

ОДЕССКАЯ ОБЛАСТНАЯ
ГОСУДАРСТВЕННАЯ
АДМИНИСТРАЦИЯ
управление по делам
национальностей и религий

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

КП «ИЗМАЙЛЬСКИЙ АРХИВ»

НАЦИОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНОЕ ОБЩЕСТВО
СТАРОВЕРОВ-ЛИПОВАН
“КИЕВСКАЯ РУСЬ”

СТАРООБРЯДЧЕСКИЕ ПРИХОДЫ
Иоанна Богослова
С.Старая Некрасовка
Измайльского района, Одесской области

Рождества Пресвятой Богородицы
г.Вилково

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.Стойнова
доцент, к.и.н. А.А.Пригарин
о. Сергей Столярчук
В.Ю Сунцов
к.и.н. А.И.Федорова

Редакционный совет:
профессор, д.и.н. Ю.В.Волошин
(Полтава)
профессор, д.и.н. И.С. Гребцова
(Одесса)
профессор, д.и.н. О.Б.Демин
(Одесса)
профессор, д.и.н. В.В. Керов
(Москва)
профессор, д.ф.н. В.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 V
ОДЕССА
2008

ЛИПОВАНЕ

ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА РУССКИХ-СТАРООБРЯДЦЕВ

ИСТОРИЯ

- Демин О.Б. (Одесса, Украина) 3
- Российско-украинские отношения середины XVII века в контексте церковного раскола
Руссев Н.Д. (Кишинев, Молдова) 11
- Былинный Дунай Иванович в типологии русских людей старой веры (взгляд на перспективы)
Абакумова-Забунова Н.В. (Кишинев, Молдова) 17
- Еще раз к вопросу о названии «липоване» (в контекст дискуссии)
Сень Д.В. (Краснодар, Россия) 23
- Переселение кубанских казаков-некрасовцев в Османскую империю в XVIII в.: дискуссия, новые источники, перспективы изучения
Федорова А.И. (Одесса, Украина) 39
- История возникновения вилковских старообрядческих церквей и монастыря
Пригарин А.А. (Одесса, Украина) 51
- Старообрядческое священство в Измайльском градоначальничестве первой половины XIX века
Данилко Е.С. (Москва, Россия) 61
- Священная история и раскол в устной традиции (перевод с книжного на народный)
Воротняк И.Д. (Черновцы, Украина) 71
- История и культура буковинских липован в научном наследии Григория Купчанка
Рудаков С.В. (Нижний Новгород, Россия) 75
- Религиозно-оборонительные братства Западной Украины и братства староверов России
Потоцкий В.П. (Харьков, Украина) 77
- Очерк истории старообрядчества Харьковской губернии
Савостьянова О.П. (Москва, Россия) 89
- Беглопоповские моленные с. Коломенского
Магола А.А. (Кишинев, Молдова) 93
- Деятельность владыки Иннокентия Усова в «богоспасе-
ом Румынском королевстве»
О. Леонид Варварич (Черновцы, Украина) 103
- Буковинское старообрядчество в период Румынского владычества 1918-1940 гг. – 1941-1944 гг.
Бельский А.В. (Симферополь, Украина) 109
- История белокриницкой старообрядческой церкви в Маме Русской

ПУБЛИКАЦИИ ИСТОЧНИКОВ

- Галкина А.В. (Измаил, Украина) 115
- Вилковский быт 1918-1929-е гг.: по делам примарии Измайльского архива
Морозова Н.Г. (Киев, Украина) 131
- Дар киевских купцов
Чебан И.Н. (Старая Некрасовка, Украина) 132
- Династия некрасовцев Соколовых

СОВРЕМЕННОСТЬ

- Таранец С.В. (Киев, Украина) 149
- Русская Православная Старообрядческая Церковь на рубеже веков: конец XX – начало XXI вв.

Кожолянюк Г. К. (Черновцы, Украина)	162
Тенденции к возрождению и сохранению старообрядческой культуры на Буковине в начале XXI века	
КУЛЬТУРА	
Бубнов Н.Ю. (Санкт-Петербург, Россия)	165
Библиотека Белокриницких митрополитов	
Грябан В.В., Чучко М.К. (Черновцы, Украина)	171
Традиционное жилище буковинских липован в исследованиях австрийского архитектора К. А. Ромшторфера (1854-1916)	174
Мысько Ю.В. (Черновцы, Украина)	178
Архаические элементы в верованиях буковинских старообрядцев XIX века	
Липинская В.А. (Москва, Россия)	185
Одежда «русских румын» (липован) Астраханской области в общеславянском контексте	188
Щерия Л.А. (Черновцы, Украина)	191
Ткацкий промысел и использование тканей липованами Буковины в XIX – начале XX вв.	194
Шишкина И.А. (Измаил, Украина)	199
Старообрядцы: формирование общины в городе Тучкове. Традиционная одежда	203
Черкашин А. Л. (Харьков, Украина)	211
Хозяйствование старообрядцев Слобожанщины в XIX веке	
Боднарюк Б.М., Сандуляк И.Г. (Черновцы, Украина)	215
Посиделки и свадебная обрядность липован Белой Криницы (по материалам полевых исследований)	223
Побережник И.В. (Черновцы, Украина)	237
Отношение старообрядцев Буковины к алкоголю и пьянству (XIX – начало XX в.)	238
Свинцова Л.Н. (Киев, Украина)	
Некоторые особенности состояния культурной идентичности старообрядцев Стародубья, Ветки, Бессарабии и Буковины	242
Панков А.А. (Одесса, Украина)	243
Российские философы и социологи «Серебряного века» о старообрядчестве	246
Бескорая В.Н. (Харьков, Украина)	249
Нарративный текст иконы: «категории созерцания»	
ЯЗЫК	
Касаткин Л.Л. (Москва, Россия)	251
Русский говор села Татарица в Болгарии	
Кирилэ Ф. (Бухарест, Румыния)	
Русские липованские говоры. История и современное состояние	
Брысина Е.В. (Волгоград, Россия)	
Аксиологические свойства диалектной картины мира (на материале донских казачьих говоров)	
Королёва Е.Е. (Даугавпилс, Латвия)	
Этнолингвистический аспект диалектологических исследований	
Маёрова К.В. (Москва, Россия)	
Этносоциальные и лингвокультурные феномены, формирующие «картину мира» языковой личности алтайских старообрядцев	
Мотузенко Е.М. (Бельцы, Молдова)	
Старик ловил неводом рыбу...	
ОБЗОРЫ. РЕЦЕНЗИИ	
Гребцова И.С. (Одесса, Украина)	
Рецензия на сборник документов «Источники по истории Куреневских старообрядческих монастырей XIX – первой половины XX века». – Т. 1. – Киев-Куреневка, 2006. – 360 с.	
Пригарин А.А. (Одесса, Украина)	
Старообрядцы – бессарабские купцы и мещане	
Рецензия: Абакумова-Забунова Н.В. Русское население городов Бессарабии XIX в. – Кишинев: Business-Elita, 2006. – 519 с.	
Книга поколений:	
Рецензия: Смилянская Е.Б., Денисов Н.Г. Старообрядчество Бессарабии: книжность, певческая культура. – М.: Индрик, 2007. – 432 с.	

20-23 сентября 2007 года в г. Вилково Одесской области прошла очередная, ставшая традиционной конференция «Липоване: история и культура русских старообрядцев». На этот год радушными хозяевами выступили прихожане церкви Рождества Пресвятой Богородицы во главе с протоиереем о. Сергием Столярчуком.	162
Славно отметив престольный праздник, участники представили результаты своих научно-исследовательских работ. 4-я встреча вышла, пожалуй, самой представительной по качеству и широкой по географии ученых. Приветствовал гостей Преосвященный Савватий, архиепископ Киевский и Всея Украины.	165
Порадовали своим вниманием представители местной и областной администрации, консульства Российской Федерации в г. Одесса.	171
Кроме обычных секционных заседаний, исследователи побывали на презентации новейшего издания Е.Б. Смилянской и Н.Г. Денисова, а также познакомиться с условиями быта вилковских жителей.	174
Круглый стол, состоявшийся на историческом факультете ОНУ имени И.И. Мечникова, обозначил актуальные и перспективные направления академической деятельности в старообрядческой тематике. Нам лестно и приятно было слышать высокие оценки в адрес нашего ежегодника и конференций, как «уникального» опыта объединения усилий старообрядцев с их исследователями.	178
Материалы этой встречи вошли в данный выпуск.	185

ИСТОРИЯ

Дёмин О.Б. (Одесса, Украина)

РОССИЙСКО - УКРАИНСКИЕ ОТНОШЕНИЯ СЕРЕДИНЫ XVII ВЕКА В КОНТЕКСТЕ ЦЕРКОВНОГО РАСКОЛА

Наиболее значительными событиями в жизни российского и украинского народов середины XVII в. были соответственно церковные реформы и освободительная война. Впрочем, в одном случае решались вопросы взаимоотношений между государством и церковью, а в другом – между государством и этносом. Но общим следствием в обоих явлениях стал внутрисосударственный разлом, проходивший, однако, по разным уровням и направлениям.

Исследователи уже давно обращали внимание на определенную взаимосвязь между этими событиями. В первую очередь это относится к ученым, которые занимались историей церкви. Однако степень полноты и содержание привлекаемого материала, направленность выводов о масштабах и характере влияния определялись, во многом, склонностью того или иного автора придерживаться генеральных принципов одной из двух гипотез разъяснения причин реформаторства – историко-религиозной или социально-политической¹. Для первого подхода большую значимость имело украинское церковное, прежде всего, обрядовое и духовное влияние, проявившееся через украинскую инфильтрацию в Москву. Представители второго подхода исходили из признания стремления, общего и для реформаторов, и для приверженцев старины, укрепления междуна-

родного авторитета русской церкви в глазах, в первую очередь, православных единоверцев в соседних державах – Речи Посполитой, придунайских землях и в различных частях Османской империи.

Впрочем, различия позиций двух концепций, в конечном итоге, имеют тенденцию к взаимопризнанию. Так, по утверждению П. Паскаля, одного из признанных западноевропейских авторитетов в сфере исследований раскола, вопрос о повышении международного престижа церкви имел и церковное, и мирское значение, ибо государство могло использовать международный авторитет церкви как одно из средств внешней политики².

Оставляя в стороне вопрос интеллектуального воздействия выходцев из Украины на «ревнителей благочестия» в силу его большей изученности остановимся на выяснении роли и места освободительной войны украинского народа в истории раскола. Не анализируя специально историографию вопроса, рассмотрим позицию некоторых авторов.

Украинские исследователи, занимавшиеся актуальной проблемой истории войны под предводительством Богдана Хмельницкого, начавшейся в 1648 г., практически обходили этот вопрос стороной. В том числе и те ученые, которые занимались историей украинской церкви. Показательна позиция С. Плохия, который в монографии *«Наливайкова вера: казачество и религия в раннемодерной*

¹ Кристенсен С. О. История России XVII в. Обзор исследований и источников. – М., 1989. – С. 67 – 68.

² Цит. по: Кристенсен С. О. Указ соч. – С. 69.

Украине» просто сделал отсылку на статью Х.-И. Торка,³ посвященной описанию общих тенденций московско-украинских отношений XVII в.

Историки церкви также мало внимания уделяют этому вопросу. М. В. Толстой в апологетическом и прониконовском духе подчеркнул, что царь Алексей Михайлович, несмотря на мольбы гетмана Б. Хмельницкого принять «Малороссию в подданство Москвы», не мог этого сделать, так как казаки были подданными польского короля. Но когда гетман попросил покровительства у нового патриарха Никона, то сделал это не напрасно. На созванном Соборе, все, начиная с Никона, просили царя принять в подданство казаков, и он пошел на важнейшее дело своего царствования, обессмертившее его имя⁴. Т. е., М. В. Толстой убежден, что именно Никон стал определяющей той силой, которая положительно решила вопрос о присоединении Украины к Московскому царству.

Ф. Е. Мельников не рассматривал вопрос об украинском влиянии на раскол. Ссылаясь на Н. Ф. Каптерова, виновником раскола он считал Никона, который сблизился с царем и вдвоем они задумали сблизить русскую церковь с греческим православием, ибо царь захотел стать византийским императором, а Никон – вселенским патриархом⁵. Во многом, близкие к его позиции взгляды высказал И. А. Прозоров, который утверждал, что изменение русской церковной обрядности на греческую обрядность было необходимо Никону, чтобы стать восточным, православным папой⁶.

М. А. Филиппов, а вслед за ним А. А. Горбацкий, подчеркивали стремление

Никона к политическому единству русской церкви с греческой, в том числе и церквями Малой, Белой Руси и Литвы. Инструментом достижения единства Никон сделал реформы, связанные с изменениями русских церковных обрядов в соответствии с обрядами греческой церкви⁷.

Румынский историк Александр Варона рассмотрел вопрос комплексно. Он указал и на различие обрядовости, восходящее к разным церковным уставам: у греков – к Иерусалимскому, у русских – к Студийскому, и на наличие общественного движения за обновление церкви, включая кружок ревнителей благочестия, в который входил и молодой царь Алексей, и тщательность исправления русских книг по оригиналам еще в дониконское время. Он же подчеркивал и постоянность русско-греческих церковных контактов, так как обрядовым различиям не придавалось значения. Но положение изменилось в первые годы царствования Алексея. Под влиянием греческих иерархов, особенно иерусалимского патриарха Паисия, отстаивавших идею объединения православных народов и восстановления православной империи, царь решил провести церковную реформу в качестве первого шага к восточно-христианской империи. Но претворяться в жизнь эта идея стала только тогда, когда появился человек (будущий патриарх Никон), способный ее реализовать⁸.

Современный российский историк А. П. Богданов достаточно настойчиво подчеркивает заинтересованность патриарха Никона в принятии окончательного решения о присоединении Украины, но в то же время, показывает, что мероприятия по реформированию церкви начались еще до 1653 г., до решения Земского собора⁹.

³ Плохий С. Наливайкова віра: Козацтво та релігія в ранньомодерній Україні. – К., 2005. – С. 407.

⁴ Толстой М. В. Рассказы из истории русской церкви. – М., 1991. – С. 558.

⁵ Мельников Ф. Е. Краткая история древнеправославной (старообрядческой) церкви. – Барнаул, 1999. – С. 19.

⁶ Прозоров И. А. История старообрядчества. – М., 2002. – С. 31 – 32.

⁷ Филиппов М. А. Патриарх Никон. – М., 1994. – С. 180; Горбацкий А. А. Старообрядчество на белорусских землях. – Брест, 2004. – С. 19.

⁸ Varona A. Tragedia schismei ruse. – Bucuresti, 2002. – P. 215 – 223.

⁹ Богданов А. П. Патриарх Никон // Вопро-

В данном сообщении речь пойдет о выяснении степени и характера взаимовлияния Украинской освободительной войны и церковных реформ в Москве. Важен, прежде всего, вопрос о том, насколько эта многолетняя война оказала влияние на позицию царя Алексея Михайловича и патриарха Никона. В литературе, как правило, в качестве одного из главных поводов для начала реформы церкви однозначно подчеркивается критическая позиция относительно русских церковных порядков и правил службы иерусалимским патриархом Паисием. Современная российская исследовательница В. Г. Ченцова специально изучавшая фонд «Сношения России с Грецией» Российского государственного архива древних актов именно с Паисия начинает перечень греческих церковных иерархов, сыгравших особую роль в украинско-российских отношениях¹⁰.

Патриарх Паисий появился в Москве в конце января 1649 г. В литературе существуют различные оценки целей его путешествия. Н. Каптерев считал, что кроме первоначального непосредственного задания получения материальной помощи, патриарх имел намерение объединить казаков с Москвой для борьбы с турками¹¹. Против такой трактовки миссии патриарха выступил М. Грушевский, который специально подчеркнул, что всего того, о чем писал Н. Каптерев, из документов не видно. Зато, по его мнению, Паисий наверняка имел в Москве, кроме главной задачи относительно помощи, какое-то дело от молдавского господаря к гетману. Этим воспользовался Б. Хмельницкий и поручил патриарху

действовать в интересах казачьей политики: повлиять на царя, чтобы тот взял Украину под свою протекцию¹².

Советские историки пошли значительно дальше в оценке объединительных намерений патриарха и стали утверждать, что гетман поручил патриарху Паисию обратиться к правительству России с предложением принять Войско Запорожское под московскую протекцию, а патриарх поддержал идею объединения Украины с Россией и взялся выполнить поручение¹³. Историки независимой Украины специально не изучали деятельность Паисия. Так Е. Апанович считала одной из целей пребывания патриарха Паисия в Москве проведение, по поручению Б. Хмельницкого переговоров с московским патриархом о предоставлении помощи гетману в его борьбе против католицизма¹⁴.

Современная украинская и российская историография в целом сдержана в оценке действий патриарха Паисия в российско-украинских отношениях. В. Горобец отметил влияние речей Паисия в формировании у Б. Хмельницкого идеи относительно использования московской помощи в борьбе с Речью Посполитой¹⁵. В. Г. Ченцова подчеркнула, что существующие документы свидетельствуют о наличии определенных политических планов патриарха, направленных на объединение православных¹⁶.

Анализируя взаимодействие сторон в первые годы Украинской освободительной войны, необходимо исходить из того, что к моменту появления Паисия в Москве в конце января 1649 г. и даже ко времени знакомства Никона с кружком

сы истории. – М., 2004. – № 1. – С. 52.

¹⁰ Ченцова В. Г. Источники фонда «Сношения России с Грецией» Российского государственного архива древних актов по истории международных отношений в Восточной и Юго-Восточной Европе в 50-е гг. XVII в. // Русская и украинская дипломатия в Евразии: 50-е годы XVII века. – М., 2000. – С. 153.

¹¹ Каптерев Н. Характер отношений России к православному Востоку. – М., 1885. – С. 260 (360) – 263 (363).

¹² Грушевський М. Історія України - Руси. – Т. 8. – Ч. 3. – К., 1996. – С. 123, 136.

¹³ История Киева. – Т. 1. – К., 1982. – С. 342.

¹⁴ Апанович О. М. Українсько-російський договір 1654 року. Міфи і реальність. – К., 1994. – С. 5 – 6.

¹⁵ Горобець В. Переяславський вибір Богдана Хмельницького 1654 року // Переяславська рада 1654 року. – К., 2003. – С. 750 – 751.

¹⁶ Ченцова В. Г. Указ. соч. – С. 154.

ревнителей благочестия в 1646 г.¹⁷, в их среде уже сложилось представление о российском царе как преемнике византийского императора, опоре и охранителе вселенского православия. На нем лежала ответственность за церковные дела. И он этой ответственностью проникся. Однако они, с одной стороны, стояли на признании сохранения в неповрежденном виде русских церковных обычаев и обрядов, ибо считали, что Русская церковь была единственной опорой и защитой чистого православия. Но, с другой стороны, протопоп Стефан Вонифатьевич, духовник царя несколько иначе относился к грекам, чем все остальные ревнители. Не случайно А. П. Богданов высказал мысль о возможности руководства действиями Никона по единению с греками царского духовника¹⁸. Его позицию разделял и молодой царь. К тому же, он исходил из идеи своего деда, патриарха Филарета Никитича, о единстве Русской церкви с Греческой. Никон, по утверждению А. П. Богданова, уловил, что царь более склонен к унификации обрядов, а не к их тонкостям. Перед взором царя уже стояли Украина, а за ней Константинополь. Уже с 1648 г. власть начала проводить мероприятия по сближению Русской и Греческой церквей на подлежащих «освобождению» территориях: издание книг, приглашение украинских богословов, певчих, переводчиков, учителей, поиски древних книг на православном Востоке, стремление овладеть греческой грамотностью, строительство Андреевского монастыря с поселением там монахов из Киево-Печерского монастыря¹⁹.

Путь патриарха Паисия к Москве начался в конце 1647 г. Выезжая из Константинополя он особенно не спешил и планы присоединения украинских казаков к Москве и вовлечения России в борьбу за освобождение православных Османской империи вряд ли вез в своем

обозе. Паисий надолго задержался в молдавских землях, в местах, где когда-то служил архимандритом, а затем еще и гостил у господаря Молдовы Василия Лупу. Далее, в соответствии с версией, изложенной собственноручно патриархом, события развивались следующим образом: Б. Хмельницкий, услышав о его пребывании в молдавской земле, прислал полковников к господарю с просьбой отпустить его в Киев. В дороге он останавливался в Виннице и Шаргороде, где крестил многих поляков. Из Киева патриарх переписывался с Б. Хмельницким, укоряя того союзом с «бусурманами», на что гетман признался, что сделал так, потому что царь не захотел помогать казакам²⁰. Впрочем, украинские документы дают несколько иную версию киевской остановки патриарха Паисия. Осложнения и опасности в пути, появившиеся в ходе Украинской освободительной войны, заставили молдавского господаря написать письмо Б. Хмельницкого, находившегося в войсках. Из Паплинец, где в конце июля – начале августа стоял казачий лагерь, гетман отправил за патриархом Силуяна Мужиловского и Михайла Крысу во главе отряда казаков²¹. Это был оправданный и вынужденный шаг, ибо группе духовных лиц предстоял довольно опасный путь через разоренные земли, по которым передвигались отряды поляков, татар, казаков, восставших крестьян.

В начале ноября 1648 г. патриарх, как сообщили в Путивле «греки из Царьгорода» Феодосий Протопопов с товарищами, уже находился в Киеве²². Ноябрь и почти весь декабрь он ожидал гетмана или, исходя из собственных соображений, или же его не выпускали без разрешения гетмана, имевшего на него какие-то особые виды. Достоверно известно, что Б. Хмельницкий находился в Киеве с 21 по 29 декабря. Следовательно, в этот

¹⁷ Богданов А. П. Указ. соч. – С. 52.

¹⁸ Там же. – С. 69.

¹⁹ Там же. – С. 53 – 55.

²⁰ Воссоединение Украины с Россией. – Т. 2. – К., 1953. – С. 92.

²¹ Там же. – С. 129.

²² Там же. – С. 81.

короткий промежуток времени, кроме мероприятий по поводу побед казаков, занятий по обустройству освобожденных территорий, церковных служб, празднования 27 декабря именин и венчания Б. Хмельницкого, состоялись встречи гетмана и патриарха.

Более чем вероятно, что прошли и беседы гетмана с митрополитом киевским Сильвестром Косовым, ибо при въезде Б. Хмельницкого в Киев, митрополит дал ему место в санях около себя²³. Обсуждались важные, с точки зрения гетмана, вопросы, связанные с устройством украинской церкви. Украинская светская власть в лице гетмана и украинская духовная власть в лице митрополита по-разному видели позицию церкви в развернувшемся украинско-польском конфликте.

Уже прошли те времена, когда православная украинская церковь, благодаря поддержке Войска Запорожского, преодолевала кризис. Митрополит киевский Сильвестр претендовал на проведение собственной политики. Польские источники указывают на проявленную им неудовлетворенность выступлением Б. Хмельницкого уже в первые месяцы войны²⁴. Но если казачество продолжало исходить из того, что церковь, как это было в Запорожской сечи, должна подчиняться запорожской власти, то высшее киевское духовенство выступало за свободу действий церкви относительно руководства Войска Запорожского.

Исходя из расхождений с митрополитом, Б. Хмельницкий пригласил патриарха Паисия поехать с ним в запорожские низовые города²⁵. Конечно, это предложение можно интерпретировать по-разному: и как переезд на постоянное проживание, учитывая традицию казаков

назначения гетманом священников на землях Войска Запорожского, и как деловую поездку с конкретной целью, и как временную остановку на пути к Москве. Прямые свидетельства отсутствуют, но нежелание высшего клира киевской митрополии в силу различных причин подчиняться воле гетмана, стремление Б. Хмельницкого утвердить столицу в Чигирине, субординация встречи, когда патриарх посетил гетмана, а не наоборот, развитие дальнейших событий – все это позволяет предположить, что речь шла о первом – о переезде на постоянное место жительства. Вместе с тем, идею о постоянном местопребывании в гетманской столице высокого духовного лица греческой церкви Б. Хмельницкий не оставил. Ведь в дальнейшем он настойчиво добивался ее реализации. И в 1651 г. он воплотил ее в реальность: коринфский митрополит Йоасаф длительное время служил *«заутреню и часы и вечерню повседневно»* в Чигирине. В письме к царю Алексею Михайловичу митрополит подчеркивал, что он у гетмана служит обедни, *«как я у гетмана молебны пою»*²⁶. Но тогда, в Киеве, в 1648 г., после отказа патриарха поехать в Чигирин, если судить, по словам самого же патриарха, больше никаких проблем он с гетманом не обговаривал.

Однако в Москве патриарх Паисий, рассказывая о своем проживании в Киеве и общении с Б. Хмельницким, говорил о другом, сделав основной акцент на собственных усилиях направить усилия гетмана на поиски получения у царя особенной помощи: *«И он де, патриарх, Хмельницкому говорил, чтобы они всегда искали его государевой милости»*. Более того, выдвигая на первый план киевских обсуждений себя, он заявил: *«...он де, патриарх, как у них, Черкес, был и он всю их мысль видел, что они под государевой рукой быть желают»*. Но когда речь пошла о конкретных предложениях Б. Хмельницкого, Паисий начал путаться в показаниях. Вначале он заявил, что гетман и все

²³ Там же. – С. 118.

²⁴ Мищик Ю. Буремний 1648 рік (добірка неопублікованих джерел) // Національно-визвольна війна українського народу середини XVII століття: політика, ідеологія, військове мистецтво. – К., 1998. – С. 292.

²⁵ Воссоединение... – Т. 2. – С. 92.

²⁶ Там же. – Т. 3. – К., 1953. – С. 20.

Войско Запорожское велели ему бить челом царю, чтобы он позволил Войско Запорожское держать под своей государственной рукой. И сразу же объяснил, что они желают помощи военными людьми, за что потом отблагодарят. Далее с такой же непоследовательностью патриарх продолжал проводить свою линию: с одной стороны, гетман весь в его царской воле и будет делать то, что повелит государь, а с другой – решение об отношениях с царем будут приниматься на сейме, а что приговорит сейм, того он не знает²⁷.

Такая политика патриарха Паисия была не случайной. Его колебания обуславливались и наличием неких политических планов у самого патриарха, ради которых он шел на явное передергивание фактов, и стремлением действовать в русле московских глобальных проектов «собирания киевского наследства», о которых он, со значительной долей вероятности, слышал во время своих двух предыдущих поездок в Москву. И, в то же время, Паисий не имел возможности далеко отойти от реалий киевской политики, так как его сопровождали представители запорожского гетмана. Не исключено, что он мог рассчитывать и на определенную прибыль от посредничества, которое, по его мысли, было необычайно выгодно для царя: получить без войны такие богатые и давно желанные земли. Что патриарх не был чужд коммерции, свидетельствует зачисление им в свою свиту греческих купцов, которые таким путем уклонялись от оплаты таможенных пошлин.

В подтверждении своей активности патриарх был чрезвычайно заинтересован получить от Б. Хмельницкого любой документ для передачи царю. Як засвидетельствовал один из близких людей патриарха Паисия, его казначей, черный поп Иоасаф, патриарх всю дорогу от Киева до Путивля ожидал гетманского письма и даже остался в Путивле на три дня, надеясь получить от него сообще-

ние, но так и не дождался²⁸. Возможно, именно для этого он отправил из Путивля в Киев своего человека Мануила Юрьева, по его словам, к митрополиту²⁹.

Несмотря на отсутствие письменных полномочий или хотя бы простого письма от Б. Хмельницкого, патриарх Паисий хотел выступать единоличным представителем гетмана в Москве, ибо попытался оспорить перед московскими приказными людьми представительские прерогативы, отправленного вместе с ним, казацкого полковника С. Мужиловского. Сначала в Путивле, все еще все еще имея в виду возможное письмо от гетмана, Паисий утверждал, что полковник направлен к царю вместе с ним для решения большого дела³⁰. А уже в Москве, когда Паисия спросили, действительно ли казацкий полковник прислан с большим делом к царю от Б. Хмельницкого и всего Войска Запорожского, то он твердо заявил, что полковник никакого дела не имеет, он отправлен гетманом просто провожать его в Московское государство³¹.

То есть, можно сделать вывод, что никакого поручения о ведении переговоров относительно перехода казаков под власть царя Б. Хмельницкий патриарху Паисию не давал. Но непосредственно, успех Б. Хмельницкого в боевых действиях с поляками способствовал формированию представлений о возможности освобождения православных народов от турецкого ига. А, зная о сложностях взаимоотношений гетманской и митрополичьей власти в Украине, Паисий мог говорить о необходимости унификации церковных порядков в Москве как о предпосылке присоединения Украины. Все последующие иерархи греческой православной церкви, которые появлялись в Москве, уже только продолжали линию Паисия.

²⁸ Там же. – С. 91.

²⁹ Там же. – С. 98.

³⁰ Там же. – С. 85.

³¹ Там же. – С. 93.

²⁷ Там же. – Т. 2. – С. 93.

Настойчивость духовного лица способствовала вызреванию у царя Алексея Михайловича, не чуждого мессианских идей, представлений о необходимости распространения его власти на украинские земли как начальном этапе воссоздания Византийской империи.

Прибыв в Москву в конце января 1649 г., Паисий вскоре был принят царем. На первой аудиенции он пожелал царю: «...сподобить вас благополучно воспринять превысочайший престол великого царя Константина, прадеда вашего...»³². Появление Паисия, скорее всего, совпало с началом решительных действий царя Алексея в деле реформирования церкви. Первым приступили к ликвидации многоголосия службы, когда она исполнялась значительным числом голосов, поющих и читающих одновременно разные тексты. Однако, собравшийся по указу Алексея Михайловича 11 февраля 1649 г. в царском дворце церковный собор под руководством престарелого патриарха Иосифа отказался проводить новый порядок единогласного пения и постановил вести службу по прежним правилам³³. Только в 1651 г., новый церковный собор, руководимый все тем же патриархом Иосифом постановил перейти на единогласное чтение псалмов и псалтыри, но сослался не на греков, а на постановления Стоглавого собора 1551 г.³⁴

В феврале 1651 г. в Москве был собран Земский собор. На нем рассматривались вопросы «о неправдах» польских королей и нарушении договора 1634 г. и о готовности Б. Хмельницкого перейти в подданство России. Духовенство представило письмо с согласием на присоединение к Москве Запорожского войска³⁵. Таким образом, открывалась дорога к присоединению Украины. Но парадокс ситуации заключался в том, что со сторо-

ны Б. Хмельницкого на то время не было официальных заявлений о переходе под власть царя, ибо все гетманские посланцы фактически говорили о военной помощи, о выгоде для царя войны с поляками, о возможности получения царем с помощью казаков польской короны. Немало в силу этого, решения Земского собора 1651 г. не имели практических последствий.

Зеленый свет присоединению Украины дали решения Земского собора, собравшегося в 1653 г. Причем в основе принятого документа, как доказал еще советский исследователь Л. В. Черепнин, лежало «письмо», доложенное на Соборе 1651 г. Только в нем был усилен акцент на «неисправлениях» короля и панов рад и вместо «литовского дила» говорилось «о литовском и о черкасском делех»³⁶.

Соблазнительно видеть в окончательности решений Собора 1653 г. влияние патриарха Никона. Тем более, что в литературе именно Никону большинство исследователей приписывают роль едва ли не творца решения присоединения Украины. Так, А. П. Богданов однозначно утверждал, что на соборе «патриарх настаивал на принятии Украины в подданство и объявлении войны Речи Посполитой. По его совету Алексей Михайлович сам возглавил армию...»³⁷. К этому времени, еще перед Великим постом 1653 г., Никон разослал по московским церквам указ о поясных поклонах и трехперстном крестном знамении³⁸. Хотя в литературе есть и более сдержанные оценки, все же, московская атмосфера того года не позволила бы провести подобное решение собора без одобрения патриарха.

Однако о том, что не все может выглядеть так однозначно, говорит польский документ – письмо смоленского хорунжего Храповицкого, датированное 12 сентября 1652 г. с изложением секретных известий и слухов из Москвы. Согласно им, отец царя Алексея Михайловича,

³² Цит. по: Богданов А. П. Указ. соч. – С. 55.

³³ Там же. – С. 59.

³⁴ Там же. – С. 60.

³⁵ Черепнин Л. В. Земские соборы Русского государства в XVI – XVII вв. – М., 1978. – С. 326 – 327.

³⁶ Там же. – С. 332.

³⁷ Богданов А. П. Указ. соч. – С. 72.

³⁸ Там же. – С. 64.

царь Михаил Федорович передал сыну грамоту, в которой, под угрозой проклятия, приказывалось не нарушать мира с Литвой. Поэтому и царь, и патриарх Иосиф в первые годы «беспорядков» в Польше вели себя «так скромно». Однако Храповицкий ничего не мог сказать о возможной политике нового патриарха Никона (избранного 22 июля 1652 г. – О. Д.): *«Кто может знать, захочет ли он быть таким же благочестивым, только то, что сам царь, несмотря на свою молодость, государь очень набожный и сам тоже такого же мнения»*³⁹. Это в определенной мере говорит об отсутствии у Никона сформированной позиции по внешнеполитическим вопросам на момент избрания патриархом.

Таким образом, на данном первоначальном этапе исследований можно констатировать, что только на территории Украины, в атмосфере начала Украинской освободительной войны у патриарха Паисия, ехавшего в Москву, могли возникнуть идеи присоединения казаков к Москве с целью объединения всех православных под скипетром царя и необходимости в связи с этим реформ российской церкви. Проблемным остается вопрос формирования у Паисия идей объединения православных народов и состав этого объединения. Без него сложно решить, подвернулось ли вовремя восстание как недостающее звено в замыслах Паисия или оно само вызвало к жизни идею объединения православных народов под царской властью.

Все же, скорее всего, надо говорить не о внутренних причинах, побудивших Никона выступать за присоединение Украины и как следствие этого вести реформы, а о влиянии Украинской освободительной войны на греческое духовенство, под воздействием которой они провозгласили лозунги, поведшие к церковным реформам. Только выяснив, когда высшее греческое православное духовен-

ство выдвинуло идею, так бы сказать, «Христианского Содружества православных», можно решить, откуда идут корни реализации идей присоединения Украины к Московскому государству.

³⁹ Документы об освободительной войне украинского народа 1648 – 1654 гг. – К., 1965. – С. 650.

Руссев Н.Д. (Кишинев, Молдова)

БЫЛИННЫЙ ДУНАЙ ИВАНОВИЧ В ТИПОЛОГИИ РУССКИХ ЛЮДЕЙ СТАРОЙ ВЕРЫ (Взгляд на перспективы исследования)

Середина XVII в. характеризуется несколькими, несомненно, эпохальными для европейского развития событиями. Первыми в этом ряду следует назвать буржуазную революцию в Англии, освободительную войну в Украине и, конечно, духовный раскол в России. Тогда русскому православию как форме самосознания народа был нанесен тяжкий удар. Раскол, характеризующийся возрастающим наплывом западных идей и изоляцией общин старой веры, привел к кризису духовно-религиозной жизни страны, не вполне преодоленному по сей день¹. Впрочем, едва ли верно видеть главную причину того, что произошло в Московском царстве, в деятельности патриарха Никона и долгое время поддерживавшего его Алексей Михайловича. Скорее всего, церковная реформа явилась лишь пусковым механизмом давно назревавшей русской трагедии.

Уже преобразования Ивана Грозного и последовавшая после его тирании Смуты создавали условия для грандиозного социального разлома. Впрочем, эта тенденция прослеживается еще со времен первого «государя всея Руси» Ивана III, достижения которого утверждались новыми символами, ритуалами и титулами и укреплялись «преданиями Империи» – Византии. Не даром о воспринятых неоднозначно новшествах, спустя несколько десятилетий, боярин И.Н. Берсень-Беклемишев выговаривал Максиму Греку: «Как пришла сюда мать великого князя, великая княгиня София, с вашими греками, так наша земля и замешалась, и пришли нестроения великие, как и у вас в Цареграде при ваших царях»².

Кроме византийского влияния, исследователи не без оснований указывают и на воздействие ордынского наследия. Особенно показательна оценка роли обоих факторов в работах представителей евразийской школы, имеющих немало последователей и среди нынешних интеллектуалов. «Ленин евразийской революции» и

ее крестный отец П.Н. Савицкий (1895-1968) считал, что началом процесса «создания России-Евразии как целостного месторазвития» стала верхневолжская Русь XII-XV вв., где «налегли друг на друга и сопряглись друг с другом слои духовно-культурного византийского и государственно-военного монгольского влияния»³. Гораздо более известный в науке историк евразийского толка Г.В. Вернадский (1887-1973) утверждал: «Русский народ получил два богатых исторических наследства – монгольское и византийское. (...) Монгольское наследство облегчило русскому народу создание плоти евразийского государства. Византийское наследство вооружило русский народ нужным для создания мировой державы строем идеи»⁴.

В отличие от Руси X-XIII вв. Россия XVI-XIX вв. «есть Русь, прошедшая татарскую школу...»⁵. Но как верно указывал другой замечательный мыслитель эмигрантского зарубежья, «в татарской школе, на московской службе выковался особый тип русского человека. (...) Этот тип психологически представляет сплав северного великоросса с кочевым степняком, отлитый в формы иосифлянского православия». Его главная черта – «пассивный героизм»: «крепость, выносливость, необычайная сила сопротивляемости»⁶.

С другой стороны, из уст евразийца прозвучало, что «полное приобщение целого народа к культуре, созданной другим народом, – дело невозможное. (...) При отсутствии антропологического смешения возможно именно лишь смешение культур»⁷. Уже в силу сказанного, разумеется, было немало русских людей, не желавших «плавиться» и «перековываться» для того, чтобы ко второй половине XVII в. Московия стала центром, который «воздерживает» Европой, Азией и Ливией, то есть «Россией-Евразией»⁸. По словам

³ Савицкий П.Н. Континент Евразия. - М., 1997. - С.154, 307.

⁴ Вернадский Г.В. Указ. соч. - С.17.

⁵ Савицкий П.Н. Указ. соч. - С.321.

⁶ Федотов Г.П. Россия и свобода // Мыслители русского зарубежья: Бердяев, Федотов. - СПб., 1992. - С.426.

⁷ Трубецкой Н.С. Европа и человечество. - София, б.г. - С.53, 55.

⁸ См. Цымбурский В. Две Евразии: омонимия как ключ к идеологии раннего евразийства // Вестник Евразии. Независимый научный журнал. - М., 1998. - № 1-2 (4-5). -

¹ Вернадский Г.В. Начертание русской истории. - Часть 1. - Прага, 1927. - С.20.

² Пушкарев С.Г. Обзор русской истории. - М., 1991. - С.107; Соловьев С.М. Сочинения. В 18 кн. - Кн. III. - М. 1989. - С.56-57.

Г.П. Федотова «Старая Русь не сдалась Московии без борьбы. (...) Русская церковь раскололась между служителями царства божия и строителями Московского царства»⁹.

Выступая против церковных нововведений, русские люди видели в них результат пагубного заимствования с Запада. О противных старой вере образах иконного письма с возмущением высказывался протопоп Аввакум: «Лице одутловато, уста червонная, власы кудрявые, руки и мышцы толстые, персты надутые, тако же и у ног бедра толстые, и весь яко Немчин брюхат и толст учинен, лишь сабли той при бедре не писано. (...) А все то кобель борзой Никон, враг, умыслил, будто живья писать... (...) Ох, ох, бедная Русь, чего-то тебе захотелось немецких поступов и обычаев!..»¹⁰ В этой обстановке сторонники древней религиозной традиции не могли искать опору своему пошатнувшемуся миру в наследии прошлого. Для представителей светской и религиозной властей это было чрезвычайно опасно, поэтому ими «без остатка выкорчевывались все местные особенности и традиции – с таким успехом, что в памяти народной уже не сохранилось героических легенд прошлого»¹¹.

Однако давно замечено, что на огромном русском пространстве «витальность общества имеет тенденцию концентрироваться то в одном форпосте, то в другом»¹². Эту неостребованную до поры могучую жизненную силу сохраняли староверы на периферии державы, росшей как на дрожжах. В духовном плане они сохраняли старину, чтобы иметь возможность активно жить во временах, еще не знавших «татарской школы». Их нравственные идеалы в наиболее полном виде отразились в русских былинах, называвшихся в реальной жизни «старинами». Всего около 100 сюжетов (свыше 3000 записанных к настоящему времени вариантов текстов) объединяются циклы. Наиболее древний из них – «киевский», связываемый с правившим в 980-1015 гг. князем Владимиром Святославичем¹³. В этой эпохе «вечно живут богатыри» –

главные герои русского эпоса – бессмертные примеры для людей, переживающих давние события в новых временах. Трепетное отношение людей старой веры к «старинам», законсервировавшим описания общественных отношений и быта Киевской Руси, позволяет рассматривать былины как исторический источник¹⁴.

Конечно, в поступках былинных героев далеко не всегда можно разглядеть конкретные события многовековой давности. Вместе с тем, за обобщенными образами богатырей скрываются основные типы личностей эпохи Владимира «Красно Солнышко». В той эпической древности, пусть и идеализированной, «мы видим Русь свободно воспринимающей воздействия Византии, Запада и Востока». Так ее, очевидно, воспринимали и староверы, бежавшие от царя к несравненно более демократичному древнерусскому князю. Правитель Киева делил власть с боярами, дружиной и вечем¹⁵.

Широко известна «богатырская заставка Земли Русской» – Алеша Попович, Добрыня Никитич, Илья Муромец. Эти эпические герои представляют «высоко художественное воплощение вековых устоев-критериев оценки народом своей жизни – нерасторжимое соединение любви к отчизне как родной земле с любовью к ее возделыванию и сыновей о ней заботы»¹⁶. «Былинная троица» символизировала военную мощь Киевской Руси, составленную из представителей разных социальных слоев – крестьянства, княжеских родов и духовенства¹⁷. Кроме того, все они съехались в Киев из разных мест: Илья – Муромского села Карачарова, Добрыня – из Рязани, Алеша – из Ростова¹⁸.

Эти былинные богатыри – личности цельные, но «каждый со своим характером», со сложной и противоречивой судьбой. Их стиль жизни вовсе не безукоризнен. Добрыня при всей своей положительности опорочен связью с киевской колдуньей Мариной Игнатьевной.

«Они в чистом поле женились,
Круг ракитова куста венчались».

Затем он жестоко расправляется со своей соблазнительницей, подвергнув ее четвертованию. Богатырь на 12 лет оставил свою честную

С.20.

⁹ Федотов Г.П. Указ. соч. - С.424.

¹⁰ Сочинения протопопа Аввакума // Хрестоматия по древней русской литературе XI-XVII веков / Сост. Н.К. Гудзий. - М., 1952. - С.508-509.

¹¹ Федотов Г.П. Указ. соч. - С.424.

¹² Тойнби А. Постигание истории. Сборник. - М., 1991. - С.140.

¹³ Пропп В.Я., Путилов Б.Н. Эпическая поэзия русского народа // Былины в двух томах. - Т. 1. - М., 1958. - С.III, XV, XXIX; Зуева Т.В. Русский фольклор. Словарь-справочник. - М., 2002. - С.20.

¹⁴ Рыбаков Б.А. Древняя Русь. Сказания. Былины. Летописи. - М., 1963. - С.62-67 и др.; Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. - М., 1979. - С.228-230.

¹⁵ Федотов Г.П. Указ. соч. - С.420-421.

¹⁶ Белик А.П. Социальная форма движения. Явления и сущность. - М., 1982. - С.205-206.

¹⁷ Зуева Т.В. Указ. соч. - С.21.

¹⁸ Пропп В.Я., Путилов Б.Н. Указ. соч. - С.LVI.

супругу Настасью и вернулся домой только когда узнал о ее свадьбе с Алешей Поповичем. Названного брата Добрыня избил, а способствовавшего этому браку князя Владимира обозвал «глупым»¹⁹.

Не меньше изъязнов у Ильи Муромца. «Атаман» бросил когда-то свою беременную возлюбленную, а спустя годы убил сына, стремившегося отомстить отцу за бесчестье. В другой раз он, не заплатив, своевольно забрал три бочки вина и на зеленом лугу устроил попойку для голытьбы. При этом богатырь угрожал «собаке-князю». Чтобы выпить, Илья совершает святотатство – пытается заложить золотой крест, сбитый с церкви²⁰. Но под конец жизни – покаялся и постригся в монахи (его нетленные мощи почивают в Печерской Лавре, а сам он канонизирован).

«Бабий пересмешник» Алеша Попович избражен смелым и ушлым, но часто легкомысленным человеком. Как «крестовый брат», он не имел права жениться на вдове Добрыни. Однако сын священника умышленно берет грех на душу. Он распространяет слух о гибели друга, ввергнув в горе его мать. Затем, чтобы добиться согласия Настаси, Алеша обманом привлекает на свою сторону князя Владимира²¹.

Все это в представлении народа, очевидно, не умаляло достоинств былинных витязей. Поэтому «многие сюжеты из XIV-XVII вв. перенесены в обстановку полупатриархальных отношений времени Владимира»²². Эпическим героям приписывали новые подвиги, сдвигая в киевскую эпоху нашествие Батыя, Куликовскую битву, осаду османами Константинополя и даже более поздние события. Для массового сознания, надо думать, важно было то, что три богатыря всегда готовы сражаться не за князя, а «за вдов, за сирот, да бедных людей»²³. Недостатки героев, напротив, делали их более человечными, близкими к русскому народу. Вовсе не случайно их образы коллективная память лелеяла вплоть до XX века.

Известной противоположностью классическим богатырям, объединенным честной службой Владимиру Киевскому и готовностью

в любое время защищать Землю Русскую от недругов, является «вольный добрый молодец» Дунай Иванович. Эту «яркую и трудную для понимания фигуру русского эпоса»²⁴ былины позволяют рассмотреть как еще один тип людей, действовавших в условиях исторической реальности Киевской Руси.

По сохранившимся текстам можно воссоздать основные вехи жизни Дуная. Сам о себе герой говорит:

*«Я ходил-гулял да из орды в орду,
Из орды в орду да из земли в землю,
Я пришел, Дунай, к королю в Литву».*

За годы чужеземной службы он не сделал блестящей карьеры, не разбогател, но сумел тайно сойтись с королевской дочерью. Во время одного из пиров при дворе, куда возлюбленная просила Дунаюшко не ходить, захмелевший герой опрометчиво похвастал правителю: «Сплю со душенькой с Настасьюшкой с королевичной». И тем самым обрек себя на верную гибель. Однако его буйную голову спасла Настасья, также дорого поплатившаяся за этот поступок: «Отпустила Дуная на свою волю, сама уехала да во чисто поле»²⁵.

Хронологически изложенные события предшествуют сюжету другой довольно редкой былины. Согласно ее повествованию Дунай поселился в «чистом поле», где поставил черный «рытнобархатный» шатер, подаренный ему за двенадцать лет службы королем «ляховинским». В данном случае он «не служит никому и службы не ищет». Тем временем Добрыня ездил повсюду – «поединщика искал себе, супротивника»; в отсутствии хозяина набрел на жилище Дуная и, несмотря на предупреждающую грозную надпись, нарочно «все развеял-разметал он по чисту полю». Жестокий бой между двумя богатырями продолжался безрезультатно трое суток, пока не подъехали Илья Муромец и Алеша Попович с товарищами. Выслушав обоих супротивников, Илья рассудит:

*«Виноват ты, Дунаюшко; голову срублю, –
Будто нам, молодцам, в поле выезду нет».*

Впрочем, тут же «стар казак» велел поединщикам побрататься, а затем «все поехали ребята в стольно Киев-град», где Владимир устроил для них пир. Когда уже все стали пьяны-

¹⁹ Былины в двух томах. Подготовка текста, вступительная статья и комментарии В.Я.Пропша и Б.Н. Путилова. – Т. 1. – М., 1958. – С.74-75, 113.

²⁰ Там же. – С.ХLI, 144-149, 198-202, 212-214.

²¹ Там же. – С.271-278.

²² Лихачев Д.С. Указ. соч. – С.230.

²³ Былины... – Т. 1. – С.147-149.

²⁴ Мачинский Д.А. «Дунай» русского фольклора на фоне восточнославянской истории и мифологии // Русский Север. Проблемы этнографии и фольклора. – Л., 1981. – С.149.

²⁵ Былины... – Т. 1. – С.286-288.

веселы, Дунай князю «разжалился». Узнав историю схватки от самих участников столкновения, Владимир подтвердил приговор Ильи Муромца, а затем приказал посадить Дуная «в глубок погреб»²⁶.

Еще одна эпическая песня, известная в более чем 100 вариантах, признается одной из древнейших в киевском цикле. Речь идет о том, что князю Владимиру, который решил жениться, никто не брался сосватать невесту. И тогда вспомнили, что посаженный в темницу Дунай некогда служил литовскому королю. Богатырь обещал добыть «в хороброй Литве» Опраксу-королевичну, пришедшуюся его несчастной возлюбленной Настасье младшей сестрой. Князь потребовал, чтобы невесту доставили к нему любой ценой – не добрым словом, так силой. Для похода в литовские владения Владимир предложил богатырю сорокатысячное войско и большую сумму из казны. Дунай же отказался от всего, только попросил себе в помощники «любимого товарища, Добрыню Никитича». На обратном пути Дунай имел возможность лично убедиться, что его потерявшаяся зазноба «все полякует». Герой победил «в чистом поле» остававшуюся до последнего момента неузнанной Настасью. Он привез ее в Киев и во время свадьбы с ней расхвастался, как «сам себя женил». Затем жених затеял с обиженной невестой состязание в стрельбе из лука и ...проиграл. «Тут рассердился Дунаюшка Иванович» и выпустил стрелу в Настасью, не поверив ее словам о беременности. Когда же выяснилось, что «у нее во чреве младенец есть» – его сын, богатырь свел счеты с жизнью. Как говорится в былине, «сам он на свои руки погнулся»²⁷.

Анализируя былины о Дунае на предмет реконструкции исторической основы их сюжетов, Б.А. Рыбаков сопоставил сватовство в Литве с эпизодом 980 г. из жизни молодого Владимира Святославича, тогда новгородского правителя. Отказавшись стать женой «робичичу» Владимиру, гордая полоцкая княжна Рогнеда, в будущем мать Ярослава Мудрого, вызвала ответные действия оскорбленных сватов. По велению Добрыни, своего дяди по материнской линии, князь устроил настоящую языческую расправу и взял Рогнеду силой. Сделано допущение, что в былине, которая облекла эту историю «в более приличную форму», Владимир замещен Дунаем. Появление «старины» о схватке Добрыни с Дунаем исследователь связывает с походом Вла-

димира с дядей на болгар в 985 г. По тексту былины, после того как Добрыня разорил обнаруженный им в поле нерусский шатер, произошел бой с Дунаем, который закончился побратимством двух богатырей. В летописи военная победа русских над болгарами завершается заключением мира, причем киевский князь отказывается от дани. Увидев, что все пленные обуты в сапоги, Добрыня якобы посоветовал Владимиру в других местах «искать лапотников», готовых покориться более сильному. Б.А. Рыбаков был склонен видеть в былинном Дунае русского (не исключая представителя «бродников») или болгарского богатыря с дунайских берегов²⁸.

Вновь обращаясь к теме, нельзя обойти вопроса о локализации деятельности Дуная в реальном пространстве и времени. Несомненно сложная и потому далеко не ясная связь былинного героя с одноименной великой рекой²⁹. Другие географические привязки – Польша, Орда, но чаще Литва. Наконец, известно, что местом «выезда» богатыря была Волынь³⁰. Тем самым относительно точно ограничивается район действий Дуная Ивановича, который лежал у юго-западного пограничья древнерусских владений. Хронология его деяний также дает основания для интересных наблюдений. Эпического Дуная (наряду с Волхом, Святогором и некоторыми другими персонажами русских былин) относят к «старшим богатырям», в образах которых проявляются сильные мифологические элементы. При этом герои, обычно сталкивающиеся с Дунаем «по жизни», считаются младшими и обладают четко выраженными историческими чертами³¹. Однако и внутри данной группы хорошо прослеживаются возрастные различия. Самым молодым является Алеша Попович, а Добрыня Никитич – наиболее пожилым. Его прототип, сын древлянского князя Мала, служил еще отцу Владимиру.

Конечно, центральное место в истории жизни Святослава Игоревича занимает дунайская эпопея³². Известный отрывок о сказочном богатстве земель близ дельты Дуная, куда «все блага сходятся: из Греческой земли – золото, паволоки, вина, различные плоды, из Чехии и из Венгрии серебро и кони, из Руси же меха и воск, мед и ра-

²⁶ Там же. - С.289-296.

²⁷ Там же. - С.283-284, 298-304.

²⁸ Рыбаков Б.А. Указ. соч. - С.62-68.

²⁹ Мачинский Д.А. Указ. соч. - С.153, 159, 171 и др.

³⁰ Пропп В.Я., Путилов Б.Н. Указ. соч. - С.LVI.

³¹ Зуева Т.В. Указ. соч. - С.20.

³² См. подробнее: Руссев Н.Д. «Яко ту вся благая сходятся»: Антропология дунайской трагедии 968-971 гг. // Stratum plus. - 2000. - № 5. - С.213-225.

бы»³³, отражал взгляды на этот край, распространенные в древнерусском языческом обществе, прежде всего, в дружинно-купеческой среде.

По сообщению византийского автора в 968 г. росы покорили Болгарию, «сочили за благо остаться в стране и владеть ею»³⁴. Святославу летописец приписывает слова: «Не любо мне сидеть в Киеве, хочу жить в Переяславце на Дунае – ибо там середина земли моей». Такое решение встретило протест киевской знати: «Ты, князь, ищешь чужой земли и о ней заботишься, а свою покинул»³⁵. То, что Святослав Игоревич считал уже своим, оставалось чужим для киевлян. В столице за время его отсутствия окрепла боярская группировка, правившая от имени воспитанного бабкой-христианкой юного князя Ярополка. Потерпевший неудачу в борьбе с византийцами Святослав должен был «возвратиться в Русь, от которой уже отрекся, где уже княжили его сыновья. (...) Он потерял ту страну, для которой пренебрег Русью, и пришел беглецом в родную землю»³⁶. Впрочем, до Киева князь не добрался, сложив голову на Днепре в сражении с печенегами.

Исторический Святослав, несомненно, фигура эпического склада. Богатырь-язычник князь «легко ходил в походах как пардус», бросая противнику знаменитый вызов: «Хочу на вас идти». «По имени славянин, по кодексу чести варяг, по образу жизни кочевник, он был сыном всей великой Евразии и вольно дышал в ее степях и чащах»³⁷. Под стать себе Святослав набирал в войско одержимых «пассионарным порывом» людей, чаще всего не имевших высокого социального статуса. По свидетельству византийского историка он «поднял на войну все молодое поколение тавров»³⁸ – русских. Судя по всему, против империи в рядах его армии, сражались и воины, представлявшие по отношению к Болгарии и затем Византии «пограничные варварские народы»³⁹.

Стремясь утвердиться на Нижнем Дунае, Святослав собрал близкое себе по духу окружение. Тип этих независимых, отважных и легких

на подъем людей, как представляется, воплотился в образе былинного Дуная. Глядя из Киева, такого рода герои заслуживали осуждения. В значительной мере антиподом Дунаю становится Добрыня, который в то время был в Новгороде преданным слугой и советчиком племянника, сына Святослава. Поскольку в последовавшие затем десятилетия в Киеве под знаком креста возшло солнце Владимира, языческие идеалы и их проводников следовало навсегда отринуть. Воспетые в былинах богатыри, начиная от Добрыни, славны именно служением крестителю Руси. Очевидно, по этой причине имя нечестивого князя в былинах не упоминается вовсе. Однако, с другой стороны, в ту героическую эпоху народ не мог не симпатизировать личным качествам рано погибшего Святослава. Едва можно усомниться, что многие из его соратников продолжали жить на Руси и в Киеве во времена Владимира. Не исключено, что в ситуации двойственного отношения к герою языческих преданий его настоящее имя стало табуированным. Место Святослава в старинах занял собирательный образ, укрывшийся за имевшим глубокие корни в славянской мифологии названием «Дунай».

Былинный Дунай – герой противоречивый, но привлекательный. «Его своеобразие в семье русских богатырей, пронизанность темами любви, противостояния жены – мужа и моральной победы жены, смерти, этногосударственной «пограничности» объясняется тем, что он является порождением не только «мужского эпоса», но и всего семантического поля фольклорного «Дуная» с присутствием ему преобладанием «женской точки зрения». Предполагается, что живучесть Дуная в мифологии и обрядах языческого происхождения является коллективной реакцией русского народа на христианизацию⁴⁰.

С именем Дуная связан особый образ жизни, обеспечивающий независимость богатыря. Он, равно как его возлюбленная, живет в шатре среди чистого поля и «полякует» – сражается с различными противниками. Такие люди, ушедшие из-под чуждой им власти, ставили себя как бы вне закона и поэтому рисковали многим, будучи по существу изгоями⁴¹.

³³ Повесть временных лет. – СПб., 1996. – С.169.

³⁴ Скилица. О войне с Русью императоров Никифора Фоки и Иоанна Цимисхия // Лев Диакон. История. – М., 1988. – С.121-122.

³⁵ Повесть временных лет. – С.168-169.

³⁶ Соловьев С.М. История России с древнейших времен. Соч. – Кн. I. – Т. I. – М., 1988. – С.160.

³⁷ Субтельный О. Украина: история. – Киев, 1994. – С.39.

³⁸ Лев Диакон. История. – М. 1988. – С.44.

³⁹ Кедрин – Скилица. Кратка история // Гръцки извори за българската история. – Т. VI. – София, 1965. – С.268, 270.

⁴⁰ Мачинский Д.А. Указ. соч. – С.170-171.

⁴¹ Колесов В.В. Мир человека в слове Древней Руси. – Л., 1986. – С.62-63, 117, 174.

Однако даже гибель богатыря не обрывает дунайской темы: «Где пала Дунаева головушка – Протекала речка Дунай-река»⁴².

Финальные строки былин часто указывают на исполнение в честь героя песен-«слав», являвшихся обязательными элементами дохристианских похоронных тризн⁴³. Подводя итог жизни богатыря, такого рода «исходы» былин фактически закрепляли в народной памяти представление о Дунае как сакральной реке, всегда привлекающей к себе отважных людей. Именно поэтому, чтобы защитить Киев от Батыя, Илья Муромец отправился собирать доблестных «братанов» на Дунай⁴⁴. Любопытно, что в Галицкой Руси в XIX в. записаны близкие по характеру и месту действий песни. В них поется о воинах, которые отправляются на челнах «на тихий Дунай», прослышав о живущем где-то в направлении к Царь-городу «добром пане». Он «щедро платит за службу молодецкую». За один год – по 100 червонных, коню, сабельке, кафтану, шапке и «красной девице»⁴⁵.

С этими мотивами перекликаются исторические песни об одном из самых знаменитых предводителей староверов Игнатии Некрасове. Казачий атаман увел с Дона «силы-рати сорок тысяч» вместе с семьями на Кубань-речку, в другом варианте его добры молодцы «перезазили Дунай быструю». Согласно сохранившимся текстам, даже на уговоры Петра Алексеевича казаки не поддались, домой не вернулись. «Игнат-сударь» предпочел уйти со своими людьми от православного царя «к турецкому хану в подданство». Это событие воспринималось некрасовцами как истинная трагедия. Атаман объясняет причину того, почему он «во путинушку пошел, в чужу дальнюю земелюшку», в написанной «своими горючими слезами» грамоте графу Долгорукому, который разорять их стал, а также «Захотел старикам усы, бороды брить и молодых детей во солдаты брать».

В другом песенном варианте этого «липорта» (рапорта), говорится о еще больших злодеяниях – насилиях над девушками, издевательствах над детьми – «младенцев кидает за заборы». Именно «неволя царская» и заставила покинуть «прежнюю сторонушку». Однако казаки не просто «долой пошли» и «бросили свое быт-

богатство», но совершили ясно осознанное ими нравственное преступление. Не случайно в одной из песен, надеясь на искупление тяжкого греха, «казак Некрас» лично просит тихий Дон простить за все его и весь «род-племян». Немаловажно и другое – имя «Игнатьюшка сын Иванович Некрасов» оформлено аналогично тому как называется Былинный Дунай⁴⁶.

Показательно, что «Дунай» русского фольклора поставлен в тесную связь с Доном, а богатырь Дунай заменен в поздних былинах Доном-богатырем. Именно на Дон во всяком случае уже с XVI в. убегало русское население. После разгрома булавинского восстания в 1708 г. часть донских казаков, как известно, ушла с Игнатием Некрасовым на Кубань, а в 1740 г. некрасовцы по разрешению правительства Турции поселились за Дунаем. Предполагается, что живший веками в народном сознании фольклорный образ Дуная-реки мог определенным образом способствовать бегству к русским староверам Добруджи, которых называли не только «липованами», «некрасовцами», но и «дунаками»⁴⁷.

