами применялись лучины. Для праздников покупали свечи. В некоторых домах были каминны, топившиеся короткими дровами из ольхи. Каминны в состоятельных семьях обкладывали кафелем, привезенным из России. До настоящего времени в некоторых домах Добрянки сохранились каминны.

Печи, топившиеся по-белому, были из глины. На сооружение печи требовалось не менее 10 возов доброй, т.е. пригодной для этих целей, глины.

При строительстве домов стремились в начале XX столетия делать печи из кирпича (обожженного или сырца) или при его дефиците выложить из кирпича под и трубу.

Печи делали небольшие, часто с обогревателями или с плитой. Их всегда белили.

Обстановка жилища приближалась к городской, сохраняя однако местный колорит.

Почти во всех усадьбах добрянцев стояли бани. В субботний день и перед праздниками всегда их топили. Банные дни сопровождались самоваром, чаем, булками, душевными разговорами¹⁹.

Торговля и мануфактурная промышленность достигли в этих Посадах, в особенности первая, значительного развития. Торговые обороты здешнего предприимчивого купечества весьма замечательны по обширности пространства, на котором они производятся. Посадские торговцы закупают в Малороссии и Новороссийском крае рогатый скот, пеньку, щетину, постное масло, мёд и отправляют их в С.-Петербург, Ригу и Одессу. В посаде Клиных находится более 20 суконных фабрик, на которых выделяется низших сортов сукно, отправляемое в Кяхту. Не менее деятельны и предприимчивы мещане. Большая часть из них, искусные каменщики, штукатуры и плотники, с наступлением весеннего времени расходятся для заработков по Малороссии, Новороссийским Губерниям и даже Царству Польскому. Многие мещане занимаются продажей в разноску по тем же местам красного товара и закупкой упомянутых выше сырых товаров для гуртовых торговцев. Некоторые занимаются постройкою судов и судоходством по рекам Днепровской системы. Немногие,

преимущественно в посаде Ардоле, занимаются земледелием.

В «Записке о состоянии дел в гомельском имении [Румянцевых] и их улучшении», составленной в 1856 г. отмечалось: «Местные жители из белорусцев, не имеющие от природы коммерческих способностей, коими одарены великороссы [старообрядцы], часто завидуют счастливым и выгодным торговым оборотам здешних раскольников»²⁰.

А.Н. Алгинин описывает некоторые традиции старообрядцев в Добрянке:

«Многие свадебные песни представляли собой молитвы, обращенные к богу и заключающие в себе просьбу новобрачных и всего их рода о ниспослании им богатства. Между молитвами и религиозными песнями не было резкой разграничительной черты; религиозная песня в честь и славу бога легко переходила в молитвенную просьбу о ниспослании благ земных, как это, между прочим, можно и ныне видеть в колядках, где прославление Солнца и месяца последовательно переходит в прославление домохозяина и его жены. Музыка при свадебных обрядах не имела самостоятельного значения и служила аккомпанементом пению.

На свадьбах в русских старообрядческих семьях не использовались крепкие спиртные напитки. Все напитки красили в красный цвет. На свадьбах всегда преобладала красная символика. Все женщины должны были покрывать головы платками.

На свадьбах всегда уделяли время для благодарственных речей всем предкам жениха и невесты, которых уже не было в живых. На свадьбах обязательно был чай с вареными по специальным рецептам конфетами. Чай пили только вприкуску...

Основными развлечениями, которые любили в Добрянке в конце XIX начале XX веков были хороводы. Хороводы проводились в праздничные дни в разных местах. Часто хороводы проводились в Добрянке по улицам. Девушки и парни брались за руки и шли шеренгами в праздничных одеждах по улицам, исполняя старинные песни. Хороводники встречались из разных улиц в обозначенном ранее месте, и начиналось песенное состязание, определявшее победителей до следующего праздника»²¹.

В Стародубье в целом традиционные особенности русского национального костюма были относительно устойчивы даже в конце XIX — начале XX вв. и отчетливо прослеживались во многих локальных вариантах.

Процесс нивелировки и выработки общенациональных форм раньше и в большей степени затронул мужскую одежду. У русских старообрядцев мужчины почти повсеместно носили прямые туникообразные, а затем и выкройные рубашки-

¹⁹ Алгинин А.Н. «Корни». Очерки по истории русских старообрядческих слобод Добрянки и Радуля. — Чернигов, 2006. — С. 180-188.

²⁰ Киштымов А.Л. Н.П. Румянцев и старообрядцы Гомельского имения // Старообрядчество как историко-культурный феномен. — Гомель, 2003. — С. 115.

²¹ Алгинин А.Н. «Корни». Очерки по истории русских старообрядческих слобод Добрянки и Радуля. — Чернигов, 2006. — С. 169.

косоворотки (с воротником или без него), с разрезом ворота сбоку (обычно слева), выпущенные поверх нешироких штанов (порты) и подпоясанные поясом.

В качестве верхней одежды были известны разнообразные кафтаны с клиньями по бокам, запахивающиеся глубоко на левую сторону («сермяги», «зипуны»). Шили их из грубого домотканого сукна, но с распространением промышленных товаров — также и из фабричных тканей, несколько меняя крой и отделку. У зажиточных крестьян и в купеческой среде в конце XIX века распространилась кафтанобразная поддёвка со сборами сзади.

По рассказам респондентов, женская традиционная одежда значительно дольше сохраняла национальные особенности. Главные различия заключались в особенностях севернорусского и южнорусского костюма. Основную часть женского костюма составляла длинная рубашка из белого холста, рукава которой имели особые вставки на плечах (полики), а ворот собирался в сборку. Поверх рубахи носили сарафан, который подпоясывали тканым поясом. В будни на голове носили повойник (небольшую шапочку с завязками) и платок.

Костюм, предназначенный для совершения молитвы, который так и называется *"моленный костюм"*, сохранился дольше. К примеру, обязательными атрибутами женского моленного костюма были и остаются большие платки, сколотые под подбородком и покрывающие большую часть фигуры.

Ведущее место в пище занимали хлебные, мучные и крупяные блюда. Большие круглые хлеба делали из кислого теста и выпекали в русской печи на поду, реже в металлических (круглых и четырёхугольных) формах. Преобладал чёрный хлеб из ржаной муки. Кроме хлеба из кислого теста пекли пироги с различными начинками, лепёшки, оладьи, блины. Особенно большое значение у русских имели блины. В повседневном быту они часто заменяли хлеб.

Из овощей особенно много ели капуста — свежей, а в течение большей части года — квашеной, которую в большом количестве заготавливали осенью. Из капусты варили щи.

Религиозно-бытовой регламент, касавшийся самых различных сторон жизни, был своего рода законом общественного и личного поведения старообрядцев Стародубья и Ветки. Выполнение религиозных предписаний в домашнем быту определялось не только чувством верующего, но и контролем семьи, особенно старшего поколения, следившего за соблюдением подобающего отношения к иконам, постам, молитвам и т. п.

Возвращаясь к вопросу об успешной хозяйственной деятельности старообрядцев этого региона, как одного из факторов адаптации, будет уместно

процитировать В.В. Керова, который в статье: *«Старообрядческое предпринимательство: «мифы» и «легенды» англо-американской историографии»*, ссылаясь на западных исследователей, отмечает: *«Обостренный интерес специалистов вызывает роль и участие конфессиональных и этноконфессиональных групп в хозяйствовании. Для данной историографии вообще аксиоматичной является идея о системообразующем воздействии на предпринимательство этики и религии в ее конкретных формах. Во многих работах приводится высказывание Т.Парсонса о том, что поскольку в контрактах существуют «неконтрактные элементы», рыночная экономика возникает лишь «при наличии определенной системы нравственности» и успешное функционирование рынка, соответственно, требует формирования определенных конфессиональных комплексов. Так же часто используются восходящие к наследию М.Вебера идеи о необходимости «поддержки» со стороны религии для преодоления традиционализма в хозяйствовании. Так, нередко цитируется Д.Маклеланд, подчеркнувший, что «Даже бизнесмен, новатор и т.д. нуждается в более мощном стимуле, чем желание повысить прибыль. Чтобы сдвинуть горы рутины и предубеждения, необходима вера».*

Следовательно, «Целостная система управления предприятиями определялась не только технико-экономическими условиями, но и религиозно-этическими факторами. В формировании принципов и методов управления во второй трети XIX века наряду с хозяйственным рационализмом, порожденным экономическим и общественным развитием, большую роль играл специфический духовный строй староверческого предпринимательства.

В первой половине XIX в. на основе развития старообрядческой трудовой этики, принципа личной ответственности и других элементов сформировалась концепция Дела, ставшая стержнем староверческой предпринимательской этики.

Религиозно-нравственная мотивация предпринимательской деятельности у старообрядцев заключалась в том, что самоотверженно трудясь в организации промышленного или торгового дела, они осуществляли подготовку личного душеспасения. Ревность в *"труде о Господе"* на предпринимательском поприще объяснялась и тем, что Дело представляло собой исполнение христианского долга перед Богом и людьми. Успех зависел лично от хозяина-организатора, но не имел самостоятельной этической ценности, приобретая смысл лишь тогда, когда результаты предпринимательства использовались в служении Богу и Церкви как сообществу христиан. Более эффективное и умелое хозяйствование способствовало укреплению и возрастанию веры. Право распоряжения результатами предпринимательства не просто ограничивалось этическими целями. Передача средств религиозной общине, единоверцам, обществу, рабочим, *"внутренняя"* и *"внешняя"* благотворительность являлись главной нравственной целью предпринимательства. В итоге старообрядец-хозяин ощущал себя не столько собственником, работающим для возрастания богатства, увеличения имущества и т.п.,

сколько организатором, несущим обязанности перед Богом и обществом, не столько личным владельцем, сколько лично ответственным за свое Дело, свою судьбу, судьбы других людей, веру»²².

Исследователи старообрядчества также пишут об огромной роли, которую сыграли и принципы, и формы организации старообрядческих общин, где в условиях замкнутости и автономности развивалась взаимопомощь, взаимовыручка и взаимная поддержка.

В частности, как отмечает В.В. Керов, молодой исследователь Д.Е. Расков, с точки зрения институциональной и неинституциональной экономических теорий, объясняет то, что староверы смогли наилучшим образом приспособиться к новым социальным технико-экономическим условиям, «создать крупную и разветвленную промышленную сеть, опирающуюся как на торговые связи, так и на социальную и духовную общность староверия». Исследователь называет среди других «культурных и социальных норм» староверов «единство, взаимовыручка»²³.

Товарищ министра внутренних дел, ответственный за «борьбу с расколом», действительный статский советник И.П. Липранди сделал вывод, что материальному процветанию староверов способствуют их трезвость, умеренность в потреблении. Это же отмечал П.И. Мельников, называя бережливость, расчетливость, враждебность староверов «к модной роскоши», нелюбовь к рискованным предприятиям, приобретению дворянских титулов и всему, что позволяло им не растрачивать, а собирать богатства²⁴.

Лерой-Больё указывал на строгую («как сам русский "torose"») мораль и воздержанность, объясняя эти свойства желанием староверов выделиться из нечистого мира, обозначить свое моральное превосходство над ним.

Т.о. такие качества старообрядцев Стародубья и Ветки, способствовавшие деловому успеху, как трудолюбие и способность к интенсивному труду, умеренность в потреблении и воздержанность, аскетический образ жизни, а также бережливость и расчетливое ведение хозяйства, социальная и духовная общность, личная инициатива и ответственность, а главное – совокупность устоявшихся ценностных ориентаций, которые образуют стержень, обеспечивающий устойчивость, преем-

ственность этих качеств от поколения к поколению, являются основными факторами адаптации к новым экономическим обстоятельствам, даже в условиях быстрой трансформации социальной реальности.

²² Керов В.В. «Конфессионально-этические факторы старообрядческого предпринимательства в России в конце XVII - XIX вв.»: Диссертация д-ра ист. наук. - М., 2004. С.215.

²³ Расков Д.Е. Старообрядческое предпринимательство в экономике России... - С. 410.

²⁴ Мельников П.И. Записка о русском расколе составленная Мельниковым для В.К. Константина Николаевича по поручению Ланского (1857) // Сборник правил и сведений о раскольниках / Сост. В.В. Кельсиев. - Лондон, 1860. - Вып. 1. - С. 182; Мельников П.И. Очерки поповщины. - Т. 13. - С. 209, 326, 327, 328.

Иникова С.А. (Москва)

СЕЛЬСКОХОЗЯЙСТВЕННЫЕ КАЛЕНДАРЬ И ОБРЯДНОСТЬ ЛИПОВАН МОЛДОВО-БУКОВИНСКОГО РЕГИОНА РУМЫНИИ*

В 2009 г. состоялась этнографическая экспедиция в Молдово-Буковинский регион Румынии в села Соколинцы (Липовень), Климоуцы, Мануиловка (Маноля) Сучавского уезда, г. Тырку Фрумос Ясского уезда и г. Ботошани. В ходе экспедиции проводилось комплексное исследование хозяйства липован, которое рассматривалось как совокупность материальных и духовно-идеологических компонентов народной культуры. К последним относятся присущие традиционному крестьянскому хозяйству метеорологические и фенологические знания и представления, оформленные в виде примет и поговорок, земледельческие и скотоводческо-птицеводческие обряды и ритуалы, направленные на получение хорошего урожая зерновых и огородных культур, приплода скота и птицы и совершаемые непосредственно в процессе хозяйственной деятельности**. Этот пласт культуры, по сути, исчез из жизни (бытование отдельных представлений и ритуалов не меняет общей картины) и ныне в уже значительно усеченном виде еще сохраняется в памяти старшего поколения. Представители последнего признаются, что в молодости ездили по работам, а если и трудились в единоличном, а потом коллективном хозяйстве, то «не мали интересу смотреть», что и как делали их родители.

1. Земледелие

Погода и природа интересовали крестьян не из праздного любопытства, а как главная составляющая хозяйственного успеха, залог будущего урожая, который липоване называют «манной». Судя по экспедиционным материалам, раньше в каждом селе был один или несколько стариков, которые наблюдали за погодными и природными изменениями и даже вели записи, проверяя правильность известных им народных примет. В Климоуцах мы встретили, возможно, последнего народного метеоролога из липован – 90-летнего старика Моисея Афанасова. Свои ежегодные записи до недавнего времени он начинал с 1 сентября (ст.ст.) – в день прп. Симеона Столпника, когда-то (до Петра I) открывавшего новый календарный год.

Это было и начало осени, и многие говорили, что если Симеонов день «бравый», то вся осень бу-

дет теплая и сухая. О затяжной осени, по мнению жителей Мануиловки, свидетельствовали зацветшие не в сезон яблони или рябиновые деревья. Знать, какой будет осень, было важно, чтобы правильно рассчитать время сбора урожая и сева озимых.

Уже во время уборки лука (*цибули*) по тому, как он «оделся», крестьяне судили о предстоящей зиме. Эта очень распространенная среди русских России примета для липован Молдово-Буковинского региона подкреплялась еще одной, видимо, заимствованной у румын: они смотрели, много ли шкурок на початке кукурузы (*папуши*), длинные ли они, хорошо ли закрывают его. В Соколинцах смотрели каков урожай грецких орехов: «*дюже урожденные – зима сильно крепкая будет*», а в Климоуцах – на еловые шишки: «*как шишек много, зима богатая*», причем обе эти приметы, по словам наших собеседников, есть и у румын*. Некоторые уточняли, что если шишек много снизу елки, то первая часть зимы будет холодная, а если на макушке, то вторая часть зимы. В Мануиловке больше доверяли другой примете: там считали, что о суровой зиме свидетельствует высокий холмик над мышинной норкой. Действительно, чем выше холмик, тем глубже гнездо и тем оно теплее.

От того, какой будет зима, во многом зависел урожай следующего года. Все перечисленные выше липованские селения расположены на Молдавском плато, на которое ветер с северо-востока приносит континентальный воздух, дополнительно охлажденный в Карпатах. Ветер с юга приносит теплый воздух Средиземноморья и Адриатики. Эти воздушные массы во многом определяют погоду. Люди старшего поколения рано утром на Покров (1/14 октября), выходя из дома, старались определить, откуда в этот день дует ветер: если с севера, то зима будет суровая, а с юга – мягкая (с. Климоуцы).

Как и русские в России, липоване считали день свт. Спиридона (12/25 декабря) – поворотом солнца с зимы на лето, так как после зимнего солнцестояния 22 декабря день начинает расти; говорили, что уже половина зимы прошла, хотя впереди еще были самые холода. Повсеместно о предстоящей зиме судили по селезенке (сплине) заре-

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ, грант № 09-01-00502а.

** Эту обрядность можно назвать «производственной», так как, в отличие от аграрной и скотоводческой обрядности, которой насыщен праздничный календарь, она сопровождала непосредственную хозяйственную деятельность крестьян.

* Липоване отмечали, что румынский арсенал примет и наблюдений богаче, чем у них, что некоторые приметы у них и у румын совпадают. С полной уверенностью говорить о заимствованиях не возможно, поскольку точно не известно, что липоване принесли с собой из России, и нам не доступны работы на подобную тему о румынском крестьянстве.

занного перед Рождеством поросенка. Правда, единого мнения на этот счет не было; и одни наши собеседники из Соколинцев и Мануиловки считали, что на затяжную зиму указывает длинная селезенка, другие полагали, что на сильные морозы и глубокие снега указывает толстая селезенка, третьи считали, что «*большую зиму*» предвещала бугристая селезенка. В Мануиловке еще говорят, что если она толще к концу, то зима будет холоднее во второй половине.

Старики старались определить урожайным или неурожайным будет следующий год и какие культуры следует посеять в большем количестве. Липоване Климоуцев говорили, что если иней выпал до Николы зимнего (6/19 декабря), то будет урожай на озимые, а если после Николы, то на яровые. Другая примета, приуроченная к Николе зимнему, связана с сосульками: «*если сосули до Николы большие, то будет большая уroda. А если нет, то нет*», т.е. если в начале зимы были оттепели, то год будет урожайным. Возможно, это связано с тем, что оттепели способствуют уплотнению снежного покрова, который плотно укрывает озимые всходы.

Гадания об урожае в целом или на каждую культуру в отдельности особенно занимали умы русских крестьян в течение Святков, в период, когда граница между мирами, по их мнению, становилась особенно проницаема, когда были возможны чудеса и земледельцы ждали подсказки от высших сил. В России было принято утром после новогодней ночи искать под столом зернышко и верить, что именно на эту культуру будет урожай, или смотреть в рождественскую ночь, а то и каждый святочный день, на иней, который сулил земледельцу урожай, на его количество и даже цвет. Очень распространенным среди русских до недавнего времени было святочное гадание о погоде по 12 чашечкам-половинкам лука, каждая из которых соответствовала месяцу года. В каждую насыпали щепотку соли, а потом смотрели, сколько собралось воды, и полагали, что таким дождливым или снежным будет соответствующий ей месяц. Никто из липован не вспомнил, чтобы в детстве они занимались поисками зерна под столом, но по количеству выпавшего инея обычно пытались определить каким будет грядущий урожай. По словам жителей Климоуцев, залогом урожая, особенно на кукурузу, было обилие инея зимой и «*долгие сосули*». В целом же, примет, приуроченных к Святкам, в сравнении с русскими в России, у липован сохранилось мало. По словам рассказчиков, некоторые приметы были приурочены к концу уходящего или началу наступающего года, но рассказчики не связывали их со Святками, это слово вообще не упоминалось. Даже гадание по луковичным половинкам, а оно было популярно и среди липован Молдово-Буковинского региона, в их сознании не соотносилось именно со Святками. В Мануиловке

довелось услышать, что иней «на годовые зимние праздники» (Рождество, Крещение, т.е. в святочный период) обещает урожайный год. В ходе бесед было заметно, что ощущение особенности Святков в гаданиях об урожае липованами давно утрачено.

Если вопрос о связи выпавшего инея с будущим урожаем можно считать открытым, то не вызывает сомнений, что обилие снега всегда благотворно влияет на него. В Климоуцах говорили, что «*зима глубокая*» (т.е. снежная) – год хлеботородный.

Несмотря на разгар зимы, крестьяне Климоуцев пытались воздействовать на грядущее плодотворение фруктовых деревьев. Под праздник Зачатия Анны (9/22 декабря) молодежи поручали трясти деревья: «*Раненько потрясли, разбудили его, чтобы плод принесло на другой год*». Скорее всего, эти магические действия были переняты у соседей-румын.

Большинство примет и фенологических наблюдений приходилось на конец зимы и весну. Погодные приметы, записанные в липованских селениях, распространены по всей центральной части Европейской России. И хотя неоднократно слышались высказывания наших собеседников, что «*тут*», т.е. в Румынии, климат другой и «все равно чуть иначе выходит», эти приметы, очевидно, были в ходу, иначе они не сохранились бы до наших дней в памяти людей.

К Сретенью (2/15 февраля) в Климоуцах была приурочена общеизвестная примета: если курица (*курка*) в этот день воды напьется, то на Егория (23 апреля / 6 мая) «*вал*» напасется, т.е. если на Сретенье оттепель, то на Егория будет хорошая трава. В Мануиловке место «*курки*» занимал гусь. В формулировке этой приметы, сообщенной старейшей жительницей г. Тырку Фрумос, обнаруживается причинно-следственная связь между оттепелью на Сретенье и будущим урожаем в целом: «*Курка мает, где напиться, то тада будет урожай*».

В России первую часть этой приметы о напившейся курочке часто переносили на месяц позже – ко дню прмц. Евдокии (1/14 марта). С днем этой святой связывали ветры и метели, и если они случались в это число, то в поговорках рекомендовалось экономить корм для скота, так как весна не будет скорой. В Климоуцах эти наблюдения никто из опрошенных не сформулировал в виде каких-то поговорок, но, видимо, когда-то они были известны и здесь. Жительница села так рассуждала о погоде на Евдокию: «Евдокея еще веет, вьюги у нас такие! Две недели раньше, две после Евдокеи бывают вьюги. Как мы читали по-русски стихи: хоть дождь, хоть снег, а все весной пахнет. Так и на Евдокею: хоть веет, али уже снег скоро тает, а еще на Евдокею дует».

С днем 40 святых или 40 мучеников (9/22 марта) связывали 40 грядущих «морозов»: «*Как на 40 святых морозно, так казали старые, то тады 40 моро-*

зов после 40 святых» (с. Климоуцы). Под этим словом подразумевались заморозки (в том числе на почве), которые обычно в России нередки в апреле и первой половине мая. В климатических условиях Молдово-Буковинского региона, где весна в сравнении с Россией, ранняя и короткая, эта примета, казалось бы, не настолько актуальна, тем не менее она широко известна. Правда, один из наших собеседников из Мануиловки, человек очень преклонного возраста, заявил, что сам многократно перепроверял ее и убедился, что надо ожидать не 40 «морозов», а «мороз» на 40-й день после этого церковного праздника.

Потепление обычно связывали с днем прп. Алексия, человека Божия (17/30 марта). В Климоуцах говорили, что «Алексей сулит бабам тепло» и если на Алексея тепло, то весна будет теплая, и наоборот. В Мануиловке его так и называли – «Алексеем теплым». В этом селе в этот день пчеловоды выставляли на двор из сараев ульи.

Весна в Молдово-Буковинском регионе начинается, по словам липован, с Благовещения (25 марта / 7 апреля). Если в центральной России в это время только готовились к сельскохозяйственным работам, то в этой климатической зоне уже приступали к пахоте. С началом полевых работ русские крестьяне в Румынии особенно внимательно присматривались к природным явлениям, которые, как показывают наблюдения, очень прочно привязаны к климатическим и природным особенностям конкретной местности (рельефу, почвам, преобладающим ветрам).

Бывало, что погода позволяла начать пахоту и сев даже до Благовещения, но некоторые говорили, что сеять желательно только после того, как в лесу закукует кукушка. В средней полосе России обычно это происходит 29 апреля (средний срок)¹, а в изучаемом регионе сразу после Благовещения. Если кукушка «закукует на сухой лес»*, то год будет неурожайным (с. Климоуцы). В Климоуцах по погоде на Благовещение судили о погоде в первый день Пасхи.

Бывало, что липоване г. Ботошани начинали пахать и сеять даже в первой половине – середине марта (н.ст.) и на кукушку, как жители Соколинцев и Климоуцев, не смотрели, так как в их местности она кукует, когда цветет черешня – это апрель. Такой распространенный в России способ определения прогрева почвы, как усаживание на землю, был известен в Мануиловке, причем там говорили, что надо, сидя на земле, сосчитать до ста. Однако, видимо, в первой половине XX в. этот способ уже не был сколько-нибудь широко распространен, по-

скольку мало кто из современных старейших жителей села знает о нем. Приметой наступления весны и тепла во всех селах служил прилет аистов (*бусаков*). Песнь соловья или прилет ласточек, как это было в России, не знаменовали каких-то вех в хозяйственной деятельности, тем более что сев к тому времени обычно уже заканчивался. По словам нашего собеседника из г. Ботошани, ранний сев и посадка гарантировали какой-никакой урожай даже в случае очень сухого лета, а такое в тех местах случается. А если опоздаешь, по его словам, «посуха (засуха – С.И.) возьмет».

Пахота и сев были сугубо мужскими занятиями. И некоторые главы семей, доверяя пахоту наемному работнику, бросали зерно в землю только своей рукой. Первым повсеместно сеяли овес. В Мануиловке овсы иногда сеяли до Благовещения, а остальное – после. В Климоуцах в ходу была украинская поговорка, видимо, заимствованная из этой территории: «Кидай в блато, возьмешь злато». Но чаще там же можно было услышать другую поговорку: «Сей овес в воду да в пору»**, т.е. пусть почва еще слишком влажная, вода на поверхности, но надо посеять в положенное время. Яровую пшеницу в Мануиловке ориентировочно сеяли под прп. Василия Нового (26 марта / 8 апреля), но после овса, а ячмень, – когда земля уже подсохла, как говорили, «чтобы пыль была». Еще позже, когда земля прогреется, сажали картофель (*барабулю*). В Мануиловке это было под Егория. Основные посадки этой культуры были в поле, а на огороде в XX в. сажали немного, чтобы подкапывать летом для еды. Знающие жители Климоуцев считали, что картофель надо посадить до того, как расцветет черемуха. В начале работы, когда немного уже засажено, или после ее окончания, надо было «завалить и повалить» самого большого, самого здорового человека. Современные липоване считают, что это была такая шутка – «для смеха», и только немногие связывают эти действия с желанием получить такой же крупный картофель или вообще получить урожай («чтобы были барабули», «чтоб крупные барабули были»). Этот обычай имел характер имитативной магии, предполагающей возникновение сходства несвязанных между собой явлений, очень распространенной в земледельческой практике русских.

Кукурузу, как самую теплолюбивую культуру, сеяли последней. В г. Ботошани ее сев старались приурочить к тому времени, когда лопух пустит лист в ладонь. К Егорию сев яровых обычно заканчивали, но все, конечно, зависело от погоды,

¹ Стрижев А.Н. Календарь русской природы. - М., 2000. [Приложение: Календарь природы средней полосы России (1880–1998 гг.).]

* В России неурожайный год предвещала песнь соловья (средний срок – 10 мая) в голем лесу.

** В Рязанском крае распространена поговорка по поводу сева озимых: «Сей хоть в золу (т.е. в сухую почву. – С.И.), да в пору», т.е. поговорки иногда представляются некими штампами, содержание которых менялось в зависимости от ситуации.

и нередко кукурузу сеяли после Егория. А в Центральной России в это время посевная только начиналась и обычно продолжалась до Николы вешнего (9/22 мая).

Озимые пшеницу и рожь (*жито*) сеяли осенью после уборки картофеля на том же поле, как говорили, «по барабуле» (при двупольной системе земледелия). Кукуруза не успевала созреть к сентябрю, а поскольку крестьяне старались убрать ее до сева озимых, то в результате последний иногда затягивался до Покрова (1/14 октября), но это уже был крайний срок. Считалось, что посеять озимые надо до дня ап. Иоанна Богослова (26 сентября /9 октября). В Климоуцах была даже поговорка: «*Кто сеет после Ивана Богослова, не услышит доброго слова*» (или «*Кто не посеет до Богослова, тот не мает доброго слова*»). В г. Ботошани сев озимых, бывало, затягивался до конца октября. В средней полосе России сев озимых обычно заканчивался в начале – к середине сентября, а уже после этого копали картофель (при трехпольной системе с паровым клином).

Составной частью агрикультуры липован были представления о плохом и хорошем для земледельческих работ времени. Некоторые представления бытуют до сих пор и находят применение в основном в огородной практике. Все липоване единодушно полагают, что большой грех работать по воскресеньям и праздникам, и даже после коллективизации (закончилась в 1962 г.) они придерживались этого правила, тем более что в Румынии работать в воскресные дни и по большим религиозным праздникам, в отличие от России, не заставляли, и три дня Пасхи были нерабочими.

Люди пожилого возраста рассказывают, что раньше сев не начинали в понедельник. В Мануиловке старики говорили, что на второй неделе по Пасхи (Фоминой) до четверга вообще ничего «нельзя класть в землю» – не взойдет. Многие вспоминают, что их родители лучшим временем для сева считали полнолуние, но уже после войны и в начале 1950-х гг. мало кто смотрел на луну.

Каких-то примет и гаданий, а тем более магических обрядов, приуроченных к периоду вызревания зерновых, наши собеседники не вспомнили, хотя, возможно, они и были. В Соколинцах одна пожилая липованка рассказала, что ее отец каждый год на Егория ходил в поле смотреть озимые посевы и о качестве их судил по следующей примете: «*Ляжет наземь, да поглядит: а то ворона прилетит, да как схоронится в озимых, то не треба перегонять, другого сеять*», т.е. если озимые скрывали ворону, то все идет нормально и пересевать поле, которое «дорогое было дюже», не надо.

В основном же заботы об урожае, по словам наших собеседников, ограничивались молебнами в храмах, а в засуху – на полях или поездками в г. Сучава к мощам Иоанна Нового.

Огородами в апреле – мае в основном занимались женщины и дети, иногда за небольшую плату, а то и за харчи, нанимали батрачек (*наймичек*). Поскольку огородные культуры сажали и сеяли в разное время, то жестких сроков окончания посадки огородов не было, хотя многие говорят, что основные работы старались закончить к Егорию, а если не успевали или погода не позволяла, то можно было прихватить еще неделю после (с. Климоуцы). Было важно выбрать момент для начала посадки каждой огородной культуры, подгадать, чтобы и определенная дата святцев была рядом, и погода, и фаза луны были подходящие.

Начинать посадку огорода хорошо, полагали жительницы липованских селений, на полной и на растущей луне. Когда луна растет, «*все будет расти, все будет хорошее*», однако после новолуния надо было немного выждать (пару дней), иначе «*будет не добре*». Были хозяйки, которые, не успев посадить вовремя, ждали следующего полнолуния. В Климоуцах объясняли, что лучше сеять на полной луне, поскольку тогда будет меньше «*чапыжников*» (растение, которое пошло в стебель, плодов не дает. – С.И.). Нельзя ничего сажать на убывающей луне. Некоторые и сейчас придерживаются этих правил, хотя надо признать, что большинство опрошенных что-то слышали об этом, но не помнят, на какой именно фазе и что следует делать.

Также как сев зерновых, посадку огорода старались не начинать в понедельник; некоторые, если время терпело, воздерживались от начала работ в среду и пятницу. Эти три дня недели в русской народной культуре имели особый статус, с ними было связано большое количество разнообразных запретов. Обычно наши собеседницы затруднялись дать объяснения этих запретов, но говорили, что при возможности стараются их соблюдать. В Климоуцах, например, знающие женщины не сажают фасоль в среду или пятницу, так как уверены, что она обязательно пойдет в лыко. Считалось, что нельзя сажать на «*Страшной*» (Страстной) неделе. В Климоуцах запрет на посадку распространялся на день, предшествующий празднику в честь 40 мучеников, так как «*они замучились*». Однако в том же селе некоторые хозяйки капусту в рассаднике (плетеный кошель, в котором снизу навоз, а сверху закрыт рогожей) сеяли именно под 40 святых.

Хорошими днями для земледельческих работ, как и у русских в России, считаются вторник и особенно четверг. Хорошо сажать огород и в тот день недели, в который первый раз (в конце осени или начале зимы) пошел снег – его следовало обязательно запомнить. Прошлый (2008) год снег, по словам нашей собеседницы из Мануиловки, пошел в воскресенье, а поскольку это нерабочий день, то надо было начать рано утром в понедельник: «*Так-то понедельник не добрый день. Лучшие вторник, чет-*

берг. Понедельник – ради лихоев. Это лихоевский день». Для многих более убедительным аргументом в пользу начала посадки огорода был прошедший или ожидаемый дождик.

Женщины рассказывают, что они, как и их матери, прежде чем идти сажать, молятся перед иконами, на огород придут – перекрестятся и скажут: «Господи благослови». У липован не принято брать с собой на огород благовещенскую просвиру, как это делают многие русские в России.

Особый календарь сроков посадки и особые фенологические приметы существовали и применительно к каждой отдельной огородной культуре. В Климоуцах хозяйки считали, что в грядки капустную рассаду надо пересадить до Николе, а «если до Николе не посодишь, то нема кочанов». Современные жительницы села, даже пожилого возраста, очень скептически относятся к этому утверждению, пробовали сажать в разное время и разницы не увидели. В Мануиловке капустную рассаду пересаживают в грядки «на Егория» (накануне или после). Лук в Климоуцах начинали сажать после того как распустился ива (лоза). Квakanье лягушек знаменовало в Соколинцах начало сева на огородах редьки. По словам старожилы села, лягушки «благовествуют землю». Особенно хорошо, считали в Климоуцах, сеять редьку на полном месяце.

Наибольшее количество различных примет и ритуалов у русских было связано с посадкой и созреванием огурцов. В средней полосе России самой распространенной приметой для начала посадки являлся полетевший от одуванчиков или тополей пух. У липован такой приметы не было. Для их культуры характерно большое число календарных дат, к которым была приурочена посадка ранних или поздних огурцов. В Соколинцах, если кто хотел получить ранний урожай, сажал огурцы на Егория (23 апреля / 6 мая), а если для соления – «для пеленицы» (погребя) – то одни ориентировались на день прор. Иеремии (1/14 мая), а другие – мцц. Мавры или, как говорили, Мауры (3/16 мая). Одна дата отстоит от другой всего на два дня, но сторонники Иеремии и Мауры твердо держались каждый за свое, веря, что именно в этот день посаженные огурцы будут «сильные». В Соколинцах был известен еще один, более поздний срок – 7/20 апреля – день мцц. Акулины.

В Мануиловке начальной датой посадки огурцов считали Егория, а конечной – Иеремию, которого там обычно называли Еремеем. Но некоторые хозяйки говорили, что сажают поздние огурцы и в конце июня, чтобы получать урожай до осени. Огурцы нельзя сеять в понедельник или субботу, и еще на Фоминой неделе до четверга, так как посаженное и посеянное в это время не всходит.

В Климоуцах при посадке огурцов ориентировались на двух Ирин, из которых выбирали наи-

более подходящую по погодным условиям: это 5/18 мая (Ирина Македонская) и 13/26 мая (Ирина Константинопольская). Можно было сеять огурцы и на ап. Симона Зилота (говорят: Симона Злота) 10/23 мая. В том же селе были такие, кто предпочитал заниматься огурцами на Иеремею и на Пелагею (4/17 мая). Последние огурцы для соления на зиму сеют обычно под Троицу. Их вообще можно сеять, по словам жителей села, хоть до Успения лишь бы «посухи» не было. Но есть и такие жительницы липованских селений, причем очень преклонного возраста, которые вообще не смотрели на даты. Одна из них заявила: «У нас не смотрят, чи до Ирины, чи после Ирины сеять. Когда вздумашь... У нас индифферент. У нас не берут во внимание чи до Ирины, чи после». Впрочем, не признавая Ирину, та же самая липованка в качестве лучшего дня для посева огурцов отметила первый понедельник после Пасхальной недели.

У русских в России известно большое количество магических ритуалов, направленных на борьбу с пустоцветом у огурцов. В Климоуцах, и то очень и очень немногие, знают следующий способ: надо рано утром собрать с огурцов пустоцвет, ни с кем не разговаривая вынести и высыпать цветы на перекресток (черездорожье). У тех, кто это делал, каждый год «богато огурцов».