Богатырь Дунай, любимый русским народом еще с языческих времен, не потерял за многие века былинной жизни своей свежести и привлекательности. Герой чрезвычайно интересен типологически и указывает, по меньшей мере, два перспективных направления в изучении поднятой темы. Во-первых, это «истоки Дуная» и его исторические прототипы. Во-вторых, близость Дуная духовному складу русских людей старой веры. Если «антропология мыслит культуру не в единственном, а во множественном числе»⁴⁸, то позволю себе предположить, что именно у Дуная Ивановича до сих пор хранятся ключи, которыми можно открыть путь к пониманию России умом, а также вероятные альтернативы ее давней и недавней истории⁴⁹.

⁴⁶ Русская историческая песня. - Л., 1990. - С.220-226.

⁴⁷ Мачинский Д.А. Указ. соч. - С.159.

⁴⁸ Дресел Г. Историческая антропология. Введение. - Благоевград, 1999. - С.81.

⁴⁹ «Дунай» не может быть близким по духу людям старой веры: 1) потому, что не признает над собой примат Бога и веры; 2) являет собой пример асоциальной личности, староверы же на протяжении всей истории живут в социуме и пока тот не стесняет их вероисповедную свободу – выполняют требования властей и вписываются в общество. Так же при всей интересности и информативности данного исследования вынуждены отметить, что согласно былинам деятельность Дуная Ивановича распространялась на территории Западной и Юго-западной Украины, Восточной Европы и Литвы и к пониманию староверия, а так же «России» умом или другими способами имеет сомнительное отношение [редакционный комментарий - о. Никола Муравьев].

⁴² Былины... - Т. 1. - С.304.

⁴³ Зуева Т.В. Указ. соч. - С.75-76.

⁴⁴ Былины... - Т. 1. - С.171.

⁴⁵ Соловьев С.М. Указ. соч. - Кн. I. - Т. I. - С.257-258, 322-323.

Абакумова-Забунова Н.В. (Кишинев, Молдова)

ЕЩЕ РАЗ К ВОПРОСУ О НАЗВАНИИ «ЛИПОВАНЕ» (в контекст дискуссии)

Относительно происхождения названия «липоване» до сих пор существуют разные точки зрения. Отсутствие единодушного признания одной из них, как среди научного сообщества, так и среди самих старообрядцев позволяет еще раз вернуться к обсуждению этого вопроса.

По одной из известных версий название «липоване» рассматривается как производное от славянского слова *липа* или *липового* дерева, из которого старообрядцы изготавливали домашнюю утварь (Бальтазар Гаке), или писали иконы, либо скрывались в липовых лесах. Однако еще Ф. Е. Мельников высказывал сомнения по поводу этой версии, поскольку «скрываться староверам во время гонений приходилось в разных местах, также как и иконы принимались писанные далеко не только на липовых досках, лишь бы правильно выписаны»¹.

Существует еще одна версия – топонимическая, сторонники которой увязывают происхождение этнонима «липоване» с названием местностей, где поселялись старообрядцы. В первую очередь, его связывают с селением Липовень (первоначально: Соколинцы), которое считается самым ранним поселением старообрядцев на территории Буковины и всего исследуемого ареала в целом, откуда и пошло его распространение².

¹ Мельников Ф.Е. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) церкви. – Барнаул, 1999. – С.18.

² Мельников Ф.Е. Указ. соч. – С.18-19; Липинская В.А. Этнонимы и конфессионимы русского населения в Румынии // Этнографическое обозрение. – 1998. – № 5. – С.44-58; Феодор Кирилэ. Старообрядчество, старообрядцы, староверы, липоване // Культура русских старообрядцев в национальном и международном контексте. – Вып.3. – Бухарест, 2001. – С.213-243.

Однако эта версия также не бесспорна. Как пишет один из активных ее сторонников, румынский исследователь Ф. Кирилэ, «Наименование *Липовень* пошло от места постоянного жительства русских старообрядцев на землях монастыря Драгомирна. Там, где русские старообрядцы осели и основали селение Соколинцы, был дремучий липовый лес»³.

Спорным представляется следующий тезис Ф. Кирилэ: «Несомненно *липовень* или *липовани* не пошло от самих старообрядцев, а их так стало называть местное румынское население, с которым старообрядцы-соколинцы входили в непосредственное сношение...» Образование же термина *липовень* (рум. *Lipoveni*), как считает автор, произошло «на почве словообразовательных средств румынского языка: от русского существительного *липа* при помощи румынских суффиксов *-ovan*, *-oveni* (русс. *липа* > *липа+ован*; *липа+овень*: *липован* – *липовень*). «При этом есть все основания думать, – пишет Ф. Кирилэ, – что слово *липа* было перенято местным румынским населением у поселившихся там старообрядцев»⁴.

Но в данной аргументации присутствуют явные противоречия:

1) Если название *Липовень* «не пошло от самих старообрядцев, а их так стало называть местное румынское население», – как утверждает Ф. Кирилэ, – то почему в таком случае «слово *липа* было перенято местным румынским населением у старообрядцев» (?).

Значит, жители селения Соколинцы должны были как-то позиционировать себя с липовым лесом (в котором они по-

³ Феодор Кирилэ. Указ. соч. – С.221.

⁴ Феодор Кирилэ. Указ. соч. – С.223.

селились) и, очевидно, называть себя каким-то словом, имеющим корень «липа», чтобы в румынском варианте (+ovan, +oveni) получилось название **Липовень**.

Тогда почему свое селение они сами назвали Соколинцы? А себя называли «соколинцами»? Ведь, как пишет Ф. Кирилэ ниже: «Итак, первых русских старообрядцев, поселившихся в дремучем липовом лесу владений монастыря Драгомирна, в старообрядческой среде называли соколинцами, а в среде румынского населения липованами (рум. *lipoveni, lipovanii*)», «т. е. те, кто живет в липовом лесу»⁵. Но в таком случае и название должно было иметь румынский вариант: в румынском языке нет слова «липа» (липа – рум. *tei*).

Русские дореволюционные авторы, в частности, занимавшиеся описанием и исследованием Бессарабии (П.И. Свиньин, А.М. Защук, П.П. Семенов-Тянь-Шанский и др.) тесно увязывали название «липоване» с именем монаха Филиппа, основателя одного из беспоповских толков, сторонников и последователей которого стали называть «филипповцами».

Филипповцы (филипповский толк) считается радикальным течением в беспоповщине. Как пишет румынский исследователь, проф. А. Иванов, «он возник в 1737 г. в результате раскола Выговской общины поморцев из-за несогласия части верующих с примирением руководства толка с миром «антихриста». Эту часть верующих возглавил наставник Фотий Васильев, в монашестве Филипп, сначала служивший в стрельцах, а затем бежавший в Выговскую пустынь, где основал общину. В 1743 г. он и 70 его единомышленников, окруженные царским военным отрядом, сожгли себя...»⁶

Известно, что сторонники Филиппа после его смерти бежали на юг – в Польшу, где их стали называть «филиппонами», а оттуда на территорию Молдавского княжества и Бессарабию⁷.

По мнению румынского автора, священника А.Н. Константиnescу, «в Молдове филипповцы появляются в XVIII в., причем более умеренными, став потом липованами»⁸. Этой же версии придерживаются украинские исследователи А.Н. Гостюк и М.К. Чучко, которые также считают, что «на территории Молдавского княжества (видимо, имея в виду территорию будущей Буковины – Н. А.-З.) название «филипповцы» трансформировалось в «липоване»⁹.

Собственно, в «природе» этой трансформации, как представляется, и заключается определяющий смысл происхождения названия термина «липоване». Однако в отличие от вышеназванных авторов, мы полагаем, что трансформация этого названия имела место не на территории Молдавского княжества, а на территории Буджака, в придунайской зоне, где осели и взаимодействовали две группы старообрядческого населения – так называемые «пилипоны» и некрасовцы.

Конец XVII – начало XVIII вв. отмечены переселением первых групп русских старообрядцев из пределов Польши на территорию Молдавского княжества (с. Соколинцы, с 1775 г. территория австрийской Буковины; села Куничи и Сирково в Сорокском и Орхейском цинутах, после 1812 г. вошедших в состав Бессарабской области, и другие поселения).

⁷ Надеждин Н.И. О зарубежных раскольниках (1846 г.) // Сборник правительственных сведений о раскольниках, составленный В.И. Кельсиевым. - Т. 3. - Лондон, 1860. - С.81-84.

⁸ Там же. - С.186.

⁹ Гостюк А.Н., Чучко М.К. Обстоятельства появления и динамика численности старообрядцев-липован на Буковине в конце XVIII – начале XX вв. // Липоване. - Вып. I. - Одесса, 2004. - С.37-38.

⁵ Там же.

⁶ Андрей Иванов. Старообрядчество: секты, толки, согласия // Культура русских старообрядцев в национальном и международном контексте. - Вып. 3. - Бухарест, 2001. - С.185.

К началу XVIII в. относятся и первые сведения о поселении старообрядцев на юге Бессарабии, в Буджаке. Еще дореволюционный исследователь старообрядчества М.И. Лилеев писал о проникновении в 20-30-е гг. XVIII в. беглых старообрядцев в низовья Днестра, а также на нижний Дунай¹⁰, где, по данным украинского историка А.Д. Бачинского, в 30-е годы их численность уже составляла несколько тысяч человек¹¹. Не случайно известный исследователь истории и демографии Юга России А.А. Скальковский, отмечая факт «водворения раскольников» в середине XVIII в. на территории северных уездов будущей Бессарабии, вместе с тем замечал, что «наиболее предпочтительным местом их жительства становится Юг Бессарабии»¹². Причем, если согласно данным, в северных уездах поселялись старообрядцы-поповцы, то на юг, вглубь территории, устремлялось большое количество более преследуемых властями беспоповцев, в том числе и выходящих из Польши поморцев, а также «филипповцев» («филиппонов»). Многие из них селились возле турецких крепостей Измаил и Бендеры или оседали на рыбных промыслах Аккермана, Килии¹³.

К наиболее раннему на этой территории крупному поселению старообрядцев относится селение, впоследствии известное как Вилков (Вилково). Время его возникновения также до сих пор вызывает

дискуссию. А.А. Скальковский, например, писал: «На месте будущего посада Вилков старообрядцы основали в 1746 г. селение Липованское»¹⁴. Примерно в это же время здесь оседают и первые группы некрасовцев, поселившиеся на Дунайских островах, по данным А.Д. Бачинского, в 1740-е гг. В конце XVIII в. сюда переселились, как сообщает Г. Бахталовский, и староверы из Черниговской, Саратовской, Подольской, Казанской губерний¹⁵. Эти сведения подтверждает известный исследователь, вице-председатель Русского Императорского географического общества П.П. Семенов-Тянь-Шанский, который писал: «В Бессарабской губернии... великорусское сельское населения, являясь в ограниченном меньшинстве сравнительно с другими славянскими народностями, сосредоточено отдельными группами, например, в посаде Вилков живут старообрядцы и сектанты, из них некоторые считают себя потомками беглецов из России в Польшу со времени исправления книг, появившихся здесь в половине XVIII в. и известных раньше под именем липован, т. е. филипповцев (Пилиппоне – искаженное имя Филиппа, главы секты), расселившихся отсюда между прочим и в Молдавию и Вилков. Сюда же потом попала часть донских некрасовцев...»¹⁶

Историко-этнографические описания Бессарабской области XIX века в значительной степени опирались на первые подобного рода работы, среди которых для нас, как наиболее приближенной по времени, представляет особый интерес «Описание Бессарабской области» (1816 г.) П. Свинына. Характеризуя проживающих на территории вновь присоединенной к России области «россиян», он писал: «Они поселились здесь в разные времена и по разным обстоятельствам. Иные суть

¹⁰ Лилеев М.И. Из истории раскола на Ветке и в Стародубье. XVII- XVIII вв. - Киев, 1895. - Вып. I. - С.261.

¹¹ Бачинский А.Д. Основные этапы крестьянско-казацкой колонизации Буджакской степи и низовий Дуная в XVIII – начале XIX вв. // Ежегодник по аграрной истории Восточной Европы. - Кишинев, 1968. - С.326.

¹² Скальковский А.А. Русские диссиденты в Новороссии // Киевская старина. - 1887. - апрель. - С.771-782; Его же. Опыт статистического описания Новороссийского края. - Ч. I. - Одесса, 1853. - С.212-215.

¹³ Бачинский А.Д. Указ. соч. - С.326; Константинов А.П. Русские в южной Бессарабии // Русский архив. - 1902. - № 8.

¹⁴ Скальковский А. А. Опыт статистического описания Новороссийского края. - С.77. Населенный пункт с названием Вилков нанесен на русские географические карты в 1775 г.

¹⁵ Бахталовский Г. Посад Вилков: историко-статистический и бытовой очерк. - Кишинев, 1881. - С.10.

¹⁶ Семенов-Тянь-Шанский П.П. Россия. - Т. XIV. Новороссия и Крым. - СПб., 1910. - С.189.

потомки беглых стрельцов, другие филиппонских раскольников, ушедших из России во время исправления книг; сии последние называются от Молдаван вместо пилипонов, на выворот, липованами. Иные суть потомки убежавших из-за Кубанской границы Донских казаков под начальством полковника их Игнатия Некрасова, отчего и называют молдаване – некрасовцами, а турки их Игнат-казак...»¹⁷

Некоторые из современных исследователей критически относятся к версии о происхождении «липован» от имени Филиппа – основателя беспоповского согласия, категорически отвергая связь липован с названием радикальных беспоповцев, приводя доводы конфессионального и хронологического характера¹⁸. Заслуживают внимания и новые данные о филипповцах-поповцах Стародубья начала XVIII в., опубликованные украинским историком Ю.Е. Горбуновым. Согласно им, во главе этого толка стоял дьяк Филипп, призывавший полесских старообрядцев к переселению на юго-запад¹⁹.

Таким образом, вопрос, кто же такие были эти «филиппонские раскольники» видимо требует дальнейшего и более глубокого исследования. Нас же в данном случае интересует «природа» трансформации самого слова «пилипоны» в «липоване».

Из содержания выше приведенной цитаты П. Свинына совершенно очевидно, что «пилипонами» называли себя сами, как их называет П. Свинын, «филиппонские раскольники», т. е. с явно выраженным простонародным русским выговором. Об этом свидетельствуют и пер-

вые переписи жителей г. Килии, Измаила, Аккермана с фигурирующими в них названиями «пилипоны», «пилипонское общество»²⁰, составляющиеся, понятно, со слов самих жителей. Подобное (само)название встречается в других источниках. А.А. Пригарин приводит некоторые интересные биографические свидетельства жителей Вилково, которые называли себя «пилипонами»²¹ и др.

А вот, по выражению П. Свинына, «на выворот» липованами, могли называть «пилипон» - некрасовцы (но не молдаване).

Поводом предложить в качестве такой версии послужила статья «Безмолвная Кубань», опубликованная в газете «Литературная Россия» (10 апреля, 1997). Автор статьи Петр Ткаченко анализирует в ней особенность кубанского говора и приходит к выводу, что он сложился исторически в результате смешения русских и украинских слов. «В результате, - пишет П. Ткаченко, - слова приобретают в нем новое звучание. Во всяком случае, где, казалось бы, вполне могла быть русская лексика, приняты почему-то слова с причудливой инверсией: **жэнцы – жнецы, копувать – покупать, долонь – ладонь, суворый – суровый, ведьмидь – медведь...**»²¹. И, если продолжить ряд: *пилипоны(е) - липованы(е)*.

Не беру на себя смелость утверждать (это «поле» исследования скорее лингвистов), но как возможную версию посчитала необходимым озвучить.

В пользу такого предположения могут служить следующие аргументы:

1. Некрасовцы – потомки донских казаков. Д. В. Сень, говоря о генетической связи некрасовских казаков с верховым донским казачеством, в частности,

¹⁷ Свинын П. Описание Бессарабской области // Записки Одесского общества истории и древностей. - Т. VI. - Одесса, 1867. - С. 204.

¹⁸ Феодор Кирилэ. Указ. соч. - С. 220-221.

¹⁹ Горбунов Ю.Е. К вопросу о происхождении названия «липоване» // Археологія та етнологія Східної Європи: матеріали і дослідження. - Одесса, 2000. - С. 135-144.

²⁰ НАРМ. - Ф. 5. - Д. 474. - Л. 93-111; 171-208.

²¹ Пригарин А.А. Возникновение старообрядческих общин на Дунае в XVIII - первой трети XIX вв. // Липоване. - Вып. 1. - Одесса, 2004. - С. 13.

²¹ Литературная Россия. - 1997. - 10 апреля.

ссылается на труды филолога М.А. Полторацкой, которая еще в 1930-40-е гг. обратила внимание на совпадение некрасовского говора с верхнедонскими говорами²².

Как известно, освободительной войне украинского народа 1648-1654 гг. предшествовал ряд народных (крестьянско-казацких) восстаний, в том числе в 1637-1638 гг. под предводительством Якова Острянина и Дмитра Гуни. После жестокого их подавления польской армией Я. Острянин с частью восставших перешел русскую границу и, с согласия правительства России, все они были поселены на территории, которая получила названия Слободская Украина (ныне Сумская и Харьковская обл.). Другая группа повстанцев во главе с Д. Гуней переправилась на Дон и влилась в донское казачество. После разгрома булавинского восстания (1707-1708 гг.) 3 тыс. булавинцев с семьями во главе с Игнатом Некрасовым ушли на Кубань, а затем с Кубани – на Дунай. Часть некрасовцев, двигавшаяся с Кубани на Дунай, отклонилась на север и поселилась на нижнем Днестре, путь же основной массы оказался сложным – сначала в Крым, а потом на лодках они переправлялись на южный берег Черного моря (к Синопу), а оттуда в нижнее Придунавье²³.

Существуют разные точки зрения о времени поселения некрасовцев в причерноморской части Бессарабии. Так, церковный историк И. Пархомович сообщал, что некрасовские казаки поселились в Бессарабии вскоре после ухода с Дона²⁴. По данным украинского истори-

ка и этнографа П.П. Короленко, некрасовцы обосновались на Дунае в 1770 г.²⁵ Как считает А.Д. Бачинский, к 1740 г. среди некрасовской общины на Кубани произошел раскол, часть некрасовцев переселилась в район нижнего Поднестровья и на Дунай (на правый и левый берег), хотя, как он полагает, эти районы были хорошо знакомы донским казакам еще с конца XVII в., с 1709 г. уже посланцы Игната Некрасова постоянно промыслили рыбной ловлей у черноморского побережья Бессарабии, а в 1711 г. султанское правительство предложило, как он пишет, казакам переселиться в устье Дуная²⁶.

Вполне вероятно, что первые взаимодействия некрасовцев и филипонского (липованского) старообрядческого поселения относятся уже к 1740-м (годы выхода и поселения здесь – в низовьях Дуная как «филипонов» из Польши (1743 г.), так и некрасовских казаков из-за Кубани) – середине XVIII в. Это подтверждает и А.А. Пригарин, который пишет, что «...К середине столетия (XVIII-го – Н. А.-З.) уже существовали опорные пункты старообрядческой колонизации придунайских земель – Дунавцы, Сарикей, Слава (на правом берегу) и Вилково, Жебрианы (на левом)», выделяя два географических потока пополнения старообрядческих общин – некрасовский и филипонский²⁷.

«На начало XIX века, - пишет А.А. Пригарин, - Вилково являлось прибежищем как некрасовского, так и филипонского населения.... Другое многодворное старообрядческое село Жебрианы основано как некрасовское поселение не позднее 1760-70-х гг...» Однако

1910. - С.6.

²⁵ См.: Бачинский А.Д. Некрасовские поселения на нижнем Дунае и в Южной Бессарабии (XVIII – нач. XIX ст.) // Материалы по археологии Северного Причерноморья. - Одесса, 1971. - С.160-161.

²⁶ Бачинский А.Д. Указ. соч. - С.161.

²⁷ Пригарин А.А. Возникновение старообрядческих общин на Дунае в XVIII – первой трети XIX вв. // Липоване. - Вып. I. - Одесса, 2004. - С.10.

²² Сень Д.В. Войско Кубанское Игнатово Кавказское. – Краснодар, 2002.

²³ Анцупов И.А. Русское население Бессарабии и левобережного Поднестровья в конце XVIII-XIX вв. - Кишинев, 1996. - С.56-57.

²⁴ Пархомович И. Краткий исторический опыт противораскольничьей миссии в Кишиневской епархии с 1813 до 1910 года // Труды Бессарабского церковного историко-археологического общества. - Т. 3. - Кишинев,

позже «к ним активно доселялось неказачье старообрядческое население, основную массу которого на момент переписи (1808 г.) составляли пилипоны»²⁸.

Таким образом, можно предположить, что именно в Придунайской зоне – территории совместного проживания некрасовского и филипонского («филиповцев») населения «пилипоны» трансформировались в «липоване», название, которое затем приняли и сами некрасовцы, «прикрывшись, - как пишет румынский исследователь С.И. Феноген, - безобидным этнонимом липоване и учредили заговор молчания о своем трагическом и одновременно героическом прошлом»²⁹.

2. Исходя из вышесказанного, можно также предположить, что уже с этой территории название «липоване» распространилось на старообрядцев Буковины, а не наоборот:

«Достоверно известно, что название *липовани* в отношении русских старообрядцев, - пишет Ф. Кирилэ, - стало впервые употребляться на территории Буковины». В качестве аргумента дается ссылка на селение Липовень (Соколинцы), которое существовало еще до присоединения северной части Молдавии к австрийской империи (1775 г.) и датируется Ф. Кирилэ примерно 1769 г. Но, как известно, только 6 августа 1786 г. на основании императорского декрета Липовень (*Lipoweny*) стало официальным названием с. Соколинцы³⁰.

Кстати, тогда же появились в документах (списках) и на карте Буковины (согласно принятому «Приложению к императорскому декрету от 6 августа 1786 г.») двойные названия многих населенных пунктов, одно из которых указывало «на национальное происхождение их жителей:

*Mitoca Dragomirna Lipoveni, Climăuți – Lipoveni, Sturca – Lipoveni и др.»*³¹

Однако: а) Балтазар Гаке, австрийский ученый конца XVIII в., занимавшийся описанием липованской общины (уже к этому времени официально распространенное название «липоване» на русских старообрядцев на Буковине) отмечал, что русские староверы (сам он употреблял названия *filipowaner, filipowanerii*) «прибыли сюда со стороны Черного моря; эти колонисты называются липованами или филипповцами... Первое название они получили возможно от своих соседей татар, поскольку те обычно называют их только филипповцами...»³²

б) Румынский исследователь Г. Анфимов приводит найденные в «Исторических документах» Е. Хурмузаке сведения о прохождении австрийских судов в дельте Дуная, подтверждающие существовавшую легенду о спасении русскими старообрядцами австрийского чиновника, который в благодарность за спасение и узнав, что спасители – российские беженцы, предложил им переселиться в пределы Австрийской империи. В 1783 г. к австрийскому двору из-за Дуная прибыли два депутата, которым была вручена грамота с дарованными старообрядцам особыми привилегиями. Это послужило причиной переселения русских староверов из разных мест Молдовы и Бессарабии в Буковину, в том числе и 20 семей во главе Марти(ы)ном Липованином, которые основали в 1787 г. село Климовцы (Климэуць)³³.

³¹ Там же. - С.224.

³² Боднарюк Б. М., Чучко М. К. Старообрядческое население Буковины в описании австрийского натуралиста конца XVIII в. Балтазара Гаке // Липоване. - Вып. III. - Одесса, 2006. - С.28.

³³ Григоре Анфимов. Некоторые вопросы, возникшие в связи с исследованием исторического прошлого и жизненного уклада русских липован в Буковине // *Lipoveni-Romania.hzm*.29.08.2007 // <http://www.Lipoveni.ro/istoric/hist-agask.htm>

²⁸ Там же. - С.13.

²⁹ Феноген С.И. Казаки-некрасовцы на Кубани и в низовьях Дуная // Липоване. - Вып. I. - Одесса, 2004. - С.9-10.

³⁰ См.: Феодор Кирилэ. Указ. соч. - С.221-223.

Эти примеры могут служить подтверждением, что название «липоване», возможно, «пришло» сюда из Придунавья в период 1775-1780 гг. и распространилось на все старообрядческое население в Буковине.

И в заключение: о «роли» некрасовцев в появлении названия «*липоване*» косвенно может свидетельствовать и тот факт, что ни в России, ни в Прибалтике, ни в Польше название «*липоване*» не распространилось, а только там, где в XVIII-XIX вв. расселялись некрасовцы – Добруджа (Румыния, Болгария), Бессарабия (Молдова, Южная Украина), Буковина.

Сень Д.В. (Краснодар, Россия)

ПЕРЕСЕЛЕНИЕ КУБАНСКИХ КАЗАКОВ-НЕКРАСОВЦЕВ В ОСМАНСКУЮ ИМПЕРИЮ В XVIII В.: дискуссия, новые источники, перспективы изучения

Проблема, вынесенная в заголовок статьи, не нова – в свете новейших исследований по истории некрасовского казачества, а также достижений дореволюционной и советской историографии¹. Однако ученые дискутируют по поводу этапов данного процесса, несомненно, связанного как с мотивацией самих некрасовцев, так и причинами, от них независящими. Считаю необходимым сказать о том, что значительное число кейсов, характеризующих переселение некрасовцев в Османскую империю в 1770-е гг., было мной опубликовано раньше в книге, вышедшей, впрочем, небольшим тиражом. Учитывая дискуссионность проблемы, ее нерешенность и на сегодняшний день, представляется возможным взять их за основу для рассмотрения более общих вопросов, дополнив, конечно, новыми архивными данными.

В частности, речь идет об определении нижней границы появления этой группы казаков в Северо-Западном Причерноморье, в.т.ч. на Дунае. Некоторые специалисты выделяют даже два направления поисков – «кубанское» и «одесское», считая, что, в отличие от первого, второе отодвигает *«черту времени первых массовых переселений некрасовцев на Дунай, как минимум, на 25–30 лет ниже (от 1777–1778 гг. – Д.С.) и датируют его 1740–1750-ми годами»*². Можно заметить, что автора данной статьи на таком основании мож-

но отнести не к первому, а ко второму направлению, поскольку еще несколько лет назад им было высказано мнение о необходимости при изучении данной проблемы отталкиваться как раз от событий середины XVIII в. и что заселение казаками Европейской Турции в 1770-е гг. – не первый этап этого процесса³. В *который раз* сошлюсь также на важное замечание А.Д. Бачинского о том, что еще в 1711 г. султанское правительство предлагало кубанским казакам переселиться в пределы Османской империи⁴.

Поэтому, конечно, прав В.И. Мильчев (эвристическая работа которого в архивах всегда поражает своей основательностью), который пишет, что проникновение некрасовцев в указанный регион начинается задолго до событий 1770-х гг. *Аксиологическое и перспективное к применению другими учеными значение*, надо полагать, носит его замечание о невозможности для некрасовцев переселиться с территории Крымского ханства на Дунай, не имея при этом опыта знакомства с регионом предполагаемого заселения, который (опыт) не мог возникнуть в одночасье⁵.

Вместе с тем с отдельными положениями его неполной (непонятно, например, почему историк останавливается перед анализом массового переселения на Дунай некрасовцев именно в конце 1770-х гг.) периодизации переселения казаков в Северо-Западное Причерноморье согласиться трудно⁶. В частности, речь идет о спорности таких положений, как генерализация ученым роли запорожцев в указанном процес-

¹ Короленко П.П. Некрасовские казаки. Исторический очерк, составленный по архивным и печатным материалам. - Екатеринодар, 1899; Мильчев В.И. Дискуссия о времени появления некрасовцев в Северо-Западном Причерноморье в свете документов Российского государственного архива древних актов // Липоване: история и культура русских-старообрядцев. - Вып.2. - Одесса, 2005; Сень Д.В. «Войско Кубанское Игнатово Кавказское»: исторические пути казаков-некрасовцев (1708 г. – конец 1920-х гг.). - Изд. 2-е, испр. и доп. - Краснодар, 2002.

² Мильчев В.И. Указ. соч. - С.25.

³ Сень Д.В. Указ. соч. - С.114, 116.

⁴ Бачинский А.Д. Дунайские некрасовцы и задунайские запорожцы // Историчне краєзнавство Одещини. - Одеса, 1995. - Вып.6. - С.9

⁵ Мильчев В.И. Указ. соч. - С.25–26.

⁶ Мильчев В.И. Указ. соч. - С.29–30.

се, а также переоценке значения тех поражений и потерь, которые несли некрасовцы:

- донских казаков, ушедших к запорожцам *до* перехода отряда И. Некрасова на Кубань в 1708 г., называть и считать некрасовцами, конечно, нельзя, это вольное допущение;

- указание на сотрудничество запорожцев с некрасовцами в ходе русско-турецкой войны 1711–1712 гг. свидетельствует, скорее, о воле ханов, собравших разные «языцы» под свои знамена, поскольку архивные документы говорят о некрасовцах, руководимых И. Некрасовым как направлявшихся на театр боевых действий с Кубани⁷, куда они, несомненно, возвращались – ведь исход с Дона носил массово-семейный характер;

- нельзя принять цифру в 4000 некрасовцев, якобы разбитых на Кубани в 1711 г. в ходе похода П.М. Апраксина, что и могло вызвать отток казаков на Дунай. Во-первых, все сообщество некрасовских казаков (даже объединившиеся со «старыми» кубанскими казаками» вместе с женским и детским контингентом) едва достигало этого количества⁸; во-вторых, об этих масштабах умалчивает аутентичный тем событиям дневник Кубанского похода⁹; в-третьих, поражение, понесенное казаками, носило, полагаю, «рядовой» характер – ведь силы некрасовцев в эти годы действовали дисперсно, снижая вероятность нанесения им «генерального» поражения». Например, гр. Б.П. Шереметев в одном донесении (22 марта 1713 г.) писал о действиях некрасовцев сразу в двух местах – под донскими городками (200 чел., включая самого И. Некрасова) и на Украине – «...Валуйского и Полтавского уездов многие села и деревни разорили...»¹⁰;

- не менее спорной предстает ссылка (при разговоре о проживании некрасовцев в

Буджаке в начале XVIII в.) на обязательство турецкого паши крепости Азов от 3 января 1712 г. о недопущении И. Некрасова и его казаков в российские пределы, точнее, на присутствие «буджацких аг», как соответственных за принятое обязательство. Однако автор настоящей работы уже писал о временном пребывании группировки И. Некрасова в Закубанье примерно до начала 1712 г., когда, еще в 1709 г. И.А. Толстой писал на основании оперативных данных о том, что «воры и изменники Игнашка Некрасов с товарищи и доньне живут за Кубанью близ Черкес в юрте Аллавата мурзы»¹¹. Новые данные позволяют уточнить локализацию этого района, а это может оказать помощь исследователям в решении ряда вопросов, связанных с изучением адаптационных практик казаков на территории Крымского ханства, их отношением к условиям своего безопасного пребывания именно в этом регионе. При этом об идеализации отношений с ногайцами говорить не приходится – так, некий казак, присланный с Кубани от «вора Некрасова», показал, что «хотят их Кубанские владельцы выслать вон»¹². А в расспросных речах некрасовских казаков, например, за октябрь 1710 г., содержатся сведения о шаткости положения на Кубани находящихся «во власти крымского хана» сторонников И. Некрасова¹³.

Итак, по уточненным данным (прежде всего по работам В.Н. Сокурова¹⁴) можно полагать, что Аллават-мурза – это Аллакуват-Семиз (Толстый), закубанский ногайский князь Ураковской ветви потомков Касая (Малые ногаи), внук Хорашая Уракова, и юрт этой части ногайцев еще в XVII в. находился на левом берегу Кубани при р. Лабее. В начале XVIII в. он был лидером наврузовцев, которых ученые даже второй половины XVIII в. локализовали «по левой стороне Куба-

⁷ Война с Турцией 1711 года (Прутская операция) / Изд. А.З. Мышлаевский. - СПб., 1893. - С.35–116.

⁸ Булавинское восстание. 1707–1708. Сб. док-в. - М., 1935. - С.327; Усенко О.Г. Начальная история Кубанского казачества (1692–1708 гг.) // Из архива тверских историков: Сб. науч. тр. - Тверь, 2000. - Вып.2. - С.63–77.

⁹ Кубанский поход 1711 года // Военный сборник. - 1867, №3. - С.38–39.

¹⁰ Сборник Императорского русского исторического общества. - 1878. - Т.25. - С.375.

¹¹ Российский государственный архив древних актов (далее – РГАДА). - Ф.123. - Оп.1. 1709 г. - Д.1. - Л.15 об.

¹² Российский государственный архив военноморского флота (далее – РГА ВМФ). - Ф.233. - Оп.1. - Д.16. - Л.24.

¹³ Там же. - Л.23.

¹⁴ Сокуров В.Н. Канжальская битва 1708 года и ее отражение в кабардинском фольклоре // Актуальные вопросы Кабардино-Балкарской фольклористики и литературоведения. - Нальчик, 1986. - С.48–64.

ни при реке Лабе» (И.Георги, 1799 г.). О том же свидетельствуют архивные документы: еще в 1762 г. при анализе руководством Войска Донского тогдашней ситуации на Кубани упоминаются кочующие вверх по Лабе аулы, называемые «Наврюз Улу»¹⁵. Для ученых это тем более важно, что именно татарам Казыева улуса хан приказал в свое время помочь первым кубанским казакам построить городок в междуречье Кубани и Лабы¹⁶. Следовательно, можно уверенно говорить, что место своего пребывания группировка И. Некрасова избрала в районе исторического проживания первых групп кубанских казаков, выходцев с Дона, где, как известно, таковые к данному времени уже не проживали, массово переселившись оттуда в Копыл, а затем на Тамань. Этот факт – направление пути некрасовцев к указанному городку (его развалинам?), является еще одним, правда, косвенным, подтверждением вывода автора¹⁷ о близости земляческих (религиозных?) связей казаков И. Некрасова и «старых» кубанских казаков, просивших, кстати, в 1709 г. крымского хана не выдавать России этих «новых» казаков. В любом случае Игнат Некрасов сумел найти тогда для своего отряда самое безопасное место – на окраине Крымского ханства, в землях наврузовцев, какая-то часть которых могла выражать недовольство очередным появлением казаков в этих землях.

Что касается упомянутого выше обязательства, то очевидна иная трактовка данного документа, свидетельствующая о проживании сообщества, руководимого И. Некрасовым, в указанное время на Кубани. В тексте документа, не раз уже мной приводимого, говорится о том, «чтоб те казаки Игнашка Некрасов с товарищи жили особно, и ныне и впред Кубану на сю сторону не переехали, и близ города Азова нигде не были... И покамест с стороны салтанской указ будет, тому казаку отнюдь переехать реку Кубань не давать, где он живет, там и быть»¹⁸.

Весь корпус первоисточников, имеющих в распоряжении исследователей, свидетельствует о массовом проживании казаков-некрасовцев, возглавляемых И. Некрасовым *именно на Кубани*, а не где бы то ни было еще – например, в Буджаке. Можно высказаться еще более определенно – казаки в это время проживали в землях наврузовцев, близ того места на Лабе, где первые казаки, выходцы с Дона, основали свой городок с разрешения крымского хана. Можно также добавить, что владение казаками И. Некрасова информации об указанном городке носило, очевидно, самый прочный характер, уходя своими конями еще в конец XVII в. Так, осенью 1693 г. воевода П.И. Хованский доносил в Москву, что, по полученным им от ендереевского мурзы Муртазалея сведениям, казаки из двух донских городков намереваются уйти на Кубань к казакам-раскольникам, где Кубек-ага построил им городок¹⁹.

Именно эта защищенность, пусть и не вечная, позволила, вероятно, развернуть И. Некрасову и его сподвижникам масштабную работу по агитации к уходу на Кубань казаков с Дона, а также избежать обострения ситуации возможной их выдачи Девлет-Гиреем II, который заявил в 1709 г. российскому посланцу Василию Блеклому: «... что-де мне отдать, чево у меня нет. Я-де ему (Некрасову. – Д.С.) отказал и указ послал, чтоб он в Крыме и на Кубане не был, откуда и как пришел, так бы и ушел»²⁰. Итог первым годам пребывания казаков-некрасовцев на Кубани был впечатляющ уже на том основании, что российские власти всерьез обеспокоились возможностью продолжения «Булавинщины» уже на землях, подвластных хану. В Канцелярии, например, казанского и астраханского губернатора П.М. Апраксина с особым тщанием собирали сведения о деятельности некрасовских эмиссаров на Дону, действовавших «для возмущения и наговору чтоб привлечь и других к тамошним ворам побежать на Кубань»²¹.

¹⁵ Архив Днепропетровского исторического музея. им. Д. Яворницкого. - КП-38212/Арх.-223. - Л.84.

¹⁶ Боук Б. К истории первого Кубанского казачьего войска... - С.34.

¹⁷ Сень Д.В. «Войско Кубанское... - С.83 и др.

¹⁸ РГАДА. - Ф.89. - Оп.3. 1712 г. - Д.22. - Л.1-1 об.

¹⁹ Архив Санкт-Петербургского Института истории РАН. - Ф.178. - Оп.1. - Д.12449, 12450.

²⁰ РГАДА. - Ф.123. - Оп.1. 1709 г. - Д.1. - Л.13.

²¹ РГА ВМФ. - Ф.233. - Оп.1. - Д.28. - Л.16.

Исследование В.И. Мильчева, таким образом, побуждает ученых к расширению источниковой базы (о чем он, кстати, и сам говорит), вносит вклад в изучение вопросов, связанных с переселением казаков-некрасовцев в Северо-Западное Причерноморье до 1770-х гг., а обозначенная им дискуссия, несомненно, вызовет дальнейшую актуализацию проблематики, выходящую далеко за пределы прошлого исключительно казаков-некрасовцев. В целом полагаю – этому новаторскому исследованию, как и многим другим работам историка, суждена долгая историографическая судьба.

В продолжение разговора о перспективах изучения тематики и проблематики необходимо поднять вопрос об организации учеными поиском документов в архивах Турецкой Республики. Подчеркну, что аксиологический характер данного замечания может подтверждаться еще и тем, что архив Крымского ханства почти не сохранился²². На важность последней проблемы обратил внимание еще в 2000 г. Б.Боук, изучавший в числе прочих проблем состояние мирных, в т.ч. торговых, отношений донских казаков с турецким Азовом²³.

Определенные изменения в этой части проблемы поисков новых источников имеются. Летом 2007 г. автору данной работы довелось работать в двух крупнейших архивах Турции – *Başbakanlık Osmanlı Arşivi* и *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi*. Выявлено около 500 документов XVI–XIX вв., начата работа по их изучению. В частности, обнаружены документы по истории раннего казачества на Дону в XVI в., пребыванию в Османской империи казаков-некрасовцев, их отношениям с турецкими запорожцами в Подунавье и пр. Вероятно, ценность для специалистов представит переписка Дивана с Крымом второй половины XVII в., документы по истории Азака XVII в., участию Крымского

ханства в военных компаниях Османской империи XVIII в.

Обнаружены также источники, имеющие прямое отношение к теме статьи. В частности, речь идет о документе, подтверждающем проживание группы казаков-некрасовцев близ лимана Разельм (Разин), или, точнее, *Razin Gölü*²⁴ в 1771 г. – речь тогда шла об «*Игнат-казаках*» в переписке между представителями местной турецкой администрации. Эти места, облюбованные некрасовцами, конечно, не вдруг, они не покинули еще в начале 1790-х гг. Например, в показаниях «*неверного запорожца*» Н. Байды (1791 г.) приводится такой факт: во время вражеского (для российской стороны) нападения со стороны Георгиевского рукава Дуная были использованы лодки, принадлежавшие, по словам казака, именно некрасовцам, «*кои (лодки. – Д.С.) спрятаны по берегам Разина озера*»²⁵. Не менее важны для понимания сложной для казаков ситуации, сложившейся в Подунавье в конце XVIII в., документы²⁶, проливающие свет на непростую историю их отношений с запорожскими казаками (турецкими запорожцами), постепенно здесь теснящими некрасовцев. В частности, это применимо к пребыванию запорожских казаков в Сейменах, между Силистрией и Гирсовой – документ 1792 г. Ценность такого рода источников переоценить сложно – будучи применимы в качестве корреляционных оснований показаниям очевидцам тех событий (информантов Ф.К. Вовка), они в состоянии пролить свет на еще одну дискуссию, связанную с миграцией некрасовцев *уже по территории Османской империи*, а именно – время заселения ими побережья Эносского залива и берегов оз. Майнос²⁷. Теперь ведется работа по организации перевода текста всех этих документов со староосманского языка на русский, либо украинский.

²² См., напр.: Отдел рукописей РНБ. - Ф.917 (Казы-аскерские книги Крымского ханства).

²³ Боук Б. Фронтир или пограничье? Роль зыбких границ в истории донского казачества // Социальная организация и обычное право: Мат-лы научной конференции (г. Краснодар, 24–26 августа 2000 г.). - Краснодар, 2001. - С.152.

²⁴ *Başbakanlık Osmanlı Arşivi* (BOA). - С..AS.. Dosya 742. - Gömlek 31158.

²⁵ Государственный архив Краснодарского края (далее – ГАКК). - Ф.249. - Оп.1. - Д.22. - Л.55.

²⁶ BOA. NAT. - Dosya 233. - Gömlek 12997 D; С..DH.. Dosya 331. - Gömlek 16517.

²⁷ Сень Д.В. «Войско Кубанское...» - С.133–134.

Возвращаясь к событиям, приведшим некрасовское сообщество и, надо думать, Кубанское (ханское) казачье войско, к расколу уже в конце 1730-х гг. отмечу, что вряд ли экономическая составляющая (рыбная ловля и необходимость сбыта улова) могла и в этом, и в последующих случаях иметь сколь-нибудь решающее значение в выборе ими мест для нового проживания, например, в том же Буджаке. В самом деле, ногайцы не составляли казакам конкуренции в этой нише традиционных занятий на Кубани, а объемы улова вряд ли применимы к характеристикам условий их *материальной зажиточности* – основной доход казаки, несомненно, получали в ходе военных кампаний Крымского ханства, активно также занимаясь пленопродавством. Например, в 1739 г. татарам, специально назначенным сераскером, было указано ездить по Кубани и покупать у «изменников некрасовских казаков пленников, у коих изменников имелось более полону, нежели как у татар»²⁸.

Наконец, не менее логично (чем полагание В.И. Мильчева о сбыте некрасовцами улова «купцам-перекупщикам из Польши, Валахии или Турции») указать на возможность для сбыта казаками продуктов лова в *близком им по географии турецком Азове*, куда, например, те же донские казаки старались попасть всеми правдами и неправдами»²⁹. При этом важно подчеркнуть, что донские казаки нуждались и в рыбе, договариваясь с азовскими турками об условиях рыбного лова в регионе³⁰.

Вероятно, и не численный рост сообщества напрямую привел к активизации конфликта: «...из оных-же Некрасовских некоторые бедны казаки в разговорах объявляют тайно, что намерены-бы они идти по прежнему под Державу Российской Государыни, а другие большая часть идти нехотят и за другими того смотрят и перепоручились круговым поруками и всему бедному народу объявляют, что российская Государыня никак их в вине не простит и по приходу их на Дон пове-лит всех перевешать...»³¹. Опасались казаки

преследования в России и по религиозному основанию, да и не было у них в то время уже такого лидера, как Игнат Некрасов, способного пресечь разногласия. «Масла в огонь» трениям в сообществе, несомненно, добавляли многочисленные указы, персонально адресованные им из России³², а также общее повышение рисков проживания на Кубани – например, разорение и сожжение сразу трех некрасовских городков³³. Спокойствия казакам не могла принести даже забота крымского хана Менгли-Гирея, решившего поселить казаков в конце 1730-х гг. в Крыму; причем сами некрасовцы просили поселить их «на Кубане в горах, близ Чернаго моря (выделено мной. – Д.С.), в Анападах, в урочище Чюбан-Ургане»³⁴.

Осторожно предположу, что все эти события могли отразиться на росте кризисных ожиданий в среде казаков-некрасовцев, связанных с их религиозностью как старообрядцев. Все это и могло в соединении с их представлениями о Дунае, как области сакрального пространства, вызвать решение покинуть тогда Кубань – хотя, подчеркну, прямыми тому свидетельствами мы пока не располагаем. По крайней мере, до указанного периода численность некрасовцев не сильно колеблется. Так, в конце 1720-х гг. говорится о 600 боеспособных воинах, а в документах 1737 г. – о 500 казаках («а всех наберется до семи сот... кроме жен и детей») и еще одной сотне (по факту – меньше?) казаков некрасовского сотника А. Черкеса при хане Менгли-Гирее³⁵. Известен нам и численный состав одного, по крайней мере, некрасовского городка – Савельевцы, в котором летом 1739 г. насчитывалось 60 домов³⁶, т.е. явно несколько сот человек. Косвенным подтверждением того факта, что Кубанское (ханское) казачье войско продолжает представлять собой важную боевую единицу (отсюда рабочая гипотеза – переселение если и было, вряд ли затронуло большую часть ку-

носящихся к истории Кубанского казачьего войска и Кубанской области. – Екатеринодар, 1904. – Т.1. – С.142–143.

²⁸ РГАДА. – Ф.177. – Оп.1. 1739 г. – Д.128. – Л.164 об.

²⁹ Перепечаева Л.Б. Крепость и посад Азов (конец XVII – начало XX в.) // Очерки по истории Азова. – Азов, 1995. – Вып.3. – С.56.

³⁰ Боук Б. Фронтир или пограничье?... – С.152.

³¹ Фелицын Е.Д. Сборник архивных документов, от-

³² Там же. – С.147.

³³ Там же. – С.148.

³⁴ Там же. – С.153.

³⁵ Там же. – С. 38, 142, 153.

³⁶ РГАДА. – Ф.177. – Оп.1. 1739 г. – Д.128. – Л.214 об.

банских казаков) в это время, является свидетельством одного из некрасовских казаков 1747 г.: «... приказ-де им отдан готовить хлеб на девять недель»³⁷. Конечно, это была мощная единица, проверенная Гиреями на протяжении десятилетий – в 1752 г. «сот до пяти» некрасовских казаков пребывало в составе крымского войска, намеревавшегося, вероятно, привести в «покорство» бесленевцев и абазинцев³⁸.

А вот донские казаки, надо думать, в лице не только войсковой верхушки, с каждым годом все меньше испытывали «симпатий» к некрасовцам. Так, когда в 1752 г. речь зашла о том, чтобы отвести подозрения от некрасовцев в причастности их к укрывательству беглых с Дона, вполне можно было обязать всех их присягнуть (при этом крымские власти предлагали войску Донскому сделать это по своему «закону», обещая заставить присягнуть не только казаков-мирян, но и лиц духовного звания), ответ 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»³⁹. Вероятно, к этому времени существенно была снята острота проблемы – обречение казаками священников (см. документ выше), причем не без участия Стамбула. Примерно в середине XVIII в. (до 1753 г.) они обратились в Стамбул с просьбой, и султан приказал крымскому архиепископу Гедону рукоположить в архиерейский сан казачьего «кандидата» – монаха Феодосия, что тот, несмотря на первоначальный отказ, затем исполнил – под угрозой применения насилия по отношению к себе турецкого паши и отряда янычар⁴⁰. Важно подчеркнуть, что в этом случае некрасовцы находят духовное окормление не только со стороны старообрядческих священников, но и в лице митрополита Крымской епархии Константинопольского Патриархата⁴¹.

В 1750-е гг. ситуация на Кубани принципиально для казаков-некрасовцев не изменилась – смута, посеянная предыдущими событиями, продолжала пожирать свои «плоды». Контакты некрасовцев с Россией, их практика общения с *Романовыми, Гиреями и Османами* по злободневным вопросам своей жизни, впрочем, нарастают и концентрируются. При этом у автора настоящей статьи нет никакого сомнения в том, что некрасовцы *превосходно знали* о таком своеобразном к себе отношении со стороны мусульманских правителей, ничуть, впрочем, не боясь снова и снова обращаться к султану с прошениями. Характерная, поэтому, для данной парадигмы отношений казаков с верховной властью Османской империи история произошла в Стамбуле в 1755 г. Тогда купец из Малороссии И. Васильев встретил в Стамбуле в гостях у другого купца, Е. Пирожникова, кубанских казаков, прибывших с письмом к султану⁴² и просивших Е. Пирожникова о переводе этого послания на греческий язык. Тогда, кстати, российские «доброхоты», сам И.Васильев и его брат священник, стали отговаривать казаков от этого шага, обещая всепрощение Елизаветы Петровны – вследствие чего казаки якобы склонились к тому, решив, однако, «для полезнейшего им совета, и от *всего Кубанского войска* (выделено мной. – Д.С.) согласия и в том подтверждения ехать в Кубань»⁴³. Вместе с тем подчеркну, что данное свидетельство является еще одним бесспорным доказательством существования у казаков Крымского ханства войсковой организации⁴⁴.

Еще более «личностные» отношения связывали кубанских казаков-некрасовцев с ханской династией Гиреев, подданными которых казаки являлись. Характерно, что еще «старые» кубанские казаки имели возможность напрямую обращаться к хану в случае

³⁷ Государственный архив Ростовской области (далее – ГАРО). - Ф.55. - Оп.1. - Д.1483. - Л.114.

³⁸ Архив внешней политики Российской империи (далее – АВПРИ). - Ф.115. - Оп.1. 1752 г. - Д.4. - Л.338.

³⁹ Там же. - Оп.1. 1753 г. - Д.3. - Л.7 об.

⁴⁰ Мельников П.И. Старообрядческие архиереи // Русский вестник. - 1863. - Т.45. - №6 (июнь). - С.471.

⁴¹ 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.

⁴² РГАДА. - Ф.248. - Оп.113. - Д.474. - Л.2 (документ выявлен и любезно предоставлен автору В.И. Мильчевым).

⁴³ Там же. - Л.2 об.

⁴⁴ Сень Д.В. «Войско Кубанское...» - С.38–41 и др.

притеснения их кубанскими ногайцами или местной администрацией, всегда получая желаемый для себя результат своих обращений⁴⁵. Некрасовцы также избрали для себя путь верноподданнического отношения к правящим ханам, что в числе прочих оснований и определило их *массовое* участие в военных кампаниях Крымского ханства, а не «зипунских», воровских, т.е. несанкционированных набегов на окраины России, чреватых расправой и выдачей царям. Очевидно, что ханы держали некрасовцев на исключительном положении, а казаки это превосходно понимали, отнюдь, впрочем, не злоупотребляя таким состоянием отношений с Гиреями (при этом сообщество кубанских казаков монолитным назвать нельзя – например, по вопросу о возвращении в Россию). Так, в 1756 г. некрасовцы отправили своих посланцев в Крым к новому хану Хаким-Гирею, жалуюсь на притеснения горских народов и прося переселить на жительство в Крым⁴⁶. Переселение это состоялось в 1758 г. – хан поселил казаков к Крыму при «рыбном озере» – Балаклавской бухте⁴⁷.

Свои негативные последствия на жизнь некрасовских казаков, проживавших на территории Крымского ханства с начала осени 1708 г., оказали русско-турецкая война 1768–1774 гг. и события, которые она повлекла за собой в истории Крымского ханства в целом. В ходе боевых действий обе стороны предполагали использовать территорию и людские ресурсы Северного Кавказа, причем Россия первоначально отводила Северному Кавказу в своих планах второстепенное значение. Однако позднее четко обозначилось его значение как важнейшего плацдарма для ведения военных действий с целью захвата Крыма. Поэтому совершенно естественным являлся интерес С.-Петербурга и к историческим, и оперативным сведениям о быте, нравах, количестве тогдашнего населения региона.

Так, 31 октября 1768 г. в Коллегию иностранных дел поступил доклад ротмистра

А. Шелкова из Моздока о народах Северного Кавказа. В документе содержались сведения и о некрасовцах, живших тогда на территории, расположенной в направлении от татар-наврузовцев к городу Копыл. Количество же «*оных* (т.е. казаков. – Д.С.) *неизвестно, а слышно, что при случаях при сераскере в поход из оных наряжается 400 человек*»⁴⁸. В 1769 г. командующий войсками на Кавказе генерал-майор И.Ф.де-Медем доносил в столицу: «*Хотя казаки на Кубани наряжаются на службу с татарскими войсками, однако в образе жизни их независимы*»⁴⁹. Конечно, определенное преувеличение таковой независимости налицо, однако данное свидетельство может служить подтверждением той полноты прав, о которой шла речь выше. Но, как и прежде, «оперативное управление» действиями казаков осуществлял кубанский сераскер⁵⁰. Кстати, противоречивый характер отношений сераскеров с правящими крымскими ханами тоже накладывал свой отпечаток на психофизическое состояние некрасовского сообщества, кажется, далеко не в радужных цветах. Так, когда в 1762 г. хан Крым-Гирей отправил на Кубань калгу Саадет-Гирея для урегулирования конфликтной ситуации, то, помимо ногайцев, вынужденная «миграция» затронула и казаков – «*а изменники некрасовцы для поселения из прежнего места в имеюща[сь] близ Темрюка вадую на устье речки Кизилташ старинную крепость переведены*»⁵¹.

Некрасовцы в эти годы – неотъемлемая часть крымско-татарского войска, которой Гиреи по родовой традиции продолжают доверять и ценить. Так, летом 1761 г. некрасовцы участвовали в сражении крымцев с темиргоевцами, при этом мужественно «*прикрывая то крымского войско, и весьма сильно против темиргуйского войска отпор чинили*»⁵²; при этом «*множество оных казаков побито и несколько в плен взято*». Одно «но» –

⁴⁸ Кабардино-русские отношения в XVI–XVIII вв.: Сб. док-ов. – М., 1957. – Т.2. – С.281.

⁴⁹ Фелицын Е.Д. Сборник архивных материалов... – С. 265.

⁵⁰ ГАРО. – Ф.55. – Оп.1. – Д.1491. – Л.101.

⁵¹ Архив Днепропетровского исторического музея. им. Д. Яворницкого. – КП-38212/Арх.-223. №10. – Л.84.

⁵² Центральный государственный архив Республики Дагестан. – Ф.379. – Оп.1. – Д.503. – Л.20.

⁴⁵ Боук Б. К истории первого Кубанского казачьего войска... – С.35 и др.

⁴⁶ Государственный архив Астраханской области. – Ф.394. – Оп.1. – Д.1961. – Л.312 об.

⁴⁷ Мильчев В.И. Указ. соч. – С.28.

некрасовцы были вынуждены сложить оружие, признав власть Крым-Гирея (помогавшего темиргоевцам), бывшего до описываемых событий сераскером в Копыле. Но репрессии не последовали – в ходе похода-реванша, доносили российским военным шпионы, «самое крымское войско оной же реки Лабы к устью приблизилось. И ожидали к себе хана крымского и некрасовских казаков с каюками, для переводу того войска чрез оную реку Лабу (выделено мной. – Д.С.), и хотят идти на темиргуйцов»⁵³. Бросается в глаза еще одна деталь прежних характеристик некрасовцев как принимающего сообщества – даже в 1768 г. на Кубань к казакам продолжали попадать российские беглецы «по два и по три о двуконь... которых некрасовские казаки к себе принимают»⁵⁴. Повидимому, это обстоятельство (как и раньше) содействовало сохранению общины в ее двуполовом (семейном) составе – среди беглецов и в 1760-е гг. по-прежнему выделяются женщины и дети⁵⁵.

В политике царизма по обращению в российское подданство северокавказских народов, некрасовцы не были исключением. 12 августа 1769 г. императрица Екатерина II подписала указ о дозволении казакам вернуться в Россию⁵⁶. В том же году, действуя с высочайшего соизволения, И.Ф.де-Медем отправил с письмом к некрасовским казакам ротмистра П. Батырева, которому надлежало «преклонять о переходе их (казаков. – Д.С.) в российские границы, обнадеживая Высочайшею... Императорского Величества милостию и за вины предков их прощенья, а поселяться бы им удобное место по реке Тереку»⁵⁷. Благоприятный исход переговоров ожидался на том основании, что, по данным И.Ф. де-Медема, положение некрасовцев на Кубани ухудшилось, что «оним жить против прежнего в своих юртах весьма от тамошнего населения обидно, ибо оные казаки не желают быть под их протекциею»⁵⁸. Не имея возможности доставить письмо лично, П. Батырев передал его зна-

комому греку Х.Иванову, отблагодарив последнего несколькими аршинами холста. Однако, как писал императрице де-Медем 13 ноября 1769 г., «поныне на то в ответ ничего не получено»⁵⁹. Чрезвычайно интересные сведения, полученные П. Батыревым во время пребывания его на Кубани: «Оные некрасовские казаки жительствоуют между городом Копыла и Тамана около озера в двух станицах»⁶⁰. Очевидно, данный факт может в числе других обстоятельств свидетельствовать о сокращении количества казачьих городков, последовавшем после переселения определенной части первого Кубанского казачьего войска в Европейскую Турцию – как минимум до начала 1770-х гг.

Насколько известно, еще одна попытка агитации некрасовцев была сделана в 1770 г., когда казакам обещались «совершенная свобода и самой выбор места для поселения их им же оставится на воле (выделено мной. – Д.С.)»⁶¹. А ведь для них всегда актуальными являлись проблемы сохранения своих привилегий, недопущения в отношении себя солдатчины и право *выбора* места проживания. Однако доверенному лицу де-Медема, абазинцу Т.Маматову, не удалось передать казакам соответствующее послание – он был схвачен горцами. Но почему именно горцами, а не, скажем, кубанскими татарами? Дело в том, что некрасовцы (и на это никто из предшествующих исследователей не обращал внимания) снова скрылись в Закубанье, «за снеговыми горами в Шапсыге по сию сторону Черного моря». Однако в целом они не были отстранены от событий в ханстве. В 1771 г. около 400 некрасовских казаков присутствовали в составе кубанской «орды», намеревавшейся напасть на донские казачьи станицы и территорию Кабарды⁶². В рапорте генерал-майора де-Медема от 2 марта 1772 г. сообщалось, что к некрасовцам приезжали донские казаки «для переговоров о принятии их в турецкое подданство»⁶³, а позже подчеркивались связи некрасовских ка-

⁵³ Там же. – Л.24.

⁵⁴ ГАРО. – Ф.55. – Оп.1. – Д.1491. – Л.101.

⁵⁵ Там же. – Л.7.

⁵⁶ Фелицын Е.Д. Сборник архивных материалов... – С.247.

⁵⁷ Там же. – С.225.

⁵⁸ Там же. – С.248.

⁵⁹ Там же.

⁶⁰ Там же.

⁶¹ Там же. – С.278.

⁶² Там же. – С.295.

⁶³ Акты Кавказской археографической комиссии. – Тифлис, 1866. – Т.1. – С.86.

заков с гребенскими казаками⁶⁴. В 1774 г. суда некрасовцев находились при турецком флоте, ставшем 8 июня в Азовском заливе, а в августе – ушедшем в море⁶⁵.

Интересный случай произошел при нападении кубанцев в том же 1774 г. на Моздокскую линию, в котором приняли участие и некрасовцы. При нападении на Наурскую станицу, казаки сообщили осажденным, что они не враги гребенцам и нужно продержаться любой ценой (мол, татары вскоре отступят)⁶⁶. Конечно, не стоит, с одной стороны, недооценивать дружелюбие (основанное, в частности, на религиозном чувстве), выказывавшееся неоднократно некрасовцами по отношению к гребенцам-староверам, а с другой стороны – чрезмерную лояльность казаков по отношению к России.

Вместе с тем стоит признать, что в начале 1770-х гг. кубанские казаки обращаются к российским представителям с просьбой о содействии им в реализации замыслов по возвращению в Россию. А подтолкнули их к тому, по-видимому, не только обострившиеся отношения с местным мусульманским населением, но и подписание в Карасу 1 ноября 1772 г. декларации об отделении Крыма от Османской империи и союзного договора между Российской империей и Крымским ханством⁶⁷. Особенно важной для казаков являлась ст.3. ратифицированного Екатериной II 29 января 1773 г. договора: «До войны настоящей бывшие под власть Крымского хана все татарские и Черноморские народы, Томанцы и некрасовцы, по прежнему имеют быть во власти хана Крымского»⁶⁸. И хотя российская сторона гарантировала сохранение независимости ханства, было совершенно ясно, что русские штыки могут в

любой момент появиться в Бахчисарае. Следовательно, некрасовцы лишались еще одного своего покровителя – турецкого султана, а при присутствии на ханском престоле ставленника России они могли быть легко ей выданы. Просьба кубанских казаков, переданная через князя Долгорукого, поступила через некоторое время на рассмотрение российских сановников в Санкт-Петербург.

На заседании сановников, состоявшемся 29 июля 1773 г., признавалось целесообразным решить данный вопрос положительно, поскольку «возвращением их (некрасовцев. – Д.С.) может истребиться на Кубани пристанище для беглых с Дона казаков»⁶⁹. На том же заседании было решено, что поселять казаков на Дону неразумно и целесообразнее было бы предоставить им для этого поволжские земли. Прилагали свои усилия к разрешению проблемы и российские военные, развивая инициативу генерал-майора де-Медема. Так, П.А.Румянцев-Задунайский 14 января 1773 г. предписывал командующему Кубанским корпусом И.Ф. Бринку следующее: «...все Ваши распоряжения к приведению Кубанских и Горских народов и некрасовцев в желанное положение учреждайте с великим вниманием на безопасность и собственных границ»⁷⁰. Тот же П.А. Румянцев-Задунайский стал новым ходатаем казаков в 1775 г., его донесение об их желании возвратиться в российское подданство было рассмотрено на очередном заседании в Петербурге 27 апреля 1775 г. Однако вопрос отложили до приезда в столицу генерал-поручика Е.А. Щербинина как более детально знакомого с обстановкой на Кубани.

Наконец, 11 июля 1775 г. появилось такое постановление: «...такое всех некрасовцев переселение будет нарушением с нашей стороны заключенному с татарами трактату, в котором именно соглашалось оставить их на Кубани; что оно не может быть полезно также и для нас по привычке их к своевольству и к желанию их поселиться обществом и на границу; и

⁶⁴ Там же. – С.84, 87–88.

⁶⁵ Высочайшие рескрипты императрицы Екатерины II и министерства переписка по делам Крымским. Из семейного архива графа В.Н. Панина. – М., 1872. – Ч.2. – С.83–84.

⁶⁶ Ржевусский. Терцы. – Владикавказ, 1888. – С.25–26.

⁶⁷ Сотавов Н.А. Северный Кавказ в русско-иранских и русско-турецких отношениях в XVIII в. От Константинопольского договора до Кючук-Кайнарджийского мира. 1700–1774. – М., 1991. – С.169–170; Дубровин Н.Ф. Присоединение Крыма к России. – СПб, 1885. – Т.1. – Док. №72, 75, 86, 97.

⁶⁸ Высочайшие рескрипты... – С.146.

⁶⁹ Архив Государственного Совета. – СПб., 1869. – Т.1. – С.255.

⁷⁰ Архив Военно-походной канцелярии графа П.А. Румянцева-Задунайского // ЧОИДР. – 1875. – Кн. 4 (октябрь-ноябрь). – Т.27. – С.129.

что должно сказать им на их просьбу, что нельзя принять ныне их всех, но что могут они выходить и селиться внутри империи, где земли им отведены будут»⁷¹. Последнее слово, однако, принадлежало императрице Екатерине II. А она порой кардинально меняла свое мнение по интересующей нас проблеме⁷², подчеркивая, что «новых же хлопот с Портою и чего бы хана дискредитировать могло, отнюдь не желаю завести ради сих людей наипаче»⁷³.

Итак, сложившиеся обстоятельства хотя и соответствовали реалиям большой политики, но не устраивали кубанских казаков. Логично предположить, что данное решение российских властей стало им известно (при наличии связей у казаков с высшим российским офицерством), а потому совершенно естественным предстает участие некрасовцев в защите интересов хана Девлет-Гирея III, турецкого ставленника на престол, захватившего в мае 1775г. Крым⁷⁴ и ставшего позже при поддержке Турции крымским ханом. Казаки не только не отзывались на разосланные И.Ф.Бринком в 1776 г. «прелестные письма» о признании ханом Шагин-Гирея, но намеревались даже пленить самого И.Ф.Бринка, когда тот направлялся с отрядом к Таманскому острову⁷⁵.

Впрочем, из рапорта атамана А.И.Иловайского князю Г.А. Потемкину от 28 мая 1777 г. следует, что некрасовцы, находившиеся тогда в Закубанье, снова высказали желание перейти в российское подданство, если им, во-первых, разрешат переселиться всем вместе и, во-вторых, зачислят в состав Донского казачьего войска⁷⁶. При этом А.И. Иловайский просил высочайшего соизволения на ведение переговоров с некрасовцами именно со стороны донских казаков, поскольку им некрасовцы поверили бы больше, несомненно «преклонившись» на российскую сторону. Однако осуществлению намеченных действий помешало тогда восстание, начавшееся в сентябре 1777 г. на территории ханства и направленное против Ша-

гин-Гирея. Некрасовцы, являясь сторонниками Девлет-Гирея, снова обратили оружие против России. Еще 1 сентября 1777 г. командующий Кубанским корпусом И.Ф. Бринк писал князю А.А. Прозоровскому о «волнованиях» среди черкесов и некрасовцев, коварные замыслы которых «еще донныне не умолкают»⁷⁷. В тот же день И.Ф. Бринк направил приказ полковнику Макарову, в котором *подчеркивалось* значение некрасовских городков как пунктов сбора татарских отрядов, намеревавшихся вести боевые действия против Шагин-Гирея и российских войск⁷⁸. *Обнаруженный автором в фондах АВПРИ документ свидетельствует о том, что карательная направленность сентябрьской акции в отношении некрасовцев была сформулирована высшим российским командованием.*

Так, 2 сентября 1777 г. И.Ф. Бринк доносил А.А. Прозоровскому о том, что он получил повеление последнего «касательно до преположенной о некрасовцах экспедиции»⁷⁹, носившей *стратегический* характер, о чем никто из исследователей ранее не писал. Примечательно, сам Бринк намеревался лично руководить ее проведением, перепоручив командование другой группировкой, действовавшей в ином направлении, генерал-майору Жантру⁸⁰. Для удачного ее исхода Бринк просил подкрепления, потому как он «к тому предприятию должен приступить как с стороны от Тамана, так равно и от Кедомита (район урочища Курки. – Д.С.), проходя многие протоки»⁸¹. Особая роль в осуществлении этой военной акции принадлежала, по-видимому, князю А.А. Прозоровскому. Еще весной-летом 1777 г. кто-то из числа некрасовских «стариков», сомневаясь в ханском достоинстве Шагин-Гирея, имел секретный разговор с агентом Бринка, соглашаясь переселиться в Империю, если императрица простит всю их прежнюю вину. Именно А.А. Прозоровский, получив об этом донесение, отклонил тогда предложение казаков «и предписал Бринку стараться

⁷¹ Архив Государственного Совета... - Т.1. - С.312.

⁷² Сборник РИО. - 1880. - Т.27. - С.128.

⁷³ Там же.

⁷⁴ Короленко П.П. Некрасовские казаки... - С.33.

⁷⁵ Там же. - С.34.

⁷⁶ Сборник РИО. - 1880. - Т.27. - С.128.

⁷⁷ АВПРИ. - Ф.89. - Оп.8. 1777 г. - Д.1991. - Л.4.

⁷⁸ Там же.

⁷⁹ Там же. - Л.6.

⁸⁰ Там же. - Л.6 об.

⁸¹ Там же. - Л.6.

только об одном, чтобы некрасовцы признали над собою власть хана Шагин-Гирея»⁸².

Возвращаясь к событиям сентября 1777 г., отмечу, что первоначально уничтожения некрасовских военных казаков не планировали, но предполагалось склонить их признать Шагин-Гирея своим ханом и переселиться в Крым; при этом, конечно, ликвидировалось то влияние, оказываемое некрасовцами на местное население⁸³. Сами же некрасовцы, понимая, что переговоры зашли в тупик, отправили в Стамбул своих доверенных лиц с прошением, адресованным султану Абдул Хамиду I, в котором шла речь о позволении им переселиться в Османскую империю⁸⁴. Данное обстоятельство стало известно бригадиру Бринку, ханскому наместнику Батыр-Гирею и таманскому каймакаму, обратившимся к русскому командованию с предложением воспрепятствовать общими силами уходу кубанских казаков с территории ханства.

17 сентября 1777 г. полковник К. Гамбом (в некоторых документах – Гамбом) выступил с одной частью войск от р. Курки; с другой же стороны, из Темрюка, шел отряд Бринка, обошедший ночью форсированным маршем Темрюкский лиман. На рассвете 18 сентября оба отряда приблизились к цели своего похода. Не доходя 8 верст до селений, Бринк отправил казакам ханский фирман, в котором Шагин-Гирей повелевал переселить некрасовцев со всем имуществом в Крым, «а тех, кто будет сопротивляться ханской воле ... лишить жизни и имущества, а жен и детей их насильно отправить в Крым»⁸⁵. Документ вручили уполномоченным казаков, которые заявили, что они воле хана не подчинятся. Когда войска вступили в селения, они нашли их почти пустыми. Оказалось, что большинство казаков еще накануне, предупрежденные татарами, бежали за Кубань, успев переправить туда часть своего имущества⁸⁶. Другие спрятались в камышах,

а еще одна группа плыла на груженных добром лодках вверх по Кубани. Однако встреченные огнем пушек полковника Гамбома, эти казаки «побросали свое имущество в воду, а сами вплавь укрылись в камышах. Из переправившихся на левую сторону Кубани многие некрасовцы перебиты были пушечными выстрелами; спаслись только ушедшие за Кубань накануне и отплывшие в Кубанский лиман»⁸⁷. Таким образом, цель военной операции была достигнута – **некрасовские казаки перестали, по крайней мере, временно, представлять собой источник опасности для ханского престола и российских военных.**

Местом своего пребывания в Закубанье казаки избрали, как рапортовал А.В. Суворов князю Г.А. Потемкину 23 апреля 1778 г., «за последним к Черному морю против выходящей от устья Кубани косы мысом, между горами в лесу в сделанной ими засеке, от берега моря шагах в двухстах»⁸⁸. Этому полководцу, объезжавшему кубанский край в январе 1778 г., довелось разговаривать через р. Кубань с некоторыми из казаков, «и они, между прочим, оказывали желание к спокойствию и возвращению на нашу сторону»⁸⁹. Возможно, некрасовцы лукавили, скрывая истинные свои намерения, связанные с желанием покинуть территорию Северо-Западного Кавказа. Вызывает сомнения в искренности казаков и тот факт, что 10 марта 1778 г. «абазинцы и нечто некрасовцев... набегали в довольном числе пехоты и конницы на Пятибродной, влеве от Екатеринославской крепости, фельдшанцу»⁹⁰. Количество казаков, ушедших в Закубанье, А.В. Суворов определял следующим образом: «Военных от шести до осьми сот и всех мужеска полу меньше трех тысяч человек»⁹¹. Это число несколько уменьшилось в результате ухода морским путем части казаков в Придунавье (по-видимому, в первые месяцы 1778 г.). Поселились они, как свидетельствует П.П. Короленко, «на Дунавце, в 10 верстах

⁸² Короленко П.П. Указ. соч. - С.37.

⁸³ Там же. - С.35, 39.

⁸⁴ Там же. - С.38.

⁸⁵ Короленко П.П. Указ. соч. - С.39.

⁸⁶ Сакович П.М. Обзор деятельности графа Румянцова-Задунайского и его сотрудников: князя Прозоровского, Суворова и Бринка с 1775 по 1780 год // Русская беседа. - 1858. - Т.2. - Кн.10. Отдел «Науки». - С.84.

⁸⁷ Там же. - С.83.

⁸⁸ Дмитренко И.И. Сборник исторических материалов по истории Кубанского казачьего войска. - СПб, 1896. - Т.1. - С.5.

⁸⁹ Суворов А.В. Документы. - М., 1951. - Т.2. - С.21.

⁹⁰ Там же. - С.34.

⁹¹ Там же. - С.21.

от впадения этой речки в Дунай, в соседстве с турецкими запорожцами»⁹².

Незавидное положение оставшихся в Закубанье некрасовцев не ускользнуло от внимания А.В. Суворова, рекомендовавшего Г.А. Потемкину обратиться к казакам с высочайшим манифестом, поскольку российским посланцам, обещавшим прощение на словах, казаки не верили и захватывали их в плен⁹³. При содействии Г.А. Потемкина и А.В. Суворова на Кубань прибыли донские казаки Я. Зазерский и Т. Харитонов, которым предписывалось вручить некрасовским казакам письменное обращение атамана Войска Донского А.И. Иловайского от 8 мая 1778 г.⁹⁴ Во-первых, писал А.И. Иловайский, своим возвращением казаки не только искупили бы свою былую вину, но удостоились бы также высочайшего прощения. Во-вторых, места для расселения в России предоставлялись отныне на выбор самих некрасовцев. В-третьих, им обещалось всяческое содействие при переходе в российское подданство. Вместе с тем российская сторона была осведомлена о намерении казаков уйти морским путем в Турцию, причем 11 мая 1778 г. А.В. Суворов отмечал в своем рапорте князю Г.А. Потемкину, что некрасовцы разделились в мнениях по поводу дальнейших действий: «Одна часть собирается уйти в Анатолию, а другая советует еще пообождать, покуда посланные их прибудут из Царьграда, и в надежде помощи от Порты Оттоманской часто высматривают на море турецких с войском кораблей»⁹⁵. Для предотвращения бегства казаков из Керченской эскадры было выделено два судна, которым повелевалось «загородить некрасовцам дорогу в Анатолию, которым способом они и поныне еще на берегу (Черного моря. – Д.С.) находятся»⁹⁶.

8 июня 1778 г., получив дополнительные инструкции, Я. Зазерский и Т. Харитонов отправились в плавание по Черному морю, попав в итоге «прямо к Абадзинским, состоящим над самым тем морем превысоким и

окруженным дремучими лесами горам, где имеют... некрасовцы вообще с Черкесами и Абадзинцами свое пребывание»⁹⁷. Выслушав посланцев, некрасовцы собрались на круг, длившийся, по словам Я. Зазерского, несколько часов. В итоге они наотрез отказались возвращаться в Россию, мотивируя свой отказ тем, «что находятся между множеством Черкес и Абазинов», причем «не только их султаны, но и присланный к ним от турецкого султана чиновник находятся завсегда при них, некрасовцах, почти неотлучно, коих-де они крайне и опасаются»⁹⁸.

По моему мнению, некрасовцы и не собирались переселяться в Россию, ожидая благоприятных для себя известий из Стамбула. Тот же Я. Зазерский свидетельствовал, что недалеко от берега он видел строящиеся казаками морские суда. 24 июня 1778 г. полковник К. Ганбом получил оперативные данные о том, что казаки, оставив свое местопребывание «при мысе Анапе», вошли в Суджук-Кальскую бухту. Вскоре туда стали прибывать турецкие суда, что, естественно, было на руку казакам. Из рапорта А.В. Суворова князю Г.А. Потемкину от 26 июля 1778 г. следует, что из бухты казакам беспрепятственно удалось уйти в Анатолию⁹⁹. Правда, на прежнем кочевье осталось до 15 куреней неимущественных казаков, которым, очевидно, не хватило места в лодках. А возможно, они не горели особым желанием переселяться в далекую Турцию, частично не являясь некрасовскими казаками¹⁰⁰. Оговорюсь, что исследователи не располагают прямыми документальными свидетельствами о *массовом* проживании некрасовских казаков в Закубанье после 1778 г. Поэтому попытки некоторых авторов обосновать наличие «закубанской колонии» казаков еще в первой трети XIX в. (а именно в районе Анапы и Цокуровского лимана) выглядят неубедительными¹⁰¹.

⁹⁷ Там же.

⁹⁸ Там же. - С.15.

⁹⁹ Там же. - С.19.

¹⁰⁰ Карский М.Б. Зарубежная Русь. - СПб, 1904. - С.48.

¹⁰¹ Волкова Н.Г., Заседателева Л.Б. Казаки-некрасовцы: основные этапы этнического развития. // Вестник МГУ. - Серия. №8. - 1986. №4. - С.49; Минорский В.Ф. У русских подданных султана. - М., 1902 (отд. оттиск). - С.4.

⁹² Короленко П.П. Указ. соч. - С.40.

⁹³ Дмитренко И.И. Сборник исторических материалов... - Т.1. - С.6, 12.

⁹⁴ Там же. - С.7-9.

⁹⁵ Там же. - С.10.

⁹⁶ Там же. - С.11.

Отдельные же факты, которые частично проясняют судьбу казаков, не сумевших в свое время уплыть в Анатолию, у нас имеются. Так, упоминавшийся уже А. Мазанов рассказывал, что когда в 1787 г. он попал из Анатолии в Анапу, направившись оттуда к абадзинскому мурзе Айтеку, то в устье р. Кубани ему довелось встретиться с 10 уже находившимися там некрасовцами, а позднее еще с 4 казаками¹⁰². После взятия российских войсками в 1791 г. Анапы часть казаков стали заниматься продажей горцам солдат и черноморцев, нападать на казачьи курени и пикеты¹⁰³. Анапский комендант Мустафа-паша, осведомленный о поступках некрасовцев, лишь формально выказывал желание разобраться в их «воровстве», вернуть Войску награбленное и попавших в плен казаков. В то же время паша продолжал заботиться о казаках и защищать их, обращая свои требования о возврате плененных черноморцами некрасовцев войсковому правительству ЧКВ и Таврическому вице-губернатору К.И. Габлицу¹⁰⁴. Судьба немногочисленных закубанских некрасовских казаков в XIX в. остается практически неизвестной. Правда, в «Сведениях о горских народах» (1830 г.), принадлежащих, очевидно, перу российского офицера, говорилось, что «*между натухайцами (одна из адыгейских народностей. – Д.С.) скрываются жившие перед сим на Тамане некрасовские казаки*»¹⁰⁵. В том же ключе можно рассматривать легенду, согласно которой среди адыгов-хакучей жили некрасовцы¹⁰⁶. И хотя такое обстоятельство маловероятно, нельзя отрицать необходимости поиска новых историко-документальных свидетельств, подтвердивших бы (или опровергнувших) изложенные точки зрения. Еще раз отмечу, что в XIX в. судьбы некрасовских казаков оказались связанными с совершенно другими ре-

гионами – Европейской Турцией и Азиатской Турцией. Так, например, переплыв в 1778 г. Черное море, некрасовские казаки расселились главным образом близ крупных портовых городов: Самсуна, Синопа, Трапезунда (Трабзона)¹⁰⁷. Впрочем, по сведениям некрасовца Е. Гирсова, появившегося в Очакове в 1779 г., некоторое количество казаков отплыло затем на Дунай, «*в числе коих и его, Гирсова, родные брат и сестра находятца*»¹⁰⁸.

Итак – Дунай, при этом не приходится сомневаться, что главным вектором влияния здесь для некрасовцев являлся лиман Разин¹⁰⁹ и село Сары-Кей, одно из старейших некрасовских поселений в Придунавье. Не так давно автору удалось обнаружить славянский аналог названия этому селу – «*селение Збродный некрасовцов, называемое Сереккиой*»¹¹⁰. При этом следует отметить, что вариант этого названия исходил из уст И. Михайлова, перешедшего на сторону российских войск из Браилова в 1809 г. В Збродном, оказывается, жил еще его отец, судя по всему и не казак, но старовер – как и сам Михайлов, уроженец Киевской губернии. Еще одно место «*выходки*» некрасовцев на Дунай и пребывания их там еще в начале 1780-х гг. – пролив Портица¹¹¹, как раз в том месте, где воды лимана проникают в пространство Черного моря; другое – «*расколничья слобода*» близ соединения Георгиевского гирла (устья) Дуная с Черным же морем в местечке, называемом по-турецки «*Кидирлез Бугаз... где (в слободе. – Д.С.) несколько живет и из числа ушедших ис Кубани некрасовских казаков*»¹¹². Кстати, в окрестностях пролива Портица временно скрывалась семья некрасовского старшины (по некоторым данным – атамана) Р. Решетникова, которую пытались найти и российские, и турецкие послан-

¹⁰⁷ Карский М.Б. Указ соч. – С.48; Короленко П.П. Указ соч. – С.46.

¹⁰⁸ Суворов А.В. Документы. – М., 1951. – Т.2. – С.201.

¹⁰⁹ См. карту запорожских поселение за Дунаем – приложение к статье: Вовк Ф.К. Задунайская Сечь (по местным воспоминаниям и рассказам) // Киевская старина. – 1883. – Т.5 (январь).

¹¹⁰ ГАКК. – Ф.250. – Оп.2. – Д.167. – Л.14 об.

¹¹¹ Чтения в императорском обществе истории и древностей российских (далее – ЧОИДР). – 1876 (январь-февраль). – Кн.1. – Отд.2. – С.217.

¹¹² РГАДА. – Ф.15. – Оп.1. – Д.185. – Л.44 (документ выявлен и любезно предоставлен автору В.И.Мильчевым).

¹⁰² ГАКК. – Ф.249. – Оп.1. – Д.258. – Л.19.

¹⁰³ Там же. – Л.23, 35, 37а, 42, 47, 49, 51, 57 а, 116–129.

¹⁰⁴ Там же. – Л.35 об., 116, 118–119, 126–129; Д.223. – Л.101.

¹⁰⁵ Цит. по: Виноградов В.Б. Страницы истории средней Кубани. – Армавир, 1993. – С.87.

¹⁰⁶ Сивер А.В. Хакучи // Кубанский университет. – Краснодар, 1998. – №5–6. – С.2; Ржандковский А. Экспедиция в Хакучи // Кавказ. – 1867. – №89. – С.435; Там же. – № 98. – С.474

цы¹¹³. Турки не преуспели в розысках (или не хотели), казаку же А. Маляру, российскому представителю, повезло больше. Как раз в местечке Кидерлес (Катирлез) Бугаз он встретил сына Решетникова, Василия, хотя часть семьи старшины проследовала все же в Дунаец. Василий Решетников с подозрением отнесся к незнакомцу, опасаясь откровений еще и потому, что там же находились и противники его отца, неприязнь которых, вероятно, и вызвала нежелание самого Р. Решетникова переселяться на Дунай и переход в пределы войска Донского, в Таганрог¹¹⁴. При этом о расколе в самой старообрядческой семье говорить не приходится – отец и сын, расставаясь, например, обменялись на будущее некими тайными знаками. Далее А. Маляр проследовал в Дунаец, куда, по его словам, хотели переселиться все некрасовские казаки, ушедшие ранее с Кубани в Анатолию; впрочем, по ряду причин его миссия в итоге не привела к желаемому для российской стороны результату.

Уникальные документы, подтверждающие в целом данные военного историка П.М. Саковича о содержании карательной экспедиции против некрасовцев в 1777 г. и последующем их затем отплытии в Анатолию, впервые обнаружил в РГАДА¹¹⁵ В.И. Мильчев. Речь идет о показаниях некрасовских казаков, содержавшихся уже несколько лет (применительно к 1793 г.) в Санкт-Петербургской крепости. Удивительна судьба этих 4 казаков, родившихся в «*турецкой стороне на реке Кубани*». Например, Карп Решетников, как оказалось впоследствии, племянник уже известного нам Р. Решетникова, свидетельствовал, что родителями был вывезен с Кубани в Анатолию, где и вырос. Во время русско-турецкой войны 1787–1791 гг. он в числе 30 некрасовцев был отправлен по султанскому указу на дунайский театр военных действий, где вместе с другими некрасовцами и попал в плен. Еще до плене-

ния они должны были поступить под начальство «*крымского хана*»¹¹⁶, что подтверждается другими источниками. При этом надо думать, что не только «*анатолийским некрасовцам*» ставилась такая задача. Например, о «*некрасовцах самого хана*» говорил в 1791 г. турецкий запорожец своему брату, служившему тогда в ЧКВ¹¹⁷. В мае 1791 г. этот хан, например, находился вместе с Османом-пашей в крепости Бабадаг, имея возможность контролировать некрасовцев и, вероятно, ставить им оперативные задачи. Так, из майских показаний запорожца Н. Байды за 1791 г. следует, что «*отряд татар и некрасовцев содержат пост при Бештене (не так далеко от лимана Разин. – Д.С.) близ того места, где расходится Георгиевский рукав и с Сулинским, и сами делают разезды до Тулчи*»¹¹⁸. В те же действия были вовлечены и «*неверные запорожцы*», конница и пехота которых в это время находилась в Громоклее близ Бабадага; «*и содержат пост, сменяя на нем людей понедельно числом до 50-ти*»¹¹⁹. Летом того же года некрасовцы приняли активное участие в битве под Бабадагом, действуя в союзе с турками и запорожцами¹²⁰.

Возвращаясь к показаниям пленных некрасовцев, можно сказать, что устная традиция поддержания казаками исторической памяти о событиях времен Булавина-Некрасова находится в стадии становления и актуализации – так, они ссылаются на стариков, рассказывавших им про казачье происхождение их предков и бегство тех на Кубань с Дона примерно 130 лет назад¹²¹, чего, конечно, не могло быть по определению (получается в таком случае 1663 г.). При этом отмечу, что самому младшему из некрасовцев было в 1793 г. 20 лет (1773 г.р.), самому старшему – 28 лет (1765 г.р.). Вероятно, эти старики уже не помнили о временах начала XVIII в., родившись, скорее всего, уже на Кубани. Можно также указать еще на одну деталь показаний, имеющую *аксиологическую* ценность для ученых – судя по

¹¹³ Там же. - Л.43–43 об., 44–44 об., 45–45 об., 46–46 об., 49; ЧОИДР. - 1876 (январь-февраль). - Кн.1. - Отд.2. - С.173–174, 215–217.

¹¹⁴ РГАДА. - Ф.15. - Оп.1. - Д.185. - Л.43 об., 49.

¹¹⁵ РГАДА. - Ф.7. - Оп.2. - Д.2801. - Л.1–11 (документы выявлены и любезно предоставлены автору В.И. Мильчевым).

¹¹⁶ Там же. - Л.4 об.

¹¹⁷ ГАРК. - Ф.249. - Оп.1. - Д.140. - Л.1 об.

¹¹⁸ Там же. - Ф.249. - Оп.1. - Д.22. - Л.25 об.

¹¹⁹ Там же.

¹²⁰ Там же. - Ф.249. - Оп.1. - Д.140. - Л. 1–1 об.

¹²¹ РГАДА. - Ф.7. - Оп.2. - Д.2801. - Л.5, 6 и др.

всему, они были участниками тех страшных для казаков событий на Кубани 1777–1778 гг. Речь, например, об «удивительном» совпадении этих сведений с реконструкцией картины тех лет в лице П.М.Саковича, о чем частично речь шла выше. Впечатляет детализация рассказа казаков, которые вспоминали, что к их селению подошли два корпуса карателей; тогда они, сев в суда и лодки, поплыли *«разными местами чрез реку Кубань, а из оной в залив, называемой Чубанской (на деле – Кубанский. – Д.С.), а в заливе собравшись в одно место приплыли к горам где живут черкесы...»*¹²². Рассказы изобилуют деталями пребывания некрасовцев на побережье Черного моря перед отплытием в Анатолию, указывают, как и прочие источники, на связь миграций казаков по территории Османской империи с Дунаем и пр.

И еще одно замечание – о состоянии семейно-брачных отношений у некрасовцев на территории Крымского ханства: все упомянутые выше некрасовцы происходили из полных семей, при этом, в случае потери родителей некрасовская община обеспечивала дальнейшую социализацию молодых казаков, либо у родственников, либо у чужих сиротам людей. Это тем более важно, что в науке по-прежнему нет единого мнения самой возможности для экстраполяции характеристик казаков-некрасовцев на изучение донских казаков XVII в. Представляется, что не вполне правы те ученые (М.А. Рыблова), которые не хотят видеть оснований для таких аналогий, заявляя, в частности, что «нормальная семья» формируется у некрасовцев под влиянием непростых условий пребывания их на Кубани. В целом полагаю, что более подробный комментарий представляется сделать возможным только после ввода этих документов из РГАДА в научный оборот самим В.И. Мильчевым.

Попутно отмечу – даже в Турции царизм пытался добиться возвращения некрасовских казаков в Россию, по-прежнему находя пример их «благоденствия» под эгидой мусульманских правителей опасным. Подчеркну, что некрасовцы продолжали оставаться высокостатусной общностью для

многих беглецов из России – привлекая их особыми («идеальными») характеристиками освоенного некрасовцами жизненного пространства. При этом можно, на мой взгляд, уверенно говорить о влиянии здесь архаических форм народного (мифологического) сознания, превосходно делившего географическое пространство на сакрализованные и десакрализованные зоны; а «зона некрасовских городков» – одна из важнейших здесь, например, для старообрядцев и других нонконформистов. Еще один факт, подтверждающий рабочую гипотезу автора, удалось недавно обнаружить в фондах ГАКК (г. Краснодар). Из письма А. Головатого атаману ЧКВ З. Чепеге (31 декабря 1796 г.) узнаем о бегстве нескольких казаков-черноморцев в турецкую Анапу, где они просили у паши отправить их к некрасовцам в Дунавец, соглашаясь, как на условие, даже принять «магометанский закон»¹²³. Однако паша, действуя под давлением российской администрации в Причерноморье, беглецам отказал – и они бежали далее «к набережным черкесам».

На основании высочайшего мнения граф П.А. Румянцев-Задунайский предписал А.В. Суворову следующее: *«Ускоряйте всеми известными вам способами возвращение некрасовцев... обнадеживая их уверениями в безопасности, и что в недрах своей отчизны они найдут всякую милость и милосердие, кои предки их, искушением ненавистников, утратили»*¹²⁴. Одна из последних в данном отношении акций была совершена в 1785 г., когда по решению генерала М.Каховского в Анатолию отправился татарин А. Асанов. Посланцу удалось встретиться с некрасовскими казаками, жившими в 20 верстах от г. Самсуна. При общем их собрании было зачитано соответствующее обращение к казакам, по поводу чего последние *«отозвались, что не намерены возвращаться в Россию, а отправятся к Дунаю к перешедшим туда в 1783 г. некрасовцам»* (выделено мной. – Д.С.)¹²⁵. Стоит, впрочем, сравнить – согласно показаний того же М. Федосеева, некоторые из

¹²² Там же. – Л. 5 об.

¹²³ Там же. – Ф.250. – Оп.1. – Д.38. – Л.97 об.

¹²⁴ Карский М.Б. Указ соч. – С.49.

¹²⁵ Дмитренко И.И. Сборник исторических материалов ... – Т.1. – С.29.

некрасовцев желали якобы возвратиться в Россию, но от этого их удерживали старики, пугавшие наказаниями и притеснением¹²⁶.

Из Закубанья, однако, не все некрасовские казаки сразу проследовали в Подунавье, о чем уже писалось. Одна их партия отплыла в Азиатскую Турцию и сгруппировалась впоследствии «в одном селении Шаршамбе, расположенном при речке того же названия; в нем было до 100 семейств. Эти некрасовские поселенцы имели намерение также перейти на Дунай, по причине часто бывавшей там (т.е. в районе реки. – Д.С.) моровой язвы и по недостатку удобной для хлебопашества земли»¹²⁷. Эта река, отмечу, имеющая название Чаршамба, расположена во внутренней Анатолии и впадает в оз. Бейшехир. Некрасовский казак А. Мазанов, пойманный черноморцами в 1793 г., также рассказал о том, что по выселении некрасовцев в Анатолию ими, действительно, на «реке Шаршамбе» примерно в 1780 г. было основано поселение¹²⁸. Позже, однако, в источниках пока нет упоминаний о проживании некрасовцев в этом регионе в более позднее время.

Вслед за первыми партиями некрасовцев (в том числе выходцами из Закубанья и из-под Синопа), переплывшими морем на Дунай в 1778–1779 гг.¹²⁹, туда последовало еще несколько «выходок» казаков из Анатолии. Все они, как писал П.П.Короленко, поселились с разрешения турецких властей «по Черноморскому побережью, в пяти часах от Тульчи». Данное обстоятельство стало известно российскому послу в Стамбуле А.Д. Стахиву, который пытался всячески воспрепятствовать этому, однако все его претензии Порты отвергла¹³⁰. В 1783 г. еще одна партия некрасовских казаков из Анатолии отправилась морем к Дунаю¹³¹, хотя точная география их устремлений остается неизвестной. Не все, однако, некрасовцы, последовали этому примеру, часть их осталась

Анатолии¹³². Так, из показаний Е. Шуваева, добровольно сдавшегося черноморским казакам в 1793 г., следует, что в 1786 г. он был продан черкесами «некрасовским казакам [а именно] *Автею Максимову, жительствующему в Онадолии*», у которого прожил примерно 4 года¹³³. Более того, в 1792 г. он вместе с некрасовскими казаками отправился из Анатолии на Кубань и сумел впоследствии бежать. Не менее интересное свидетельство было обнаружено автором в АВПРИ (фонд № 161/4 – дела Азиатского департамента МИД). Через генуэзского купца Лагорио и барона Беркгейма в 1827 г. в Петербурге стало известно «о находящейся в Анатолии Русской колонии, именуемой некрасовскою»¹³⁴, расположенной неподалеку от Синопа и насчитывавшей 400 человек.

Несомненно, при анализе приведенных свидетельств бросается в глаза разновременность переселения казаков из Азиатской в Европейскую Турцию, а также отсутствие компактного места их проживания, скажем, в Анатолии. По моему мнению, данное обстоятельство является еще одним подтверждением внутренней неоднородности Кубанского (ханского) казачьего войска. Уместно вспомнить, что в его состав входили собственно некрасовские казаки и более поздние выходцы из России, преимущественно не являвшиеся донскими казаками. Еще П.П. Короленко указывал на то, что после массового ухода с территории Северо-Западного Кавказа летом 1778 г. «одни раскольники поплыли тот час же за Дунай, а другие в Анатолию, но и там селились в разных местах»¹³⁵. Вероятно, и в этом проявились глубинные противоречия между некрасовцами и ненекрасовцами, противоречия, не всегда четко обозначенные в письменных источниках.

¹²⁶ Дубровин Н.Ф. Присоединение Крыма к России ... - СПб, 1885. - Т.2. - Док. №118.

¹²⁷ Короленко П.П. Указ. соч. - С.47.

¹²⁸ ГАКК. - Ф.249. - Оп.1. - Д.258. - Л. 19 об.

¹²⁹ Короленко П.П. Указ. соч. - С.40, 47; Суворов А.В. Документы. - М., 1951. - Т.2. - С.201.

¹³⁰ Короленко П.П. Указ соч. - С.47.

¹³¹ Дмитренко И.И. Сборник исторических материалов... - Т.1. - С.29.

¹³² Там же.

¹³³ ГАКК. - Ф.249. - Оп.1. - Д.258. - Л.29.

¹³⁴ АВПРИ. - Ф.161/4. - Оп.729/2. 1837-1870 гг. - Д.20. - Л.4.

¹³⁵ Короленко П.П. Указ. соч. - С.49.

Федорова А.И. (Одесса, Украина)

ИСТОРИЯ ВОЗНИКНОВЕНИЯ ВИЛКОВСКИХ СТАРООБРЯДЧЕСКИХ ЦЕРКВЕЙ И МОНАСТЫРЯ

Вилково – одно из первых старообрядческих поселений на территории Южной Бессарабии. Следует отметить, что куда бы старообрядцы не переселялись, первоочередной их заботой было обустройство места для совершения богослужения. Ведь недаром же они преодолевали тысячи километров от своих родных мест, пытаясь избежать преследований своего вероисповедания. В представленной статье мы кратко проследим историю возникновения Рождественской и Никольской старообрядческих церквей и Петропавловского монастыря на основе архивных документов и публикаций в периодической прессе XIX века.

Первыми местами для совершения молитв переселенцев стали часовни. В «Кишиневских епархиальных ведомостях» указывается, что «старообрядцы пос. Вилкова построили в 1812 г. во имя Покрова Пресвятой Богородицы камышовую часовню»¹. Мне думается, что, часовня была сооружена раньше, так как в указанном журнале часто даты прошлых событий приводились не очень достоверные, приведенный 1812 год вероятнее всего связан с временем перехода Бессарабии под юрисдикцию Российской империи.

По данным 1827 г. в Вилково находилась плетневая старообрядческая часовня (в селении на тот момент проживало 355 жителей старообрядческого вероисповедания)². В отличие от старообрядцев Российской империи, здесь, в приграничной полосе, старообрядцы пользовались непозволи-

тельными для других преимуществами. Так, в ноябре 1840 г. был выдан императорский указ «О запрете колоколов в раскольниковских часовнях»³.⁴ Однако измаильский военный губернатор обращается к Николаю I с просьбой оставить колокола при старообрядческих церквях и часовнях вверенной ему губернии – двух церквях г. Измаила, при часовнях посада Вилково, селений Жебрияны, Карячков, Подковка и Муравлевка, на что получил разрешение об отсрочке принятия этого указа в Измаильском уезде⁵. Из докладной записки киевских старообрядцев бессарабскому военному губернатору П.И. Федорову от 13 апреля 1842 г. мы узнаем, что в 1841 г. вилковские старообрядцы получили разрешение на употребление колокольного звона при их часовне⁶.

Известный славянофил И. Аксаков, побывавший в 1848 г. в Бессарабии по заданию министерства внутренних дел для изучения положения старообрядцев, описывает Вилково следующим образом: «У раскольников ... есть церковь, в которой они хотя и собираются по воскресеньям, но без священника, и зажигая свечи, ограничиваются чтением одних молитв, ибо совершать таинства некому. Дети их, как и у всех бессарабских раскольников, остаются некрещеными по 6 лет и более, молодые четы живут также большею частию невенчаные...»⁷. Из этого отрывка можно сделать вывод, что постоянного

¹ Воловей Ф. Отчет епархиального миссионера южного района Кишиневской епархии за 1900 г. // Кишиневские епархиальные ведомости (далее – КЕВ). – 1901. – №18. – отд. оф. – С.436.

² [Корнилович С.И.]. Статистическое описание Бессарабии собственно так называемой, или Буджака. – Аккерман, 1899. – С.128.

³ Старообрядцам в официальных документах запрещалось называться иначе как раскольники; а их молитвенные сооружения соответственно назывались не старообрядческими, а раскольническими.

⁴ Собрание постановлений по части раскола. – СПб, 1858. – С. 378.

⁵ КП «Измаильский архив» (далее – ИА). – Ф. 514. – Оп.1. – Д. 134. – Л. 2 – 2 об.

⁶ ИА. – Ф.56. – Оп.1. – Д.438. – Л.11об.

⁷ Аксаков И. О Бессарабских раскольниках // Русский архив. – 1888. – №11. – С.443.

© Федорова Алла Ивановна, 2008;

кандидат исторических наук, доцент кафедры истории и этнографии Украины Одесского

национального политехнического университета; alla_f2006@ukr.net

священника на описываемый период у старообрядцев Вилкова не было, им приходилось довольствоваться услугами беглых священников или обращаться за совершением таинств в другие старообрядческие приходы, в основном, за Дунай, так как до границы, что называется, рукой подать.

В 1849 г. часовня в честь Покровы Пресвятой Богородицы в Вилково сгорает, после чего старообрядцы обращаются к правительству с просьбой возобновить ее. Император удовлетворил просьбу указом от 28 апреля 1850 г., в котором отмечалось «...по уважению исключительного политического положения вилковских и некрасовских раскольников, согласно предположению Бессарабского Военного Губернатора и не в пример другим раскольникам (выделение – А.Ф.), дозволить вилковским раскольникам построить вместо сгоревшего, новый молитвенный дом, а также допустить некрасовских раскольников к производству починок в их молельнях, когда в этом встретится надобность»⁸. В декабре 1853 г. старообрядческая Покровская часовня вновь сгорает. Два пожара за последние четыре года довольно частое явление, поэтому вилковчане на общей сходке решают возвести новую капитальную церковь. В 1855 г. в Вилково была построена старообрядческая деревянная церковь во имя Рождества Богородицы на месте Покровской часовни. Лес для построения церкви был привезен с о. Лети, где, с разрешения тульчинского губернатора Садык-паши (М. Чайковского), старообрядцы рубили дубовую рощу (заметим, что М. Чайковский неоднократно помогал старообрядцам, в т.ч. и в деле устройства старообрядческой иерархии в Белой Кринице). Постройка церкви производилась и в 1856 г., и в 1857 г., вследствие чего можно встретить в документах и другую дату основания церкви – 1857 г. Возможно, это связано и с тем, что именно в этом году, 1857 г., в день Рождества Богородицы, церковь была освящена Аркадием Васлуйским – первым епископом Измаильской старообрядческой епархии, которая была основана также в этом году.

⁸ Собрание постановлений по части раскола. – СПб, 1858. – С. 536 - 537.

Исследователь Вилкова Г. Бахталовский в своей работе «Посад Вилков. Историко-статистический и бытовой очерк» отмечал, что каменная колокольня на 6 колоколов при церкви была сооружена в 1873 г. Знаменательность этого события он подчеркивал тем, что путешественник, въезжая в посад в первую очередь, на расстоянии полуверсты от него, заметит «белую старообрядческую колокольню, которая высоко и стройно поднялась над посадом, как бы издали свидетельствуя о торжестве старообрядчества»⁹. Он же указывал, что в 1880 г. в Москве для церкви был приобретен 100-пудовый колокол, в память 25-летия царствования покойного Государя Александра II. На колоколе была выгравирована следующая надпись: «Вылит сей колокол Бессарабской области Измаильского уезда в посад Вилков к старообрядческому храму Рождества Пресвятыя Богородицы, усердием прихожан онаго вилковских христиан старообрядцев в знак сочувствия их присоединению Придунайского края нации к обширной богохранимой русской державе, ради победоносного российского оружия освобождении болгар от турецкаго ига и в благодарение Господу Богу за его чудесное спасение неоднократно охранявшее от злодейских покушений на драгоценную жизнь великаго нашего Монарха, Царя-Освободителя Императора Александра II, а также в память славнаго его 25-летияго царствования. 19 февраля 1880 г.»¹⁰ Сейчас возле церкви можно увидеть два колокола:

один датирован 29 октябрем 1881 г.: «Лит сей колокол Благовестник к храму Рождеству Пресвятыя Богородицы в посад Вилков Бессарабской губернии в знак сочувствия присоединения их 1877 и 1887 г.»¹¹ усердием прихожан христиан старообрядцев. – Ярославль. П.О. Оловянникова сыновья. Вес 159 пудов 15 фунтов» (см. фото 1);

другой - 1898 г.: «пожертвовал Дубровский купец Степан Егорович Козлов, и за упокой моей супруги Ксении Феодоровны и сына моего Степана Степановича. Колокольный

⁹ Бахталовский Г. Посад Вилков. Историко-статистический и бытовой очерк // КЕВ. – 1882. – № 9. – отд. неоф. – С.462.

¹⁰ Там же. – С.463.

¹¹ Возможно, здесь допущена ошибка при гравировке: скорее всего – 1878 г., а не 1887 г., т.к. колокол был вылит в 1881 г.



Фото 1. Колокол 1881 г. Вилково.



Фото 2. Колокол 1898 г. Вилково.

завод С.Е.Василенко в Ростове-на-Дону» (см. фото 2).

С 1882 г. вилковские старообрядцы просят разрешения построить новую старообрядческую церковь. Необходимость в такой церкви возникла по следующим причинам.

Во-первых, вследствие естественного прироста старообрядческого населения, существующая церковь стала тесной, особенно, если принимать во внимание тот факт, что старообрядцы с особенной ревностью посещают молитвенные и богослужебные собрания. В 1885 г. посадская управа осуществила перепись населения, по которой старообрядцев насчитывалось 2027 лиц (для сравнения: в 1855 г. - 1157¹²), таким образом за 30 лет, со времени возведения старообрядческой церкви, население увеличилось почти вдвое.

Во-вторых, в 1871 г. 18 семей, которые терпели притеснения со стороны румынских властей, переселились за Гусев пролив на правый берег и учредили так называемое Ново-Вилково (современная Калимбей-

ка), где уже в 1885 г. жило 50 семей.¹³

В-третьих, старообрядцы как правого, так и левого берега во время наводнений, которые довольно часто бывали на этой территории, не имели возможности посетить церковь.

Невзирая на просьбу вилковских старообрядцев, Коммунального Совета Вилковской посадской Управы Бессарабский губернатор не удовлетворил требований верующих старообрядцев, мотивируя свою позицию тем, что, во-первых, сооружение церкви предусматривалось на указанной территории за счет общественной казны, это деньги не только старообрядцев, но и православных (следует отметить, что старообрядцев в Вилково проживало на 2/3 больше всего населения посада), которые живут в посаде, во-вторых, по его мнению, существенной необходимости в построении церкви не было, существующая церковь по своим размерам признавалась соответствующей количеству населения (25 октября 1885 г. № 483)¹⁴.

¹² ИА. - Ф.4. - Оп.1. - Д.10. - Л. 1, 3.

¹³ Там же. - Л. 2.

¹⁴ Там же. - Л. 2 об.

Поскольку новую небольшую деревянную старообрядческую церковь не позволили построить, то вилковцы решили реконструировать старую, чтобы была возможность удовлетворить желания верующих. Церковный Совет Вилковской Рождество-Богородичной церкви обратился с заявлением в Вилковский коммунальный совет с просьбой получить разрешение на перестройку церкви, расширение и замену стен на кирпичные, потому что народонаселение Вилкова значительно увеличилось, церковь стала тесной и обветшавшей из-за местной сырой почвы и не вмещает всех прихожан¹⁵.

Это заявление разбирали на заседании Вилковского коммунального совета в конце ноября 1886 г. В нем, в частности, указывалось, что за тридцатилетний срок существования церкви население города увеличилось вдвое, в результате чего на более чем 40 прихожан приходилась 1 квадратная сажень пространства церкви; отмечалось, что старообрядцы регулярно посещают церковные богослужения, во время которых зажигается большое количество свеч и лампад, что приводит к опасности пожара, принимая во внимание материал, из которого изготовлена церковь – дерево и легко воспламеняющийся камыш; также при богослужении, особенно в большие праздники, при незначительной высоте церковных стен, создается такая сильная теснота и духота, в результате чего многие женщины и дети падают в обморок. Поэтому Коммунальный совет, признавая необходимость расширения церкви возведением новых стен на каменном фундаменте, постановил внести в смету Вилковской управы на 1887 г. статью расходов на сумму 5000 руб. для выплаты архитектору за составление сметы и плана переоборудования Вилковской Рождественской церкви и для покупки кирпича и камня¹⁶. Этот протокол был направлен Бессарабскому губернатору через измайловского уездного исправника на рассмотрение. Ответ был вновь-таки не обнадеживающим.

Но вилковские старообрядцы не сдаются - направляют просьбу непосредственно Бессарабскому губернатору, где они анализируют незаконность запрещения использования вилковского общественного капитала на основе того, что большая его часть, которая образуется от рыбного сбора, собрана из старообрядцев, которых в посадке насчитывается 2000 лиц, а меньшая - от православных, которых - 500 лиц. Согласно смете Управы за 1887 г. из общественных средств было выделено 2340 руб. на церковно-приходские нужды православных, а нужды старообрядцев не брались во внимание. Старообрядцы просили при невозможности воспользоваться общественными средствами, позволить им расширить и перестроить церковь за собственные средства (*"от добротных взносов старообрядческого населения"*), а также создать комиссию, которая бы на месте оценила ситуацию (желательно в праздник или в воскресенье) и составила акт о том, насколько существующая церковь крепка и может ли она вместить 2000 лиц без опасности для их здоровья.

Такая комиссия во главе с губернским инженером, прибывшая летом 1887 г. в п. Вилково, признала необходимость перестройки Рождество-Богородичной церкви, которая устарела и была слишком малой. После чего 10 июля 1888 г. Вилковский коммунальный совет принимает постановление: уполномочить примаря К.Новикова вместе с П.Гончаровым отправиться в г. Кишинев и лично просить Бессарабского губернатора *"обратить милостивое внимание на крайнюю тесноту Вилковской Рождество-Богородичной церкви, что пришла в старость, взвесить вопиющую религиозную потребность вилковского старообрядческого общества"* и разрешить *"возобновить местную Рождество-Богородичную церковь, с расширением помещения, но без излишнего общего наружного вида строения, как того требует буква закона, и с отнесением расходов по переустройству церкви на счет сумм от рыбного сбора, собираемых кассой посадской управы, из которой ежегодно покрываются нужды Вилковской"*

¹⁵ Там же.

¹⁶ Там же. - Л. 3, 3 об.

Свято Николаевской православной церкви и ея притча»¹⁷.

В ноябре 1888 г. губернским инженером Гаскетом был составлен план переустройства церкви и составлена смета, за что ему было ассигновано 350 руб. серебром¹⁸.

4 мая 1893 года губернатор сообщил Вилковской посадской управе, что возобновление церкви разрешается, но без замены деревянно-вальковых стен каменными и при условии недопустимости никакого изменения ее внешнего вида (ни внутренняя площадь дома, ни высота строения не могли быть увеличены!!!); до того как приступить к работам по перестройке, необходимо было представить на утверждение Строительного отделения Губернского правления проектные работы предполагаемой перестройки с объяснительной запиской к ним. Отмечалось, что работы по возобновлении церкви должны производиться исключительно из собственных средств¹⁹.

После разрешения о возобновлении церкви лишь за собственные средства, старообрядцы обращаются к коммунальному совету с просьбой ввести сбор из рыбного промысла в размере 2%, кроме 8%, что уже собираются.

Приведем это прошение полностью, так как оно представляет большой интерес в том плане, что его подписали более двухсот вилковцев-старообрядцев (приведем лишь те фамилии, которые удалось четко прочитать):

«В Коммунальный Совет Вилковской Посадской Управы

Выслана Телеграма Г.Губернатору от 30 Декабря за № 684 Вх. №282

Жителей пос.Вилкова

Старообрядческого общества

Прошение

Несколько лет от когда мы не переставая ходатайствовать пред Правительством о разрешении нам переустройства пришедшую в ветхость Вилковскую Свято Рождество-Богородичную Церковь.

Ходатайство наше заслужило внимание Правительства, которое убедившись в справедливости нашего прошения и нашей нужды в конце текущего года, мы получили разрешение Его Превосходительства Г.Бессарабскаго Губернатора, на право переустройства Церкви, вместе с тем план и смету церкви утвержденныя Бессарабским Губернским Строительным Отделением.

В полученном разрешении ясно сказано, что нам разрешается переустройство Церкви – но, исключительно на наши собственные средства.

Получив разрешение и желая приступить к работам, - до начала каковых само собою разумеется, потребуются денежные суммы, для приобретения строительного материала и проч. Между тем, Церковь наша обладает весьма незначительными денежными средствами, - частныя же пожертвования на этот предмет не известны, да и нельзя точно определить, в каком размере могут поступить, в виду чего мы, прихожане, вместе с церковным Советом порешили: жертвовать с уловимой нами рыбы с начала наступающего 1894 года два процента в пользу Церкви, за исключением 8% рыбного сбора ныне нами вносимой в общественную кассу Вилковской Посадской Управы.

Согласно вышеизложенного мы обращаемся в Коммунальный Совет покорнейше просим, дабы последний пошел с ходатайством к Его Превосходительству Г.Бессарабскому Губернатору [...] уделить желаем с наших собственных трудов, для такого Святого и благого дела.

Для более верного и точного поступления этой суммы, два процента, должны будут Управою взыскиваться вместе с 8% сбором, ею получаемый в доход посада, что в общем составит 10% сбор, - и ежемесячно при составлении Управою месячной отчетности с суммы 10% сбора должны будут вычисляться 2% которые и будут поступать в церковный доход старообрядцев.

Надеемся, что Коммунальный Совет обратит свое благосклонное внимание к таковому доброму пожеланию своих сограждан и возможно скорее, даже телеграммой донести выше изложенное на рассмотрение и утверждение Его Превосходительству Г.Бессарабскому Губернатору.

Декабря 24 дня, 1893 года, п.Вилков.

Жители посада Вилкова

¹⁷ Там же. - Л. 6, 6 об.

¹⁸ Там же. - Д. 27. - Л. 3.

¹⁹ Там же. - Д.10. - Л. 17, 17 об.

Старообрядческое Общество: Тарас Кузьмин, Феодор Куцов, Иван Галкин, Аристарх Делюков, Михей Золотарев, Тимофей Сухов, Игнат Сталенов, Евтей Поляков, Григорий Куцов, Григорий Сталенов, Константин Бирюков, Алексей Чернов, Астахий Рыльской, Спирidon Авдеев, Елесеи Сталенов, Елеси Кирснoв, Митрофан Сивизин, Никифор Унгуpов, Давыд Полянцев, Исак Младенцев, Федор Ереков, Никола Суслов, Сергей Обоянцев, Иван Виноградов, Яков Сталенов, Данил Сталенов, Леон Кабанов, Ерофей Москвичев, Тарас Мишуpнов, Панкрат Изотов, Семен Изотов, Феоктист Заикин, Сергей Сивизин, Яков Сталенов, Софрон Марченков, Иван Григорьев, Сидор Чернышов, Филип Дуpасов, Осип Авсяников, Данил Смазнов, Никита Корнив, Петрикей Ушанов, Федор Ушанов, Евлапий Младенцев, Трофим Ковалев, Тит Сивчив, Калина Смирнов, Иван Гарашев, Иван Авсяников, Кандрат Мелентий, Василий Дияков, Григорий Бушинкин, Григорий Корпосов, Федор Виноградов, Абрам Симибранив, Иван Смазнов, Амильян Виноградов, Аникифор Унгов, Василий Глебов, Петр Силаков, Никита Кутаев, Прокофий Касьянов, Иван Кагурлуйский, Куприян Сталиново, Гаврила Кузьмин, Михаил Рысиков, Иван Изотов, Кандрат Лысов, Евсей Гангяpов, Иван Гарбачов, Аким Гарбачов, Сафон Ериков, Тарас Кудрявцев, Абакум Изотов, ВикоЛ Семибратнев, Дорофей Бушинков, Логин Поляков, Филимон Поляков, Фекдор Авдеив, Ефим Сухов, Лаврен Дуpасов, Василий Дуpасов, Кузьма Нестыpов, Андрон Захаров, Федор Семибратнив, Леон Голубов, Амос Галкин, Осип Ершов, Авдей Кабанов, Амбросий Воробьев, Иван Горохов, Симен Поляков, Аврам Косов, Аким Горохов, Емельян Маринов...»²⁰

Вопрос о дополнительном двухпроцентном сборе с рыбного промысла рассматривался в июле 1894 г., однако данное предложение не все поддержали, возражения высказывались, преимущественно, со стороны православного населения²¹.

В результате, лишь в 1897 г. старообрядцами Вилково была капитально отремонтирована и расширена Рождественская церковь²².

Мы видим, что десятилетние попытки вилковских старообрядцев получить официальное разрешение на постройку или даже переустройство церкви не приводят к желаемому результату. Из вышеизложенного становится понятно почему ремонт и расширение церкви старообрядцы, как правило, осуществляли без соответствующего разрешения власти. Для старообрядцев было легче отбыть наказание, заплатить штраф, чем остаться без места исполнения религиозных потребностей, своей святыни – церкви. Если бы старообрядцы ожидали разрешения, то их церковь просто бы развалилась у них на глазах.

Хотелось бы отметить и тот факт, что при Рождество-Богородичной церкви Вилкова существовало старообрядческое церковно-приходское училище, которое ассигновалось из местной коммунальной кассы. В училище учились исключительно лица мужского пола. Книги для учебы покупались родителями учеников, которые были в основном дорогостоящими (например, Псалтырь стоил 10 руб. 50 коп., Часовник – 8 руб. 25 коп.), существовала и своя библиотека при училище, книги для которой пересылали из Москвы (например, в 1910 г. по заказу заведующего училища Ф. Мясникова был прислан учебник по закону Божию о. Григория Карабиновича (част. I-II), а в 1911 г. – “Азбука певчая” М. Озорнова).

Судьба рассматриваемого храма была нелегкой и в годы советской власти. В сентябре 1962 г. по официальному распоряжению государственной власти Рождественская церковь была закрыта. В помещении церкви сначала был склад РыбКООПа, позже пытались открыть детскую площадку. В феврале 1980 г. основная часть церкви сгорает. Через 10 лет, в 1990 г., группа прихожан обращается в местную власть с просьбой возобновить церковь, в итоге храм был отстроен и открыт 12 сентября 1993 г.

²⁰ Там же. – Л.23-25 об. См. в приложении л.25 с подписями.

²¹ Там же. – Л. 31, 31 об.

²² Воловей Ф. Отчет епархиального миссионера юж-

ного района Кишиневской епархии за 1900 г. // КЕВ. – 1901. - №18.- отд. оф. – С.436.

Сидоръ Курношъ фронтъ д. 8 расовъ Осипъ
Авдеевичъ Фаннъ Смазновъ Никита Корниевъ
Григорій Павловичъ Меркушинъ Ушаковъ
Федоръ Ушаковъ Иванъ Мовенцовъ

Израиль Ковалевъ Шотъ Сиверъ Максимъ Савинъ
Калина Спирковъ Николай Смазновъ: В. Бобровъ
Иванъ Карамзинъ Прасковъ Караминъ
Иванъ Авдеевичъ Иванъ Касовъ Афанасий
Сорокинъ Степанъ Павловъ Калина Ментъ
Николай Мелентьевъ Василий Видковъ
Григорій Бушениковъ Григорій Карповъ
Федоръ Виноградовъ Абрамъ Силифановъ
Иванъ Смазновъ Меркушинъ Андреевъ
Матвеевъ Филиппъ Виноградовъ
Анатолий Угловъ Василий Токмаковъ Даровъ Буш.
Петръ Владимировъ Николай Кузнецовъ Прокопъ Киселевъ
Иванъ Казушеский Куприковъ Степановъ
Родиванъ Памфиловъ Гаврила Кузнецовъ
Иванъ Рысиковъ Иванъ Угловъ Михаилъ Куз.
Гонимъ Гонимовъ **ВАНДРАТЪ АБСОВЪ**
Иванъ Паниковъ Иванъ Парбатовъ Антонъ Парбатовъ
Ирты Ершовъ Сафронъ Ершовъ Димитрий Кудря
Марасъ Кудрявцовъ Афанасий Угловъ
Константиновъ

Фото 3. Подписи жителей посада Вилково под прошением 1893 г.

Что касается старообрядческой церкви Святого Николы Чудотворца, то, как мы упоминали выше, вилковцы ходатайствовали о сооружении новой церкви еще с 1882 года и, видимо, не дождавшись официального разрешения все таки начали ее строить. На это наталкивает документ из Кишиневского архива, приведенный в книге, изданной к 250-летию Вилкова – «Вилково: город в дельте Дуная»: 23 декабря 1905 г. бессарабский губернатор обратился с официальным разъяснением к измаильскому исправнику, где он поручает объявить вилковским ходатаям-старообрядцам Тарасу Мишурнову и Григорию Голубову о том, что г. сенатор Дурново «разрешил им построить в поселке Ново-Вилково на месте **недостроенной церкви** (выделение – А.Ф.) новую деревянную и моленную с внешним видом **церковь...**», но для этого необходимо было предварительно составить план постройки церкви и представить его на утверждение Строительного Отделения Бессарабского Губернаторского Правления²³.

Почти через два года, в 1907 г., был заложен фундамент церкви, закончили ее строить в 1913 г.²⁴ В строительстве принимали участие большое количество жителей города, о чем свидетельствует следующая ведомость (см. следующую стр.).

Клавдия Никитична Изотова, 1895 года рождения вспоминала: «... Церковь строили всем миром... Носили кирпичи с другими детьми. Взрослые не разрешали брать помногу, мы передавали их по одному «цепочкой»... Церковное убранство присылали из Москвы, откуда приезжали мастера...»²⁵.

6 мая 1913 г. губернский архитектор г. Серацынский осмотрел «каменный (хотя первоначально речь шла о деревянном сооружении! – А.Ф.) Старообрядческий Храм и нашел его сооруженным и совершенно оконченым правильно, причем из материалов хорошего качества и во всем согласно утвержденному проекту, и пришел к заключению «К разреше-

нию на открытие Богослужений в этом Храме с технической стороны препятствий не имеется»²⁶. Затем следовало следующее прошение:

«В Бессарабское Губернское Правление – Уполномоченные старообрядческого общества посада Вилкова

ПРОШЕНИЕ

По плану, утвержденному в августе 1905 года, нам разрешена постройка Старообрядческой Церкви, которая ныне совершенно закончена постройкой, а потому, представляя при

сем акт Губернского архитектора г. Серацынского, имеем честь покорнейше просить Бессарабское Губернское Правление разрешить нам ОСВЯТИТЬ нашу Церковь и открыть таковую для Богослужения – МАЯ 15 дня 1913 года.

Уполномоченные Старообрядческого Общества посада Вилково:

Священник иерей Иоанн Суслов,
священник иерей Амвросий Воробьев,
И. Степанов, Мих. Ерской и др.»²⁷

Церковь была освящена 3 мая 1913 г. епископом Кириллом Одесским.

Журнал «Старообрядческая мысль» так описывает это событие: «...сюда за день до торжества с самого раннего утра и до позднего вечера по Дунаю ехали лодки одна за другой, переполненные пассажирами. К торжественному дню народа съехалось так много, что некоторые улицы посада сделались непроходимыми», желающих увидеть торжество и участвовать в нем было так много, что их не вместил большой церковный двор. Автора статьи поразил и обед, предложенный после церковной службы: «...пишущий эти строки говорит утвердительно, что не было подобного обеда во всем старообрядческом мире и не будет, какой был в Вилково»²⁸.