Сроки уборки естественно зависели от сроков созревания полевых и огородных культур. Пшеницу в Климоуцах убирали и ныне убирают в конце июля – в августе. Но бывали годы, по словам жителей села, когда жатва начиналась после Петрова дня (29 июня / 12 июля): «У нас уже с Петра починается жнива, али не кожний год». Однако в обычные годы крестьяне, как и в России, ориентировались на Казанскую (8/21 июля) и Ильин день (20 июля / 2 августа).

Осень в Молдово-Буковинском регионе длинная и сравнительно теплая, хотя уже в октябре по ночам бывают заморозки. В Соколинцах говорили, что у них под Покров бывают морозы, поэтому к Покрову все должно быть убрано. В Климоуцах старались все убрать до Сдвижения (14/27 сентября) или до «Богослова-теплое слово» (26 сентября/ 9 октября). А запоздавшие убирали до Покрова. В г. Ботошани спешили убрать до Иоанна Богослова. Раньше копать картофель в Мануиловке начинали после Симеона Столпника, а сейчас с конца августа. Виноград снимали после того, как ударят два мороза, тогда «слаже будет». Последней на огородах убирали капусту.

Надо признать, что комплекс метеорологических и фенологических примет, магических ритуалов, зафиксированных у липован, очень скуден по сравнению с аналогичным комплексом у русских средней полосы России, например, в Рязан-

ском крае². Мы видим здесь три главные причины. Во-первых, безусловно, большую роль сыграло то обстоятельство, что липоване Молдово-Буковинского региона издавна занимались отходным промыслом, и земледелие не было единственным источником средств существования. Отходничество является самым коротким путем к утрате крестьянского образа жизни и крестьянского менталитета. Во-вторых, несомненно, что определенную роль сыграл конфессиональный фактор: более крепкая вера старообрядцев в Бога исключала необходимость искать поддержку у каких-либо иных сил; кроме того, старообрядческие священники обычно относились нетерпимо к разного рода, с их точки зрения, суевериям и магии (*ворожбе*). В-третьих, надо учитывать тот факт, что по своим почвенно-климатическим условиям Румыния не является зоной рискованного земледелия. Поскольку умеренно-континентальный климат Молдово-Буковинского региона значительно мягче климата среднерусской полосы России, то сроки земледельческих работ от сева до уборки значительно раздвинуты и трудовой ритм менее напряженный. Крестьяне всегда имели возможности для маневра в случае крайних обстоятельств, например, можно было пересеять поле или ранним севом гарантировать хоть какой-то урожай в случае летней засухи. Кроме хорошего климата, Румыния отличается и очень плодородными почвами, которые не требуют регулярного и усиленного удобрения. В силу этих более благоприятных условий русские крестьяне, издавна проживавшие на этой территории, испытывали меньший стресс и меньшую потребность в мобилизации себе на помощь всех возможных сил духовного мира, в том числе и отвергаемых христианской церковью. Мы пока не беремся говорить, какая из перечисленных причин сыграла наибольшую роль, поскольку этот вопрос требует основательного изучения на большом сравнительном материале.

2. Скотоводство и птицеводство

Скотоводство и птицеводство у липован играло меньшую роль, чем земледелие. Оно было рассчитано, главным образом, на обеспечение семьи. Небольшую часть продукции этой отрасли крестьяне продавали на рынке, но в редких семьях это были действительно излишки. В силу проблем с пастбищами (в XX в. в селениях не было общественного пастбища и общего стада), скота на липованских подворьях было немного, хотя каждая семья старалась иметь одну или две коровы, шесть-десять овец, лошадь и птицу.

В славянской культуре, в том числе у русских в России, есть представление о переменчивой уда-

че в разведении скота и даже птицы, которую называют «*вóдом*»³. В зависимости от того, есть в хозяйстве вод или нет, говорят, что скот ведется, т.е. плодится, доится, не болеет и не умирает, или не ведется со всеми вытекающими последствиями. Все скотоводческие и птицеводческие обряды и ритуалы направлены на получение и удержание *вóда*. У липован Молдово-Буковинского региона это понятие существует, но называется оно, как и успех в земледелии, «*манной*». Манна дается свыше, но забрать, украсть ее могут недобрые люди. Совершаемые ритуалы и обряды с домашними животными и птицей призваны были обеспечить манну.

Почти все липоване имели коней, на которых они работали не только в своем хозяйстве, но и ездили на земляные работы. Однако каких-то обрядов с лошадьми зафиксировать не удалось. Практически вся скотоводческая обрядность связана с жизненным циклом коровы, главным образом – с отёлом. Хозяева считали удачей, если корова отелится значительно раньше, чем начнется покос, поскольку после него для скота начинался голодный период и удои падали. В Климоуцах так и говорили: «*Пошла коса – дома нема молока*». Хозяйки старались укараулить послед, чтобы корова его не съела, иначе «*молоко не бравое будет*». Некоторые рассматривали послед внутри, особенно если это был первый отел, и, обнаружив желтоватое вещество, говорили, что «*добрая корова, будет масло*». В Климоуцах послед закапывали либо в *стайне* (сарай для скота) под передними ногами коровы, либо на огороде, а чаще в саду под деревом. В навоз (*гной*) считали «*закапывать не браво*». Околевших поросят, птицу тоже принято закапывать под деревьями. Пытаясь найти рациональное объяснение этому обычаю, некоторые говорят, что это вроде как для удобрения. Но, возможно, когда-то послед подвешивали на дереве, как это еще лет 40–50 назад делали в некоторых селениях в России⁴. Место захоронения последа было принято обсыпать маком, «*чтобы ведьма не отобрала манну, чтобы не отобрала молоко и на молоке сметану, чтобы той сымок не отобрала*» (с. Климоуцы). Некоторые при этом еще говорили: «*Коли мак посбирай, тады манну отбирай*».

У липован не было принято окуривать отелившуюся корову ладаном или чем-либо еще. Ее обмывали и вместе с новорожденным теленком опрыскивали святой водой. В Мануиловке корове на рог привязывали красную ленту с молитвой «*Да воскреснет Бог*», с которой она ходила, пока не потеряет. С теленком никаких особых ритуальных действий не было. Хозяева обычно просили и сей-

³ Журавлев А.Ф. Домашний скот в поверьях и магии восточных славян. - М., 1994. - С. 10.

⁴ Иникова С.А. Скотоводческая и птицеводческая обрядность // Русские Рязанского края. - М., 2009. - С. 264, 265 примеч.

² Иникова С.А. Метеорологические и фенологические наблюдения. Магия в земледелии // Русские Рязанского края. - М., 2009. - С. 227–257.

час просят Бога, чтобы он был здоровый. Как говорят наши собеседницы, «*ворожбы никакой не было*».

Первое молозиво давали выпить корове. В Климоуцах полагали, что оно очень вредно для теленка, и он может даже умереть от него. Точно также поступали и с первым удоем (*молозивом*), полученным от окотившейся козы.

Молоко считали пригодным в пищу на восьмой или девятый день, но если было голодно, то пили и через три дня (через девять удоев).

Видимо, уже давно липоване утратили обрядность, сопровождавшую покупку коровы и привод ее в новый двор. В памяти людей сохранились отдельные эпизоды этой обрядности. Мать нашей собеседницы из Климоуцев рассказывала ей, что их родственница купленную корову обводила в стойле по кругу и что-то говорила. Другая собеседница из того же села вспомнила, что когда в молодости она покупала корову, мать посоветовала ей постелить пояс в дверях, чтобы купленное и приведенное животное прошло через него в стойло. Большинство липованок, получив первую корову в подарок от родителей на свадьбе, потом оставляли от нее телочку и так далее.

Поросят в основном покупали у румын. Липоване редко держали свиноматок. Мало кто знает, как покупать поросят, чтобы они прижились. Жительницу Климоуц когда-то научили не искать какого-то особенного поросенка, а покупать того, на которого бросишь первый взгляд. В противном случае, если будешь ходить по рынку и выбирать, то купленный поросенок не будет расти. Другая липованка из этого же села убеждена, что купленного поросенка надо опускать в мешок задом, а не носиком, иначе он не будет расти. На российском рынке у покупателя, опустившего поросенка в мешок задом, скорее всего покупку забрали бы назад, сочтя эти действия колдовством.

Выгоняли скот весной на подножный корм после Егория, но если сено закончилось или трава уже достаточно отросла, то раньше. В России при первом весеннем выгоне скота на пастбище вначале каждая хозяйка совершала определенные ритуалы на своем подворье, а затем все вместе во главе с пастухом на выгоне. Поскольку общего стада у липован не было, то все магические действия должны были совершаться на подворье. Однако во второй половине века никакой обрядности, связанной с первым выгоном, уже практически не было. Кто-то еще придерживался традиции выгонять корову вербой, но многие, если не большинство, использовали любую ветку, веревку или палку. Освященную в церкви на Вербное воскресенье вербу берегли и давали скоту в качестве лекарства.

У липован не принято вешать в скотном дворе (в стойле, сарае, хлеву) иконы, хотя священники говорят, что греха в этом нет. Хозяева на Крещение мелом рисовали на дверях кресты, но сейчас и это

уже не все делают. Раньше, чтобы скот не болел и чтобы его не сглазили, на Георгия на дверях сараев в Климоуцах писали: «*Да воскреснет Бог*».

В липованских селениях Молдово-Буковинского региона все неполадки со скотом, особенно с коровами, принято было списывать на происки ведьм, которые забрали манну. Кроме освященной вербы в этих случаях животному давали еще и взятую из церкви на Троицу траву. Если не помогало, то шли к ворожейке: липованке, украинке, а чаще – румынке.

У современных липован еще можно записать рассказы о домовом, который заплетает гривы и хвосты в косички и мучает нелюбимых лошадей и коров. Его считают нехорошим духом, от которого надо стараться избавиться. И практически не сохранилось представлений о нем, как о хранителе манны, о его хозяйственной роли. Эти представления когда-то были, и свидетельством тому является рассказ пожилой жительницы Климоуцев о том, что когда у соседской коровы болело вымя, а потом у них дохли куры, ее мать винила в этом домового и говорила, что его надо «*успокоить*». К сожалению, рассказчица не поинтересовалась, что и как ее мать для этого делала.

В липованских хозяйствах, по словам людей, раньше было помногу разной птицы. Сейчас держат главным образом кур, но редко у кого подворье изобилует птицей. Однако различные запреты, приметы и ритуалы, связанные с разведением кур, сохранились значительно лучше, чем скотоводческий комплекс.

Во взглядах липован на проблемы разведения домашней птицы нашло отражение широко распространенное среди христиан убеждение в греховности зачатия в церковный праздник или воскресенье и в неполноценности рожденных в результате этого детей. Многократно в Климоуцах довелось услышать, что под курицу нельзя подкладывать яйца, снесенные в воскресенье или годовой праздник: цыплята будут плохие, слабые. В Мануиловке уточнили, что цыплята, вылупившиеся из таких яиц, будут калеками. Впрочем, и подкладывать яйца под курицу в эти дни тоже, по мнению многих, очень плохо. Представление липован о том, что из яиц, снесенных «*на Богородицу и Пасху*» выводятся черти, о котором в конце XIX в. писал И. Полека, нам не встретилось⁵.

Поскольку яйца должны быть свежеснесенными (не более чем за три дня), то липованки без всякого предубеждения занимают яйца друг у друга, не боясь какого-то колдовства. Знающие хозяйки отбирают под наседку яйца покруглее, полагая,

⁵ Мысько Ю.В. Архаические элементы в верованиях буковинских старообрядцев XIX века // Липоване: история и культура русских-старообрядцев. - Одесса, 2008. - Вып. V. - С.177.

что из них вылупятся курочки. Точно также как округлость живота беременной женщины у русских считается верным признаком того, что будет девочка.

Под курицу принято класть нечетное количество яиц: 15, 17, 19, 21, т.е. «не в пару» (с. Соколинцы), «непарно» (с. Климоуцы). Большинство затрудняется объяснить, почему: говорят, что так положено, что «если парно, тогда не дюже выводятся». Некоторые уверены, что если положить непарно, то один будет болтун, зато все остальные выведутся (с. Климоуцы).

Большое значение всегда придавалось тому, в какой день недели и в какое время суток надо подкладывать яйца и как это делать. От этого зависело, курочки или петушки появятся, одновременно все вылупятся или процесс растянется и даже то, как птица будет вести себя в будущем. Мнения хозяек в этих вопросах сильно разнятся. «В пятницу покладешь, будут петушки, а в другие дни положишь, и курочки. Мы поймали это от бабушек», – говорила одна пожилая липованка из Соколинцев. Другая утверждала, что если положить яйца под наседку в субботу, то в выводке будет больше курочек, а в другие дни – петушков. Однако было высказано и такое мнение, что в субботу ни в коем случае класть нельзя, иначе «мертвецы будут» (имеются в виду цыплята). Суббота в русской традиционной культуре – поминальный день, связанный с миром мертвых, возможно, отсюда и это утверждение.

Несколько хозяек из Климоуцев связывали появление курочек или петушков с так называемыми «женскими» и «мужскими» днями*, хотя этих названий в разговоре не употребляли. Жительница Климоуцев говорила: «Как во вторник кадешь, так петушки, а как в среду, то курочки. В понедельник не треба класть. В пятницу не дюже, а в субботу добре, а в воскресенье нельзя». Другая жительница села еще более определенно сказала, что из подложенных в среду и пятницу яиц вылупляются курочки, а в другие дни – петухи. Чтобы цыплята вообще хорошо вывелись, надо подложить яйца в тот день недели, когда в Климоуцах или даже Радауцах ярмарка (базар). В Мануиловке над этой проблемой особенно не мудрят и считают, что яйца можно класть в любой день, кроме понедельника.

Существует представление, что если подкладывать яйца под курицу с утра или хотя бы в первой половине дня, то куры потом будут «скоро садиться» спать, а если вечером, то они допоздна будут бродить по огородам. Хотя некоторые высказывали совершенно противоположное мнение.

Большинство женщин предварительно складывают яйца в мужскую шапку, а уже из нее пере-
кладывают (подсыпают) в гнездо. Объясняют свои действия по-разному: «Чи чтоб петушки были, чи курочки...»; если класть из шапки, то будут «чубатенькие» (с. Климоуцы); «чтобы разом вывелись все, чтоб как шапка с головы падает, так и они чтоб падали, чтоб разом вышли все» (с. Мануиловка). Чтобы цыплята вывелись одновременно, надо выкладывать яйца в гнездо не по одному, а «все разом» (одновременно) (села Климоуцы, Мануиловка).

Чтобы куры со двора никуда не убегали, «требно перышки обрезать, покурить, тады не уйдут никуды. Покурить около печки», – говорили в Соколинцах. Ритуалы, направленные на то, чтобы привязать животное или птицу ко двору, обычно совершались около печи, являющейся символом и центром крестьянского мира, крестьянского двора (в широком значении слова); для их совершения часто использовали и заслонку от печи.

Зафиксированный в липованских селениях комплекс скотоводческих и птицеводческих ритуалов, представлений и примет, в сравнении с общерусским, весьма ограничен. Это обусловлено теми же причинами, о которых мы писали выше в разделе о земледельческом календаре, представлениях и знаниях. Утрата этой важной части традиционной культуры, в основе которой лежал крестьянский уклад, совершенно закономерна и является частью общего процесса раскрестьянивания, который интенсивно шел среди румынского крестьянства в XX в.

* Существует распространенное среди русских представление о том, что дни недели, названия которых женского рода (среда, пятница, суббота), несут женское начало, а дни с названиями мужского рода (понедельник, вторник, четверг) – мужское начало.

Кожолянко Г.К. (Черновцы)

ПРЕДМЕТЫ ИНДИВИДУАЛЬНОГО КУЛЬТОВОГО ПОКЛОНЕНИЯ СТАРООБРЯДЦЕВ БУКОВИНЫ (по материалам Черновицкого художественного музея)

Этнополитическая ситуация в Украине в основных чертах определяется прежде всего взаимодействием двух этнонациональных групп населения – украинцев и русских. Это обусловлено тем, что русские являются второй по численности после украинцев этнической группой.

Проблема русских в Украине оказывает значительное влияние на внутреннюю и внешнюю политику государства, привлекает к себе повышенное внимание политиков, средств массовой информации, общественных организаций, научных работников. Существует необходимость развития стратегических партнерских отношений Украины со своей соседкой – Россией, с которой она имеет общие границы и историческое прошлое.

Отношения с Россией занимали, и будут занимать в будущем одно из ведущих мест в украинской геополитике¹. Соответственно научный интерес исследователей вызывают проявления этнической идентичности русских в Украине.

Как известно, этническая сущность людей прослеживается в их взаимодействии с другими людьми, когда есть возможность сравнить себя с другими, а, следовательно, и воспринимать себя членом других групп людей.

Известно также, что в случае потери активного самосознания в силу определенных обстоятельств, основные черты этноса сохраняются в традиционной культуре (материальной и духовной).

Особенности мировоззренческих представлений русских-старообрядцев на территории Украины прослеживаются в широком использовании предметов индивидуального культового поклонения. Это, прежде всего, кресты, амулеты, которые старообрядцы всегда носили с собой.

Большое количество предметов культового поклонения старообрядцев Буковины, датированное XIX - первой половиной XX вв., находится в фондах Черновицкого художественного музея. Большинство экспонатов изготовлено в России – в двух основных центрах медного литья – в Москве и Гуслице. Завезены на территорию Буковины они были в XVIII- первой половине XX в.

В XIX в. состоялся выезд русских-старообрядцев из буковинских сел Белая Криница и Климовцы на заработки за пределы Австрийской империи, в частности в Россию. В 1827 году группа

староверов несколько десятков человек («Ефим Михайлов с 19 товарищами и А.Иванов с 21 товарищем»), в 1928 году – группа с тем же Е. Михайловым, в 1835 году – 9 человек, 1836 – 2, в 1843–1847 гг. – по одному человеку².

Наличие изделий из нескольких русских центров объясняется тем, что имели место определенные разногласия в трактовке отдельных церковных правил Московским и Гуслицким старообрядческими центрами³.

Относительно культовых изделий из медного литья, то за их формой и сюжетами можно проследить особенности мировосприятия старообрядца-ми.

Описание одного из старообрядческих складней, что находятся в Черновицком художественном музее, выглядит так: складень четырехстворчатый с фигурными заглавиями. Створки разделены на четыре части, в каждой из которых – изображение евангельского сюжета. Первая створка слева направо – наверху «Благовещение», «Рождество Христово», внизу – «Рождество Богородицы», «Введение в храм», на заглавии – «Распятие»; вторая створка – наверху «Стретье», «Крещение», внизу – «Преображение», «Въезд в Иерусалим», на заглавии – «Новозаветная троица». Обратной сторона – «Голгофский крест» на фоне архитектурных сооружений в овальной рамке с традиционными надписями, в обрамлении колонн и растительного орнамента. Третья створка – наверху «Воскресение», «Вознесение», внизу «Ветхозаветная троица», «Успение Богородицы». На заглавии – «Воздвижения креста Господнего». Четвертая створка – наверху – «Богородица Одигитрия», «Богородица Знамения». На заглавии – «Восхваления Богородицы». Над каждым сюжетом содержится надпись⁴.

Не менее интересным является и описание следующего складня. Складень четырехстворчатый. Каждая створка с луковичным завершением наверху. Композиция каждой створки складывается из 5 частей: изображения наверху на заверше-

² Гриценко І.А. Економічні зв'язки Північної Буковини з Росією та Україною Наддніпрянською XIX – в на- чале XX ст. – Львов, 1980. - С. 135.

³ Никольский Н.М. История русской церкви. – Минск, 1990. - С.397.

⁴ Черновицкий художественный музей (далее – ЧХМ.). Фонды. – КВ 1310 мет 62.

¹ Медиссон В.В., Шахов В.А. Современная украинская геополитика. – К., 2003. - С.114.

нии и четыре изображения в прямоугольном обрамлении (по два в каждом ярусе).

Первая створка – наверху «Распятие», 1 ярус налево – «Благовест», направо – «Рождество Христово»; 2 ярус – налево – «Рождество Богородицы», направо – «Введение в храм». Вторая створка – наверху изображение Бога-отца, Бога-сына и Святого духа в обрамлении гирлянды листьев с человеческими лицами. С обеих сторон наверху – изображения архангелов, по низу символы евангелистов (налево – ангел и лев, направо – орел и бык). Первый ярус налево – «Стретение», направо – «Крещение»; 2 ярус налево «Преображение», направо – «Въезд в Иерусалим». Третья створка наверху – «Воздвижения креста Господнего», первый ярус налево – «Воскресение Господнее», направо «Вознесение Христово»; второй ярус – налево – «Нисшествие святого Духа», направо – «Успение Богородицы». Четвертая створка – изображения чудотворных икон Богоматери с младенцем. Наверху – «Похвала пресвятой Богородице». Первый ярус налево «Богородица Одигитрия» направо «Богородица Восхищения»; второй ярус налево «Богоматерь Одигитрия», направо «Богоматерь Знамения». На обороте второй створки в центре вписанное в овальную рамку изображения восьмиконечного креста с орудиями пыток (копье и губка на палке) на фоне архитектурных сооружений. С обеих сторон украшенные растительным орнаментом колонны, по горизонтали снизу орнамент в виде плетенки с растительными элементами. Наверху – фигурное завершение с цветочным орнаментом и надписью в овале по центру⁵.

Еще один любопытный экспонат музея – трехстворчатый складень⁶. На левой створке ростовые изображения трех святых. Слева святой в церковной одежде, в митре, с ромбовидным предметом в руках; справа – святой в церковной одежде с книгой в руках. Над каждым надпись. На средней створке изображено «Деисуса», слева «Богородица», в центре Христос на престоле, справа от него изображен святой Иоанн. Наверху традиционные надписи. На правой створке ростовые изображения трех святых; слева ангела с мечом и крестом в руках, в центре и справа – двух святых в длинной одежде и плащах с вытянутыми вперед руками. На левой створке с тыльной стороны рельефное изображение Голгофского креста в овале в окружении растительных элементов.

Сюжетные изображения Иисуса, Иоанна Предтечи, Богоматери встречаются также и на двустворчатых складнях.

Средний фрагмент следующего складня разделен на четыре части, на каждой из которых изображены евангельские сюжеты: «Стретение», «Крещение», «Преображение» «Въезд в Иерусалим»⁷.

Похожие религиозные сюжеты встречаются и на других складнях.

Особенную категорию медного литья старообрядцев, находящегося в фондах Черновицкого художественного музея, составляют иконы. В иконе «Сень Богородицы» в узкой прямоугольной рамке с растительным орнаментом изображена схематический разрез трехкупольного двухярусного храма. По обеим сторонам храма наверху слева образ Иисуса Христа на облаках, слева – изображение двух ангелов. В верхнем ярусе иконы в центре фигура Богородицы, справа в башне ясное изображение царицы Елены, слева – фигуры трех святых. В нижнем ярусе иконы изображено святого со свитком в руках, слева и справа которого еще две фигуры святых. По верхнему краю надпись. Вверху в центре наверху в форме бани с изображением новозаветной Троицы в центре. По верхнему краю изображения серафимов. Фон иконы залит темно синей и белой эмалью⁸.

Своеобразной является икона «Богородица-Троеручница с Иисусом». В центре в профилируемой с растительным орнаментом в углах рамке – рельефное поясное изображение Богородицы-Троеручницы (три четверти влево), две руки которой прислонены к груди. В правой руке она держит Иисуса Христа, а в левой руке – свернутый свиток. На иконе Богородица изображена в тунике, мафории, украшенном внизу орнаментом в виде фестонов с крапинками. Над фигурами изображений вогнутые нимбы, пересекающиеся внизу слева.

Изображение вписано в двойную прямоугольную рамку с поперечными и скошенными полосами. Между изображением и рамкой проступает поле. На краях, в обрамлении растительного орнамента, состоящего из ветвей с листьями и цветами, в овальных медальонах содержатся рельефные изображения восемнадцати святых на голубом фоне. В центре вдоль верхнего края размещена композиция «Деисус» с надписью по краям. Внизу по центру расположено изображение архангела Михаила с крестом в правой руке и мечом в левой⁹.

Еще одним видом изображения Богородицы является изображение Богородицы с маленьким Иисусом во весь рост с поднятой, в благословляющем жесте, правой рукой. Возле изображений наверху размещались надписи. Фон иконы орнаментирован горизонтальными узкими полосами с цепочкой кружочков.

В Черновицком художественном музее встречается еще несколько икон с изображением Богородицы¹⁰.

Отдельный тип изображений составляли иконы святых. Примером может служить икона

⁸ ЧХМ. – KB 3632 мет 184.

⁹ ЧХМ. – KB 4453 мет 208.

¹⁰ ЧХМ. – KB 3700 мет194; KB 4274 мет196; KB 4439 мет197; KB 4440 мет 98; KB 4453 мет208.

⁵ ЧХМ. – KB 4451 мет 206.

⁶ ЧХМ. – KB3631 мет 183.

⁷ ЧХМ. – KB 4460 мет 215.

«Святой Илья с житием». Наверху иконы, очерченное волновой полосой, содержится изображение святого Ильи на колеснице, запряженной двумя крылатыми лошадьми, на фоне волновых полос в виде пламени. Ниже налево – старец Афанас в длинной кожаной одежде, на плечах в каптур. Старец сидит и правой рукой опирается на палку. Перед ним наверху изображена птица, которая держит в клюве ветвь винограда. По диагонали и в центре видно реку с берегами в травах и цветах. Поля покрыты растительным орнаментом. В левом верхнем углу изображена благословляющая кисть руки с надписью «ИС»¹¹.

В фондах музея хранятся иконы с изображением Святого Николы и Иоанна Предтечи¹². Довольно интересной является икона «Святой Харлампий со Святым Иоанном – Воином и Святым Виниамином»¹³.

Отдельную категорию культового медного литья буковинских старообрядцев, находящегося в Черновицком художественном музее составляют кресты. Вот описания некоторых из них *«Крест восьмиконечный желтого металла. В центре – распятие на Голгофе, над ним на верхнем перекрестке Савоаф на тучах, ниже Святой дух в виде голубя, их окружают ангелы. Вокруг верхнего перекрестка – головы ангелов с крыльями. Из двух сторон Распятия над перекладиной креста содержатся пластины с изображениями: слева – Святой Марии и Богородицы. На тыльной стороне вверху веточка с цветком»*¹⁴.

Однако изображение на крестах несколько отличаются в следующем, например, в центре размещено распятие на Голгофе, над ним на верхнем перекрестке изображен Савоаф на тучах, ниже его – Святого Духа в виде голубя. Над распятием председатель Адама. Надписи традиционные. Обратная сторона креста покрыта растительным орнаментом в виде стеблей, что переплетаются с цветами, виноградом, листьями¹⁵.

Своеобразным является изображение на другом кресте. Крест восьмиконечен, на лицевой стороне содержится распятие на Голгофе. Наверху традиционное изображение Савоафа на тучах, под ним на верхней перекладине голубь (Святой Дух), по сторонам – летящие ангелы.

В фондах Черновицкого художественного музея сохраняются предметы индивидуального культового поклонения старообрядцев (сложные иконы), которые в течение XIX-XX вв. были завезены на Буковину из центров художественного литья России.

¹¹ ЧХМ. – КВ 4459 мет 214.

¹² ЧХМ. – КВ 4442 мет 200; КВ 4443 мет 201; КВ 4447 мет 202; КВ 4449 мет 204.

¹³ ЧХМ. – КВ 4441 мет 199.

¹⁴ ЧХМ. – КВ 1308 мет 60.

¹⁵ ЧХМ. – КВ 1328 мет 64.

Волков В.В. (Москва)

ПОЧИТАНИЕ СВЯТОЙ АННЫ КАШИНСКОЙ И СТАРООБРЯДЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ НАЧАЛА XX В.

Предлагаемая работа является результатом ряда наблюдений, сделанных в процессе научного описания книжных собраний Московской митрополии Русской Православной старообрядческой Церкви¹ и Ржевской Покровской старообрядческой общины. Первое из них находится в Москве на Рогожском кладбище, второе, соответственно, в Ржеве в Покровском старообрядческом храме².

В процессе работ был выявлен ряд изданий, к сожалению, не включенных в библиографию работ, посвященных Анне Кашинской, истории ее канонизации в XVII в., деканонизации и восстановления ее молитвенного почитания, а также памятников письменности, посвященных святой. Речь идет об изданиях, вышедших из старообрядческой и единоверческой типографий в начале XX в. Нет упоминания об этих книгах в статье об Анне Кашинской в выходящей в последние годы «Православной энциклопедии»³. Фактически обойдены эти издания упоминанием в «Словаре книжников и книжности Древней Руси»⁴. Не учитываются они и в последних по времени исследованиях тверских ученых⁵.

В полной мере это относится к изданиям Уральской старообрядческой типографии А.В. Симакова. Эта типография открылась в 1906 году, и была первой в старообрядческом мире, официально разрешенной правительством после дарования ос-

нов веротерпимости в 1905 г.⁶ Во главе типографии стоял Андрей Васильевич Симаков, но фактическим инициатором и организатором являлся Арсений (Швецов), епископ Уральский и Оренбургский (1840-1908). Благодаря огромному опыту епископа Арсения в издательской деятельности за рубежом и в подпольных условиях в России, Уральская типография быстро стала ведущим и одним из самых крупных полиграфических предприятий, пожалуй, во всем старообрядчестве того периода. К 1909 г. в типографии существовало несколько отделений, включая переплетное. Благодаря специально разработанным оригинальным шрифтам, книги типографии отличались неповторимым изяществом, их сразу можно отличить от изданий других типографий. Это же можно отнести и к высокому художественному уровню переплетов книг. Общее количество книг, увидевших свет в типографии не установлено. Несмотря на то, что пути изучения старообрядческого книгопечатания начала XX века намечены, изучение этой деятельности, составление систематических каталогов – дело будущего.

Сначала о книге, изданной гражданским шрифтом. Это – «Многоскорбная княгиня исповедница после смерти: Житие Святыя Благоверныя Великия Княгини Анны Кашинския», вышедшая в 1909 г. в Уральской типографии⁷. Автором-составителем ее является сам владелец-директор типографии А.В.Симаков. Он предлагает читателю, на основе сохранившихся и опубликованных памятников, а также работ историков, популярный очерк о житии Анны Кашинской, ее канонизации, деканонизации, ее исповедничестве после смерти, и народном почитании, несмотря на деканонизацию. Автор показывает глубокое знание литературы по вопросу, ссылаясь на Царственный лицевой летописный свод, «Тверской патерик» (Казань, 1908), работы Е.Е.Голубинского⁸, В.И. Колосова⁹, Н.И. Костомарова¹⁰, И.В. Баженова¹¹ и ряд других источников и ис-

¹ Волков В.В. Книгохранилище Московской митрополии РПСЦ – современный старообрядческий центр книжности на Рогожском кладбище // Традиционная книга и культура позднего русского средневековья: Труды Всероссийск. научн. конф. К 40-летию полевых археографических исследований МГУ им. М.В. Ломоносова (Москва, 27-28 окт. 2006 г.): В 2-х ч. – Ярославль, 2006. – Ч. 1. – С. 114-125; Волков В.В. Рукописи и гектографированные издания в книжном собрании Московской митрополии Русской Православной старообрядческой Церкви // V чтения памяти проф. Н. Ф. Каптерева: Россия и православный Восток: Новые исследования по материалам из архивов и музейных собраний: (Москва, 30-31 окт. 2007 г.): Материалы / ИВИ РАН. – М., 2007. – С. 52-59.

² Волков В.В. Старопечатные книги, рукописи и памятники церковного искусства в ризнице Ржевского Покровского старообрядческого храма // Книга и человек: Сб-к статей, посв. 80-летию О.Н. Овен / НБ Тв. гос. ун-та. – Тверь, 2008. – Вып. 1. – С. 26-32.

³ Кучкин В.А., Епифанов И.А. Анна (София) Кашинская // Православная энциклопедия. – М., 2001. – Т. II. – С. 461-463.

⁴ Белоброва О.А. Житие Анны Кашинской // Словарь книжников и книжности Древней Руси: Вып. 3 (XVII в.) / ИРЛ РАН. – СПб., 1992. – Ч. 1. – С. 330-331.

⁵ Житие Анны Кашинской: Древнерусский текст и перевод: Рукописный список ГАТО / Вступ. ст., перевод и примеч. В.З. Исакова; археогр. описание Г.С. Гадаловой. – Тверь, 2002; Гадалова Г.С. Каталог агнографических, литургических и исторических памятников, посвященных тверским святым, в хранилищах Твери: (Предварительные материалы). – Тверь, 2006. – С. 11-13.

⁶ Уральск: Тип. Симакова А.В. // Вознесенский А.В., Мангилев П.И., Починская И.В. Книгоиздательская деятельность старообрядцев: (1701 – 1918): Материалы к словарю / Урал. гос. ун-т. – Екатеринбург, 1996. – С. 64.

⁷ Симаков А.В. Многоскорбная княгиня исповедница после смерти: Житие Святыя Благоверныя Великия Княгини Анны Кашинския. – Уральск: Уральская старообрядческая тип., 1909. – VII; 35 с.

⁸ Голубинский Е.Е. История канонизации святых в Русской Церкви. – М., 1903.

⁹ Колосов В.И. Благоверная княгиня Анна Кашинская. – Тверь, 1905.

¹⁰ Костомаров Н.И. Церковно-историческая критика в XVII веке // Вестник Европы. – 1870. – Кн. 4. – С. 479-506.

¹¹ Баженов И.В. Св. благоверная княгиня Анна Кашинская. – СПб., 1991.

следований¹². В целом автор высказывает характерный для старообрядчества взгляд на историю канонизации и деканонизации святой за то, что у ее мощей рука была сложена в двоеперстное крестное знамение, и, более того, что именно позиция старообрядцев, не утративших почитание святой, несмотря на деканонизацию Собором 1678-1679 гг., во многом повлияла на восстановление ее почитания Синодом господствовавшей тогда церкви.

Интерес представляют некоторые детали посещения А.В. Симаковым г. Кашина в феврале 1909 года, описанные им в предисловии к своей книге. Например, при посещении Успенского собора гости увидели место у левого клироса – могилу, где почивали мощи святой княгини Анны. *«Пол разобран, чугунные плиты сняты. Известь, песок и щебень перемешаны с землей; надгробный камень (плита) отодвинут в сторону. Все место открыто и неогорожено»*¹³. Гости пожелали увековечить кусочек земли, *«от которой получили исцеление по молитвам преподобной больные»*, что и удалось им сделать. Но сначала им пришлось обратиться за разрешением к протоиерею собора о.Александру Скобникову, который оказался «словоохотливым, открытым и хорошо знакомым со всей историей св. Анны»¹⁴. Он пригласил их к чаю, и за столом высказал такую мысль: *«Дай-то Господи, по молитвам праведницы, батюшка мой, соединиться бы нам, да едиными устами славить Господа. Ведь она праведница-то, пострадала за двоеперстие, а теперь ведь, молись, как кто хочет, батюшка мой»*¹⁵.

Тогда же им удалось сфотографировать и некоторые реликвии, хранящиеся в соборе: крест со оруженным тцанием священника о. Василия, при котором были обреты мощи св. Анны, серебряное кадило и ковш, пожертвованные царем Алексеем Михайловичем. Указанные фотографии воспроизводились в очерках А. Павлова, посвященных Анне Кашинской, опубликованных в старообрядческом журнале «Церковь» и отдельной брошюры¹⁶ (А.Павлов посещал г. Кашин вместе с А.В. Симаковым).

При посещении Архангельского собора староста гостям *«охотно показал ... серебряные сосуды – вклад князя И.В. Куракина, с датой 1678 года, месяца апреля. Это значит, вклад после собора, который дерзнул развенчать св. Анну. Удивительно. Собор развенчал,*

*а народ по-прежнему чтит святую»*¹⁷. У одного из кашинских священников гостям показали образ св. Анны XVII в. с позднейшими приписками. Приписки эти делались, по словам упомянутого о. Александра, для того, чтобы *«замаскировать ненавистное иоакимовскому собору двуперстие и этим сохранить самые образа, которые отбирали и, говорят, немилосердно даже жгли»*¹⁸. В гостях у В.И. Кункина (сына местного археолога И.Я. Кункина) гости познакомились *«с рукописным житием св. Анны и др. редкостями»*¹⁹.

Составитель брошюры «К ходатайству г. Кашина о восстановлении церковного прославления св. мощей благоверных великих княгини Анны Кашинской» (1908) П.Н. Захаров рассказал А.В. Симакову о том, как он ездил в 1908 г. в Тверь на собрание комиссии под председательством архиепископа Алексия Тверского. Там им было предложено *«к ... торжеству прославления мощей благоверной, у гроба ее поставить ее древний образ с двухперстным сложением и допустить старообрядцев, если пожелают, петь у гроба благоверной в нашем храме молебны, чтобы приблизить к себе старообрядцев. Мое предложение поддерживал редактор "Тверских епархиальных ведомостей" М.П. Любский. Напротив восстали гг. Восторгов и Скворцов. Предложение мое вызвало шумные дебаты. После всего говорил сильную речь председатель земской управы г. Трубников, в заключение сказавший: "Это смутит православных и даст торжество старообрядцам"; и комиссия постановила: "Допустить служить молебны единоверцам (?) и приносимые иконы с двуперстием освящать на гробе святой Анны"»*²⁰.

Книга интересна еще и тем, что на обложке указан не только каталог изданных в типографии на церковно-славянском языке книг в количестве 57 единиц (надо полагать, с 1906 по 1909 гг.), но и книг, отдельно посвященных Анне Кашинской. Среди последних: «Каноны на обретение и перенесение мощей преподобной Благоверной Великой княгини Анны Кашинской» в восьмую долю листа (8°). Как указано: «Напечатаны с рукописи патриарха Иосифа»), по цене в обложке 30 копеек, а также «Служба, житие и чудеса Анны Кашинской». О последней книге сказано: «По той же рукописи. В кожаном (церковном) переплете. Цена 2 руб. 50 коп.».

«Служба, житие и чудеса Анны Кашинской» была издана в Уральске в 1909 году форматом в четвертую долю листа (4°), церковно-славянским шрифтом в 2 краски²¹. В конце книги приводятся выходные сведения: *«Б(о)жїимъ бл(а)говоленїемъ и помощїю, сія с(вя)тая книга, служба, житїе и чудеса пр(е)п(о)добныя бл(а)говерныя великія княгини инокини анны кашинскїя, заимствована неизмѣнно съ древней рукописи, написанной при ц(а)рѣ алексїи михайловичѣ и*

¹² А.В. Симаков прилагает не только ссылки не только внизу страниц, но на стр. 34-35 приводит список источников и литературы (правда без соблюдения правил библиографического описания).

¹³ Симаков А.В. Многоскорбная княгиня исповедница после смерти ... – С. II.

¹⁴ Там же. – С. III.

¹⁵ Там же.

¹⁶ См.: Павлов А. Святая благоверная великая княгиня Анна Кашинская // Церковь. – 1909. – № 23. – С. 728-735 (фото – на с. 732-733); [Павлов А.А.]. Памяти св. благоверной княгини Анны Кашинской / Московское старообрядческое братство Честнаго Креста. – М.: Тип. П.П. Рябушинского, 1909 – 32 с. (фото – на с. 23).

¹⁷ Симаков А.В. Многоскорбная княгиня исповедница после смерти ... – С. IV-V.

¹⁸ Там же. – С. V.

¹⁹ Там же. – С. VI.

²⁰ Там же. – С. VI.

²¹ Описание издания и экземпляра выполнено автором настоящего сообщения, приводится в Приложении.

при св(я)тѣйшемъ патріархѣ іосифѣ, хранящейся нынѣ въ синодальной библиотекѣ въ москвѣ, и свѣрена съ рукописями, хранящимися въ историческомъ музеѣ – въ москвѣ, и въ императорской академіи наукъ – в с.-петербургѣ. напечатана первымъ тисненіемъ, въ градѣ оуральскѣ, въ старообрядческой // типографіи, в ѣлто // 7417».

Наш экземпляр напечатан на бумаге с верже и понтюзо, в издательском переплете.

В состав книги входят: Служба на пренесение мощей Анны Кашинской с соответствующим канонном; Канон на обретение мощей св. Анны; «Житие и подвиги и отчасти чудеса...»; Слово о явлении княгини Анны пономарю Герасиму; Слово о обретении мощей княгини Анны; Слово о пренесении мощей княгини Анны; Повесть о чудесах.

Книга принадлежала настоятелю Ржевского Покровского старообрядческого храма протоиерею Андрею Павловичу Попову (1883 – 1942), о чем свидетельствует штампы овальной формы на листах в начале книги. О. Андрей был настоятелем храма в 1920-29 и 1940-42 гг. 12 сентября 1942 г. на паперти храма принял смерть от пули немецкого солдата. Похоронен рядом с храмом. Его библиотека включала несколько сотен книг. После его кончины библиотека была распылена. Часть книг, принадлежавших ему, попала в НБ МГУ (Москва) и ГАТО (Тверь). Другая часть находится в собрании Ржевской общины (22 ед. хр.).

Эти штампы отец Андрей Попов применял в качестве владельческих, хотя, скорее всего, это его делопроизводственные штампы. Они, как правило, стоят на его письмах в верхнем левом углу.

Прежде чем остановиться на некоторых особенностях этой книги, надо представить еще одну книгу. Книга эта – «Служба и каноны преподобной Анне Кашинской» из нынешнего собрания Московской митрополии РПСЦ (инв. № 2766).

Среди источников к статье О.А. Белобровой²², посвященной Анне Кашинской, в «Словаре книжников и книжности Древней Руси» указано «Житие...», изданное Московской единовѣрческой типографіей в 1909. Однако, этой типографіей было издано в этом году три издания, посвященных Анне Кашинской. В каталоге Московской типографіи единовѣрцев за 1917 год указаны за №№ 58 и 59 соответственно «Службы, житіе и чудеса преподобныя великия княгини инокини Анны Кашинския, с древняго перваго рукописнаго подлинника» и «Службы и каноны преподобной великой княгини инокине Анне Кашинской»²³. А в каталоге «Старообрядческая книга» Московского Братства Честнаго Креста за 1911 год²⁴ предлагаются

из изданий Единовѣрческой типографіи следующие: 1) «Служба, житіе и чудеса преподобныя Анны Кашинския, с древняго перваго рукописнаго подлинника. ... Ц. 2 р.», 2) «Служба и каноны преподоб. Анне Кашинской, с древняго перваго рукописнаго подлинника. Ц. 50 к.», 3) «Служба и каноны преподоб. великой княгини инокине Анне Кашинской, по прославлении в святости, пострадавшей за двуперстие. ... Ц. 8 к.».

Книга, имеющаяся в нашем распоряжении, это, скорее всего, вторая – «Служба и каноны преподобной Анне Кашинской», изданная типографіей единовѣрцев в 1909 г.²⁵ В состав текста книги входят те же самые служба и каноны, что включены в уральское издание 1909 г. Текст службы и канонов совпадает с текстом упомянутого издания Уральской типографіи. Известна следующая приписка Н.П. Попова на одном из листов рукописи «Жития Анны Кашинской», находящейся в Синодальном собрании (ныне – ОР ГИМ): «Рукопись воспроизведена в полном составе Единовѣрческой типографіей / издание выпущено в 1909 г.»²⁶.

Именно эта рукопись Службы была воспроизведена и в издании Единовѣрческой типографіи и в Уральской старообрядческой типографіи А.В. Симакова. Речь идет о службе, включенной в рукопись Синодального собрания (Син. 622), ныне находящейся в ОР ГИМ.

О Единовѣрческой типографіи следует сказать следующее. Ее работа фактически началась с 1820 г. Именно тогда вышел Указ Синода (от 26 февр.), предписывающий переиздавать «старые» книги для нужд единовѣрцев. Поясним: «Единовѣрие – особенная часть русской господствующей церкви, учрежденная в 1800 г. императорским указом по представлению Московскаго митрополита Платона для тех старообрядцев, которые согласны войти в подчинение Синоду, однако опасались оставить древние обряды»²⁷.

Наша книга без выходных сведений. Но все издательские параметры (шрифт, вязь, сигнатуры), а также бумага указывают на то, что эта книга вышла из Единовѣрческой типографіи.

В обеих книгах представлена одна и та же служба, текст, фактически, совпадает. В составе службы одни и те же каноны – на Пренесение и Обретение мощей Анны Кашинской. Служба оригинальная. Никаких заимствований из Минеи общей (Служба общая преподобней жене²⁸) нет. Ни один богослужебный текст не заимствован и не является

творящего Креста Господня в Москве. – М., 1911. – С. 7.

²⁵ Описание – см. приложение к сообщению.

²⁶ Описание рукописей Синодального собрания (не вошедших в описание А.В. Горского и К.И. Невоструева): Ч. 1: №№ 577 – 819 / Сост. Т.Н. Протасьева; под общ. Ред. М.В. Щепкиной. – М., 1970. – С. 60-61 (№651 по описанию Т.Н. Протасьевой).

²⁷ Старообрядчество: Лица, предметы, события и символы: Опыт энциклопедического словаря / Сост. С.Г. Вургафт, И.А. Ушаков. – М., 1996. – С. 94-101.

²⁸ Служба обща преподобней жене единой // Минея общая. – М.: Христианская тип. при Преображенском богаделенном доме, 1908 (перепечатка с изд.: М., 1650 г.). – Л. 119-125 об.

²² Белоброва О.А. Житие Анны Кашинской ... – С. 331.

²³ Реестр печатных книг, продающихся в Московской типографіи единовѣрцев при Свято-Троицко-Введенской единовѣрческой церкви с 1 апреля 1917 года. – Б.м., б. г. [М., 1917]. – Л. 60б.

²⁴ Каталог книгоиздательства старообрядческого братства Честнаго и Животворящего Креста Господня в Москве / Изд. Сарообрядческого книгоиздательства при Братстве Честнаго и Живо-

результатом переработки. В «Словаре книжников и книжности Древней Руси», а также в описании рукописей Синодального собрания указано, что составителем службы является Епифаний Славинецкий. Ни полонизмов, ни украинизмов, грамматических конструкций, характерных для традиции Киевской книжной традиции не заметно. Служба и каноны стилистически едины. Вопрос авторства нуждается в дополнительном изучении. Службы *бденные*, начинаются с малой вечерни.

Но есть незначительные различия. Тексты общего назначения, общеупотребительные богослужебные тексты, такие как *богородичны, паремии, ирмосы* в единоверческом издании обозначены в тексте кратко первыми словами и вынесены полностью в качестве приложения в конце книги за пределами самой службы.

В Уральском издании эти общеупотребительные тексты полностью включены в состав самой службы по ее ходу («на ряду»), для большего удобства. В единоверческом издании, в сравнении с Уральским, набор неряшливый, присутствуют опечатки и и здесь же в тексте их исправления, больше сокращений, слов под титлами.

Эти книги – не единственные публикации в старообрядчестве того периода, посвященные Анне Кашинской. К ее истории на страницах старообрядческой печати обращались много раз, причем задолго до 1909 года. Они значительно обогатят историографию всех сторон, связанных с почитанием святой Анны Кашинской.

Приложение

СЛУЖБА, ЖИТИЕ И ЧУДЕСА АННЫ КАШИНСКОЙ²⁹ – Уральск: [Тип. А.В. Симакова], 1909 (7417).

4^о. Вых. свед. – л.1нн.: «Б(о)жїмъ бл(а)говоленїемъ и помощїю, сія с(вя)тая книга, служба, житїе и чудеса пр(е)п(о)добныя бл(а)говерныя великія княгини инокини анны кашинскїя, заимствована неизмѣнно съ древней рукописи, написанной при ц(а)рѣ алексїи михайловичѣ и при св(я)тѣйшемъ патріархѣ іосифѣ, хранящейся нынѣ въ синодальной бібліотекѣ въ москвѣ, и свѣрена съ рукописями, хранящимися въ историческомъ музеѣ – въ москвѣ, и въ императорской академіи наукъ – в с.-петербургѣ. напечатана первымъ тисненїемъ, въ градѣ оуральскѣ, въ старообрядческой // типографїи, в лѣто // 7417». [*]²¹ – 18⁸ 19⁸⁺¹ [**]² = л. 2 пустых, 1 – 152, 1 нн., 2 пустых = 157 л. 16 строк; шрифт 90,5; ширина наб. 108. Сигнатуры кириллическими цифрами на первых лл. тетр. Фолиация в нижнем правом углу лл. Колонтитулы. Печать в две краски. 6 заставок с 4 досок. 4 концовки с 3 досок.

Содержание:

Л. **1-27об.**, «Месяца юня в 12 день, служба благоверной великой княгине инокине Анне, иже бе в Кашине,

на пренесение честных и многоцелебных мощей ея» с каноном. Нач.: «О блаженная мати, великая княгиня Анно, яко от благаго корене произошла ...».

Л. **28-38**, Канон на обретеніе мощей Анны Кашинской. Нач. (тропарь, глас 4): «Просветившиися божественною благодатию преподобная, и правостию умною душу си привязавши в любовь Христову ...».

Л. **39-82**, «Житіе и подвиги и отчасти чудеса преподобныя благоверныя великия княгини инокини Анны Кашинския, новыя чудотворицы». Нач.: «Господу Богу и Спасу нашему Иисусу Христу, преже вольныя и спасительныя своея страсти и воскресения ...».

Л. **82об.-90**, «О явлении преподобныя матери нашея, благоверныя великия княгини Анны, и чудо о пономаре, именем Герасиме». Нач.: «Прешедшым убо многим летом по успении блаженныя и великия княгини Анны ...».

Л. **90-102об.**, «О обретеніи честных мощей преподобныя благоверныя великия княгини Анны». Нач.: «Во дни благовернаго и христоролюбивого царя и великаго князя Алексея Михайловича всея Руси самодержца и при святѣйшемъ патриархе Іосифе Московскомъ всея Руси, благи и преблаги и всемилостивѣишии Бог наш, иже неизреченнаго своего благоустройства пучину излия на нас...».

Л. **103-120**, «Месяца юня 12 день, Слово о пренесении мощей святыя преподобныя благоверныя великия княгини Анны в соборную церковь Воскресения Христова из древяныя церкви Успения Пресвятыя Богородицы, идеже обретены быша святыя мощи ея». Нач.: «Много убо и различна дарования Божия, и благодетельство не исповедимо к человеку ...».

Л. **120об.-152об.**, «Повесть от многа мало, о чудесах преподобныя благоверныя великия княгини Анны Кашинския чудотворицы». Нач.: «Аще убо и превидно чудо содеяся во дни наша во граде Кашине ...».

Л. **1нн.**, выходные сведения.

Инв. № 22 (Собрание протоиерея Евгения Чунина). 217 x 173. Бумага с верже и понтюзо.

Полнота и сохранность. Листовая формула экз. соответствует приведенному в описании издания.

Переплет современен книге: доски в коже с тиснением. Бумага обклейки крышек такая же, как на которой напечатана вся книга. На корешке тиснение «СЛУЖБА И ЖИТИЕ СВ. // КНЯГИНИ АННЫ». Корешок в нижней части разорван. Две застежки с ремнями утрачены.

Записи. На л. обклейки верхней крышки переплета и л.1 штамп овальной формы фиолетового цв. «Старообрядческий священникъ Андрей Павловичъ Поповъ». Пометы простым карандашом: на л. обклейки верхней крышки «2 руб. 50» и первом пустом л. «2 р 50».

Примечание. По всей видимости, книга переплетена в типографии А.В. Симакова, а пары пустых листов в первой и последней тетради могут являться припереплетными листами.

²⁹ Описание составлено согласно рекомендациям: Поздеева И.В. Описание экземпляров старопечатной книги кириллического шрифта: Методические рекомендации. – Ростов Великий, 2006.

Горбунов Ю.Е. (Одесса)

НЕКОТОРЫЕ РЕЗУЛЬТАТЫ ИЗУЧЕНИЯ СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ ИКОНОПИСИ В ПРИДУНАЙСКОМ КРАЕ. Статья 1

Старообрядческая иконопись Придунавья до настоящего времени почти не исследована ни с историко-культурных, этнографических позиций, ни в искусствоведческом аспекте. Между тем обращение к иконописному наследию староверов, или поздешнему липован, несомненно, позволит по-новому осветить картину мира местного старообрядчества, лучше узнать о его культурной, интеллектуальной повседневности. Разумеется, чисто художественные достоинства липованской иконописи, ее исторически сложившийся своеобразный стиль уже сами по себе заслуживают самого пристального внимания со стороны историков искусства и культуры.

Историография данного вопроса не велика и открывается она лишь в 1970-е годы работами экспедиций МГУ под руководством известного археографа И.В. Поздеевой. Сжатый, но содержательный обзорный очерк искусствоведа Э. К. Гусевой, побывавшей в Придунайском крае в составе археографической экспедиции МГУ, долгое время оставался единственной научной публикацией, касающейся нашей проблемы¹. Вышедшая в 2000 г. книга Б.Г. Херсонского и Ю.Е. Горбунова² носит скорее популярный, чем строго научный характер. Хотя эта публикация ввела в научный оборот десятки неизвестных произведений липованских мастеров, но до серьезных обобщений было еще далеко, поскольку круг источников, использованный авторами, был досадно ограничен и явно не включал в себя целый ряд первостепенных памятников.

Планомерное изучение художественной культуры старообрядцев края было начато автором в 1999 г. в составе этнографической экспедиции Одесского Национального Университета им. И.И. Мечникова (руководитель - доц. А.А. Пригарин). Задачи, поставленные на этом первичном этапе полевых изысканий, в основном, сводились к тому, чтобы непосредственно учесть и обследовать все сколько-нибудь значительные памятники старообрядческой живописи в Придунайском крае, прежде всего исторически сложившиеся собрания липованских церквей, их иконостасы. Сразу было ясно, что это и есть опорные источники в задуманном масштабном исследовании иконописного искусства липован. И материалы, с которыми мы познакомились на местах, оказались столь же обширными,

сколь и многообещающими в познавательном отношении.

Старообрядческие поселения украинского Придунавья (историческая Южная Бессарабия, или Буджак) компактно размещаются в основном в двух районах современной Одесской области – в Килийском, более богатом сохранившимися комплексными памятниками липованского искусства, и в Измаильском. Первыми в ходе нескольких сезонов полевых работ были обследованы, описаны и частично сфотографированы иконостасные ансамбли всех старообрядческих храмов в селах Килийского района. Важные данные для сравнительного анализа предоставляли нам домашние собрания староверов, родовые, семейные иконы, изучение которых подвело и к интереснейшим проблемам народной религиозности, повседневного иконопочитания. Данное сообщение знакомит с общими результатами этих разведок. (Материалы развернувшихся в дальнейшем исследований в соседнем Измаильском районе, существенно пополненные экспедицией по староверческим селам в Болгарии, обрабатываются и будут сообщены особо).

Сразу оговоримся, что как в домашних божницах липован, так и в их церковных собраниях представлены иконы не только местного происхождения, но и произведения, некогда вывезенные из мест выхода старообрядческих переселенцев, а также образа, оказавшиеся здесь в качестве художественного импорта. В первую очередь, конечно, наше внимание привлекали иконы буджакских старообрядческих мастеров – таких в настоящее время большинство, но брались в расчет и подвергались сравнительному стилистическому и иконографическому анализу все сопутствующие материалы, что имело значение в связи с остро стоявшими перед нами проблемами атрибуции произведений, часто далеко не бесспорной.

С каждым новым днем работы на местах традиционного бытования липованских икон мы все более убеждались в том, что эти произведения действительно обладают единством самобытного стиля, ярко выраженными сюжетно-тематическими, иконографическими и технико-технологическими особенностями. Все это и в самом деле является достаточным основанием говорить о местном староверческом иконописании как об особых «*липованских письмах*». (Архаический термин «*письма*» применительно к липованской иконописи мы используем по аналогии с укоренившимися в искусствоведении понятиями «*северные письма*», «*костромские письма*» и прочими традиционными обозначениями региональных иконописных школ).

¹ Гусева Э.К. Памятники старообрядческой живописи конца XVIII – XIX в. // Русские письменные и устные традиции и духовная культура. - М., 1982. - С. 151 – 161.

² Горбунов Ю.Е., Херсонский Б.Г. Липованская икона XVIII – XX вв. – Одесса, 2000.

Какие же черты и особенности определяют своеобразие местной липованской иконописи, в чем ее коренное отличие от создававшихся здесь работ болгарских, молдавских, украинских народных иконописцев, находившихся в лоне официального православия? Отвечая на этот вопрос, прежде всего, укажем, что старообрядческое иконное дело вообще и липованское иконописание в частности носило канонический характер, следуя с большей или меньшей точностью художественным принципам древнерусской живописи. Будучи обоснованной догматически в терминах старообрядческой теологии и риторики, эта практика являлась сознательным и последовательным продолжением средневековой художественной традиции, что выглядело жесткой антитезой религиозному искусству Синодальной Церкви. В официально-церковной живописи мало помалу утвердился и стал господствующим дух общеевропейских художественных стилей барокко и классицизма; древние стилистические традиции и приемы письма, как и многие канонические композиции к XIX веку были основательно забыты. И все же, при всей кажущейся неколебимости старообрядческих религиозно-бытовых устоев и эстетических императивов, современная светская культура в той или иной мере проникала во все сферы духовной жизни старообрядца. Пожалуй, лучше всего это отразилось именно в иконе, во всяком случае, лучше, чем в любом другом виде художественного творчества. В основу композиций старообрядческих икон уже в XVIII в. нередко ложится украинская и западная книжная гравюра, заимствуется стильная барочная орнаментика, в изображениях все чаще фигурирует архитектура нового, европейского типа, вводятся элементы прямой перспективы, светотеневой моделировки форм. Однако при всех обстоятельствах семиотическая тождественность дониконовским образцам была абсолютной. Символы «древлего благочестия» неизменно присутствуют даже в самых эклектичных работах буджакских иконописцев.

Удивительное сюжетное многообразие, наличие редких, а подчас уникальных композиций так же заметно выделяет липованскую иконопись в пестром конгломерате народных икон края. Среди обследованных в старообрядческих церквях икон зафиксированы такие сложные, с «многоуровневой» семантикой символические композиции, как «София Премудрость Божья», «Лоно Авраамово», «Стена еси девам», «Свете тихий» и др., практически не встречающиеся в синхронных явлениях украинской или болгарской иконописи. Эзотерическое содержание литургических и апокрифических текстов, изощренные богословские идеи, преломляясь в творчестве старообрядческих художников, получали воплощение в изысканных живописных метафорах и аллегориях, являли себя в понятной старообрядцам образно-символической системе, где не бы-

ло случайных деталей. В сакральном пространстве иконы всякий элемент изображения был насыщен глубоким смыслом и даже множеством смыслов – от буквального до аналогического. И последнее, о чем стоит сказать, предваряя наш обзор, – изобилие в декоре липованской иконы золота, несущего, как известно, не только декоративную нагрузку³. Золото щедро разлито на фонах, нимбах, в прихотливом орнаменте одежд и архитектурных деталей. Это – неизменный признак липованской, как, впрочем, и ветковской, иконы XIX – начала XX в. (Позднее, в XX веке, золото и серебро исчезают, уступая место доступным в то время охре, алюминию, бронзе.)

Большинство обследованных икон местного происхождения датируется XIX – первой половиной XX в. Обнаруживающие известную стилевую близость памятники более раннего времени (второй половины – конца XVIII в.) по преимуществу привозные. В них без труда узнаются произведения из Ветки и Стародубья, где издавна существовала оригинальная иконописная школа⁴ и откуда на Дунай шел один из мощных переселенческих потоков⁵. В общинах липован бытуют и более поздние (XIX – начало XX в.) ветковско-стародубские иконы, вывозившиеся сюда для продажи, в частности из посада Святского, славившегося своими иконописцами (выявлены подписные работы Якова Перельгина). Как показало сравнительное изучение точно атрибутированных ветковских икон (сосредоточенных в Ветковском музее народного творчества и в его Гомельском филиале⁶ и липованских икон из Придубавья, именно ветковско-стародубская традиция детерминировала стилиобразование и первичное формальное развитие старообрядческого иконного дела на Дунае. Важно отметить и то, что в разные периоды липованская иконопись испытывала ощутимые влияния балканской, молдавской и украинской художественных традиций, а на рубеже XIX – XX вв. – центров традиционной иконописи в Мстёре, Палехе и Москве.

Остановимся теперь на каждом из обследованных объектов.

Весьма интересными оказались иконы Никольской церкви в Вилково, где сохранился современный строительству храма (освящен в 1912 г.)

³ Аверинцев С.С. Золото в системе символов ранневизантийской культуры // Византия. Южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа. Сборник статей в честь В.Н. Лазарева. - М., 1973. - С. 43 – 52.

⁴ Тарасов О.Ю. Икона и благочестие. Очерки иконного дела в императорской России. - М., 1995. - С. 163; Гребенюк Т.Е. Художественное своеобразие ветковских икон. // Мир старообрядчества. - Вып. 4. - М., 1998. - С. 385 – 395.

⁵ [Кельсиев В.И.] Очерк истории старообрядцев в Добрудже // Старообрядцы в Румынии. Русские писатели о липованах / Сост. В.А. Липинская. - М., 1994. - С. 101.

⁶ Нечаева Г.Г. и др. Ветковский музей народного творчества. - Минск, 1994.

прекрасный иконостас московской работы (определение московский в данном случае довольно условно, поскольку столичные подрядчики иконописных работ пользовались преимущественно силами мастеров – выходцев из Палеха, Мстеры и Холуя⁷). Размещенные в нескольких рядах алтарной преграды иконы написаны в лучших традициях старообрядческой классики, уходящей своими корнями к искусству



Фото 1. Икона «Никола Можайский в житии». XIX век. Вилковский Рождественский храм. Житие дано в развернутом виде – в двух кольцах клеим вокруг центральной фигуры.

строгановских мастеров и царских изографов раннего XVII столетия. Тонкие изящные фигуры схвачены в манерных движениях, лики и одеяния миниатюрной проработки, яркие, богатые ризы как бы сотканы из тончайших золотых лучей ассиста. Живопись иконостаса заметно отличается по своему стилю и характеру декора от более ранних икон, отдельно стоящих на сцене и размещенных на стенах храма.

Особенно примечательны расставленные на южной и северной стене композиции Двенадцатых праздников (вторая половина XIX в.), вышедших из местной мастерской и особенно ярко воплотивших



Фото 2. «Никола Можайский в житии». XIX век. Храм Казанской Пресв. Богородицы в с.Приморском.

эстетические идеалы дунайского старообрядчества. Эти красочные, насыщенные множеством деталей работы занимают как бы пограничное положение между канонической иконой и искусством народного лубка с присущим ему духом наивного реализма. Для икон этой группы характерны живописные, перспективно построенные фоны, ограниченное использование золота. Пространство насыщено привычными атрибутами сельского пейзажа: овражками, перелесками, невысокими холмами, поросшими травой и совершенно изумительными красноягодными кустиками; над всем этим чуть ли не картинное небо с кудрявыми пуансельными облаками. Включенные в этот «мир живой природы» фигурки святых напротив – статичные, плоскостные, почти бесплотные. Их откровенная ирреальность, трансцендентность запечатленному в иконе пространству человеческой повседневности еще более усиливается плотным золочением пробелов и узоров на одеяниях. Эстетический облик нижнедунайской старообрядческой иконы определяется, прежде всего, именно этим стилевым синтезом, слиянием традиций русской средневековой живописи и элементов реалистического искусства.

⁷ Тарасов О.Ю. Указ. соч. – С. 168 – 169.



Фото 3. Мозаичная икона «Спасение на водах» из «Жития Св.Николая Чудотворца». Свидетельство устойчивости иконографических приоритетов в рыбацкой липованской общине. 2009 г. Вилковский Рождественский храм.

В том же Вилково сравнительно недавно вновь открыта церковь Рождества Богоматери, спасенное убранство которой долгие годы хранилось в Никольском храме. После монтажа иконостаса выяснилось, что значительная часть икон также выполнена приезжими мастерами, вероятно московскими иконописцами. Это большие образа, расположенные по вертикали над Царскими вратами. Фланкирующие их ряды предстоящих святых – сплошь работа липованских мастеров, стремившихся, однако, попасть в стиль столичных коллег. Перед нами, таким образом, интересный результат совместных творческих усилий российских и приднестровских старообрядческих художников.

Иконы предамвонных преград и киотные поклонные образа в Рождественской церкви также смешанного состава. Среди них в художественном отношении замечательны большие иконы избранных праздников (прежде всего образ Рождества Богоматери), исполненные лучшим мстёрским письмом по золоченому и богато гравированному левкасу. Цикл Праздников и примыкающая к ним стилистически Плащаница, писанная на холсте – подлинны шедевры. Не удивительно, что местные старообрядческие иконописцы подпадали под обаяние этого высокого искусства и в своем творчестве стремились следовать столь совершенным образцам. Явно в духе российских иконописных традиций выполнена двухрядная икона с "Рождеством Богоматери" в местном ряду иконостаса – работы местного иконописца, прилично усвоившего прин-

ципы канонического иконописания в мстёрско-палехской редакции. И все же иконы Никольского и Рождественского храмов дают представление о достаточно позднем периоде местного иконописания.

С более старыми, стилиобразующими вещами мы познакомились в церкви Казанской Богоматери в соседнем селе Приморском. Как установлено Э.К. Гусевой, иконы, составляющие обширный многоярусный иконостас, писались местными мастерами под руководством подрядчика Бородина ко времени освящения храма в 1912 году⁸. Все иконы написаны на досках с ковчегами. Живопись искусная, хорошего рисунка и тонко сгармонированного холодноватого колорита. Красочный бирюзовый фон, рельефно выступающие поля темно коричневые. Золота совсем немного, оно использовано преимущественно в отделке нимбов, в каймах одеяний. Что совершенно идет в разрез со сложившимися представлениями о местной иконописи – манера письма одежд, архитектуры, ландшафтов, типаж ликов. Особенно обращает на себя внимание отсутствие таких характерных для липованских писем особенностей как пробела золотом "в перо" и орнамента одежд "на проскребное дело". Вместо этого ризы разделаны "учеными" каноническими пробелами краской в три тона, как писали в то время, подражая древности, в Палехе и Мстёре.



Фото 4. Иконы Рождественского храма в Вилково. «Богоматерь Нечаянная радость». Первая треть XX века. «Спас Царь Царем». XIX век.

⁸ Гусева Э.К. Указ. соч. – С. 155.



Фото 5. Божница в «женской» части храма Казанской Пресв. Богородицы в с.Приморском.
Иконы «липованских писем» XIX – первой половины XX вв.

Внимательное изучение иконостаса позволяет предположить, что местными мастерами исполнены отнюдь не все чиновые иконы, а лишь только местный (нижний) ряд с Царскими вратами и несколько сходных по исполнению образов, вынесенных на стены в интерьере (таков, в частности ростовой "Иоанн Предтеча"). Мастер, писавший эти иконы, старательно подражал живописи более совершенных икон верхних рядов, и даже снабдил свои работы ковчегами, но при общем сходстве иконы местного ряда отличаются более грубым рисунком, менее умелой проработкой деталей. Верхние ряды алтарной преграды являются, надо думать, работой мастеров из России либо их местных выучеников, и это особенно заметно в иконах Праздничного чина, колорит и деликатная, ученая манера письма которых не имеют ничего общего с "липованскими письмами".

Кроме того, в Казанской церкви Приморского, или Жебриян, как раньше называлось село, сохранилась значительная часть старинного иконостаса, который был создан еще для первой жебриянской церкви (на ее месте и было возведено ныне существующие более просторное здание). Данные иконы размещены в трапезной. Все они датируются первой третью XIX в. и представляют единый комплекс, по-видимому, современной постройке старого храма в Жебриянах. (Правда, тематически, сюжетно данные иконы не складываются в строгую иконостасную структуру, но, как известно, доньше иконостасы многих староверческих храмов Юга сборные, составленные из подобранных по размеру и форме, не по содержанию произведений). Среди икон особенно выделяются парные образы Богоматери и Спаса в киоте у южной стены, там же стоящий житийный образ Марии Египетской, а также монументальная икона св. Харлампия, установленная в киоте у северной стены и совершенно

поразившая нас выразительностью сурового скорбного лика святителя.

Живопись этих стильных, писанных на золотом фоне икон находится под толстым слоем потемневшей олифы, но хорошо сохранилась и позволяет составить достаточно цельное представление об искусстве липованских художников того времени. Несомненно, эта группа произведений заслуживает монографического исследования. Отметим только, что письмо жебриянских икон явно сориентировано на ветковско-стародубскую художественную традицию. Отход от нее ощутим лишь в большей каноничности художественных форм, в отказе от нарочитой барочной декоративности, столь характерной для искусства Ветки XVIII - начала XIX столетия. В дальнейшем, как показывают иконы более позднего периода, здесь вырабатывается своя самобытная манера, синтезировавшая ветковские традиции и иконописный стиль центрально-русских старообрядческих мастерских. В конце XIX – первой половине XX в. в Жебриянах существовала и вела довольно активную деятельность мастерская Воробьевых. Иконы Иллариона Воробьева – сложные по композиции монументальные работы – сохранились и в Казанской церкви, и среди местных жителей. Его подписные произведения зафиксированы в ряде старообрядческих общин Буджака, например, в селе Мирном, ставшем следующим пунктом наших полевых исследований.

Иконостас церкви преподобной Парасковии в Мирном так же датируется началом XX в., однако, как и в Приморском, здесь сохранилось небольшое ядро прежнего художественного убранства – 4 замечательные иконы евангелистов, размещенные на подкупольных парусах нефа, а также хранящиеся в алтаре несколько икон большого деисусного чина. Эти высоко профессиональные работы первой трети XIX в. еще во многом близки

иконописному стилю Ветки, что выразилось в обилии барочных элементов, характере пространственных построений, особенностях проработки одеяний (золотопробельное письмо «в перо»).

Иные тенденции в липованском искусстве отражают более поздние иконы нового иконостаса, по своему стилю тяготеющие к иконописи старообрядческой Москвы, Палеха, Мстеры. Как уже говорилось, такая смена стилевых ориентиров объясняется тем, что в начале XX в. в этих местах работали заезжие московские мастера, создавшие цикл икон для храмов в Вилково. Эти рафинированные, резко отличающиеся от местных икон произведения, конечно, нравились нижнедунайским художникам, стремившимся, по мере возможности, перенимать опыт московских собратьев по ремеслу. В подражание российским иконам липованские мастера начинают включать в свои творения почти забытые на Дунае древнерусские иконные палаты и типические иконные горки с острыми лещадками, в разделке одеяний используется архаический ассист. Появляется мода на ковчежные доски, прежде вовсе не использовавшиеся в липованском иконном деле.

Результатом такого синтеза стилей – местного липованского и московского – и является ныне существующий иконостас в церкви преп. Парасковии. Иконы написаны на золоченом резном левкасе, богато декорированном холодными эмалями. Это делает их на первый взгляд похожими на иконы из роскошных алтарных преград в Вилково, однако черты местного стиля проступают достаточно отчетливо: и в типаже характерных округлых лиц, и в манере письма риз, украшенных в народном вкусе пышными цветами и листьями. Молва связывает создание иконостаса Парасковинской церкви с иконописцами из Измаила. Резко отличаются от этих произведений куда более скромные по письму и тихие по цвету четыре иконы жебриянского иконописца Иллариона Воробьева, стоящие в центре местного ряда иконостаса (одна из икон имеет полную подпись мастера). Живопись икон Воробьева близка иконам Казанской церкви в Приморском, о которых речь была выше.

Отметим, что в убранстве храма имеются и более поздние иконы, созданные здесь в первой половине – середине XX в. Среди них – образы наиболее почитаемы в народной среде «заступников»: Николы, Харлампия, Ангела-хранителя, особо чтимой в селе преп. Параскевы (Петки Тырновской). Есть и совсем «свежие» (приблизительно 20-летней давности) иконы, писанные кикийским иконописцем Филатом Шевцовым. Письмо этой группы произведений фольклорно по духу и в нем сильно чувствуется близкое знакомство с украинским и молдавским народным искусством. Так, в иконах наблюдаются нетипичные для русской иконописи нежно-голубые тона, контрастирую-

щие с блеклым желтым цветом, обилие цветочных украшений, наивно добродушные выражения крупных округлых лиц. Прослеживаются и балканские влияния, шедшие через культуру болгарских поселений края и через памятники старого молдавского искусства, генетически связанного со средневековой и поствизантийской художественной традицией. Каноническое поствизантийское письмо старых молдавских икон и фресок, например, Успенской церкви в Каушанах 1766 г.⁹, импонило старообрядцам и вполне отвечало нормам их вероучения и эстетики.