В 40-х годах XIX ст. на берегу Черного моря, неподалеку от Вилкова, появляется также мужской старообрядческий монастырь Святых Апостолов Петра и Павла. В «Справке об основании монастыря» от 12.06.1945 г., которая хранится в деле по закрытию монастыря, отмечается, что

²³ Силантьева-Скоробагатова В. и др. Указ.соч. – С. 35.

²⁴ ИА. - Ф.Р-2009. - Оп.1. - Д.4. - Л. 53; Силантьева-Скоробагатова В. и др. Указ.соч. – С. 34, 36.

²⁵ Цит. по: Силантьева-Скоробагатова В. и др. Указ. соч. – С. 37.

²⁶ Там же. – С. 36.

²⁷ Там же.

²⁸ Старообрядческая мысль. – 1913. - №6. – С.589-596.

Ведомость²⁹
мастерам работавшим по постройке новой старообрядческой церкви в посаде
Вилково за время с 17-го июля 1912 года

№ п/ п	Имя и фамилия мастер.	Число раб. дней	Прич. в день		Сума		Расписка в получ. денег
			Р.	К.	Р.	К.	
1.	Гаврила Сидоркин	5	2	50	12	50	За неграм. расп. С. Свиридов
2.	Павел Карасев	12		75	9		За неграм. расп. А.Бородин
3.	Ерофей Глебов	11		75	8	25	За неграм. расп. Н. Соловьев
4.	Клим Хомутов	12		83 1/3	10		Клим Хомутов
5.	Астафей Карасев	2	2	50	5		Астафи Карасев
6.	Иван Бурутин	10	1	50	15		Иван Бурутин
7.	Антон Скрипниченко	22	2	50	55		Антон Скрипниченко
8.	Мануил Руднев	22	1	87 1/2	41	25	М.Руднев
9.	Георгий Кондра	20 1/2	2	25	46	13	Георгий Кондра
10.	Андрей Матюшов	24	2	50	60		Андрей Матюшов
11.	Петро Федяев	21 1/2	1	87 1/2	40	32	Петро Фидяев
12.	Аликсандр Бородин	23	2	29 1/6	52	71	Александр Бародин
13.	Сидор Чернашов	24		75	18		За неграм. расп. Д. Донцов
14.	Лаврен Павлов	24	2	50	60		За неграм. расп. И. Сироткин
15.	Радион Клячков	24	1	87 1/2	45		За неграм. расп. Георг. Кондра
16.	Савелий Свиридов	24	2	50	60		С. Свиридов
17.	Изот Свиридов	24	1		24		Изот Свиридов
18.	Григорий Чичькин	24	2	50	60		Григорий Чичкин
19.	Иван Сиротин	24	1		24		Иван Сиротин
20.	Серапион Дулепов	24	2	40	57	60	За неграм. расп. И. Сиротин
21.	Фирапонт Дулепов	24	2	40	57	60	За неграм. расп. П. Фидяев
22.	Аликсей Чихонцев	24	2	40	57	60	За неграм. расп. И. Соловьев
23.	Игнат Соловьев	24	1	87 1/2	45		Игнат Соловьев
<i>(лист не удалось прочесть до конца)</i>							
Перенос					979	16	
	Феоктист Донцов	17	2		34		Феоктист Донцов
	Архип Буров	18	1	87 1/2	33	75	За неграм. расп. С.Свиридов
	Пантелей Салавьев	30	3	33 1/1	100		Пантелей Соловьев
	Николай Салавьев	24		75	18		Николай Соловьев
	Иван Фелимонов	1	2		2		За неграм. расп. Н. Соловьев
	Хавронья Власова	24		50	12		За неграм. расп. Ф. Сиваева
	Устинья Зуева	24		50	12		Устиния Зуева
	Данила Изотов	19 1/2	1	87 1/2	36	56	Даниил Изотов
	Гарпена Сараева	3 1/2		50	1	75	Гарьпена Сараева

²⁹ ИА. - Ф.4. - Оп.1. - Д.470. - Л.77-77 об. (в документе сохранена орфография оригинала - А.Ф.)

Ахимья Глебова	6		50	3		За неграм. расп. М. Васильева
Варвара Васичькина	3		50	1	50	За неграм. расп. Ф. Сиваева
Фома Маринсков	8		83 1/3	6	65	Фома Маринский
Нифет Савин	6		75	4	50	За неграм. расп. Ф. Маринский
Федора Шестопалова	8 1/2		50	4	25	За неграм. расп. А. Карасев
Екатерина Кирсанова	8		50	4		За неграм. расп. А. Карасев
Соломия Хомутова	6		50	3		За неграм. расп. А. Карасев
Домна Снопкова	3		50	1	50	За неграм. расп. Я. Гончаров
Ахимья Захарова	15		50	7	50	За неграм. расп. Я. Гончаров
Фетинья Савина	9 1/2		50	4	75	За неграм. расп. Я. Гончаров
Кирыяк Кирсанов	2		60	1	20	Кирыяк Кирсанов
Константин Кудрявцев	2		60	1	20	Константин Кудрявцев
Фетинья Галкина	5		50	2	50	За неграм. расп. Яков Гончаров
				1274	77	

Что деньги по сей ведомости действительно уплачены поименованным выше лицам, в том строительная Комиссия подписью удостоверяет. Августа дня 1912-го.

(подписи членов комиссии)

“культурное” развитие монастырь принял в 1860 г. при посредничестве иноков Арсения и Пафнутия³⁰.

С 1853 по 1878 г. монастырь находился под управлением турецкого правительства, в частности администрации уезда Тульча (Добруджа). С переходом территории, на которой находился монастырь, к России в 1878 г. началось обустройство монастыря.³¹ Возможно именно поэтому молдавский исследователь российского населения Бессарабии и Левобережного Поднепровья И. Анцупов считал, что монастырь в дельте Килийского рукава Дуная – на Среднем (Песчаном) устье возник в конце XIX в. В 1867 г.³² (1870 г.)³³ была построена и освя-

щена камышовая церковь с деревянной колокольной во имя Святых Апостолов Петра и Павла; позже колокольня с пятью звонами была крыта железом; также построено несколько корпусов для жилья. По данным В. Руммеля в конце XIX в. на территории монастыря имелаась деревянная церковь, монашеские кельи и многочисленные хозяйственные постройки³⁴. Все сооружения производились на добровольные пожертвования верующих, особенно Москвы.

Монастырь в начале XX в. состоял из двух храмов: летнего – Петра и Павла, зимнего – Св. Николы, в нем жило около 40 монахов во главе с игуменом Галактионом³⁵. В 1900 г. он самовольно превратил в теплую церковь трапезную, поэтому по распоряже-

³⁰ Государственный архив Одесской области (далее - ГАОО). - Ф.Р-2000. - Оп.3. - Д.100. - Л.24 об.

³¹ Центральный государственный архив высших органов власти и управления Украины (далее - ЦГАВОВУ). - Ф.4648. - Оп. 2. - Д. 4. - Л. 6.

³² Бахталовский Г. Посад Вилков. Историко-статистический и бытовой очерк // КЕВ. - 1882. - № 19. - отд. неоф. - С.465.

³³ Воловей Ф. Отчет епархиального миссионера южного района Кишиневской епархии за 1900 г. // КЕВ. -

1901. - №18.- отд. оф. - С.437.

³⁴ Материалы для описания русских коммерческих портов и истории их сооружения. - Вып. XXV. Килийское устье реки Дуная. Результаты изысканий, произведенных в 1894-1895 гг. / Составил В.Ю. Руммель, инженер путей сообщения. - СПб, 1898. - С.16.

³⁵ Воловей Ф. Беседа, бывшая в Петропавловском монастыре 10-го мая 1900 г. // КЕВ. - 1902. - № 12. - отд. неоф. - С.268.

нию уездного наставника зимняя церковь вообще была закрыта. С приходом румынской власти в 1918 г. все пожертвования прекратились и монастырь пришел к постепенному упадку. Между тем нужно отметить, что при румынской власти монастырь неоднократно получал правительственную материальную помощь. В конце сентября - в начале октября 1944 г. монастырь надеялся получить от румын 100 тыс. лей, однако этому помешало вступление в регион Красной Армии³⁶.

С приходом советской власти уполномоченный по делам религиозных культов при Совете Министров СССР по Измаильской области А.Е. Остапенко в письме к председателю Совета по делам религиозных культов при РНК СССР Полянскому указывал, что монастырь продолжает жить прорумынской ориентацией, в своих богослужениях поминает румынского митрополита Тихона Качалкина, который сбежал с территории СССР, и молились за него, что можно, по его мнению, объяснить частично тем, что московский архиепископ Иринарх не выявлял активности относительно старообрядцев западных областей, а измаильский старообрядческий епископ Лысов Арсений Филиппович, *“человек не советский, крайне ограниченный, бесхарактерный, не способен бороться с отклонениями монастырского быта”*³⁷.

Главным ремеслом жителей монастыря был рыбный промысел. Следовательно, монахи не были затворниками: занимались рыболовством, огородничеством и садоводством (на искусственно поднятой почве)³⁸. Инженер путей сообщения М. Лишин, побывав в Петропавловском монастыре в конце 80-х годов XIX в., поражаюсь труду монахов, т.к. они, добывая землю из окружаю-

щих монастырь плавен (во время низких вод наносили землю корзинками), смогли разбить сад, в котором успешно растут фруктовые деревья, виноград, всевозможные злаки, арбузы, зелень и прочие культуры.

Сведения 1945 г. также указывают на существование двух церквей: малой (зимней) и большой, которая на то время была разрушена, т.к. в 1940 г. монастырь был закрыт (однако документов о закрытии монастыря в 1940 г. не найдено). Монастырь существовал на средства от промышленных пожертвований верующих и при помощи старообрядческих церковных обществ г. Вилково.

Во времена румынской оккупации монастырь возобновил свою деятельность. В 1945 г. в монастыре насчитывалось 5 монахов, 4 послушника, один вольнонаемный эконо́м, из них 8 лиц - неработоспособные.

Церковных книг в монастыре было 82 шт. (1946 г. – 32 шт.), икон – 75 шт. (1946 г. – 60) и весь необходимый церковный инвентарь.

Монастырь имел три жилых дома, из которых один – трапезная с кухней, и часть второго – занята военной частью пограничников (в августе 1944 г. 40 лиц военных с заставы поселились в монастыре), другие помещения – занимал монастырь. В жилых монастырских помещениях жили солдаты пограничного отряда и командир его с семьей³⁹. При монастыре было 4 корпуса зданий: 1-й корпус занимала церковь размером 8×8м, при ней 2 кельи – одну занимал настоятель монастыря, другая служила амбаром; 2-й корпус - 20×5м – 5 жилых келий и 6-я – амбар; 3-й корпус - 14×7 – 6 келий и сени. Все помещения покрыты черепицей и используются монахами одиночным образом. При монастыре было также 2 сторожки⁴⁰.

Был фруктовый сад – 300 шт. деревьев (1946 г. – 360 дерев) и огород 1/6 га (в 1946 г. - 1/2 га), один конь с упряжью и одна лодка, пахотной земли и сельхозинвентаря не было, промышленных производств не велось.

³⁶ ЦГАВОВУ. - Ф.4648. - Оп. 2. - Д. 4. - Л. 7.

³⁷ Там же. - Л. 9.

³⁸ Анцупов И.А. Русское население Бессарабии и Левобережного Поднестровья в к. XVIII-XIX в. (социально-экономический очерк). - Кишинев, 1996. - С.31; Материалы для описания русских коммерческих портов и истории их сооружения. - Вып. XXV. - С.-П.б, 1898. - С.17; Материалы для описания русских портов и истории их сооружения. - Вып.6. Килийский рукав / Составил М.А. Лишин, инженер путей сообщения. - СПб, 1888. - С.15.

³⁹ ЦГАВОВУ. - Ф. 4648. - Оп. 2. - Д. 4. - Л. 6.

⁴⁰ ГАОО. - Ф. Р-2000. - Оп. 3. - Д. 100. - Л. 25 - 25 об.

Фруктовый сад и огород в 1945 г. дали незначительный урожай. Доход за 1945 г. составил 25 000 руб.

Хозяйство Вилковского монастыря приходило в упадок, удерживать его и обрабатывать старики не имели возможности. Военным, поселившимся в монастыре в 1944 г., было выделено несколько помещений с кухней и баней. Наставник монастыря – священник Изотов Климент Феодулович, 1889 г.р., уроженец г. Вилково, неоднократно подавал уполномоченному в религиозных делах жалобы на притеснения и убытки, наносимые проживающими на территории монастыря солдатами пограничного отряда. По словам настоятеля, солдаты вырубали лес, опустошали огороды, рыли окопы, самовольно пользовались урожаем и своим общим поведением доставляли хлопоты монахам. Монахи были недовольны ограничениями в площади и просили освободить монастырь от военной заставы⁴¹.

Приведем отрывок из письма жителей Петро-Павловского монастыря:

*“Наша к Вам просьба, подействуйте нам в улучшении нашей жизни, так как мы старики преклонных лет к большому труду не способны. А дожить жизнь надо. Кроме того, наш монастырь есть местная богадельня, т.е. приют бездомным старикам и больным молодым людям. Посему убедительно Вас просим, помогите нам улучшить нашу жизнь путем правительственной поддержки, за что будем воздавать Господу Богу горячие молитвы за Вас и Всех Православных Христиан Великой России”*⁴².

Однако в августе 1948 г. Петро-Павловский монастырь ликвидировали. На протяжении трех дней все церковное имущество: книги, иконы, священническое облачение и другой церковный инвентарь были переданы на хранение в обе старообрядческие церкви г. Вилково, монахи переехали кто куда смог (об их расположении никто не беспокоился), монастырь сразу же занял охранник Килийского исполкома. Конечно, монахи не успели все забрать из

монастыря за такое короткое время, поэтому они пишут просьбу 13 сентября 1948 г. уполномоченному в религиозных делах о разрешении взять оставленное имущество – иконостас, 3 колокола, также столы, шкафы, камыш, дрова, собрать урожай кукурузы, картофеля, капусты, других овощей и фруктов и распределить урожай между братией⁴³. Ясно, что монахи совсем не надеялись, что монастырь так быстро закроют, т.к. еще 10 марта 1948 г. приобрели для посадки в своем саду молодые деревья – слива, яблоки, абрикос, гутуй в количестве 55 штук на общую сумму 1 500 руб. Эту сумму они одолжили, а после ликвидации монастыря ее все же необходимо было вернуть, поэтому священник монастыря Изотов Климент и экононы Колесников Харитон, Исарев Иван, инок Кирил Подлесной и монах Арсен Ульянов просят совета у уполномоченного в религиозных делах М.П. Костандогло 19.10.1948 г. о том, из какой суммы своего прихода выплатить эту ссуду, *“дабы не навести на себя неприятность от нашего благотворителя, ибо это опасно. Угрожает отомстить нам в случае невыплаты долга”*⁴⁴.

Но эти проблемы уже никого не интересовали. Монастырь был закрыт, прекратил свое существование, укрепить его иноками с других монастырей правительство считало нецелесообразным, хотя на последнем настаивали вилковские старообрядцы.

Итак, мы сделали небольшой обзор истории вилковских церквей и монастыря, которые были сооружены благодаря неимоверному терпению и неиссякаемой силе и вере старообрядцев. Как известно, в советские времена рассматриваемые религиозные общества претерпели нелегкие времена (Рождественская церковь была закрыта, Петропавловский монастырь ликвидирован). Будем надеяться, что все невзгоды, которые в разные времена обрушивались на старообрядцев, остались в прошлом, а в будущем их ждет лишь процветание старообрядческой веры.

⁴¹ Там же. – Л. 19, 20.

⁴² Там же. – Л. 24 об.

⁴³ ГАОО. – Ф.Р-2000. – Оп.3. – Д.177. – Л. 77 – 78.

⁴⁴ Там же. – Л. 79 – 79 об.

Пригарин А.А. (Одесса, Украина)

СТАРООБРЯДЧЕСКОЕ СВЯЩЕНСТВО В ИЗМАЙЛЬСКОМ ГРАДОНАЧАЛЬНИЧЕСТВЕ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX ВЕКА

Несмотря на популярность тезиса об изначальном преобладании среди староверов на Дунае сторонников «поповщины»¹, сюжеты бытования и деятельности духовных наставников в регионе до 1846 года (принятие митрополита Амбросия и учреждение трехчинной «Белокриницкой» или «Липованской» иерархии) остаются слабо освещенными в литературе и фрагментарными в источниках. «Скрытность» темы для современников безусловна – беглых иереев приходилось укрывать от властей и администрации. Вот почему до нас дошли скудные сведения, которыми «обогатились» агенты и чиновники в результате «разоблачительной» своей деятельности.

Подобный корпус источников был выявлен в ряде архивов. Его базовой компонентой следует считать следственно-розыскные документы из фондов «Измайльской градской полиции»², «Кишиневской духовной дикастрии и консистории»³. Благодаря им становится возможным проследить пребывания среди старообрядцев священников, особенности отправления ими обрядов и таинств, общения со своей паствой. В этой связи стоит отметить эффективные попытки реконструкций на уровне судебных отдельных иереев⁴. Та-

кое внимание свидетельствует о потенциале и перспективности работы над региональным биографическим словарем, содержащим данные по старообрядческим деятелям. Надеемся, что нижеприведенные материалы помогут в этом контексте.

Пока нам мало известно о церковнослужителях «османского» периода жизнедеятельности старообрядцев на Дунае (до 1807-1812 гг.). Можем только предположить, что «получение» духовных наставников шло традиционным путем – как в Ветковско-Стародубских общинах – принимали отрекающихся священников из синодальной церкви⁵. «По ветковским правилам священник, переходивший из патриаршей церкви в старообрядчество, прежде всего подвергался опросу старейшин общины и ее священников. Затем этот принимаемый священник торжественно отказывался от «никонианских заблуждений», и принимавший его иерей помазывал его священным миром»⁶. Специфика региона могла заключаться в том, что принятие священника осуществлялась не только самими старообрядцами, но и соседними благочестивыми митрополитами. Известно, например, что таковым считались Ясские владыки⁷. О таком же способе свиде-

тура, современность. Материалы научно-практической конференции, проходившей в г. Москве в 2007 г. – Т.1. – М., 2007. – С.334-342.

⁵ Журавлев А.И. Полное историческое известие о древних стригольниках и новых раскольниках так называемых старообрядцах. – СПб., 1795. – С.210-218; Алексеев И. История о бегствующем священстве // Братское слово. – Т.II. – 1889. – С.23; Селищев Н.Ю. Казаки и Россия. Дорогами прошлого. – М., 1992. – С.128; Сень Д.В. Казаки-некрасовцы в Османской империи: динамика религиозных воззрений // Проблемы изучения и развития казачьей культуры. – Майкоп, 2000. – С.65 и др.

⁶ Зеньковский С.А. Русское старообрядчество. – М., 2006. – С.314.

⁷ Журавлев А.И. Полное историческое известие о древних стригольниках и новых раскольниках так называемых старообрядцах. – СПб., 1795. – С.38-40; «Сказание о староверцах, живущих в земле Молдавской» // Смирнов П.С. Из истории раскола первой половины XVIII в. – СПб., 1909. – С.24-29; Есипов Г. Раскольничьи дела XVIII века. – СПб, 1863. – Т.2. – С.1138-1141 и др.

¹ См., например, указания в общих работах: Сырку П. Наши раскольники в Румынии и отношение к ним румынского правительства // Христианское чтение. – 1878. – Ч.1. – С.666-667; Смирнов П.С. Споры и раздоры в Русском Расколе в первой четверти XVIII века. – СПб, 1909. – С.55-56; Мельников Ф.Е. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) Церкви. – Барнаул, 1999. – С.321-322; Зеньковский С.А. Русское старообрядчество. – М., 2006. – С.404; Смилянская Е.Б., Денисов Н.Г. Старообрядчество Бессарабии: книжность и певческая культура. – М., 2007. – С.19-20 и др.

² КП «Измайльский архив» (далее – ИА). – Ф.514.

³ Национальный архив Республики Молдова (далее – НАРМ). – ФФ.205, 207-208.

⁴ Галкина А.В., Дёмин О.Б. Власть и старообрядчество: заметки к биографии священника Никанора Петрова // Липоване: история и культура. – Одесса, 2006. – Вып.III. – С.91-100; Галкина А.В., Дёмин О.Б. На Дунай и далее: пребывание священника Никанора Петрова в Измаиле в 1837 г. // Старообрядчество: история, куль-

тельствует прошение некрасовцев к митрополиту Кириллу и в Синод Константинопольской Патриархии в 1807 году⁸. Они просили посвятить им священника и диакона из их среды. На это Григорий V ответил, что это возможно лишь после испытания их кандидатов «*в отношении православия, нравственности, образования...*»

В середине XVIII века в Бессарабии действует собственный старообрядческий владыка - Анфим, называвший себя «*епископом кубанским и хотинской раи*»⁹. Он активно перемещался в конце 1740 - начале 1750-х гг. от некрасовских поселений на Дунае до Буковинских и Северо-Бессарабских общин¹⁰. Однако, казаки заподозрили его в обмане и утопили в Днестре в 1753 году.

На момент прихода российских войск на Дунай лишь в одном из поселений левобережья - Жебриянах - был зафиксирован священник. Это был Борис Семенов сын Семенов, 70 лет. Выразительна его биография: «*Из России Владимирской губернии и уезда селения Вешок посвящен в сей чин в 1771 году Ефимом епископом Владимирской и Муромской, оттоль перешел в Стародубский монастырь, где проживал 27 лет и оттоль в Бессарабию в селение Жебрияны, где и проживает*»¹¹. Его судьбу можно считать показательной для «беглопоповской» религиозной практики - хиротонисан в никонианской церкви, а потом уже перешел в староверие (данный факт он не указал в своих показаниях).

В период 1812 - 1856 гг. следует выделить два этапа отношения к старообрядческому

священству. Они полностью могут быть вписаны в общероссийскую практику. Как отмечали специалисты, время правления Александра I (1801 - 1825 гг.) характеризуется некой толерантностью применительно к староверам, их наставникам и храмовым постройкам. А вот годы Николая I (1825-1853) - наоборот, ожесточениями и репрессиями¹². Специфика южно-бессарабская заключается в том, что в рамках обоих этих этапов царская администрация оказывалась непоследовательной в связи с заинтересованностью в переселении старообрядцев из Турецких владений.

Учет и преследование благочестивых иереев во времена Александра I практически не велись. Известно, что на 1822 - 1827 гг. в Буджаке проживало 7 священников, из которых двое обслуживало Килию, Вилково, Жебрияны и Карячку, а пятеро - приходы Измаильского градоначальничества¹³. Персональный состав раскрыть пока не удастся. Из измаильских священников этого времени известен иерей Александр Прохоров, вдовствующий¹⁴. Им в 1816 году на праздник Рождества Богородицы была освящена первая старообрядческая церковь города¹⁵. Как современные исследователи, так и дореволюционные называли эту церковь ошибочно Рождества Христова, а также указывали более поздние даты ее строительства: 1823 г.¹⁶ и 1831 г.¹⁷

Во время переселения 1830-х гг. из-за Дуная в составе некрасовцев перешли и священники. Точное их количество установить не представляется возможным - российская администрация отказывала им в праве име-

⁸ Эти переговоры описаны: Селищев Н.Ю. Казаки и Россия. Дорогами прошлого - М., 1992. - С.128; Сень Д.В. Казаки-некрасовцы в Османской империи: динамика религиозных воззрений // Проблемы изучения и развития казачьей культуры. - Майкоп, 2000. - С.65.

⁹ Пархомович И. Краткий исторический очерк противораскольничьей миссии Кишиневской епархии // Труды Бессарабского церковного историко-археологического общества. - Вып.3. - Кишинев, 1909. - С.7. «*Райя*» - немусульманское (христианское) податное население Османской империи, иногда - административная единица с доминирующими не-турецкими жителями.

¹⁰ Мельников П. Старообрядческие архиереи // Русский вестник. - 1865. - Кн.6. - С.469 - 475; Центральный государственный исторический архив Украины (г.Киев) (далее - ЦГИА). - Ф.59. - Оп.1. - Д. 3033. - Лл.19 об. - 21 об.

¹¹ Российский военно-исторический архив (далее - РГВИА). - Ф.Молдавская армия. - Оп.165. - Д.27 за 1808 г.. - Л.8.

¹² Варадинов Н.И. История Министерства внутренних дел. - Кн.8. - Доп. История распоряжений по расколу. - СПб: Тип. Мин. Внутр. Дел, 1863. - С.102-108; 158-179 и др.

¹³ Статистическое описание Бессарабии собственно так называемой или Буджака. - Аккерман, 1899. - С. 137-138, 368-369.

¹⁴ ИА. - Ф.514. - Оп.1. - Д.12. - Л.47.

¹⁵ ИА. - Ф.514. - Оп.1. - Д.12. - Л.6

¹⁶ Таранец С.В. Старообрядці в Південній Бессарабії (від початку поселення до 1917 р.) // Наукові записки. - Київ, 2001. - Т.7. - С.70.

¹⁷ Извлечение из отчета миссионерского Комитета Кишиневской епархии за 1893 год // Кишиневские епархиальные ведомости (далее - КЕВ). - 1894. - №16. - отд. неоф. - С.255; Отчет Миссионерского Комитета Кишиневской епархии за 1894 год // КЕВ. - 1895. - №13. - отд. неоф. - С.187; Воловей Ф. Отчет епархиального миссионера Южного района Кишиневской епархии за 1900 год // КЕВ. - 1901. - №18. - отд. оф. - С.435.

новаться в таком качестве. Но иногда кто-либо из чиновников допускал оплошность. Так в одном из донесений конца 1834 года указано, что в измаильский карантин прибыл некрасовский священник Василий Надеждин¹⁸. Совместно с двумя сарикейскими некрасовцами Мартияном Курачевым и Николаем Орловым этот священник специально переехал к своей бывшей пастве¹⁹. В дальнейшем он неоднократно перемещался через границу, пытаясь угодить и сарикейским, и тучковским староверам. Этим он вызвал недовольство со стороны администрации.

Среди переселенцев был и священник Матвей Ильин²⁰. О нем известно, что им был освящен престол в Никольском старообрядческом храме г. Измаил в 1837 году совместно с диаконом Симеоном Тимофеевым «по старообрядческому обряду»²¹. Их положение становится известным из фрагмента прошения «измаильских мещан Старо и Ново Некрасовского сословия, поверенных Панфила Нестерова и Осипа Гончарова о дозволении им беспрепятственно отправлять богослужения по правилам старообрядческой секты и иметь своих священников. Их вверители в 1828 году во время Турецкой компании в Бабадагской области лично предстали перед Государем Императором ... им разрешили деревянную, а затем и каменную церкви, ... дозволено иметь священников и церковнослужителей по правилам Московского Рогожского кладбища независимо от Православного Епархиального Начальства»²².

Некрасовцы последовательно отстаивали свои религиозные права, обещанные им при переселении. Получив от Николая I разрешения на постройку церквей (сначала – деревянной в 1830-м, а затем каменной в 1831 году), некрасовцы поверили в свои возможности. Поверенные новонекрасовского Кугурлуйского общества – Осип Гончаров и Федот Картусов – обратились с просьбой дозволить «отыскания священника и допущения к богослужениям и отправлению веры по старообрядческим правилам и обрядам»²³. Они рассчитывали на

двух иереев и одного дьякона. Такая просьба привела в удивление императора, так как для некрасовцев было сделано уже и так много уступок. 10 декабря 1838 г. он издает распоряжение, согласно которому приказывал разъяснить в селениях некрасовцам через их начальников, что за порядком, который существует в государстве, в их церкви может быть назначен священник, поставленный Архиепископом. Этот священник будет совершать богослужение по старопечатным книгам, в соответствии с их обрядами, но не иначе, как по правилам Единоверческих Церквей. Других священников в государстве нет, а те лица, которые отправляют у раскольников духовные требы, не признаются за священников. Несмотря на это, император приказал: «для оказания возможного снисхождения и покровительства некрасовцам, предписать особо и секретно Бессарабскому Военному Губернатору не мешать им отправлять богослужение по своим требам»²⁴.

Возможно, что непоследовательность в конфессиональной толерантности охладила часть казаков-староверов. И те, покинув российский берег, вернулись в Турцию (например, О.Гончаров и его друзья). Но их соплеменники продолжали обращаться в различные инстанции за разрешением, категорически не принимая единоверия. В 1839 году эти прошения уже подписывали Емельян Орлов и Антип Гусляков²⁵.

При этом – за всеми беглыми священниками, которые пребывали у «раскольников», устанавливался строжайший тайный надзор. Об этом побеспокоился лично император Николай I в 1835 году²⁶. На протяжении 5-ти последующих лет «тайное наблюдение за беглыми попами среди раскольников»²⁷ было достаточно суровым, но мало эффективным – дунайские старообрядцы неоднократно приглашали к себе переезжающих наставников.

Так, например, в 1837 году чиновник из Килии доносил в Измаил, что в селении Подковка (ныне – Васильевка) арестован турецко-подданный Алексей Проковкиди, 57 лет. Он «...служил у раскольников по чину священника и освещал в день богоявления Господня 6-го Января

¹⁸ ИА. - Ф.56. - Оп.1. - Д.206. - Л. 125.

¹⁹ ИА. - Ф.136. - Оп.1. - Д.31. - Л. 25.

²⁰ ИА. - Ф.513. - Оп.1. - Д. 196. - Лл. 3-5.

²¹ ИА. - Ф.56. - Оп.1. - Д.18. - Л.225; ф.513. - Оп.1. - Д. 196. - Лл. 3-5.

²² Государственный архив Одесской области (далее – ГАОО). - Ф.1. - Оп.214. - Д.6 за 1837 г. - Лл.6-7 об.; НАРМ. - Ф.2. - Оп.1. - Д. 2697. - Лл.1-32.

²³ НАРМ. - Ф.2. - Оп.1. - Д.2697. - Лл.1-2.

²⁴ Собрание постановлений по части раскола. – СПб., 1858. – С.320.

²⁵ НАРМ. - Ф.2. - Оп.1. - Д.2697. - Лл.25-26.

²⁶ ИА. - Ф.56. - Оп.1. - Д.392. - Л.5.

²⁷ НАРМ. - Ф.208. - Оп.2. - Д.1460.61. - Лл.1-20.

Воду в том селении. Однако он и подковские жители в том не признаются. Сей человек, показывают некоторые якобы был некогда раскольничьим попом в Кременчуге в 1830 году под именем Алексей Иванов сын Моисеев²⁸. После будто появился было в с. Вилкове у раскольников и наконец был в турецком владении и якобы его знал измаильский купец Рукавишников в Браилове, откуда Рукавишников вышел²⁹. Любопытно, что когда разыскали данного купца и попробовали опознать священника Алексея, то купец, затягивая дело, наотрез отказался присягать в никонианском храме, а старообрядческий уставщик, выступавший свидетелем, не мог, с точки зрения чиновников, поручиться за присягу³⁰. Таким вот нехитрым образом лукавили староверы, стараясь спасти своего наставника.

В том же 1837 году опять же в Килие пребывал старообрядческий священник Федор Алексеев. О нем полицмейстер сообщал военному губернатору³¹, что тот прибыл из Константинополя (!?) в марте 1836 года в Одессу. После месяца пребывания в городе он отправился в города Таганрог, Воронеж, Екатеринослав. Затем появился около города Измаила слободе Некрасовке. Здесь были его знакомые, через которых он попробовал зачислиться в число «тамошних жителей». А уже оттуда попал в селение Подковку, где и был арестован властями в январе 1837 года и препровожден в Килию. И тут оказывается, что Алексей Проковкиди и Федор Алексеев одно и то же лицо³². А фамилию он вынужден был сменить из-за того, что старообрядческого священника Федора Алексеева давно уже разыскивала полиция за «расколоучительство»!

Несмотря на отрицание вины Алексея Проковкиди, дознания заведующего селениями Измаильского градоначальника раскрывают его священнослужение 5 – 6 января 1837 года. Приведем данный отрывок рапорта, поскольку он раскрывает важные для нас моменты: «...раскольничьей секты монахи Нифонт Николаев, записанный в Измаиле, и Филат Ефимов в селении Жебриянах, показали, что они были свидетелями как Алексей Проковкиди 1 или

2 Генваря будучи в селении Подковка в доме уставищика Семена Семенова, где также были из города Килии уставищик и жители Родичка и Колисмяка, показывая бумагу о себе объяснялся, что он есть священник, после Проковкиди в Подковской Часовне 5-го числа служил вечерню, посвящал воду, а 6-го всенощное бдение утрению и часы и на лимане освящал воду в облачении по чину священника при стечении раскольников из Покровки, Килии и других мест, что после монахи были угощаемы им на квартире, что его раскольники почитали попом, и ... муравлевское раскольничье общество получило от килийского уведомления о священстве Алексея Проковкиди... Селения Васильевки православного исповедания жители... показали, что они издали видели как некто между раскольничьим народом 6-го Генваря идя от воды в священнической ризе кропил водою, но Проковкиди в том не признается, и Покровские и Муравлевские жители отрекаются...»³³.

Однако чиновнику удалось перехватить письмо священнику от муравлевского общества:

«Г.Н.Х.С.Б.П.Нас

Дражайшему Нашему отцу и Богомольцу Священно Иерею отцу Алексею

Муравлевское общество все единогласно имеет честь свидетельствует Ваше истинное и достолюбезное все нижайшее почтение и поклон, при коем уведомляет вас что мы получили от Килийского общества уведомление на счет Вашего Священнического прибытия и по вашей записке начертанной на имя отца Нифона насчет очерк из которой видно, что вы изволили предположить праздновать в селении Покровке где имеет быть освящение воды, но только все покорнейше вас просим посоветовать с кем следует стариками не благоугодней ли будет учинит праздник в нашем селении не на счет какого либо прибытка, но единственно для общего блага по той причине, что против Подковки есть напротив селение иноверное, и в оном волостное правление и прочие полицейские смотрители, а от нас таковые в отдалении и есть места для освящения воды на лимане весьма удобные, для чего и посылаем к Вам из общества Устащика Василия Федотова Филимона Корнеева Ивана Радионова и Арефия Тимофеева, которым в просьбе просим важить в той недели остаемся ваши доброжелатели Савин Никифоров, Марко Пукикин, Ларион Народов, Филат Григорьев Лев Иванов и прочие все сказанное

²⁸ ИА. - Ф.56. - Оп.1. - Д.325. - Л. 40.

²⁹ ИА. - Ф.514. - Оп.1. - Д.110. - Л. 8 с об.

³⁰ Там же. - Л. 57 с об.

³¹ Там же. - Д.325. - Лл. 3-8.

³² Там же. - Л.9.

³³ ИА. - Ф.514. - Оп.1. - Д.325. - Лл.12-13.

подписал писарь Дроздов и земно кланяется Вашему Священству 4-го Генваря 1836 года»³⁴.

В результате дознания выяснилось, что Алексеев Иванов сын Моисеев бывший священник Курской губернии Новосковского уезда селения Волкова. Курская духовная консистория указала, что он был осужден Синодом к лишению сана и бежал в Кременчуг. Вилковский староста и некоторые жебриянские староверы показали, что в 1831 году он был в Херсонской губернии Тираспольского уезда в с. Плоской, а оттуда Бессарабской области в с. Вилкове и опять в Плоской, затем бежал за границу в Турцию³⁵. В результате дознания этого священника заточили в Кишиневе.

«Его превосходительству Бессарабскому военному губернатору господину Генерал Майору и кавалеру Павлу Ивановичу Федорову

От иностранца турецкаго подданного Алексея Проковкиди

Прошение

Прошлаго 1836 года месяца марта прибыл в город Одессу морским путем на корабле по паспорту выданному мне из города Константинополя от министра Консула тамошнего российского, где я сидел карантин в городе Одессе, а после явился градоначальническую канцелярию для обновления онаго паспорта где и оставлен паспорт, а выдан мне от градоначальнической канцелярии билет бессрочный для проезда в Россию по старости моей и слабости здоровья для проискания рода жизни по монастырях и богоспасаемых местам и для поклонения святым мощам. А как я ехал в город Измаилов к некрасовцам для совета моей жизни когда ехал я в город Измаилов путем заехал в селение Подковку сего года 1837 генваря 4 дня для перемены лошадей и отдыху самому по слабости здоровья куда наехал гос чиновник Шведов вечером и спросил у меня что и зачем отобрал к себе сего года 1837-го Генваря 6 дня вечером уже было тому поздно и взял меня собою на одну повозку и пришел в город Килию ехать дорогой он обыскал у меня и нашел 44-и червонца галанских и австрийских и взял он себе на повозке ехавши и ночное время и он гос. Шведов дорогою говорил мне сии слова, когда ты мне даш положенную часть из числа сих денег золота то я тебя скоро пушу, а то я тебя заморю в тюремном замке и когда меня привел в город Килию в свой дом в ночное время и говорил он Шведов мне сии слова. Смотри жмот не говори что я у тебя взял деньги

а особливо здешнему полицмейстеру, а то он все деньги пропадут, то через час его полицмейстер прибыл к нему чиновнику Шведову с квартальным и обыском и нашли еще у меня серебрянные часы – мои собственные стоящие 60 рублей серебром и два карбованца серебра да мелочи карбованец отобрали у меня а меня отправили в крепость в тюремной замок гдя я и ныне нахожусь, а чемодан с вещами моими собственными был оставлен в селении Подковки, которой был со мною в дороге так же взят был со мною в дороге также взят был Шведовым уже после чрез неделю с деревни Подковки в том имелось собственного моего имущества и денег как золота, так и серебра собою имелось еще серебра в чемодане 51 карбованец, а оказалось только в целости денег в чемодане 32 карбованца, а прочие деньги вынуты неизвестно кем а имущества которое имелось в моем чемодане ныне уже не оказалось много по усмотрению моем недостатка как денег, так же и вещей которому чемодану имеется ключ и замок, когда я его гос. Шведова просил еще ..., чтобы замкнуть в оной чемодан с вещами и деньгами, то он меня не допускал го Шведов до чемодана замкнул, а оставил там в Подковке на квартире незамкнутой с ключом и замком, когда я его просил чтобы замкнуть и взял мне бы с собою..., а его бы Шведова печать при чемодане ...

На оное ..., а сказал мне что я наехал взять тебя, а на вещи твои где и мой чемодан с вещами и деньгами и замком и ключом постелью и две толстые шерстяных белых новые на каковые вещи имеется от меня реестр в его Шведова, о чем многократно утверждал своими слезными просьбами ...

*Марта 29 дня 1838 года. Килия»*³⁶.

Показательный пример – полным бесправным положением старообрядческих священников пользовались чиновники не только для «восстановления» справедливости, но и в корыстных целях. Несмотря на репрессии, визиты священников продолжались.

Другой священник – Алексей Булгаков – посетил дунайские общины и ушел за границу. Как выяснилось, он перешел Дунай и поселился в Мануиловке, в монастыре³⁷. Аналогично, иерей Василий Морсков вместе с несколькими прихожанами побывал в Измаиле в середине 1840-х гг., где местные староверы помогли им переселиться за Дунай, в хутор Островок на Черном море³⁸. При этом они

³⁴ Там же. – Л.18.

³⁵ ИА. – Ф.56. – Оп.1. – Д.325. – Л. 40.

³⁶ ИА. – Ф.514. – Оп.1. – Д.325. – Л. 36, 40.

³⁷ ИА. – Ф.136. – Оп.1. – Д.134. – Л. 6.

³⁸ Там же. – Д.219. – Л. 1 с об.

сохранили отношения с слобожанскими одинокими и приглашали их к себе. Для корреспонденции указывался город Браил.

Иногда факт служения «открывался» неожиданно. Так о том, что в Измаиле служит о. Василий Мартьянов в начале 1850-х гг. местные полицейские власти «узнали» от своих коллег из Ржева. Последние арестовали в Ржеве сына священника - Ивана Васильевича, который уже «лет 10-ти тому назад Мартьянов из Измаила поехал с Измаильским мещанином Филиппом Егорьевым Булгаковым странствовать по старообрядческим монастырям»³⁹. Находясь в остроге, арестант продолжал переписку со своей родней через измаильских жителей купца Сергея Емельянова Масленникова и мещанина Матвея Андреевского. Оказывается, дунайские старообрядцы активно разъезжали по своим святым местам в пределах России и не только. С удивлением ржевский полицмейстер пишет о наличии в Измаиле часовни и колокольном звоне (интересно, а как он отреагировал на наличие двух церквей и 2 часовен в городе?!).

Иногда наставника поймать не удавалось. Так, например, в Старой Некрасовке в марте 1839 года стояла 8 рота Минского полка. Однажды ее командир в полночь приметил, что «в одной избе скопище старообрядцев и когда послал узнать что там происходит, то все скопище разбежалось. В избе же после их найдены вещи принадлежащие к священническому облачению, в числе коих одна священническая риза, два воздуха и кашемировый платок с нашитым крестом из черной материи»⁴⁰. Расследование показало, что это был частный дом Прасковьи Дьяковой – вдовы бывшего за границей до 1830 года уставщика, «вещи ее собственные», а священника не было. За нее вступился уставщик старообрядческой часовни Новонекрасовского общества Антип Трифонов Гусляков – «привезла вещи при переселении 1812 года и во время служения священников давала им»⁴¹. Установить факт присутствия иерея чиновникам так и не удалось.

Своеобразие положения некрасовцев сказалось на том, что легально в Измаиле проживали священники: с 1839 года Яков Рогозинский, а с 1843-го – Иван Анисимов⁴². Служение

этих иереев оказалось самым продолжительным в практике дунайских общин первой половины XIX века. Прощения некрасовцев в адрес начальства о поиске ими священников, которые продолжались с 1831 года, привели к Императорскому Указу 1838 года. Согласно ему им дозволялось иметь священство на условиях единоверия, т.е. поставленное синодальной церковью⁴³. Однако в секретном примечании Николай I предписывал «проявлять снисхождение к некрасовцам и не мешать им отправлять богослужения по своим обрядам»⁴⁴.

Прибывший в октябре 1839 года священник из Калужской губернии Казельского уезда с. Матчано Яков Алексеевич Рогозинский⁴⁵, равно как и сами некрасовцы, не знали об этой приписке. И тогда они, ссылаясь на Указы периода переселений, просили оставить иерея у них. Им этого открыто не позволили, но и преследовать наставника не стали. И с тех пор о.Яков начал служить в двух часовнях Измаила, а также в Некрасовках. Секретное дознание установило, что этот вдовый священник имел настоящую фамилию Преображенский.

В 1842 году сам Яков Алексеевич, который числился уже как «новонекрасовский старообрядческой церкви Святителя Николая священник»⁴⁶, пояснял, что рукоположен он был в сан священника 8 мая 1834 года в Калуге Никонором Епископом Калужским и Боровским Синодальной церкви, уклоняясь от объяснений, где и при каких обстоятельствах он перешел в старую веру. Новороссийский и Бессарабский генерал-губернатор М.С. Воронцов, ссылаясь на тайное примечание к императорскому указу, разрешил ему продолжать священнодействовать в Измаиле.

Данное решение местные старообрядцы восприняли как удовлетворение их требований о двух священниках. И вскоре «...в г.Измаил прибыл к раскольникам часовенной секты, - как писал Бессарабский военный губернатор, - в декабре [...] 1842 года, и поселился [...]

⁴³ Собрание постановлений по части раскола. - СПб., 1858. - С.320.

⁴⁴ Об этом лично было сообщено Бессарабскому военному губернатору П.И. Федорову (НАРМ. - Ф.2. - Оп.1. - Д.3381. - Л.5).

⁴⁵ НАРМ. - Ф.2. - Оп.1. - Д.3381. - Лл.6-9.

⁴⁶ Приписан он был к новонекрасовскому обществу Измаила, а служил в Никольской церкви (НАРМ. - Ф.2. - Оп.1. - Д.3381. - Лл.18-19).

³⁹ ИА. - Ф.514. - Оп.1. - Д.276. - Л.1.

⁴⁰ ИА. - Ф.56. - Оп.1. - Д.510. - Л. 1.

⁴¹ Та же. - Л. 16.

⁴² НАРМ. - Ф.2. - Оп.1. - Д.5396. - Л.12.

беглый поп, по имени Иван (фамилия и откуда прибыл не известно), живет в Измаиле с женою и детьми и совершает служение в тамошних часовнях; а 6 декабря в одной из часовен – Никольская церковь – совершал литургию соборно с пребывающим в г. Измаиле с 1839 г. попом Яковом Алексеевым. Действуют 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 сектам»⁴⁷.

В результате расследования оказалось, что это «лишенный священнического сана, бывший священник Коломенской округи, с. Ильинского, Иван Анисимов»⁴⁸. Под именем о.Ивана Семенова он служил во Владимирской губернии, где был замечен в сочувствии к дониконскому православию⁴⁹ и, по-видимому, бежал на Дунай.

Его случай раскрывает нам, что на Дунае не только принимали беглых священников, но и «переправляли» их в старую веру. «...По прибытии в город Измаил, - показал на допросе Иван Анисимов, - по раскольническому обряду был переправлен тамошним раскольническим Священником Яковом Алексеевым Рогозинским. Обряд присоединения к раскольнической секты состоял в следующем: по облачении в полное священническое облачение пред Престолом, означенный Священник Алексеев читал над ним какие-то молитвы, которых он никогда не читал и в то время не разобрал; предварительно же он Анисимов был им исповедан, после исповеди и молитв помазан каким-то называемым древним миром, после сего мира обтер губкою и потом прочитавши отпускную молитву, велел ему Анисимову разоблачиться...»⁵⁰

Эти два священника укрепились в местных храмах. Из наблюдений за их деятельностью становится очевидным, что они активно обслуживали староверов всего региона. В указаниях о совершении таинств и богослужений фигурируют все территориальные общины на Дунае: Старая и Новая Некрасовки, Муравлевка, Подковка, Килия, Карячка, Жебрияны, Вилково. Кроме того, к ним на исповедь, для венчания и крещения приезжали

жители Одессы, Херсона, Николаева, Елизаветграда, Дубоссар, Тирасполя, Бендер, а также округа этих городов, различных селений Подольской губернии⁵¹.

Поводом для прекращения деятельности священника Якова Рогозинского в Измаиле стало обычное венчание. Сколько он их произвел за свое пребывание на Дунае?! Однако одно из них стало известно и его в 1847 году отправили к епископу Калужскому, по месту предыдущего проживания⁵². Уже известный нам М. Рукавишников по делу о священнике Алексея Проковкиди в 1837 году, переписался в орловские купцы и вел свои торговые дела в посаде Крючков и городе Кременчуг. В 1841 году у него проживал купец Полтавской губернии Андрей Лапшин, который познакомил его со своей племянницей Евдокией. Когда Рукавишников и Евдокия Лапшина решили создать семью, то обвенчал их измаильский священник⁵³. Несмотря на то, что обряд совершили тайно ночью при участии уставщика Евсея Ванина, сторожа Михаила Михайлова и старосты Никиты Беляева, о факте узнали после того, как молодые вернулись в Полтавскую губернию. Тут ретивое начальство завело дело о «сворачивании в раскол», поскольку Лапшины не числились в старообрядческом сословии. Когда дело достигло Дуная, то военный губернатор Бессарабии П.И. Федоров решил воспользоваться ситуацией и выслать старообрядческого наставника подальше от своих владений.

На 1845 год во всех общинах градоначальства официально числился лишь один иерей - о. Иван Алексеев⁵⁴, но и он вскоре был выслан. Однако и после этого староверы региона продолжали поддерживать связи с высланными священниками. Сами иереи периодически тайно возвращались на Дунай для духовного окормления верующих. При этом для местных чиновников визиты этих двух персон нередко не оставались не известными по причине денежных и торговых взятков⁵⁵.

⁵¹ НАРМ. - Ф.2. - Оп.1. - Д.3381. - Лл.98-166.

⁵² Там же. - Д.5126. - Лл.9-10.

⁵³ Там же. - Д.5396. - Лл.6-7; д. 5126. - Лл.1-14.

⁵⁴ ИА. - Ф.514. - Оп.1. - Д.200. - Л. 5.

⁵⁵ Об этих фактах было даже специальное поручение М.С. Воронцову, Новороссийскому генерал-губернатору. - От секретной части МВД; НАРМ. - Ф.2. - Оп.1. - Д.5396. - Лл.2-5.

⁴⁷ ИА. - Ф.514. - Оп.1. - Д.168. - Л.1.

⁴⁸ НАРМ. - Ф.2. - Оп.1. - Д.3381. - Лл.43, 47, 49 с об.; ИА. - Ф.514. - Оп.1. - Д.168. - Л.9.

⁴⁹ НАРМ. - Ф.2. - Оп.1. - Д.3381. - Л.49 с об.

⁵⁰ ИА. - Ф.514. - Оп.1. - Д.168. - Л.10; НАРМ. - Ф.2. - Оп.1. - Д.3381. - Л.79.

Любопытно, что личности этих священников, равно как и других, в официальных документах нередко так запутаны, что разобрать о ком идет речь порой невозможно. Например, в 1849 году «... стало известно о пребывании о. **Якова Алексева – тульского мещанина**, опять в Измаиле...»⁵⁶ [выделение автора – А.П.]. Кто же из двух иереев побывал – то ли о. Яков Рогозинский, то ли о. Иван Алексеев ?!

В 1845 году Бессарабская администрация от коллег из Черниговской губернии узнала, что «беглый раскольниковый поп Павел Успенский... разъезжает с женою и семейством по Бессарабской области для исправления духовных треб у здешних раскольников, и что раскольники посада Лужкова Черниговской губернии, принимают меры к отысканию Успенского с целью отправить к нему для наставления и приучения по правилам раскола другого беглого попа, которого они приискивают для себя в Калужской губернии»⁵⁷.

После высылки своих наставников некрасовцы постоянно подыскивают себе священников. Об этой ситуации знал и тайный агент, в последующем известный писатель-славянофил И.С. Аксаков. В своих записках 1848 года, описывая измаильских староверов, он в частности отмечал: «...хотя в настоящее время они лишены попа, взятого по распоряжению правительства за противозаконные поступки, однако не теряют надежды иметь другого и открыто разыскивают себе всюду способного и более достойного священника»⁵⁸.

Наконец, их поиски увенчались успехом – в 1849 году к ним прибыл их старый знакомый - Никанор Петров сын Давидов, 1776 г.р. Он появлялся на Дунае трижды. Из его показаний: родился в «Пензенской губернии Нижне-ломовского округа в селении Блиновске, где отец Петр Ефимов был Священником. По смерти отца в 1811 году я был посвящен во Священники и поступил на отцовское место, на котором находился до 1825 года. Я был женат на Матрене Федоровой, умершей в Блиновке в 1830 году, из двух сыновей старший Иван служит ныне Секретарем в Пермской Духовной Консистории, а младший Василий умер Священником в Пермской губернии, но в каком месте и когда именно умер мне не из-

вестно. Оставив Блиновку по бедности прихода в 1825 году, я поступил на жительство Саратовской губернии в Иргизские монастыри, где пробыл один только год, потому что в 1826 году был приглашен к Старообрядцам Воронежской губернии Слободы Олен-Колодезь, где находился священником 3 года. В 1829 году я переселился в Чирской станицы у Полковника Кареева. Пробыв на Дону в разных местах до 1835 году, я возвращался второй раз в Иргизские монастыри, но как в то раз они были уже уничтожены, то я отправился Подольской губернии в село Барск, где был Священником при тамошней Старообрядческой церкви»⁵⁹.

В 1836 году он в составе мещан из Подольской губернии был записан в Шурское общество Измаила. О его неоднократном пребывании среди некрасовцев на Дунае в 1835-1838 гг. свидетельствует специальное дело⁶⁰. «В 1837 году приезжал со стариками того общества в Г.Измаил для поступления Священником к тамошним Некрасовцам, но встретив тогда препятствие со стороны местного начальства, я возвратился в Шуры, где пробыв не более 3х дней отправился вторично на Дон пробыв там не более года, я возвратился в Шуры и оттуда в 1839 году приезжал в другой раз в Измаил с тем же предположением, но встретив те же препятствия, я возвратился опять в Шуры. В 1842 году я отправился в Москву, в Саратовскую Губернию где проживал в разных местах до 1847 года в котором году поехал в ... где в 1848 году взят под стражу и доставлен на почтовых в Санкт-Петербург, где жил в доме Генерал-Майора Липранди ... а весною 1849 года в Новгород-Северский монастырь, где Архимандрит Никанор многократно убеждал меня обратиться к Православной церкви, но я никогда на то не соглашался»⁶¹. И, наконец, «к побегу из монастыря учиненному мною пред самим Успенским постом в 1849 году, способствовали мне Лужковские Старообрядцы с которыми я встретился в первый раз на берегу реки Десны, где я в то время чистил самовар. На вопросы их о моем происхождении, я им открылся, что я Старообрядческий священник, сосланный в монастырь для раскаяния; тогда они меня уговаривали в течении 10 дней скрыться тайным образом из монастыря и отправиться на их счет в Измаил к Некрасовцам; согласившись на такое предложение, я пошел посреди дня в сад мона-

⁵⁶ НАРМ. - Ф.2. - Оп.1. - Д.5396. - Лл.3.

⁵⁷ ИА. - Ф.514. - Оп.1. - Д.200. - Л. 19.

⁵⁸ Аксаков И.С. О бессарабских раскольниках // Русский архив. - 1888. - №11. - С.442.

⁵⁹ ИА. - Ф.514. - Оп.1. - Д.190. - Л.8.

⁶⁰ Там же. - Д.112. - Лл.1-12.

⁶¹ Там же. - Д.190. - Лл.8-9; НАРМ. - Ф.2. - Оп.1. - Д.3381. - Лл.169-170.

стырский, где я всегда хаживал без всякого надзора и где после первого свидания с Лужковскими на берегу реки, переговаривал всегда с ними; а из сада перелез через низкую ограду в том самом месте где жители города переходят в огороды и дошел до состоящего вблизи монастырского лесочка, в котором меня ожидал нанятый Лужковскими Саратовский извозчик по имени Гаврила а прозвания не знаю, который повез меня чрез Киев прямо в Измаил к Некрасовцам, которые – зная меня с давних времен – приняли меня»⁶².

После его ареста и отправки в Чернигов, старообрядцы обратились к военному губернатору. Они указывали, что это их священник, который был записан в Шурское общество мещан, переселившихся из Подольской губернии - «... мы имеем право на двух священников и одного дьякона, ныне же не имеем никого»⁶³. Показательно, что это прошение подписали не поверенные - по обыкновению тогдашнего делопроизводства, а все мужчины-главы семей измаильских мещан некрасовцев и новонекрасовцев. Мало того, они готовы были дать показания в легальности его переезда на Дунай. Из любопытных деталей выясняется, что этому способствовали старики Старой Некрасовки, а особенно их староста – Лазарь Ивлев⁶⁴. В подтверждение своих прав они подложили копии императорских Указов 1811 и 1833 гг.

Очевидно, что некрасовцы постоянно поддерживали связи со своими духовными наставниками, проявляя заботу о них. При этом им помогали единоверцы из других регионов, прознав об их нужде в священнике, лужковские староверы всячески способствовали им в этом. При этом сами священники, местные старообрядцы становились тайными статьями доходов чиновников, которые, пользуясь их бесправным положением, за определенные формы благодарности, покрывали их⁶⁵. Только вмешательство в дело вышестоящего начальства позволяло «открывать» факты криминальных действий. «Измаильский полицмейстер Фон Чуди и Господин Бессарабский Военный губернатор, - отмечалось в одном ра-

порте на имя министра внутренних дел, - допустили в Измаиле беглых липованских попов, которые прожили там более четырех лет, перекрестили и перевенчали не только измаильских раскольников, но к ним для исполнения треб съезжались во множестве раскольники со всей Империи, через что обогатились как указанные попы, так и гласные Думы...»⁶⁶

Несмотря на все уговоры администрации перейти на правила единоверия – принимать священников, рукоположенных синодальными владыками, дунайские старообрядцы устойчиво оставались верными «своим» правилам. Например, в 1853 году из Килии сообщается, что местные «раскольники часовой секты» не желают иметь священника от епархиального епископа⁶⁷. Удивительно, но это беспокоило и самих чиновников по сугубо прагматичным соображениям. Так, в отношении одного из арестованных староверов писалось: «по неимению в г. Килие старообрядческого попа крещен или нет сведения ни от кого забрать невозможно»⁶⁸.

Несколько легче обстояло дело за Дунаем. Турецкая администрация не противилась присутствию священства в некрасовских селениях. До учреждения в 1846 году Белокриницкой иерархии основным путем получения духовных наставников был поиск иереев в России и тайное их бегство за рубеж. После принятия митрополитом Амвросием староверия и становления собственной церковной организации стали выбирать священников из числа грамотных прихожан.

Задунайские общины были своеобразным центром перехода священников в старообрядчество. Яркий пример - биография Никанора Петрова «родился в Казани, откуда вместе с отцом во время войны Екатерины II убежали к некрасовцам, оттуда через Каменец-Подольский, Киев и Тамбов вернулся в Казань как поп (учился в Славском монастыре)»⁶⁹.

Однако беглопоповцы, не принявшие ни боснийского митрополита, ни поставленных от него иереев, продолжали прежнюю практику. Например, в селениях Плавешты и Жуковцы Молдавского княжества Ясского уезда до 1847 года духовные требы совершал

⁶² ИА. - Ф.514. - Оп.1. - Д.190. - Л.9; НАРМ. - Ф.2. - Оп.1. - Д.3381. - Лл.169-170.

⁶³ НАРМ. - Ф.2. - Оп.1. - Д.3381. - Лл.191-192.

⁶⁴ Там же. - Лл.203-204.

⁶⁵ Подр. см.: Галкина А.В., - Дёмин О. Б. Власть и старообрядчество: заметки к биографии священника Никанора Петрова // Липоване: история и культура. - Одесса, 2006. - Вып. III. - С.91-100.

⁶⁶ НАРМ. - Ф.2. - Оп.1. - Д.5396. - Лл.2 об.-3.

⁶⁷ ИА. - Ф.513. - Оп.2. - Д.41. - Л.8.

⁶⁸ Там же. - Оп.1. - Д.224. - Л.3.

⁶⁹ Варадинов Н.И. История Министерства внутренних дел. - Кн.8. - Доп. История распоряжений по расколу. - СПб, 1863. - С.590.

о.Алексей с уставщиком Евстратом Талпегиным⁷⁰. После смерти иерея уставщик стал заботиться о преемнике, с этой целью направил «коробейников» на поиск истинных пастырей в Россию.

Дунайские общины были популярны и в других регионах древнего благочестия. Нередко лишённые возможности отправлять свои религиозные потребности, они выезжали к своим одноверцам. Так, например, в 1845 году измаильский магистрат сообщал, что кишиневские жительницы вдова Матрона Дубова и девица Марья приезжали в Измаил со своими женихами «для обвенчания в здешнем раскольничьем доме... у своего попа»⁷¹. Их арестовали и попытались помешать таким действиям.

Если долго дунайские общины не посещали наставники, то для исполнения своих треб они нередко преодолевали сотни километров. Так, например, в 1849 году один чиновник МВД доносил, что «вилковские для совершения браков ездят к скрывающемуся в Херсонской губернии Плочкове [Плоское, Великоплоское – А.П.] беглому липованскому попу»⁷². А местный чиновник фиксировал эти браки как законные. Активность межприходского общения отмечал большой «знаток» старообрядчества И.П. Липранди: «в Бессарабской области и Подольской губернии есть села, в которых часто бывают съезды раскольников»⁷³.

В начале 1850-х гг. в Измаильском градоначальничестве служил и некий иерей Макарий. Это становится известным из владельческих записей⁷⁴. Скорее всего, этот священник занимался и переписыванием книг.

Как и в других регионах, в Бессарабии следили за «сворачиванием в раскол». За переход прихожанина официальной православной

церкви в старообрядческую заводилось уголовное дело. Однако серьезных последствий в регионе такие ситуации не имели. Даже количественно число специальных дел, заведенных Бессарабской духовной консисторией, намного меньше, нежели у их коллег из Херсонской епархии⁷⁵.

Парадоксально, но, не признавая юридически старообрядческих священников, уставщиков и дьяков, администрация фактически пользовалась их услугами. Например, при даче показаний или других формальностей старообрядцы отказывались присягать перед никонианскими реликвиями и священством. Тогда чиновники, нисколько не переживая, вызывала представителя староверческих наставников и позволяла приносить клятвы на старопечатном Евангелие и других чтимых старообрядцами атрибутах. Приведем яркий фрагмент клятвенного обещания рыбаков, действовавшего в конце 1830-40-х гг.: «Я нижеимянованный обещаюсь и клянусь Всемогущим Богом пред святым Его Евангелием и животворящим крестом ... так как в том ответе должен и дать и в настоящей жизни пред законом и начальством века пред богом и судом Его страшным в заключении сей моей клятвы целую Слова и крест Спасителя моего. Аминь. К присяге приводил уставщик селения Вилково Степан Иванов Сиваев»⁷⁶.