К сожалению, не все из созданных старанием и искусством старообрядцев церковью сохранились. Приходится констатировать и горькие, безвозвратные утраты, причем тем более досадные, что относятся они не к исторической эпохе гонений, а к совсем недавним временам. Так, несколько лет назад погиб в пожаре ансамбль иконостаса старообрядческой Покровской церкви в Килие – совершенно неизученное, неописанное (стараниями прихожан, к счастью, удалось спасти нижний ярус). Не лучше доля знаменитого Петропавловского монастыря на Песчаном острове близ Вилково: обитель была разорена в послевоенные годы, после установления в Бессарабии советской власти. Художественные сокровища монастыря, собиравшиеся, кстати сказать, при помощи столичных иерархов, распылены и лишь изредка кое-где мелькнет обломок былого великолепия – икона с памятной записью, древняя книга с нехитрой библиотечной печатью монастыря...

Сделанное сообщение носит предварительный характер и принципиально не выходит за пределы фактографии. Очевидна необходимость расширения географии полевых работ, накопления новых источников, обращение к материалам архивов и так называемой устной истории. Дальнейшего, более углубленного изучения, требуют уже собранные данные, причем главное на данном этапе – выявление и научная классификация подлинных и датированных произведений, дающих твердые основания для дальнейших теоретических построений.

⁹ Полиптик Молдов. Артэ молдовеняске дин вякуриле XIV – XIX. - Кишинэу, 1985. – С. 134 – 135.

Гаврюшина Л.К. (Москва)

К ИСТОРИИ ДУХОВНОГО СТИХА О РАССТАВАНИИ ДУШИ С ТЕЛОМ (мануйловский вариант в контексте традиции)

Среди множества дошедших до наших дней, прежде всего благодаря старообрядцам, духовных стихов, особое место принадлежит стихам, отражающим народные эсхатологические воззрения и, в частности, воззрения на судьбу человеческой души сразу же после смерти (так называемая «малая эсхатология»). Эта группа стихов, по своему происхождению связанная с весьма древними пластами европейской культуры в целом, обратила на себя пристальное внимание и русских исследователей XIX века. Так, Федор Дмитриевич Батюшков в своей монографии *«Спор души с телом в памятниках средневековой литературы»*¹ говорит о русских стихах на эту тему как об одной из форм бытования в европейской литературе популярной средневековой легенды. «Дело в том, – пишет он, – что она [легенда – Л.Г.] примыкает к ряду сказаний эсхатологического характера, зачатки которых восходят к первым векам христианской веры, а может быть, и раньше. Эти сказания подверглись многообразным обработкам, с которыми мы встречаемся в древних памятниках западноевропейской и славянских литератур в разной форме – то благочестивой беседы, проповеди, то эпической поэмы, духовного стиха, лирической песни, то, наконец, в драматической обработке»². Напоминаю о том, что предания «об исходе души» проникли в Россию в памятниках письменности через славянский юг, исследователь указывает, что, в отличие от западной словесности, в русской «сюжет сеготований души или, вообще, речей ее, обращенных к телу», не получил столь широкого распространения и представлен как раз исключительно в одном жанре – жанре духовного стиха³. Ф. Батюшков анализирует в своем исследовании тексты легенд и сказаний, а также опубликованных стихов, в которых в той или иной степени присутствует указанный мотив, и его наблюдения, несомненно, окажут нам существенную помощь при рассмотрении материалов, собранных во время не столь давних экспедиций в старообрядческие приходы. Основная наша задача – показать своеобразие стиха о расставании души с телом («Прилетали два голубя»), текст которого был обнаружен в 2009 году в липованском селе Мануйловка (Сучавский уезд), в контексте русской народной традиции, связанной с данным жанром. Нами будут использованы как опубликованные, так и полученные во время полевой

работы тексты. Сначала, однако, коснемся некоторых особенностей бытования стихов на эту тему в других старообрядческих общинах.

Одним из результатов исследования народной певческой традиции в пос. Тонкино Нижегородской области в конце 1980-х годов явились записи духовных стихов в общине беспоповцев фёдосеевского согласия. Среди них, помимо достаточно поздних, составленных под влиянием авторской поэзии, имелось несколько стихов, связанных с церковнославянской письменной традицией, поющих по стиховнику (это представленный в крюковых стиховниках стих «Седя Адам прямо раю», известные повсеместно во множестве вариантов стихи «Кому повем печаль мою», «Из пустыни старец» и другие). Особый интерес вызвал, однако, духовный стих о разлучении души с телом, – это был единственный стих, записанный здесь в двух текстовых и мелодических вариантах, от двух исполнительниц, Анны Гурьяновны Реуновой и Екатерины Захаровны Перевозчиковой. Содержание первого варианта, где мы встречаем образы двух голубей (в других, в частности, многих опубликованных вариантах – ангелы в образе голубей), ставших свидетелями расставания души с телом, исчерпывается ее монологом, обращенным к телу, при этом ближайшая судьба души осмысливается как путь на Страшный Суд с тяжким греховным бременем:

Два-то голубя, да два-то сизые
Два-то сизые да сизокрылые,
Сизокрылые да легкоперые
Куда летали, да куда порхали?
Уж мы и летали да мы и порхали
Уж мы летали да мы и порхали на Сион горы.
Чего видели, да чего слышали?
Уж мы видели да мы и слышали
Как душа с телом да расставались.
Росставались да ропсочались,
Ропсочались да слезно плакали.
«Как тебе-то телу да во земле лежать,
А мне душе далеко идти,
Далеко идти да тяжело нести,
Тяжело нести да грехи тяжкие,
Грехи тяжкие да к Суду Страшному,
К Суду Страшному да к Судье Грозному».

Во втором варианте стиха присутствует собственно прощание души с телом и, кроме того, развивается тема адских мучений (огонь, кипящая смола и пр.). Здесь, в частности, содержится своеобразный диалог осознавших тяжесть посмертных мучений детей и их родителей, в свою очередь ссылающихся на их непослушание:

¹ Спор души с телом в памятниках средневековой литературы. Опыт историко-сравнительного исследования Ф. Батюшкова. – СПб, 1891.

² Там же. – С. 5.

³ Там же. – С. 93.

*Что ведь твой, душа, рай да растворен-от стоит.
В нем огонь-от горит да розгорается,
В нем смола-то кипит да раскипается.
Что отец-от да мать во огне-то горят,
Малы детоньки да во смоле-то кипят,
«На отца оне на мать жалобу-ту творят,
Что отец-от и мать да не учили нас.
«А мы учили вас, да вы не слушали нас,
Взяли волюшку по ширм-то ходить да по гуляницам...»*

Интересны комментарии к этому стиху, сделанные слушающими исполнителя. Слова «...Рай-от твой растворен-от стоит», относящиеся в стихе к аду, у одной из них (очевидно, не знавшей этот вариант) вызвали недоумение и даже протест – она сочла это «ироническое» определение ада едва ли не кощунственным. Между тем знакомство с текстами стихов, содержащих мотивы смерти и загробного воздаяния, позволяют убедиться в том, что подобные определения были своего рода «общим местом». Это мы можем видеть, в частности, на примере стиха о двух Лазарях из сборника П.Бессонова⁴:

*«Принесли душу яво к поламя-огню,
Вкинули-вбросили в полая да в огонь,
Положили душеньку на огненный костер:
Вот тебе, душенька, вечное житье,
Вечное житье, бесконечное!
Вот тебе, богатой-ат, а пресветлый твой рай!
По делам твоим а и мало тебе того...»*

Из контекста вполне понятно, что в приведенном выше тонкинском стихе ирония, касающаяся «растворенного рая», адресована грешнику, возмнившему себя достойным райских обителей. Подобный же мотив встречаем и в стихе о расставании души с телом, обнаруженном нами в Мануйловке в июне 2009 г. на нескольких сохранившихся листках рукописи, очевидно, начала XX в. (см. фото 1-3). Любопытно, что исполненные суровой иронии слова вложены здесь в уста самого Христа и ангелов-хранителей, образы которых сменяют в стихе образы белых голубей, прилетевших «на растанище» души и тела:

*«Прилетали два ангела,
Два ангела, два хранителя,
Возмили душу, душу грешную,
Понесли душу к самому Христу.
Повелел им Христос:
Возмите яю, покажите ей,
Где яго рай.
Он там, твой рай, растворен стоит.
В твоим раю огни гориат,
Огни горят, огни неугасимая...»*

Разумеется, в современной народной традиции известны и другие примеры стихов о расставании души с телом, содержащих описания адских мук. Подобный второму тонкинскому варианту стих был записан в конце XX века на Урале, в по-

морской общине г. Кургана. Здесь также встречаем обращение детей к родителям и ответ их:

*«О увы-то, увы, отец с матерью,
Вы на что же нас воспроизвели,
Ко добру-то делу нас не выучили...
А как вы-то, дети, нас не слушали...»*

В конце стиха появляется мотив «встречи с Сатаной» как олицетворением ада; мучения телесного свойства (в кипящей смоле) признаются менее тяжким бременем по сравнению с самой сутью духовной гибели как постоянным и неизбежным лицом зрением Сатаны:

*«Тошно-тошно мне во огни гореть...
Мне того тошней на сатану глядеть...
Сатана-то ведет в муку вечную».*

Подобное же «общее место» встречаем в одном из стихов на интересующую нас тему, содержащихся в сборнике А.В. Маркова⁵:

*«Мне не то тошно-тошнехонько
В огни гореть, в смолы кипеть,
Мне то-то горько-горьчешенько
С Сотоной сидеть, на Сотону глядеть.
У миня с Сотоной ноги скованы,
Как миня руки связаны».*

Мы не случайно коснулись здесь отмеченных общих мест – в интересующей нас тематической группе духовных стихов и более широко – стихов о смерти и посмертной судьбе души – образы демонических сил появляются довольно часто, они довольно разнообразны и наделяются различными функциями. Так, будучи переселена в «век бесконечный», душа спрашивает ангелов, чтобы не отдали ее в руки темных сил:

*«И преселяется во век безконечный,
Тамо зрит лица и вещи преужасны
Добрых ангел и воздушных духи темныя...
Вы помилуйте, помилуйте, добрии ангели,
Не отдайте мя, несчастную, в руки злых духов...»⁶*

В ряде случаев в стихах повествуется об участии демонов в переходе души к загробной жизни, например, в записанном нами в Тонкино (но бытовавшем повсеместно) стихе «Всяк человек на земли живет», который пели, по словам исполнителей, на седьмой глас:

*«И приступят к ней страшнии демони,
Лица их как смола чернии...
И повлекут мрачнии врази душу грешную
В подземную бездну бесконечную...»⁷*

В других случаях препровождение грешной души к месту мучений является делом «грозных», или «немилостивых» ангелов.

⁵ Беломорские старины и духовные стихи. Собрание А.В. Маркова. - СПб, 2002. - Стих «Расставание души с телом». - № 205. - С.594.

⁶ Там же. - «Стих о исходе души от тела». - № 329. - С. 762.

⁷ См., в частности, варианты этого стиха в книге: Бучилина Е. Духовные стихи. Канты. - М., 1999. - № 152. - С. 342; № 152 а. - С. 344.

⁴ Бессонов П. Калеки переходные. Сборник стихов. - Вып. 1. - 1861, № 27. - С.87.



Их образы присутствуют, в частности, в широко бытовавших на Руси стихах о двух Лазарях, интересных для нас также и потому, что в них наиболее явно выразились народные представления о загробной судьбе грешного и праведного человека. Ф. Батюшков в упомянутом выше исследовании достаточно подробно говорит о встречающихся в средневековой литературе описаниях трудной кончины первого (определяемой в Св. Писании выражением «Смерть грешником люта» Пс 33, 22) и легкой второго, начиная с повествования в Ветхом Завете: «По весьма понятной ассоциации представлений души с дыханием самым естественным путем исхода души должен был считаться выход через рот – и мы видели, что в легенде о смерти Моисея Бог извлекает из него душу поцелуем в уста»⁸. Борьба жизни и смерти, выражается, по справедливому замечанию Батюшкова, в описании способа покидания тела⁹. Последователь А.Н. Веселовского, Батюшков анализирует русский материал с привлечением текстов западноевропейского происхождения. Так, в частности, он говорит, что, согласно ирландской версии предания об исходе души из тела, во время смерти грешника «смерть преграждает его душе выход из рта». То же касается выхода души из ушей, носа и т.д. Смерть заставляет душу «насильственно

вырваться через череп»¹⁰. Многочисленные в русской народной поэзии стихи о двух Лазарях представляют различные варианты «исхождения» души, которые, в свою очередь, являлись, по словам исследователя, иллюстрацией к иконографическим сюжетам.¹¹

Ф. Батюшков также излагает в своей работе важный для нас фрагмент легенды из книги Старцев: «демон приходит за душою грешника и получает свыше приказание мучить ее презубцем и с великою болью вырвать из тела – вместо презубца грозные мучители могли быть вооружены копьем или крюком, причем они, вероятно, извлекали душу не из уст человека, а прямо из туловища или из темени»¹².

Обратимся теперь к конкретным примерам из духовных стихов о двух Лазарях, описывающим различные «приемы» извлечения души из тела грешника и применяемые при этом орудия. В стихе, опубликованном П. Киреевским¹³, убогий Лазарь обращается к ангелам со словами:

«Сошли ты мне, Господи. Грозных ангелов,
Грозных и несмирных, немилостивых!
Чтоб вынули душеньку сквозь ребер копые.

¹⁰ Там же. - С.121.

¹¹ Там же. - С.123.

¹² Там же. - С.121.

¹³ Русские народные песни, собранные Петром Киреевским. - Ч. 1. Русские народные стихи. - М., 1848. - Стих «О Лазаре убогом». - № 10. - С. 38.

⁸ Батюшков Ф. Указ. соч. - С. 17, прим. 1.

⁹ Там же. - С.120.

*Положили бы душеньку на борову,
Понесли бы душеньку во огонь во смолу».*

Этот способ извлечения души из тела изменяется, разумеется, к богатому:

*«Вынули его душеньку не честно, не хвально.
Не честно, не хвально, скрозь ребер его...».*

Вместе с тем душу убогого ожидают милостивые ангелы и иная, счастливая участь:

*«Вынимали душеньку честно и хвально,
Честно и хвально в сахарны уста»¹⁴.*

Из стиха о двух Лазарях, записанного экспедицией МГУ в Верхокамье, можно заключить, что копы служат ангелам для препровождения ее в ад:

*«Выслал он ангелов немилостивых,
Вынесли бы душеньку не в честном добре,
Подхватили душеньку на востры копы,
Подыняли душеньку вельми высоко.
Опустили душеньку вельми глубоко»¹⁵.*

Подобную же картину смерти богатого Лазаря встречаем в стихе из Сборника А.В. Маркова.¹⁶ Здесь в числе орудий немилостивых ангелов появляется «скиперт»:

*«Нечесно богатого душу выняли -
Скипертом вон душу вышибли,
Положили душеньку на востро копы,
Выздынули душеньку вельмо высоко,
Бросили душеньку в смолоть, в огонь...»*

В этом же Сборнике имеется стих с тем же сюжетом, где душу из тела вынимают «крюком». Приводим слова убогого, а вслед за ними – богатого Лазаря:

*«Нечесно душу мою выложите,
Крюком, боком мою да душу вытениите»;
«Как и нечесно его да душу вытянули,
Как сънесли его душу в муку вечную,
Как того его душа уготовала».¹⁷*

О «скипетре» и «крюке» идет речь и в одном из стихов Сборника Бессонова,¹⁸ «сводном». В нем (точнее, в одном из фрагментов его, принадлежавшем конкретному стиху), кроме того, говорится, что прежде извлечения души скипетром ангелы «разламывают» у него грудь для выхода души и одновременно «вытягивают» ее через темя (!) – вспомним здесь приведенное выше указание Ф. Батюшкова на легенду из книги «Старчество», где говорится о подобных же способах «препровождения» души.

*«Они грудь у богатого разламывали,
Скипетром душеньку вынимывали,
Крюком и боком душу вытенили,*

*Ломали богатому левое ребро,
Зачапили душачку железным крюком,
Протянули душачку скрозь темя яво».*

Упоминание о «железных крючьях» встречаем в том же «сводном» стихе (то есть фрагменте неизвестного нам целиком стиха), в словах убогого Лазаря:

*«Чтоб вынули душеньку скрозь ребер моих,
Сквозь ребер моих железными крючьями».*

Как мы могли убедиться из приведенных примеров, в стихах о двух Лазарях человеческая душа после смерти находится целиком «на попечении» ангелов, темные же силы не участвуют в препровождении души грешника в ад, как это происходит в ряде стихов о смерти с другим сюжетом.

Теперь обратимся к мануйловскому стиху и его повествованию о судьбе грешной души. После повеления Христа взять душу и показать ей, «где ее рай», что «растворен стоит», душе сообщается, что «в ее раю» горят огни неугасимые, у тех огней висят котлы медные и в тех котлах кипит смола горячая. Все эти подробности описания ада кажутся нам знакомыми по множеству других стихов о расставании души с телом. Однако то, что мы читаем в рукописи далее, вызывает немалое удивление. Ангелы приносят душу к местам адских мучений, однако настоящими мучителями души являются главные, в народном представлении, враги Христа – «жиды»:

*«Поправ¹⁹ котлов жидовя стоят;
Жидовя стоят со крючьями,
Со крючьями со железными.
Возмили (т.е. взяли) душу грешною,
Посадили душу в горячу смолу:
Кипи, душа, веки вечная...»*

Мотивы, связанные с образами «жидов», весьма широко распространенные в крестьянской духовной поэзии, в других стихах о разлучении души с телом не встречались нам пока ни разу. «Жиды» обычно выступают в стихах как гонители и мучители Христа. Это относится, например, к стиху «Со страхом, братие, мы послушаем...», повествующему о событиях Страстной седмицы.²⁰ Различные варианты стиха «А ходила Дева по горам-горам...», рассказывающего о поисках Пресвятой Богородицей своего Сына, в которых также присутствует этот мотив, также широко известны, причем сохранились не только в старообрядческой среде. Они, как нам удалось, в частности, убедиться во время работы с народными исполнителями села Пчелиновка Бобровского района Воронежской области, бытовали до недавнего времени и в среде крестьян, принадлежащих к господствующей церкви. В записанном там стихе «жиды» не признаются Богоро-

¹⁴ Там же. - С.40.

¹⁵ Русские письменные и устные традиции и духовная культура (По материалам археографических экспедиций МГУ 1966-1980 гг.). - М.: Изд. МГУ, 1982. - № 29. - С. 287 («Жили да были на вольном свету...»).

¹⁶ Беломорские старины... - Стих «Про Лазаря». - № 301. - С. 733-734.

¹⁷ Там же. - № 157. - С.513-514.

¹⁸ Безсонов П. Калеки переходные... - № 27. - С. 86.

¹⁹ Т.е. напротив – Л.Г.

²⁰ Записан в Тонкино в 1987 г. (архив автора). См. также упомянутую выше книгу Е. Бучилиной. - №23 («О страсти Господа Иисуса Христа». - С.116-117.

дице, что мучили Иисуса Христа, а перекалывают вину на своих прадедов. Наконец, образы «жидов» присутствуют в стихах об «Аллилуевой жене милосердой», женщине, решившей пожертвовать своим чадом ради спасения младенца Христа, за которым гнались эти его враги.

В мануйловском стихе мы встречаемся с совершенно иным образом и новой ролью гонителей Христа. Обращает на себя внимание само пребывание их в аду в качестве «распорядителей». Именно они отправляют душу на вечные мучения с помощью «железных крючьев», которые в других стихах используют «немилостивые ангелы» для ее извлечения из тела и препровождения в ад. Они же обращаются к ней с последним жестоким напутствием, заключающим в себе одновременно и разъяснение ей причин, по которым ее постигла столь жестокая кара после смерти. Это разъяснение-укор, если рассматривать его с точки зрения логики современного человека, выглядит весьма странным в устах врагов Христа и христианства, однако вместе с тем является вполне естественным для народного эстетического сознания, пренебрегающего любой логикой, которая становится помехой в художественном истолковании религиозной идеи:

*«Кипи, душа, веки вечная,
Не знала душа ни среды, ни пятницы,
Ни тридневного воскресения.
Ни праздника богородичнуа,
Ни угодников божиих господских».*

Интересно, что тема этого укора душе соответствует речам самой души, сознающей тяжесть своей посмертной участи, в стихе, опубликованном П. Киреевским,²¹ где содержится, в частности, и диалог тела и души (в большинстве случаев в стихах этого типа приводится лишь монолог-обращение последней к своему телу):

*«...-Почему ж ты, душа, себя угадываешь?
Потому я, тело белое, себя угадываю:
Что как жили мы были на вольном свету,
Мы на вольном свету, на прошедшем веку,
Не имели мы ни среды, ни пятницы,
Ни великаго поста, понедельничку,
Ни трехденнаго Воскресенья;
Мы по середам, по пятницам платье золovali,
Платья золovali мы, льны прядовали...»*

Из текста стиха становится совершенно очевидно, что «жиды» здесь являются олицетворением демонов, берущих на себя окончательную расправу с грешной душой и использующих в обращении с ней тот же «инструмент», что и грозные ангелы, получившие повеление извлечь ее из тела и препроводить в ад. В связи с этим возникает вопрос о том, насколько вообще в народной среде было распространено представление о «жидах» как вопло-

щении нечистой силы. Обращение к одному из вариантов стиха об «Аллилуевой жене милосердой», опубликованному П. Киреевским, могло бы, по крайней мере, наметить пути поиска для решения этого вопроса. Речь идет о духовном стихе «О Христовом рождении».²² В нем рассказывается, что Христос по рождении в Вифлееме и крещении во Иордане (своего рода вневременный образ младенца Христа) вынужден был скрываться от «жидов» и нашел убежище в доме «Аллилуевой жены милосердой». Она держала на руках младенца, Христос же повелел ей бросить его в топившуюся печь и взять его, Христа, на руки. Далее говорится о появлении в ее «келье» преследователей:

*«Прибежали жиды проклятые.
Ох ты, Аллилуева жена молодая!
Куда ты Христа схоронила?
«-Уж кидался Христос во печь, во пламя!».
Жидове в печь подошли, заглянули,
Там Христа увидали;
И заскакали они, заплясали;
Печку заслонами заслоняли,
И скоро петухи вскричали,
Жидове тут пропали».*

Исчезновение «жидов» с началом пения петухов свидетельствует о вполне допустимой для народного сознания возможности отождествлять их присутствие с действием нечистой силы или даже возможности признания их самих ее олицетворением. Переключка же мотивов двух духовных стихов в данном случае заставляет задуматься о некоторых общих принципах восприятия крестьянством как евангельского повествования, так и церковного предания, в осмысление которых оно вносит подчас весьма резкие и возмутительные для современного цивилизованного человека оценки.

В заключение остановимся на некоторых особенностях рукописи, содержащей стих «Прилетали два голубя». Рукопись дефектная, в ней недостает страниц; после стиха помещены стихеры св. Иоанну Предотече, а также богослужебные тексты в честь Св. Троицы. Текст стиха о расставании души с телом характеризуется местными диалектными особенностями (в частности, глагол «возмили»), которые присутствуют и в речи нынешних жителей Мануйловки. Обращает на себя внимание подпись (очевидно, подпись переписчика) под текстом стиха – «Тимофей». К сожалению, среди опрошенных нами жителей села никто не смог вспомнить напева этого стиха. Среди стихов, мелодия которых еще не забыта – «Кому повем печаль мою», «Умоляла мать родная», «Потоп страшен умножался».

²¹ Русские народные песни, собранные Петром Киреевским. - Ч. 1. - № XXIV («Прощанье души с телом»). - С.65.

²² Там же. - № XIV. - Стих «О Христовом рождении». - С. 50-51.

Кузьмина С.Б. (Измаил)

СПЕЦИФИКА ЦЕРКОВНО-СЛАВЯНСКОГО ПЕНИЯ СТАРООБРЯДЦЕВ ЮЖНОЙ БЕССАРАБИИ В XX ВЕКЕ

Одной из заслуг старообрядцев считают сохранение обрядности как средства передачи духовного опыта от одного поколения другому. XX в. для старообрядцев, к сожалению, не стал «золотым». Множество ударов почувствовала на себе старообрядческая церковь. Уничтожение монастырей, закрытие храмов, зомбирование психики человека самым существенным образом сказалось на дальнейшем развитии духовной культуры липован. Прекращение функционирования церковно-приходских школ дало взамен снижение показателя духовной грамотности. Не следует, конечно, забывать, что обучения проходили также на дому, но всё это происходило тайно и конечно в меньшей степени в сравнении с предыдущими годами. Всё это, и ряд других факторов, внесли свои изменения в духовно-нравственную жизнь старообрядцев.

Ведя речь о церковном пении, следует отметить, что духовно-певческая традиция староверов – письменная, профессиональная. Представленная особой системой знаков – «знамен», отсюда и характер пения названный «знаменным пением». Дошло до нас через передачу одного певца другому или в виде записанного определёнными знаками – крюками. Крюки – своего рода ноты, записанные в богослужебных книгах. Эти знаки разнообразны и указывают не только высоту тона, но и его продолжительность, а также силу, паузы, снижение темпа, остановки.

Продолжительность звуков в знаменном пении приблизительно можно выразить так: 4/4, ?, ?, 1/8.

а) Четыре четверти 4/4 – четыре удара или взмаха рукой (целая статия).

б) Половина ? два равномерных удара (взмаха) рукой вверх и вниз.

в) Четверть ?, один удар.

г) Восьмая 1/8 на один удар два звука.

Скорость удара определяется произвольным равномерным взмахом руки певца.

В певческих книгах можно отметить, что каждое знамя состоит из (красных) помет и особенных (чёрных) знаков. Слово помета происходит от глагола «помечать», ею помечается звуковая высота каждого знамени. Существуют: степенные пометы, так как указывают степень высоты звука и указательные. Степенные пометы пишутся с левой стороны знамен (крюков) и бывает при каждом знамени не больше одной пометы.

К знаменам приставляются особые знаки: поддержка или оттяжка, подчасшие или подвёртка, отсечка, облачко, сорочья ножка, которые указывают определённые характеристики данного звука¹.

Существует целый ряд признаков знамен. К ним относятся: параклиты, крюки, стопицы, палки, статии, запятыя, змейцы, скамейцы, подчасшия, два в

челну, ключи и челюстки. К примеру: звуки уть и фа – не имеют признаков; звуки ре и соль – имеют признаки с левой стороны или в середине; ля и ми – имеют признаки с правой стороны или наверху.

В соответствии со степенью звука знамёна подразделяются на четыре согласия: простые, которые означают звуки уть, ре и ми – низкие; мрачные: уть, ре и ми – высокие; светлые: фа, соль, ля – низкие; тресветлые: фа, соль и ля – высокие².

Следует учитывать и то, что прекращение практически переписывания рукописей с начала XX ст. привело к развитию устной разновидности церковного пения – пения по «напеву».

Церковное пение – однотонное: следует, чтобы общий единый звук, не зависимо от количества певцов, был полностью однородным. Идеал такого пения – единство голосов. Не допускается многоголосие. Все мелодии разделены на восемь ладов: «На литургии поётся пение. Пение есть по гласам поётся. Гласов всех восемь у старообрядцев. Каждый глас имеет свою мелодию. Кроме гласов есть подобные гласам, их тоже очень много на подобные напевки»², - рассказывает житель с. Новая Некрасовка, Измаильского района, 1935 года рождения, старообрядец Кузьмин В. Е.

Искусство пения по крюкам довольно тяжёлое. В ряду этих и других обстоятельств оно начинает приходить в упадок: «Пению по крюкам нас не учили, так как научиться этому было делом не лёгким. По крюкам пели, в основном, люди, которые обучались ещё в той школе в 30-е годы. А остальные обучались самостоятельно либо запоминали на слух - что и как петь нужно. С приходом советской власти дело стало ещё хуже. Школы приходские закрывались, переезжали на хаты, где велась учёба. Учеников было не много и всё проходило тайно, так как за это дело штрафовали»³.

Следует заметить, что изначально женщины не имели право быть на клиросе, и даже те, которые были грамотны в церковном деле. Был приведён в пример случай, когда женщина, обучавшая 25 детей духовной грамоте, не имела права заходить на клирос. В церковно-приходских школах девочек не учили, только лишь мальчиков. В храме должно было быть два клироса мужского состава. Но в дальнейшем происходят существенные изменения, и мужской состав дополняется женским.

Духовно-певческая традиция старообрядцев действительно уникальна. Консервативность староверов помогла им сохранить свою неповторимость, но время берёт своё, и в XX в. действительно остро встал вопрос о сохранении своих духовных традиций. С этой сложной задачей верующие справились, но конечно не обошлось без определённых трансформаций.

¹ Калашников Л. Ф. Азбука пения. – М.: Русская печатня. – 1915. – С.

² Рассказ жителя с. Новая Некрасовка Измаильского района Кузьмина В.Е. 1935 года рождения

³ Медведев Н. Нужны ли обряды? // Родина. - №9. - С. 34

ЛИПОВАНЕ В ГЕОПОЛИТИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ СЕВЕРО-ЗАПАДНОГО ПРИЧЕРНОМОРЬЯ

В современном мире диаспора приобретает все большее значение и выступает в качестве объекта, посредством которого Центром может осуществляться политика внешнего неокOLONиализма как экономического, так и политического. Подобную политику уже долгое время реализует Китай в Юго-Восточной Азии и Австралии посредством своей диаспоры хуацяо.

Усиление контроля над диаспорой, выступающей в качестве буфера между Центром и иными странами, способствует увеличению влияния Центра на данные государства, а также продвижению его интересов в отношении к ним.

Становлению подобных буферных образований способствуют страны, являющиеся Центром силы и находящиеся в ранге сверхдержав или великих держав. Потому для подобных государств является необходимым усиление роли своих диаспор в регионах своих национальных интересов.

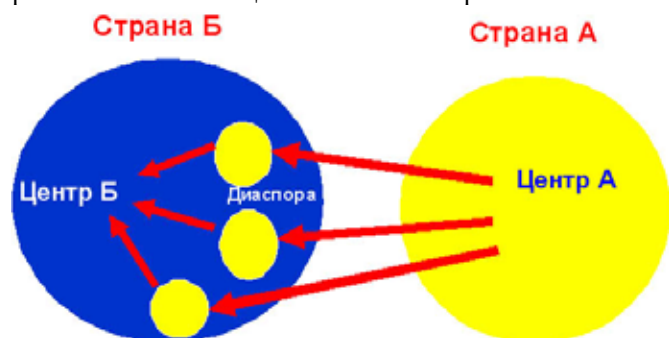


Схема 1. Влияние Центра А посредством диаспоры на Центр Б

На основании данного подхода России в ведении своей геополитики следует опираться на русскую диаспору в странах дальнего и ближнего зарубежья, поддерживать ее, ведь те же русские в странах бывшего Варшавского договора могут стать тем объектом, который может способствовать укреплению статуса России в европейском регионе и мире.

Одной из достаточно многочисленных диаспор русских в Восточной Европе обладает Румыния, в которой проживают русские-липоване. Как и в большинстве русских диаспор, у липован можно наблюдать кризис национальной идентичности — порядка 2/3 от их общего числа не признают себя русскими, хотя и являются таковыми по происхождению. Так согласно переписи 1992 года численность липован в Румынии 29 774 человека, в то же время активисты национального движения говорят о 100-150 тысяч липован¹. Подобная ситуация имеет место и в другом, достаточно близком к Румынии

прорусском «анклаве» — русинам в Закарпатье. По официальной статистике их численность равняется 10 тысячам человек, по свидетельству лидеров русинского национального движения «Сойм Подкарпатских русинов», численность русин в Закарпатье колеблется в интервале от 450 до 700 тысяч человек².

На основании этих данных можно сделать вывод о кризисе русской этничности в странах Карпато-Балканского региона. Как в ситуации с русинами, так и в ситуации с липованами наблюдается стремление кооптации в государствообразующую нацию и потеря собственной идентичности. Если русины признают себя украинцами, что поддерживается политикой официального Киева, то в случае с липованами есть ситуация, когда славяне признают себя не славянским народом, в соседстве с которым они прожили порядка трех веков.

В восстановлении национальной идентичности липован заинтересована Российская Федерация, что объясняет финансирование некоторых культурных липованских проектов со стороны Московского правительства и Министерства Культуры РФ.

В тоже время Россия стремится консолидировать своих соотечественников, проживающих за рубежом. В немалой степени этот процесс консолидации русскоговорящих затронул и липован. Так осенью 2009 года в Румынии прошёл совет соотечественников, организатором которого была ОРЛР (Община Русских - Липован Румынии), ввиду подготовки очередного конгресса соотечественников. Третий конгресс соотечественников прошёл в начале декабря в Москве и в нём приняла участие и делегация ОРЛР.

Для русских-липован остается актуальным вопрос признания Россией липован первой волной миграции русских. Как заявил депутат от ОРЛ в Парламенте Румынии и председатель общины, Мирон Демьянович Игнат: «Мы считаем, что наши старожилы — это первая волна выходцев из России. Не те, кто покинул Россию в 17 году, не те, кто покинул Россию в 20 годах, и не те, кто покинул Россию после коллективизации. Наши ушли из России по историческим причинам, и мы проживаем сегодня на территории Румынии и с глубоким уважением относимся к России. И сохраняем своё достоинство, обычаи, быт и стараемся не забывать русский язык».

Потому и на Третьем конгрессе соотечественников представители липованской делегации «подняли вопрос, какой волной считает Российское государ-

¹ Анастасова Е. Старобрядцы в Румынии и глобализация. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.ebiblioteka.ru/browse/doc/11607507>

² Бредихин А.В. Принцип безвоенной борьбы за независимость на примере Подкарпатской Руси. - Материалы Международного молодежного научного форума «ЛОМОНОСОВ-2010» / Отв. ред. И.А. Алешковский, П.Н. Костылев, А.И. Андреев, А.В. Андриянов. [Электронный ресурс] — М.: МАКС Пресс, 2010

ство русских-липован, которые пришли сюда много лет назад. На этот вопрос зам министра иностранных дел Георгий Карасин очень хорошо ответил: а почему, вы думаете, Мирон Демьянович находится среди нас? Значит, Российская Федерация уточняет через итоговый документ, что первой волной эмиграции являются русские староверы»³. Возможно, что этот документ будет составлен официально и уже с момента третьего конгресса русских соотечественников и русских староверов, находящихся за рубежом, будут считать российскими соотечественниками.

Немаловажным для сохранения липованской культуры остается вопрос русского языка. Подготовка преподавателей русского языка продолжает быть проблемой в Румынии, где русский язык преподаётся как родной только в сёлах и кварталах компактного проживания липован. Однако у липован поддержка русского языка со стороны церкви идёт сотни лет и старообрядческая церковь является ядром изучения русского языка и церковнославянского.

Оказывает Россия поддержку липованам и в плане приглашения подрастающей молодежи на территорию материнского государства для изучения ее культуры и современного состояния.

Однако не следует забывать и о факторе геополитического расположения липован, который во многом способствует заинтересованности России в их поддержке. Так можно говорить о своеобразном пророссийском буфере в Северо-Западном Причерноморье, на который распространяются национальные интересы России.

Уезд Тульче (где проживает самая большая липованская община), совместно с Одесским регионом, Приднестровьем, Гагаузией, Закарпатьем и Сербией является пророссийски настроенным регионом, а, следовательно, и может рассматриваться Российским Центром в качестве проводника российских национальных интересов в Карпато-Балканском регионе.

Румыния в проведении своей политики в отношении как липован, так и остальных национальных меньшинств, настаивает на сохранении национальной идентичности. Липоване имеют своего депутата в румынском Парламенте, а также «Община русских липован» получает годовую государственную субсидию.⁴ Такое отношение Центра по отношению к национальным меньшинствам является вполне оправданным, ведь кооптируя национальную элиту в общегосударственную элиту, Центр снижает риск

сепаратизма Периферии. Официальный Бухарест, таким образом, получает ситуацию, когда, несмотря на стремление ирредентизма с Россией, липоване, входя в российскую зону интересов, не будут стремиться организовывать сепаратистские движения с целью отделения территории своего проживания от Румынии и проведения антирумынской политики. Построение подобных взаимоотношений Центра-Периферии позволяет говорить официальному Бухаресту о своих геополитических интересах в Карпато-Балканском регионе.

В зону национальных интересов Румынии входят: Молдавия, Буковина и Буджак. Потому и возникает ситуация столкновения интересов России и Румынии в Северо-Западной части Черноморского региона по оси Одесса – Тирасполь – Комрат – Тульча.

Лояльность и кооптация в формат единой румынской нации липован позволяет Румынии контролировать уезд Тульче и препятствовать деятельности России на данной территории.

Наличие подобной русской диаспоры в Румынии может позволить говорить России о статусе великой державы, лишь в случае, если Российская Федерация будет наращивать свою политику поддержки русских диаспор в Европе и мире. Липоване, в данном случае, могут стать одним из первых прецедентов подобной поддержки в виду своего довольно значимого для национальных интересов России геополитического положения.

³ Феноген А. Община русских-липован Румынии на третьем Конгрессе соотечественников в Москве// Radio Romania International [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.rri.ro>

⁴ Макарова И.Ф. Русские подданные турецкого султана. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.ebiblioteka.ru/browse/doc/5063601>



Карта 1. Территории, входящие в российскую зону интересов.



Карта 2. Территории, входящие в румынскую зону интересов.

Арефьева (Троцык) А.Г. (Одесса)

ОБРАЗ СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ СЕМЬИ: ТРАДИЦИИ И ИННОВАЦИИ

Спокон веков семья выполняет важнейшие функции передачи традиций от поколения к поколению. Семья представляет собой маленькое зеркальце такого большого общества; по ней можно судить о состоянии общества, и по состоянию общества можно судить о семье.

Именно в семье формируются основы личности гражданина, его ценностные установки и ориентации, содержание которых отвечает потребностям социально справедливого, правового и экономически эффективного общества. Заметим, что до недавнего времени семья служила организующим началом в выполнении индивидом собственно основных семейных функций, являлась источником овладения человеком некоторых трудовых навыков и умений, что гарантировало успешную адаптацию в социуме.

Данная работа посвящена изучению традиционного и современного образа старообрядческой семьи, который предусматривает в себе рассмотрение трёх поколений (заботливые, всегда наставляющие, бабушки и дедушки, трудолюбивые дети, послушные, почитающие старших, внуки) и их взаимосвязь. Отметим тот факт, что на ранних этапах формирования старообрядческой идентичности ведущую роль играют традиционные ценности именно института семьи.

В современном научном мире старообрядческая семья является объектом изучения различных дисциплин, а именно: социологии, религиоведения, истории и т.д. Особое и устойчивое внимание объясняется значительной ролью института семьи в жизни большей части старообрядческих общин. Исследователи видят в семье и её функциях механизм трансляции старообрядческих традиций¹.

Как нам известно, историография по теме раскола насчитывает более трёх веков, работ, специально посвящённых старообрядческой семье, крайне мало. Исследователей раскола интересовали другие вопросы, а те или иные стороны семейной жизни староверов попадали в их сочинения по различным причинам, по ходу изложения совершенно иных сюжетов.

Во второй половине XIX в. начал формироваться этнографический подход к старообрядческой семье. Он рассматривает «особенности уклада жизни и быта семей»². Главным источником этно-

графических работ является материал, полученный преимущественно методом непосредственного наблюдения. В XX в. этнографический подход к изучению старообрядческой семьи получил целенаправленное развитие в рамках многочисленных археографических экспедиций. В достаточном объёме представлена информация о семейных отношениях староверов в монографиях, изданных по материалам этнографических экспедиций нескольких десятилетий («На путях из Земли Пермской в Сибирь. Очерки этнографии североуральского крестьянства XVII-XX вв.»³, «Православная жизнь русских крестьян XIX-XX вв. Итоги этнографических исследований»⁴, «Русский Север: этническая история и народная культура XII-XX вв.»⁵). Именно в этих книгах с разной степенью полноты представлена так называемая «культура жизнеобеспечения» (хозяйственные традиции, народное жилище, одежда, система питания и другое), религиозные воззрения, народная этика, искусство. Значительное внимание уделено семейному быту, обычаям и обрядам.

На первый взгляд, старообрядцы кажутся замкнутыми людьми, не идущими на контакт с остальными. Но, не смотря на это, они проявляют живой интерес к изучению собственной истории, культуры, и больше того, они идут на встречу и всячески помогают людям, которые проявляют к ним научный и не только интерес. Не раз нами было замечено присутствие на конференциях не только её членов, но и гостей-староверов, которые приходят также принять участие. Они задают вопросы, вносят поправки, а порой являются самим подтверждением того, что о них рассказывают.

Это связано с тем, что староверы чтят и интересуются своей историей, культурой. Они хотят знать, какие вехи их истории интересуют учёных, правильные ли, по их мнению, делаются выводы. Также участие староверов в таких конференциях является помощью в трансляции определённой информации, касающейся непосредственно старообрядчества.

Сегодня отношение староверов к презентации своей культуры изменилось, появилась некая публичность в самопрезентации, что ярко проявляется в создании Интернет-ресурсов. На сайте «Са-

– М., 2002. – С.13.

³ На путях из Земли Пермской в Сибирь. Очерки этнографии североуральского крестьянства XVII-XX вв. – М., 1998.

⁴ Православная жизнь русских крестьян XIX-XX вв. Итоги этнографических исследований. – М., 2001.

⁵ Русский Север: этническая история и народная культура XII-XX вв. – М., 2001.

¹ Иванова Н.А. Актуальные проблемы современного старообрядчества (на примере Красногорского района УР). Дипломная работа. Глазовский государственный педагогический университет В.Г. Короленко. – Глазов, 2007.

² Психология семейных отношений с основами семейного консультирования // Под редакцией Е.Г. Силяевой.

марское староверие»⁶ первоначально размещались странички самарских и тольяттинских старообрядческих общин. Затем прибавились странички Поморской общины Ульяновска и общины РПСЦ с. Новая Некрасовка. На сайте этом можно увидеть богатый архив документов, видеотеку, приходские страницы, Интернет-библиотеку и многое другое. Также существует Центр Древнерусской Духовной Культуры «Старая Русь»⁷. Он активно поддерживает молодёжные инициативы и играет важную роль в возрождении православных традиций. Молодёжный сайт древнеправославных христиан⁸ предоставляет информацию о молодом старообрядчестве, об интересе к культуре староверов, о сохранении веры молодёжью. Следует также сказать о страничке старообрядческих знакомств⁹, которая создана для поиска новых интересных людей, принадлежащих к одной вере.

Староверы демонстрируют открытость и готовность к общению, практически на каждом старообрядческом сайте есть чат/форум, где люди обмениваются информацией и не только. Как правило, на форумах сидят в основном мужчины, но женское присутствие, хоть и не в большом количестве, там тоже очевидно.

Старообрядчество имело и имеет крепкие семейные устои, которые поддерживают и укрепляют всей сутью общинной жизни крестьян. Старообрядческие семьи всегда были большими, как правило, в семье насчитывалось порядка двадцати человек, в таких семьях всё строилось по принципу старшинства. В семью входили супруги, их дети и много кровных родственников (дедушка, бабушка, тётки и дяди, двоюродные братья и сёстры). Несколько поколений жили в одном доме, имели и вели общее хозяйство. Типичная старообрядческая семья та, которая состояла из трёх поколений: глава семьи с супругой, две и более супружеские пары сыновей с детьми¹⁰.

Во главе большой патриархальной семьи стоял старейший мужчина, ему помогала его жена (маменька), чья роль и значение ярко выражены в пословицах: «Жена для совета, тёща для привета, а нет милее родной маменьки»; «Материнска-то ладонь высоко поднимается, да не больно бьёт»; «Материнска-то молитва со дна моря достанет»; «Без матки и рой не держится»¹¹. Благодаря электронной переписке нам

удалось взять интервью у людей, которые проживают в разных районах постсоветского пространства и относятся к разным согласиям, мы видим, что эти устои остались и до сих пор: «У нас патриархат. Но ни в коем случае не притесняются права женщин, женщина не является бесправным членом семьи! Как Бог любит свою церковь, так и муж должен любить свою жену. Главенствующая роль в семье, конечно, принадлежит мужчине»¹², «Традиционно - муж глава семьи, жена по хозяйству»¹³.

Главы семейства заслуживали такой авторитет не при помощи страха, а при помощи своего трудолюбия, любви, понимания. Эта пара была уважаема и почитаема всеми членами семьи. Старейший мужчина контролировал экономическую базу семьи, именно он распоряжался бюджетом, выполнял функции духовного наставника, следил за регулярным посещением богослужений всеми членами семьи. В его обязанности также входило регулирование социально-бытовой области семьи, а именно: обязательное ношение бороды всеми мужчинами семьи, запрет на табакокурение и т.д.¹⁴ Слово старейшего мужчины оставалось решающим при любом важном деле.

В современных старообрядческих семьях мало что изменилось; мужчина, как и раньше, глава семейства. Он зарабатывает деньги, принимает окончательные решения («За материальное положение семьи обычно отвечает мужчина, так как на плечи женщины ложится обустройство дома, рождение детей, женщина подобна тихой гавани, мужчина в ее обществе должен чувствовать себя свободным, любимым, понятым»¹⁵). Но в силу некоторых обстоятельств, мужчине в наше время иногда трудно самому обеспечить семью всем необходимым, поэтому жена по возможности помогает ему в финансовой сфере («Желателен, конечно, традиционный уклад, когда муж зарабатывает деньги, а жена занимается домом, но в современной ситуации допустимо зарабатывать обоим. Муж обычно больше зарабатывает, у жены лучше получается распределять ресурсы»¹⁶). «Традиция староверов возлагает это дело полностью на мужчину, на отца... Жена дома воспитывает детей, особенно, если их много... Сейчас по обстоятельствам, но женщины в основном работают, дети либо в детском саду, либо с бабушками»¹⁷).

на духовно-нравственное становление личности// Восход. - №9 (137). - Сентябрь 2005.

¹² Загородняя София Александровна, 1991 г.р. Медвежьегорск. Материалы электронной переписки автора. Сентябрь, 2009 г.

¹³ Гольдцан Анна Геннадьевна, 1979 г.р. Петропавловск-Камчатский. Материалы электронной переписки автора. Сентябрь, 2009 г.

¹⁴ Хирьянова Л.В. Указ. соч.

¹⁵ Загородняя С.А.

¹⁶ Гольдцан А.Г.

¹⁷ Паниот Татьяна Андреевна, 1987 г.р., с. Старая Некрасовка Измайловского района Одесской обл. Материалы

⁶ www.samstar.ucor.ru

⁷ www.cddk.ru

⁸ www.mevgenia.narod.ru

⁹ www.oldbelief.wallst.ru

¹⁰ Хирьянова Л.В. Традиционные основы семьи как главный фактор формирования идентичности старообрядчества в эпоху модернизации// <http://www.analiculturolog.ru/index.php?module=subjects&func=viewpage&pageid=612>

¹¹ Кучурганов Р.П. Влияние этнической культуры старообрядцев и поздних переселенцев Уймонской долины

Как и во многих культурах, за хозяйственный быт старообрядческой семьи отвечала и отвечает женщина (свекровь). Всю домашнюю работу она целесообразно распределяла между женской половиной семьи. Если у одной из невесток был грудной ребёнок, то её не нагружали домашними делами. Как правило, женщине принадлежало внутреннее пространство семейно-жизненного уклада, а мужчине – внешнее. В наше время мало что изменилось. Женщина, как и раньше, отвечает за внутрисемейные отношения, за дом в целом, она является оберегом домашнего очага; мужчина же является «идеологом, добытчиком, человеком, решающим главные проблемы»¹⁸. Внимание мужчины, деятельность направлены не столько на «дом», сколько на то, что этот «дом» окружает, его взаимоотношения со всей общиной и церковью.

Старообрядческим супружеским парам не принято планировать детей, их рождалось столько, сколько Бог давал («Планировать детей...это как-то просто не принято... Детей будет столько, сколько Бог даст. Нужно только молиться»¹⁹). Отметим тот факт, что и в наше время большинство старообрядцев, состоявших в браке и ещё нет, неодобрительно относятся к контрацепции, считают, что чем больше детей в семье, тем лучше. «Минимум трое (два мальчика, одна девочка), желательнее больше»²⁰.

Отношение родителей к детям строилось на двух взаимодополняющих фундаментах: любви и строгости. Больше всего родители беспокоились о духовном состоянии детей, они следили за чистотой души своих детей, оберегали от греха, старались изолировать от нестарообрядцев²¹. Целью воспитания в старообрядческой семье являлось формирование религиозности, нравственности, сохранение традиций предков. Дети с ранних лет усваивали определённые стереотипы поведения, связанные со «старой верой», а именно: молитвы, крестное знамя, поклоны, соблюдение поста и т.д. «Оба родителя должны в равной мере приобщать ребенка к вере, личным примером и внушением. Это создаст у ребенка полную картину христианских и семейных ценностей»²².

Дети обязательно должны были усвоить определённые бытовые обычаи: не сообщаться с иноверными в еде и посуде, молитве, браке, мыть руки после прикосновения к «нечистым» предметам, носить одежду старинного покроя. «Ознакомление ребенка со старообрядчеством должно происходить с ран-

него детства, лучше, если ребенок воспитывается уже в старообрядческой семье, где и родители, и бабушка с дедушкой, и другие родственники могут объяснять ему значимость веры и прививать любовь к Богу»²³.

Особенно почтительное отношение воспитывалось к труду. В семье трудились все, при этом никто никого не заставлял что-либо делать. Дети наблюдали за работой старших, и подражание им считалось хорошим тоном. Девочки всегда находились в обществе матери, сестёр, невесток, мальчики возле отца и братьев, они принимали участие во всех работах. В восемь лет мальчикам доверяли самостоятельно пасти скот, девочек с этого возраста обучали ткачеству, рукоделию, умению вести дом²⁴.

Трудовые навыки ребёнок усваивал, прежде всего, на всевозможных посиделках, когда взрослые собирались, чтоб подвести итоги дня, обсудить проблемы, развлечься. Как правило, чтобы руки не были без работы, женщины вышивали, шили, мужчины занимались домашней утварью, упряжью. Все эти действия дети воспринимали как необходимые.

В наше время особое внимание уделяют не только религиозному воспитанию детей. Родители-старообрядцы поощряют желание детей продолжать учёбу в ВУЗах, вопреки причитаниям и недовольствам бабушек и дедушек.

Следует отметить то, что младшее поколение тоже пытается по-своему учить старшее. На протяжении столетий староверы всячески пытались не поддерживать связь с окружающим их миром, но, несмотря на это, сегодня мы можем заметить в их домах наличие телевизора, магнитофона, мобильного телефона и др. Причину появления продуктов технического прогресса староверы объясняют по-разному:

- 1.поддержание связи с детьми и близкими, которые проживают в других населённых пунктах;
- 2.получение информации о других согласиях и не только;
- 3.запечатление себя и близких, различных ритуалов для последующих поколений и т.д.

Для староверов характерно серьёзное отношение к браку. Старшие всегда контролировали молодёжь, которая зависела от общественного мнения. Следили также за тем, чтобы не совершались браки между родственниками, т.к. они считались большим грехом.

Существовали чёткие нормы поведения, которые, в свою очередь, создавали основу самодисциплины. Для парней и девушек важным является соблюдение порядочности и скромности. Выбор партнёров для брака регулировался такой социальной нормой, как эндогамия. Заключать брак можно только внутри своей конфессиональной системы; если согласия или вера разные, то требуется изменение веры.

электронной переписки автора. Сентябрь, 2009 г.

¹⁸ Майоров Роман Александрович, 1982 г.р., г. Москва. Материалы электронной переписки автора. Сентябрь, 2009 г.

¹⁹ Загородняя С.А.

²⁰ Гольдцан А.Г.

²¹ Некоторые аспекты традиционно-бытовой культуры пермского старообрядчества. Часть 1. // <http://www.extremal.ru/group/1139060465/articles/1178193705.htm>

²² Кучурганов Р.П. Указ. соч.

²³ Загородняя С.А.

²⁴ Гольдцан А.Г.

Отметим также то, что при выборе супругов особое внимание обращали и на историю и качества их семей. Поведение девушки обязательно должно быть нравственным, ей приписывалось строгое целомудрие. Добрачные половые отношения считались большим грехом, они осуждались и были редкими. К девушке, которая не соблюдала целомудрие, относились с презрением, такую девушку замуж старались не звать. Как правило, она выходила замуж за вдовца или же человека, у которого была не очень хорошая репутация. Если же у девушки появлялся внебрачный ребёнок, это был позор для всей семьи²⁵.

Семейный союз, в первую очередь, определялся как духовный союз двух человек, объединённых общей верой и общими целями. Семейно-брачные отношения строились на Евангельском постулате, утверждающем иерархичность семейной структуры: *«Жены, повинуйтесь своим мужьям, как Господу, потому что муж есть глава жены, как и Христос, глава Церкви, и Он же спаситель тела. Но как церковь повинует Христу, так и жены своим мужьям во всём»*. Религиозные принципы касались и половой жизни супругов, ибо во время постов, накануне религиозных праздников, пара не вступала в интимные отношения.

В наше время очень трудно сохранить старообрядческий быт, который вырабатывался веками. Уже можно встретить межконфессиональные браки, и они не являются редкими. Но обратим внимание на то, что, несмотря на *«современность»*, большинство старообрядцев (среднего возраста, молодёжь) всё же стараются строить свои отношения, жизнь так, как это делали их предки, а именно выбирать партнёров из своей конфессиональной группы. Если же этот вариант по каким-либо причинам не возможен, то стараются произвести мирование.

Надо признать, что старообрядчество переживает не самые лучшие годы. Это выражается в сокращении численности старообрядческих общин, в том, что молодёжь потихоньку отходит от церкви, в ослаблении замкнутости, в нарушении некоторых традиционных запретов и т.д.

Интересен тот факт, что сами староверы не строят особых иллюзий, относительно будущего старообрядчества. Пожилые люди признают, что молодёжь уже немного отошла от религии, и что на моления ходят в основном старики. Но, несмотря на это, староверы старшего и младшего поколения всё же тесно связаны между собой.

Как нам известно, существует мнение, что старообрядчество представляет собой необычайно консервативное религиозное направление, которое мало изменилось со времени своего появления. Но отметим тот факт, что возникновению подобного взгляда немало способствовали сами старообрядцы,

которые всячески подчёркивали свою приверженность к русской старине, решительно выступая против всевозможных новшеств и нововведений, против любых заимствований.

Между тем трёхсотлетняя история старообрядческого движения свидетельствует о том, что оно не оставалось неизменным в различные исторические эпохи, а изменялось в соответствии с основными требованиями духа времени. Современное старообрядчество делает главный упор на то, чтобы оградить верующих от влияния окружающей действительности, по возможности держать их в состоянии духовной изоляции.

Именно семья является хранилищем культурно-конфессиональной идентификации старообрядчества. Несмотря на атеистическую идеологию, которая навязывалась в советский период, модернизационные процессы у старообрядцев хорошо сохраняются коллективная память. Это проявляется в том, что современные старообрядцы придерживаются религиозных воззрений, культурных идеалов, правил своих предков. Но отметим тот факт, что проживание родных поколений в разных населённых пунктах послужило одной из причин принятия технического прогресса. Так как много людей поддерживают сейчас связь с родными, окружающим миром с помощью Интернет.

В одной из своих работ Маргарет Мид заметила, что с физическим удалением поколения дедов и бабок из мира, в котором воспитывается ребёнок, его жизненный опыт сокращается на поколение, а его связи с прошлым ослабевают. Прошрое, когда-то представленное живыми людьми, становится туманным, его легче отбросить или же исказить в воспоминаниях. Нуклеарная семья, т.е. семья, состоящая только из родителей и детей, представляет собой очень гибкую социальную группу в тех ситуациях, в которых большая часть населения или каждое следующее поколение должны усваивать новые жизненные привычки²⁶.

Именно поэтому очень важен тот факт, что, как и раньше, старообрядческие семьи основаны на самом культе семьи, уважении старших, родительском авторитете. Старообрядческая молодёжь пытается постичь суть духовного богатства традиций, тем самым связать прошлое и настоящее.

²⁵ Хирьянова Л.В. Указ. соч.

²⁶ Мид М. Культура и преемственность // <http://www.uic.nnov.ru/pustyn/lib/mid.ru.html>

Душакова Н.С. (Кишинев)

ОРГАНИЗАЦИЯ ВНУТРЕННЕГО ПРОСТРАНСТВА ЛИПОВАНСКОГО ЖИЛИЩА (на примере села Новая Некрасовка)

На сегодняшний день проблематика организации жилого пространства находит отражение в работах целого ряда этнологов, начиная с XIX века и по сегодняшний день: Д. Зеленина, А. Байбурина, В. Зеленчука, Е. Бломквист, О. Ганцкой, Л. Желтова, М. Зениной, Л. Чижиковой, В. Липинской, И. Верняева, А. Пригарина и др.

В какой-то степени организация жилого пространства соотносится с принципами организации сакрального пространства: место в центре обладает наибольшей сакральной ценностью, у выхода – наименьшей; левая сторона считается женской, а правая – мужской¹. При этом известны и инверсии. Традиционно считается, что значимость внутреннего пространства жилища возрастает от входа к противоположной стене, а самым малопочётным местом является так называемое подпорожье. Конечно, следует иметь в виду, что любое разделение жилого пространства достаточно условно и, кроме того, зависит от типа планировки.

На основе материалов, полученных во время экспедиции в селе Новая Некрасовка Измаильского района Одесской области, рассмотрим планировку и принципы организации внутреннего жилого пространства липованской хаты.

Планировка. По данным респондентов, с конца XIX века самой распространённой в селе была трёхкамерная планировка жилого помещения: задняя хата, сенцы и передняя хата.

Задняя хата представляла собой жилую часть дома. Там стояла печь с лежанкой, стол, лавки, кровать. В восточном углу располагали икону. Сенцы выполняли хозяйственно-бытовую функцию: там нередко ставили стол с лавкой, полки для хранения чего-либо. Со стороны улицы располагалась передняя хата. Её также называли холодной хатой, поскольку она не отапливалась. В передней хате не жили: это комната для гостей. Здесь отмечали самые важные праздники: дни рожденья, крестины, свадьбы, Пасху, Рождество. В этой комнате стояли кровать, гардероб, стол, лавка, сундук, в переднем углу – икона. Передняя хата – светлая, нарядная комната. Её старались красиво украсить: липованки специально для этого мережкой вышивали занавески, делали накидки с кружевами, которыми застилали кровать. Показательно и то, что многие респонденты-старожилы именно переднюю хату называют самым важным и ценным местом жилого пространства.

В советское время многие жители стали пристраивать веранды. А примерно с середины XX века липоване стали увеличивать количество жилых комнат в доме. В настоящее время во многих домах Новой Некрасовки по пять-шесть комнат. Жилое пространство увеличивается и в вертикальном плане: потолки делаются более высокими. Респонденты отмечали и то, что в советский период стали делать больше окон. Раньше предпочитали строить хаты с низкими потолками и небольшим количеством окон для сохранения тепла в доме.

Что касается оформления жилого пространства, то по сей день сохранилась традиция «беленых хат». Стены просто белятся, нет никаких обоев, украшений на стенах. Старожилы отмечают, что в начале XX века было принято вешать на стены фотографии. Только с середины века липоване Новой Некрасовки начали украшать углы, стены вышитыми гладью полотенцами, ими же стали обвешивать фотографии, иконы, а над кроватью или над лежанкой начали вешать ковры. Ряд исследователей, в частности, Л. Чижикова, видят в этом проявление влияния украинской и молдавской культур на традиционное старообрядческое жилище².

Изменения во внутреннем пространстве имели место перед большими праздниками: обычно перед Пасхой и на Троицу. Перед Пасхой жилое пространство обновлялось: в доме белили, всё мыли, чистили. На Троицу на пол в доме и до сих пор стелют мяту, ромашку, ореховые листья.

Сакральный аспект организации внутреннего пространства. Сакральным центром жилого пространства старообрядцев выступает традиционное место расположения иконы – передний угол, который здесь также называют «передний кут»³. Для переднего угла сохранилась традиционная ориентация на восток. Здесь находится божничка: в ней, кроме иконы, помещается лампадка, нередко божничку обрамляют вышитыми полотенцами (*рушниками*).

Абсолютно все респонденты отмечали защитную функцию иконы в доме, которая служит своеобразным оберегом в липованском жилище. При этом важно, чтобы иконы были непременно старообрядческими. Многие также утверждали, что икона – предмет, который нужно в первую очередь вносить в дом.

¹ Вероятно, следствие генетического предрасположения (Иванов В. В. Чет и нечет. Асимметрия мозга и знаковых систем. - М., 1978); Байбури А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. - Л., 1983. - С.12.

² Чижикова Л. Русско-украинское пограничье. - М., 1988; Она же. Этнографические особенности русского населения Молдавии // Советская этнография. - 1973. - №3. - С.34 – 36.

³ Любопытно, что для других углов (печной, дверной) среди местного населения названий не сохранилось.

Местные старожилы говорят о том, что ни в переднем углу, ни напротив икон нельзя ставить телевизор. Телевизор у липован считается «бесовским» проявлением. Одна из жительниц села даже рассказала о таком случае: «Бабушка подарила молодым икону, когда они в новый дом переезжали. Икону они взяли, жили мирно. А когда дети за телевизором в город поехали, бабушка пришла и икону забрала»⁴.

В 1960-е годы стали частично отходить от строгих канонов: некоторые жители стали менять местоположение иконы, ставить в доме телевизоры. Так, икону располагают уже не только в переднем углу, но и в других углах или на столе, на гардеробе. Показательно, что икон в доме может быть много, поэтому они зачастую просто не помещаются в углу. При этом по-прежнему остаётся обычай ставить иконы в доме, а также действует запрет на то, чтобы забивать иконы гвоздями.

Кроме переднего угла, сакральную нагрузку также несёт пограничное пространство – пространство около окон и дверей. До сих пор среди липован бытует обычай над входной дверью вешать иконку или крестик, защищающие внутреннее пространство дома и его обитателей. Более того, то же самое делается и в помещениях для домашних животных: вешают крестик над дверью «на удачу».

Половозрастной аспект организации внутреннего пространства. Информацию о том, что имеет место разделение пространства на мужское и женское, можно найти ещё в фольклорных текстах различных культур. Так, внутреннее пространство жилища традиционно считается женским пространством, а внешнее – мужским. Об этом говорит, например, русская пословица «Кошка да баба завсегда в избе, а мужик да собака завсегда на дворе»⁵.

В свою очередь, маркерами структуры внутреннего пространства, по которым этнологами выделяется мужское, женское и детское места в доме, являются такие конструктивные элементы и детали, как порог, дверь, углы, печь, окно, лавка.

Наиболее ценная и почётная часть жилого пространства – передний угол – традиционно ассоциируется с главой дома, с хозяином. Не случайно большинство респондентов мужским местом в доме называли место в переднем углу/место за столом. При этом местные липованки подчёркивали, что

место мужа в доме было чётко определено, на его место никто не садился.

Женская часть хаты – пространство около печи. У Д. Зеленина и у А. Байбурина приводится целый ряд обычаев, бытовавших среди восточных славян, в которых печь выступала женской покровительницей и заступницей⁶. В.Зеленчук писал об обычае «не куптьорь», распространённом среди населения Бессарабии⁷. О распространении обряда, защищавшего права женщины в традиционном обществе, который был связан с печью, писал и современный этнолог – В.П.Степанов⁸. Среди старообрядческого населения эти обряды не зафиксированы, но женским местом в хате единодушно называется место у печи либо на кухне. При этом показательно, что печь играет знаковую роль во внутреннем пространстве хаты, совмещая в себе функции границы и центра пространства. С ней связаны представления о домашнем очаге, благополучии, основательности.

Женское место в доме – это и место у окна. Недаром русское выражение «сидеть у окна», также как «сидеть за печным столбом» означает «женский удел». Соответственно и лавка, располагавшаяся под окном, у славян традиционно считалась женской лавкой. Однако на сегодняшний день среди липован было утрачено разделение лавок на женские и мужские.

Кроме мужского и женского пространства, в жилом помещении можно выделить и так называемое детское.

Одним из детских мест в доме является люлька. Местные жители рассказывали, что в начале XX века здесь было принято вешать люльку на матицу посередине комнаты. Мать с лежанки доставала до люльки и качала её. Когда же дети немного подрастали, их местом становилась печь – самое тёплое место в доме. Старожилы отмечали, что в начале века на печи спали по 5-6 детей. Мать ложила детей на печь на рогожу без подушек. Печь была местом для детей и во время прихода гостей. Дети находились там до тех пор, пока гости не расходились. Показательно, что эти данные соотносятся со славянскими мифологическими представлениями, согласно которым дети появлялись на свет из иного мира. А роль символической границы между мирами в славянском жилище играла именно печь⁹. Сегодня, когда часть бытовых функций печи перешла к пли-

⁴ Записано со слов Матвеевой Евдокии Фёдоровны, 1952 года рождения, липованка, село Новая Некрасовка.

⁵ Для сравнения: молдавские пословицы: «Casa fără femeie e pustie pe dinăuntru; casa fără bărbat e pustie pe dinafară» («Дом без женщины пуст изнутри, дом без мужчины пуст снаружи»), «Jirîneasa fine casa, dar jirînul fine drumul» («Хозяйка смотрит за домом, а хозяин смотрит за дорогой»); болгарские пословицы: «Мъж е гост в къщи» (Мужчина – гость в доме); «Мъжът урежда до стълбата, а жената от стълбата нагоре» (Муж распоряжается (хозяйничает) до лестницы, а дальше – жена), «Жената урежда до прага, извън прага мъжът» (Жена хозяйничает до порога, а за порогом – муж).

⁶ Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. - Л., 1983. - С.164; Зеленин Д. Восточнославянская этнография. - М., 1991. - С.310, 364.

⁷ Зеленчук В.С. Семейный быт крестьян Бессарабии второй половины XIX – начала XX вв. Автореферат на соиск. степени канд. истор. наук. - М., 1954. - С.10.

⁸ Степанов В.П. Украинцы Республики Молдова. Очерки трансформационного периода (1989 – 2005). - Кишинёв, 2007. - С. 401.

⁹ Русская мифология. – СПб., 2006. – С.192.

те, войдя в липованское жилище, можно увидеть ребёнка на стульчике у плиты.

Другим детским пространством на время прихода гостей были углы: дети находились там, чтобы не мешать старшим.

Важной частью дома в рассматриваемом контексте является и порог. Порог традиционно играл важную роль при совершении обряда крещения ребёнка. Так, в придунайском селе Мирное среди местного населения распространён такой обычай: «По приходу из церкви кум сначала клал ребёнка на пороге комнаты на подушку и кожухи, которые перед этим готовила свекровь матери новорожденного. При этом кумовья говорили: «У вас взяли некрещёного, а вам принесли крещёного»»¹⁰. Порог, по сути, олицетворял пограничье внутреннего и внешнего миров. Человек ещё периода мифологического мышления выработал представление об определенной системе перехода из одного состояния в другое. Так, новорожденный, не прошедший определённых ритуалов посвящения, не мог считаться частью внутреннего мира. Позже эти ритуалы сменились обрядом крещения. Лишь крещёный новый человек (ребёнок) помещался в постоянное внутреннее пространство дома.

Любопытно, что среди жителей Новой Некрасовки бытует запрет: говорят, что ребёнка нельзя передавать через порог. Правда, это табу в представлениях связывалось не только с детьми – стремились избегать давать что-либо через порог хаты.

Запретными для детей местами в жилище жители села называют погреб и переднюю хату: первое рассматривается как опасное пространство, второе – пространство для гостей.

Таким образом, на основе ряда ритуалов, сопровождающих жизнь ребёнка, детским пространством в доме можно назвать **печь, порог и угол**. Но, на наш взгляд, это далеко не всё.

Показательно исследование, проведённое английскими учёными R.Hancock и J.Gillen. Они наблюдали за двухлетними детьми в разных странах. Учёные снимали на видео ребёнка в течение целого дня, а потом анализировали его поведение. Вывод, к которому они пришли, оказался очень любопытным. Независимо от культурной принадлежности семьи, в которой воспитывались дети, все они вели себя сходным образом. Они **создавали своё место в доме сами**. В одном случае, это был балкон, на котором девочка играла с куклой, словно взяв на себя роль её матери. В другом случае, ребёнок играл в коридоре и т.д. Учёные показывают, что дети в доме сами создают «свою Вселенную», для них существенна не граница между домом и остальным ми-

ром, а граница между их местом – и всем остальным пространством дома и внешнего мира¹¹.

Датский учёный Ким Расмуссен в своём исследовании пишет о том, что необходимо различать детское место (*children's place*) и место для детей (*place for children*). По его мнению, последнее целенаправленно создаётся взрослыми для детей, а первое – результат восприятия места самим ребёнком. При этом он считает, что детское место гораздо менее заметно и очевидно для постороннего наблюдателя. Зачастую, оно воспринимается взрослыми как нарушение порядка, какое-то разрушительное явление, выходящее за рамки. В качестве примера детского места учёный приводит детский городок, в котором сами дети строили себе «дома» из грязи, но которые были смыты дождём, из-за чего и не видны взрослым. Фотографию этого места и рассказ о нём исследователь получил от самих детей¹².

Так, исходя из наблюдений над детьми в Новой Некрасовке, среди мест, которые выбирают для себя сами дети, можно назвать веранду; качели в палисаднике или у забора; место, где насыпана глина (здесь дети танцевали как на импровизированной сцене); место под деревом у дома и др.

Рассмотренные данные позволяют представить следующую картину. Если взглянуть на жилое пространство в целом, то внешняя его сторона будет мужской, а внутренняя – женской. Для организации внутреннего пространства старообрядческого жилища характерно наличие двух центров: переднего угла и печи, традиционно расположенных в диаметрально противоположных углах. Это, соответственно, мужской и женский центры дома. Местами для детей в рамках жилого пространства на основе анализа ритуалов являются люлька, печь, порог и угол. При этом детское место, так называемая «детская Вселенная», создаётся самими детьми и в каждом отдельном случае представляет собой какое-то особое место.

¹¹ Hancock R., Gillen J. Safe Places in Domestic Spaces: Two-Year-Olds at Play in their Homes // *Children's Geographies*. - Vol. 5, No. 4. - 2007. - P.337-351.

¹² Kim Rasmussen Places for children – children's places // *Childhood*, SAGE Publications. - London, Thousand Oaks and New Delhi. - Vol 11(2). - 2004. - P.155-173.

¹⁰ Захарченко Г.Н. Родильная обрядность // Липоване: история и культура русских-старообрядцев. - Вып. IV. - Одесса, 2007. - С.85.

ИННОВАЦИИ В СОВРЕМЕННОЙ ПОВСЕДНЕВНОСТИ ЛИПОВАН: домашнее пространство и приватные практики старообрядцев конца XX–начала XXI вв.

В представлении многих людей «дом» является тем местом, где человек находится большую часть своего времени, где проводит свою жизнь от рождения до смерти. Отношение к своему дому и жилью, где живешь – у каждого человека разное, в некоторой степени это зависит от национальности, культурной принадлежности человека и той культурной среды, которая его окружает. Также немаловажную роль играет образование, воспитание, возрастная и половая принадлежность. Для многих понятие важности жилища как семейного очага зависит от многих факторов, но неотъемлемой частью является представление о доме, не как об архитектурном объекте, а как о месте, где длится, в буквальном смысле «происходит» жизнь, проходя разные этапы, когда дом воспринимается как место семьи и домашнего уюта.