Приведенные материалы раскрывают факты деятельности священников в общинах старообрядцев на левобережье Дуная на протяжении первой половины XIX века. Их наличие отображает значение регионального центра староверия в общем масштабе. Некоторые из них действовали на полулегальном положении наряду с Иргизскими, Рогожскими иереями в России. Большинство же представляли собой тайную конспиративную сеть старообрядцев, по которой перемещались духовные наставники, окормляя приходы ревнителей «древнего благочестия». Благодаря приграничному положению дунайские общины играли важную транзитную роль связи между российскими и зарубежными старообрядцами.

⁷⁰ ЦГИА Украины (г.Киев). - Ф.442. - Оп.805. - Д333. - Лл.12-13.

⁷¹ ИА. - Ф.514. - Оп.1. - Д.200. - Л.8 с об.

⁷² НАРМ. - Ф.2. - Оп.1. - Д.3381. - Л.2 (на л.11 этого дела подтверждается факт массовых посещений дунайсскими некрасовцами и липованами священника в с. Плочки (Плоское)).

⁷³ Липранди И.П. Краткое обозрение существующих в России расколов, ересей и сект как в религиозном, так и политическом их значении с некоторыми по сему предмету замечаниями. - Лейпциг: Э.Л.Касперович, 1883. - С.56.

⁷⁴ «Сей устав принадлежит священноиерею Макарию 1853» (Муравлевка. - Отдел редких книг и рукописей научной библиотеки МГУ № 1761, Сборник с Уставом, сер. XIX в.)

⁷⁵ Ср.: ГАОО. - Ф.37 и НАРМ. - Ф.205.

⁷⁶ ИА. - Ф.136. - Оп.1. - Д.82. - Лл. 1 - 6.

Данилко Е.С. (Москва, Россия)

СВЯЩЕННАЯ ИСТОРИЯ И РАСКОЛ В УСТНОЙ ТРАДИЦИИ (ПЕРЕВОД С КНИЖНОГО НА НАРОДНЫЙ)

В ходе исторического развития старообрядчество формировалось как своеобразный этнокультурный феномен, на одном полюсе которого находится книжная церковная культура, на другом – народная бытовая. Взаимодействие этих двух начал – книжного и народного, как известно, порождают сложные в семантическом и формальном отношении структуры¹.

Полевые этнографические материалы, собранные мною среди старообрядцев Урало-Поволжья (русских, коми-пермяков и мордвы) включают различные устные произведения. Это записи рассуждений информаторов на исторические темы, пересказы популярных сюжетов из Священного писания. Большинство их имеет письменные аналогии, как канонические, так и апокрифического характера. Однако при этом они являют собой примеры довольно свободной интерпретации известных текстов, построенные по законам развития традиционного или мифологизированного сознания².

Едва ли не большую часть пересказываемых сочинений составляют апокрифы, со старообрядцами собственно связывают книжную традицию их бытования. Известный исследователь древней книжности В.В. Мильков писал: *«Старообрядцы слово в слово переписывали в свои тетради неканонические сочинения из древних сборников, которые ценились, как все дониконовское. Конечно, староверам из народа были близки просто и ясно изложенные – да к тому же расцвеченные увлекательными фантастическими подробностями – сюжеты перешедшей от дедов книжности»*³.

Использование даже наиболее «историчных» фольклорных жанров (эпосы, исторические песни и т.д.) для реконструкции реальных событий далекого прошлого всегда было дискуссионным, так как творчество основывается на особых художественных закономерностях, прежде всего, на многократной повторяемости архаических моделей, их типологической преемственности в поздних трансформациях⁴. В этой связи «исторические» тексты старообрядцев, включающие сюжеты из священной истории и истории собственно раскола, я рассматриваю исключительно как источники для исследования специфики их мировоззрения, а также особенностей функционирования старообрядческой культуры в целом.

Старообрядцы, как и другие конфессиональные группы, видят окружающий мир сквозь призму Священного писания, к которому обращаются в разнообразных ситуациях, для объяснения тех или иных явлений, принятия важных решений, подтверждения собственных суждений и т.д. При этом образуются вторичные тексты (метатексты), С.Е. Никитина называет их *«герменевтическими»*⁵, которые через индивидуальную характеристику рассказчика (информанта), через используемые им риторические приемы, выбор сюжетов, ключевых слов, акцентирование на тех или иных событиях, отражают ментальные особенности всего сообщества.

Можно выделить два типа источников, на основе которых создаются современные

¹ Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. - М., 1995. - С.223.

² См. об этом: Лотман Ю.М., Успенский Б.А. Миф – имя – культура // Избранные статьи. - Таллин, 1992. - Том 1. Статьи по семиотике и типологии культуры. - С.58-76.

³ Мильков В.В. Древнерусские апокрифы. - М.,

1999. - С. 41.

⁴ Виноградов Л.Н. «Мера историзма» фольклорных текстов: повторяемость архаических стереотипов // История и культура. - М., 1991. - С.8-9.

⁵ Никитина С.Е. Об устных герменевтических текстах в русских конфессиональных культурах (на материале полевых исследований) // Актуальные проблемы полевой фольклористики. - Вып.3. - М., 2004. - С.18.

исторические предания. Это традиционные устойчивые сюжеты, которые фиксировались еще собирателями XIX – начала XX в., почерпнутые из священных текстов (Библия, Жития святых, Минеи и др.), различных апокрифов, рукописных повестей, духовных стихов, лубочных картинок. Другой тип источников уже современный и отличающийся огромным разнообразием. Импульсом для живого народного творчества могут стать теле- и радиопередачи «о божественном», проповеди священников, газетные и журнальные статьи, иллюстрации в учебниках и т.д. Кроме того, в «божественном» ключе могут интерпретироваться и истории из светской литературы и услышанные от односельчан, знакомых или соседей обычные житейские ситуации. Состав первоисточников, с одной стороны, свидетельствует об устойчивости традиции, с другой – о ее гибкости и адаптационных способностях.

Соотношение между письменным и устным текстом может быть различным. Как правило, это зависит от личности рассказчика. Наибольшая степень близости к тексту-оригиналу характерна для нарративов, записанных от наставников, священников или рядовых членов общин, хорошо знакомых со Священным Писанием. Устойчивость и сходство образов питается книжной традицией, однако способы их межпоколенной трансляции, как показывают наблюдения, во многом опираются на развитую устную культуру. Нередко рассказчиками делаются лишь опосредованные ссылки на письменные источники. Их знакомство с текстами происходило не путем самостоятельного изучения (чтения), а в процессе коммуникации. Информация могла быть получена много лет назад, в детстве, от старших родственников: «Нам дед книгу такую читал, там много интересного пишут, да нету у нас теперь книг тех»; «Нам старики рассказывали, у них книги такие были, специальные»⁶ и т.д.

Собственно, для народной традиции не представляется существенным в какой именно книге была записана пересказываемая

история. Делается ссылка на книгу вообще, книгу, содержащую любое знание в области христианства. К характеристике такой «Книги» обычно прибавляется эпитет «старинный». «В старинных книгах писано» – самый распространенный риторический прием, предваряющий повествование или вкрапленный в его канву. В старообрядческой культуре старое, в противоположность новому, равнозначно безусловно правильному, авторитетному, проверенному временем. Для подтверждения истинности рассказа зачастую используется двойная апелляция к «старому»: «это из старинных книг все взято. Старые люди рассказывали. Они ведь ближе к божественному-то были, не как мы теперь»⁷.

Как показывают полевые материалы, в старообрядческой «народной Библии» преобладают евангелические сюжеты, что характерно и для других регионов и народных традиций⁸. Ветхозаветные предания представлены рассказами о сотворении мира, человека, происхождении добра и зла, распространены мотивы о потопе и строительстве Вавилонской башни. Выделить и как-то классифицировать отдельные мотивы бывает довольно сложно, так как выражена тенденция объединения в единый нарратив разных по содержанию, происхождению и функциональной направленности сюжетов, их свернутости. Как отмечает В.Л. Кляус, «свернутость повествовательной сюжетной фактуры задает варьирование при их реконструировании»⁹.

Вот один из типичных рассказов о сотворении мира, записанный у старообрядцев коми-зырян, где довольно лаконично объединяются мотивы о сотворении мира, создании первых людей и грехопадении: «Ничего не было сначала. Все дух святой сотворил. Сотворил небо и землю, отличил воду, разделил ее. А потом людей, Адама и Еву. Из земли Адама сотворил и вдунул в него душу. А потом

⁷ ПМА. 2005 г. Д.Кабаевка Северного р-на Оренбургской обл.

⁸ Каспина М.М. Феномен смешения разных традиций, возникающий при пересказах информантами библейских сюжетов // Сны Богородицы. Исследования по антропологии религии. - СПб., 2006. - С. 231.

⁹ Кляус В.Л. Сюжетика заговорных текстов славян в сравнительном изучении. - М., 2000. - С. 8.

⁶ Полевые материалы автора (далее - ПМА). 2001 г. Г. Усть-Катав; С.Трудовое Соль-Илецкого р-на Оренбургской обл.

он уснул, и он из его ребро достал и Еву сотворил. И вот стали жить. Сотворил сад, рай и какой-то плод там был. Яблоко. И он им запретил: «Вот это вы не ешьте, это зло». А бес притворился змеем или как, забыла. Или человеком. Змей там был. «Съешь яблоко». Она сначала отказывалась. А потом съела. Съела она этот плод, и у нее глаза открылись и видеть стала самое себя голую, стала закрываться. Сама съела и Адама накормила. И потом Бог их проклял и на землю отправил: «Будете своим трудом зарабатывать, будете детей рожать в болезни»¹⁰. Сравним с текстом, записанным у русских старообрядцев в этом же регионе (Афанасьевский р-н Кировской обл.): «Вот так он целую землю нашу создал. Из ничего... Да ведь Бог сам, он ведь какой всесильный. Наше солнце появилось не само, нет, не само. Его Бог наш Господь создал, и ведь еще до того, как человека создал...»¹¹.

Приведенные тексты, как и многие другие, если иметь в виду содержательную сторону, практически идентичны письменному оригиналу (Библия, Книга Бытия), однако их продолжение довольно далеко от канона и содержит элементы архаических дуалистических верований. Согласно этой версии у Бога был брат, отношения с которым складывались не совсем гладко. В первом примере брат потребовал себе часть мира, «свой пай», результатом ссоры стало появление ада: «Господь от сотворил небо. А этот брат еще выше взлетел и еще небо сотворил. Господь еще выше взлетел и еще небо сотворил. Потом сдвинул этого брата, и тот глубоко в землю ушел. И уходит, уходит, уходит, и вспомнил, молитву сотворил. Иисову. И остановился. А Бог ему сказал: «Живые люди мои будут, а мертвые – твои». Хоть грешники, хоть не грешники, все были у беса. Сейчас, кто молится, сразу идет к Богу, кто грешный – в ад»¹². Здесь древние космогонические представления (сотворение мира братьями-демиургами) тесно переплетаются с христианской традицией: произнесение Иисусовой молитвы, как надежное средство спасения в сложной ситуации. (Ср.: «Иисова молитва со

дна моря достанет»¹³). Далее, согласно легенде, Иисус спускается в ад и выводит оттуда людей, пообещав хозяину ада наполнить его владения пьяницами и блудницами. Подобные мотивы бытуют и у старообрядцев коми-зырян на Верхней Вычегде и Печоре, только ад заполняется людьми, употребляющими табак¹⁴. Таким образом обосновывается известный у старообрядцев запрет на курение. Второй (русский) текст также содержит описание противоборства двух братьев (Бога и Сатанаила), появления зла на земле из дырки, сделанной плохим братом, их соперничества из-за влияния на человека.

Логическим продолжением рассказа о сотворении мира нередко служит описание ада и рая, также со ссылками на письменные источники, «старинные книги»: «Очень плохо писали. Горит огонь, как сера какая, а под серой той как смола. Блудники шибко кипят в смоле. Они вот как думают: «Никого нету, я вот тут один». Друг друга они не видят. Уж очень де страшно. А в раю, я читала, хорошо там жить. Там у каждого своя келья, они молятся. Речка бежит. Как-то написано, молочная ли, че ли, а другая – медовая. Деревья там растут красивые. В раю друг друга все знают по имени. Хорошо в раю-то, только не попадем мы, наверно, туда»¹⁵. Самой страшной характеристикой ада здесь является одиночество грешников, страдание в одиночестве, их оставленность, забытость, обезличенность. Эсхатологическая идеология актуализировала для старообрядцев поиск прижизненного спасительного образа жизни, примеры которого черпались из житийной литературы. Путем обретения личного спасения, которому следовали известные христианские подвижники, был уход в пустыни. Возможно поэтому в приведенном нарративе райская жизнь не обезличена, как в аду («В раю друг друга все знают по имени»), а соответствует стандарту идеального иноческого жития, жития одинокого, пустынного: «Там у каждого своя келья. Они там молятся». Вместе с тем в тексте присутствует и сказочный, усили-

¹⁰ ПМА. 2005 г. С. Порубово Афанасьевского р-на Кировской обл.

¹¹ Ванякина А.Е. Ветхозаветные легенды старообрядцев Кировской области // Живая старина. – 2003. – № 3. – С.7.

¹² ПМА. 2004 г. С. Порубово Афанасьевского р-на Кировской обл.

¹³ ПМА. 2001 г. Г.Бугуруслан Оренбургской обл.

¹⁴ Конаков Н.Д. Представления об аде у народов коми // Коми-пермяки и финно-угорский мир. – Сыктывкар, 1995. – С.88.

¹⁵ ПМА. 2005 г. С. Порубово Афанасьевского р-на Кировской обл.

вающий привлекательность рая мотив о молочных и медовых реках.

Место рая определяют наверху, высоко, в небе. В духовных стихах утвердился образ рая, расположенного на высокой стеклянной горе. Дорога туда осмысливается в контексте христианских концептов духовного восхождения и аскезы, путем поста и молитвы, борьбы с греховным: *«Вот ведь каждый шаг – грех, все, что делаем, думаем – грех. Вот и надо молиться, и все как надо делать, тогда только в рай. Хорошо там, да не попасть туда нам-то»*. В то же время дорога в рай может представляться как преодоление вполне конкретных препятствий – скользкая, гладкая поверхность, по которой нужно подняться, тяжесть, давящая на плечи при подъеме (грехи) осязаема, почти материальна (*«тянут, тянут вниз, тяжелые, как камни»*). Необходимостью быть готовым к таким трудностям часто объясняют обычай собирать обрезанные ногти в течение жизни и укладывать их в гроб к покойнику: *«Чтобы было чем зацепиться-то там, чтобы легче на подъем»*¹⁶. Здесь выражена тенденция вхождения текста в сферу актуальных верований, призванных объяснить, мотивировать обрядовые нормы, бытовые предписания, выявить их происхождение.

В народном сознании конструируются сложные многослойные тексты на библейские темы, включающие в себя и этиологические легенды, апеллирующие к Святому Писанию. Так, несколько подобных легенд содержится в составе распространенного нарратива о всемирном потопе, в них обосновывается, почему к разным животным, бывшим на ковчеге, нужно относиться по-разному. Например: *«Мышка, если попадет в посуду, надо посуду выбросить. Она нехорошее животное. В ковчеге стала грызть пол. Тигр чихнул, из ноздрей выскочила кошка и побежала за мышкой. А лягушка села на дыру, закрыла собой, потому ковчег не утонул. Они спасли людей. Их надо уважать»*¹⁷.

Нарративная мотивация некоторых религиозных и бытовых запретов и предписаний, их морализаторский аспект встречаются и в евангельских сюжетах. Например, запрет стирать и вообще работать в церков-

ные праздники: *«Мария Магдалина, блудница, собралась в церковь на пригорке. Там плескалась женщина, и она осудила грешницу, ну, мысленно осудила. Та ушла в пустыню. А осуждавшая полоскала в большой праздник. Сама осудила, а сама тоже не по правилам. Попала в ад»*¹⁸. Обряды, различные ритуальные действия, сопровождающие церковные праздники, их появление и необходимость соблюдения, также связываются со Священной историей и обосновываются в фольклорных текстах. Например, обычай красить яйца на Пасху: *«Христос кровью своей покрасил яичко и раздавал потом ученикам своим. Давал и говорил: «Христос воскрес!» Поэтому надо яйца красить, оттуда пошло»*¹⁹. Таким образом, «народная Библия» тематически оказывается гораздо шире своего канонического оригинала, а структурообразующими элементами ее служит народная этиология²⁰.

Характерной чертой устных пересказов священных текстов является упрощение сложных теологических концепций, приближение их к реалиям крестьянской жизни, оперирование понятными, простыми категориями. «Упрощение» Священной истории иногда происходит еще и за счет смешения в устных легендах на библейские темы различных повествовательных жанров, определяющих манеру и стиль изложения. Так, история Лота, рассказанная в комизьявинском селе, сблизается в жанровом отношении с бытовой сказкой о смекалистом крестьянине, перехитрившем черта: *«Лот был, брат у Ноя. И попал в ад, попросил Бога-то помочь, а Бог ему: «Сам хитер, сам выскочишь». Думал, думал. Взял палку, стал мерять ад. В одну сторону, в другую. Сделал крест из палки. Сатана ему говорит: «Что ты меряешь?». «Хочу сюда церковь построить». «Ах, так!» И вышвырнул из ада, как пробку»*²¹.

В старообрядческом своде «народной Библии» выделяется ряд особо значимых событий в священной истории, поворотных, кризисных этапов, символически повторяющих время первотворения. При этом

¹⁸ ПМА. 2004 г. С. Рагоза Афанасьевского р-на Кировской обл.

¹⁹ ПМА. 2005 г. С. Порубово Афанасьевского р-на Кировской обл.

²⁰ «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды. - М., 2004. - С. 17.

²¹ Там же.

¹⁶ Там же.

¹⁷ ПМА. 2004 г. С. Ваньково (Сюиб) Красновшерского р-на Пермской обл.

набор сюжетов, подвергающихся толкованию и дальнейшей трансляции, расстановка акцентов при устной интерпретации письменных текстов представляются неслучайными и специфичными для старообрядческой традиции. Формирование исторического нарратива или автобиографического повествования происходит, согласно Б.А. Успенскому, благодаря системе коммуникативных фильтров, отсеивающих незначимые элементы опыта и конструирующих этот опыт в том виде, в котором он может быть пригоден для социального использования²². Описанная закономерность проявляется, прежде всего, на макроуровне, на уровне отбора включаемых в процесс коммуникации письменных текстов. Как показывают полевые материалы, священная история рассматривается старообрядцами в одном ключе с историей раскола, соотносится с ней, и тексты строятся на поиске аналогий между событиями библейскими и событиями послераскольными. Так, легенда о потопе в устном пересказе оказывается непосредственно связанной со старообрядческой эсхатологией, наказанием за грехи и новым ожиданием конца мира: «Раньше был всемирный потоп. Люди жили так странно, как сейчас. Ходили раздетые, развратничали. Вот почему потоп, Бог не выдержал. 40 дней и 40 ночей продолжался. Потом высохло все. Тогда Бог с такими людьми разговаривал, только его не видно было. Потопа больше не будет, будет радуга и конец света»²³. Легенда о строительстве Вавилонской башни соотносится у старообрядцев с разделением вер после Никонской реформы, а в библейском Исходе видится история гонений на старую веру и рассеяния ее приверженцев по всему миру. К этим сюжетам мы еще вернемся ниже.

Устные вариации на тему о потопе и Ноевом ковчеге довольно широко распространены у различных групп старообрядцев. Например, у старообрядцев коми-язвинцев был записан следующий нарратив: «Ковчег Ной строил шесть лет. Жене не

говорил, что делает. Как-то он выпил, опьянел и все рассказал жене. На завтра пришел, а корабля нет. Она сожгла его. Бог сказал ему: «Теперь строй за три года». Он построил. Все собрал по паре и двух сыновей с женами. Жене сказал: «Заходи, проклятая». В это время и бес успел проскочить в ковчег»²⁴. О ссоре Ноя с женой говорится и в легенде, записанной у зюздинских пермяков. Ссора представлена как обычная семейная сцена, имеющая, однако, негативные последствия для ковчега: «Ковчег он строил сколько-то годов. Но ему все же помогали. Бог помогал. Один он бы не выстроил. Вот выстроил Ной этот ковчег. Бог дал ему пару птичек всяких, всяких зверей по паре. А потом семью стал заводить. А жена как-то пошла и переругалась: «Вот зачем ты меня сюда завел?!» И сразу мышка появилась и грызть стала. Кошка прибежала и поймала мышку. Кошку-то уважать де за это надо». Происхождение зла, злых людей связывают уже с детьми Ноя: «У него было три сына, а дочери вроде не было. Один сын хороший был, а два – злые. Вот люди-то, которые злые-то, от тех и родятся, их род и идет. А от доброго – добрые»²⁵. Приведенные тексты объединены общим мотивом о проникновении на ковчег зла или беса из-за ссоры Ноя с женой, который, по всей видимости, восходит к Толковой Палее и Откровению Мефодия Патарского (XV в.)²⁶, что свидетельствует о большой устойчивости ключевых концептов и эффективности механизма их трансляции.

Как было сказано выше, события священной истории оказываются для старообрядцев непосредственно связанными собственнo с историей раскола православной церкви. Раскол представляется точкой отсчета мировой истории, по которой определяется вектор дальнейшего развития человечества. Начало христианства и появление старой веры совпадают: «По которой вере Иисус Христос родился, по такой вере мы и живем»; «У мирских вера идет с 1666 г., а нашей поморской уже две тысячи лет. Недавно отмечали»; «Наша федосеевская вера была еще до распятия Господа Бога. А потом была борьба с

²² Успенский Б.А. История и семиотика: (Восприятие времени как семиотическая проблема). Статья первая // Труды по знаковым системам. – Вып.22. Зеркало. Семиотика зеркальности (Учен. зап. ТГУ. Вып. 831). – Тарту, 1988. – С. 72-75.

²³ ПМА. 2004 г. С. Ваньково (Сюиб) Красновишерского р-на Пермской обл.

²⁴ Там же.

²⁵ ПМА. 2005 г. Д. Порубово Афанасьевского р-на Кировской обл.

²⁶ См. текст «Откровения Мефодия Потарского» в кн. Милюков В.В. Древнерусские апокрифы. – М., 1999. – С.656-661.

Сатанаилом. Трое суток боролись. Были ангелами, стали бесами»²⁷. В ткань повествования вновь вплетается сказочный мотив – борьба доброго и злого начал, братья-демиурги, числовая символика («*трое суток боролись*»).

Приведенные сюжеты говорят также о развитом субконфессиональном самосознании. Информаторы могут преподносить таким образом не только историю старообрядчества в целом, но и историю своего согласия, поморского, в одном высказывании, и федосеевского – в другом; хотя суть догматических разногласий, приведших в свое время к образованию согласий и толков, известна большей частью духовным лицам и грамотным старообрядцам, «книжникам». Некоторые могут определить только два основных направления – поповцы и беспоповцы. Возможна «географическая» этимология: «Когда начались гонения на веру, некоторые ушли в Поморье, их стали называть поморцами. Кержаки ушли в керженские леса, поэтому их так называют»²⁸. Неприятие уничижительного названия «раскольники» проявляется в следующем сюжете: «Была вера – «раскольники». Тогда же при Никоне. Они были склонны к старообрядцам, но чтобы их не убили, ну, для блезиру, немножко и туда»²⁹. Видимо, речь идет о единоверцах, административно относившихся к официальной церкви, но сохранявших старообрядческий устав. Название одного из небольших согласий «мелхиседеки» в народной этимологии трансформируется в удобопроизносимое «седеки» или «седяки» (с ударением на последнюю букву) и получает такое объяснение: «Их называют «седяки» потому что они во время молитвы сидя молятся, а положено-то стоять, вот в нашей-то вере стоят»³⁰.

Основной причиной раскола называют исправление церковных книг, которое воспринимается, как посягательство на святыню, имеющее необратимые последствия для настоящих христиан: «Изменили все книги. Печатали с ошибками. Изменять нельзя ни слова, апостол Павел еще говорил, ни прибавить,

ни убавить, не переставить. Если изменишь, анафема будет. Если изменили, уже не христианин, а еретик»³¹. «Облегчение» веры, ее упрощение, искажение, а также корыстолюбие характеризуют в представлении старообрядцев виновников реформы – Никона и Петра I: «Раньше-то какой-то патриарх Никон он смягчил веру, ему тяжело показалось. Кто тоже захотел полегче, за ним пошли, а старове-ры – нет. Никонияне говорят, и посты соблюдать не надо»; «Петр I это все сделал. Много хотел доход, а у нас все бесплатно, у нас это не положено»³². Действия реформаторов, описанные современным языком, совершенно кощунственны, главное в них – профанация святости, пренебрежение к важнейшим, неприкосновенным вещам: «Никон стал изменять законы старинные. Посадил писать людей неграмотных, пьяные, неграмотные, знаки препинания пропускали, молитвы перепутали. Места пропускали. Кто-то, может, на совесть писал, запьет так человек. Как же им-то святое дело доверили? Разве ж можно так?»³³

Рассмотрим один из типичных примеров старообрядческой исторической прозы, записанный в г. Миассе Челябинской области³⁴. Начинается рассказ с описания «страшных времен», которые переживали христиане с приходом патриарха Никона. Они стали следствием исправления книг, ведь «святыми отцами сказано: «Ни одной буквы нельзя менять». У Никона был помощник – «Арсен-грек», который и искушал патриарха на увеличение искажений, говорил: «Исправляй как больше». И добавляется – «как Ленин». На вопрос «Почему как Ленин?» следует объяснение: «Он тоже так говорил: «Чем больше уничтожим попов, тем лучше». Т.е. сравнение основывается на сходстве целей (уничтожить веру) и даже звучания высказываний («тоже так говорил»). Таким образом, здесь проявляется свойственное традиционному сознанию стремление к поиску аналогий к событиям единичным и неорди-

²⁷ ПМА. 1999 г. С. Аскино одноименного р-на РБ; 2004 г. С. Ваньково (Сюиб) Красновишерского р-на Пермской обл.

²⁸ ПМА. 1998 г. Г. Ишимбай РБ.

²⁹ ПМА. 2004 г. Д. Порубово (Мушкарята) Афанасьевского р-на Кировской обл.

³⁰ ПМА. 1998 г. Г. Стерлитамак РБ.

³¹ ПМА. 1999 г. С. Петропавловка Кусинского р-на Челябинской обл.

³² ПМА. 2004 г. С. Ваньково (Сюиб) Красновишерского р-на Пермской обл.; д. Рагоза Афанасьевского р-на Кировской обл.

³³ ПМА. 2004 г. С. Порубово (Мушкарята) Афанасьевского р-на Кировской обл.

³⁴ ПМА. 2001 г. Г. Миасс Челябинской обл.

нарным, или к типизации явлений, их бесконечной повторяемости³⁵.

Далее излагается обоснование популярной у старообрядцев идеи об избранничестве России («Москва – третий Рим»). Повествование строится по известному принципу: сначала от православия отпал Рим, затем после Флорентийской унии – Константинополь, и только «Москва, русское государство, сохранила веру до Никона. Аввакума сожгли за того, что не согласился с новыми введениями». Автором называются факты, действительно имевшие место быть, точные даты. Система аргументации своего видения возводится на апелляции к категориям, прежде всего нравственного порядка и, что характерно, подтверждается ссылками на Святое Писание. Так, по его мнению, отступление Рима от истинной веры было обусловлено тем, что «он богатая страна, жили празднично, развратно», а богатство лишено святости. Здесь для убедительности приводится евангельская вставка – «скорее верблюд пролезет через игольное ушко, чем богатый попадет в рай».

Приведенный пример был записан от наставника часовенного согласия. Именно у служителей культа – священников, наставников или активных мирян проявляются особая осведомленность в вопросах истории старообрядчества, знание фактологической базы, точных дат и имен лиц, сыгравших в ней важную роль. Круг их чтения довольно разнообразен и, как правило, не ограничивается богослужебной литературой.

Содержание большинства других записанных сюжетов не отличается такой исторической достоверностью, последовательность событий в них периодически нарушается, а участниками могут быть люди, жившие в совершенно разные эпохи. Так, основными виновниками разделения церквей иногда называются Никон и Петр I, они предстают сообщниками, действующими в одно время. Нередко звучат фольклорные мотивы: «Собрались люди со всей России решать, какая вера правильная. Долго думали-гадали, как писать, на волоске вера висела. А

потом, по антихристову наущению, решили писать, как Никон сказал»³⁶.

Любопытный нарратив был записан у коми-язвинцев, в нем тесно переплетаются и мифологизируются локальная история (происхождение местной религиозной общины) и история раскола в целом. Кроме того, текст может послужить источником для анализа специфики этнической и конфессиональной идентичности язвинцев: «Фактически мы – старообрядцы-беженцы. Там где-то на Дону была большая церковь. Сильно она большая была. Был с неба возглас: «Завтра к вам придет мужик с книгами, иконами. Вы ему голову отрубите». Стали молиться. Идет мужик. Надо было ему голову отрубить, а книги сжечь. Если бы это сделали, их никониан бы и не было. Стали ругаться. Они (никониане. – Е.Д.) остались там. А те, кто хотели рубить голову, убежали, вот мы и есть. Коми-пермяки они другие, они не бежали, у них никонская патриаршая вера»³⁷.

История о Соловецком бунте, которая нашла отражение в целом ряде документальных и художественных памятников³⁸, также получила своеобразную трактовку: «К царю пришел ангел и сказал ему: «Разоришь монастырь, лопнешь». Царь не послушался, послал войска, монастырь разорили, а царь Ирод лопнул»³⁹. Интересно, что главным действующим лицом здесь представлен царь Ирод – библейский персонаж.

Одной из закономерностей функционирования традиционного сознания является особенное отношение к категории времени, когда линейно только время собственной жизни рассказчика. События этого отрезка логично выстраиваются друг за другом, обозначаются какие-то вехи – внутренние границы (замужество или женитьба, рождение детей, или другого плана – война, например, и т.д.). А все, что было раньше, находится в некоем «пространственно-временном поле», легко меняется местами и мифологизируется⁴⁰. Отсюда и неожидан-

³⁶ ПМА. 1999 г. Г.Стерлитамак РБ.

³⁷ ПМА. 2004 г. С.Ваньково (Сюиб) Красновишерского р-на Пермской обл.

³⁸ Волкова Т.Ф. Литературные и исторические сюжеты в устной интерпретации печорских крестьян // Старообрядчество: история, культура, современность. Материалы. – М., 2000. – С.306.

³⁹ ПМА. 1997 г. С.Метели Дуванского р-на РБ.

⁴⁰ Кучепатова С.В. Указ. соч. – С.143.

³⁵ Кучепатова С.В. О некоторых закономерностях современного традиционного сознания // Судьбы традиционной культуры. Сборник статей и материалов памяти Ларисы Ивлевой. – СПб., 1998. – С.145.

ное, казалось, соседство Никона и Петра I, и перевоплощение царя Алексея Михайловича в царя Ирода. В последнем проявляется также принцип отождествления, когда за одним словом закрепляется только одно понятие⁴¹. В данном случае ключевое понятие «царь», т.е. гонитель веры. О Никоне тоже могут говорить «царь» – «царь Никон»⁴². Неправильное же внешнее воплощение слова влечет за собой и абсолютную смену его значения, как, например, в написании имени Бога: «Исус – это Христос, а Иисус – это другое, это антихрист»⁴³. То же самое происходит в приведенном выше рассказе о «раскольниках», под которым понимают людей совершенно другой, «промежуточной» веры.

Особое место в репертуаре старообрядческих исторических преданий о расколе занимают рассказы о его «главных виновниках», которые однозначно наделяются отрицательными характеристиками – честолюбие, жестокость, гордыня. Устные предания о Никоне выстраиваются по определенной схеме: недостойная жизнь патриарха-реформатора заканчивается, и на этом делается акцент, недостойной смертью: «Никон он патриарх был, он и людей обманул, и к нашим старообрядцам не пристал, и к тем. Так потом и умер. Просто так, сам себе. Как он сейчас? Кому православный – Богу или бесу? И это бросил, и к тому не приклеился. По грубости сказать, как скотина умер»⁴⁴. В Оренбургской области бытовал мотив о смерти Никона вдали от родины, где-то в Риме⁴⁵. Смерть в одиночестве, всеобщем забвении или на чужбине служит ему наказанием за грехи, за гонения на истинную веру. Однако

нередко в биографии главного мучителя и гонителя, осмысленной в рамках житийного жанра, может присутствовать мотив искреннего покаяния в совершенных злодеяниях: «Царь Никон объявил царю Алексею и всем: «Я буду самым главным». Царю Алексею это не понравилось, не стал принимать в застолье, оттолкнул на 100 %. Никон ушел в монастырь. Был там семь лет. Ждал, что Царь Алексей простит и поклонится ему. Там и умер. Но перед смертью устроил себе самосуд: «Я не прав был, изменил святой вере, много людей уничтожил». Извинялся как бы сам перед собой»⁴⁶. Текст изобилует конкретными подробностями, призванными придать повествованию историческую достоверность, а современный язык рассказа («оттолкнул на 100 %», «устроил самосуд») снимает дистанцию между событиями прежних веков и сегодняшним рассказчиком. В предании, записанном в середине XIX в. и широко распространенном среди старообрядцев в Вятской губернии, крест покаяния взяла на себя жена Никона. Узнав о несправедливых делах мужа, она постригалась в монахини и посвятила остаток жизни молитвам за гонимых и несправедливо обиженных: «Никон сначала торговал хлебом. По своим торговым делам был однажды в каком-то городе, он зашел в темницу. Здесь один бесноватый предсказал ему, что он будет царем. Никон действительно сделался царем. Он приблизил к себе этого бесноватого, по его внушению поручил ему переделать божественные книги. Когда служба стала совершаться по новым книгам, царица, жена Никона, однажды вздумала побывать в церкви. Только что она хочет вступить в церковь, видит, вылетает из церковных дверей золотой голубь и говорит ей: «Не ходи в церковь. Никон, муж твой, новыми книгами выгоняет меня из церкви навсегда». Царица после этого развелась с мужем и удалилась в скит»⁴⁷.

В целом путь старой веры представляется мученическим. В глазах ее современных приверженцев многочисленные страдания, которым подвергались их предшественники, служат подтверждением особой миссии «старой веры». Принадлежность к ней требует мужества и постоянной готовности к

⁴¹ Лотман Ю.М., Успенский Б.А. О семиотическом механизме культуры // Лотман Ю.М. Избранные статьи. - Таллин, 1993. - Т. III: Статьи по истории русской литературы. Теория и семиотика других искусств. Механизмы культуры. Мелкие заметки. - С. 334-335.

⁴² ПМА. 1997 г. С. Емаши Белокайтского р-на РБ.

⁴³ ПМА. 2001 г. Г. Усть-Катав Челябинской обл.

⁴⁴ ПМА. 2004 г. С. Ваньково (Сюиб) Красновшерского р-на Пермской обл.

⁴⁵ Воронов В.В. Результаты фольклорной разведки Оренбургской области (археографическая экспедиция 1977 г.) // Русские письменные и устные традиции и духовная культура (По материалам археографических экспедиций МГУ 1966–1980 гг.). - М., 1982. - С. 273.

⁴⁶ ПМА. Д. Порубово (Мушкарята) Афанасьевского р-на Кировской обл.

⁴⁷ О раскольниках Вятской губернии // Вятские губернские ведомости. - 1859. - № 34.

испытаниям: «Никон ввел телесное озлобление, убивал и жег»; «Истинные христиане всегда будут в гонении»⁴⁸. Известная исследовательница старообрядчества Е.М. Сморгунова, проводит параллель между рассеянием русских староверов и библейским Исходом, отмечая некоторые изоморфные черты, прежде всего, изморфизм начальных и конечных точек. Причиной было избавление от рабства, как иудеи уходили из Египетского плена, так и старообрядцы уходили из рабства наступающего царства Антихриста. Для иудеев конечной целью была Земля обетованная, а для старообрядцев – утопические Китежград и Беловодье⁴⁹.

Мотив «побега» встречается практически в каждом нарративе об истории раскола: «Бежали от гонений в леса, на окраины»; «Гонения были. Все побрелись куда попало. Особенно священники, им больше досталось»; «12 колен от Иакова разбросаны по всей вселенной. Каждое колено – свой род от сотворения мира. Когда были гонения, староверы бежали в 14 стран, жили по лесам общинами»⁵⁰.

Отголосок мессианства слышится и в представлениях о старообрядчестве, как о бывшем с начала мира, лежащем в основании всех религий, возникших впоследствии: «Наши старцы говорят, что раньше была одна вера. Наша, старая. А потом все переменялось. Сейчас ищут где проще молиться. Где не надо много молиться, туда и идут»⁵¹. В следующем сюжете мессианская идея созвучна с эсхатологическими представлениями: «Старообрядцы есть во всех республиках. Апостолы разнесли. Нашел дух святой, они стали знать языки, и разошлись по всем странам. И апостолы всем передали старообрядчество. Вот почему они по всем странам есть, старообрядцы. И антихрист тоже пошлет по всем странам своих

бесят»⁵². Несмотря на краткость, текст очень насыщен, он содержит в себе и трансформацию ветхозаветного предания о Вавилонской башне и происхождении языков, и советскую риторику, а главными действующими персонажами в нем является новозаветные апостолы. Здесь снова происходит наложение священной истории на историю раскола, вавилонские «языцы» отождествляются с «верами», разделившимися перед концом мира. Общий мотив кары за грехи и наказание разделением народа/веры объединяет ветхозаветные события и пути старой веры.

Большая роль книжности является одной из определяющих особенностей старообрядчества. В отличие от большинства других религиозных традиций старообрядческая культура помимо трансляции уже существующих произведений письменности продолжает порождать новые письменные герменевтические тексты. Известны имена современных старообрядческих писателей часовенного согласия, которые, опираясь на труды «святых отец», создают литературные произведения, в которых анализируют судьбы старой веры, последствия раскола для России⁵³. С.Е. Никитина как один из примеров современного герменевтического произведения (герменевтическую вдвойне) рассматривает монографию О.И. Шахова «Философские аспекты староверия», вышедшую в 1999 году. Автор ее, будучи старообрядцем, пишет о полемических произведениях старообрядцев, развивающих традиции толкования⁵⁴.

По-своему толкует историю раскола и наш современник из небольшого села Елатомки, что в Оренбургской области, Г.С. Кабанов. В 2003 году он опубликовал собственный довольно объемный труд, посвященный старообрядчеству, в предисловии

⁴⁸ ПМА. 1999 г. С.Злоказово Чебаркульского р-на Челябинской обл.; 2001 г. Г.Юрюзань Челябинской обл.

⁴⁹ Сморгунова Е.М. Библейский Исход и рассеяние русских староверов: некоторые изоморфные черты // От Бытия к Исходу. Отражение библейских сюжетов в славянской и еврейской народной культуре. - М., 1998. - С.208-219.

⁵⁰ ПМА. 1999 г. Д. Курт-Елга Кугарчинского р-на РБ; Г. Стерлитамак РБ. 1997 г.; Г. Бугуруслан Оренбургской обл.

⁵¹ ПМА. 2000 г. С.Серпиевка Катав-Ивановского р-на Челябинской обл.

⁵² ПМА. 2004 г. С.Ваньково (Сюиб) Красновшерского р-на Пермской обл.

⁵³ Агеева Е.А. Современный старообрядческий писатель А.К. Килин // ТДМК. - С.277-282; Зольникова Н.Д. Современный писатель-старообрядец с Енисея // Там же. - С.283-288.

⁵⁴ Никитина С.Е. Об устных герменевтических текстах в русских конфессиональных культурах (на материале полевых исследований) // Актуальные проблемы полевой фольклористики. - Вып.3. - М., 2004. - С.20.

которого написал следующее: «Я старался не быть просто статистом и посторонним наблюдателем, а все события прошлой и настоящей жизни сопровождал своими комментариями, делал выводы и излагал свои мысли и заключения»⁵⁵. Первые две главы представляют собой обширный биографический очерк. В нем автор пытается проследить, какие обстоятельства повлияли на складывание особых черт характера патриарха Никона, как его гордыня и честолюбие привели к необратимым последствиям для России, рассматривает взаимоотношения патриарха с царем Алексеем Михайловичем и протопопом Аввакумом. Затем следует анализ предпосылок церковного раскола, содержание реформы и послераскольных событий, написанные очень живым ярким языком. Автор не скупится на эпитеты, проводит аналогии с историей европейских стран, делает иногда несколько неожиданные выводы. В списке литературы, представленном в конце книги, нет канонических старообрядческих сочинений, он целиком состоит из монографий светских историков, художественных романов и повестей, однако это, безусловно, старообрядческое сочинение. Автору, жившему в советское атеистическое время и активно использующему советскую риторику, характерно именно старообрядческое эсхатологическое восприятие истории и современной действительности.

Итак, специфика старообрядческой культуры, как и любой другой, во многом определяется мировоззрением ее носителей. Старообрядческая культура ориентирована на традиционализм как главный принцип и строится на переплетении устной и письменной традиций. Осмысление книжных текстов и преобразование любой информации из внешнего мира происходит у старообрядцев в категориях традиционного сознания. Все это находит воплощение в бытовании исторических легенд и апокрифов.

Догматическое учение и канонические предписания, являющиеся результатом специальной богословской рефлексии и изложенные в письменных сочинениях (трудах «святых отец»), находятся как бы «над» повседневной жизнедеятельностью челове-

ского коллектива. Рассмотренные герменевтические тексты – тексты-толкования Священного Писания служат своеобразным переводом с книжного языка на язык крестьянских народных представлений важнейших основ вероучения. Включение книжных текстов в сферу актуальных верований (этиологические легенды) и использование известного приема, позволяющего объяснять события прошлого с помощью, или на примере, событий настоящего способствуют адаптации коллективного религиозного опыта в повседневности.

Специфика культуры проявляется, на мой взгляд, уже на уровне отбора книжных текстов, подвергающихся толкованию и включающихся в процессы коммуникации. В священной истории и истории раскола выделяются наиболее значимые (ключевые) моменты, задающие основную историческую перспективу и позволяющие расположить в сюжетной последовательности и взаимосвязи друг с другом все основные события.

В устной традиции исторические предания о расколе и сюжеты священной истории выстраиваются на поисках аналогий, соответствий, совпадений друг с другом, оказываясь тесно взаимосвязанными. Совпадают начало мира и появление старой веры, соотносятся вавилонское разделение языков и послераскольное разделение вер, Ноев потоп и ожидаемый в скором будущем конец света и т.д. Сопоставление содержания канонических текстов и значимых в истории сообщества явлений и событий служит старообрядцам способом аргументации истинности собственного вероучения и способствует формированию позитивной групповой идентичности, укреплению конфессионального самосознания.

⁵⁵ Кабанов Г.С. Мы – староверы. - Оренбург, 2003. - С.6.

Воротняк И.Д. (Черновцы, Украина)

ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА БУКОВИНСКИХ ЛИПОВАН В НАУЧНОМ НАСЛЕДИИ ГРИГОРИЯ КУПЧАНКА

Характерной особенностью этнического состава Буковины в период пребывания края в составе Австро-Венгерской империи была ее полиэтничность: в период с 1775 до 1918 гг. на территории края проживали представители девяти этнических групп, среди которых – и липоване (старообрядцы). Многие исследователи австрийского периода (Д. Дан, И. Полек, Л. Симигинович-Штауфе, Р. Кайндль, Ф. Виккенгаузер) изучали историю, культуру и быт буковинского старообрядчества. Не оставил без внимания этот вопрос и известный общественно-политический деятель, журналист, историк и этнограф Григорий Иванович Купчанко.

Родился будущий ученый 27 июля 1849 г. в с.Берегомет над Прутом Кицманского уезда на Буковине в семье крестьянина¹. Образование сначала получил в родном селе, потом – в Черновицкой народной школе, затем в Черновицкой немецкой гимназии². По окончании гимназии двадцатилетний юноша поступил в Венский университет, где учился на юридическом и философском факультетах³. С 1871 г. Г. Купчанко начал журналистскую деятельность. Он был редактором газет “Звезда” (1882 г., Лондон); “Руська правда” (1888 г., Вена); “Просвещение” (1893, Вена)⁴. 10 мая в 1902 г. после длительной болезни воспаления легких, на 53-ом году жизни, Г. Купчанко скончался в Вене⁵.

Неоспоримой заслугой ученого является то, что он впервые среди украинских исследователей попытался системно изложить основные сведения о культуре и быте населения Буковины. Важным элементом методики его полевых работ была фиксация материалов путем зарисовок и фотосъемки, к чему редко обращались тогдашние любители⁶.

В 1875 г. на средства “Императорского Российского географического отдела” в Киеве было осуществлено издание его объемной книги “Нькоторыя историко-географические сведения о Буковине”⁷, где, как отмечал сам автор в письме к С. Воробкевичу (22 октября 1873 г.), он “описал Буковину (географию, историю, статистику и этнографию)”⁸. Это было первое синтетическое исследование, посвященное истории и этнографии Буковины. В этой книге ученый упоминает о липованах лишь дважды. Информация достаточно лаконична: “великороссы переселились на Буковину в 1782 г., живут в селах: Климовцы (Климоуцы), Белая Криница, Липованах и Миходре. На Буковине их называют липоване или филиповане. Крестьяне называют их пилипами или кацапами”⁹. И дальше: “В иерархическом подчинении они принадлежат епископу Кириллу Тимофееву. У них два священника – один в селе Белая Криница, второй – в Климовцах”¹⁰.

Впоследствии исследователь опять-таки вернулся к теме старообрядчества, уделив липованам значительно больше внимания, чем ранее. Так, в 1895 г. в венской типографии Фридриха Ясперса вышла из печати книга Г. Купчанко “Буковина и ее русские жители”, посвященная истории и этнографии края¹¹. Русское (славянское) население Буковины автор разделяет на подольян (жителей равнинной части), гуцулов (горцев) и липован (филипован или пилипован)¹². Характеризуя говоры Буковины, исследователь отмечает, что липоване позаимствовали достаточно много слов из украинского, румын

народознавства НАН України, 2000. – С. 157.

⁷ Купчанко Г. Нькоторыя историко-географические сведения о Буковине. – К., 1875. – 314 с.

⁸ Центральний державний історичний архів у м. Львові. – Ф. 386. – Оп. 1. – Спр. 39. Маковей О. Матеріали до історії зносин галичан з буковинцями й історії Буковинської Русі. – Арк. 220.

⁹ Купчанко Г.И. Нькоторыя историко-географические сведения о Буковине. – С. 7.

¹⁰ Там же. – С. 9.

¹¹ Купчанко Г. Буковина и ее русские жители. – Ведынь. Книгопечатня Фридриха Ясперса, 1895. – 52 с.

¹² Там же. – С. 20.

¹ Грябан В. Життєвий шлях та наукова діяльність Григорія Купчанка // Матеріали до української етнології: Збірник наукових праць. – Вип.4 (7). – К., 2004. – С. 51.

² Там же.

³ Там же. – С. 52.

⁴ Там же. – С. 55-56.

⁵ Там же. – С. 52.

⁶ Білоус В. Етнографічні дослідження на західноукраїнських землях у третій чверті XIX ст. – Львів: Ахілл. Інститут



Рис. 1. Липоване из Сучавского округа
(южная часть Буковины)

ского, немецкого и других языков австрийского герцогства¹³.

Характерно, что автор постоянно сравнивает быт и культуру липован с бытом и культурой других этнических групп края. В частности он отмечает, что внешним видом подоляне и липоване светлокожие, глаза и волосы у них светлые или темноватые, тогда как у гуцулов, как правило, темные или черные; подоляне ростом более низкие и телом слабее, чем гуцулы, а липоване обычно телом более крепкие. Характером подоляне и гуцулы мягки, а липоване – тверды¹⁴.

Одежда у мужчин-липован (см. рис. 1)* летом состоит из короткой красной пестрой или белой рубашки (*рубахи*) с широкими рукавами; широких белых полотняных или темных хлопковых штанов (*подштанников*) под рубашкой; узкого ремня или пояса поверх рубашки; короткого сюртука (*кафтана*); рисованных сапог; шерстяной шляпы с небольшими полями. Зимой липоване носят тулупы (*шубы*), покрытые темной или темно-синей тканью, черные или серые бараньи шапки и манти¹⁵ (см., рис.3).

Достаточно пышно и роскошно одевались липованки. Как старшие, так и младшие по возрасту, они носили разноцветные хлопковые юбки и коротенькие кофты, а зимой также тулупы, покрытые темной или темно-синей тканью. И летом, и зимой носили ботинки (*башмаки*) или сапоги, а на го-

лове – разноцветные платки. Свои шеи липованки украшали кораллами и цепочками¹⁶ (см. рис. 1-2).

Говоря о жилье липован, автор отмечает, что дома у них внутри и снаружи обмазаны глиной и покрыты гонтом, снопами или досками¹⁷. Жилища, как правило, располагались с южной стороны. Внутренняя планировка дома богатых липован, как и подолян и гуцулов, состояла из двух комнат и сеней (*хоромов*). Дома более бедных хозяев состояли лишь из жилой комнаты и сеней. Жилище липован выделялось среди сооружений подолян и гуцулов своей чистотой и опрятностью, в большинстве из них был пол. Из хозяйственных сооружений во дворе липован находилась конюшня и амбар. Всю территорию хозяйства липоване называли двором, который был окружен плотом (*забором*)¹⁸ (рис.4.).

В 1898 г. в седьмом номере “Исторического вестника” была опубликована научная статья Г. Купчанко “Поселение российских старообрядцев на Буковине”¹⁹. Следует отметить тщательность, с которой автор подошел к освещению темы. Статья начинается указанием на наличие источников из истории старообрядцев, хранящихся в актах архива Австрийского военного министерства в Вене, других архивах в частных коллекциях на территории Буковины и всей Австро-Венгрии. Дальше Г. Купчанко характеризует труды по отмеченной тематике своих предшественников: Ф. Виккенгаузера, И. Полека, Р. Кайндля, Л. Симигиновича-Штауфе, Г. Суботина, Ф. Щапова, о. Макария, Ис. Воробкевича, о. Мельхиседека, Д. Ончула, Д. Дана²⁰.

Изложение фактологического материала начинается со статистики, в частности исследователь утверждает, что в 1890 году на территории Буковины насчитывалось 3213 липован-старообрядцев. Далее подана динамика количества липован с 1784 до 1890 гг., приводятся данные о местах проживания липован: Климовцы, Белая Криница,

¹³ Купчанко Г. Буковина и ее русские жители. – С. 21.

¹⁴ Там же.

* Примечание: все иллюстрации взяты из книги Г. Купчанка “Буковина и ее русские жители” – С.37-39, 43.

¹⁵ Там же. – С. 26-27.

¹⁶ Там же. – С. 38-39.

¹⁷ Там же. – С. 40.

¹⁸ Купчанко Г. Буковина и ее русские жители. – С. 44.

¹⁹ Купчанко Г. Поселение русских старообрядцев в Буковине // Исторический вестник. Историко-литературный журнал. – 1898. – №7. Июль. – С. 182-192.

²⁰ Там же. – С. 182.



Рис.2. Липоване. Девушка из Серетского Округа (южная часть Буковины)



Рис.3. Липоване. Мужчины в кожных (шубах) из Серетского округа.

Липованы-Митока, Липованы-Косованка, Михидра²¹.

После оккупации края Габсбургской монархией, представители австрийской администрации начинают процесс переселения липован на территорию края. Как пишет ученый, тогдашний глава военной администрации, генерал Карл фон Энценберг был особенно ревностным протектором российских старообрядцев²². Уже в 1783 году генерал хлопотал перед львовским генеральным командованием и венским придворным советом о наделении российских старообрядцев землей, хлебом, деньгами, характеризуя российских липован достаточно порядочными, трудолюбивыми и соответственно полезными людьми для края²³.

Исследователь указывает на тот факт, что старообрядцы появились на Буковине еще в доавстрийский период. Впервые это произошло в 1774 г., когда липоване поселились в Митоке-Драгомирне. Вторая колония под названием Климовцы возникла в 1779 г. И только третья старообрядческая колония – Белая Криница – возникла при содействии австрийского правительства в

1785 г.²⁴ Вскоре после основания белокриницкого поселения к нему присоединились жители села Глыбока, где староверы поселились в 1784 г. Причиной слияния двух колоний, по мнению автора, было то, что как одни, так и вторые обитали раньше вблизи Черного моря, именно в местности, где Дунай впадает в Черное море²⁵.

Главным инициатором переселения липован с Черноморского побережья на Буковину, как пишет автор статьи, был австрийский император Франц-Иосиф II. Во время его визита на Буковину в 1783 г. генерал К. Энценберг представил ему в городе Сучава старейшин русских общин края, а именно из Митоки-Драгомирны и Климовцев. Старообрядцы настолько понравились монарху, что он не только предоставил им полную свободу вероисповедания, но и приказал Энценбергу, как тот сам позже докладывал об этом генеральному командованию во Львове, – *“притягивать в край еще больше этих хороших и полезных липованских семей”*²⁶.

К переселению черноморских старообрядцев на Буковину приобщился австрийский капитан Реданж, который летом 1782 г. покупал коней для австрийской ар-

²¹ Там же.

²² Купчанко Г. Поселение русских старообрядцев в Буковине. – С. 184.

²³ Там же. – С. 185.

²⁴ Там же.

²⁵ Там же. – С. 186.

²⁶ Там же.

мии, находясь в окрестностях Черного моря, где и познакомился с липованами. Он и посоветовал им поселиться на Буковине²⁷. Послушавшись совета капитана, старообрядцы отправили на Буковину двух депутатов – Александра Алексеевича и Никифора Ларионова, с целью ознакомиться с природными условиями края. Летом 1783 г. посланцы встретились с Энценбергом, который любезно их принял. В ходе встречи были достигнуты договоренности об условиях переселения, проживания и предоставления льгот со стороны местных властей.

Побаиваясь, что подтверждение обещаний генерала Энценберга затянется, старообрядческие депутаты немедленно отправились в Вену и подали там 5 октября того же года прошение на высокое имя императора. Они просили: 1) о выдаче им грамоты о привилегиях, предоставленных их единоверцам; 2) об обеспечении их денежной суммой, необходимой для обратного пути; 3) о выдаче им паспортов. В тот же день император отдал все необходимые распоряжения относительно удовлетворения просьб старообрядцев, и президент придворного военного совета Андреас фон Гадик на следующий день послал копии этих распоряжений буковинскому краевому управлению, львовскому генеральному командованию и венгерским властям²⁸.

Как пишет Г. Купчанко, причинами настолько большой симпатии, которой пользовались российские старообрядцы со стороны генерала Энценберга и императора Франца Иосифа II, было то, что старообрядцы на то время тщательным образом придерживались трезвого образа жизни и вели в целом достаточно приличную и трудолюбивую жизнь. Кроме того, в то время на Буковине было много свободной, необработанной земли. Это собственно подтверждал и доклад генерала Энценберга о старообрядцах, составленный 19 октября 1783 г. для придворного военного совета, на заседании которого он так отозвался о липованах: *“Я предпочитаю одну липованскую семью пятнадцати польским или пяти молдавским семьям и принимаю их”*²⁹.



Рис. 4. Липоване. Хозяйство в Серетском округе.

Первые черноморские переселенцы появились на территории края 5 января 1784 г. Это были три монаха. На следующий день прибыли жена Александра Алексеевича с тремя детьми, одна старая женщина, вдова с двумя взрослыми сыновьями – *“бурлаками”*. В конце апреля 1785 г. в Сучаву прибыла вторая партия липован, которые вместе с первыми поселенцами обосновались в Варнице, дав начало Белой Кринице³⁰. В 1786 г. в Белой Кринице насчитывалось 30 семей, земельные наделы которых были такими: 51 морг пахотной земли; 208 моргов лугов; 26 моргов огородов и садов; 398 моргов пастбищ, всего 685 моргов. Кроме этого, все 30 семей на 20 лет освобождались от любых налогов³¹.

Относительно остальных двух старообрядческих поселений – Липован-Косованки и Миходры, то по данным Г. Купчанко они возникли значительно позже, первое – в 1845 г., второе – на 9 лет раньше, то есть в 1836 г. Эти оба поселения учредили буковинские старообрядцы: Липованы-Косованку – выходцы из Белой Криницы, а Миходру – выходцы из Климовцов³².

Анализируя изложенный выше материал, можем констатировать, что Г. Купчанко довольно подробно изложил историю и описал культуру буковинского старообрядчества, используя собственный материал, полученный во время полевых исследований, проявив при этом незаурядное знание архивных материалов и трудов своих предшественников.

²⁷ Купчанко Г. Поселение русских старообрядцев в Буковине. – С. 187.

²⁸ Там же. – С. 189.

²⁹ Купчанко Г. Поселение русских старообрядцев в Бу-

ковине. – С. 189.

³⁰ Там же. – С. 190.

³¹ Там же. – С. 191.

³² Там же. – С. 192.

Рудаков С.В. (Нижний Новгород, Россия)

РЕЛИГИОЗНО-ОБОРОНИТЕЛЬНЫЕ БРАТСТВА ЗАПАДНОЙ УКРАИНЫ И БРАТСТВА СТАРОВЕРОВ РОССИИ

В XVI веке православие на территории той части современной Украины, которая находилась под властью католической Речи Посполитой, переживало очень тяжелые времена. Начиная с 1570-х годов, на православных христиан стало оказываться непрерывное давление. У православных отнимали и разрушали храмы, оказывалось юридическое давление, уничтожалось (не обязательно физически) православное духовенство, оставшееся деморализовалось в бытовом и каноническом отношении, молодежь воспитывалась (часто насильно) в католическом духе, издавались многочисленные полемические сочинения, направленные против православия, насильно вводилась уния¹.

Противостоять этому давлению можно было только сообща. Такой формой объединения для защиты своей веры и послужили уже существовавшие в западнорусских землях (в городах Каменец-Подольске, Галиче, Киеве, Луцке, Львове, Холмске, Перемышле и других) церковные братства. Возникшие в глубокой древности они первоначально ставили перед собой только религиозно-благотворительные задачи. Но в XVI – XVII веках церковные братства переросли в религиозно-оборонительные братства (РОБ), ибо они имели ярко выраженные задачи охранения православия от агрессии со стороны католицизма, всячески поддерживаемого правительством Польши. Выполняя религиозно-оборонительные функции, РОБ, помимо благотворительности и церковно-устроительной деятельности, занимались миссионерством, духовным образованием, организацией школ в целях противостояния воспитанию молодежи в католическом духе².

Современный исследователь М.В. Дмитриев выделяет некоторые характерные черты идеологии братского движения, которые, впрочем, он относит к «реформационным принципам деятельности»³:

1. Конфронтацию с православной иерархией.
2. Стремление мирян поставить под контроль братское духовенство и провозглашение

права мирян самостоятельно решать религиозные вопросы.

3. Стремление мирян к духовному просвещению.

4. Стремление к очищению религиозной жизни от языческих элементов.

Оппонируя М. Дмитриеву, Ф. Дорофеев вполне убедительно доказывает, что перечисленные черты являются вполне традиционными для православия, ибо миряне в Западной Руси традиционно занимали сильные позиции в церковном самоуправлении. Приходы издавна обладали правом выбора причта для своих церквей. Также традиционной была активность мирян в общественно-церковной деятельности. Они «основывают и содержат духовные училища, издают церковные книги, пишут духовные сочинения»⁴. Как верно замечает М.Дмитриев, высшая иерархия «цепко держалась за свою монополию в области образования, издательской деятельности, проповедничества и вообще контроля духовной жизни»⁵. Стремление мирян (в целях активизации борьбы за веру) взять на себя часть функций иерархии неизбежно влекло за собой конфронтацию с ней. Допускаемое традиционным православием самоуправление мирян в чрезвычайных обстоятельствах казалось вполне естественным, так как чрезвычайные обстоятельства на Украине той эпохи продолжались постоянно... Кроме того, поднять уровень образования народа было необходимо для того, чтобы он мог сознательно противостоять натиску других воинствующих христианских вероучений⁶.

Названные М.Дмитриевым характерные черты западнорусских РОБ XVI столетия присущи и старообрядческим братствам, возникшим спустя триста лет в аналогичных исторических условиях: напор со стороны иноверной конфессии, поддерживаемой всей силой государства и почти поголовное отпадение представителей православного духовенства иерархии в иноверие.

Старообрядчество России в XVIII – XIX веках оказалось в положении очень сходным с по-

¹ Шахов М.О. Старообрядческое мировоззрение. – М., 2001. – С.81.

² Дорофеев Ф.А. Православные братства. – Н. Новгород, 2006. – С.102.

³ Дмитриев М.В. Православие и реформация. – М., 1990 – С.111.

⁴ Коялович М.О. Об отношении западно-русских православных к литовско-польским протестантам во время унии //Христианское чтение. – 1860. – Ч. 2 – С.242. Цит. по: Дорофеев Ф.А. Православные братства. – Н. Новгород, 2006. – С.107.