Каждое место жительства в жизни человека имеет свою историю, независимо от того, сколько оно сменило постояльцев и, сколько сам хозяин осуществил переездов: сколько он сменил домов или квартир в течение жизни, и где он жил. Любой дом, квартира, жилое помещение имеет своеобразную, собственную историю, также как и каждый человек имеет историю своей жизни в этом доме. Само отношение жилья к жилью, способы его строительства и обустройства, «обживания» и быт жилья – все это характеризует хозяина данного дома. В зависимости от исторических и культурных предпосылок, жилье и понятие «дома» приобретают разный смысл в жизни людей. Одни берегут свое жилье, другие же, наоборот, не придают этому большого значения.

Таким образом, мы обратили свое внимание на современное представление понятия «дома» у староверов, практики строительства жилья, пространственные среди липован, практики обустройства дома, домашний интерьер и связанные с этим традиции и новации.

На примере с. Новая Некрасовка, мы рассматриваем современный повседневный быт староверов, их домашнее пространство и приватные практики, поставив перед собой задачи:

- проанализировать повседневные практики обживания жилого приватного пространства.
- рассмотреть функциональность и предназначение элементов интерьера жилища.
- выявить инновации и тенденции.

Основой для написания статьи послужили экспедиционные материалы, собранные автором в ходе этнографической экспедиции «Буджак-2009». Обращая внимание на материальную культуру старообрядцев Бессарабии, нашим исследователь-

ским интересом стали повседневные практики староверов с. Новой Некрасовки. Особенно рассматриваются современные практики обживания жилья, а также связанные с этим новации и традиции.

Основную массу жилищного фонда села составляют постройки 60-70-х годов XX века и переделанные дома конца XIX – I-ой половины XX столетий. В селе также сохранились жилищные постройки середины XIX века, что представляет особый интерес для этнографов и историков.

Разрушенные дома в селе Новая Некрасовка встречаются на каждой улице, их количество превысило 10%-ый барьер общего количества всех дворов в селе (896 дворов), (см. фото 1). Хотя и наблюдается строительство новых домов современной планировки, но процесс только недавно начался и протекает медленно.

В основном село имеет три вида жилищ:

1. Разрушенные и полуразрушенные дома традиционной планировки.
2. Старые переделанные дома, которым более ста лет, и дома середины XX столетия (дома построенные после 1960-х годов), среди которых встречаются дома со старой планировкой и типовыми планировками того времени.
3. Новые дома, построенные в начале XXI века с большой вариативностью современных планировок.

Старение дома в селе ненамного отличается от старения дома в городе, но имеет свои особенности в восприятии людей. Дома, в основном, построенные в 1960-е–70-е гг. еще считаются жителями села – молодыми, а в городе дома 60-х годов давно перешли в разряд старых и проблемных.

Старообрядческий дом вместе с хозяйскими постройками и наделом представляет собой завершенный хозяйственный комплекс владения хозяина. А сами способы обустройства своего владения у всех отличаются, каждый новонекрасовец (подразумеваются современные жители села) имеет свою точку зрения, как эффективно вести свое хозяйство и смотреть за домом. Дом, крестьянский двор старообрядцев и его постройки представляют особый интерес для этнографов¹. Достаточно мало изучены современные практики обустройства внутреннего домашнего пространства, что требует дальнейших исследований в этой области, а также повседневных практик старообрядцев.

В селе сохранилось много традиционных трехкамерных домов, построенных по канонам

¹ Пригарин А. А. Комплекс организации пространства (крестьянский двор и его постройки) // Липоване: история и культура русских - старообрядцев. – Вып. IV. – Одесса, 2007 – С.57-58.

строительства позапрошлого века в данной местности. Последние несколько лет достаточно распространена среди жителей села тенденция к восстановлению старых домов своих родителей (бабушек и дедушек), (см. фото 2). Тенденция перепланировки дома и его ремонта в городском, так называемом жителями села - «европейском стиле». Элементами этого стиля выступает «евроремонт» и современные элементы интерьера моды последних лет, десятилетий: «У нас соседи все переделали, вот покрасили перед (имеется в виду фасад дома), поставили окна новые и двери, теперь дома, внутри, хотя бы ванну сделать..., у кого деньги есть – тот и делает»².

Именно современный ремонт, следуя последним тенденциям строительства, с использованием современных материалов строительства, которые не были известны в советское время и некоторые года постсоветского времени, рассматривается жителями села как «евроремонт», у менее чем трети семей, живущих в селе, можно увидеть подобный ремонт.

Чаще всего ремонт производится частичный и постепенный, поэтому пройдя по улице села можно заметить, что у одного дома - окна поменяны на металлопластиковые окна, у другого дома - отремонтирована крыша, дальше по улице – перекрашен фасад и поставлен новый металлический забор... и так далее. Некоторые улицы удивляют своей пестротой образов домов, где соседствуют новые, недавно построенные дома, дома середины прошлого века, старые дома традиционной планировки, ветхие и полуразрушенные дома, в которых никто не живет и за ними никто не смотрит, не хозяйствует.

Жители села стараются изменить и экстерьер, и интерьер дома с помощью перекрашивания фасадов домов в яркие цвета, смены деревянных окон на пластиковые стеклопакеты, путем размещения санузла в доме, а не во дворе, и тому подобное (см. фото 3). Также это можно проследить в стремлении иметь новую, заводскую мебель, технику усовершенствованных моделей лучших марок производителей, в установлении бойлеров, что особенно актуально и практично при отсутствии газификации села: «Мы переделали внутренне помещение, вот здесь достроили и поделили пространство так, чтобы душ получился, и кухня была. Теперь удобно – заходишь через прихожую в кухню-столовую, налево комнаты, прямо детская, возле детской душ, между детской и кухней, будем им зимой пользоваться, он небольшой, поэтому туалет не было возможности поставить..., вот так сделали»³.

Довольно часто, при ремонте старых домов, хозяева перекрывают заново пол, подравнивают

стены, укрепляют фундамент, закрывают «фальш-потолками» или навесными потолками старый потолок, также матицу (сволок), для удобства проведения проводки и света. Хозяева стараются ремонтировать и обновлять крышу, заменяя старую черепицу, солому на новую черепицу, или на шифер, особенно если она обветшала: «Моя дочка со своим мужем дом старый переделали, все поперестраивали, заново пол заливали цементом, утепляли, потом стены равняли, перегородку делали и потолок “вагонкой” обшили, там теперь не видно ни перекрытий, ничего..., красиво сделали»⁴.

Встречается много домов в селе с деревянными крышами и колонами, хозяева либо не принимают кардинальных мер в ремонте, либо стремятся сохранить уникальность своего дома.

Но, в основном, встречаются такие дома, где сохраняют планировку трехкамерного жилища, касаясь только изменений в проведении «косметического» ремонта, или поверхностного ремонта внутренних помещений. Оставляют нетронутой матицу, которая по старым обычаям строительства имела длину от одной комнаты через сени до другой, и которая сейчас встречается в старообрядческих домах (см. фото 6): «Дом отца мы с мужем вообще не трогали, там так, как при его жизни было, мы не переделывали дом, дому то, лет за 100 будет. Пусть будет как есть. Как в те времена строили, так все и сохранилось: планировка, печь... Меня сосед просит двор продать ему от отцовского дома, так я сказала, что не продам, пусть будет. У меня желание есть – как на пенсию выйду, то детское кафе там открою с площадкой, он еще детей водить ко мне будет»⁵.

Сейчас в селе сохранилось трехкамерное жилище липован, которое состоит из помещений: большой комнаты (зал), малой комнаты (в основном сейчас ее отводят под детскую) и прихожей между двумя комнатами (часто используется как кладовка в доме). Традиционно подобную планировку старообрядцы разных регионов издавна называли - «со связью» - изба-сени-горница⁶. Постройки 70-х – 80-х годов XX века отличаются большим наличием комнат, где отдельно строят и выделяют гостевую, кухню, детскую комнату, иногда и санузел в доме, что является больше исключением, чем правилом. Почти каждый липованин в своем хозяйстве обустраивает летнюю кухню, которой пользуется хозяйка, начиная с конца апреля до конца сентября текущего года, пока на дворе тепло (смотрите фото - 5).

⁴ Записано со слов Матвеевой Евдокии Федоровны, 1952 г. р., жительницы с. Новая Некрасовка.

⁵ Записано со слов Николовой Валентины Петровны, жительницы с. Новая Некрасовка.

⁶ Майничева А. Ю. Традиции строительного дела Средневековой Руси и домостроение старообрядцев Верхнего Приобья в конце XIX – начале XX вв. // <http://samstar-biblio.ucoz.ru/publ/150-1-0-483/>

² Интервью с Динисовой Акулиной Ивановной, 1936 г. р., жительницей с. Новая Некрасовка.

³ Интервью с Исаревой Верой Григорьевной, 1928 г. р., жительницей с. Новая Некрасовка.



Фото 1. Фасад разрушенного дома постройки 1-й половины XX-го в. с. Новая Некрасовка.

Летние кухни бывают разные: под навесом, деревянные, отдельно построенные каменные. Обеденный стол может находиться внутри кухни, но обычно, в летнее время, он выносится во двор. За таким обеденным столом собирается вся семья и гости, празднуют праздники, общие соседские гуляния: «Когда малыми были, то к соседям во двор ходили кино смотреть, тогда на всю улицу один телевизор был, так мы так засидимся у них, что мама пройдет домой, забирает, до 11-ти вечера сидели и смотрели, для всех это как праздник был..., большие на выходные так собирались»⁷.

С соседями и просто семьями особо празднуются (в летнее время) «День рыбака» на второе воскресенье июля, который сопровождается весельем с обеда и до позднего вечера, песнями и танцами, такой праздник проводят во дворе, на летней кухне и за праздничным столом под навесами. Также торжественно празднуют и религиозные праздники, хотя они более умерены в увеселениях различного рода (традиционно на некоторые праздники запрещено танцевать и петь песни), они более сдержаны по своей форме согласно ритуалу.

Большинство интерьеров липованских домов с. Новой Некрасовки со II половины XX века стали приобретать черты городских интерьеров. Тенденция внедрения урбанизированного стиля в интерьерах не теряет своей актуальности⁸. Так, многие семьи села стремятся иметь, или же приобрести предметы интерьера, которые достаточно популярны в городских интерьерах и выступают показателем материального достатка городских жителей, среди таких вещей распространены: комоды, спальные гарнитуры (кресла и диван в комплекте), раздвижные шкафы, шкафчики под телевизор, прихожие и тому подобное. Активные изменения наблюдаются и в бытовой стороне, связанной с тех-



Фото 2. Фасад отремонтированного дома постройки 1-й половины XX-го в.

никой. Жители села приобретают современные новинки техники – телевизоры, музыкальные центры, стиральные машины, бойлеры, мобильные телефоны, спутниковые антенны, компьютеры и т.д.

Все технические блага массовой культуры уже давно стали неотъемлемой частью как городского, так и сельского образа жизни, где все очевиднее стирается грань между «городским» и «сельским». Сейчас достаточно сложно разграничить сугубо городские элементы культуры и сугубо сельские. Влияние города на деревню, в нашем случае в бытовой сфере, становится всеобщей тенденцией⁹. Интерьеры липованских домов ненамного отличается от городских интерьеров, хотя и имеет свои особенности. В данном случае новонекрасовцы с. Новой Некрасовки, находясь в нескольких километрах от г. Измаила, активно приобщились к урбанизированному стилю жизни со всеми отсюда вытекающими благами массовой культуры¹⁰. Так многие интерьеры липованских домов похожи на интерьеры городских квартир, особенно в тех домах, в которых осуществлен ремонт в последние годы: «Мы живем здесь, а на работу едим в г. Измаил. Нам тут хорошо, тихо..., спокойно..., свой дом, двор, огород, а там шумно..., конечно, можно и в городе иметь свой частный дом, но там все дома дорогие, тут только газа не хватает, а так... все как в городе»¹¹.

На данный момент, невозможно представить себе дом, жилье без телевизора и холодильника, эти вещи считаются обязательными. Но существуют и другие вполне необходимые технические

⁹ Орлова Э. А. Современная городская культура и человек. – М., 1987. – С. 135.

¹⁰ Рабинович М. Г., Шмелева М. Н. Город и этнические процессы (из опыта этнографического изучения восточнославянских городов) // Советская этнография. – 1984. - № 2. – С. 8.

¹¹ Записано со слов, Матарнюк Устинии Евсеевны, 1926 г. р., жительницы с. Новая Некрасовка.

⁷ Записано со слов Каладеевой Евдокии Селеверстовны, 1960 г. р., жительницы с. Новая Некрасовка.

⁸ Урбанизация в формировании социокультурного пространства. – М., 1999. – С. 168.



Фото 3. Отреставрированный дом постройки конца 60-х-нач 70-х гг. XX-го в.

предметы (необязательные для интерьеров как городского, так и сельского жилья, но используемые в быту) – микроволновые печи, миксеры, всевозможные кухонные комбайны, видеоманитофоны, компьютеры, бойлеры и т.д. Последний перечень показателен для исследователей, так как, не у каждого жителя села, они имеются в наличии и в полном объеме, что свидетельствует об имущественной неоднородности жителей села. Более четко это можно проследить именно в сельской культуре, и сложнее – в городской.

Совсем недавно появилось интернетпространство в Новой Некрасовке, которое имеет единственный характер. В селе не имеется стационарного центра интернетсвязи, интернет доступен в рамках мобильной связи по мобильным телефонам, а также по компьютеру через мобильную связь.

Что же касается телевиденья, то и здесь не все просто, в среднем у семьи может насчитываться от 5 (пяти) до 25 (двадцати пяти) каналов вещания по телевизору. Особенной роскошью считается спутниковое телевиденье и наличие спутниковых антенн и тарелок, такой способ просмотра доступен не всем, а только людям с достатком, «зажиточным» сельчанам.

Телевизор в доме староверы ставят в основном в углу, как его еще называют – «передний» угол (красный), также его можно увидеть возле окна на столе, в «стенке» (мебельный гарнитур из шкафчиков со стеклянными дверцами). Встречается одновременное расположение иконы и телевизора в переднем углу: выше подвешивают икону, под иконой ставят телевизор (см. фото – 4, 5).

Подобное расположение телевизора возле икон – не типично для старообрядческой культуры и их жилищных интерьеров: с появлением электричества, технических вещей (в том числе и телевизора со II половины XX века), возникли запреты относительно их наличия в доме, и использования, причиной тому служило неприятие нового, чуждо-



Фото 4. Икона Божьей матери и телевизор в доме жительницы села Н. Некрасовка.

го и непонятного¹². Особенно остро реагировали на нововведения старшее и пожилое поколение села. Даже в наши дни можно встретить и услышать наставления от пожилых жителей села Новой Некрасовки: «Нельзя держать телевизор, это бесовое, мама его не смотрела, и мы редко смотрим, не чистое это все...»¹³.

Проанализировав структурные элементы интерьеров липованских домов, мы заметили, что вопреки всем запретам, религиозным представлениям и бытующим суевериям, часто телевизор располагают под иконой, обосновывая причину такой расстановки в удобстве. Так, у одной из жительниц села, в ее восприятии икона и телевизор, которые стоят рядом, достаточно удобно и гармонично вписываются в интерьер ее комнаты, и она не усматривает никаких религиозных запретов в том, чтобы икона и телевизор (технические вещи) располагались рядом. Наоборот, она смотрит телепередачу, новости или кино, а после может помолиться: «Скучно мне дома сидеть, вот и смотрю телевизор, что в мире делается, когда праздник – помолюсь, а бывает увижу какое горе по новостям, тоже помолюсь...страшное то везде делается, редко выхожу из комнаты, старая совсем»¹⁴.

Таким образом, среди жителей села бытуют диаметрально противоположные взгляды относительно целесообразности расположения телевизора и бытовых технических вещей рядом с иконами, и другими религиозными предметами. Одни ут-

¹² Чернов А. И. О семиотике запретов // Труды по знаковым системам/Отв. ред. Ю. М. Лотман. – Тарту, 1967. – С. 48.

¹³ Записано со слов Каладеевой Евдокии Селеверстовны, 1960 г. р., жительницы с. Новая Некрасовка.

¹⁴ Интервью со старожилом села улицы Береговой, с. Новая Некрасовка.



Фото 5. Икона и телевизор в углу большой комнаты дома жительницы села - Исарева Анастасия Васильевна, 1943 г.р.

верждают, что это ничего плохого не несет в себе, и относятся к этому нейтрально, другие же – усматривают в этом проявления нечистого и руководствуются религиозными наставлениями в расположении подобных предметов, а также табуируют просмотр телевизора. Последние – ставят телевизор подальше от иконы, или выносят его в другую комнату, многие из них предпочитают не смотреть телевизор, особенно радикально настроенные – не иметь его.

Так же как и в городской культуре, в сельской культуре принято украшать и накрывать телевизор вышитыми салфетками, вязаными скатертями и различными текстильными изделиями. Часто на телевизор ставят небольшую иконку, свечку¹⁵.

Особенный интерес в доме староверов представляют иконы¹⁶. Их наличие является обязательным, а различия проявляются только в их количестве и в разнообразии изображений святых на иконах. Самой важной иконой в доме липованской семьи является венчальная икона, ее вешают в переднем углу, накрывают рушником, рядом ставят лампадку, вешают лестовку. Каждая икона в доме имеет свою историю и предназначение. Встречаются такие жилища, в которых развешаны иконы, относящиеся к религиозной практике староверов села и иконы, которые относят к нововерию, используемые украинцами, и зачастую в этом доме



Фото 6. Матица в доме, постройки 2-й половины XIX-го в. жительницы с. Новая Некрасовка- Николовой Валентины Петровны.

один из супругов может быть украинцем, или же «хохлою», как принято называть украинцев в этой местности. Такая ситуация стала возможной в связи с межнациональными браками между старообрядцами села Новой Некрасовки и украинцами села Ларжанки. Также возможно, что один из родителей супругов был в православной вере. «Я хохлушка, но муж липованин, долго молчала, что украинка, все думали, что липованка, когда уже сюда переехала... Я молодая была, как гадала на мужа, то нагадала с соседнего села, жила я тогда в с. Ларжанке, а мне сказали погадай: выйди на улицу и в какую сторону собака залает, там твой суженый и живет, так собака на Некрасовку залаяла, я то не поверила, тогда непринято было с нашего села жен брать, а он взял, полюбил... Дома у меня липованские иконы, есть и православные...»¹⁷. Данная жительница села по национальной принадлежности – украинка и приняла старую веру, чтобы брак стал возможен. За все время, которое она живет в с. Новой Некрасовке, мало кто из односельчан изначально знал, что она - «хохлошка». А на вопрос: «К какой национальности Вы себя относите?», последовал ответ – «А кто его знает, русская, чи еще украинка... и так, и так...»¹⁸. В смешанных семьях села часто наблюдается двойственность самоопределения по национальному признаку, но, практически во всех случаях, единство в религиозном самоопределении - старообрядчество.

Пожилые липоване сохраняют достаточную религиозную консервативность в практике постов и молебн. Силен обычай молиться дома перед иконой, зажигать лампадку на праздники и в дни несчастий, поддерживать огонь в доме столько времени, сколько необходимо, в зависимости от ритуала (свадьба, похороны, поминания, посты и т.д.): «Вот я зажгу на поминальные лампадку и горит

¹⁵ Чебан О. І. Телевізор як елемент побуту міського житла // Матеріали 62-ї звітної студентської наукової конференції історичного факультету Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова. – 20 квітня 2006 р. – Одеса, 2006 – С. 43-46.

¹⁶ Горбунов Ю. Е., Херсонский Б. Г. Липованская икона. – Одесса: ДРУК, 2000 – С. 56.

¹⁷ Интервью с Исаревой Верой Григорьевной, 1928 г. р., жительницей с. Новая Некрасовка.

¹⁸ Интервью с Исаревой Верой Григорьевной, 1928 г. р.



Фото 7. Семейные фотографии Николовой Валентины Петровны, жительницы с. Н. Некрасовка.

она, а всегда молюсь, молюсь и Бога прошу милости...»¹⁹.

Иконы принято украшать рушниками, текстильными изделиями, вышитыми вручную. В селе Новой Некрасовке до сих пор рукодельницы вышивают скатерти, наволочки, рушники, занавески, используют различные орнаменты и мотивы. Такие изделия становятся незаменимым украшением дома, в которые хозяйка вкладывает всю свою любовь и тепло. Подобные текстильные творения не имеют аналогов, так как рукодельницы руководствуются своей фантазией, чем и придают уникальности интерьеру своего дома.

Также можно встретить бережное отношение не только к религиозным предметам (иконы, лампы, лестовки и т. д.), но и к современным предметам интерьера. Феномен «собираения» ненужных вещей, или вещей, которые в неисправном состоянии, сломаны, а также которые перестали выполнять своих прямых функций – достаточно распространен среди жителей села. Так, у одной жительницы села, мы обнаружили несколько телевизоров, порядка 10 (десяти) фотоаппаратов советских времен, старый холодильник, стиральную машинку и прочие неисправные вещи, которые были собраны в старом доме (трехкамерный дом, постройки конца XIX - начала XX веков), в большой комнате. Все это собиралось на протяжении нескольких десятков лет и, утратив свое предназначение, данные вещи до сих пор остаются необходимыми для хозяйки: «Да тут и поставила все, пусть будет, эти фотоаппараты еще от мужа остались, он фотографировал, тогда и телевизор купили и холодильник, как только поженились, теперь лежит..., что с этим делать? Сейчас в новом доме все новое, а это старое так и стоит»²⁰. Данная комната превратилась в склад неисправных старых вещей, и является своеобраз-

ной комнатой памяти, так как по большей мере эти вещи приобретались в годы ее супружеской жизни. Таким образом, собранные вещи являются выражением материального «*семейного богатства*» и одновременно памятью о молодости, супружеской жизни.

Зеркало в доме является декорирующим элементом интерьера, и в тоже время необходимой вещью. Зеркалу издавна приписывали магическую силу, возможность отражать потусторонний мир. Зеркало часто становится одним из основных элементов в народных гаданиях (на суженого, на судьбу, на будущее)²¹.

В верованиях людей зеркало являлось медиатором между реальным и загробным мирами, тем самым являясь пограничной зоной. В связи с подобными представлениями и верованиями возникали запреты на использование зеркала в определенных ситуациях: нельзя смотреться в зеркало, когда в доме находится покойник – зеркала занавешивают (у староверов зеркала закрыты на протяжении 40-ка поминальных дней); нельзя смотреть в разбитое зеркало; нельзя держать разбитое зеркало в доме и надбитую (разбитую) посуду²². Среди старообрядцев села Новой Некрасовки бытует вера в «*нечистые зеркала*» и «*нечистую посуду*». К «*нечистой посуде*» жители села, вплоть до начала 80-х годов XX века, относили посуду, из которой пили иноверцы (представители другой религии, или вероучения). Поэтому местные жители воды проходим, незнакомым, старались не давать, а если давали, то после них этой посудой больше не пользовались и с нее не пили. Нечистой считается также посуда, которую оставили непокрытой: «*Нельзя посуду непокрытой оставлять, особенно с водой, а то в нее нечистый вселиться*»²³.

«*Нечистыми*» называют зеркала, которые обладают негативными возможностями, или в котором поселилось что-то нечистое, бесовское. Так, по рассказам молодежи села, в селе существует дом, который располагается ближе к балке (к пересохшей речке), на самом краю села, на отшибе. С этим домом связано много баек и слухов, которые рассказывают о страшных историях и проделках нечистого. Молодые люди, побывавшие там, говорят, что в доме есть старинное, большое (в рост человека) зеркало редкой красоты. Каждый, кто посмотрел в это зеркало – видел свое необычное отражение. По их утверждениям, они в отражении были намного красивее, чем их реальный облик: зеркало зачаровывало и преображало их внеш-

²¹ Байбурын А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян // <http://epr.iphil.ru/store/book83>

²² Власова В. В. Повседневные запреты в коми старообрядческих общинах // <http://samstar-biblio.ucoz.ru/publ/129-1-0-168>.

²³ Записано со слов Каладеевой Марьи Ибодиевны, 1914 г. р., жительницы с. Новая Некрасовка.

¹⁹ Интервью с Дубровиной Евдокией Ивановной, 1938 г. р., жительницей с. Новая Некрасовка.

²⁰ Интервью с Исарева Анастасией Васильевной, 1943 г. р., жительницей с. Новая Некрасовка.

ность, они не могли «оторваться» от него, налюбоваться собой. В большей степени зеркало влияло на девушек, меньше – на парней, хотя и те, и другие смотрелись в него. Молодые люди объясняют это либо проклятием, либо тем, что в зеркало вселился бес, казачек (черт): *«Мы в тот дом больше не пойдём, там что-то нечистое, плохое есть, там зеркало старинное, очень красивое и странное, все, кто смотрит в него – красивее становятся, мне многие об этом говорили, ну... как тебе объяснить? Все кто смотрит – красивее выглядят, чем реально, просто засматриваются в него, оно завораживает... жутко немного, такие там вещи происходили, аж мурашки по коже, как вспомню...»*²⁴. Сейчас они предпочитают не ходить в тот дом, только смельчаки могут пойти вечером, или ближе к ночи, чтобы проверить свою смелость, или ради шутки. Среди новонекрасовцев бытуют легенды и байки про некоторые дома в селе, которые прослыли дурной славой. Сюжеты рассказов этих баек и легенд являются основными «страшилками» и «ужасами» среди молодежи.

В липованских домах можно увидеть зеркала разных видов и размеров: от маленьких карманных до больших настенных зеркал. Среди них часто имеются в наличии старинные зеркала, передаваемые из поколения в поколение, по наследству, многие из них имеют деревянную оправу с резьбой. Зеркала в доме принято подвешивать на стене (поверхность к поверхности), часто в наклонном положении. По рассказам местных жителей, зеркала раньше украшали рушниками и различными текстильными вязаными (ручными и заводскими) изделиями. Подобная традиция сохранялась вплоть до 80-х годов XX века. До нынешнего времени традиция украшения зеркал сохранилась, но в видовом плане трансформировалась. Теперь заводские, покупные зеркала украшают календариками и силиконовыми наклейками.

Также своей актуальности не утратили трельяжи (шкафчик с большими зеркалами), которые стали появляться в интерьерах новонекрасовских домов с конца 1970-х – начала 1980-х годов. Данный предмет интерьера считается женским и часто его пространство является женским пространством: хозяйки в трельяжах держат косметику и бижутерию, аптечку с лекарствами, наборы для шитья и другое. Трельяжи старообрядцы украшают вязаными салфетками, цветами, открытками, различными висячими «безделушками» (декоративные предметы: игрушки, брелочки, наклейки, цепочки, ленточки...).

Немаловажным конструктивным элементом жилья является печь. Вид печи и подробное ее описание мы встречаем в работе А.Н. Алгинина, также он дает представление о жилищном быте

старообрядцев Черниговщины²⁵. Старообрядцы села Новая Некрасовка при строительстве домов обязательно строили печь и иногда не одну, а две. Сегодня в домах сохранились печи, но многие переходят на систему автономного отопления через специальные установки, или используют электрические камины. Также среди жителей села распространено использование буржеек. Достаточно дорогим удовольствием и роскошью считаются полы с подогревом, водяное автономное отопление, наличие бойлеров, что приобретает тенденцию в с. Новая Некрасовка. Подобное положение продлится до тех пор, пока в с. Новой Некрасовке не проведут газ.

Среди мебели, которая наличная в быту староверов, можно отметить: кровати, диваны, столы, стулья, серванты, мебельные стенки, комоды, шкафы, тумбочки и другая мебель.

В основном, данная мебель заводского производства советских времен, но встречается и современная мебель последнего десятилетия: спальные гарнитуры (диван и кресла, кровать с тумбочками и трельяжем, раздвижные шкафы и т. д.). Старообрядцы активно применяют в интерьере ковры и дорожки. Коврами принято украшать стены и пол, коврики стелились при входе в дом и выходе из него. Практически все в домах покрывают деревянный пол, или линолеумное покрытие коврами. Окна украшают шторами и тюлю. В одних домах на стены клеят обои, в других – стены просто красят.

Интерьеры домов разнообразны по содержанию и оформлению, но в доме обязательно существуют семейные маркеры, так называемые локусы домашнего быта. Сосредоточением таких локусов являются серванты и мебельные стенки, в которых хозяева хранят книги, посуду, как правило, подарочную (им подаренную), фотографии и различные сувениры и предметы. Такие вещи держат за стеклянными дверцами напоказ, чтобы пришедшему гостю было все видно. Среди вещей, которые расставляют в стенках и сервантах, также можно увидеть открытки, рамки с семейными фотографиями, или фотоальбомы, часы, игрушки и другие предметы (см. фото 7).

Такие локусы содержат вещи, принадлежащие всей семье, а также вещи, которые могут принадлежать отдельным членам семьи, памятные вещи. Полки с фотографиями становятся семейным архивом жизни и памятью семьи. Собранные редкие книги, в том числе религиозные, и иконы являются семейной ценностью и реликтом: *«Вот тут у меня фотографии, этот набор бокалов мне подарили,*

²⁴ Записано со слов Денисова Сергея, жителя с. Новая Некрасовка.

²⁵ Алгинин А. Н. Корни: Очерки по истории русских старообрядческих слобод Добрянки и Радуля. – Чернигов: РВК «Деснянська правда», 2006. – С.187.

я его тоже в сервант поставила, книги тут и все сувениры, видишь – иконка, все тут поставила»²⁶.

Обязательным сопровождением любого интерьера липованского дома становятся живые цветы в газонах, которые рядами выстраивают на подоконниках, расставляют в подставках для цветов.

Неотъемлемой частью восприятия «дома» липованами села является вера в нематериальных жителей своего дома – домовых и духов²⁷. Наши предки не могли представить себе дом без домового, или как его еще называли «дедушка, суседко, домовик», у каждого жилища был свой домовый, который жил сам по себе²⁸. Не многие верят в домовых, но почти каждый в селе житель может рассказать историю про домового, оберегающего дом и наказывающего хозяина за плохое и небрежное отношение к семье и дому: «...мама верила в домового, кто его знает, есть он, или нет? А я не верю»²⁹.

Подводя итоги можно выделить несколько тенденций и новаций в практике обустройства и обживания жилого пространства, и интерьеров новонекрасовских домов:

- основную массу домов в селе Новая Некрасовка составляют постройки 60-х – 70-х годов XX столетия, традиционные старые дома переделываются и ремонтируются путем перепланировки и поверхностных ремонтных работ, новое жилье строится в малом количестве;

- современный облик липованских домов отличается от облика домов II половины XX века, трансформация и изменения произошли в экстерьере и интерьере, путем перестройки домов, замены покрытия крыш, замены деревянных окон на металлопластиковые, перекрашивания фасадов, изменений во внутреннем пространстве жилья. Характерным является выделение детского и женского пространства в доме (детская, спальня и кухня), строительство летних и зимних кухонь, удобств в доме (последнее имеет небольшое расширение);

- старообрядцы в повседневной жизни стремятся урбанизировать сельский интерьер, приобретая в дом новинки техники и мебели, следуют последней моде при ремонте жилья;

- присуща тенденция к использованию в интерьере элементов массовой культуры и технического прогресса: декоративные изделия, новшества техники (телевизор, холодильник, микроволновые печи, бойлеры, миксеры последних марок производителей, особенно среди зажиточных сельчан);

- старое поколение сохраняет интерьеры 50-х годов XX века, меньше вводит изменений, практически не пользуется техникой;

- существует синтез традиционного образа жизни и обустройства жилья и современного стиля жизни, урбанизированного, который проявляется в приспособлении к традиционным планировкам жилья и интерьерам технических устройств, и новых элементов интерьера (телевизоры и компьютеры, спутниковое телевидение и интернет, новые виды мебели и т.д.);

- сосуществование на практике религиозных установок в практике обживания жилья и современных взглядов на жилье, как на место жизни.

²⁶ Интервью с Исаревой Верой Григорьевной, 1928 г. р., жительницей с. Новая Некрасовка.

²⁷ Байбурун А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. – Л., 1983. – С. 9.

²⁸ Путилов Б. Н. Древняя Русь в лицах: Боги, герои, люди. – СПб., 2008. – С. 28.

²⁹ Записано со слов Каладеевой Евдокии Селеверстовны, 1960 г. р., жительницы с. Новая Некрасовка.

Лыкова В.В. (Запорожье)

«ГОРИЗОНТЫ ОЖИДАНИЙ»: СТЕРЕОТИПЫ И РЕАЛЬНОСТИ СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ СРЕДЫ (на материалах села Новая Некрасовка Одесской области)

Идея и тема данной статьи возникла еще во время экспедиции на основе несоответствия ожидаемой и увиденной картины жизни липован.

Старообрядчество зачастую ассоциируется в первую очередь с традиционностью, замкнутостью, консерватизмом, отрицанием современных достижений науки и техники, а также непринятием таких явлений современности как перепись населения, наличие документов (паспорта, идентификационного кода) и отрицание благ технического прогресса. Однако основной, если не главной ассоциацией для многих остается картина Василия Сурикова «Боярыня Морозова». Интересен тот факт, что прототипом образа боярыни Морозовой стала именно старообрядка! *«Была у меня одна знакомая старушка – Степанида Варфоломеевна, из старообрядок. Они в Медвежьем переулке жили – у них молитвенный дом там был. А потом их на Преображенское кладбище выселили. Там в Преображенском все меня знали. Даже старушки мне себя рисовать позволяли и девушки-начетчицы. Нравилось им, что я казак и не курю. И вот приехала к ним начетчица с Урала – Анастасия Михайловна. Я с нее написал этюд в садике, в два часа. И как вставил ее в картину – она всех победила»*¹. Темные одежды, строгие черты лица, высокие скулы и впалые щеки, строгость во всем образе... Строгий пронизывающий взгляд и рука, со сложенными в двуперстном кресте пальцами, воздетая к небу как напоминание и наставление о том, что лишь в старой вере и через двуперстие народ найдет свое спасение. И только внимательно присмотревшись к картине, можно увидеть, что в глазах Феодосии Морозовой скорее не порицание и суровое наставление, а просьба, мольба помнить об истинной древней вере и чтить старый обряд...

Во время экспедиции в селе Новая Некрасовка в 2009 году автор этих строк ожидала увидеть «традиционное», т.е. консервативное старообрядческое село, где женщине не позволено носить «мужскую» одежду, платья и кофты с открытыми руками и (уж тем более!) с декольте; существуют строгие запреты на курение и употребление спиртного и т.п. Но по приезду в село стало ясно, что на формирование представления о старообрядцах значительное влияние оказали существующие о данной культуре стереотипы.

Понятие «стереотип» было введено в оборот известным американским журналистом Уолтером Липпманом в 1922 г. в книге «Общественное мнение». Он определил стереотип как упрощенное,

заранее принятое представление, не вытекающее из собственного опыта человека². Он возникает на основе опосредованного восприятия объекта: *«Нам говорят о мире до того, как познаем его на опыте»*. Для многих исследователей, чьи научные интересы не касаются старообрядчества напрямую, а также для большинства обывателей знакомство с этой культурой происходит опосредованно – через монографии и статьи. Значительная часть литературы, представленной, в том числе и в сети Интернет, посвящена старообрядцам северной части России и других регионов, которым в большой степени характерна консервативность и сохранение традиционного жизненного уклада. В силу такого обо-собленного ознакомления с культурой, обычаями и традициями старообрядцев, формируется представление, которое на практике не в полной мере соответствует действительности. Большую роль в формировании стереотипов, в общем, и касательно старообрядцев, в частности, играют средства массовой информации. В нашем пресыщенном и даже избалованном информацией, вседозволенностью и «благами цивилизации» мире, журналисты в своих сюжетах и статьях уделяли внимание именно консервативным старообрядцам. Показывая села, жители которых не принимают документов (паспорта и пр., в силу чего пожилые люди не могут получать пенсию и пособия), радио и телевиденья, нумерации на домах, использования автомобилей и т., масс-медиа представляли их как диковинку, явление, не вписывающееся в мир, где обычный человек не представляет себе жизнь без бытовой техники, средств информации, телефонов и пластиковых карт, в конце концов, того самого паспорта и идентификационного кода, без которых невозможно получить заработанные средства. В силу всех этих факторов, о старообрядчестве и его культуре сформировались такие стереотипы, как замкнутость, неприятие контактов с иноверными, неприятие благ технического прогресса (что для многих является синонимом отсталости и «непросвещенности») и тому подобные тезисы. Однако, побывав хотя бы в одном старообрядческом селе или доме, можно убедиться, что все вышесказанное лишь отчасти соответствует действительности.

Вся история старообрядчества тесным образом связана с сохранением традиции, с архаичностью жизненного уклада, с оппозиционным отношением к никонианской церкви. Именно традиционность быта призвана была сохранить при-

¹ Волошин М.А. Василий Иванович Суриков. – Л., 1985. – С.161.

² Липпман У. Общественное мнение. – М., 2004. – С.95.

вычный уклад жизни, обычаи, обряды и культуру старообрядчества в целом. Но традиции и новации в нем всегда составляли единое целое, так как духовные традиции могли быть живыми только в единстве – древней веры и материальной среды старообрядческой общины. Сам факт трехвекового существования староверия свидетельствует о том, что наряду с сохранением традиций в жизнь старообрядчества входили и новые явления.

Сохранение традиционного уклада жизни, в первую очередь, способствует поддержанию привычного для липован быта, который является основой старообрядческого традиционного общества.

Но следует отметить, что, несмотря на консервативность старообрядческого общества, на сегодняшний день, как показывают материалы экспедиции, новации все-таки коснулись быта липован.

Значительные изменения произошли в одежде, и в первую очередь – у женщин. Не составляет труда встретить липованку с непокрытой головой, одетую в штаны или брюки, чем, по сути, нарушается запрет носить женщине мужскую одежду. Платья и юбки женщины традиционно одевают в храм и тут не допускаются никакие исключения. На вопрос, не грешно женщине носить мужскую одежду, респондентка ответила: *«Грех. А что делать? Удобно. Работать удобно, не жарко»*³.

Другое изменение касается платка. Правило покрывать голову платком и в храме, и за домашним молитвенным правилом, у старообрядцев применяется к женскому полу независимо от возраста и брачного состояния. Однако сегодня молодые липованки практически не носят платки; женщин старшего возраста, вне стен храма, легко можно увидеть с непокрытой головой. Не обязательно также убирать под платок все волосы. Способ ношения, завязывания платка уже не расскажет о том, кто перед нами – девушка на выданье или замужняя женщина. Тем более, как отмечалось выше, практически все поколение липованок в возрасте до 25 лет вообще не носит платка в повседневной жизни и одевает его только в храм. Хотя ранее, в некоторых регионах, по тому, как надет платок, можно было отличить незамужних женщин и девственниц – они носили платок так, что на спине он лежал кромкой, а прочие женщины надевали платок *«на уголок»*⁴.

С другой стороны быт старообрядцев в значительной степени осовременился за счет техники. Если раньше отношение к радио, телевизору и

другим новшествам было категорически негативным, то сейчас в доме каждой липованской семьи можно увидеть все достижения техники. *«Проникновение»* техники в дома старообрядцев началось еще в 1960-е годы. При этом наблюдалось неприятие новшеств поколением родителей респондентов, т.е. людей 1910-1920 гг. рождения и старше. Они отказывались смотреть телевизор, считая это грешным, однако не запрещали смотреть его своим детям и внукам. В одном доме мы могли видеть три телевизора выпуска 1970-1980-х годов, три фотоаппарата, которые по ненадобности хранились в старом доме, выполнявшем функции кладовой.

В то же время, для жителей Новой Некрасовки характерна в некоторой степени открытость по отношению к *«пришельцам»* и гостям-представителям не старообрядческой веры. Определенную *«открытость»* села можно объяснить тем, что уже с 1970-х годов редкие до этого времени браки с православными украинцами стали встречаться все чаще. На сегодняшний день, по словам респондента, *«всё перемешалось и нельзя уже понять, где липованин, а где хохол»*⁵. Следует отметить, что до 70-х годов смешанные браки были довольно редким явлением, причиной чего была особая замкнутость липованской общины, ограничение и неприятие контактов с другими группами. По словам респондентки, к липованам относились с осторожностью и браки с ними не приветствовались, т.к.: *«У липован и чашки воды не выпросишь. А если дадут, так чашку потом выбросят»*⁶.

Ярким подтверждением *«современности»* села является наличие дискотеки, на которой всем входящим ставят печать, что также является нехарактерным для старообрядчества, так как любые печати, даже на официальных документах ранее отрицались и категорически не принимались.

Наравне с такими новшествами и явлениями современности в Новой Некрасовке сильны традиции веры и культуры.

Иконы *«старого письма»* в домах липован устанавливаются на полке либо на треугольном столике, угольнике. Возле икон обязательно находятся лестовки, оригинальные кожаные четки. Иконы есть не только в каждой комнате жилых домов новонекрасовцев, но и в тех, которые ныне используются как подсобные постройки.

Одна из респонденток показала нам старый дом, в котором раньше жила ее семья, а сегодня он используется как кладовая. В каждой комнате, заставленной временно ненужными предметами и вещами, имеется икона и лампада. По словам хозяйки, она периодически зажигает лампы перед образами.

³ Полевые материалы автора (далее - ПМА). – Респондент Матвеева Е.Ф., 1952 г.р. – с. Новая Некрасовка. – Июль, 2009 г.

⁴ Кончаревич К. О некоторых аспектах коммуникативной культуры старообрядцев // Коммуникативное поведение славянских народов. – Воронеж, 2006. – С.97-120; также см.: <http://samstar-biblio.ucoz.ru/publ/150-1-0-345>

⁵ ПМА. – Респондент Исарева В.Г., 1928 г.р. – с. Новая Некрасовка. – Июль, 2009 г.

⁶ ПМА. – Респондент Исарева В.Г., 1928 г.р. – с. Новая Некрасовка. – Июль, 2009 г.

На примере этого же дома можно проследить другое проявление отхода от традиций. По убеждениям липован, в «красном углу» с иконами не должно быть никаких других предметов и мебели. Тем не менее, в данном, уже нежилом доме углы с иконами были заставлены мебелью, ненужной техникой и другими вещами. Это можно объяснить тем, что в доме люди уже не живут, и он используется в качестве кладовой. Однако иконы не заброшены и перед ними зажигают лампы. Такую же ситуацию, когда в «красном угле» стоят предметы мебели и интерьера, мы наблюдали и в других домах во время экспедиции.

Значительную роль в сохранении липованами своей культурной идентичности и обособленности сыграли запреты. Они были своеобразными механизмами, регулировавшими жизнь липованской общины, выполняли защитную и разграничительную функции, целью которых было предотвратить «смешение» с «внешними», т.е. «чужими», «неправоверующими». К таким запретам в первую очередь относятся запреты на вступление в брак с иноверными, строгие указания о невозможности совместного принятия пищи, совершения молитвы⁷. Большое значение имели запрет на «прелести мира» (светские развлечения, особенно просмотр телевизора, пользование современными средствами связи и передвижения, техническими приборами, электронными карточками и т.п.). Длительное время, до начала XX в., запрещенными были также «новые» и «нечистые» продукты: картофель, чай, некоторые сорта рыб и мясо, добытое или приготовленное без соблюдения определенных правил (удавленина, с кровью). Достаточно долго существовал запрет на чай, кофе, сахар⁸.

Следует отметить, что от запретов, принявшихся под воздействием новых исторических условий, старообрядцы отказываются значительно легче, чем от древних (например, запрет на табакокурение значительно устойчивее, чем запрет на фотографирование или пользование электричеством)⁹. Подтверждением такой «гибкости» запретов является то, что во время экспедиции в каждом доме мы могли видеть многочисленные фотографии хозяев дома, их родителей и членов семьи.

⁷ Смилянская Е.Б. Роль запрета в сохранении идентичности конфессиональной группы (по материалам старообрядческих общин). // Проблемы идентичности: человек и общество накануне Третьего тысячелетия. – Серия: Профессионалы за сотрудничество. – М., 2003. – С. 144.

⁸ Власова В.В. Повседневные запреты в коми старообрядческих общинах // Старообрядчество: история, культура, современность. Материалы VI научно-практической конференции. – М., 2002. – С. 515. (также см.: <http://www.starover.religare.ru/article7477.html>).

⁹ Смилянская Е.Б. Роль запрета в сохранении идентичности конфессиональной группы (по материалам старообрядческих общин). // Проблемы идентичности: человек и общество накануне Третьего тысячелетия. – Серия: Профессионалы за сотрудничество. – М., 2003. – С. 151.

Достаточно интересный факт, что старообрядцы длительное время считали, а некоторые и сейчас считают, что смотреть телевизор большой грех, но в фотографии они не видят ничего пригрешительного. Они считают, что фотографии можно иметь в своих домах, чтобы родители могли «видеть образ своих чад, а чада своих родителей», чтобы «не забывать их образы, когда они вдалеке, и когда они «уйдут» (то есть умрут)»¹⁰.

Традиционным остается для липован Новой Некрасовки и негативное отношение к алкоголю и курению. При этом, неприятие табака и запрет курения остается одним из наиболее строгих. Для старообрядцев табак это «злые плоды, с помощью которых антихрист ловит легковверных в свои сети». О происхождении табака говорится, что «когда Господь совершил дело искупления и извел из ада с верою ожидавших пришествия Господня: застал ад, лишился своих пленников. Не стони, ад, сказал аду сатана, войду в ад и возьму злые семена, посею на земле, и от того вырастет трава табун, то есть табак... и ту траву табак будут многие люди есть и пить, и те будут Господом Богом прокляты и теми проклятыми будет полон ад управлять ими начнешь»¹¹.

Несмотря на то, что подобные легенды и предания не были записаны нами во время экспедиции и многие респонденты не могли объяснить запрет на курение, он является устойчивым и одним из наиболее строгих из ныне бытующих среди липован. На сегодняшний день в Новой Некрасовке считается недопустимым прийти в церковь мужчине, от которого пахнет табаком и табачным дымом. В случае нарушения данного правила, он не допускается к причастию и кресту. По словам респондентки, если священник знает, что мужчина курит, он может не допустить его к причастию, даже тогда, когда от последнего не пахнет табаком и дымом.

Негативное отношение старообрядцев к алкоголю и корчме отмечали еще исследователи XIX в. Это приводило к тому, что в некоторых селах «увеселительное заведение» отсутствовало как таковое. Водку липоване употребляли с большой осторожностью, поэтому редко можно было увидеть человека, опустившегося из-за пьянства¹².

Одним из наиболее стойких табу не зависимо от конфессиональных согласий и направлений, регионов их проживания у старообрядцев является

¹⁰ Агафонова Н.Н. Некоторые аспекты традиционной бытовой культуры Пермского старообрядчества. // Труды Камской археолого-этнографической экспедиции. – Пермь, 2001. – Вып. I-II. – С. 63-74; Также <http://www.kaee.pspu.ru>.

¹¹ Агафонова Н. Н. Некоторые аспекты традиционной бытовой культуры Пермского старообрядчества. // Труды Камской археолого-этнографической экспедиции. – Пермь, 2001. – Вып. I-II. – С. 63-74; Также <http://www.kaee.pspu.ru>.

¹² Побережник И.В. Отношение старообрядцев Буковины к алкоголю и пьянству (XIX – начале XX в.). // Липоване: история и культура русских-старообрядцев. – Вып. 5. – Одесса, 2008. – С. 200.

запрет на бритье. Борода является одним из наиболее ярких и стойких элементов образа старообрядца наравне с традиционной косовороткой, подпоясанной плетеным вышитым поясом.

«Брадобритие» воспринимается как один из серьезных грехов. Момент запрета брить бороду связан с мировоззренческой установкой на то, что борода является символом отказа от мирского, отход от мира («*мужик без барады – метушливый*»)¹³.

Несмотря на то, что в современных условиях некоторые липоване не придерживаются правила не брить бороду, давний строгий запрет принимает все большее религиозное значение, являясь конфессиональным и возрастным символом одновременно. Воспринимая обычай носить бороду как данность, липоване творчески осмысливают его, создавая новое семантическое значение: богоподобие, отказ от суетности, представление о мужском стереотипе. Борода является лишь явным фактом запрета вообще обрезать волосы¹⁴.

Материалы экспедиции показывают, что в современной липованской общине многие запреты, в той или иной степени, претерпели изменений, однако табу на «брадобритие» является одним из наиболее стойких и неизменных.

В условиях модернизации общества запрет, как таковой, таит в себе две опасности: строгость запретов грозит конфессиональной группе утратой преемственности поколений, отталкивает молодых, тогда как разрушение системы запретов нередко оказывается равносильным утрате религиозной идентичности.

Существенным показателем современности липован Новой Некрасовки, является визит старообрядцев из Белой Криницы, чьи жители осуждали нарушение традиционного старообрядческого уклада жизни, негативно высказывались по поводу несоблюдения традиций – ношение женщинами мужской одежды, неправильное завязывание платка¹⁵.

Такие различия в восприятии старообрядцами разных регионов Украины новшеств, входящих или уже вошедших в их быт и изменивших в определенной степени их традиционный уклад жизни, является немаловажным показателем того, что внутри самого старообрядчества назревает конфликт, вызванный неодинаковым отношением к новшествам. И теперь перед старообрядцами всех направлений и толков возникает новая задача – не допустить разобщенности внутри самой общности.

Сочетание сохранения духовных традиций при определенных изменениях материального бы-

та и жизни позволяет говорить о формировании нового поколения старообрядцев, которым не чуждо восприятие новых технологий и других «даров» современности, но для которых по-прежнему остается характерными духовная обособленность и сохранение традиционных духовных ценностей старообрядчества. Несмотря на определенную «открытость» села и общины, они в значительной степени остаются закрытыми и непостижимыми для людей, которые ходят в никонианские церкви или исповедуют другую веру.

Суть культурной идентичности заключается в осознанном принятии человеком соответствующих культурных норм и образцов поведения, ценностных ориентации и языка, понимании своего «я» с позиций тех культурных характеристик, которые приняты в данном обществе, в самоотождествлении себя с культурными образцами именно этого общества. Липоване смогли сохранить свою культуру и традиции на протяжении многих столетий. Они строго придерживались религиозных догм и предписаний, посещали службу, чем и смогли сохранить свои традиции. Последнее, в свою очередь, в значительной степени способствовало благополучию и процветанию липованских сел, которые зачастую имеют более добротный вид по сравнению с соседними, не старообрядческими селами.

Наиболее сильным по содержанию считаются религиозные воззрения липован. Без преувеличения можно сказать, что именно конфессиональный фактор сыграл основную роль в сохранении их обычаев и обрядов вплоть до настоящего времени и позволил сохранить многие культурные традиции. Способность сохранять единство с этносом в целом и одновременно некоторую обособленность в ходе миграции показало, насколько высоки в старообрядческой среде адаптационные способности к жизни в любой среде, в любых условиях. Материалы экспедиций показывают, что, несмотря на изменения в повседневной жизни липован, их быту, обычаях, фольклоре, послаблении и преодолении некоторых запретов, неизменным остается их самосознание и идентификация себя как липован – даже люди, пришедшие извне общины (украинцы, русские, молдаване), но принявшие старую веру, воспринимают и осознают себя липованами.

¹³ Пригарін О. А. Борода та її знакові функції в уявленнях старообрядців Подунав'я // Тіло в текстах культур. – К., 2003. – С. 65.

¹⁴ Там же. – С.68.

¹⁵ ПМА. – Респондент Матвеева Е.Ф., 1952 г.р. – с. Новая Некрасовка. – Июль, 2009 г.

Глузовский Михал (Торунь)

ДВУАЗЫЧИЕ И ДВУКУЛЬТУРИЕ ПОЛЬСКИХ СТАРООБРЯДЦЕВ СУВАЛЬСКО-АВГУСТОВСКОГО РЕГИОНА

Старообрядцы, мигрировавшие на территорию Речи Посполитой, начиная с конца II половины XVII века, составляли религиозное, этническое, культурное и языковое меньшинство. Причиной их миграций были преследования со стороны церковных и царских властей, так как они не приняли реформ введенных в 1652 г. патриархом Никоном¹. Для религиозной свободы они поселялись на польских, белорусских и литовских землях, которые в то время находились вне Российской империи. Скрываясь от царских войск, а также из-за общего недоверия к внешнему миру они попытались изолироваться от своего окружения. Благодаря чему им удалось сохранить веру, культуру и язык на протяжении более 300 лет пребывания вне родины. Происходящие из окрестностей Пскова, Новгорода и Великих Лук, мигранты не сразу потеряли контакт с языком и культурой своего родного региона. Так, на территории сегодняшней Беларуси, как и стран Балтии, проживает значительное количество людей, говорящих на восточнославянских говорах и русском языке. Кроме того, с конца XVIII до начала XX столетия старообрядцы из сувальско-августовского региона² находились на территории аннексированной Россией, что было связано с контактами с российской администрацией. Если мазурские старообрядцы уже с самого начала поселения в Восточной Пруссии были изолированы от русского языка и культуры, то в случае сувальско-сейненского и августовского регионов о подобной ситуации можно говорить только после 1945 г.³

В начале XXI века места плотного поселения старообрядцев в Польше находятся в Подляском и Варминско-Мазурском воеводстве. У них 4 религиозные общины в таких населенных пунктах как Сувалки (Suwałki), Габове Гронды (Gabowe Grądy), Водзилки (Wodзилki) и Войново (Wojnowo). В мазурском регионе старообрядцы проживают в деревне Войново и соседних селах: Галково (Gąłowo), Онуфриево (Onufryjewo), Осиняк-Петрово (Osiniak-Piotrowo) и других, а их количество, по данным Староправославной Поморской Церкви Республики Польша (Staroprawosławna Pomorska Cerkiew RP),

составляет около 50 человек⁴. Старообрядцев в Подляском воеводстве гораздо больше. Они проживают во многих населенных пунктах: Белосток (Białystok), Бялобжеги (Białobrzegi), Близна (Blizna), Буда Руска (Buda Ruska), Холны Вольмера (Hły Wolmera), Лещево (Leszczewo), Новинка (Nowinka), Плочично (Płociczno) и др. Сравнительно большие группы старообрядцев проживают только в Габовых Грондах и Буре (Bura), Водзилках, а также гор одах Августов (Augustów) и Сувалки. В мазурском регионе и в сувальско-августовском о численности проживавшего старообрядческого населения свидетельствуют многочисленные кладбища в Габовых Грондах, Близне, Пиявне Руске (Piawne Ruskie), Августове, Покровске (Pokrowsk), Сувалках, Водзилках, Глушине (Guszyń), Буде Руской, Штабинках (Sztabinki), Раштаболе/Лещево (Rasztabol/Leszczewo), Зусенко (Zusenko), Липине (Lipina), Александрове (Aleksandrów), Посеянке (Posejanka), Погожелце (Pogorzec), Росохатом Рог (Rosochaty Róg), Бялогурях (Białogóry), Высокой Гуже (Wysoka Góra)⁵, Галкове, Войнове и Онуфриеве. Из-за небольшого количества материала диалектологического, социолингвистического и этнографического характера, собранного группой сотрудников, аспирантов и студентов Института славянской филологии Университета Николая Коперника в Торунь⁶, в настоящей статье мы ограничиваемся описанием языковой и культурной ситуации старообрядцев, проживающих в сувальско-августовском регионе.

⁴ Ziółkowska M. Кладбища как источник информации о языке. Старообрядческие некрополи в Польше. – Торунь, 2007 (неопубликованная магистерская работа, написанная под научным руководством проф. С. Гжибовского). - С.6.

⁵ Там же. - С.5-6.

⁶ В 1999-2009 гг. было проведено 10 научных экспедиций под научным руководством проф. С. Гжибовского. Главной целью исследований, в которых были опрошены более 130 информантов, проживающих в многих местностях сувальско-августовского региона, было описание функционирования русского говора в условиях польско-русского билингвизма. Однако оказалось, что нельзя объяснить многие явления, связанные с двуязычием, без учета социальных и психических факторов, а также факторов культурных, религиозных, исторических, экономических и демографических. Поэтому исследования торуньской группы стали междисциплинарными. Второй причиной расширения аспектов исследований стало постепенное исчезновение описываемой общины, ее языка и культуры. Поэтому исследователи занялись описанием не только языкового поведения польских старообрядцев, но и их культуры.

¹ Iwaniec E. Z dziejów staroobrzędowców na ziemiach polskich XVII-XX w. – Warszawa, 1977. - С.28-29.

² Северо-восточная Польша, польско-литовско-белорусское пограничье.

³ Ср.: Гжибовский С., Глушковский М. Социолингвистическая ситуация старообрядцев в деревнях Габове Гронды и Бур // Русские старообрядцы. Язык. Культура. История. Сборник статей к Международному съезду славистов / Ред. Л.Л. Касаткин. – Москва, 2008. - С.205.

Окрестности Сувалок и Августова являются пограничной территорией: «*территории поблизости границы, разделяющей пространство, на котором проживает многонациональное население*»⁷.

Понятие пограничья употребляется нами как при описании культуры, так и языка старообрядцев. По мнению А. Садовского, пограничье является одновременно периферийной территорией, функционирующей на окраине общественной жизни страны, и местом контакта разных культур⁸. Двойственная природа пограничья влияет на процесс образования личности жителей этих территорий. Однако, несмотря на то, что польские старообрядцы проживают в регионе, который считается пограничным, их ситуацию трудно было бы описать в таких категориях, так как они не находятся на стыке двух культур, а скорее в некоторой изоляции внутри другой, доминирующей, культуры. В их случае более подходящими являются такие определения как двукультурие и *di-ethnia*⁹.

Проживающее в Польше старообрядцы в настоящее время тесно связаны с двумя культурами: своей, старообрядческой, и польской. Э. Хауген отмечал, что если двуязычный индивид может не всегда владеть обоими своими языками в полном виде, то и двукультурие не обязательно должно быть полным¹⁰. Функционирующие в двух культурах двуязычные общества чаще всего разделяют сферы использования обоих языков. Такое разделение функций связано с диглоссией, т.е. иерархией, в которой один из кодов выполняет роль «низкого» языка (L), а второй «высокого» (H)¹¹. Функциональная дифференциация может иметь место не только в случае с отдельными языками, но и в случае со структурно отличающимися друг от друга вариантами одного языка¹². Если «низкий» язык используется в повседневной коммуникации, то «высокий» является языком образования, официально-делового общения, как в устной, так и в письменной форме¹³. Диглоссия формируется относительно долгое время, на протяжении нескольких поколе-

ний¹⁴. В общине польских старообрядцев сувальско-августовского региона использование одного из языков в конкретной ситуации обусловлено сферой жизни, характером социального окружения, а также этнической принадлежностью собеседника. Из-за существенной разницы в уровне знаний русского говора представителями разных поколений¹⁵ при описании диглоссии, наряду с другими критериями, следует учитывать также поколение, к которому принадлежит говорящий, его возраст. Все поколения в сфере религии используют преимущественно церковнославянский язык как литургический, а диалект русского языка как язык повседневной религиозной жизни, который употребляется в разговорах до и после службы, а также в нелитургических высказываниях наставника¹⁶. В остальных сферах жизни у старообрядцев старшего поколения, за исключением случаев общения с не-старообрядцами, в общественной жизни преобладает польский язык, а при общении с соседями в гетерогенном окружении, русский говор функционирует как доминирующий код или наравне с польским языком. У младшего поколения преобладает польский язык и только при общении в семье и с соседями, говор имеет такой же статус, как польский язык¹⁷. Среднее поколение – занимает промежуточное место в этой классификации. В одних и тех же ситуациях представители разных поколений ведут себя по-разному: например, дети, молодёжь и люди среднего возраста, ожидая автобуса на остановке в городе, расположенном неподалеку от их родной деревни, в присутствии не-старообрядцев никогда не будут говорить друг с другом на диалекте, в то время как многие представители старшего поколения даже в публичных местах не стесняются говорить «по-своему»¹⁸.

Подобные явления наблюдаются и на уровне культуры. Социально дифференцированное двукультурие определяется термином «диэтния», являющимся аналогом термина «диглоссия» на уровне языка¹⁹. Итак, группа, в которой имеет место диэтния, может соприкасаться с культурой «А» в религиозной, соседской и семейной сферах жизни, а с культурой «Б» – в области искусства, науки и техники. В случае польских старообрядцев распределение сфер жизни, принадлежащих с одной стороны польской, а с другой – традиционной культуре, ко-

⁷ Siegień-Matyjewicz A. Poczucie tożsamości młodzieży pochodzenia białoruskiego. - Olsztyn-Warszawa. - C.97-99.

⁸ Sadowski A. Pogranicze jako przedmiot badań socjologicznych w warunkach integracji europejskiej // Pogranicza i multikulturalizm w warunkach Unii Europejskiej. Implikacje dla wschodniego pogranicza Polski. - Tom 1. / K. Krzysztofek и A. Sadowski. – Białystok, 2004. - C.19, 26.

⁹ Ср.: Хауген Э. Языковой контакт // Новое в лингвистике. - Вып. 6. – 1972. - С.61-80; Fishman J. Bilingualism and Biculturalism as Individual and as Societal Phenomena // The Rise and the Fall of Ethnic Revival / J. Fishman и др. - Berlin-New York, 1985. - P.39-56.

¹⁰ Хауген, Э. Языковой контакт... - С.64.

¹¹ Ferguson Ch. Diglossia // "Word". - 15/1959. - С. 327.

¹² Ср.: Там же. - С.328-336.

¹³ Там же. - С.336.

¹⁴ Fishman J. Bilingualism and Biculturalism... - P.39.

¹⁵ Гжибовский С., Глушковский М. Социолингвистическая ситуация старообрядцев... - С.208-211.

¹⁶ Głuszkowski M. Dyglosja w społeczności staroobrzędowców regionu suwalsko-augustowskiego // Socjolingwistyka. - № XXII (в печати).

¹⁷ Там же.

¹⁸ Так старообрядцы определяют свой говор: Głuszkowski M. Znaczenie prestiżu języka a pokoleniowe zróżnicowanie poziomu interferencji w polszczyźnie staroobrzędowców w warunkach rosyjsko-polskiego bilingwizmu z dyglosją // LingVaria. - 2/2009. - С.76.

¹⁹ Fishman J. Bilingualism and Biculturalism... - P.46.

торая базируется на русском субстрате, в значительной мере совпадает с распределением сфер использования польского языка и русского говора.

По Дж. Фишману, диэтния как явление имеет место значительно реже, чем диглоссия и многокультурие, независимо от того, рассматриваем ли диэтнию в связи с многокультурием, многоязычием и диглоссией, или как самостоятельное, отдельное явление²⁰.

В ряде случаев старообрядцы одновременно используют элементы своей и польской культур. Несмотря на то, что Рождество старообрядцы отмечают на две недели позже католического и празднуют несколько иначе, реклама, праздничное оформление городов и магазинов, специальные праздничные программы по телевидению, а также система выходных дней в календаре склоняют старообрядцев хотя бы к частичному участию в общепольском праздновании. Описанная ситуация является одним из многочисленных проявлений символического насилия, происходящего также в антропонимии исследуемой нами группы²¹. Называние детей двумя именами: одним по церковному календарю - «Святцам», и другим - польским, связано у старообрядцев, с одной стороны, с административными требованиями, а с другой - с желанием не отличаться от окружающих²².

Отсутствие собственных учебных заведений является одним из факторов, уменьшающих роль их собственной культуры и увеличивающим роль культуры доминирующей – польской. Факт важной роли образования для сохранения культуры и языка подчеркивали многие исследователи проблем этнических меньшинств²³. В польских школах старообрядцы всегда были представителями чужой культуры, в то время как польская школа не заботилась о сохранении их языковой, этнической и рели-

гиозной идентичности. Исключением были только деревни Габове Гронды и Бур, а также Водзилки, жители которых во время функционирования основных школ в Габовых Грондах (1919 – 2003 гг.²⁴ с перерывом в 1940-45 гг.) и в Водзилках (1919-1996), имели возможность провести хотя бы первые годы учебы в родной местности. Представители исследуемой нами группы составляли в вышеупомянутых школах значимую часть учеников и были на «своей территории», а присутствие польских учителей и коллег не-старообрядцев из соседних деревень не смущало их. Благодаря этому, в перерывах между уроками они не стеснялись говорить друг с другом по-своему²⁵. Основные школы в Габовых Грондах и Водзилках составляли для старообрядцев эквивалент собственных образовательных институций. Со второго класса учащиеся могли изучать в них русский язык²⁶. После закрытия школ²⁷ ситуация молодых жителей Габовых Грондов, Бура и Водзилек изменилась коренным образом. Уже с первых лет учебы они вынуждены были ездить за несколько километров в школу, в которой они составляют меньшинство. По словам молодых старообрядцев, в здании школы и на прилегающей к ней территории, в присутствии польских товарищей, они совсем не говорят на своем диалекте. Этот факт подтверждают их учителя²⁸. Старообрядцы, проживающие в других местностях, еще раньше были вынуждены ходить в польские школы. Многочисленные сообщения информантов подтверждают факт отличия молодых старообрядцев от их польских сверстников. Они рассказывали не только о хороших отношениях с товарищами, но и случаях нетерпимости. Ярким тому примером является рассказ 84-летнего мужчины о визите католического епископа в его школу, которая находилась в польской местности. Описываемое нами событие имело место в 30-х гг. XX века:

²⁰ Там же. - С.47-48.

²¹ Cp.: Bourdieu P., Passeron J.-C. Reprodukcia. Elementy teorii systemu nauczania. – Warszawa, 1990. - С.66.

²² Ziółkowska M. Кладбище как источник информации о языке...; Głuszkowski M. Tożsamość kulturowo-językowa старообрядców na tle innych grup mniejszościowych w Polsce. *Możliwe płaszczyzny przemilczeń // Przemilczenia w relacjach międzykulturowych* / ред. J. Goszczyńska и G. Szwat-Gylybowa. – Warszawa, 2008. - С. 429-430.

²³ Grek-Pabisowa I. Zmiany w tradycyjnej kulturze i obyczajowości старообрядцев в Польше // Та же, Старообрядцы. Szkice z historii, języka, obyczajów. - Warszawa, 1999. - С. 291-299; Skuttnab-Kangas T. Language in the process of cultural assimilation and structural incorporation of linguistic minorities // *Dialectology and Sociolinguistics. Essays in Honour of Karl-Hampus Dahlstedt* / Ed. C.-C. Elert, S. Ellason, S. Fries, S. Ureland. – Umea, 1977. - P.192-193; Dołowy N. Kultury państwowe wobec kultur mniejszościowych. Pojęcie negatywnej tożsamości na przykładzie wybranych kultur mniejszościowych (bretońskiej, łżyckiej, kaszubskiej) // *Przemilczenia w relacjach międzykulturowych...* - С. 410-412 и др.

²⁴ Процесс ликвидации школы в Габовых Грондах начался в 1999 году, когда из-за финансовых проблем перенесли восьмой класс в соседнюю деревню Бялобжеги. Позднее были ликвидированы следующие классы.

²⁵ Одна из информанток, обучавшаяся в школе в Габовых Грондах в 1968-1976 гг., сообщает (в скобках перевод заимствований из польского языка): навэт (даже) эты католики, каторые прихадзили к нам в школу, то яны панимали, как мы, бо (потому, что) мы разговаривали – пшерна (перемена), чы (или) что, то по-своему.

²⁶ В остальных польских школах иностранные языки появлялись в программе, лишь начиная с пятого и старших классов.

²⁷ Школы в Габовых Грондах и Водзилках закрыли по финансовым и демографическим причинам: даже вместе с детьми из соседних деревень, классы не могли быть укомплектованы.

²⁸ Głuszkowski M. Язык молодого поколения старообрядцев деревень Габове Гронды и Бур // *Slavia Orientalis*. - 2 / 2006. - С.255.

Бискуп мел приехать. Сделали браму (ворота): витамы че ойче (приветствуем тебя отец), там тего, таки нарис, хасло (такая надпись, лозунг). И он приехал таксуфкой (на такси), а мы так в двуйках стали (мы в парах стояли), и як он выходил с таксуфки, надо было кленкнуть (встать на колени). А я и мой двоюродный брат то не кленкнули; в нас нельзя кленкать. А научичел (учитель) пришел и ему: хляст, кленкай, а тэн муви не (тот говорит нет). Но и як он подходил к нему, ставал и давал ему цукерки (конфеты), там тего. Но и подошел аж к нам, а мы стоим. Для чего вы дзечи не кленкнелище (почему вы дети не встали на колени), а мы говорим, что в нас нельзя кленкать. А якой вы веры? А староверы. А вмеете сказать Ойче Наш (Отче наш)? Вмеем. Но и порусски сказали Ойче наш. Я ойче наш, о он Богародицу. Но и, пане керовнику, за цо пан его удежил (Ну, господин начальник, за что вы его ударили), они, говорит, умеюм пачеже (умеют молитвы), говорит, они по-своему, говорит, але тен сам Ойче наш, то само, говорит. Не вольно (нельзя) там. И нам цукерык: мне пьстку и ему пьстку – маче за то венцей цукеркуф (вот вам больше конфет за это). А ребяты: от холера, как кацапы цукеркув достали, а нам тылько (только) по два цукерки дал.

Никто из информантов не рассказывает о явно выраженных проявлениях нетерпимости со стороны своих школьных товарищей. Появляющееся во многих рассказах прозвище «кацап», например, в вышеупомянутом воспоминании, в детских взаимоотношениях следует воспринимать по-другому, нежели в отношениях молодежи и взрослых. Называя своих старообрядческих товарищей кацапами, другие ученики чаще всего хотели вывести их из равновесия, однако наши информанты считают, что это был элемент детских, товарищеских игр, а определение «кацап» имело такой же статус, как другие прозвища, например, «рыжий», «толстяк», «коротыш». От остроумия и уверенности в себе старообрядцев зависело, смогут ли они завоевать высокую позицию в группе польских сверстников. Кроме того, определение «кацап» всегда было наиболее распространенным экзоэтнонимом исследуемой группы. Высказывания польских соседей старообрядцев, проживающих в сувальско-августовском регионе, а также самих информантов свидетельствуют о том, что в большинстве случаев слово «кацап» приобрело нейтральную эмоциональную окраску: некоторые информанты пользуются ним, говоря о себе, а некоторые даже гордятся ним²⁹.

Во время учебы в школе индивид подвергается комплексному воздействию нескольких социализирующих факторов: семьи, учебного заведения и группы сверстников, в которой он вращается. Их влияние на молодого человека может идти в одном

направлении или быть противопоставлено друг другу. Кроме того, сумма факторов, формирующих личность в школьном возрасте, может быть как продолжением социализации, начатой в раннем детском возрасте, так и ее отрицанием. Время обучения в школе само по себе не является однородным периодом. Обучение в начальных классах можно считать продолжением детства, а обучение в старших классах основной школы, в последних классах гимназии³⁰ и в старших классах средней школы совпадает с периодом созревания³¹. Во время обучения в начальных классах основное влияние на ребенка оказывают семья и учитель как новый авторитет³². Вторая фаза школьного периода связана с уменьшением роли учителей и родителей, против которых чаще всего направляется бунт созревающих личностей. А молодой человек в это время подвергается влиянию сверстников и в некоторой мере братьев и сестер³³. Тогда часто осуществляется переход от культуры меньшинства к доминирующей культуре. В случае со старообрядцами, проживающими в городах, культурный сдвиг является более ярким, нежели в деревнях, где некоторые традиционные нормы, ценности и модели поведения могут сохраниться в тех сферах жизни, которые лишь в незначительной степени связаны с социализацией доминирующей группы, т.е. в общении с семьей, соседями и церковью.

Описывая культуру польских старообрядцев, следует учитывать факт многолетней ассимиляции этой группы. Во многих сферах культурной жизни старообрядцы не отличаются от своего окружения. Дома в Габовых Грондах, Буре, Водзилках или в Буде Руской напоминают постройки соседних деревень. Такие же деревянные дома можно встретить почти по всей территории восточной приграничной полосы Польши. В некоторых старообрядческих деревенских домах сохранились еще традиционные русские печи как местная особенность. Русским элементом в области архитектуры являются

³⁰ После реформы польской образовательной системы в 1999 г. двухступенчатую модель – основная (8 лет) + средняя школа (3, 4 или 5 лет) – заменила трехступенчатой моделью: основная школа (6 лет) + гимназия (3 года) + средняя школа (2, 3 или 4 года).