⁵ Дмитриев М.В. Указ.соч. – С.112.

⁶ Дорофеев Ф.А. Православные братства. – С.107.

ложением православия в западнорусских землях XVI века. Если в предложении, объясняющем причины возникновения православных религиозно-оборонительных братств в Польше (гонения на православие, когда у православных отнимали и разрушали храмы, оказывалось юридическое давление, молодежь воспитывалась (часто насильно) в католическом духе, издавались многочисленные полемические сочинения, направленные против православия, насильно вводилась уния) заменить слова *православие* на *старообрядчество*, *католицизм* на *никонианство*, *уния* на *единоверие*, то получится картина, описывающая положения старообрядчества в России в XVIII и XIX веках. И на Руси стали возникать объединения христиан, весьма напоминающие РОБ, существовавшие за столетия до этого на Украине.

С самого начала раскола русского православия старообрядцы начали организовываться в общины верных, задачи которых (сохранения и укрепление веры) во многом были аналогичны задачам РОБ западной Руси. Так, среди основных функций любой старообрядческой общины-прихода было, помимо отправления богослужения, отражение различными способами агрессивного давления на общину со стороны государства и господствующей церкви, противостояние попыткам воспитать детей старообрядцев в никонианском духе, распространение старообрядчества, помощь собратям по вере. Для выполнения этих задач общины создавали общественный капитал, устраивали подпольные типографии, тайные школы, организовывали институт начетчиков.

Во второй половине XIX века в России образовалось несколько десятков собственно старообрядческих братств. Например, братство св. Троицы в Екатеринбурге, Святопокровское братство в Уральской области, братство свв. Петра и Павла в Егорьевске⁷ и многие другие.

Самым известным старообрядческим братством являлось Братство честного и животворящего креста, созданное в 1874 году в Москве. Целью братства была «защита Святой Христовой Церкви от всех нападков на нее...»⁸, для чего братством активно издавалась полемическая литература, устраивались курсы начетчиков.

После 1905 года, когда в России была провозглашена религиозная свобода и старообрядцам были дарованы некоторые права, возникли братства иного типа. Сохраняя прежние задачи РОБ и название – братства, они встали во главе всей церковной организации того или иного старообрядческого согласия. Сегодня известны три таких братства:

1. Всероссийское попечительское братство старообрядцев Спасова согласия (спасовцы, большеначальные). Среди задач братства, помимо «устройства местных общин» и «заботы о собственных училищах», была задача «защиты нашей Церкви от всех нападений»⁹.

2. Всероссийское братство старообрядцев спасова согласия малоначальных с аналогичными задачами.

3. Братство св. Николы – всероссийское общественное объединение беглопоповского согласия.

Наиболее интересным является деятельность братства св. Николы. Совет братства (в количестве 50 человек, при подавляющем большинстве мирян) созывал съезды, давал толкование по догматическим, литургическим, общественным вопросам, укреплял Церковь, для чего содержал штат начетчиков, занимался издательской и просветительской деятельностью. Фактически Совет братства св. Николы руководил всем беглопоповским согласием, включая и духовенство.

Не будет преувеличением сказать, что эти новые братства заняли место церковной иерархии, взяли на себя не только функции управления всеми местными общинами, но и всю полноту ответственности (и контроля) за жизнь, идеологию и будущее православной Церкви. Можно предположить, что именно этот тип братств являет собой высший этап эволюции РОБ. То, что руководителям РОБ не удалось сделать на Украине (но к чему они стремились), осуществили русские старообрядческие братства.

Таким образом, православные сообщества разных эпох и на различных территориях на давление извне отвечали аналогичным образом, что говорит об определенной преемственности традиций дораскольного православия Украины послераскольным православием (то есть старообрядчеством) России.

⁷ Протоколы второго съезда Союза старообрядческих начетчиков в Нижнем Новгороде. - М., 1908. - С. 92.

⁸ Старообрядчество. Опыт энциклопедического словаря. - М., 1996. - С.57.

⁹ Устав Всероссийского попечительского братства старообрядцев Спасова согласия. - Н. Новгород, 1907. - С.1.

Потоцкий В.П. (Харьков, Украина)

ОЧЕРК ИСТОРИИ СТАРООБРЯДЧЕСТВА ХАРЬКОВСКОЙ ГУБЕРНИИ

Региональная история старообрядчества представляет собой одну из малоисследованных страниц украинской истории. В последнее время появляется все больше работ по этому вопросу. Много исследователей старообрядчества Украины рассматривают данное направление в пределах отдельных регионов: в Подольской губернии, на Буковине, на Донбассе, на приазовских и причерноморских землях, на Черниговщине. Данная статья является попыткой изучения процессов, которые охватили старообрядческую среду Харьковщины в очень важный период ее истории – во второй половине XIX – в начале XX вв.

Слобожанские старообрядцы имеют давнюю историю. Первые документы о них, которые сохраняются в фонде Харьковского губернского правления, относятся к концу XVIII века¹. Старообрядцы рассматриваемого региона в основном были переселенцами из русских регионов и из Стародубского уезда Черниговской губернии. В Харьковской губернии действовали организации нескольких главных старообрядческих направлений: поповцы Австрийской Белокриницкой иерархии; беспоповцы, которые признавали брак и молились за царя (Поморское согласие); беспоповцы, которые не признавали брак и не молились за царя, это, в первую очередь, группы филлиповцев и федосеевцев. Однако православные священники довольно часто называли старообрядцев просто «раскольниками», не указывая об адептах которой именно из названных групп идет речь в каждом конкретном случае.

Жизнь староверов Харьковщины в первой половине XIX века была тесно связана с притеснениями со стороны духовенства РПЦ и полицейских структур. Старообрядцев активно склоняли к переходу в православие на условиях единоверия, или вообще непосредственно. Для достижения этой цели священники и представители светской власти принимали разные меры – от обычного

пастырского увещания до продолжительного заключения. Собеседования с миссионером по обыкновению представляли собой многочасовые нотации в присутствии жандарма или сельского старосты, которые к тому же часто сопровождалось угрозами в адрес диссидента.

Старообрядцев пугали тюремным наказанием, тем более, что каждому из них можно было предъявить обвинение в попытке перетянуть в свою веру православных (например, отправление так называемыми «раскольниками»² своего культа приравнивали в царской России к пропаганде запрещенного учения). Так в 1855 г. предводителям старообрядцев-поморцев села Райгородок Старобельского уезда было предложено отречься от своей веры и перейти в РПЦ, а в случае отказа их ожидало тюремное заключение. Начетчик А. Небесный не принял подобного предложения и был заключен в тюрьму сроком на 7 лет, все остальные согласились стать православными и остались жить в своем селе³. Старообрядцев, которые хотели отойти от веры предков, заставляли писать расписки такого образца: «*Волчанского уезда Ольховатской волости хут.. Кунина государственный крестьянин Яков Автономов Лащин, 19 лет, природный раскольник секты беспоповской выказывает намерение присоединиться к Православной Восточной Кафолической Церкви. Обязываюсь находиться в послушании к ней всегда*»⁴. Интересно, что даже единоверцы при переходе в РПЦ должны были брать на себя подобные письменные обязательства⁵. Расписки сохранял у себя приходский священник и, если возникала в этом потребность, например, когда начиналось следствие против самого старообрядца или против его родственников, отправлял их в

² По миссионерской терминологии того времени все группы диссидентов-старообрядцев назывались сектами, а их самих – «раскольниками», «еретиками» и «сектантами». Использование этих наименований в тексте статьи отражает язык документов, а не авторскую позицию и оценку (!).

³ ГАХО. – Ф. 40. – Оп. 47. – Д. 1458. – Л. 10; Ф. 40. – Оп. 46. – Д. 1000. – Л. 1.

⁴ ГАХО. – Ф. 40. – Оп. 46. – Д. 1046. – Л. 2.

⁵ ГАХО. – Ф. 40. – Оп. 44. – Д. 274. – Л. 30.

¹ Государственный архив Харьковской области (ГАХО). – Ф. 3. – Оп. 2. – Д. 229.

Харьковскую духовную консисторию. Там собирали подобные документы для собственных нужд, поскольку православное духовенство видимо не доверяло неопитам. Подобные расписки воспринимались как важный фактор в полицейском расследовании, а иногда даже как повод к нему. Старообрядцы, которые перешли в единоверие, стояли на учете у священника Харьковской Единоверческой Троицкой церкви А. Румянцева; те, кто перешел в РПЦ, контролировались местным священником, они должны были причащаться, исповедоваться, посещать службу в храме, крестить детей, венчать молодоженов и хоронить умерших согласно новому обряду. При этом все они считались обычными прихожанами.

Работу православных миссионеров Харьковщины в первой половине XIX века можно назвать очень успешной: количество старообрядцев в губернии постоянно уменьшалось. В 1845 г. общее число так называемых «раскольников» в регионе составляло 3 896 человек⁶, в 1847 г. – 2 866 человек⁷, в 1848 г. – 2 679 человек⁸. Как видим, к 1850-м гг. на Харьковщине наблюдалось прогрессирующее уменьшение численности старообрядцев. Выход из общин большого количества адептов мог означать лишь кризис, который постиг слобожанский «раскол». Православный священник В. Лихницкий писал: «...из тех официальных отчетов, которые подаются нашими епархиальными миссионерами, можно предположить, что раскольники, если уже не все возвратились в лоно нашей православной церкви, то в крайнем случае уже близки к этому, что количество их... с каждым днем уменьшается, что вот-вот... все они упадут перед нами и будут просить нас, чтобы мы приняли их в число своих пасомых»⁹.

Однако, начиная с середины 1850-х гг., в среде местных староверов наблюдаются совсем иные тенденции: во второй половине десятилетия имеют место одиночные возвращения к старой вере бывших приверженцев старообрядческой церкви. В 1860-е гг. эти процессы приобретают характер массового явления: лишь в 1862 г. в регионе появилось 280 новых старообрядцев¹⁰. По

состоянию на 1865 г. количество приверженцев старой веры в Харьковской губернии увеличилась почти вдвое. Т.е., к 2065 стойким староверам присоединились еще 2009 человек из числа тех, кто признал свои ошибки и возвращался к старообрядчеству из единоверия и православия¹¹. К 1865 г. старообрядцы снова появились в 21 населенном пункте Харьковской губернии, которые до того считались свободными от так называемых «сектантов»¹². Характерным был пример села Трехизбянского и хутора Кряковка Старобельского уезда. Там издавна жили беспоповцы-поморцы и поповцы Австрийского священства. В течение 1839-1858 гг. все без исключения старообрядцы из этих населенных пунктов (всего 119 человек) перешли в РПЦ и в единоверческую церковь¹³. Со всех бывших староверов взяли соответствующие расписки, которые были переданы местному духовному руководству. Однако до 1865 г. в с. Трехизбянское объявили себя старообрядцами 48 человек, а на хут. Кряковка – 32 человека¹⁴. Таким образом, 80 староверов возвратились к своей церкви на протяжении 7 лет. Были аннулированы результаты кропотливой, почти двадцатилетней миссионерской деятельности православных священников. В других селах губернии была похожая ситуация, поскольку старообрядческое движение там просто восстанавливалось, не завоевывая новых позиций. Православная миссия это понимала, поэтому активно отслеживала информацию «о переходе в раскол» православных и единоверцев, которое имело место в конце 1850-х – в начале 1860-х гг.¹⁵

Единоверие Харьковской губернии в это время также попадает в трудную ситуацию. В 1863 г., как отмечает православный священник В. Лихницкий, целая слобода единоверцев перешла к старообрядчеству Австрийской иерархии. Они заявили, что имеют своего священника, которого рукоположил «их епископ по древнеправославному уставу»¹⁶. Местный православный священник отмечал:

¹¹ ГАХО. - Ф. 40. - Оп.47. - Д.1903. - Д. 6-50.

¹² ГАХО. - Ф. 40. - Оп.47. - Д.1903. - Л. 18, 22, 30, 33, 49.

¹³ Павлов В. Летопись с. Трехизбянское Старобельского уезда // Харьковские епархиальные ведомости. - 1867. - № 17. - С. 199.

¹⁴ ГАХО. - Ф. 40. - Оп.47. - Д.1903. - Л.13.

¹⁵ ГАХО. - Ф. 40. - Оп. 47. - Д. 1903.

¹⁶ Лихницкий В. Сведения о современном состоянии раскола. - Харьков: Тип-я университета, 1864. - С. 3.

⁶ ГАХО. - Ф. 3. - Оп. 146. - Д.1. - Л. 89.

⁷ ГАХО. - Ф.3. - Оп.174. - Д.4. - Л. 90.

⁸ Подсчитано автором по: ГАХО. - Ф. 40. - Оп.170. - Д.9. - Л. 80.

⁹ Лихницкий В. Сведения о современном состоянии раскола. - Харьков: Тип-я университета, 1864 - С.1-2.

¹⁰ ГАХО. - Ф. 40. - Оп.46. - Д.1000. - Л. 1.

«Больше всего они ссылаются на консисторию, что она им дорого стоила; если случалось брать метрическое свидетельство или женить сыновей, которым не хватало месяца или двух до совершеннолетия, их обирали не на живот, а на смерть. К этому прибавляли они еще и то, что консисторские брали хорошо, но дела скоро не выполняли, что им приходилось не только по несколько дней, но даже и недель жить в дорожное рабочее время далеко от своих домов...»¹⁷ (перед нами одно из наиболее распространенных объяснений многочисленных фактов возвращения к старообрядчеству).

Численность единоверцев в Харьковской губернии, начиная со второй половины 1850-х гг., заметно сокращается. Если в 1845 г. прихожан Единоверческой Троицкой церкви г. Харькова числилось 1407 человек¹⁸, то в 1858 г. – уже 1373¹⁹, а в 1865 г. – лишь 445²⁰. В 1863 г. в с. Новая Николаевка Купянского уезда из единоверия в «раскол» перешло 274 человека, в 1865 г. подобное произошло в с. Уды (139 человек), с. Казачка (355 человек) Харьковского уезда, в с. Богдановка (137 человек), с. Трехизбянское (69 человек) Старобельского уезда²¹. Эти данные свидетельствуют о массовом выходе из рядов единоверческой церкви ее приверженцев. И вдобавок почти нет свидетельств о переходе этих людей в православие. Такие события четко фиксировались в документации Харьковской духовной консистории, но нам известен лишь один подобный пример – случай с государственным крестьянином Б.Т. Масленниковым²². Однако показателен тот факт, что в течение 1863-1869 гг. в Харьковской духовной консистории было заведено 36 дел «об уклонении в раскол» не только отдельных православных и единоверцев, но и целых групп. Вместе с этим, известно лишь 6 дел о присоединении старообрядцев к РПЦ за это время²³.

Таким образом, во второй половине 1850-х гг. и в течение 1860-х гг. в Харьковской губернии имело место настоящее старообрядческое возрождение. Проанализируем причины этого явления, тем более, что подъем староверства наблюдался в

то время по всей Русской империи²⁴. Главнейшим фактором, который определил саму возможность таких изменений, была внутренняя готовность и даже стремление многих бывших старообрядцев возвратиться в веру предков, ведь большинство из них продолжали тайно проводить службу по старым обрядам. В юбилейном отчете министра внутренних дел, приуроченном к 25-летию царствования Николая I (1825-1855) отмечалось, что в 1825 г. количество всех старообрядцев России составляло 826 000 человек, а в 1850 г. – 750 000 человек.²⁵ Т.е., по официальной статистике, наблюдалось уменьшение общей численности старообрядцев в стране. Например, в Харьковской губернии староверы слободы Новая Николаевка Купянского уезда, как отмечал в 1865 г. миссионер С. Сулима, «...давно тайно принадлежали к поморской секте, а называли себя единоверцами, во избежание преследований и навязчивых увещаний»²⁶. Подобно им миллионы тайных староверов, которые переживали трудные для своих общин времена в рядах РПЦ и Единоверческой церкви, составляли настоящий резерв старообрядчества.

Не менее важной причиной массового перехода людей в старообрядчество стал выход нескольких важных правительственных положений. Так, «Наставление для руководства при исполнительных действиях и совещаниях по делам, к расколу относящимся», которое вышло в 1858 г. в Министерстве внутренних дел, обязывало всех подчиненных этому ведомству служащих прекратить преследование старообрядцев за их веру, но запрещало им пропаганду своего учения. Государственным учреждениям было приказано оставить борьбу с «расколом» РПЦ, но вместе с тем предотвращать создание молитвенных домов и скитов, а также препятствовать служению старообрядческих священников²⁷.

Докладная записка Комитета по делам раскола, которая была подписана Александром II (1855-1881) в 1864 г., предусматривала расширение гражданских прав старообрядцев²⁸. Конечно, эти

¹⁷ Там же.

¹⁸ ГАХО. - Ф. 3. - Оп. 146. - Д. 1. - Л. 81.

¹⁹ ГАХО. - Ф. 3. - Оп. 193. - Д. 148. - Л. 37.

²⁰ ГАХО. - Ф. 40. - Оп. 47. - Д. 1903. - Л. 6.

²¹ ГАХО. - Ф. 40. - Оп. 47. - Д. 1903. - Л. 6.

²² ГАХО. - Ф. 40. - Оп. 44. - Д. 274. - Л. 30.

²³ Подсчитано автором по: ГАХО. - Ф. 40. - Оп. 46.

²⁴ Смолич И.К. История русской церкви, 1700-1917. - Ч. 2. - М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1997. - Т. 8. - С. 162.

²⁵ Там же. - С. 147.

²⁶ ГАХО. - Ф. 40. - Оп. 46. - Д. 1016. - Л. 28.

²⁷ Смолич И.К. История русской церкви, 1700-1917. - С. 147.

²⁸ Смолич И.К. История русской церкви, 1700-1917.

нововведения широко использовались староверами в пропагандистских целях.

Вообще все поступки правительства толковались рядовыми староверами, как предоставление им полной свободы на исповедование собственной религии. Еще февральский императорский манифест 1861 г. о даровании крестьянам личной свободы некоторые старообрядцы Харьковщины поняли как разрешение на легализацию их групп. Так, крестьяне хут. Ямполовка Волчанского уезда в 1863 г. заявили, что они в связи с выходом «царского манифеста» решили возвратиться к вере предков (старообрядчеству)²⁹. Они были уверены, что указ, который читал священник возле церкви в 1861 г., касался их непосредственно. Когда миссионер объяснил, что это был царский манифест об освобождении крестьян из-под власти помещиков, ему никто не поверил³⁰. Старообрядцы продолжали возвращаться к своим общинам. Восьмидесятипятилетний крестьянин того же хутора Ямполовка В. Иванов вместе с многочисленной семьей в 1863 г. объявил себя старообрядцем. На замечание священника: «Недавно ты и твои сыны клялись, что вы не староверы», ответил: «Так тогда нельзя было ничего больше делать»³¹. В г. Чугуеве Змиевского уезда лишь за четыре года в поморскую общину перешло 66 человек, все они до того считались православными и даже давали законные подписки находится навсегда в православии»³². Эти люди считали, что «...смогут жить теперь где хотят, исповедовать свою веру», так как им якобы объявленная «милость Церкви»³³.

Крестьяне также ссылались на мифическое разрешение Священного Синода «молиться всем как угодно»³⁴. Когда в 1862 г. священник А. Румянцев уговаривал единоверцев из слободы Покровской Харьковского уезда не переходить в «раскол», то получил ответ, что они приписались к его церкви во избежание преследований со стороны правительства, а сейчас, в связи с большими изменениями, они объявляют себя старообрядцами поморского согласия³⁵.

Юридическая неопределенность, которую старались использовать в своей агитации слобожанские «раскольники», как видим, во многом также содействовала восстановлению старообрядчества в губернии.

Третьей существенной причиной, которая обусловила оживление старообрядческой активности на Харьковщине в 1860-х гг., стала отмена военных поселений. Как отмечал бывший старообрядец М. Бунаков из с. Каменная Змиевского уезда, создание военных поселений в 1818 г. вблизи г. Чугуева заметно сократило традиционно большую численность старообрядцев в этой местности. Под давлением нового военного руководства упорные староверческие предводители вынуждены были или переходить в православие³⁶, или убежать. Когда людей начали переселять в новые каменные домики, которые строились в Чугуеве³⁷, то разъединялись большие старообрядческие семьи, отделялась легкомысленная молодежь от фанатично настроенных пожилых людей. Священник Рождественско-Богородицкой церкви г. Чугуева А. Жадановский писал в 1869 г., что бывшая военная администрация постоянно создавала «...большие преграды для распространения раскола в городе», в то время как при гражданском руководстве образовался «настоящий беспорядок»³⁸.

Если проследить динамику изменений количества старообрядцев в г. Чугуеве, когда-то наибольшем центре староверия в Слободской Украине, то окажется, что к 1857 г. там осталось лишь 5 женщин староверок, однако за время установления гражданской власти в городе 1865 г. количество приверженцев старого обряда увеличилось на 149 человек³⁹. В приходах церквей 2-го округа бывшего военного поселения Харьковского уезда в пяти населенных пунктах к 1857 г. вообще не осталось ни одного старообрядца, все перешли в РПЦ. Однако, начиная с 1861 г., отмечается массовое возвращение этих людей к старой вере. В некоторых селах лишь за один год объявляли себя старообрядцами большие группы верующих: в с. Дробышево – 90 человек, хуторе Кармазиновка – 85 человек⁴⁰.

- Ч. 2. – М., 1997. – Т. 8. – С. 148.

²⁹ ГАХО. – Ф. 40. – Оп. 46. – Д. 1046. – Л. 1; Д. 1036. – Л. 1-2.

³⁰ ГАХО. – Ф. 40. – Оп. 46. – Д. 1036. – Л. 9.

³¹ ГАХО. – Ф. 40. – Оп. 46. – Д. 1036. – Л. 9.

³² ГАХО. – Ф. 40. – Оп. 45. – Д. 668. – Л. 4.

³³ ГАХО. – Ф. 40. – Оп. 45. – Д. 668. – Л. 4.

³⁴ ГАХО. – Ф. 40. – Оп. 46. – Д. 1054. – Л. 1.

³⁵ ГАХО. – Ф. 40. – Оп. 45. – Д. 822. – Л. 1.

³⁶ Бунаков М. О пребывании моем в старообрядческой беспоповской секте, и о обращении моем к Православной церкви // Харьковские епархиальные ведомости. – 1868. – № 5. – С. 281-283.

³⁷ Там же. – С. 282.

³⁸ ГАХО. – Ф. 40. – Оп. 47. – Д. 2141. – Л. 10.

³⁹ ГАХО. – Ф. 40. – Оп. 47. – Д. 1903. – Л. 30.

⁴⁰ Там же. – Л. 33.

Итак, отмена военных поселений напрямую повлияла на подъем слобожанского старообрядчества, которое отмечалось в 1860-х гг.

Другими факторами, которые обусловили возрождение старообрядческого движения, было возвращение из заключения и из далеких скитов верующих, выходцев из Харьковщины. Кроме того, губернию начали посещать священники Австрийского рукоположения и начетчики беспоповцев. Все эти люди, которые приезжали на Харьковщину в 1860-х гг., вдохновленные «свободами» новых времен, развернули работу по созданию и легализации старообрядческих групп. Начетчик А. Небесный из с. Райгородок Старобельского уезда, возвратившись в 1862 г. из заключения, к 1864 г. «...вернул в раскол 92 своих бывших единоверцев⁴¹». В г. Чугуев Змиевского уезда в 1862 г. возвратились оправданные судом 21 старообрядец, после чего к ним присоединилось еще 66 лиц формально православных, но в прошлом староверов⁴².

Религиозные беглецы, которые перепрыгивались в трудные для своих общин времена в других местностях страны, начали открыто возвращаться домой. В 1863 г. в г. Чугуев приехал поморец В. Семенов, который почти десять лет прятался от военного руководства⁴³. И вдобавок в городе появился авторитетный старообрядец В. Лахтин, который в 1838 г. за принадлежность к старой вере был отдан в солдаты и освобожден лишь в 1858 г. после присоединения к РПЦ. Однако, когда он возвратился домой, то сразу объявил себя приверженцем старой веры. Больше того, В. Лахтин стал начетчиком в местной поморской общине⁴⁴. В 1862 г. в с. Боровая Змиевского уезда приехали из Кубани 58 старообрядцев во главе с С. Жихаревым, местным наставником, который в 1858 г. срочно вынужден был выехать из села, чтобы не попасть под суд. Тем не менее, услышав о «льготах, которые дарованы раскольникам», он возвратился на родину и привез вместе с собой целую общину поселенцев⁴⁵.

Кроме духовно стойких старообрядцев, которые по обыкновению становились

лидерами восстановленных общин, в губернии в 1860-х гг. были замечены странствующие старообрядческие священники, которых православные пренебрежительно называли «попами». Они передвигались от одного очага староверия к другому, и происходило это в обстановке полной секретности. Так о появлении в 1862 г. неизвестного московского священника в Харькове православные миссионеры лишь слышали, но ничего по этому поводу не смогли сделать⁴⁶. Старообрядец с хутора Гринцев Валковского уезда в 1862 г. говорил, что его дочку повенчал разъездной священник, имя которого «...он не назовет никому»⁴⁷. Подобные представители старообрядческого духовенства играли значительную роль в распространении «старой веры». Они удовлетворяли духовные нужды верующих, а главное, крестили неофитов – детей и взрослых, осуществляли связь между общинами не только на Харьковщине, но и далеко за ее пределами. Вместе с тем старообрядческие лидеры (начетчики и священники) устраивали школы для детей, заботясь о надлежащем воспитании нового поколения. Такая школа в доме старовера И. Прокофьева в начале 1860-х гг. действовала на хутора Шевяковка Волчанского уезда⁴⁸.

Вместе с «природными старообрядцами» в конце 1850-х гг. – в течение 1860-х гг. в «раскол» уклонялись также те, кто родился в семьях православных РПЦ. Во-первых, это могли быть жены, которые по обыкновению шли за мужем-старообрядцем в «раскол». Еще миссионер С. Сулима писал, что это стало довольно распространенным явлением⁴⁹. Так же и дети, которые были крещены священником РПЦ, при возвращении их родителей к старой вере часто были лишены выбора. Так, С. Кравцову из г. Чугуева посещать православную церковь сурово запретил его отец-старообрядец⁵⁰. Кроме того, староверы старались привлекать к своим общинам православных неофитов классическими средствами: приглашением к себе на собрание и подарками. Так, верующая древнеправославного обряда с. Ново-Покровского А. Перекрестова давала желающим читать старообрядческие книжки,

⁴¹ ГАХО. - Ф. 40. - Оп. 47. - Д. 1458. - Л. 10.

⁴² ГАХО. - Ф. 40. - Оп. 45. - Д. 668. - Л. 3-4.

⁴³ ГАХО. - Ф. 40. - Оп. 46. - Д. 1010. - Л. 10.

⁴⁴ Там же. - Л. 14.

⁴⁵ ГАХО. - Ф. 40. - Оп. 47. - Д. 1372. - Л. 1, 4.

⁴⁶ ГАХО. - Ф. 40. - Оп. 45. - Д. 795. - Л. 2-4.

⁴⁷ ГАХО. - Ф. 40. - Оп. 44. - Д. 274. - Л. 31.

⁴⁸ ГАХО. - Ф. 40. - Оп. 47. - Д. 2141. - Л. 4.

⁴⁹ ГАХО. - Ф. 40. - Оп. 46. - Д. 1046. - Л. 8.

⁵⁰ ГАХО. - Ф. 40. - Оп. 46. - Д. 1054. - Л. 1.

призывала посетить службу в самочинном молельном доме, а православному крестьянину, который согласился перейти в старую веру, подарила ценную шубу⁵¹. Оказывается, что на фоне массового возвращения бывших старообрядцев к вере отцов, имели место случаи присоединения к ним настоящих православных. Но мы не можем удостоверить добровольный выбор последних, скорее всего, староверы на данном этапе не ставили перед собой подобной цели, они сосредоточивали усилия лишь на убеждении своих бывших единоверцев возвратиться к истинной вере.

Проанализируем следствия резкого увеличения численности старообрядцев в губернии. Прежде всего, они обратились к самоорганизации, этот процесс сопровождался открытием молельных домов и выдвижением лидеров движения. Руководителями общин, как правило, становились преданные своему делу люди, которые не изменили религии предков в трудные времена. Количество молельных домов в Харьковской губернии в 1860-х гг. практически не подвергалось контролю. В 1858 г. в регионе было четыре так называемых часовни⁵², в 1865 г. – пять⁵³, однако следует отметить, что в это время почти в каждом населенном пункте, где жили старообрядцы, в частных домах создавались импровизированные «часовни».

Наряду со слухами о «свободах», якобы подаренных староверам, очень распространенной была мысль о разрешении на открытие новых молельных домов⁵⁴. Большие часовни, которые были открыты в признанных центрах губернского старообрядчества, привлекали к себе традиционно значительное число верующих из всех регионов Слободской Украины. Так, в чугуевском молельном доме в начале 1860-х гг. собиралось до 800 прихожан. Местный православный священник А. Жадановский называл эту ситуацию настоящим «восстанием раскола»⁵⁵. Таким образом, старообрядцы Харьковской губернии в 1860-х гг. старались самолегализоваться, открыто жить, руководствуясь соответствующими нормами, а также делали попытки организовать в самостоятельные религиозные организации.

Какой же была реакция РПЦ на эти процессы? Православное духовенство, конечно, очень отрицательно относилось к возрождению старообрядчества в пределах губернии. Приходские священники и миссионеры противодействовали этому процессу своими обычными средствами: увещанием и запугиванием. Первый метод почти не давал результатов. Старообрядцы или умело отвечали на все аргументы священников, поскольку весьма часто слышали их в течение своей жизни⁵⁶, или упрямо отказывались слушать миссионера. Священник С. Сулима, например, так описывает свой разговор с поморцем В. Ивановым из с. Райгородок: «В. Иванов сказал: «Жаль, что время вы теряете и нас задерживаете, пусть мне хоть голову отрубят, а я останусь при своем». Его фанатизм взволновал меня и принудил с печалью промолчать. Один православный сказал тогда: «Легче железо сварить и сделать мягким, чем этого изувера склонить к православию». В. Иванов сказал: «Это правда»»⁵⁷.

Более распространенной практикой среди православного духовенства к тому времени было стремление инициировать заведение уголовных дел против старообрядцев, тем более, что в переизданном в 1858 г. криминальном уложении все статьи о «расколе» оставались неизменными⁵⁸. Т.е. формально старообрядца можно было привлечь к ответственности за множество провинностей. Духовная консистория собирала и передавала полиции данные «об уклонении в раскол», об открытии молельных домов⁵⁹, о неосвященных в церкви браках между староверами⁶⁰, о самостоятельном погребении умерших⁶¹, о занятии старообрядцами руководящих должностей в сельской общине⁶² и т.п.

Среди других решительных действий священников можем назвать закрытие молельных домов с помощью представителей власти и реквизицию предметов старообрядческого культа: например, в с. Терновка Змиевского уезда в 1864 г.⁶³, в

⁵¹ ГАХО. - Ф. 40. - Оп. 46. - Д. 1012. - Л. 2-5.

⁵² ГАХО. - Ф. 3. - О. 193. - Д. 148. - Л. 41.

⁵³ ГАХО. - Ф. 40. - Оп. 47. - Д. 1903. - Л. 14, 18, 20, 28.

⁵⁴ ГАХО. - Ф. 40. - Оп. 46. - Д. 1010. - Л. 8.

⁵⁵ Там же. - Л. 9-10.

⁵⁶ Там же. - Л. 12.

⁵⁷ ГАХО. - Ф. 40. - Оп. 46. - Д. 1036. - Л. 7.

⁵⁸ Смолич И.К. История русской церкви, 1700-1917. - С. 148-149.

⁵⁹ ГАХО. - Ф. 40. - Оп. 47. - Д. 823; 1103.

⁶⁰ ГАХО. - Ф. 40. - Оп. 47. - Д. 2085; 2090; 2306.

⁶¹ ГАХО. - Ф. 40. - Оп. 47. - Д. 1103.

⁶² ГАХО. - Ф. 40. - Оп. 46. - Д. 1016. - Л. 29-30.

⁶³ ГАХО. - Ф. 40. - Оп. 47. - Д. 1250. - Л. 6.

г. Чугуеве в 1863 г.⁶⁴, в с. Дробышево Старобельского уезда в 1864 г.⁶⁵, в с. Райгородок в 1867 г.⁶⁶ Старообрядцы с. Терновая даже писали обращение к царю, в котором жаловались на своеволие власти и просили им возвратить культовые предметы⁶⁷. Однако по распоряжению Архиепископа Харьковского и Ахтырского Макария все реквизированные вещи были переданы в Единоверческую Троицкую церковь г. Харькова⁶⁸.

Староверы по-разному реагировали на подобные угрозы, которые исходили со стороны священников. Бывали случаи, когда они просили миссионеров: «*Пожалуйста, не доносите про нас*»⁶⁹. Однако все чаще старообрядцы вели себя по отношению к духовенству довольно самоуверенно, даже агрессивно, заявляя им: «*...доносите кому угодно, мы никого не боимся*»⁷⁰.

Часто по инициативе православных священников собрания сельских общин составляли так называемые «*приговоры*» о принудительном выселении старообрядцев за границы населенного пункта. Такие пожелания, в частности, выдвигали православные жители с. Райгородок Старобельского уезда в 1865 г.⁷¹, слободы Охочей Змиевского уезда в 1862 г.⁷², с. Новопокровского 2-го округа бывшего Харьковского военного поселения⁷³. Власть, как правило, не шла навстречу подобным требованиям крестьян, хотя старообрядцам, которые прибыли из Кубани в с. Боровое, было отказано в праве поселиться там по причине отсутствия свободной земли в общине⁷⁴.

Как видим, православные священники в деле борьбы с возрождающимся движением староверов прибегали к разнообразным средствам, иногда довольно радикальным. Кроме того, масштабы распространения старообрядчества в Слободской Украине довольно сильно потрясли духовное руководство Харьковской епархии. Например,

когда в 1862 г. Архиепископ Харьковский и Ахтырский Макарий приказал миссионерам С. Сулиме, Г. Грекову, И. Щенину и И. Грабовскому искать в своих округах представителей секты «*людей Божьих*», они, в первую очередь, начали проверять старообрядцев-беспоповцев, среди которых, конечно, хлыстов не нашли⁷⁵. Т.е., миссионеры к тому времени были настолько заняты борьбой с «*расколом*», что все другие диссидентские группы рассматривались лишь в связи со старообрядчеством и сначала вообще не замечались.

Подъем староверия в Харьковской губернии, который мы наблюдаем на протяжении 1860-х гг., представлял собой массовое возвращение бывших старообрядцев к вере предков, т.е. их общины не завоевывали новое пространство, а лишь восстанавливали свой потенциал. Можно выделить целый ряд причин подобного возрождения: наличие в губернии большого количества таких верующих, которые официально перешли к РПЦ и единоверию, но тайно продолжали придерживаться старой веры, ожидая «*лучших времен*»; выход императорского манифеста от 19 февраля 1861 г. об отмене крепостничества – сам факт начала реформ успешно использовался старообрядцами для распространения слухов о том, что якобы им дарована свобода вероисповедания; ликвидация военных поселений и установление в этих местностях гражданской администрации, которая довольно толерантно относилась к старообрядцам; либерализация общественной жизни, которая имела следствием возвращение из заключения и из убежищ предводителей староверов, а также появление в губернии старообрядческих священников и начетчиков, которые приезжали с целью служения и агитации; временная растерянность миссионеров РПЦ и определенная индифферентность со стороны представителей власти.

Следствием подобной старообрядческой активности стало: во-первых, заметное увеличение численности приверженцев этих конфессий на Харьковщине; во-вторых, появление старообрядцев в населенных пунктах, которые до этого считались полностью православными; в-третьих, самостоятельное открытие моленных домов и избрание лидеров с правом духовного служения, которое было весомым

⁶⁴ Там же. – Л. 46.

⁶⁵ ГАХО. – Ф. 40. – Оп. 47. – Д. 2141. – Л. 7.

⁶⁶ ГАХО. – Ф. 40. – Оп. 47. – Д. 2143. – Л. 2.

⁶⁷ ГАХО. – Ф. 40. – Оп. 47. – Д. 1250. – Л. 45-46.

⁶⁸ Там же. – Л. 46.

⁶⁹ Пастырское посещение раскольнического собрания в день Святой Пасхи // Харьковские епархиальные ведомости. – 1868. – № 17. – С. 145.

⁷⁰ ГАХО. – Ф. 40. – Оп. 47. – Д. 1458. – Л. 4.

⁷¹ Там же. – Л. 11.

⁷² ГАХО. – Ф. 40. – Оп. 45. – Д. 701. – Л. 1.

⁷³ ГАХО. – Ф. 40. – Оп. 46. – Д. 1012. – Л. 2.

⁷⁴ ГАХО. – Ф. 40. – Оп. 47. – Д. 1372. – Л. 4.

⁷⁵ ГАХО. – Ф. 40. – Оп. 45. – Д. 701. – Л. 1-4, 15-16.

организационным шагом; и, как следствие, - кризис харьковского единоверия, потерявшего в течение одного десятилетия большинство своих приверженцев.

В конце 60-х годов XIX века становится очевидным, что старообрядческим группам удалось приспособиться к новым условиям и вернуть в свои ряды большинство из числа тех единоверцев, которые откололись от движения раньше. Что касается прозелитической деятельности в иноверческой среде, то она или совсем не велась, или была малоэффективной.

Для слобожанского старообрядчества второе пореформенное десятилетие отмечилось заметным падением темпов роста численности неофитов. Определенное возрождение староверия, которое наблюдалось в регионе в течение 1860-х гг., к этому времени уже почти сходило на нет. За десять лет все, кто желали вернуться к вере предков имели возможность это сделать, а те люди из числа бывших старообрядцев, которые имели сомнения относительно этого вопроса, главным образом, оставались православными или единоверцами. Как отмечал в 1871 г. миссионер С. Сулима, увеличение количества старообрядцев в те времена происходило за счет естественного прироста (т.е. рождения детей) и браков с православными. Он прибавляет, что главной мотивацией для бракосочетания православных со старообрядцами был материальный расчет, а также возможность осуществить этот шаг в весьма молодом возрасте⁷⁶. О замедлении роста численности приверженцев старой веры на Харьковщине в 1870-х гг. убедительно свидетельствуют цифры: если в 1865 г. их общее количество достигало 4 074 чел.⁷⁷, то в 1873 г. - 5 026 чел.⁷⁸, а в 1880 г. - 5 527 чел.⁷⁹. Количество старообрядцев в губернии увеличивалось, но, как нам кажется, подобные процессы объясняются традиционными для русских старообрядцев высоким уровнем рождаемости и низким уровнем смертности. Однако в деле присоединения к учению новых последователей и дальнейшего удержания неофитов старообрядческие проповедники значительно уступали православным миссионерам. В 1873 г. к РПЦ присоединились 15 старообрядцев, тогда как в «раскол» отошло 2-3 чел.⁸⁰, в 1880 г. соотношение было

соответственно 19 старообрядцев к 3 православным РПЦ⁸¹. При этом отмечалась тенденция выхода из старообрядчества целых семей, т.е. люди, которые присоединились к РПЦ, со временем склоняли к этой мысли других родственников. Например, староверы из семьи Черных выходили из общины в течение трех лет: первая дочь - Прасковья - сделала свой выбор в 1875 г.⁸², а последняя - Марфа - в 1878 г.⁸³ Другие их родственники присоединились к РПЦ в течение 1876-1877 гг.⁸⁴

Что стало причиной данной ситуации? Во-первых отсутствие принципиальных изменений в юридическом статусе старообрядцев: их общины, несмотря на разрешение регистрации браков и новорожденных, попадали под репрессивные мероприятия действующего законодательства. Исповедовать старую веру было так же опасно, как и раньше. А слухи о царском манифесте, который якобы предоставлял свободу вероисповедания для верующих других взглядов, как известно, не оправдались, поэтому пессимистически настроенные бывшие старообрядцы предпочитали находиться в рядах РПЦ. Кроме того, энергичная деятельность православных миссионеров, которые в 1870-х гг. начали овладевать инициативой в противостоянии со старообрядческими проповедниками, в свою очередь, также немало содействовало прекращению быстрого роста численности неофитов в староверческих общинах. В 1870 г. были созданы два новых единоверческих прихода: один на хуторе Кармазиновка Купянского уезда, а второй - на хуторе Казачка Харьковского уезда⁸⁵. Старообрядцы начали отдавать своих детей для обучения в некоторые народные училища. Так, в Ольховатском училище занималось 16 мальчиков и 2 девочки из старообрядческих семей. Местный православный священник доносил, что гуманное отношение к этим детям вызывает в ответ доверие со стороны их родителей. Он обращал особое внимание на преподавание Закона Божьего «...как на древнейшую связь между раскольниками и православными⁸⁶». Итак, мы видим, миссия РПЦ обращалась в то время к дипломатическим действиям и даже искала компромиссы со старообрядцами.

Однако наряду с этим православные

⁷⁶ ГАХО. - Ф. 40. - Оп. 50. - Д. 81. - Л. 25.

⁷⁷ Подсчитано автором по: ГАХО. - Ф. 40. - Оп. 47. - Д. 1903. - Л. 6-50.

⁷⁸ ГАХО. - Ф. 40. - Оп. 50. - Д. 81. - Л. 24.

⁷⁹ ГАХО. - Ф. 40. - Оп. 111. - Д. 21. - Л. 37.

⁸⁰ ГАХО. - Ф. 40. - Оп. 50. - Д. 81. - Л. 24.

⁸¹ ГАХО. - Ф. 40. - Оп. 111. - Д. 21. - Л. 21.

⁸² ГАХО. - Ф. 40. - Оп. 57. - Д. 41. - Л. 1-4.

⁸³ ГАХО. - Ф. 40. - Оп. 52. - Д. 35. - Л. 1-2.

⁸⁴ ГАХО. - Ф. 40. - Оп. 52. - Д. 35. - Л. 2-4; Д. 183. - Л. 1; Д. 2. - Л. 1-2.

⁸⁵ ГАХО. - Ф. 40. - Оп. 50. - Д. 81. - Л. 25.

⁸⁶ ГАХО. - Ф. 40. - Оп. 111. - Д. 21. - Л. 38-39.

священники не отказывались от традиционной политики притеснений религиозных меньшинств. Представители духовенства вместе с полицией опечатывали моленные дома старообрядцев, изымая все предметы культа, которые там находились. В г. Чугуеве в течение 1874-1877 гг. подобная акция проводилась несколько раз⁸⁷. В поселках Трехизбянка и Райгородок Старобельского уезда православные священники выступали инициаторами проведения официального следствия против двух крестьян-старообрядцев, которое началось в 1879 г. Они обвинялись в подпольном распространении среди староверов запрещенной газеты «*Старообрядец*», которая издавалась в Австро-Венгрии на старославянском языке и содержала в себе много материалов о притеснениях русского «*раскола*» со стороны власти и господствующей церкви⁸⁸.

Таким образом, по нашему мнению, православная миссия чинила всяческие препятствия для развития старообрядчества в Харьковской губернии, наряду с этим создавая условия для перехода староверов в единоверие и РПЦ. Конечно, в 1870-х гг. православному духовенству не удалось изменить ситуацию в свою пользу. Рост количества адептов старообрядческих учений продолжался, но динамика подъема данного религиозного движения в губернии в этот период была минимальной. Причиной такого положения, по нашему мнению, стали следующие факторы: деятельность православной миссии, отсутствие у старообрядцев необходимого числа опытных проповедников, нежелание людей переходить в открытую оппозицию к РПЦ, особенно после не подтверждения слухов о свободе вероисповедания.

Слобожанское старообрядчество продолжительное время было единственной известной оппозицией РПЦ в губернии. Вдобавок, религиозные группы этого направления объединяли на Харьковщине достаточно большое количество последователей. В 1881 г. таких насчитывалось 5 527 человек⁸⁹. Среди движений, которые символизировали к тому времени слобожанское религиозное разномыслие, старообрядцы были самыми многочисленными. Однако активность этих верующих совсем не соответствовала их количеству. Одной из причин довольно сдержанного поведения старообрядцев в этот период есть, по нашему мнению, определенные законодательные

уступки со стороны правительства.

Закон от 3 мая 1883 г., принятый Государственным советом, подтверждал права, дарованные старообрядцам раньше: на свободное передвижение, занятие торговлей, закрытые богослужения, создание моленных домов без крестов. Лица, которые проводили эти богослужения, не подлежали наказанию, однако и не признавались священниками. Заниматься им любой пропагандой было сурово запрещено. Этот закон оставался действующим в течение дальнейших трех десятилетий⁹⁰. Согласно Уголовному кодексу 1903 г. за втягивание православного в «*раскол*» наказанием было 10 лет каторжных работ (ст. 84), за изготовление и распространение старообрядческих книг – штраф 300 руб.⁹¹ Таким образом, власть предоставляла некоторым старообрядческим общинам возможность относительно спокойно жить, но это касалось лишь умеренных направлений, которые признавали царя. Православная церковь и Обер-прокурор Синода К. П. Победоносцев, конечно, были против подобных послаблений⁹². Однако такая политика давала свои результаты. Поповцы австрийского толка, которые жили на Харьковщине, в течение 1880-х годов имели возможность свободно собираться «...на квартире раскольника Плохова»⁹³, где с официального разрешения местной власти и епископа Белокриницкой иерархии осуществлял всенощные службы и некоторые требы отец Геннадий, старообрядческий священник, который прибыл из Москвы⁹⁴. Кроме того, все время постоянно действовала большая молельня в слободе Черниговская Старобельского уезда⁹⁵. Старообрядцы-поморцы, которые признавали брак и молились за царя, вели себя все это время довольно незаметно. У поморцев из слободы Краснянка Купянского уезда, наибольшей ячейки этой церкви в губернии, вообще наблюдался заметный кризис. К православию там начали возвращаться даже старейшины, хранители традиций. Так, в 1885 г. вышел из «*раскола*» 95-

⁹⁰ Полное собрание законов Российской империи. Собрание 3. – СПб.: Гос. типография, 1884-1911. – Т. 3. – С. 980.

⁹¹ Смолич И.К. История русской церкви, 1700-1917. – Ч. 2. – Т. 8. – С. 149.

⁹² Там же. – С. 148.

⁹³ Российский Государственный исторический архив (далее – РГИА). – Ф. 796. – Оп. 442. – Д. 1267. – Л. 13.

⁹⁴ Давыденко В. Записка о заседаниях Харьковского Миссионерского Совета 18-20 августа п.г. с участием священников из зараженных сектантством селений // Вера и разум. – 1900. – Т. 3. – № 20. – С. 544-545.

⁹⁵ Там же. – С. 546.

⁸⁷ ГАХО. – Ф. 40. – Оп. 51. – Д. 117; 119.

⁸⁸ ГАХО. – Ф. 40. – Оп. 58. – Д. 57. – Л. 1-2.

⁸⁹ ГАХО. – Ф. 40. – Оп. 111. – Д. 21. – Л. 37.

летний В. Пилюшин⁹⁶.

Второй существенной причиной пассивности слобожанского старообрядчества в течение 1880-х годов стала мгновенная жесткая реакция РПЦ и власти на любые проявления непокорности. Сурово были наказаны поморцы слободы Рублевка Богодуховского уезда за привлечение к старой вере 13 православных в 1886 г.⁹⁷ В 1885 г. филлиповцы хутора Шевяковка Волчанского уезда «...публично ругали РПЦ, ее Святые Таинства и Образы, соблазнили православных идти в раскол»⁹⁸. Двадцать пять наиболее активных верующих из этого села были высланы в Сибирь⁹⁹. В селе Грачевом и слободе Ольховатке Волчанского уезда филлиповцы в 1886 г. без разрешения власти открыли моленные дома, которые сразу же были закрыты¹⁰⁰. Отношение властей к последователям филлиповского согласия, как к наиболее непримиримым врагам существующего порядка, всегда было бескомпромиссным. Чиновники МВД подавляли любые инициативы этой антигосударственной с их точки зрения общины, на которую не распространялось действие либеральных законов о старообрядцах. Православное духовенство почти всегда находило поддержку в этом вопросе. Священники Харьковщины позволяли себе, пренебрегая законом 1883 г., продолжать притеснения старообрядцев-поповцев, которых, наверное, считали наиболее опасными для себя. В 1885 г. по инициативе РПЦ был закрыт один из моленных домов в Харькове и реквизированы священническое облачение и книги. Старообрядцы направили губернатору по этому поводу официальное обращение и им возвратили имущество¹⁰¹. В 1887 г. в Харьковской епархии был основан Совет для борьбы с расколом¹⁰². Главной задачей этого сугубо духовного органа считалось постоянное противодействие распространению (т.е. существованию – В. П.) всех старообрядческих учений в пределах губернии. Как видим, охранители православия на Харьковщине в течение 1880-х годов считали, что наиболее существенная угроза для господствующей религии исходит именно со стороны древлеправославной веры. На выдвижение данной гипотезы нас наталкивает тот факт, что на время организации Совета для

борьбы с расколом в губернии уже довольно успешно действовали эмиссары толстовства, штундизма, пашковства и баптизма.

В начале XX века в Харьковской губернии еще действовали отдельные противораскольничьи миссионеры – С. Холопов и Л. Кряковцев. Единоверческие священники, они родились старообрядцами, со временем вышли из общин и начали проповедовать бывшим единоверцам. Их деятельность очень поощрялась епархиальным руководством, которое, несмотря на пассивность этих верующих, не обходило их вниманием. В селах детей старообрядцев с готовностью приглашали в школы, там они учили Закон Божий уже по православному образцу и «...отдавались от веры своих родителей»¹⁰³. С. Холопов и Л. Кряковцев много ездили, особенно по поморским общинам Купянского, Старобельского и Змиевского уездов. Они тоже писали, что их выступления на дискуссиях со старообрядческими начетчиками всегда имели успех¹⁰⁴.

Согласно консисторским данным, далеко не точными, в конце 1904 г. в Харьковской губернии насчитывалось 7 800 старообрядцев всех толков, 2 546 «штундистов» (имеются в виду собственно штундисты, баптисты, пашковцы), 86 толстовцев, около 400 хлыстов, приблизительно столько же подгорновцев, которых также отнесли к хлыстам¹⁰⁵. Сектантство неустанно увеличивалось, в то время как количество старообрядцев изменялось медленно, лишь за счет естественного прироста¹⁰⁶.

В период, последовавший после выхода императорских манифестов о свободе совести и вероисповедания, в пределах Харьковской губернии наблюдается активизация деятельности многих религиозных организаций. Относительно старообрядцев-поповцев в указе от 17 апреля 1905 г. было сказано: 1) о различных юридических статусах разных согласий раскола; 2) о распределении староверских общин на согласия и толки по их вероучениям и выявлении, насколько они отделились от христианского, т.е. православного, учения; 3) о разрешении общественных богослужений поповцев и беспоповцев; 4) о наименовании этих двух групп староверами, а не раскольниками; 5) об исключении лиц, избранных общинами для проведения богослужений (священников у поповцев и наставников у беспоповцев) из сосло-

⁹⁶ РГИА. - Ф. 796. - Оп. 442. - Д. 1165. - Л. 27.

⁹⁷ Там же. - Л. 27.

⁹⁸ Там же.

⁹⁹ Давыденко В. Указ.соч. - С.545.

¹⁰⁰ РГИА. - Ф. 796. - Оп. 442. - Д. 1267. - Л. 13-14.

¹⁰¹ РГИА. - Ф. 796. - Оп. 166. - Д. 1587. - Л. 1-3.

¹⁰² РГИА. - Ф. 797. - Оп. 57. - Д. 257. - Л.2.

¹⁰³ Давыденко В. Указ.соч. - С.546.

¹⁰⁴ ГАХО. - Ф. 40. - Оп. 71. - Д. 1702. - Л. 62-65.

¹⁰⁵ Там же. - Л. 33.

¹⁰⁶ Давыденко В. Указ.соч. - С.544.

вий, из которых они происходят, и об освобождении их от военной службы; 6) о дарении права на выполнение треб в молитвенных домах и права на утверждение завещаний; 7) о приравнивании старообрядчества к иностранным конфессиям в отношении возможного брака с православными; 8) об открытии всех моленных домов, которые были запечатаны. Дополнительный приказ от 17 октября 1905 г. разрешил строительство церквей, скитов, монастырей¹⁰⁷. Закон о создании старообрядческих приходов, который был утвержден Государственной Думой в мае 1909 г., не утвердил Государственный Совет, поэтому он так и не вступил в силу¹⁰⁸.

Слобожанские поповцы в это время образовали две официально зарегистрированные старообрядческие общины – Харьковскую и Чугуевскую¹⁰⁹, которые возглавлял М.И.Пушкарёв. Православные миссионеры были очень недовольны тем фактом, что по селам старообрядческие «попы» начали в это время одевать священническое облачение¹¹⁰. Самым заметным среди сельских священников Австрийской иерархии, прежде всего своей проповеднической деятельностью, к тому времени был Илларион Новиков из слободы Нижняя Богдановка. Он в сентябре 1908 г. пригласил в свою общину известного старообрядческого проповедника О. Лукина, чем очень взволновал православных миссионеров и даже епархиального миссионера Т.И. Буткевича. Кроме того, в Нижнюю Богдановку на диспут должен был приехать из Москвы «упорный поборник раскола Варакин». В конце 1908 г. И. Новиков организовал у себя в селе крестный ход старообрядцев и возглавил его. Когда процессия встретила с подобной православной, едва не дошло до конфликта¹¹¹.

Из числа слобожанских старообрядцев, именно поповцы ощущали себя наиболее уверенно. Однако и беспоповцы, в частности филипповцы, отмечались своей оппозиционностью. Не случайно, именно в село Ольховатку Волчанского уезда было направлено опытного противораскольничьего миссионера из Воронежской губернии Я. Ф. Глаголева, который поселился там в 1905 г. Местные старооб-

рядцы во главе с начетчиком С. Н. Орловым с готовностью приглашали его на диспуты¹¹². Я.Ф. Глаголев, с его собственных слов, часто побеждал в дискуссиях, но *раскольники* были непоколебимы в своих убеждениях: «Что делать, будем жить как живем, а в вашу веру не пойдем», – с такими словами старообрядцы вставали и расходились по домам¹¹³.

Результатами активной деятельности внутренней миссии РПЦ были определенные локальные победы над диссидентами, которые состояли в возвращении последних к православию. Сами миссионеры имели склонность преувеличивать эти показатели в общих отчетах. Но если обратиться к рубрике «Возвращение к православию» в журнале «Вера и разум», где пересчитывались фамилии возвратившихся, то можем сказать: с середины 1905 до конца 1907 г. перешло в православие 39 лиц из числа религиозных диссидентов (15 поповцев, 8 беспоповцев, 16 так называемых «штундистов»)¹¹⁴.

Старообрядцы Харьковской губернии после 1908 г. также не остались в стороне от тех печальных изменений, которые настали в жизни религиозных меньшинств региона. Репрессии в первую очередь затронули священника села Нижняя Богдановка И. Новикова, который активно проявлял себя в предыдущие годы (1905-1908 гг.). По подсказке православных миссионеров ему предъявили обвинение в искушении единоверцев к «переходу в раскол», и против И. Новикова длительное время проводилось официальное следствие¹¹⁵. Сам старообрядческий священник в это время продолжал писать гневные антицерковные статьи в газету «Церковь»¹¹⁶. Православная внутренняя миссия Харьковщины достигла в борьбе со старообрядцами определенных успехов. Большой ее победой считалось присоединение старообрядцев к РПЦ: в 1910 г. – около 100 беглопоповцев¹¹⁷, в 1913 г. – начетчика поморской

¹¹² Холопов С. Миссионер-сотрудник Я.Ф. Глаголев. (Некролог) // Вера и разум. – 1907. – Т. 1. – № 8. – С. 275.

¹¹³ Глаголев Я. Темнота раскольничья // Вера и разум. – 1906. – Т. 2. – С. 917.

¹¹⁴ Присоединение к православию // Вера и разум. – 1906. – Т. 1-2. – № 1. – С. 7-8; № 2. – С. 74; № 3. – С. 122; № 7. – С. 387; № 8. – С. 485, 486; № 9. – С. 530, 568; № 10. – С. 614; № 14. – С. 950; 1907. – Т. 1-2. – № 1. – С. 97; № 4. – С. 391; № 5. – С. 525; № 7. – С. 668; № 9. – С. 819.

¹¹⁵ РГИА. – Ф. 796. – Оп. 442. – Д. 2494. – Л. 74.

¹¹⁶ Новиков И. Слобода Нижняя Богдановка, Старобельского уезда, Харьковской губернии // Церковь. – 1912. – № 38. – С. 919-920.

¹¹⁷ Надтока Г.М. Православная церковь в Україні 1900-1917 рр.: соціально-релігійний аспект. – К.: Знання,

¹⁰⁷ Смолич И.К. Указ. соч. – С. 149-150.

¹⁰⁸ Кузнецов Н. Закон о старообрядческих общинах в связи с отношением Церкви и государства // Богословский вестник. – 1910. – № 3. – С. 381.

¹⁰⁹ Харьковский календарь. – Харьков: Типогр. губ. правл., 1909. – С. 69.

¹¹⁰ РГИА. – Ф. 796. – Оп. 442. – Д. 2494. – Л. 70.

¹¹¹ Там же.

общины хутора Краковка Купянского уезда 90-летнего Л. Кряковцева¹¹⁸. Но эти события не имели принципиального значения, старообрядчество Харьковской губернии в период 1908-1917 гг. продолжало медленно увеличиваться. Большим достижением харьковских поповцев было открытие храма Успения Пресвятой Богородице в губернском городе, которое произошел в 1912 г.¹¹⁹. Священниками в нем были отец Никола Минаков и Никифор Флоров¹²⁰. Общину старообрядцев-поповцев Харькова возглавлял в этот период почетный гражданин В. В. Демин¹²¹. Старообрядцы-поповцы были очень признательны власти за свободы, которые они получили. Так, 27 июля 1914 г. в Харькове прошел торжественный молебен о победе в будущей войне. В этот день старообрядцы собрали 454 рубля на нужды русского войска¹²².

В 1915 г. Харьковское главное жандармское управление собрало списки руководителей всех «сект» губернии¹²³. В 1917 г. к этим спискам прибавились образцы почерков руководителей религиозных групп и общин региона¹²⁴. А Харьковское жандармское управление железных дорог, в свою очередь, составило реестр всех «старообрядцев, баптистов, итундистов, евангельских христиан», которые служили на станциях Харьков-Пассажирский, Харьков-Товарный, Харьков-Сортировочный и в харьковских вагоноремонтных мастерских¹²⁵.

Ответом многих слобожанских общин на преследования, которые начались в 1909-1917 гг., был переход в глубокое подполье. Так совершили скопцы, хлысты, иоаниты, новоизраильяне, чуриковцы. Старообрядцы-беспоповцы, например, открыто занимались вопросами своей внутренней организации. В 1913 г. в Харькове состоялся съезд старообрядцев поморского согласия (на нем обсуждались вопросы о потребностях церковного благоустройст-

ва; об избрании настоятелей и их обязанностях; о табаке, бритье бород, пьянстве, музыке, обручении). На съезд, кроме харьковских поморцев, прибыли их единоверцы из Москвы и Пскова¹²⁶. Съезд проводился целиком легально, в соответствии с действующим законодательством¹²⁷.

Следует подчеркнуть, что, несмотря на давление со стороны чиновников и духовенства, в период 1909-1917 гг. религиозное диссидентство Харьковщины развивалось так же динамично, как и во времена полной либерализации 1905-1908 гг. Религиозным диссидентством за эти годы был накоплен огромный организационный, материальный и идеологический потенциал, которому не возможно было помешать частичными репрессивными мероприятиями. Все религиозные организации того времени проводили довольно гибкую политику, ориентируясь на максимальное увеличение аудитории. Населению предлагались всяческие пути решения его духовных проблем, которые объединяли в себе как западную, так и восточную религиозную традицию. Собственно, это тотальное наступление так называемого «сектантства», которое наблюдалось в Харьковской губернии в течение 1905-1917 гг. во многом определило будущую картину межконфессионального многообразия данного региона Украины.

1998. – С. 258.

¹¹⁸ Присоединение к православию // Вера и разум. – 1914. – Т. 1. – № 6. – С. 780.

¹¹⁹ Харьков (от нашего корреспондента) // Церковь. – 1912. – № 32. – С. 779.

¹²⁰ Весь Харьков: Справочная книга на 1912 г. – Харьков: Типография «Товарищество печатного дела», 1912. – С.85.

¹²¹ Там же.

¹²² Кандидов Б. Сектантство и мировая война. – М.: Атеист, 1930. – С.19.

¹²³ Центральный государственный исторический архив Украины (далее – ЦГИАУ). – Ф. 307. – Оп. 1. – Д. 107. – Л. 140-142.

¹²⁴ ЦГИАУ. – Ф. 936. – Оп. 1. – Д. 4537. – Л. 1-16.

¹²⁵ ЦГИАУ. – Ф. 310. – Оп. 1. – Д. 37. – Л. 6-20.

¹²⁶ Съезд старообрядцев // Утро. – 1913. – № 2073. – С. 4.

¹²⁷ ЦГИАУ. – Ф. 442. – Оп. 1. – Д. 1802-б. – Л.132-133.

Савостьянова О.П. (Москва, Россия)

БЕГЛОПОПОВСКИЕ МОЛЕННЫЕ С. КОЛОМЕНСКОГО

История существовавшей в селе Коломенском с конца XVIII века почти до середины XX века, т.е., на протяжении более чем 100 лет, старообрядческой беглопоповской (ветковского согласия) общины села Коломенского и окрестных сел до сегодняшнего дня остается малоизученной.

Вторая половина XVIII века ознаменовалась строительством в селе Коломенском дворца для императрицы Екатерины II, которая некоторое время жила в Коломенском. Недалеко от Коломенского в селе Остров находились семейные владения графов Орловых, которое было пожаловано Орловым в 1765 году. Имеются сведения, что их родственник князь Николай Алексеевич Орлов в 1869 г. (потомок Федора Орлова) имел владения на юге, которые известны своим старообрядческим населением, поддерживал и помогал Куреневским монастырям¹. В Москве в 1771 году возникло старообрядческое кладбище. С разрешения Екатерины II на Рогожском кладбище были выстроены один за другим два храма, где «...богослужение совершалось беглыми священниками, переходившими в старообрядчество из господствующей церкви»².

Можно предположить, что старообрядческое население села Коломенского существовало с конца XVII века, так как имеются документы Преображенского приказа 1719 года³ и следственной комиссии 1745 года о крестьянах, «подозреваемых в раскольников»⁴, а также «Список раскольников, приписанных к церкви Иоанна Предтечи 1766 года»⁵.

С 1785 по 1796 годы в селах Коломенское, Дьяковское, Беляево, а также в Садовой слободе с. Коломенского числилось несколько дворов записанных раскольников: в Коломенском – более 50 человек, в Садовой слободе и Дьяковском – более 60 человек.

В XIX веке в Московской губернии расселение старообрядцев было крайне неравномерным и в основном было сосредоточено в четырех уездах Богородском, Бронницком, Коломенском, Московском, где число проживавших старообрядцев исчислялось несколькими тысячами человек, Московский уезд занимал четвертое место⁶. Все старообрядческое население подвергалось строгому учету. Ежегодно в клировых церковных ведомостях и справках по Московской Духовной консистории давались «сведения о количестве раскольниковых дворов», количестве старообрядцев (мужчин и женщин), моленных, часовен и другие сведения. В селе Коломенском в начале XIX века было 56 дворов и 419 раскольников (на 1825 г.)⁷.

В 1826 г. была составлена «Ведомость о раскольниковых моленных села Коломенского», переданная в Московскую духовную консисторию⁸. В 1853 г. была составлена опись старообрядческих моленных села Коломенского⁹, переданная в земской суд. По этим документам к общественным моленным, существовавшим в начале XIX века (устроенных до 1826 года), следует отнести:

1) моленную московского купца Ильи Лапшина (по поздним документам: моленную в доме, принадлежащему последовательно Симеону Осиповичу Лапшину¹⁰,

¹ Таранец С.В. Источники по истории Куреневских старообрядческих монастырей XIX – первой половины XX века. Сборник документов. – Т.1. – Киев-Куреневка, 2006. – С.15.

² По Москве / Под ред. Н.А. Гейнике и др. – М., 1917. – С.343-354; «Сорок сороков». – М., 1995. – С.274.

³ Российский государственный архив древних актов (далее – РГАДА). – Ф. 371. – Оп. 1. – Д. 736.

⁴ Там же. – Ф. 302. – Оп. 1. – Д. 7.

⁵ Центральный исторический архив г.Москвы (далее – ЦИАМ). – Ф. 203. – Оп. 755. – Д. 378.

⁶ Там же. – Ф.16. – Оп. 110. – Д. 627, а также см.: Лукина М.И. К проблеме изучения старообрядчества на территории древней дворцовой Коломенской волости// Коломенское. Материалы и исследования. – Вып. 6. – М., 1995. – С.67.

⁷ МГОМЗ, А-793.

⁸ ЦИАМ. – Ф. 203. – Оп. 362. – Д. 65. – Л. 7.

⁹ Там же.

¹⁰ Корсаков А. Село Коломенское. Исторический

Тимофею Ивановичу Лапшину, Федору Дмитриеву Кошкину)¹¹;

2) моленную в доме крестьянина Александра Васильевича Чимины¹² (по поздним документам: Михаила Александрова, Ивана Михайлова Чимины – 1850-е гг.);

Моленные в домах И. Лапшина, М.А. Чимины официально считались «терпимыми», т.к. вошли в список часовен и моленных, существовавших до 1826 года. Необходимо отметить, что, несмотря на все запретительные указы и законы XIX в., моленные села Коломенского не были закрыты – это также говорит о том, что они были устроены до 1826 года¹³. Все моленные села Коломенского и его окрестностей располагались на крестьянских усадьбах в жилых домах, в отдельном помещении. Дома принадлежали зажиточным крестьянам.

О внутреннем виде моленных села Коломенского можно судить по имеющимся в документах и публикациях описаниям. Самое раннее описание моленной дано в рассказе крестьянина села Коломенского о посещении царём Александром I (1821 г.) дома крестьянина С.О. Лапшина, которому в то время было уже 100 лет. Семен Осипович Лапшин, садовник, после Отечественной войны 1812 года занимался торговлей лесом, быстро скопил хорошее состояние. «А был этот Лапшин раскольник, в доме у него была моленная, вся в образах от низу до верху, а образа – то все в золоченых ризах. Вошел это туда государь Александр Павлович, помолился иконам, посмотрел

кругом, да и говорит Лапшину: «Ты знать, говорит, по старой вере – «Так точно, Батюшка, Ваше величество, по старой...», «Ну хорошо же, говорит, у тебя украшено...»¹⁴

Более 100 лет (до 1939 г.) существовала моленная беглопоповской общины в доме крестьян Чиминых, живших на улице Нижняя села Коломенского.

Имеется несколько разновременных описаний этой моленной. Из свидетельства пристава 5-го стана Московского уезда, проводившего осмотр моленной 12 декабря 1852 года¹⁵, «Моленная устроена при доме Чимины позади избы, вход в оную через сени, другой с огорода от проулка». Другое описание моленной было сделано через двадцать лет: «Дом стоит по левую сторону, если ехать к церкви. У задней части дома, в одну продольную линию с ним на восток, помещена моленная, передняя сторона которой выходит к огородам».

Из «Записки о раскольниковых моленных» 1873 года¹⁶: «И.М. Чимин, 52 года, раскольник по Рогожскому кладбищу. Живет в селе Коломенском, занимается огородничеством, родители умерли, они также принадлежали расколу. Действительно, у него существует старая моленная, которая перешла от отца к нему, она существует так давно, что он и не помнит и не знает, когда именно она построена... Моленная существует в том виде, в каком перешла к нему». В Указе Священного Синода 1879 года «О рассмотрении прошения крестьянина Ф. Шашина о Чиминской моленной говорится: «Раскольниковый молитвенный дом, в котором собирается их братия на моление и в котором таковое моление проводится уже более 65 лет...»¹⁷

К 1870-м годам дом, в котором находилась моленная, «состарился и сгнил, ... в нем происходит повсеместная течь, которая портит иконы и книги»¹⁸. В докладной записке епископу Алексию от священника П. Кроткова 1882 года в Московскую духовную консисторию также сообщалось о том, что: «раскольниковья моленная беглопоповской секты в доме И.М. Чимины построена до указа

очерк. - М., 1870. - С.92.

¹¹ ЦИАМ. - Ф. 16. - Оп. 110. - Д. 983. - Л. 11-12об.; ГМЗК, К-4874/27 / А-924/27.

¹² Там же. - Ф. 16. - Оп. 110. - Д. 765. - Л. 10, 27.

¹³ Указ 13 октября 1842 года №16079а, «именной, объявленный Министром Внутренних Дел о раскольниковых часовнях и молитвенных домах. Государь император в 13-й день сего октября, Высочайше повелеть соизволил: Свода Законов, том 14, Устава о предупреждении и пресечении преступлений, статью 48 изложить так: раскольниковые часовни и молитвенные дома под разными именованиями, построенные до 17 сентября 1826 года, остаются в том положении, в каком они в то время были; после же того не только вновь строить что-либо похожее на церкви, но и переделка или возобновление старых подобных зданий ни по какому случаю не дозволяется» // Полное собрание законов Российской Империи, собрание второе. - Т. XVIII, отделение второе. Прибавление к т. XVII. - СПб, 1855. - С.6.

¹⁴ Корсаков А. Указ. соч. - С.92.

¹⁵ ЦИАМ. - Ф. 16. - Оп. 110. - Д. 765. - Л. 14, 21, 21 об.

¹⁶ Там же. - Ф. 203. - Оп. 362. - Д. 65. - Л. 13.

¹⁷ Там же. - Л. 14-19.

¹⁸ Там же.

17 сентября 1826 года, пришла в ветхость»¹⁹. К этому времени моленная снаружи была совершенно ветхая.

В 1877 году крестьяне получили разрешение построить хозяйственное строение – амбар на земле крестьянина Ивана Тимофеева Николотова, на месте, где прежде стоял дом Чиминых. Новый дом с окнами был построен в 1878г. рядом со старым, «дверь к двери». На новом строении, как и на старом, не было ни креста, ни колокола, а был просто дом, который использовали для моления. Сюда были перенесены иконы, книги, утварь. В 1878 году моленная старообрядческой беглопоповской общины была временно опечатана, но после обращения крестьян В. Шлякова и А. Барабанова от имени старообрядцев «издревле согласия прежде бывшего Рогожского кладбища...»²⁰ с прошением – было получено разрешение Министерства внутренних дел от 1882 г.²¹: «... взамен ветхой, подлежащей уничтожению, обратить в моленную вновь построенный в селе Коломенском дом». Документы сообщают о беглопоповцах – членах общины, которые были крещены на Рогожском кладбище и ходили на службу в Чиминскую моленную – Д.А. Чимин, М.А. Чимин, И.М. Чимин, А.И. Чими́на, М. Герасимов, П. Чимин, А. Чимин, Ф. Чимин, А.В. Чимин и Т.А.Чими́на, М.И. Чими́на, А.Д. и С.Д.Чими́ны, Александра Васильева Чими́на, Г.К. Хатунцев, К.А. Хатунцев и А.М. Хатунцева, В.Г. и П.Г. Хатунцевы, А.Е. Кошкина и др.²²

В начале XIX века старообрядческое население села Коломенского и его окрестностей в подавляющем большинстве было древлеправославными, приемлющими священство. С 1846 года, после принятия Белокриницкой иерархии, произошло разделение старообрядцев на «рогожских», т.е. белокриницких, и беглопоповцев ветковского согласия или, как писали сами старообрядцы, «издревле согласия прежде бывшего Рогожского кладбища» – это были моленные Лапшина, Чими́на, Перетряхина, Родиной.

Документы дают нам сведения о двух домашних беглопоповских моленных, существовавших в Коломенском и Садовой слободе с середины XIX века. С 1852 года в д. Садовая слобода села Коломенского «на заднем конце усадьбы позади дома Николы Родина, расположенного в линию с остальными домами посреди Лагерной улицы»²³, находилась моленная беглопоповцев. Дом был одноэтажный, деревянный, крыт тесом, в нем было три комнаты, в двух жила семья Родиной М.Ф., а третья комната была моленной. Вторая домашняя моленная – «для себя» – принадлежала Ивану Васильевичу Перетряхину и находилась в двухэтажном доме, последний дом у Москвы-реки, на Нижней улице в 150 саженьях от моленной Чими́на. Моленная была известна с 1875 года, располагалась под одной крышей с жилым домом, позади, и была отделена от жилого помещения общими сенями.

По документам 1893 года община беглопоповцев составляла 500 человек обоего пола. В нее входили жители сел Коломенского²⁴, Нагати́на, Нови́нок, Садовой слободы, Курья́нова, Батю́нина, Печатникова и Перервинской слободы.

По статистическим данным, на рубеже XIX – нач. XX в. в селе Коломенском и его окрестностях проживало от 62% до 80% всего старообрядческого населения Московского уезда²⁵.

²³ Там же. - Ф.483. - Оп. 3. - Д. 733. - Л. 10об.-11.

²⁴ Там же. - Л. 9 об.; Д. 813. - Л. 11. В документе 1898 года указывается в одном случае - «поповцы Тульского толка» - вероятно пристав 5-го стана, составлявший сведения, не знал специфической конфессиональной терминологии и речь здесь идет о беглопоповцах Тульского толка. История образования Тульского толка связана с деятельностью священника, служившего при храмах Рогожского кладбища. «О. Павел, отделившись от архиепископа Антония московского (после того как длительное время признавал его власть, принимал от него святое миро и пр.), переселился в Тулу, где возобновил чиноприем священников господствующей церкви. И хотя его самого некому было исправить от «белокриницкой ереси», тем не менее, приняв священников о. Димитрия Беляева и о. Петра Березовского, о. Павел Тульский положил начало священству новых беглопоповцев, называвшихся какое-то время «Тульским согласием» (Старообрядчество: Лица, события, предметы и символы. Опыт энциклопедического словаря. - М., 1996. - С.42.)

²⁵ Лукина М.И. К проблеме изучения старообрядчества на территории древней дворцовой Коломенской волости // Коломенское. Материалы и ис-

¹⁹ Там же. - Л. 49.

²⁰ Там же. - Л. 32-35.

²¹ Там же. - Л. 49.

²² Там же. - Ф. 16. - Оп. 110. - Д. 765. - Л. 24- 30.

Судьба беглопоповской моленной с. Коломенского в XX веке – это отдельный, большой вопрос, по которому имеются многочисленные архивные документы. Этой теме был посвящен доклад на конференции в Куреневке в 2006 г. Здесь мы обозначим лишь наиболее важные исторические моменты.

После императорского указа о веротерпимости 1905 г. активность старообрядческого населения с. Коломенского возросла, и, прежде всего, это проявилось в сборе средств для строительства молитвенного дома.

В начале XX века община старообрядцев-беглопоповцев села Коломенского составляла до 200 человек, входила в состав религиозной общины старообрядцев г. Москвы и в 1908 году была зарегистрирована отдельно под наименованием «Николо-Рогожская старообрядческая община»²⁶.

В 1908 г. на Овражной улице села Коломенского старообрядцами – беглопоповцами был построен молитвенный дом во имя великомученика Георгия. Сохранилась его фотография 1939 года.

По воспоминаниям жителя села Коломенского Петра Львовича Перетряхина²⁷ и документам: «Сначала в моленной был священник Василий; после его смерти, в начале 1920-х годов, община существовала без священника», службу вела Прасковья Кузьминична Перетряхина. В 1925 году представитель старообрядцев беглопоповской общины села Коломенского во время поездки на Украину пригласил о. Николу Сигова – «украинца». Из следственного дела о. Н. Сигова мы узнаем, что община старообрядцев ветковского согласия к 1920-м годам насчитывала до 500 человек.

В 1932-1937 годах были арестованы священник о. Н. Сигов, дьяк, попечитель, многие прихожане. Все они были объявлены членами антисоветской группировки, ведущими антисоветскую агитацию. Часть арестованных была расстреляна, часть ос-

вобождена, часть выслана – в Сибирь, в Кемеровскую обл., Казахстан, Карагандинскую обл. и др. В 1980-90-х гг. М.И. Шипкин, В.М. Фарафонов и др. старообрядцы-беглопоповцы были реабилитированы.

В послевоенное время богослужения проходили в домах старообрядцев. Послевоенное поколение, фактически, считает себя староверами лишь по рождению, не будучи воспитанными в вере. Специально детей этому не учили – мешала атеистическая пропаганда и преследования за веру. В музее «Коломенское» долгое время не пытались конфессионально идентифицировать жителей села. Однако, большая часть предметов экспозиций – вещи, иконы²⁸, документы²⁹, воспоминания, а также певческие книги с их художественным оформлением³⁰ точно говорят, что жители села Коломенского на протяжении нескольких веков относились к беглопоповскому согласию.

²⁸ МГОМЗ, К-6725/ Ж-1488.

²⁹ Сведения о существовании в С.Коломенском общины беглопоповцев имеются не только в документах XVIII – XIX вв., приведенных в данной статье, но и в документах 1935 г.: «Следственное дело по обвинению Н.К. Сигова, священника старообрядческой секты беглопоповцев» (Государственный архив Российской Федерации. – Д. 10035. – Оп. 1. – Д.П. 12988. – Л. 17, 33, 36, а также см. статью: Савостьянова О.П. Община старообрядцев ветковского согласия с.Коломенского в XX в. // Судьба старообрядчества в XX – XXI вв. – Киев-Куренёвка-Чечельник, 2007. – С.138-147).

³⁰ Савостьянова О.П. О миниатюрах старообрядческой рукописи из собрания музея «Коломенское» // Искусство христианского мира. – Вып. 8. – М., 2004. – С.348.

следования. – Вып. 6. – М., 1995. – С.67.

²⁶ ЦИАМ. – Ф. 203. – Оп. 744. – Д. 3077. – Л.5об.-6. Община была зарегистрирована как беглопоповская Николо-Рогожская община.

²⁷ МГОМЗ, фонозапись беседы с П.Л. Перетряхиным. 30.03.2004 и 15.04.2005 гг; ГАРФ. – Ф.10035. – Оп. 1. – Д. П-12988. – Л. 17; Там же. – Л.17об.

Магола А.А. (Кишинев, Молдова)

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ВЛАДЫКИ ИННОКЕНТИЯ УСОВА В «БОГОСПАСАЕМОМ РУМЫНСКОМ КОРОЛЕВСТВЕ»¹

После октябрьского большевистского переворота 1917 года вся территория бывшей Российской империи была охвачена многочисленными социальными, политическими, экономическими и духовными потрясениями. Кампания по уничтожению духовенства, интеллигенции, зажиточного крестьянства и дворянства, развернутая большевистскими властями, спровоцировала массовый переход населения в соседние государства. Здесь особо следует отметить враждебное отношение руководителя нового большевистского государства, Ульянова-Ленина, к духовенству и Церкви, выраженное в Письме к членам Политбюро, от 19 марта 1922 года: «...мы можем (и поэтому должны) провести изъятие церковных ценностей с самой бешеной и беспощадной энергией и не останавливаясь перед подавлением какого угодно сопротивления... Чем большее число представителей реакционного духовенства и реакционной буржуазии удастся нам по этому поводу расстрелять, тем лучше: надо именно теперь проучить эту публику так, чтобы на несколько десятков лет ни о каком сопротивлении они не смели и думать...»². Как видно из этого письма, физическое уничтожение духовенства и других социальных групп русского населения было возведено на уровень государственной политики. В данной ситуации следует учитывать и разруху, вызванную гражданской войной, которая так же привела к эмиграции военных и гражданского населения. Среди гражданского населения преобладала интеллигенция, представители буржуазии, коммерсанты, интеллектуальная элита, люди из высшего света, близкие ко двору, и даже члены правительства³. Вот как описывает события тех лет один из руководителей бе-

лого движения А.А. фон Лампе: «Предэвакуационный развал, январь-февраль 1920 года. Выдача адмирала Колчака на востоке, восстание в Архангельске и Мурманске – на севере, попытки арестовать генерала Юденича на западе и офицерские восстания в Новороссийске и Севастополе – на юге!»⁴. А вот как один зарубежный историк описывает бегство армии и гражданского населения из Крыма в 1919-1920 годах: «...потерпев несколько поражений на Дону, военные эвакуировались из Новороссийска в Крым... Стремительное наступление Красной Армии прорвало слабую оборону полуострова. Во время этих поражений люди теряли свое снаряжение и личные вещи, увеличивалось число больных и раненых, недостаток продовольствия и антисанитария способствовали возникновению эпидемий, прежде всего тифа. Озверевшие толпы штурмовали корабли. Положение гражданских лиц, и без того не завидное, было ужасным, их не брали на военные корабли, приходилось полагаться на честность владельцев небольших судов. Многие погибали в море или были выброшены после кораблекрушения на русский берег. Те же, кому удавалось пересечь Черное море, совершали этот путь в невыносимо тяжелых условиях, приводивших к болезням, смерти, голоду, отчаянию. В это время разлучились многие семьи, некоторые из них – навсегда»⁵. «Огромное же количество людей, переживших бегство, было лишено элементарных личных вещей, кроме, может быть, одежды, которая была на них. Многие дети осиротели или оказались разлученными со своими родителями. Большое потрясение пережитых ужасов, без сомнения, оставило глубокий кровоточащий след в сердцах и сознании людей, ставших свидетелями страданий и гибели своих близких. Разрушенные семьи, неведение о судьбе родных, друзей. Страх за детей и разлука с родителями. Такая ужасная жизнь осталась в истории этого русского исхода из России!»⁶.

Политика советского правительства по отношению к старообрядцам резко изменилась в конце 20-х годов, когда в ходе прово-

¹ Из Архипастырского обращения епископа Иннокентия после возвращения в Румынию из Сербии. - Кишинев, январь 1924 года. Архив к.и.н. Александра Пригарина, доцента кафедры археологии и этнологии Украинского исторического факультета ОНУ им. И.И.Мечникова.

² Солонин Марк. Бочка и обручи или когда началась Великая Отечественная Война. - Дрогобыч, 2004. - С.385.

³ Колупаев В.Е. Русский флот в Африке // Военно-Исторический Архив. - Москва, 2002. - №7(31). - С.7.

⁴ Там же. - С.3.

⁵ Там же. - С.7-9.

⁶ Там же. - С.9.

дившейся в СССР коллективизации сельского хозяйства была развернута кампания по «ликвидации кулачества как класса». Старообрядческое крестьянское хозяйство, в большинстве своем, было достаточно зажиточным, и это дало основание Н.К.Крупской сказать, что борьба с кулачеством есть одновременно борьба со старообрядчеством, внутри которого более крупным и организованным было Белокриницкое согласие. В результате массовых репрессий против старообрядцев в 30-х гг. к 1940 г. на свободе остался один архиерей Белокриницкой иерархии, были закрыты все монастыри, многие области, прежде считавшиеся старообрядческими, лишились всех действующих храмов, было арестовано подавляющее большинство священнослужителей. При закрытии храмов и монастырей производилась тотальная конфискация икон, утвари, колоколов, облачений, книг, было уничтожено немало библиотек и архивов. Часть старообрядцев эмигрировала, преимущественно в Румынию и Китай. На территории Румынии русские липоване живут с начала XVIII века, а в 20-30-х гг. XX века здесь селились старообрядцы-беженцы из СССР⁷. В Румынию бежали тогда не только старообрядцы. Румынское королевство приютило в те дни 2 тысячи русских. О том, как единоверцы приняли беженцев, писал очевидец: «А кто только в Румынии не жил, в достатке и мире! Венгры, немцы, греки, болгары, евреи, турки, армяне, сербы, бессарабцы, рутяне, цыгане... В Румынии не было великой разобщенности нашего века... Была Румыния страной обетованной. Голода не знали, на всех хватало. То, что поражало новоприбывших, и это в трудные годы войны, - необыкновенное изобилие. Нам, прошедшим через годы войны и голода, оно казалось невероятным, Румыния предстала страной с молочными реками и кисельными берегами. Крестьяне с любовью обрабатывали свою землю, и она платила за это щедростью... Были веселые крестьяне, обильнейшие базары, богатейшие ярмарки»⁸. Румыния в это время объединилась с Бессарабией, где тем самым была облегчена возможность нормальной жизни. «Согласно переписям 1920-х го-

дов русскими... записались... в Румынии 742 тысячи». Эта цифра включает в себя всех русских и в том числе проживавших на территории Бессарабии⁹.

В этот же период бежал в Бессарабию епископ Нижегородский и Костромской Иннокентий Усов, крупнейший писатель и апологет старообрядческой Церкви России конца XIX – начала XX вв.¹⁰

Незаурядная личность владыки Иннокентия нашла свое отражение в произведениях таких русских писателей, как М.М. Пришвин, М.А. Кузьмин и др.¹¹

Иван Григорьевич Усов (мирское имя будущего Белокриницкого митрополита Иннокентия) родился 25 января 1870 года в посаде Святск, Суражского уезда, Черниговской губернии¹². В юности он был учеником священноинока Арсения Швецова (впоследствии епископа Уральского и Оренбургского (1897-1908) и после 1885 года подвизался в роли начетчика и собеседника¹³ в старообрядческом Предотеченском монастыре вблизи посада Клиницы и в других Стародубских посадах и слободах¹⁴. По профессии он был иконописцем¹⁵. В качестве старообрядческого начетчика он исколесил почти всю великую страну Российскую и как старообрядческий писатель прославился на всю Россию¹⁶. Он был отличным миссионером и способствовал утверждению и распространению старообрядчества в Российской империи. В 1885 году, придя с военной службы в запас, Иван Усов написал фундаментальный теологический, полемический и апологетический труд под названием «Разбор ответов на сто пять вопросов».

⁹ Там же. - С.52. См. также: Назаров М. Миссия русской эмиграции. - Изд. 2-е. - Т.1. - М., 1994. - С.114.

¹⁰ Белокриницкая иерархия. Указ. издание. - С.550.

¹¹ Александров В.П. Тульчинская летопись=Litopisețul tulcean. - București, 2002. - С. 135, примечание 214.

¹² Мельников Ф.Е. Краткая история Древлеправославной (старообрядческой) Церкви. - Барнаул, 1999. - С.485; Александров В.П. Указ. соч. - С.135. Эта дата рождения публикуется впервые. Она указана на прижизненной репродуцированной фотографии епископа Иннокентия, сделанной в Кишинёве в 1940 году (фото из архива автора). Энциклопедический словарь «Старообрядчество». - Москва, 1996. - С.114, - дает другую дату рождения - 23 января 1870 г.

¹³ Арсений Швецов // Православная энциклопедия. - Том III. - Москва, 2001. - С.419; Мельников Ф.Е. Указ. соч. - С.485, 479.

¹⁴ Мельников Ф.Е. Указ. соч. - С.485, 486.

¹⁵ Там же. - С.485.

¹⁶ Там же.

⁷ Белокриницкая иерархия // Православная энциклопедия. - Том IV. - Москва, 2002. - С.554.

⁸ Egumen Rostislav Kolupaev. O icoană din Chișinău în Africa // Luminătorul. - Chișinău, 1999. - №4(43). - P.51-52. См. также: Русская армия в изгнании, 1920-1923 // Весть. - 1998. - №61. - С.243; Вулич В. Румынские миниатюры // Вече. - 1988. - №28. - С.152-153.

Появление этой книги произвело такое сильное впечатление на противников старообрядчества, что известный ненавистник его, профессор Московской Духовной Академии, господин Субботин, в печати заявил, что «Разбор ответов...» написал не один человек, а несколько лиц, и обещал сделать на них возражение. Таким образом, господин Субботин бессознательно признал силу и достоинство вышедшей книги. Но написать возражение на «Разбор ответов...» так-таки и не удалось до сих пор¹⁷.

Иван Усов занимался и типографской деятельностью. В конце 80-х – начале 90-х годов XIX века совместно с иеромонахом Арсением Швецовым организовал в селе Безводном Арзамасского уезда Нижегородской губернии типографию и мастерскую по производству гектографированных изданий (на титульных листах выпускавшихся здесь книг было обозначено: «Яссы, типография Б.Н.П...к», аббревиатура расшифровывается: «Бог нам помощник»)¹⁸, что подтверждает тот факт, что И.Усов и А.Шевцов поддерживали тесные отношения с единоверцами из Румынии и эти книги распространялись в Молдове, Буковине, Добрудже и Бессарабии.

После рукоположения иеромонаха Арсения Швецова в епископа Уральского и Оренбургского, которое состоялось 21 октября 1897 года¹⁹, Иван Усов жил при епископе Арсении в городе Уральске²⁰. Вполне вероятно, что именно в этот период он принял монашеский постриг с именем Иннокентий и рукоположен в сан священноинока.

В 1903 году, в возрасте всего лишь 33-х лет, священноинок Иннокентий Усов был рукоположен во епископа Нижегородского и Костромского²¹. Ту благодать, которую получил во время хиротонии, он приумножил многократно и использовал на служение своей многострадальной Церкви. Одним из важнейших своих деяний, осуществленных в высоком сане архипастыря, было основание в 1904 году первого старообрядческого журнала в России «Старообрядческий вестник», который



издавался первоначально нелегально, а с 1906 года открыто выходил в Нижнем Новгороде под названием «Старообрядец», а в 1908-1909 гг. – «Старообрядцы»²².

В 1905-1917 гг. в Российской империи было основано около 10 старообрядческих монастырей²³. Из архиереев Белокриницкой иерархии особенно активно устроением обителей занимались Нижегородский епископ Иннокентий Усов, Московский архиепископ Иоанн и Петроградско-Тверской епископ Геронтий Лакомкин. Основанные ими монастыри предназначались не только для иноческих подвигов, но и для духовно-просветительских целей²⁴. Старообрядческие монастыри и скиты имели огромное духовно-воспитательное и руководящее значение для всего старообрядчества. Здесь создавались старообрядческая литература, тут выковывались крепкие духом борцы за святую старину,

¹⁷ Усов И. Разбор ответов на сто пять вопросов. - Б.г., б.м. - С.2.

¹⁸ Арсений Шевцов. Указ. издание. - С.419.

¹⁹ Там же. - С.419.

²⁰ Мельников Ф.Е. Указ. соч. - С.485.

²¹ Александров В.П. Указ. соч. - С.135, примечание 214.

²² Белокриницкая иерархия. Указ. издание. - С.553; Круглов Ф. Расколо-старообрядческая жизнь // Миссионерское обозрение, журнал внутренней миссии. - С.Пб., 1912 (XVII). - №4, апрель. - С.916, 919.

²³ Белокриницкая иерархия. Указ. издание. - С.552.

²⁴ Там же. - С.553.

отсюда вышли наиболее видные деятели прошлого. Заслуживает особого внимания за-волжский Спасо-Преображенский монастырь в Нижегородской епархии, устроенный епископом Иннокентием. Он предназначался для культурно-просветительных целей: отсюда должны были бы выходить начетчики, уставщики, учителя церковного чтения и пения и другие духовные деятели. Здесь воздвигнут был величественный храм с пятью алтарями, один из них освящен в память старообрядческих мучеников: протопопа Аввакума, священника Лазаря, диакона Феодора и преподобного Епифания, сожженных живьем в срубе после многолетних мучений. Для келий братии построен большой двухэтажный каменный корпус, во всем отвечающий современной технике: с центральным водяным отоплением, вентиляцией, водопроводом и пр.²⁵

Но заботы Нижегородского епископа не ограничивались лишь старообрядцами, проживающими на территории России. Так, например, в Петропавловском мужском монастыре близ посада Вилкова, находящегося в Измаильской старообрядческой епархии в Бессарабии, существовали большие недоразумения с игуменом этого монастыря Галактионом Степановым. *«Характером он – настоящий атаман разбойников, отличающийся от них разве только лукавой и вкрадчивой обходительностью»*. Конечно, такой человек не мог быть терпим в старообрядческом монастыре не только в качестве игумена, но и просто инока, но в прежнее время нельзя было ничего с ним поделать. Московский Архиепископ Иоанн несколько раз намеревался учинить следствие над Галактионом, но никто не соглашался вести это дело, зная, что такой злой человек, как Галактион, не постесняется и пулю пустить в следователя. В великий пост 1907 года епископ Иннокентий почти сам вызвался произвести следствие над Галактионом, чтобы *«выжить этого зверя из вертограда Христова»*. В процессе следствия Нижегородский владыка сильно пострадал, будучи избит до крови и притом в святом алтаре, но в то же время ему все-таки удалось запретить Галактиона от игуменства и священнослужения, добиться от него покаяния и установить порядок и благочестие в Петропавловской оби-

тели на Дунае. Этот исключительный случай представляет нам владыку Иннокентия не только как мужественного, смелого и мудрого пастыря, но и как поборника за справедливость и добропорядочность в Церкви Христовой. Тогда же, 16 апреля 1907 года, он посетил бессарабский город Болград²⁶. Эти пастырские визиты говорят нам о том, что епископ Иннокентий не только посещал липованские общины Бессарабии, но и хорошо знал существующие здесь проблемы и был связан с липованами всего региона: от Карпат и до нижнего Дуная. Также он посещал и старообрядцев Буковины, а 10 сентября 1906 года, вместе с архиепископом Арсением Уральским и Леонтием Славским, участвует в торжественном возведении в сан митрополита Белокриницкого епископа Макария Тульчинского²⁷.

23 октября 1907 года епископ Иннокентий присоединил к Старообрядческой Церкви известного ученого богослова, бывшего экстраординарного профессора Санкт-Петербургской Духовной Академии, видного литературного деятеля, архимандрита Михаила Семёнова, которого впоследствии, 22 ноября 1908 года, на свой страх и риск, не дожидаясь благословения церковного Собора, посвятил единолично в Нижнем-Новгороде, в сан епископа Канадского²⁸. 11 марта 1911 года Нижегородский владыка в сослужении с архиепископом Московским Иоанном Карпушиным и епископом Рязанским Александром, участвует в хиротонии епископа Санкт-Петербургского Геронтия Лакомкина – большого проповедника и неутомимого церковного деятеля. Это важное для старообрядцев северной столицы событие произошло в церкви Громовского кладбища²⁹.

За свои труды и деятельность на благо Церкви владыка Иннокентий был высоко почитаем и уважаем: во-первых, Московским Архиепископом Иоанном Карпушиным и да-

²⁶ Южанин. Пояснение к «Посланию» архиепископа Иоанна к раздорствующему епископу Мефодию // Церковь. - 1909. - №5, 1 февраля. - С.179-180.

²⁷ Александров В.П. Указ. соч. - С.124, 259, примечание 190, 193.

²⁸ Памяти епископа Михаила // Старообрядческий церковный календарь. - Москва, 1988. - С.69; По поводу суда над епископами Иннокентием и Михаилом // Церковь. - 1909. - №8, 22 февраля. - С.284-285.

²⁹ Круглов Ф. Расколо-старообрядческая жизнь // Миссионерское обозрение, журнал внутренней миссии. - СПб, 1912. - №5, май. - С.190.

²⁵ Мельников Ф.Е. Указ. соч. - С.433, 434.

же, пожалуй, всеми старообрядческими епископами, во-вторых, - делегатами Нижегородского епархиального съезда 1909 года, а в-третьих - всеми старообрядческими журналистами³⁰.

Сразу после Октябрьской революции 1917 года в ходе массовой ликвидации домовых церквей, закрылись домовые старообрядческие храмы. В 1918 году были упразднены почти все старообрядческие монастыри, Богословско-учительский институт в Москве и все старообрядческие периодические издания. Во время гражданской войны имеет место случай жестокой расправы красноармейцев и чекистов со старообрядческими священнослужителями, а близ станции Шамары на Урале в 1919 году большевики сожгли нетленные останки Пермско-Тобольского епископа Антония Поромова, чтобы прекратить их почитание.

Отвечая на призыв главы российских старообрядцев Белокриницкой иерархии архиепископа Мелетия Картушина, который в своем Пастырском послании 1918 года говорил об Октябрьской революции, что «сам сатана ополчился на христианство всеми силами своего ада» и призывал христиан действовать против врагов Божьих «духовным оружием»³¹, епископ Иннокентий активно выступал против коммунистического безбожия. Известно, что он читал лекцию «В защиту религии» в Добровольческой армии, которая впоследствии была опубликована в Румынии в нескольких изданиях; им была составлена «Молитва об избавлении России» от пагубы воинствующего безбожия. А в 1920 году был вынужден эмигрировать в Румынию, где впоследствии становится епископом Кишинёвским³². Для управления Кишинёвской епархией епископ Иннокентий имел письменное поручение не только от Одесского епископа Кирилла, в ведении которого находилась Бессарабская епархия до 1918 года, но и от Рязанского епископа Александра, заменявшего в Москве архиепископа Мелетия, скрывавшегося в то время от большевиков в Донской области³³. Находясь в Бессарабии, владыка Иннокентий

активно участвует не только в жизни Кишинёвской епархии, но и других старообрядческих епархий Румынии. Итак, 23 мая 1921 года, в Неделю о слепом, участвует в освящении Вознесенской церкви в городе Тульча в сослужении епископа Измаильского Феогена, Тульчинского епископа Никодима, девяти священников и шести дьяконов. Вот как описывает это событие очевидец в Тульчинской летописи: «также приезжего народа было многое множество: мужей и жён. Даже не вместимо было в церкви. После освящения пригласили всех людей на обед. И по обеде вошли в церковь. Епископ Иннокентий сказал слово о Святой Церкви: какая есть Церковь соборная и апостольская. И поучил людей, како подобает христианам жити и к церкви Божьей приходить. После всего пожелал всем здравия с душеспасительными успехами. Взаимно народ его благодарил за это святительское благословение, от идоша всякий в страну свою»³⁴.

Как упоминает Ф.Е. Мельников, епископ Иннокентий был и лично известен румынским и австрийским старообрядцам ещё до Октябрьской революции, так как он, по поручению российских старообрядческих епископов, был и в Австрии, и в Румынии, объездил здешние епархии и даже участвовал в возведении в митрополиты своего предшественника Макария. Поэтому, в том же, 1921 году, в июле месяце, состоялся Освященный Собор в городе Измаиле (в Бессарабии, тогда входившей в состав Великой Румынии). На Соборе был избран в митрополиты Иннокентий, епископ Нижегородский, в то время занимавший Кишинёвскую кафедру. Избрание епископа Иннокентия в митрополиты было утверждено и Российским старообрядческим Собором, состоявшимся в Москве в следующем, 1922 году, в мае месяце. Но занять митрополичью Белокриницкую кафедру ему все-таки не было тогда суждено. По клеветническому и злобному доносу на него врагов старообрядческой Церкви он был выслан румынским правительством в Сербию, в мае того же 1922 года, и хотя по ходатайству румынских старообрядцев он через полтора года был возвращен в Румынию, но на митрополичий престол был уже возведен другой епископ, румынский подданный, Никодим, занимавший Тульчинскую епархию³⁵. Здесь следует особо отметить тот факт, что это первое избрание

³⁰ Там же. - С.186.

³¹ Белокриницкая иерархия. Указ. издание. - С.553; 2,3 кол.

³² Старообрядчество, опыт энциклопедического словаря. - Москва, 1996. - С.115.

³³ Мельников Ф.Е. Указ. соч. - С.304-305.

³⁴ Александров В.П. Указ. соч. - С.133, 268.

³⁵ Мельников Ф.Е. Указ. соч. - С.303.

Иннокентия на Белокрыницкую кафедру не было известно широкому кругу читателей.

Старообрядческая Церковь и её иерархия всегда пользовалась в Румынии благожелательным отношением к ним как самого государства, так и его правительств. В отличие от России, где до 1905 года старообрядцам не разрешалось строить церкви, монастыри, скиты, совершать богослужения открыто и свободно, крестные ходы и носить облачения, иметь церковный звон, а на храмах ставить кресты, в Румынии же, они искони пользовались всеми религиозными правами фактически, но государством румынским не были эти права закреплены в каком-либо специальном законе или статуте. По этому поводу, в мае 1925 года в городе Брэила был созван Собор, на котором и решено начать перед правительством ходатайства о признании старообрядчества как самостоятельного и законного культа. Главным деятелем в этом деле был епископ Кишинёвский Иннокентий. Именно он составил и соответствующий Меморий правительству о правах старообрядцев. Но ходатайства эти не доводились до конца, ибо многие старообрядцы были против признания их правительством в каком-либо специальном законе. После Белокрыницкого Собора 1936 года епископом Иннокентием был составлен новый Меморий, в котором изложена история старообрядчества, его основы и отличие от других вероисповеданий³⁶.

В начале 30-х годов в Измаильской епархии происходили большие смуты и волнения из-за ее епископа Феогена, который вёл Церковь к раздору и расколу. Ввиду таких обстоятельств епископ Иннокентий с единодушного согласия всей Измаильской епархии, рукоположил для неё нового епископа, протоиерея Стефана Кравцова (беженца из Одессы, с 1931 года священствовавшего в городе Кишинёве), получившего при пострижении имя Силуяна. Рукоположение состоялось в городе Вилкове 15/28 июля 1935 года при участии почти всего духовенства епархии и при многотысячном собрании народа. Освященный Собор старообрядческой Церкви, созданный в мае месяце 1936 года под председательством Белокрыницкого митрополита Пафнутия Федосеева, единогласно утвердил епископа Силуяна на Измаильской кафедре, а Феогена оконча-

тельно удалил на покой. Епископ Иннокентий утвержден был на Кишинёвской епархии, и сами эти епархии, Измаильская и Кишинёвская, были, наконец, канонически и соборно присоединены к остальным старообрядческим епархиям в Румынии, о чем и послано соответствующее извещение Московской архиепископии. После этого во всей Бессарабии водворился мир церковный и полная тишина по всем приходам³⁷. Другой Собор Белокрыницкой Митрополии, в котором участвовал и Кишинёвский епископ Иннокентий, проходил в городе Брэила в 1938 году, под председательством митрополита Пафнутия, при участии епископов Савватия Славского, Силуяна Измаильского и представителей липованского духовенства и мирян со всех приходов Румынии³⁸. По видимому, на этом Соборе обсуждался новый Меморий правительству о правах старообрядцев, составленный епископом Иннокентием, также был принят Статут, составленный Ф.Е. Мельниковым. Только в ноябре 1938 года правительству был предоставлен Митрополитом Пафнутием как этот Статут, так и Меморий³⁹.

По избрании епископа Силуяна в митрополиты, Измаильская епархия избрала в епископы себе Вилковского вдового священника о. Анисима Лысова, нареченного в иночестве Арсением. По поручению митрополита Силуяна он был рукоположен епископом Иннокентием Кишинёвским в сослужении со Славским епископом Савватием 2 февраля 1940 года в городе Измаиле⁴⁰.

Следует особо отметить тот факт, что Белокрыницкая Митрополия окормляла не только липован Великой Румынии, но распространяла свою духовную власть и над старообрядческими приходами, расположенными в разных странах мира, кроме России. Даже в далекой Маньчжурии существовали тогда старообрядческие приходы. В 1942 году там устроена старообрядческая епархия, в состав которой входят старообрядцы, находящиеся в Китае, Америке (Канаде) и в Австралии. На состоявшемся 22 июля ст. ст. 1940 года

³⁷ Там же. - С.304, 305.

³⁸ Коллективное фото участников Собора 1938 г. Из экспедиционных материалов к.и.н. Александра Пригарина, доцента кафедры археологии и этнологии Украинского исторического факультета ОНУ им. И.И.Мечникова.

³⁹ Мельников Ф.Е. Указ. соч. - С.310.

⁴⁰ Там же. - С.323.

³⁶ Там же. - С.129, 309, 310, 323.



собрании епископов и священнослужителей в Славском монастыре, постановлено рукоположить на Маньчжурскую епархию благоговейного и достойного христианина Тита Деевича Качалкина, которого ещё пять лет назад маньчжурские старообрядцы избрали кандидатом в епископы. Постриженный в иноки с именем Тихона, он был рукоположен в епископы на Маньчжурскую епархию митрополитом Силуаном и епископом Иннокентием 25 августа 1940 года в селе Камень (Добруджа)⁴¹.

В конце июня 1940 года Бессарабия отошла к Советской России. Епископу Иннокентию пришлось покинуть город Кишинёв. Он поселился в городе Тульча. Тульчинские христиане обратились к нему с просьбой принять в свое управление Тульчинскую епархию. На это дал письменное согласие и епископ Савватий Славский, который одновременно управлял Тульчинской епархией с 1927 года. На основании сего, Белокрыницкий митрополит Силуан и поручил епископу Иннокентию управлять Тульчинской епархией и таким образом он стал одиннадцатым иерархом, который управлял этой старинной и значимой епархией⁴².

К большому сожалению, сохранилось очень мало письменных источников о деятельности епископа Иннокентия в Румынии. Для этого необходимо тщательное изучение российских и румынских архивов, частных, монастырских и приходских собраний документов и библиотек. После закрытия старообрядческих церквей города Кишинёва в 1955 году весь архив Кишинёвской епархии был помещен в столичной Мазаракиевской церкви, который сгорел в период с 1955 по 1960 годы вместе со многими иконами, книгами и другой церковной утварью⁴³.

Ещё до рукоположения в епископский сан, Иван Григорьевич Усов получил в России большую известность как писатель-полемист, написавший солидные сочинения в защиту и оправдание старообрядческой Церкви. Появление его капитальных сочинений: «Разбор ответов на 105 вопросов» и «Церковь Христова временно без епископа» - было для врагов старообрядческой Церкви ошеломляющим. Первая книга написана в 1885 году, а вторая издана в 1901. Необходимо особо отметить, что книгу «Церковь Христова временно без епископа», он сам и напечатал в созданной им же подполье

⁴¹ Там же. - С.130, 311-312.

⁴² Там же. - С.317, 318-319.

⁴³ Устное свидетельство Петра Еремеева, бывшего секретаря Кишинёвской старообрядческой епархии в 1993-2004 гг.

ной типографии под Нижним Новгородом, сам даже и набирал, находясь под ежеминутным страхом быть выданным и накрытым⁴⁴. Написал он немало сочинений и на другие темы, например: «Об исповеди преосвященнаго Амвросия митрополита Белокриницкаго» (1900), «О миропомазании священнослужителей, присоединяемых к православию от ереси второго чина» (1902), «О крещении греческой церкви и митрополита Амвросия» (1903), «Будущее и настоящее состояние людей» (1903), «О посланничестве митрополита Амвросия и о занятии им старообрядческой Белокриницкой епархии» (1904) и многие другие. Все эти книги были изданы за границей России, на Буковине, в городе Черновцы⁴⁵.

В 1918 году большевистское правительство России закрыло все старообрядческие типографии. Начались ещё более жестокие, чем раньше, гонения безбожной власти, в результате которых последователи древнего благочестия понесли самый большой урон из всех конфессий советского государства.

В советский период старообрядческие книги вновь печатаются за рубежом: в Кишинёве (Румыния), в Варшаве (Польша), в Харбине (Китай), в Николаевске (США), в Сиднее (Австралия), в Риге (Латвия), в Швейцарии и в других местах⁴⁶.

Находясь в Румынии, епископ Иннокентий продолжает литературно-богословскую и апологетическую деятельность, направленную на защиту истинной веры от безбожного атеизма. Он пишет и издаёт много книг, брошюр, статей, молитвенников, церковных календарей, листовок и проповедей религиозного и миссионерского содержания. История издания в Румынии его трудов может стать темой самостоятельного исследования, поэтому позволю себе сделать беглый обзор основных старообрядческих книг и других публикаций, напечатанных епископом Иннокентием в Кишинёве и других городах перед

Второй мировой войной. В эти годы им были выпущены в нескольких изданиях следующие книги: «Старообрядческий молитвенник» (1924), «Оправдание бегства христиан во время гонений» (1927, 1-е издание; 1933, 2-е издание), «Почему христиане празднуют воскресение, а не субботу. Ответ адвентистам седьмого дня» (1930, 1-е издание; до 1935, 2-е издание; Харбин, 1930), «В защиту религии (лекция)» (1931, 1-е издание; 1936, 2-е издание; 1938, 4-е издание), «О брадобритии» (до 1933), «Необыкновенная ночь в хлеве» (1933), «Кого больше всего почитают и прославляют» (1934, 2-е издание), «О перевоплощении души» (до 1935, 2-е издание), «Апокалипсические чудовища» (1935); (первые главы этой книги печатались в белградском «Церковном обозрении» в 1942-1943 гг.)⁴⁷, «Каноны за умерших и за единомышленников» (1924?), «Церковно-славянская Азбука» (1924?), «Часовник» (1924?), «Социализм и христианство» (1924?), Псалтырь (1927), «Краткие наставления относительно брака» (до 1936) и другие.

Кроме книг и брошюр, в Кишинёве были изданы многочисленные листовки и листки с проповедями владыки Иннокентия, а также стенограммы его выступлений на старообрядческих съездах: «Епископа Иннокентия Архипастырское обращение» (январь 1924, - 2 с.), «Праздник Преображения Господня» (1933, - 4 с.), «Слово на Вознесение Господне» (1933, - 4 с.), «Сретение Господне» (1936, - 4 с.), «Старообрядческий листок: издание неперiodическое» (№1; №2, Июль 1924 г.), листок «Не обманывайтесь» (1924?), «Неизвинительный грех» (1924), «Протоколы старообрядческого съезда Измаильской епархии» (1935, - 36 с.) и другие⁴⁸. Конечно, это далеко не все, что он издавал и писал, однако, это то, что пока удалось найти.

Успех Кишинёвских старообрядческих изданий был огромен. Многие из них выдержали несколько изданий во Франции, Польше, США, Канаде. Причем, переиздавали их не старообрядцы и не для старообрядческого читателя⁴⁹.

Например, одна из его работ, написанная в Кишинёве, «Почему христиане празднуют

⁴⁴ Мельников Ф.Е. Указ. соч. - С.303, 494, 495, примечание 552.

⁴⁵ Там же. - С.495; Старообрядчество, опыт энциклопедического словаря. - М., 1996. - С.115.

⁴⁶ Знатнов А. Предварительные итоги и перспективы составления старообрядческой библиографии // Старообрядцев Молдавии живое слово. Материалы международной научно-практической конференции «Старообрядчество Молдавии: истоки и современность», состоявшейся в Кишинёве 14-16 декабря 2002 года. - Кишинёв, 2003. - С.261.

⁴⁷ Там же. - С.261.

⁴⁸ Из экспедиционных материалов к.и.н. Александра Пригарина, доцента кафедры археологии и этнологии Украини исторического факультета ОНУ имени И.И. Мечникова. Пользуясь случаем выражаю особую благодарность и признательность господину А.А. Пригарину за предоставленные полевые материалы.

⁴⁹ Знатнов А. Указ. соч. - С.262.

Воскресенье, а не Субботу», была опубликована во Франции, Югославии и Китае. О ней вышли положительные отзывы в парижской газете «Возрождение» и в белградском журнале «Курьер». Эта же книга была дополнена новыми материалами, переведена и после тщательной литературной обработки была опубликована на румынском языке под названием «*De ce creștinii serbează Duminică și nu Sâmbătă*» в ежемесячном миссионерском журнале Румынской Православной Церкви «*Misionarul*», в котором печаталась в течение двух лет, почти в каждом номере⁵⁰. На румынском языке были изданы и другие его книги.

Последний Освященный Собор старообрядческой Церкви, состоявшийся ещё в свободной России, был открыт в Москве, на Рогожском кладбище, 31 мая 1916 г. Замечателен этот Собор тем, что он канонизировал старообрядческих святых мучеников: епископа Павла Коломенского, протопопа Аввакума и с ним сожженных сострадальцев, а также замученных никонианами боярыню Феодосию Морозову, княгиню Евдокию Урусову, Марию Данилову и других – и установил совершать им службы, по Общей Минее, до составления им отдельных служб. Впоследствии, уже в эмиграции, всем этим святым были составлены отдельные службы Кишинёвским епископом Иннокентием⁵¹, который, таким образом обогатил богослужебную старообрядческую литературу новыми литургическими текстами.

Иерархическое возвышение и последний, очень краткий и трагический период жизни владыки Иннокентия, описывает другой знаменитый старообрядческий писатель и апологет, Ф.Е. Мельников в своей книге «*Краткая История Древлеправославной (старообрядческой) Церкви*», написанной в Румынии в период с конца 1930-х до 1947 года.

На состоявшемся в г. Брэила Освященном Соборе, 25 апреля (8 мая) 1941 года был единогласно избран митрополитом Белокрыницким временно занимавший кафедру Тульчинской епархии епископ Иннокентий. Опытный в церковно-иерархических делах, уже 38 лет управлявший епархиями (в России и Румынии), знаменитый старообрядческий

писатель, он мог бы принести Церкви в качестве митрополита огромную пользу. У него действительно были большие планы и намерения: создать в Митрополии центр просвещения, развернуть широкое школьное строительство во всех заграничных старообрядческих приходах, создать свою старообрядческую типографию, издавать старообрядческий журнал и книги, как Богослужебные, так и поучительные, и апологетические. Но ничему этому не суждено было осуществиться. По возведении в сан митрополита, 27 апреля (10 мая) 1941 года в г. Брэила, епископами Савватием Славским и Тихоном Маньчжурским, митрополит Иннокентий поселился в г. Тульча. Но 22 июня (н. ст.) 1941 года, началась война Германии и Румынии против большевиков. Быстро была очищена от них Бессарабия и Буковина, а с ней и Белокрыницкая митрополия, весьма пострадавшая от большевиков и от военных действий. Новому митрополиту не суждено было переехать в Митрополию и начать там созидательную и восстановительную работу. Как иностранец он был эвакуирован из пограничного с Советским Союзом города Тульча в город Яссы. А между тем советские войска подвергли этот город ураганному обстрелу и воздушным налетам. Владыка Иннокентий в такие моменты переживал страшную трагедию: друзья его и покровители бежали из города кто куда мог, а ему не позволялось переменить свое место жительства. Одиноким, бесправным, всеми оставленным и в то же время поднадзорным, с минуты на минуту ожидавший, что он может попасть в руки своих самых жестоких врагов-большевиков, он был так потрясен таким безвыходным положением, что не выдержал и заболел психозом паники. Только уже в таком болезненном состоянии митрополит Иннокентий был перевезен в старообрядческое селение Писк в трех верстах от г. Брэила, где 3/16 февраля 1942 г. в три часа утра его многострадальная душа отошла к Господу Богу. Торжественно-печальные похороны его состоялись тут же в с. Писк 9/22 февраля 1942 г. Отпевали погребение епископ Тихон Маньчжурский и временно Тульчинский и епископ Арсений Измаильский со множеством священников и дьяконов, прибывших из разных приходов Румынии⁵². Могила митропо-

⁵⁰ Misionarul. – 1932. - №1-2, 4-12. - P.56-153; 264-717; 1933. - №1-10. - P.28-572.

⁵¹ Мельников Ф.Е. Указ. соч. - С.413, 414, примечание 443.

⁵² Там же. - С.312-313; Александров В.П. Указ. соч. - С.135, 145, 270.

лита Иннокентия находится у алтаря храма «Рождества Пресвятой Богородицы», а на восьмиконечном надгробном кресте была сделана следующая памятная надпись: «На сем месте погребено тело митрополита Иннокентия представлявшегося 3 февраля 1942 года на 73 году от роду»⁵³.

Ещё при жизни владыка Иннокентий вместе с Ф.Е. Мельниковым, Стефаном Кравцовым и другими достойными людьми старообрядчества заочно был приговорен к расстрелу в стране Советов за антибольшевистскую пропаганду. Но и после его смерти безбожная власть боялась и ненавидела его. Вот как липованский священник Лука Иов (1919 г.р.) из хутора Писк, города Брэила, описывает надругательство над его могилой офицеров НКВД: «...как только вошла [Советская – А.М.] армия в Брэилу [август 1944 г. – А.М.], у нас на хуторе офицеры появились. И всё пытали: «Где Иннокентий Усов?». Когда их подвели к его могиле и показали, то один от злости расстрелял крест и могилу»⁵⁴. Как и в других случаях, самую высокую оценку его многотрудной деятельности и жертвенному подвигу дали его враги, для которых он был опасен не только при жизни, но даже и после смерти.

Духовное наследие восьмого Белокриницкого митрополита актуально и сегодня, когда разные силы в России, Молдове, да и, наверное, на Украине, пытаются вовлечь старообрядцев в политическую борьбу или использовать их Церковь в своих политических интересах. Предвидя эту ситуацию много лет назад, когда ещё проживал в России, «маленький чёрный монашек с нервным, интеллигентным лицом», – как описывает владыку Иннокентия в своей книге «У стен града невидимого» (известна также под названием «Светлое озеро») русский писатель Михаил Пришвин (1873–1954), – высказывался в пользу «полного разграничения земной Церкви от земного государства. В душе старообрядцев...есть два таинственных круга. Один круг государственный, другой – религиозный, эти круги где-то пересекаются, и на месте их пересечения сидит-глядит зверь-антихрист»⁵⁵.

Поистине пророческие слова, которые можно отнести не только к Старообрядческой Церкви, но и к другим национальным Православным Церквям.

В сентябре 2006 г. на Освященном Соборе Русской Православной Старообрядческой Церкви, впервые состоявшемся в селе Белая Криница, среди многих вопросов, вынесенных на обсуждение, рассматривался и вопрос о прославлении Дальневосточной епархией в качестве местночтимых святых архиепископа Антония Шутова, епископа Арсения Уральского и Ф.Е. Мельникова⁵⁶. Все они были современниками и духовно связаны между собой и с будущим епископом Иннокентием. Федор Мельников был соратником Ивана Усова в отстаивании правоты старой веры, а вместе они были учениками епископа Арсения Швецова, который, в свою очередь, был близким сотрудником и учеником Архиепископа Антония Шутова. Владыка Иннокентий Усов также, как и они, много потрудился на ниве Божией и достоин быть прославлен в лике святых как исповедник старой веры и страдалец за правду и Святую Церковь. Его жизнь и труды могут служить прекрасным примером не только для верующих старообрядцев, но и для всего Православного христианского мира.

Вечная память великому по делам многотрудным и жизни святой святителю Иннокентию!⁵⁷

⁵³ Церковь. – Москва, 2002. – Выпуск 4-5. – С.82.

⁵⁴ Из воспоминаний липованского священника Луки Иова. Полевые материалы А.А. Пригарина от 20.08.2003 г.

⁵⁵ Старообрядчество, опыт энциклопедического словаря. – М., 1996. – С.115.

⁵⁶ Церковная жизнь. Освященный Собор 2006 года // Православный старообрядческий церковный календарь. – М., 2007. – С.116-117.

⁵⁷ Мельников Ф.Е. Указ. соч. – С.313.

О. Леонид Варварич (Черновцы, Украина)

БУКОВИНСКОЕ СТАРООБРЯДЧЕСТВО В ПЕРИОД РУМЫНСКОГО ВЛАДЫЧЕСТВА 1918-1940 гг. – 1941-1944 гг.

Рассматривая феномен сохранения и развития этноконфессиональной культуры русских старообрядцев в условиях изолированности от своей Родины в австрийский и румынский период владычества на Буковине, необходимо констатировать, что эта проблематика в тематической историографии представлена довольно скупо и фрагментарно. Немалый пласт информации о старообрядцах Буковины находится в Государственном архиве Черновицкой области¹. Из наиболее известных исследователей, которые изучали данный круг проблем, связанных с особенностями развития старообрядчества на Буковине, можно вспомнить имена следующих историков и краеведов: Р.Ф. Кайндля², Д. Дана³, Й. Полека⁴, Г. Купчанко⁵, Н. Субботина⁶, Ф. Чащина⁷. Проблема эта еще мало изучена, в том числе и период румынского владычества мало освещен. Отдельно следует выделить научные разведки Федора Ефимовича Мельникова⁸, в частности, он прослеживает динамику развития старообрядчества на Буковине и его роль для всей Старообрядческой Церкви.

До 1918 г. Буковина являлась коронной провинцией Австро-Венгерской империи. В 1918 г. румынские войска заняли край, который оставался в составе Румынии до 1940 года.

С приходом новой власти старообрядцам Буковины было запрещено иметь любые отношения с Россией. На присоединенной территории края было внедрено преподавание в школе на румынском языке, а русский язык считался антигосударственным⁹.

10 марта 1919 года старообрядческая делегация из Белой Криницы, Климовцов, Лукавца направилась в префектуру Сиретского уезда. В присутствии секретаря Сиретского уезда генерала полиции был составлен документ, в котором утверждалось, что старообрядцы, которые жили раньше возле берегов Черного моря, переселились на Буковину и получили в 1873 году от императора Иосифа II определенные льготы. Эта делегация просит румынскую власть признать и утвердить эти льготы, к которым относятся: 1. свобода вероисповедания, 2. исполнение богослужений на русском языке, 3. освобождение от военной службы и санитарных рот. Указанные льготы признавались со времени их проживания. Старообрядцы жалеют, что не смогли участвовать в Румынском конгрессе, однако они признают Северную часть Буковины законными землями Румынии, и, как верно-подданные граждане королевства Румынии, просят выполнить их просьбу¹⁰. Это было вынужденное действие старообрядцев. С переменой власти мужчины старше 20 лет призывались на военную службу.

В августе месяце 1921 г. в Белую Криницу прибыл митрополит Иннокентий (Иван Григорьевич Усов), до этого он был епископом Нижегородским и Костромским, а с 1920 г. – епископом Кишиневским. Ми-

¹ Государственный архив Черновицкой области (далее - ГАЧО). - Фф.3, 12, 15, 621.