³¹ Piaget J. *Studia z psychologii dziecka*. – Warszawa, 1966. – S.66-77; Erikson E. *Tożsamość a cykl życia*. – Poznań, 2004. – S.61-70; Łagoda A. *Wybrane koncepcje kształtowania się ludzkiej podmiotowości jako istotnego elementu tożsamości człowieka* // E. Bilińska-Suchanek (ред.), *Tożsamość w świecie nieustających zmian*. – Słupsk, 2005. – S.28.

³² Parsons T. *Struktura społeczna a osobowość*. – Warszawa, 1969. – S.187; Nowicka E. *Szansa czy zagrożenie. Uczeń cudzoziemiec w polskiej szkole* // Region. *Tożsamość. Edukacja* / J. Nikitorowicz, D. Misiejuk i M. Sobecki (ред.). – Białystok, 2005. – S.75-76.

³³ Parsons T. *Struktura społeczna a osobowość...* – S.188; Znaniecki F. *Socjologia wychowania*. – Tom I i II. – Warszawa, 2001. S.84, 90.

²⁹ Например, супружеская пара старообрядцев приблизительно 70-летнего возраста считает, что определение «кацап» происходит от фамилии князя Кацапова, который при правлении Екатерины II предоставил старообрядцам земли, на которых они сейчас проживают.

также бани, построенные практически в каждом дворе старообрядцев. Бани можно увидеть и в тех населенных пунктах, где уже нет старообрядцев³⁴. У большинства старообрядцев есть традиционные рубахи, блузки и сарафаны, а женщины преклонного возраста шьют себе специальные погребальные одежды. Однако в будни все одеваются так же, как их польские соседи. Фольклор описываемой группы в значительной мере считается русским. В репертуаре ансамбля «Рябина» из Габовых Грондов представлены многие народные русские песни, например, «*Комара муха любила*», «*Течет речка*», «*Карустица*». «Рябина» исполняет также сочинения, которые были написаны уже после миграции старообрядцев в Польшу: частушки «*В Августове на базаре*», являются элементом новой, русско-польской, культуры старообрядцев.

Диетния польских старообрядцев сопровождается выделением нескольких сфер культуры и отдельных обычаев, которые сохранились как фрагменты давних традиций и до сих пор отличают старообрядцев от их польского окружения. Кроме элементов архитектуры, праздничного наряда и фольклора, традиционной культурной сферой остается кухня. Хотя старообрядцы заимствовали многие кулинарные обычаи у поляков, им удалось сохранить также традиционные блюда³⁵. Сохранившиеся элементы культуры и обычаи чаще всего каким-то образом связаны со сферой религии. Традиционная кухня старообрядцев - это в большинстве своем мучные и картофельные блюда во время постов. С религией связан и обычай мазать окна сажей, прятать в лесу орудия труда и другие шутки молодежи из Габовых Грондов и Бура в кутейник - ночь перед Рождеством - так называемые «*кашунь*»³⁶. Можно предположить, что культура, связанная с вероисповедованием, может на долгое время приостановить культурный сдвиг³⁷. Сильное чувство этничности и собственной культуры образуют каркас системы ценностей, объединяющей общину и ее язык³⁸. Отсутствие контакта с традиционными обычаями в городском окружении значительно ускоряет факт расставания с культурой и языком меньшинства во многих семьях, проживающих в Августове и Сувалях.

Причиной происходящего культурного и языкового сдвига в значимой мере является социальный сдвиг, сочетающийся чаще всего с техническим прогрессом, индустриализацией, урбанизацией и глобализацией, а в странах Центрально-Восточной Европы - также с трансформацией политической системы³⁹. По А. Тоффлеру, переход от относительно изолированных традиционных обществ, базирующихся на общинной связи и древней иерархии поколений, к современным открытым промышленным обществам связан с полной перестройкой систем ценностей⁴⁰. Динамика социального продвижения в связи с наступающей открытостью, экономической трансформацией и развитием техники уменьшает традиционные ценности и престиж старейших членов общины. В условиях увеличенной мобильности и глобализации небольшие изолированные общины не выдерживают конкуренции с открытой и доминирующей культурой большинства, которая обладает целой системой сохранения своих ценностей хотя бы с помощью вездесущей техники и средств массовой информации⁴¹. Цивилизационные изменения требуют от участников общественной жизни приспособления к новым правилам, иначе они попадают на периферию общества. Представители этнико-культурно-языкового меньшинства вынуждены усваивать язык и культурные нормы доминирующего большинства, что является обязательным условием социального продвижения.

Значимые изменения в двукультурии и двуязычии польских старообрядцев имели место после окончания II Мировой войны. Это было время повальной индустриализации и урбанизации Польши. Развитие массовой коммуникации и информации способствовало изменениям, происходящим в экономической структуре государства и стиле жизни его жителей. Разрушение небольших локальных общин происходило, прежде всего, в конце XX века вследствие политических изменений и открывающихся новых возможностей социальной мобильности⁴². Не выдержав конкуренции с нарастающими темпами жизни, традиционные ценности потеряли свое значение, а многие обычаи просто исчезли⁴³.

³⁴ В сувальско-августовском регионе некоторые поляки, которые имели возможность попариться в бане у своих старообрядческих соседей, тоже строят бани около своих домов.

³⁵ Nalaskowski M., Danilczyk B. Barwna mniejszość na skraju puszczy. - Augustów, 2008. - S.26-30.

³⁶ Кашунов не знают в других старообрядческих местностях.

³⁷ Ср.: Fishman J. In praise of the Beloved Language. A Comparative View of Positive Ethnolinguistic Consciousness. - Berlin-New York, 1997. - P. 11-20; 27-29.

³⁸ Ср.: Тот же, Language Maintenance in a Supra-Ethnic Age // A. S. Dil (ред.), Language in Sociocultural Change. - Stanford, 1972. - P.62.

³⁹ Белодед И.К., Дешериев Ю.Д. Научно-техническая революция и функционирование языков мира. - М., 1977; Toffler A. Trzecia fala. - Warszawa, 1997; Sztompka P. Trauma wielkiej zmiany. - Warszawa, 2000.

⁴⁰ Toffler A. Trzecia fala... - S.68-60.

⁴¹ Там же.

⁴² Ср.: Górny K. Antropologiczno-socjologiczne studium społeczności lokalnych w okresie transformacji. - Wrocław, 2003. - S.117-118; Janiak B. Polsko-ukraińskie związki językowe na przykładzie gwary Niemirowa nad Bugiem. Fonetyka. Fonologia. Słownictwo. - Łódź, 2005. - S.120-121; Głuszkowski M. Socio- and Psycholinguistic Aspects of Evolution of Minority Languages in the EU: the Polish Old Believers' Case // Acta Universitatis Sialiensis. - 2/2006. - P. 68-71.

⁴³ Toffler A. Trzecia fala... - S.68-69.

Что само по себе обозначает конец локальных общин в их прежнем виде.

Не все сферы жизни описываемой общины подвергаются изменениям и перетекают в доминирующую культуру. Поэтому польских старообрядцев постоянно можно считать двукультурной группой. Сферой, на которой базируется старообрядческая идентичность, неизменно является религия. Она также является одним из главных факторов противодействующих языковому сдвигу. Однако из-за того, что приходится работать в установленное время и вести активный образ жизни, молодые старообрядцы всё чаще воспринимают многочасовые службы и долгие строгие посты как ненужные, усложняющие жизнь. Привязанность к религии во многих случаях проигрывает с секуляризирующимся внешним миром. Многие молодые старообрядцы из уважения к старшим членам общины время от времени принимают участие в службах. Но в школе или на работе они обычно стараются «скрыть» свое отличие⁴⁴. И. Боровик полагает, что цивилизационные и социальные изменения приводят к обособлению и индивидуализации религии, т.е. ее вытеснению из большинства сфер функционирования современной жизни⁴⁵. В общине, в которой вероисповедование составляет каркас идентичности, изменения в отношении к религии влекут за собой изменения и в других сферах жизни.

Описываемая А. Тоффлером цивилизационная «третья волна» может быть некой надеждой для традиционных общин. Постиндустриальная эпоха, наступающая после периода модернизма, является оппозицией глобализации и унификации. По А. Тоффлеру, постиндустриальные изменения происходят в созревшую индустриальную эпоху и основываются на уникальности⁴⁶. Усталость от модернизма и глобализации может дать толчок к сохранению или реактивации таких элементов культуры, которые в условиях исключительно рыночной экономики неизбежно бы исчезли. Примером мер, вписывающихся в постиндустриальные изменения, служит политика Евросоюза, направленная на возрождение локальных общин⁴⁷. В эволюции старообрядцев сувальско-августовского региона можно проследить упомянутые тенденции: с одной стороны, цивилизационные изменения вместе с трансформацией политико-экономической системы привели к взаимодействию общины с внешним миром

и к увеличению участия в культурной жизни доминирующей среды, а с другой – у представителей молодого поколения, проживающих вне общины, без контакта с культурой, религией и языком предков, всё чаще наблюдаются случаи проявления интереса к собственным корням.

В описываемой общине мы наблюдаем два подхода, связанные с действиями, направленными на возрождение культуры и языка старообрядцев. Первый, свободный, представляют жители августовской части региона, которые сосредоточены вокруг общины в Габовых Грондах и проводят уроки религии для детей и молодежи на местном диалекте. В их случае сфера религии в очередной раз оказывается катализатором культурной и языковой активности⁴⁸. Жители Сувалок и окрестностей, в свою очередь, поддерживают близкие контакты со старообрядцами из стран Балтии, во многом благодаря приехавшему из Риги наставнику, который возглавляет их моленную. Многие из них считают, что возрождение общины за счет сохранения старообрядческого диалекта бессмысленно, а источником возрождения, по их мнению, должны быть центры в Вильнюсе и Риге. Интересным решением для обеих частей сувальско-августовского региона являются оживляющие общину ежегодные поездки детей старообрядцев в Москву на спортивные соревнования и культурные мероприятия в рамках организованной Российской Федерацией программы «Соотечественник»⁴⁹. Однако старообрядцы, принимающие участие в программе, считаются там представителями русского меньшинства за рубежом, что не совсем совпадает с их фактическим национальным самосознанием.

Члены Польского совета старообрядцев полагают, что у детей и молодежи есть возможность принимать участие в разнообразных мероприятиях, связанных с русской культурой, например, конкурсах художественного чтения. Из-за малого количества детей в общине, а также отсутствия интереса к таким формам активности, приглашения культурно-образовательных учреждений часто остаются не принятыми. Община польских старообрядцев уже несколько лет безуспешно старается создать устав своей Церкви и утвердить его в парламенте. Члены совета не могут договориться по ряду пунктов устава, и поэтому работа задержалась. Главной проблемой являются не столько отдельные мнения членов совета, сколько отсутствие конкретных решений, которые некому принять. Люди, которые могли бы этим заняться, слишком загружены работой. Они и делают для общины больше, чем остальные ее члены, но их силы ограничены. В таких условиях трудно рассчитывать на быстрое возрождение общины и

⁴⁴ Głuszkowski M. Tożsamość kulturowo-językowa... - S.427, 433.

⁴⁵ Borowik I. Religia we współczesnych społeczeństwach. Instytucjonalizacja a prywatność // Od Kościoła ludu do Kościoła wyboru: religia a przemiany społeczne w Polsce / I. Borowik i W. Zdaniewicz (ред.). – Kraków, 1996. - S.24.

⁴⁶ Toffler A. Trzecia fala... - S.282-285.

⁴⁷ Misiak M. Łemkowie. W kręgu badań nad mniejszościami etnolingwistycznymi w Europie. - Wrocław, 2006. - S.128-130.

⁴⁸ Cp.: Fishman J. In praise of the Beloved Language... - P. 27-29.

⁴⁹ Как вернуться в Россию? // Русский Курьер Варшавы. - 2008.12 (187). - С. 9-12.

языка старообрядцев. Местные и государственные власти мало интересуются жизнью меньшинства, а сами старообрядцы недостаточно активны, чтобы изменить ситуацию.

Сегодня сложно прогнозировать, как долго будет функционировать описываемая форма двуязычия и двукультурия старообрядцев сувальского и августовского регионов. На такое состояние оказывают влияние внешние факторы, способствующие культурной и языковой ассимиляции меньшинства. А сохраняющие традиции влияния религиозной сферы всё чаще «остаются на совести» старшего поколения. Сохранению культуры и языка меньшинства не способствуют также демографические факторы: численность общины снижается из-за низкой рождаемости, высокой смертности и миграции ее членов. Однако на этом темном полотне можно заметить и яркие краски: например, в случае с молодыми людьми, которые стараются вернуться к своим корням не только из-за постиндустриальной усталости от модернизма, но и просто находящимися в осознанных поисках своих корней. Исследования ученых из Торуня ведутся уже на протяжении ряда лет. Для исследователей важно опросить одних и тех же информантов несколько раз с целью описать изменения в их языковой и общественно-культурной ситуации. Независимо от принятой исследовательской перспективы сеть информантов постоянно расширяется, что помогает создавать базу данных не только для исследователей русского диалекта, но и для исследователей исчезающей культуры. Вполне возможно, что смерть старейших членов группы и исчезновение деревенских общин приведет к полной ассимиляции старообрядцев. Но пока очень трудно прогнозировать их будущее.

ОБЗОРЫ. РЕЦЕНЗИИ

«Мы сохраним тебя, старообрядчество!»

Вторая Международная научно-практическая православная старообрядческая конференция «Русские старообрядцы. Духовные и культурные традиции»



С 23 по 25 апреля 2010 года в Кишинёве прошла Вторая Международная научно-практическая православная старообрядческая конференция «Русские старообрядцы. Духовные и культурные традиции». Организаторами конференции стали Общественное движение «Русское духовное единство» совместно со старообрядческой епархией Молдовы при содействии Бюро межэтнических отношений, Посольства Российской Федерации в Республике Молдова, а также Российского Центра науки и культуры и русских общественных организаций. Конференция была посвящена 65-летию Победы в Великой Отечественной войне и 10-летию существования движения «Русское духовное единство».

Среди участников конференции были не только учёные из России, Украины, Румынии и Молдовы, но и руководители русских общественных организаций, посол России в Молдове В.И.Кузьмин, генеральный директор Бюро межэтнических отношений Белякова Е.М., председатель Общины русских липован Румынии Мирон Игнат, епископ Кишинёвский и всея Молдовы Евмений. Приехали в Кишинёв на конференцию и жители старообрядческих сёл Молдовы, которые с большим интересом слушали доклады о своей истории и культуре. А открывал конференцию её главный организатор, председатель Республиканского Совета общественного движения «Русское духовное единство», П.А. Донцов, - сам старообрядец. В такой среде была создана прекрасная возможность взглянуть на культуру старообрядцев как извне, так и изнутри.

В центре внимания участников и гостей конференции были история раскола и заселения старообрядцами Пруто-Днестровского региона, история старообрядческих святынь, особенности культуры и быта староверов из разных уголков земного шара.



Так, вопросам истории старообрядчества посвятили свои доклады Л. Касаткин (Москва), Л.Свинцова (Киев), П. Шорников (Кишинев). Последний акцентировал внимание на участии старообрядческого населения в Великой Отечественной войне. А. Федорова (Одесса) в своём выступлении затронула некоторые факты переписки о.Кирилла Иванова и Феодора Мельникова (1942-1943 гг.). Об истории Серковского монастыря рассказала гостям и участникам конференции Н. Абакумова (Кишинев).

Депутат Парламента Румынии и председатель Общины русских липован Румынии Мирон Игнат в своём выступлении обрисовал положение липован в Румынии и рассказал о государственной поддержке, оказываемой старообрядцам у них в стране.

Большой интерес аудитории вызвали также доклады, посвящённые культуре старообрядцев. Среди них выступление И. Поздеевой (Москва) о духовной поэзии староверов; О. Ровновой (Москва) об особенностях языка, быта и духовных представлений старообрядцев Южной Америки (Бразилии, Боливии и Уругвая). Непосредственно культуре старообрядцев Пруто-Днестровского региона были посвящены выступления И. Кауненко (Кишинев) о стереотипных представлениях о старообрядцах, бытующих среди представителей других этнических групп; В. Степанова (Кишинев) об особенностях похоронно-поминальной обрядности старообрядцев и украинцев; Н. Душаковой (Кишинев) о жилищной практике староверов.

В ходе конференции исследователи делились своими полевыми наблюдениями, демонстрировали ценные фотографии и слайды, любопытные аудиоматериалы, собранные во время экспедиций.



В первый день конференции состоялась и презентация книги Дмитрия Николаева и Петра Донцова «Кто защитит тебя, русская речь? (О положении русского языка и русской диаспоры в Республике Молдова (2000-2008))». В этой книге авторы не только представили обзор положения, правового статуса и условий функционирования русского языка в Республике Молдова, но и провели социолингвистический и этнопсихологический анализ языковой ситуации в современной Молдове.

После презентации книги состоялся показ документального фильма «Старообрядцы Молдовы». В фильме рассказывается о жизни и культуре старообрядцев из сёл Покровка, Старая Добруджа, Кунича, а также о старообрядцах Кишинёва.

Фильм словно подготовил участников ко второму дню конференции, который прошёл уже в старообрядческой среде – в селе Старая Добруджа Сынжерейского района Молдовы. Участники имели возможность посетить местную церковь и кладбище, на котором похоронен архиепископ Никодим, с 1971 по 1986 гг. руководивший Русской православной старообрядческой церковью. Многим также удалось пообщаться и даже взять интервью у местных жителей, которые очень радушно и тепло встретили гостей.

Третий день конференции прошёл в Кишинёвской Мазаракиевской церкви. При подведении итогов конференции было принято решение издать сборник с материалами прозвучавших докладов. Кроме этого, профессор МГУ, И.В. Поздеева, предложила объединить усилия исследователей старо-



обрядчества России, Румынии, Украины и Молдовы для защиты культурных ценностей староверов. В первую очередь, было предложено составить полный список старообрядческих общин, поселений, памятников культуры с тем, чтобы в дальнейшем именно в местах проживания старообрядцев создавать культурные комплексы и всячески способствовать сохранению и развитию этой богатейшей культуры.

Душакова Н.С. (Кишинев)

Галкина А.В., Лунева О.К., Пригарин А.А., Федорова А.И.
(Измаил - Одесса)

СВОД РУКОПИСНЫХ, ДОКУМЕНТАЛЬНЫХ И ФОТОГРАФИЧЕСКИХ ИСТОЧНИКОВ ПО ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЕ СТАРООБРЯДЦЕВ НА ДУНАЕ»: *предварительный отчет о начале реализации программы*

За те годы, что доводится общаться с липованами, неоднократно высказывалась мысль о каталогизации и атрибуции памятников и документов, которыми обладают местные старообрядческие общины. Стремительное исчезновение этих артефактов, к сожалению, характерная тенденция нашего времени. В результате была обозначена задача описания и создание электронных копий таких приоритетных материалов: фотографии, документы и рукописи, а также всевозможные записи на книгах. Эта программа при помощи духовных наставников осуществлялась с 2004 г. Копии этих источников передавались и хранились: в КУ «Измаильский архив» (в специальном фонде «Источники по истории и культуре старообрядцев. Экспедиционные материалы»), а также на кафедре археологии и этнологии Украины ОНУ им.И.И. Мечникова.

В 2009 г. этот проект был поддержан «Британской библиотекой»¹. Благодаря этому удалось интенсифицировать этот процесс и обследовать все общины РПСЦ в Кикийском и Измаильском районе Одесской области. В рамках экспедиции «Буджак-2009» были исследованы (в разной степени) собрания при старообрядческих церквях городов Измаил, Кикия и Вилково; а также сел Новая и Старая Некрасовки, Муравлевка Измаильского района, Приморское, Мирное Кикийского района, Коса Болградского района. В некоторых случаях изучались также личные коллекции и корпуса материалов Домов культуры, библиотек и школ.

В ходе этого были собраны сведения о различных типах уникальных источников, проведено полевое описание их конкретных вариантов и созданы копии наиболее значимых из них. Во многом такие работы продолжают традиции питерских и московских археографов, начатые более сорока лет назад². Особенностью является сознательная страте-

гия не присвоения раритета, а его копирование. Такие принципы вполне укладываются в методологическое письмо актуальной «социальной археографии»³. Основным предметом внимания стали памятники местного происхождения XIX - XX вв.

Сейчас идет интенсивная работа по каталогизации данных и передаче их на постоянное хранение. Данная информация публикации имеет предварительный характер. Среди источников, которые удалось выявить немало тех, которые заслуживают отдельных публикаций. Также надеемся, что наш опыт будет продолжен в последующем и корпус материалов будет существенно дополнен новыми поступлениями.

Начнем обзор с рукописей. Всего их откопировано более 30. Большинство из них – прямое свидетельство о непрерывности рукописной кириллической традиции в старообрядческой среде. Некоторые из рукописей были созданы непосредственно в тех приходах, в которых и были обнаружены. Другие же были благословлены церквям из других приходов и более дальних районов. Как правило, рукописи написаны /переписаны очень аккуратным почерком, т.е. к переписке книг относились весьма серьезно. При переписке использовался в основном полуустав (особый тип письма: по сравнению с уставом, почерк более мелкий и округлый, встречаются надстрочные знаки). Нередко заголовки писались вязью (декоративное письмо, связывающее строку в заглавиях в непрерывный и равномерный орнамент) с использованием киновари (красной краски). Во многих случаях текст украшался различными вставками, преимущественно растительного или орнаментального характера, встречаются и миниатюры, выполненные, нередко, высокохудожественным способом.

¹ EAP291 "From memory in the history: handwritten unique, documentary and visual sources of the Old-Believers in the Danube region (18th-20th centuries)". «The Endangered Archives Programme». Кроме авторов-исполнителей, в реализации задач принимали участие Р.А. Майоров (Москва) и Л.Н.Свинцова (Киев). Существенную помощь оказали группа аспирантов и студентов ОНУ имени И.И. Мечникова.

² Отдел редких книг и рукописей научной библиотеки РАН. – Ф.75 «Белокриницкое собрание». (Бубнов Н.Ю., Мартынов И.Ф. К истории библиотеки Белокриницкой старообрядческой митрополии (По итогам археографических экспедиций Отдела рукописной и редкой книги Библиотеки Академии наук СССР 1971–1972 гг.) // Археографический ежегодник за 1972 год. – М., 1974. – С. 265–275; Бубнов Н.Ю. Библиотека белокриницких ми-

трополитов // Липоване. История и культура русских старообрядцев. – Вып. V. – Одесса, 2008. – С. 165–170 и др.); Отдел редких книг и рукописей научной библиотеки МГУ им. М.В. Ломоносова, Молдово-украинская коллекция (Рукописи старообрядцев Бессарабии и Белой Криницы. Из собрания Научной библиотеки МГУ им. М.В. Ломоносова. Каталог / Сост.: Смилянская Е.Б., Денисов Н.Г. Депонированная рукопись. В 2-х ч. – М.: ИНИОН, 2000; Смилянская Е.Б., Денисов Н.Г. Старообрядчество Бессарабии: книжность, певческая культура. – М.: Индрик, 2007 и др.)

³ Бахтина О.Н., Керов В.В., Дутчак Е.Е. «Егда чтём, Господь к нам беседует»: к вопросу об институционализации социальной археографии // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия История России. – 2006. – № 2(6). – С.73-85.

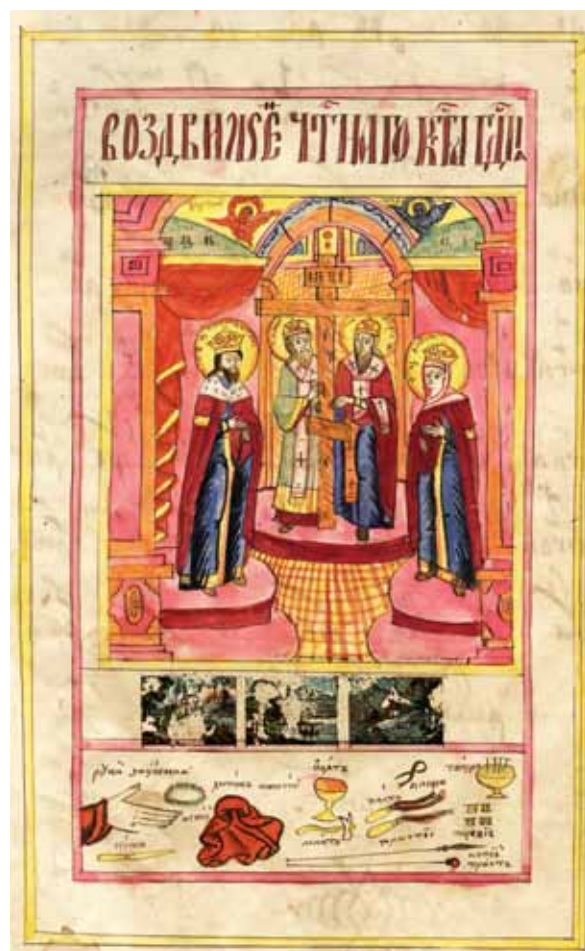


Житие Петра и Павла. С.Приморское. Конец XIX в.

Что касается обложки, то тут встречается разнообразие. В основном, в XIX в. корки переплета ставились деревянные, затем обтягивались телячьей кожей или бархатом, иногда сукном. Нередко на обложке обнаруживались тиснения или же наиболее ценные украшались специальными отчеканенными пластинами.

Среди выявленных книг обнаружены служебные (Минеи, Молитвенник, Обиходник), певческие (Псалмы, Псаломник, Октай, Ирмосы), житейные (Евангелие, Житие Святых Петра и Павла, Страдание Харлампия, Сказание о Рождестве Иисуса Христа и т.д.). Специально отмечено несколько раритетов.

Рукописное «Евангелие», в котором имеется запись: «Начата в лето 7333 [1825] м[есяц]а апреля 17 день и окончена того же лета ноября м[есяц]а 20 рукою многогрешного юнейшего Спиридона Васильева»; «Писана с Ивана Максимова древлепечатного Евангелия. Начата в лето от 7333 [1825] м[есяц]а апреля 17 день и окончена того же лета ноября м[есяц]а 20 рукою многогрешного юнейшего Спиридона Васильева / Писана с Ивана Максимова древлепечатного Евангелия. Начата в лето от 7333 [1825] м[есяц]а апреля 17 день и окончена того же лета ноября м[есяц]а 20 рукою многогрешного юнейшего Спиридона Васильева». Учитывая тот факт,



«Воздвижение честнаго креста» из «Праздники певчие». Г.Вилково.1904 г.

что этот человек фигурирует в списках Жебриян 1808⁴ и 1835⁵ гг. становится очевидным местное происхождение данного Евангелия.

Другим красноречивым примером региональной традиции является крюковой «Октай», выявленный в собрании Муравлевской Покровской церкви. В конце находится запись красными чернилами, полууставом: «написана с[я] б[о]жественная книга октай. певчій 1832 го года м[есяц]а июня 7 го дня трудами и тицанием многогрешного раба б[о]жия Матвѣя андреича суботина измаильскому купцу радиону афанасьеву». В начале имеется постраничная владельческая запись 1834 года этого же купца – Родиона Афанасьева. Поиск по спискам старообрядцев приводит нас к такому уточнению: Матвей Субботин перешел среди прочих некрасовцев из-за Дуная в 1821 году и был приписан к великороссийскому обществу⁶, а Родион Афанасьевич Голубицкий⁷ был родственником старообрядческого уставщика будущего Никольского храма в Измаиле.

Рукописный «Апостол» по письму и филиграням относится к концу XVIII – началу XIX вв. Похоже, что его начали писать еще в какой-то северной общине, но завершили и оформили в виде кни-

⁴ РГВИА, оп.165, д.27 за 1808 г., л.9.

⁵ НАРМ, ф.134, оп.2, д.5, л.221.

⁶ НАРМ, ф.5, оп.3, д.276, л.3.

⁷ ИА, ф.514, оп.1, д.33, л.162.

ги уже среди липован. Сейчас он находится в катастрофическом физическом состоянии и требует оперативной реставрации.

В составном рукописном сборнике, изготовленном на Дунае в конце XVIII – начале XIX вв., в конце содержится традиционная метка одного из переписчиков: «Сия святая и богодухновенная книга глаголемая цветник избран от многих книг божественного писания на пользу душевную всем хотящим сию книгу чести, или слушати со вниманием и с сокрушенным сердцем». А на месте указаний обстоятельств создания рукописи – тарабарщина, в которой читается лишь год, но угадывается формульная структура записей переписчиков. Хорошо, что внизу намного позднее кто-то привел ключ кода – согласные расположенные в два ряда (от Б до И – в прямом порядке, а под ними от П до Щ – в обратном). Таким образом, заменены лишь согласные по этому простому шифру (он, кстати, бытует и в современных школах среди учеников). В результате, читаем: «Сия книга Якова Сафмонова Зимакина писалъ своею рукою многогрешною 7343 [1835] года месяца июня 20 дня совершена бысть».

Проаннотируем содержание этого «Цветника», который был написан, как минимум 5-тью переписчиками. Он был окончательно оформлен в Килии в 1835 г. для мещанина Филиппа Чернышева, от которого поступил в «общественное пользование». В состав сборника входили:

- служебные тексты (исповедальные чины и молитвы к ним; «Канон за бездождие»; выписки из Минеи на дни памяти Усекновение честная главы Иоанна Предтечи, св.ап. Петра и Павла, ап. Иоана Богослова, Дмитрия, Парасковей, Михаила Архангела, Георгия Победоносца, Богородицы Всем скорбящим радостей, вмч. Харлампия, Григория Нильского, фрагменты Тропарей, служба Феодору Тирону);

- нормативные правила и принципы (чин о сродстве, выписки из Катихезиса и «Потребника» о браках, Кормчей, «Правил веры», «О брадобритии и табаке»

- выписки из святоотеческих правил (Книга о вере, «Беседы апостольские. Книга большого розыска Дмитрия Ростовского», из Кирилла Иерусалимского, «Прение св. диякона Феодора з греческим митрополитом Афанасием Иконийским», из книги «Пчела», «Книга беседословие души с телом», «Спиридона Потемкина Клевета неверных», Иоана Златоуста);

- эсхатологические сочинения («Об антихристе»; Книга судей Израилевых, глава 13, Книга Библия. Царства. Глава 16, «Из книги Св. Мефодия Епископа Патрескаго, О Царствии языкъ и о последнем времени, известное сказание, от перваго человек до последнего мира. Книга сия обретается в молдовлахии в монастыре аганиевымъ ветхомъ, от адама в лето 7067 [1559]»);

- читные тексты (Страсти Господни, Гранограф, «Выписка из книги летописца о наченании древяго славенска народа»);

- календарь («В руце лета» и зрячая пасхалия «от года 7328 [1820] до 7378 [1870]», «Окозрительное знамя» по месяцам).

Показательно, что сборник явно был ориентирован не только на богослужения, но и на чтение, а также как справочник по актуальным вопросам христианской жизни. Характерно, что в качестве чтения авторы предлагали и общеисторические сюжеты, и православнозначимые. Даже состав служб выступает достаточно выразительным – выборку особо чтимых в липованской среде праздничных дат.

Примеров таких рукописных памятников выявлено немало по всем общинам региона. Конечно же, смело утверждать, что на Дунае сложился центр профессионального переписывания книг, аналогичный Гуслицам или Ветке. Однако, книги писались достаточно массово. Причем, как в монастырях (например, Славском), так и отдельными личностями по общинам. Можно также утверждать о сложившемся местном «стиле», который характеризуется как вариант «народного примитива». Буквицы, заставки, виньетки, миниатюры в списках местной редакции крайне условны и небрежны. К сожалению, именно такой «почерк» выделяет местных авторов. Археографы отмечают влияние на местную рукописную традицию таких ведущих центров книгописания как Ветка⁸.

Еще одним ярким памятником являются крюковые «Праздники». Они выделяются из основного массива местного письма памятников добротным качеством оформления и написания. Украшены миниатюрами высокого класса исполнения. Согласно постраничной записи: «Сия святая и богодухновенная книга нарицаемая праздники Певчии дванадесятая принадлежит Онисиму Филиповичу Лысову писана сия книга его рукою 1904 года Благославляю Храму Покрова Пр. Богородицы хутора Анновке Епископ Арсений Филиповичъ Лысовъ». Книга сопровождала по жизни последнего Измаильского владыку. Создал ее еще в молодом возрасте. С ней вместе пребывал в Петропавловском монастыре в Вилкове, а затем был посвящен в епископы Измаильские (1940-1946 гг.). После упразднения ее советской властью, владыка, находясь под надзором, проживал в хуторе Анновка Тарутинского района.

Об устойчивости изготовления певческих книг свидетельствуют сборники созданные относительно недавно. Примерами таковых являются службы Стефана Петровича Хрусталева (изготовленные в 1950-1990-е гг. в Старой Некрасовке) и

⁸ Смилянская Е.Б., Денисов Н.Г. Старообрядчество Бессарабии: книжность, певческая культура. – М., 2007. – С.42-43.



*О.Петр Морозов и свадебная процессия на Косе.
1960-е гг.*

Веденея Елиферовича Кузьмина (в 1990-е гг. в Новой Некрасовке).

Разнообразием характеризуется также корпус выявленных документов. Основной их массив отражает переписку с представителями власти, а также сюжеты внутренней церковной жизни. Так, например, в Никольском храме хранится копия Указа Николая I от 21 июля 1831 г. о разрешении построить старообрядческий храм и служить по своим обрядам (факт известный еще со времен Ф.Е. Мельникова). В церкви Казанской Божьей Матери с.Приморского выявлены извещение и протокол о выборе в белокриницкие митрополиты епископа Силуяна (Стефана Кравцова). В Рождественской церкви в Вилково обнаружен Гимн старообрядческого братства, напечатанный (растиражированный) Анисимом Лысовым в Кишиневе в 1926 г. Ряд документов дают возможность представить некоторые аспекты раздора, связанные с измайльским епископом Феогеном.

Целую коллекцию нотариальных документов собрал Сергей Владимирович Денисов. Эти материалы отображают развитие поземельных отношений в Новой Некрасовке на протяжении 1846 – 1956 гг. В большинстве своем, подобные документы являются уникальными, не имеющими аналогов в архивах.

Близкими по сути являются всевозможные записи на книгах. Их различные типы (авторские, владельческие, дарственные, мемориальные и т.д.) позволяют существенно расширить научные представления о культуре, мировоззрении и прошлом опыте липован. Была продолжена работа по их выявлению⁹. Удалось зафиксировать более 1000 единиц, которые нуждаются в специальном отдельном внимании.

Корпус откопированных фотографий (более 500 единиц) можно разбить на следующие группы:

⁹ Пригарин А.А. «История на полях»: записи в книгах липован как историко-этнографический источник // Традиционная книга и культура позднего русского средневековья. Труды Всероссийской научной конференции к 40-летию полевых археографических исследований МГУ им. М.В.Ломоносова (Москва, 27-28 октября 2006 г.) / Отв. ред. И.В. Поздеева (Мир старообрядчества. Вып.7). – Ярославль: Рейдер, 2008. - С.149-176.



Перестройка Казанской церкви в с. Жебрияны. 1903 г.

- виды храмов в различные временные периоды конца XIX-XX вв.;
- духовенство местных общин;
- эпизоды из богослужебной практики;
- семейные фотоальбомы, отображающие различные аспекты жизнедеятельности старообрядцев на протяжении XX – начала XXI вв.

Визуальные источники этого типа позволяют наглядно раскрыть динамику праздничных и повседневных культурных традиций общности на протяжении более чем ста лет. Во многом они позволяют уточнить знания о прошлом отдельных приходов, воссоздать локальные летописи и т.д. Они должны стать базовыми для создания альбома по старообрядцам региона.

В целом, хочется отметить, что, несмотря на очевидные результаты по выявлению и созданию электронных копий фотографических, рукописных и документальных источников по старообрядческому населению региона, работа находится лишь на начальной стадии. Уверены в необходимости продолжить начатый сбор данных. В этом плане надеемся на помощь и сознательность прихожан и жителей указанных населенных пунктов. Без их помощи завершить этот проект не представляется возможным.

Полученные материалы являются оригинальными по своей сути. Они содержат эвристически широкие возможности для реконструкций. Выявленные данные могут быть использованы во многих научных направлениях. Но, пожалуй, самое главное, что они могут помочь старообрядцам сохранить и развивать свою самобытность.