² Kaindl R.F. Das Entstehen und die Entwicklung der Lippowaner - Colonien in der Bukovina. - Wien, 1896.

³ Dan D. Die Lippowaner in der Bukovina - Cernowitz, 1890.

⁴ Polek J. Die Lippowaner in der Bukovina. Bd. I. - Cernowitz, 1896. - Bd. II. - Cernowitz, 1898. - Bd. III. - Cernowitz, 1899.

⁵ Купчанко Г. Поселение русских старообрядцев въ Буковине // Исторический вестникъ. Историко-литературный журналъ. - 1898. - № 7. Июль. - С.182-192.

⁶ Субботин Н.И. История Белокриницкой иерархии. - Т.1. - М., 1874; Субботин Н.И. История так называемого Австрийского или Белокриницкого священства. - Вып.2. - М.: Тип. Г.Лиснера и Л. Гешеля, 1899.

⁷ Чащин Ф. Белая Криница. - Кишинев, 1976.

⁸ Мельников Ф. Э. Краткая история древнеправославной (Старообрядческой) Церкви. - Барнаул, 1999.

⁹ История городов и сел Украинской ССР. Черновицкая область. - К., 1969. - С.198.

¹⁰ ГАЧО. - Ф. 12. - Оп. 2. - Д. 60. - Лл.1-2.

трополит Иннокентий предъявил документ, где говорилось, что „... 23 июня 1921 года епископ Кишиневский Иннокентий (Усов) был рукоположен старообрядцами в городе Измаиле на Белокриницкую кафедру...”¹¹ Тем не менее, возглавить митрополицию кафедру в Белой Кринице ему не удалось, из-за клеветы врагов старообрядческой церкви. Он был выслан Румынским правительством в Сербию (Югославию) в 1922 году. По просьбе румынских старообрядцев Иннокентий через полтора года возвратился в Румынию, но на митрополичий престол был возведён епископ Никодим, румынский подданный, который возглавлял Тульчинскую епархию. Таким образом, 1 января 1924 г. белокриницкую кафедру занял митрополит Никодим. Правление его было кратковременным (всего 2 года) и не отмечалось особенно важными событиями в жизни монастыря. Умер Никодим 15 октября 1926 года.

5 декабря 1927 г. в г. Черновцы состоялось совещание, на котором избрали состав комитета братства в молельне святого мученика Евстратия. Председателем назначили Симеона Лазарева; секретарем совета - Иоанна Лазарева; членами комитета - Родиона Петрова, Александра Лазарева, Ефима Евсеева, Мирона Иванова; кроме того 6 марта 1928 г. в этой же молельне была создана новая комиссия во главе с митрополитом Пафнутием, которая рассматривала вопрос о состоянии Черновицкой церковной общины¹². С этих событий во главе Белокриницкой иерархии на Буковине стал митрополит Пафнутий. 21 ноября 1926 г. он был рукоположен в епископы на Браиловскую кафедру и только 9 июня 1927 г. стал митрополитом Белокриницким.

Во времена его правления многое было приведено в порядок. Митрополита Пафнутия считали требовательным. Нарушителей он наказывал очень строго, накладывал на них епитимьи, даже помещал в подвалы (погреба). Много старообрядцев предъявляли обвинение Пафнутию в том, что он отходит от древней православной веры „окружного послания”, хотя в действительности владыка Пафнутий придержи-

живался канонов веры больше, чем его предшественники. Ему предъявляли обвинение в нецелесообразности нововведений в монастыре, подвергали критике за проведенные в Черновцах встречи с епископом греко-католической церкви, за общение с беспоповцами села Климауцы. Осуждали Пафнутия также из-за того, что в 1935 г., по случаю 25-летия освящения Кафедрального собора, на территорию женского монастыря он пригласил королевских чиновников из Бухареста, а королеве-матери подарил драгоценный камень¹³.

Несмотря на все обвинения, многие люди любили и уважали Пафнутия, а поступки владыки считали дипломатическими. Во время правления Пафнутия в самой митрополии состоялись два выдающихся исторических события, в которых он лично принимал участие. Это посещение митрополии, во время маневров румынской армии, королем Карлом II в сентябре 1935 г., а также посещение митрополии Буковинским митрополитом Виссарионом в июле 1937 г.

При митрополите Пафнутии настоятельница женского монастыря была игуменья Аркадия, такая же строгая в отношении правил, как и сам митрополит. В женском монастыре проживали соборные матушки, которые следили за монахинями, чтобы они не покидали территорию монастыря. Эти монахини находились на сторожевых башнях на окраинах территории монастыря. При м. Пафнутии была благоустроена митрополичья библиотека, в которой находилось много книг „древнепечатных и рукописных”, которые были написаны еще до церковного раскола.

В 30-х гг. умирает настоятельница женского монастыря игуменья Аркадия. На похороны были приглашены многочисленные гости из разных епархий. Погребение совершал сам митрополит Пафнутий в Кафедральном соборе. Вместо умершей, игуменьей была назначена, по приказу митрополита, родная сестра покойницы Поликсения. Она была уставщицей кафедрального собора, ей помогала ее сестра Касьяния. Этот период правления был нелегким.

¹¹ ГАЧО. - Ф. 15. - Оп. 1. - Д. 7457. - Л. 1.

¹² ГАЧО. - Ф. 15. - Оп. 1. - Д. 10074. - Л. 22.

¹³Чашин Ф. Белая Криница. - Кишинев, 1976. - С.52.

В период правления Пафнутия состоялось еще одно очень важное событие. После завершения Первой мировой войны (1914-1918 гг.) к Румынии отошла не только Буковина с Белокрыницкой митрополией, но и Бессарабия с тамошними старообрядцами. Жизнь и церковно-иерархическое состояние бессарабских старообрядцев были обусловлены тогдашними религиозными законами Российского государства, а буковинских старообрядцев – особым Статутом (Уставом), составленным иноком Павлом Белокрыницким и утвержденным австрийской властью. В Румынии же старообрядцы издавна пользовались фактически всеми религиозными правами, но румынское государство эти права не закрепило ни одним специальным законом или уставом.

В 1925 г. румынская власть выдала закон о культах, в котором обуславливались почти все существующие в Румынии вероисповедания и даже секты, но о старообрядческом вероисповедании не было даже упоминания. Это взволновало румынских старообрядцев. В мае 1925 г. был по этому поводу созван Собор в г. Браила, на котором было решено хлопотать перед властью о признании старообрядчества как самостоятельного и законного культа.

Главным деятелем в этом деле был епископ Кишиневский Иннокентий. Именно он составил соответствующий Меморий власти о правах старообрядцев. Но эти ходатайства не нашли логического конца, так как много старообрядцев выступали против их признания властью каким-нибудь специальным законом, считая, что это ограничит старообрядчество, лишит его внутренней свободы. Противником такого закона был сначала сам м. Пафнутий. Но в дальнейшем ему пришлось просить власть о признании старообрядчества как законного культа и об издании для него особого Устава.

В то же время в румынской церкви состоялся раскол из-за введения нового календарного стиля (григорианского) на смену старого (юлианского). *Старостильники* начали преследовать. На местах румынская власть путала „стилистов” со старообрядцами, и старообрядческой Церкви угрожало закрытие храмов. Нужно было принимать любые предупредительные меры про-

тив такой опасности. Возникла необходимость узаконить старообрядческую Церковь с ее правами и уставами. На Белокрыницком Соборе в 1936 г. снова было постановлено восстановить ходатайство о признании старообрядчества.

Епископ Иннокентий повторно составил новый Меморий, в котором была изложена история старообрядчества, его отличие от других вероисповеданий. Устав из шести разделов был составлен Ф.Е. Мельниковым. В нем показано внутреннее устройство старообрядческой церкви, порядок ее иерархического правления епархиального и приходского, а также те основы, на которых существует это все устройство. М. Пафнутий предоставил Устав и Меморий только в ноябре 1938 г., когда Министерство культуры Румынии начало требовать от митрополита предоставить им старообрядческий Устав.

Но понадобилось еще 8 лет непрерывных ходатайств старообрядцев перед румынской властью, пока она, в конце концов, утвердила этот Устав и старообрядческая Церковь в Румынии стала официально признанной и утвержденной¹⁴.

После смерти игумены Аркадии на монастырь напали разбойники. Они ограбили храм, но ценности митрополии удалось сохранить благодаря монахам. Сам м. Пафнутий был тяжело ранен и подвержен пытке.

Благодаря успешным действиям полицейских и жандармов воров своевременно схватили и возвратили ценности в монастырь. После ранения владыка Пафнутий чувствовал себя все хуже и хуже, потерял память, а через несколько дней умер. Ему не смогли помочь врачи из Сучавы и Черновцов.

На похороны митрополита приехали архиереи из Румынии и Украины. Из Москвы делегации не было, после революции прекратилась даже переписка с Московской архиепископией¹⁵.

После смерти митрополита на его должность был назначен епископ Измаильский Силуян. Как сообщает Министерство

¹⁴ Мельников Ф. Э. Краткая история древнеправославной (Старообрядческой) Церкви. – С.310.

¹⁵ Чашин Ф. Белая Криница. – С.160.

внутренних дел Румынии, 25 июня 1939 г. на территории г. Браила состоялся Старообрядческий освященный Собор, на котором был избран епископ Силуян на Белокрыницкую кафедру с титулом митрополита¹⁶. Епископ Силуян завоевал доверие румынской власти благодаря своей ненависти к большевизму, и по ее ходатайству был избран митрополитом. Он любил пышную одежду, изысканные богослужения, также любил, чтобы перед ним преклонялись. Новый владыка ввел свои новые порядки. Он удалил из Белой Криницы неугодных, непокорных ему, обновил епископские кафедры, создал новые епископские кафедры в Корее, Канаде, Индии, куда были выслааны неугодные ему святители¹⁷.

Также поплатились и те, кто был его противником при владыке Пафнутии. Многие из них остались без мест или были переведены в отдаленные приходы, получив значительное служебное понижение. При митрополите Силуяне порядки в монастыре стали ещё строже, чем при митрополите Пафнутии.

В начале правления митрополита Силуяна была построена и освящена новая церковь на хуторе Липованы - с. Нижние Лукавцы, рассчитанная на 200-250 чел. Церковь построили за счет добровольных пожертвований старообрядческих общин Буковины и частично местных предпринимателей¹⁸.

В этот период Белокрыницкая Митрополия и монастырь находились в полной изоляции. Антирелигиозная политика советской власти привела к прекращению поступлений пожертвований со стороны России, что приводило к опустошению митрополичьей казны и ветшанию храмов. Храмы постепенно утрачивали своих прихожан, монастыри не пополнялись. Владыка Силуян поддерживал слабые отношения с королевским домом Румынии - ограничивался посланием верноподданических поздравлений с праздниками и именинами.

В Европе постепенно обострялась политическая обстановка. Владыка Силуян, с одной стороны, наказывал придерживаться

традиционной изолированности старообрядческих общин, а, с другой, - всячески поддерживал действия румынских властей. Он был непримиримым врагом советской власти, и когда Гитлеровская Германия 1 сентября 1939 г. начала вторую мировую войну, рассчитывал, что в нее будет втянут и побеждён Советский Союз.

С началом войны появились беженцы из Польши. Среди них были и старообрядцы, которые рассказывали о зверствах фашистов. Митрополита Силуяна эти новости не тревожили. Некоторые старообрядцы не соглашались с мнением митрополита, и считали Россию своей Родиной. С началом войны люди начали возвращаться к духовности. Если раньше во время службы храмы пустовали, то теперь они заполнялись верующими.

На очередном Соборе в присутствии всего буковинского священства было поддержано предложение владыки о допуске к посещению храмов митрополии никонианцами, униатами и католиками¹⁹. Монахов это привело в удивление.

А потом произошло тягчайшее бедствие как для всей митрополии, так и для всей старообрядческой Церкви. В конце июня 1940 г. вся Северная Буковина, в том числе и Белокрыницкая митрополия, отошла к Советской России. 30 июня, вечером, отряды красноармейцев появились в Белокрыницком монастыре. Митрополит выехал лишь утром, убегая от своих врагов. Захват митрополии большевиками был таким внезапным, что из нее не было ничего вывезено, все попало в руки безбожной власти: митрополия со всеми церквями, святынями, старинными иконами, крестами, редчайшими книгами и другими церковными вещами. Мужской монастырь был срочно ликвидирован советской властью, монахи разогнаны, церкви закрыты, все имущество конфисковано, много ценного вывезено в Москву²⁰. Белокрыницкая митрополия прекратила свое существование на Буковине. Митрополит Силуян обустроился в г. Браила. 5 января 1941 г. он умер²¹.

¹⁹ Чащин Ф. Указ соч. - С. 105.

²⁰ Мельников Ф. Е. Краткая история древнеправославной (Старообрядческой) Церкви. - С.311.

²¹ Белая Криница от Христа до наших дней. - Бм, 2004. - С.35.

¹⁶ ГАЧО. - Ф. 15. - Оп. 1. - Д. 22424. - Л. 1.

¹⁷ Чащин Ф. Указ.соч. - С. 100.

¹⁸ ГАЧО. - Ф. 621. - Оп.1. - Д. 60. - Л. 1.

Новая граница между Россией и Румынией проходила между Белой Криницей и Климоуцами.

Приход советских войск вынудил митрополита Силуяна вместе с частью братии монастыря покинуть Белую Криницу и перебраться в Румынию. Исполнять обязанности митрополита был оставлен епископ Софроний Васлуйский. Будучи человеком слабохарактерным, он не мог сосредоточить власть в своих руках. Эти события привели к беспорядкам в монастыре.

Митрополичья библиотека была разграблена, и только благодаря усердию монахов удалось сохранить оставшиеся книги.

Новая власть лояльно относилась к населению монастырей, но, по причине нехватки жилых помещений, часть территории мужского монастыря была занята погранзаставой.

22 июня 1941 года, нарушив договор о ненападении, Гитлеровская Германия вероломно напала на Советский Союз. Приняв на себя первый удар, Белокриницкая застава не устояла, и вновь оказалась оккупированной румынскими войсками. В это же время в Белую Криницу стремился вернуться митрополит Иннокентий (Усов). Иван Григорьевич Усов родился 28 января 1870 года. Происходил из светских мешан Черниговской губернии. До Первой мировой войны занимался иконописью. До самого рукоположения проживал при епископе Арсении (Швецове), которым в сослужении с Иоасафом Казанским в Нижнем Новгороде и был рукоположен 27 апреля 1903 года в сан епископа Нижегородского и Костромского.

Митрополит Иннокентий являлся крупнейшим старообрядческим апологетическим писателем и проповедником. Активно выступал против коммунистического безбожия. Известно, что он читал лекции «В защиту религии» в добровольческой армии. К этому времени относится его «Молитва об избавлении России».

Спасаясь от Советской власти, в 1920 году он эмигрировал в Румынию. Некоторое время жил в селе Кунича (северо-восток Молдавии). В этом же году он стал епископом Кишинёвским. В связи с установлением Советской власти на правобережье Днестра решением чрезвычайного собрания от 21

июня 1940 года старообрядческих епископов был направлен на Тульчинскую кафедру. В 1941 году он вновь стремится занять свою кафедру в Белой Кринице.

Перу митрополита Иннокентия в первые годы его архиерейства принадлежат такие книги и статьи: «Об исповеди преосвященнейшего Амвросия митрополита Белокриницкого». «Церковь Христова временно без епископа», «О миропомазании священнослужителей, присоединяемых к православию от ереси второго чина», «О крещении греческой церкви и митрополита Амвросия», «Будущее и настоящее состояние людей», «О посланничестве митрополита Амвросия и о занятии им Белокриницкой епархии», «Слова и речи», «Средство быть счастливым»²². В тяжелое время возглавил владыка Иннокентий Белокриницкую кафедру. Всеми возможными силами он радел за веру и верующих и защищал их.

Был выслан румынскими властями в г. Яссы, не имея возможности занять кафедру в Белой Кринице. Вскоре от тяжелого заболевания и вследствие потрясения митрополит Иннокентий скончался.

После смерти митрополита Иннокентия немецкие власти намеревались закрыть монастырь, но вопрос этот удалось уладить. В этом же году был собран малый собор в составе священников из Румынии, Бессарабии, Измаила, Винницы, Вилкова, а также священноинока Геронтия, который еще по завещанию покойного митрополита Пафнутия должен был занять Белокриницкую кафедру, но был выслан в один из румынских монастырей.

Священноинок Геронтий – сын московского купца Бриллиантова – приехал еще до Первой мировой войны в Белокриницкий монастырь помолиться и набраться ума. Война закрыла путь на родину. После уговоров монахов Геронтий остался в монастыре и постригся. Обладал незаурядным голосом, из-за чего ему прочили архиерейский чин, и пользовался расположением и доверием митрополита Пафнутия.

Власти не желали видеть во главе кафедры священноинока Геронтия, поэтому

²² Вургафт С.Г., Ушаков И.Ф. Старообрядчество. Лица, предметы, события и символы. Опыт энциклопедического словаря. - Г.: Церковь, 1996. - С.115.

выдвинули кандидатуру епископа Тихона. Собор не в состоянии был оспорить это решение и проголосовал за избрание митрополитом Тихона.

Митрополит Тихон (в миру Тит Деевич Качалкин) родился в старообрядческой общине села Старая Некрасовка Измаильского района. С 1939 по 1940 гг. старообрядческие приходы, расположенные в Маньчжурии, обратились к старообрядческой митрополии в Румынии с просьбой назначить к ним постоянного епископа. Перед этим овдовевший Тит Деевич был пострижен в иноки и последовательно посвящен в степени священного сана. В 1941 году святительскую хиротонию в селе Камень Добружинской области совершил митрополит Белокриницкий Силуян в сослужении с епископом Иннокентием (Усовым) и епископом Савватием (вероятно - Славским). В связи с военным положением епископ Тихон не смог прибыть на место назначения и был переведен на вдовствующую Тульчинскую кафедру²³.

Благодаря его избранию белокриницкая иерархия смогла свободно вздохнуть. Став главою старообрядческой церкви, митрополит Тихон проявил себя стойким борником святоотеческих преданий и канонов. Во время реформы календаря в Румынии (перехода с юлианского календаря на григорианский) старообрядческая церковь подверглась гонениям со стороны правительства Антонеску, вследствие нежелания следовать реформе. Самого митрополита Тихона по этому поводу часто вызывали в Черновцы, а представители румынской власти приезжали в монастырь. Для решения данного вопроса владыке предписано было явиться в Бухарест. Тихон отправился в Бухарест, но приближение советских войск и закрытие границы помешали ему вернуться обратно. Об истинной причине вызова в Бухарест Тихон напишет так: «В конце февраля 1944 года я был вызван в Бухарест для переговоров по поводу перехода старообрядческой церкви на новый календарный стиль. На самом же деле Антонеску и его камарилья хотели заполучить от меня знаменитый бриллиант, который украшал митру. Я ответил, что ничего не знаю о судьбе этого камня,

так как он был изъят из митры предшествовавшими митрополитами. Тогда меня задержали в Бухаресте и посадили под арест в концлагерь. И только после того, как Белая Криница была занята Красной Армией, меня отпустили. Я поехал к своим единоверным старообрядцам в Браилу, так как Белая Криница была по другую сторону фронта.

Вскоре государственная граница 1940 года была восстановлена, и мы оказались окончательно отрезанными от Белой Криницы. Таким образом я остался в Браиле, где и продолжал выполнять свои архипастырские обязанности. Я категорически отвергаю всякие толки о якобы имевшем место моем сотрудничестве с оккупантами. Я, как и митрополит Иннокентий, категорически отказался подписать воззвание против большевиков, ибо родина для меня по-прежнему остается самым большим достоянием»²⁴. Оставив без внимания заявление митрополита Тихона, Москва обвинила его в бегстве.

Во главе белокриницкой иерархии стал епископ Софроний Васлуйский, который не мог исполнять свои обязанности по причине болезни и старости. В своем обращении к Рогожскому кладбищу он пишет «Дорогие архипастыри нашей восточной старообрядческой церкви! Я, епископ Софроний Васлуйский, сообщаю вам, что остался один из всего клира в Белой Кринице. Все наши архиереи вместе с митрополитом Тихоном уехали в Румынию и не дают о себе знать. Прошу вашего совета о моей дальнейшей архипастырской деятельности». Вскоре после этого письма епископ Софроний почил в бозе.

Таким образом, в начале 40-х годов в Белой Кринице не осталось ни одного епископа. На вдовствующую кафедру никто из ближайших епископов не хотел перейти. Московская Архиепископия духовно окормляла всех российских старообрядцев, приобретая в свое попечение еще и буковинских старообрядцев.

²³ Там же. - С.283.

²⁴ Чашин Ф. Указ. соч. - С.103.

Бельский А.В. (Симферополь, Украина)

ИСТОРИЯ БЕЛОКРИНИЦКОЙ СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ В МАМЕ РУССКОЙ

«Старообрядчество» – консервативное религиозное движение различных ортодоксальных групп христианского населения Московского государства, отколовшихся от правительственного православия, направленное на сохранение сложившихся к середине XVII века местных специфических (московских) обрядов и обычаев, не посягавших на изменение Символа веры и не отказавшихся от священных таинств христианства¹.

Белокриницкая или Австрийская иерархия – наиболее удачная и жизнеспособная попытка старообрядцев основать свою церковь. В настоящее время она объединяет большинство представителей «поповщины» в старообрядничестве² и именуется Русская Православная Старообрядческая Церковь (РПСЦ). Две общины РПСЦ находятся и в Крыму. Одна из них, в г. Симферополе, возникла недавно. Другая, под г. Керчью, насчитывает 170 лет существования.

Согласно отчету за 1912 г.³ выясняется, что белокриницкие, проживают в с. Мама Русская (Феодосийский уезд) в количестве 228 чел. и имеют свою начальную школу для детей. Но нет упоминания о своей часовне. Однако далее следует рапорт № 128 от 16 февраля 1913 г. Феодосийского уезда исправника⁴. Статистические сведения о старообрядцах по уезду он дает по состоянию на 1 января 1912 г. Из его ведомости следует: «По Австрийскому толку подразделений нет. Старообрядцы деревни Мамы Русской и Казантипа принадлежат к окружникам Белокриницкой иерархии. Общее число в д. Мама относится к Староминской (Сарайминской – А.Б.) волости, имеется один молитвенный дом и одна церковно-приходская школа для детей старообрядцев»⁵.

Как выяснили исследователи, основана Керченская община в с. Мама Русская (ныне – с. Курортное) была около 1847 г. семью старообрядцами-беглопоповцами, работавшими на рыбном заводе старовера Типакова⁶. Со слов Лаврентия Ти-

пакова, его прадед Типаков с другим старовером Кабановым, вместе со своими семьями, бежали в Крым из-под Астрахани, спасаясь от преследований (?). Здесь они и основали новое село⁷. Менее драматично историю появления села описала А.Г. Овчинникова, правящая ныне службу в местном старообрядческом храме: «Деревню Маму Русскую основала семья Московских, которые не были старообрядцами». Но «затем здесь поселилось несколько старообрядческих семей: Грачевы, Типаковы, Овчинниковы, Арефьевы, Кабановы. Это были поволжские рыбаки из-под Нижнего Новгорода, кроме Овчинниковых (они из Черниговской губернии)». К.Г. Полякова, старейший член общины, дала свою версию рождения деревни, рассказав, что ее прадед Иван Арефьев с братом Герасимом были рыбаками на осетровых. Узнав про обилие рыбы на берегу Азовского моря, они добрались сюда и «увидели, что рыба сама лезла на берег. У них была лодка. Они сообщили своим землякам в Астрахани про обилие рыбы». Тогда сюда «приехали Типаковы, тоже с лодкой. Затем Кабановы, позже Апостолы и другие»⁸.

Вероятнее всего, основание с. Мамы Русской связано с расселением старообрядческого русского населения России. Представители-посыльные искали места, соответствовавшие характерным промыслам староверов при относительной удаленности от местных властей. Так, рыбаки-беглопоповцы Поволжья, услышав о богатых рыбой берегах Азовского моря и, убедившись в верности сообщения, пригласили своих земляков-одноверцев (скорее всего, дьяконовского согласия). Позднее общинники с. Мамы Русской вступили в состав Белокриницкой митрополии, рассматривая ее своей старообрядческой церковью. Они были окружниками, придерживаясь более мягкой и менее конфликтной позиции в отношениях с местными властями.

Старый храм был построен из камня в мае 1913 г. Об этом свидетельствует дата, выложенная камнем на фронте. Однако из вышеуказанного дела следует, что до него здесь уже был, возможно, деревянный, молитвенный дом. Кое-что проясняют документы из фонда Керченского благочинно-

¹ Бельский А.В. Старообрядчество как ветвь Российской православной церкви // Культура народов Причерноморья. – Симферополь, 2000. – № 13. – С. 67-70; Миловидов В.Ф. Современное старообрядчество. – М.: Мысль, 1979. – С. 40, 120;

² Миловидов В.Ф. Современное старообрядчество. – М.: Мысль, 1979. – С. 40, 120; Булгаков С.В. Настольная книга для священно-церковнослужителей. – СПб (1913). – Репринт Изд. Отдел Московского Патриархата. – 1993. – Т. II. – С. 1649.

³ Государственный архив Автономной республики Крым (далее – ГА АРК), ф. 27, оп. 1, д. 11779, лл. 68-72.

⁴ ГА АРК, ф. 27, оп. 1, д. 11779, л. 23.

⁵ ГА АРК, ф. 27, оп. 1, д. 11779, л. 125.

⁶ Моисеенкова Л.С. Старообрядцы в Таврической губернии в

конце XVIII – начале XX в. // Материалы по археологии и этнографии Таврии. – Симферополь. – 1996. – Вып. 5. – С. 207.

⁷ Лаптев Ю. Старообрядцы в Крыму // Кримська світлиця. – 1993. – № 42. – 23.10. – С.3.

⁸ Лаборатория по исследованию этно-конфессиональных проблем в Крыму КНЦ НАН Украины. Полевая тетрадь №№1 и 2. Этнографическая экспедиция в старообрядческие общины Крыма.

го округа. В письме благочинного в Таврическую Духовную Консисторию от 23 сентября 1884 г., в частности, сказано: «*раскольники имеют в Маме свою молельню, при ней уставщика, крестьянина Черниговской губернии Власа Дионисьева Никитина, а по временам, как говорят, наезжает сюда из Одессы и их священник...*»⁹. В заявлении унтер-офицера Ильина от 8 августа 1884 г. есть такое упоминание: «*В этой же самой деревне проживает Николай Иванов Типаков и брат его Егор, ...построили молельню...*»¹⁰. Т.е., в начале 1880-х уже существовала молельня, построенная ранее усилиями семьи Типаковых. Община приглашала к себе уставщиков из Стародубья (Черниговская губерния), а сам приход относился к Одесской епархии, откуда и приезжал иерей.

После революции Советская власть закрыла церковь, а в здании был устроен клуб. В годы Великой Отечественной войны, в мае-августе 1942 г., немцы использовали полуразрушенное помещение под свою конюшню. В августе 1942 г. румынское командование его восстановило, вновь освятило и открыло как православную церковь. Учитывая, что в последние годы крещений здесь не происходило, всех детей и молодых румыны крестили в море в православной вере. Богослужения в церкви возобновились, но в ноябре 1943 г. старообрядческие семьи немцы погрузили в эшелоны и эвакуировали в Симферопольский концлагерь и в степные районы Крыма (Сейтлерский, Ичкинский, Акмечетский), где использовали на сельхозработах. Некоторых вывезли в Севастопольский концлагерь и далее в Констанцу.

При отступлении из Крыма немецкое командование отдало распоряжение разобрать церковь. Таким образом, здание старообрядческой церкви было разрушено так, что остались только стены. После возвращения Советской армии в Крым в апреле-мае 1944 г., старообрядцы вернулись в свою деревню, своими силами восстановили помещение пристройки разрушенной церкви, площадь в 25 кв. м., оборудовали необходимым церковным инвентарем и возобновили богослужения. Службу правил, как и прежде уставщик Дьяков. Деятельность церкви продолжалась до мая 1945 г. Тогда последовало указание Приморского райисполкома и местного сельсовета о прекращении проведения богослужений до получения разрешения на это от О.И.К. Всего верующих насчитывалось около 130 человек¹¹.

Церковь была вновь закрыта Советской властью, опять устроившей здесь клуб, но затем ее

вернули местной общине. Этому воспротивился Петр Антонович Удовиченко, секретарь партийной организации (в ВКП(б) с 1943 г.), пытаясь отобрать церковь под склад зерна. Но община не испугалась и отстояла на этот раз свою молельню.

После Великой Отечественной войны власти были вынуждены признать существование старообрядческой общины, находящейся в дер. Мама-Русская Кезенского сельсовета Приморского района Крымской области, и зарегистрировать ее как религиозное общество Старообрядческой церкви под № 6 / 26 от 29.05.1946 г. с предоставлением в пользование молитвенного дома для удовлетворения религиозных нужд. Община и церковь наименованы «*Во имя Рождества Пресвятой Богородицы*»¹².

С 1927 г. службу правил уставщик, псаломщик Алексей Климович Дьяков, доживший до 1990-х годов и умерший при о. Савелии (1990-1993 гг.). Его судьба в течение 60 лет теснейшим образом связана с историей общины.

Дьяков Алексей Климович родился в семье рыбака в 1880 г., по иным данным в – 1888 г., в хуторе Чаусова (Чаусах-?) Верхне-Курманского района Донского Округа (позднее – Сталинского, ныне – Ростовской области). Сестра его жила в той же области, Жутовском районе, хуторе Водянском. Его родители умерли в 1915 г. Сам Дьяков А.К. занимался крестьянством. В 1927 г. из хутора Чаусова он выезжает на постоянное место жительства в Крым, в Маму Русскую, где стал выполнять обязанности псаломщика в старообрядческой церкви при священнике, протоиерее Якове Никулине. До 1946 г., с его слов образование у него было начальное светское, а духовного не имел. Но в 1969 г. дополнительно отмечается еще 7 лет церковной школы¹³.

В Маме Русской Алексей Дьяков женился на местной старообрядке, Елене Павловне. Его дети: Мария, 1928 г.р., Евдокия, 1930 г.р., и Григорий 1934 г. р. – проживали в том же селе. Старшая дочь после войны уже работала в колхозе «Красный Партизан». Когда начались гонения, с 1929 г. до конца 1940-х гг. он работал в качестве печника. До ноября 1941 г. на сольпроме, в период нахождения немцев в Крыму, до ноября 1943 г. – в Рыбтресте (оба в с. Мама Русская). В ноябре 1943 г. он был выселен с семьей в дер. Ново-Антоновку Сейтлерского района, где также работал печником при

¹² О регистрации религиозного общества. Справка Уполномоченного Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР по Крымской области Македонова № 103 / 6 – 26 от 01.06.1946 г. (Из папки «Старообрядчество. с. Курортное Ленинского района» Председателя комитета по делам религий при СМ АРК Малиборского В.А., л. 59).

¹³ ГА АРК, ф. Р-3909, оп. 1, д. 29, л. 18.

⁹ ГА АРК, ф. 606, оп. 1, д. 97, л. 30б.

¹⁰ ГА АРК, ф. 606, оп. 1, д. 97, л. 1.

¹¹ ГА АРК, ф. Р-3295, оп. 2, д. 3, лл. 33, 36.

местном Сельпо. В мае 1944 г. возвратился обратно в освобожденную дер. Маму Русскую и работал снова в Рыбтресте в качестве печника¹⁴.

Однако он продолжал вести постоянные богослужения в общине с. Мамы Русской. Уже в мае 1944 г. Дьяков был избран верующими служителем культа и как псаломщик проводил службу до мая 1945 г.¹⁵ Он вел службу и тогда когда выслали всех священников, и тогда когда отобрали церковь, и после запрета в мае 1945 г. Более того он создал хор, который сопровождал богослужения пением молитвенных песен¹⁶.

В августе-сентябре 1946 г. Дьяков был вызван в г. Москву к Иринарху, Старообрядческому Архиепископу Московскому и Всея Руси, чтобы возвести его в сан иерея и назначить постоянным священником в с. Маме Русской. Но, к удовольствию властей, с которыми пришлось долго согласовывать выезд в г. Москву, это не представилось возможным, т.к. выяснилось, что он женат уже вторым браком. 4 сентября об этом он известил И. Македонова¹⁷. Тогда его официально утвердили священнослужителем «Старообрядческой церкви в д. Маме Русской» в сане псаломщика. Жители деревни были очень огорчены и сожалели о невозможности принятия Дьяковым сана священника. Число членов общины уменьшилось до 116 человек.

Как священнослужитель Дьяков пользовался большим уважением среди верующих, имел на них сильное влияние. Его тщательно проверили органы власти. Хотя он и оставался на оккупированной территории и проживал в деревне, фактов пособнической деятельности при немцах установлено не было. Не было на него и компрометирующих материалов. Не судим.¹⁸ Как отмечал уполномоченный Македонов, Дьяков А.К. очень осторожен в разговорах, скуп на слова, вежлив и угодлив. Выяснилось, что он хорошо разбирается и в тонкостях белокриницкого течения¹⁹.

В связи с тем, что большинство жителей дер. Мама русская являлись членами общины, к тому же в большинстве своем были связаны семейным родством, ощущалось сильнейшее влияние членов общины на остальных колхозников. Большая часть членов колхоза ранее имели свои крупные рыболовецкие хозяйства, которые в дни коллективизации были отобрали и переданы в колхоз. При отсутствии дисциплины, развитии круговой поруки и семейственности, квартальные планы по

улову и сдаче рыбы не выполнялись. Со слов председателя сельсовета Мухаева, среди колхозников велись разговоры, о том, что им нужен председатель колхоза из своих рыбаков, а не назначенный райисполкомом.

Архиепископу Иринарху стало известно о плохой работе старообрядцев рыболовецкого колхоза «Красный Партизан», в том числе о систематическом невыполнении плана лова и сдачи рыбы и низком уровне дисциплины. Дьяков заверил архиепископа, что по приезду в дер. Маму-Русскую им будут приняты все необходимые меры во избежание позора старообрядческой общины. Дьяков провел собрание с рассказом о беседе с архиепископом и исправлении положения в колхозе. И. Македонов в беседе с тов. Валиновым (17/X-46 г.), председателем рыбколхоза «Красный Партизан» узнал, что теперь улучшилась трудовая дисциплина, выход на работу равен 100 % и каждая бригада хочет быть передовой²⁰.

Но было и несколько неприятных происшествий. Тимаков (Типаков – А.Б.) Г.Ф. и Шаповалов А.Ф. отказались выйти в Черное море на улов хамсы аламаном. 27 ноября 1946 г. на заседании правления их исключили. «Если бы были рыболовецкие снасти, то план бы был перевыполнен. Рыболовецкий колхоз «Красный Партизан» имел катер «Спартак». Механик Одеров Николай Игнатьевич неоднократно заявлял главному механику и директору Керченской Моторно-рыболовной станции Торчица Якову Ивановичу о необходимости проверки и починки мотора. В 46 км в море, не доходя до Анапы, в шторм непроверенный мотор сломался. Поломались «шатунные болты, вышла из строя поршневая группа. Только на 3 сутки после аварии катер взят на буксир и люди спасены, благодаря нескольким в шлюпке добравшимся до берега», - сообщал главный инженер Родник²¹.

В условиях негласной борьбы с религиозными организациями, священникам затрудняли возможность посещений общин. Дьякову, на грани конфликта пришлось прилагать недюжинные усилия по сохранению старообрядческой общины в селе. Более года (с августа 1946 г.) временно назначенный в Маму Русскую о. Онисифор Глазов не приезжал. Тогда Дьяков и староста церкви Сутырин заверили его, что он может приехать, минуя Симферополь, в непростые дни ноября, а о регистрации они договорятся. О выезде священника из Кировограда органы узнали так скоро, что на второй день богослужений, с ним встретился уполномоченный И. Македонов. Не давая повода для обострения ситуации, Глазов

¹⁴ ГА АРК, ф. Р-3295, оп. 2, д. 3, л. 37.

¹⁵ ГА АРК, ф. Р-3295, оп. 2, д. 3, л. 38.

¹⁶ ГА АРК, ф. Р-3295, оп. 2, д. 3, л. 146.

¹⁷ ГА АРК, ф. Р-3295, оп. 2, д. 3, л. 133.

¹⁸ ГА АРК, ф. Р-3909, оп. 1, д. 33, л. 8.

¹⁹ ГА АРК, ф. Р-3295, оп. 2, д. 3, л. 39.

²⁰ ГА АРК, ф. Р-3295, оп. 2, д. 3, л. 134.

²¹ ГА АРК, ф. Р-3295, оп. 1, д. 1, лл. 19-22.

вежливо и культурно поговорил с уполномоченным, сказав, что его «ввели в заблуждение псаломщик Дьяков и староста церкви Сатурин, сказав, что уже зарегистрировали и ему не следует заезжать в г. Симферополь». Македонов был вынужден разрешить продолжение богослужений, с последующим прибытием в Симферополь²².

21-28 ноября 1947 г. о. Онисифор Глазов, совершал обряды, на богослужении находилось свыше 290 чел., в т.ч. молодежь, школьники и дошкольники. Сопровождалось пением молитвенных песен с участием хора. Община успела возродиться, и фактически все староверы вернулись в ее состав. Больше того, в ее состав вошли и нестарообрядцы (около 50 чел.). Число членов общины составляло 223-225 чел.²³

Как отмечал И. Македонов: *«Приезд священника старообрядческой церкви в дер. Маму-Русскую, носит необычайный характер. С каким триумфом и торжеством его встретили верующие старообрядцы, это можно было судить по их настроению. Священник Глазов совершал церковную службу, крещение новорожденных, непринявших крещение до 10 лет, браки, исповедь, причастие и кропление жилых домов и другие обряды. Его приезд поднял большое религиозное настроение. По состоянию на 23 ноября 1947 г. по учетным данным числится 560 человек жителей деревни Мама Русская, из них в голосовании будут принимать участие 370 чел. Священник сообщил о поднятом настроении верующих и предложил помощь в выборах в местные советы среди верующих. С моей стороны последовал в тактичной форме отрицательный ответ... Установлено, что деятельность названной общины усилилась. Цель верующих добиться 100 % вербовки в члены общины, и особенно за счет молодежи, в том числе молодежь школьного возраста. Верующие хотят обратиться в центр о переводе к ним Глазова из Кировограда»²⁴.*

Об о. Онисифоре Дмитриевиче Глазове известно, что он в 1946-1952 гг. проживал в с. Зыбкое, Кировоградской области, был благочинным старообрядческих приходов: гг. Кировограда, Кременчуга, Кракова (Крюкова ? – А.Б.), Кривого Рога, Днепропетровска, Днепродзержинска, Запорожья, Херсона, Первомайска, Ананьева, Александрии и других приходов Кировоградской, Днепропетровской областей, Херсонской, Никопольской (Николаевской ? – А.Б.) и других областей и Крымской АССР. Если не считать районов северной части Одесской и Николаевской областей (бассейн р. Кодымы, бывший Ананьевский уезд), то регион Глазова очень компактен, заключающий в себя правобережные Кировоградщину и

Днепропетровщину. Это старинные Елисаветградский и Александрийский уезды Херсонской губернии. К ним примыкают левобережные города Днепропетровск и Запорожье. В составе его благочиния оказались и приходы бывшей Таврической губернии, традиционно примыкавшей к Правобережью, и города Кременчуга-Крюкова, лежащего на обоих берегах Днепра. 15/28 августа 1946 г. он произведен в протоиерея с правом ношения полицы (набедренного), протопопской шапки и наперсного креста, с оставлением звания благочинного означенных областей (Иринарх)²⁵.

В дер. Мама Русская имелась начальная школа, в которой обучалось 135 детей рыбаков, рабочих рыбного цеха и служащих. Все школьники, молодежь и взрослые носили на шее кресты, считая себя верующими старообрядцами. Произошел распад пионерской организации, в дни богослужений они регулярно посещали церковь. Заведующая школой Марченко Екатерина Ивановна пожаловалась уполномоченному, что *«успеваемость... очень низка, собрание в день 8 марта сорвано из-за неявки»*. Ей не помогают ни партийная организация, ни комсомольская организация.

В ходе личной беседы, члены ВКП(б) Удовченко П.А., секретарь партийной организации, и Соболев М.В. (член с 1939 г.), председатель колхоза, – заявили, что вся молодежь является верующей и на агитацию не идет, не уделяется внимание со стороны руководства района. Комсомольская организация, состоящая из 2-х членов ВЛКСМ Ковтуненко (он же – председатель сельсовета) и Мизинов (он же – педагог и комсорг), работы не ведут, помощи им нет, а молодежь не привлечена к общественной жизни. Между тем, отмечается и отрицательное влияние старообрядцев на детей: *«в семье Типакова 2 сына, в семье Арестьева 1 сын, окончившие ФЗО и после окончания работы на одном из военных заводов», более не захотели там работать «и дезертировали», а их родители «занились укрывательством сыновей дезертиров труда. В результате чего их дети были осуждены военным трибуналом на 5 лет каждый»²⁶.*

В дальнейшем о. Онисифор еще несколько раз приезжал в деревню на «Пасху», «Троицу» и «Рождество», численность не менялась, оставаясь на уровне 223 чел. Затем, с начала 1949 г. по август 1950 г. его не было. Община снова стала уменьшаться, достигнув 116 членов. В августе 1950 г., «на Спаса», возможно он приехал в последний раз, т.к. наблюдается всплеск роста общины до 200 чел. Но с 1950 г. бросил ее на произвол судьбы. Замечая раздражение людей, Алексей Климович тайно уе-

²² ГА АРК, ф. Р-3295, оп. 1, д. 1, лл. 147-148.

²³ ГА АРК, ф. Р-3295, оп. 1, д. 1, л. 146.

²⁴ ГА АРК, ф. Р-3295, оп. 1, д. 1, лл. 142, 148, 56-57.

²⁵ ГА АРК, ф. Р-3295, оп. 1, д. 1, л. 171.

²⁶ ГА АРК, ф. Р-3295, оп. 1, д. 1, лл. 143, 145, 36.

хал на родину, где в соседней станице Орловской договорился со священноиереем Иоанном Иоанновичем Силкиным о 3 приездах в год в Крым для совершения необходимых треб. Но тот не мог этого сделать не получив согласия Архиепископа Иринарха. Ответ пришел от Киевского епископа Филовиана, рекомендующего обратиться к уполномоченному Совета по делам религиозных культов при СМ по Киевской области тов. Вильховому о разрешении. А тот сообщил Македонову, который им и отказал²⁷.

Только после долгих и настойчивых просьб общины и получения разрешения из Москвы в Маму Русскую на 13 дней: с 25 августа по 7 сентября 1953 г из Днепропетровска был направлен священник Будаев К.Е. Отец Константин Будаев проживал в г. Днепропетровске по ул. Плеханова, д. 30. Епископ Киевский определил его ответственным за южные приходы Белокриницкой церкви. Функции священника старообрядческого белокриницкого согласия общины с. Мироновка он стал исполнять с 15 февраля 1948 г., но официально зарегистрирован за № 25 от 07 февраля 1951 г.

Крымские старообрядческие общины в г. Симферополе и в с. Маме Русской ему пришлось по душе. Община снова выросла, превысив 300 чел., а в праздники бывало и более 450 чел. С тех пор и до самой смерти он ежегодно приезжал в Крым для осуществления необходимых треб и проблемы, связанные с отсутствием постоянного священника были сняты. Последнее упоминание о нем относится к 29 декабря 1973 г. После него крымские общины обслуживали священники из Ставропольского края, Волгоградской и Винницкой областей, а также о. Савелий из Донецка (1990-1993 гг.), о. Михаил из Кисловодска (1994-1995 гг.) и о. Илия из Одессы (1996-1997 гг.). После смерти уставщика Дьякова его сменили Марфа и Анна Георгиевна Овчинниковы²⁸.

С конца 1960-х гг. община стала резко уменьшаться. В 1968 г. в ней насчитывалось около 90 чел., а в 1970 уже – 23 чел. На 1 сентября 1976 г. в общине осталось 20 старообрядцев, или 1 % от числа жителей села. Курортного (135 дворов, 370 жит.). Все верующие старше 60 лет. Псаломщику 88 лет.

Финансовая деятельность церкви была незначительной. Доходы приносили только продажа свечек на нескольких больших праздниках и добровольные пожертвования. Так в 1974 г. от прода-

жи свечек выручили 1770 руб., пожертвования составили 44 руб., да осталось с прошлого года 21 руб. Итого – 1826 руб. На расходы шли оплата за год служителя культа – 600 руб. (50 руб. в месяц) и персонала – 420 руб. (35 руб. в месяц), на уборку, закупку тех же свечей и других предметов культа. В итоге осталось 24 руб. Доходы на 1971 г. составили 1995 руб., 1972 г. – 1542 руб., 1973 г. – 1541 руб., 1974 г. – 1558 руб.²⁹

Несмотря на свою давнюю и непрерывную историю, Керченской старообрядческой общине потребовалось принимать новый устав для представления его на повторное утверждение в Совет Министров Крымской АССР. 20 февраля 1992 г. в с. Курортное (прежнее с. Мама-Русская) Ленинского района Крымской АССР состоялось общее собрание старообрядческой общины, на котором присутствовало 27 человек. Был обсужден и принят новый устав общины, а протокол заседания № 1, заверенный Куликовой З.И., вместе с уставом переданы в Совмин Крымской АССР.

В начале 1990-х она пережила общий подъем религиозности, но уже сейчас в ней остались люди в основном преклонного возраста, около 30 человек. Надежда на будущее имеется, но довольно слабая. Дети в церковь не ходят. Здесь те же процессы, что и в Симферопольской общине: снижение уровня внутренней дисциплины, браки с лицами, не являющимися старообрядцами и даже православными, повторные браки, появление пьянства, уменьшение количества членов при возрастании общего числа жителей, неучастие детей и молодежи в религиозной жизни общины, – все это также указывает на сильнейший размыв и этой конфессиональной группы, потерю самоидентификации, изменение установок и, как следствие, ассимиляцию в состав окружающего общества. Кстати, и здесь произошла кража 23 икон из храма.

Интересен быт старообрядцев. Особенности религии наложили свой отпечаток на их жизнь. Обязательное соблюдение обрядов, присутствие на службах, запрет табакокурения, питья алкогольных напитков, сквернословия, суеверия. Бороды не брили под страхом опасных последствий. Если старообрядец умирал выпившим, то его было запрещено вносить в храм. Всякого рода проступки строго осуждались.

Выезд за пределы общины не поощрялся. Браки предполагались только с единоверцами или с теми, кто принимал старообрядчество. И обязательно с венчанием. Детей крестили «правильно», с троекратным погружением. Общение с посто-

²⁷ ГА АРК, ф. Р-3295, оп. 1, д. 5, лл. 1, 3-5, 14, 34, 40-41, 71, 85-88.

²⁸ Историческая справка. Приложение 2. (Из папки «Старообрядчество. Г. Симферополь» Председателя комитета по делам религий при СМ АРК Малиборского В.А.); ГА АРК, ф. Р-3295, оп. 1, д. 10.

²⁹ ГА АРК, ф. Р-3909, оп. 1, д. 71, л. 2-12; ГА АРК, ф. Р-3909, оп. 1, д. 76, л. 89.

ронными было крайне затруднено. Не рекомендовалось пользоваться одной посудой с не членами общины, требовались очистительные молитвы.

Занятие рыбным промыслом давало достаток, возможность приобретения необходимых вещей и пищи. Вода в колодцах была соленая, поэтому для питья – привозная. Разведение садов и огородов было не принято, хотя большинство культур при поливе здесь хорошо растет.

Сейчас в деревне много приехавших, а сами старообрядцы, особенно молодежь, большей частью выехали в г. Керчь и в другие города бывшего Советского Союза. Часто вступают в смешанные браки. Но все еще пытаются сохранить традиции: привозят детей на крещение, венчание, носят крестики, иногда приходят на службу в церковь помануть предков, читают молитвы.

Таким образом, община, спаянная едиными убеждениями, единой работой (рыбный промысел) на одном же предприятии, единым происхождением (русские из Поволжья), единой исторической судьбой и едином же местом проживания, – претерпела весьма сильное агрессивное влияние: сначала православных властей, а затем и Советской власти. Удаленность от города и православного населения дало возможность общине сформироваться, но популярность рыбного промысла привлекла сюда большое количество нестарообрядческого населения. Благодаря удаленности православной церкви (17 верст) и комплиментарности белокриницкого течения, путем заключения браков православные неизбежно вливались в состав общины.

Старообрядцы, будучи квалифицированными рыбаками, появились здесь привлеченные богатыми рыбными промыслами на побережье Азовского моря около 1874-1876 гг. Сначала они образовали рыбацкую артель и договорились с владельцем земли помещиком Дириным об аренде. Затем они привезли сюда свои семьи и образовали рыбацкий хутор Мама Русская, названный так для отличия от близлежащей местности Мамы Татарской. Договор об аренде действовал до самой революции 1917 г.

С самого начала братья Типаковы построили здесь большую моленную из камня, а рядом деревянную колокольню с 5-пудовым колоколом. При ней была открыта начальная школа. Длительное существование старообрядческой общины и моленной, оказавшихся вне поля зрения православной церкви, повергло последнюю в шок. Но церковь повела себя весьма толерантно.

Службу вели, видимо, сначала приезжие дьяки (уставщики), а затем и местный сельчанин Алексей Акимович (или Климович) Дьяков, доживший до 1990-х годов. Приезжего священника

заменял тоже свой – Курочкин (известна только фамилия). Но с приходом Советской власти отправление службы было запрещено. Лишь после Отечественной войны, по возвращении храма общине, сюда приезжали священники: о. Константин из Днепропетровска (1950-1960-е гг.), о. Савелий из Донецка (1990-1993 гг.), о. Михаил из Кисловодска (1994-1995 гг.) и о. Илия из Одессы (1996-1997 гг.). Сегодня Керченский приход, как и Симферопольский, входит в состав епископии Киевской и всея Украины РПЦ.

В советское время эти группы были «разомкнуты», стали доступны обществу и его влиянию на каждого члена общины. Они были включены в советское хозяйство, при этом изменились условия труда. Свою лепту внесли всеобщее образование, включающее принципы атеизма, телевидение, радио и периодическая печать. Запреты на деятельность священников и уставщиков, на проведение традиционных обрядов, преследования наиболее активных, агитационные атеистические мероприятия, – все это способствовало уменьшению самих общин и отходу многих верующих. Часть последних покидали и прежнее место жительства, разъезжаясь по городам Крыма и Советского Союза. Многие вступали в «смешанные» и повторные браки, что отразило резкое изменение внутренних установок и самоидентификации.

Однако, несмотря на кажущийся стремительный упадок старообрядчества, общины продолжают существовать, хотя и в сильно сокращенном виде. При этом произошло повторное рождение Симферопольской общины. «Размыв» убеждений произошел, и старообрядцы стали более толерантны в отношениях с окружающими. Но жива еще тяга к традициям предков среди людей пожилого и среднего возраста. Не забывает о них и молодежь. Этому способствует демократичность общества, в котором они живут, сознание единого происхождения (русские) и соответствующая самоидентификация, как принадлежность к некоей, отличающейся от других, группе, религиозное воспитание в своих семьях. Другими словами, старообрядческие общины. Симферополя и с. Курортное (с. Мама Русская) имеют возможность дальнейшего существования и даже развития, если они станут более активны, будут иметь свои храмы и священников или хотя бы уставщиков и привлекут православных к себе на службы.

ПУБЛИКАЦИИ ИСТОЧНИКОВ

Галкина А.В. (Измаил, Украина)

ВИЛКОВО В 1918-1929 гг.: ОБЗОР ДЕЛ ПРИМАРИИ ИЗМАЙЛЬСКОГО АРХИВА

1918-1940-е гг., когда Бессарабия входила в состав Румынии, является наименее изученным периодом в документальном плане. Данное утверждение одинаково касается регионального прошлого в целом и отдельных этнических общностей. Введение в научный оборот широкого круга источников позволит по новому оценить все сложности и парадоксы этого времени. Исходя из этого, мы решили сосредоточиться на корпусе оригинальных документов, которые позволят представить обстоятельства жизнедеятельности вилковских жителей в начале «румынского» этапа – на протяжении 1918 – 1929 гг. На примере Вилкова – крайнего юго-западного, сравнительно крупного населенного пункта городского типа, расположенного на островах левого Килийского гирла Дуная, можно видеть и многие общие тенденции – вхождения и развития Бессарабии в состав Румынского

королевства, трансформацию административного аппарата управления, изменения в быте и культуре населения и т.п.

Вилковская городская примария (см. приложение 1) учреждена 27 марта 1918 года после отторжения Бессарабии королевской Румынией. Документы Вилковской примарии, сконцентрированные в фонде № 8 Измаильского архива, являются основным источником изучения условий жизни липован-старообрядцев данного периода. При этом они мало изучены вследствие языкового барьера: управленческая документация велась на румынском языке. Сведения дошли до нас не в полном составе – часть их утрачена в период Второй Мировой войны. Кроме этого, документы начального периода румынской государственности в регионе отложились также в фонде № 4 «Вилковская городская управа».



Фото 1. Печать 1918 – 1921 гг. «Примарии городской общины Вилкова жудецул Измаил. Румыния» [“Primaria Com. Urbane Valkov Jud. Ismail * Romania”]. Подписи Городского Головы и секретаря.

23 марта 1918 года Комендант Гарнизона Вилково майор Абрамеску объявил вилковчанам: «Наше войско скорым ответственным призывом Молдавской Республики Сфатул Церий пришли по доброй вольной помощи для защиты вашей жизни и вашего имущества от врагов- банд большевизма... Уверю, что ничего у вас не будет тронут из Вашего имущества и не задета будет Ваша личность



Фото 2. Печать 1922-1940 гг. «Примарии городской общины Вилкова жудецул Измаил. Румыния» [“Primaria comunei urbane Valkov Jud. Ismail * Romania”]

во все время моего нахождения с солдатами в гор. Вилково»¹.

Однако сразу же после прихода войск посыпались жалобы вилковских жителей на грабежи, учиняемые румынскими солдатами. Грабили дома, магазины, кооперативы. «В банке кредитного товарищества солдаты разбили кассу и похитили свыше 8000 рублей»².

Годовой оборот рыбопромышленников братьев Ершовых в 1916 году составлял 81 851 руб. 84 коп., в 1917 – 366 993 руб. 31 коп.³, а убытки в 1918 году, описанные в заявлении Кирика Акимовича Ершова городской управе, составили 750 000 рублей⁴.

В показаниях жителей на имя городского головы сказано: «первый день прибытия румынских войск в Вилково Г-н Комендант издал приказ, чтобы все жители собрались к Управе, а оттуда приказал прийти на пристань. Когда жители ушли в указанное место, оставили свои дома имущество без всякой защиты. По возвращении домой нашли свое имущество разграбленным к вечеру. Потерпевшие жители пришли жаловаться Г-ну Майору Абрамеску за потерпевшие убытки, что и ответил им, что пусть это будет несчастием и пусть благодарят Бога, что остались здоровы, в добавок сказал, что случается всюду во время вступления войск, так обращались и русские солдаты, так и сделали румынские. К вечеру Майор Абрамеску дал приказ, чтобы снести оружие всякого рода, тоже взрывчатые вещества, вдобавок к тому, чтобы привели все лошади, которые были куплены у русских властей от 3 полка. Лошади собирались несколько дней подряд, которых собралось около 50-60 лошадей, каковые были забраны войском без денежного возмещения, и без выдачи никаких документов на забранные лошади...»⁵

В документах примарии сохранился список 54 вилковских жителей, написавших заявления в управу о кражах вещей⁶.

В городе вводился комендантский час с 5 утра до 8 вечера, запрет останавливаться

на улицах, собираться группами; населению объявлялось, что «кто будет обижать и ругать местные власти и солдат-румын будет на месте арестован и отправлен в военный суд»; также предписывалось сдать все имеющееся оружие, торговать по установленным Сфатул Церий ценам (в противном случае штраф от 50 до 200 рублей); в обязанность жителей вменялось давать ведра и казаны для нужд солдат; Вилковской Управе – доставлять по требованию коменданта подводы и дрова с помощью лодочников⁷.

В одном из требований перечисляются продукты, принятые единовременно от управы посада «для Батальона по десанту: 196 мешков муки, 56 ящиков кефали, 12 корзин соленой рыбы, 3 мешка крупы, 2 мешка макарон, 13 ящиков томату, 4 ящика консервов мясных, 3 мешка луку»⁸.

На бесчинства, творимые солдатами, майор Абрамеску отвечал через переводчика, «что пусть благодарят вилковцы, что этим только отделались, что сделаешь, на это и война»⁹ (См. документы №№ 1-3).

Румынское государство вводило новые формы налогообложения, которых не знало даже российское самодержавие. В связи с этим постоянно проводились переписи населения, скота, гужевого транспорта, велись плотовые журналы ежедневного поступления рыбы по породам по всем приемным пунктам. «Все жители должны заявить управе точное число скота всех сортов, за неподчинение данному приказу и неверные сведения будут отданы под суд и оштрафованы на большую сумму», – говорилось в объявлении от 3 апреля 1923 г.¹⁰

Кроме основного 30-35% государственного (дижма) и 10% городского рыбного сбора (вама)¹¹, платили за все. Налогами облагалось не только недвижимое имущество и всякие уголья, но и лошади, коровы, овцы и т.д. Даже венчание облагалось государственным налогом (венчило), без уплаты которого брак считался недействительным¹².

¹ КП «Измаильский архив» (далее – ИА), ф.4, д.589, лл.75 об. – 76.

² ИА, ф.4, д.589, л.32 об.

³ ИА, ф.8, д.1, л.15.

⁴ ИА, ф.4, д.598, лл. 11-12 об.

⁵ ИА, ф.4, д.589, л.32.

⁶ ИА, ф.4, д.589, л. 66.

⁷ ИА, ф.4, д.589, л.76.

⁸ ИА, ф.4, д. 589, л. 61.

⁹ ИА, ф.4, д.589, л.31.

¹⁰ ИА, д. 46, л. 11.

¹¹ ИА, ф.4, д.595, л.101.

¹² Борьба трудящихся украинских Придунайских

За ввозимые в город товары, в.ч. товары первой необходимости, – такса 1% и ½% за вывозимые товары. «За неуплату или за опоздание уплаты будет взиматься сверх-такса» в 1000 лей (12 июля 1926 года)¹³.

Взимались налоги в пользу различных фондов, общественных и культурных организаций. Так, на всю продающуюся скотину в пользу фонда «Ското-Развития» такса составила:

1. 10 лей за одну лошадь рабочую
2. 50 лей за как роскошь
3. 10 лей за рогатую скотину от одного года и выше
4. 5 лей за рогатую скотину до одного года
5. 5 лей за свинью до 6 месяцев
6. 10 лей за свинью свыше 6 месяцев
7. 1 лей за одного ягненка или козленка
8. 5 лей за одну овцу, барана и козу.

Для скотины, которая перевозится в другой уезд поездом, пароходом и даже сухим путем такса увеличивается на 20%¹⁴.

Налоги были так высоки, что для их уплаты люди вынуждены были отдавать последний лей. «Если не было чем платить, приезжали инспектор и жандарм и забирали из дома все, вплоть до одеял, подушек и верхней одежды, а нас у мамы с папой было восемь человек»¹⁵.

В начале 20-х годов в городе не было ни одной мукомольной мельницы, и «из местных только два пекаря доставляют темную муку с Килии и из Аккерманского уезда»¹⁶.

Одна из проблем Вилково – дефицит питьевой воды, на весь город было три водозова. В связи с этим 22 сентября 1923 года управа издала постановление, в котором обязала всех, кто имел лошадей и подводы (по данным статистики на 1919 год таковых насчитывалось 95 человек¹⁷), иметь бочку для воды; установила стоимость бочки – в 10 лей «с доставкой в любое место города и для любого потребителя, не изменяя цены ни для чиновников ни для купцов»¹⁸.

Положение обострялось в период эпидемий, как, например, в октябре 1925 года, когда в городе свирепствовал брюшной тиф, распространявшийся, главным образом, через сырую воду¹⁹.

3 июля 1919 года в примарию города Вилково из Измаильской уездной префектуры поступило предписание «относительно введения в Бессарабии рода статистических работ о движении населения как по обыкновению в старом королевстве». Священники, равнины, полиция и пр. обязывались еже-

Состав жителей города Вилково. 1921 г. [ИА, ф.8, д.31, л. 36]

Таблица 1.

	Мужчины, главы семейств	Женщины, главы семейств	Мужчины от 18 лет и выше	Женщины от 16 лет и выше	Мальчики от 12 до 18 лет	Девочки от 10 до 16 лет	Мальчики от рожд. до 12 лет	Девочки от рожд. До 10 лет	Всего	
									Муж.	Жен.
Итого	1333	264	65	1488	393	409	917	889	2708	3050
Грамотных	797	101	38	613	209	165	270	185	1314	1067
Всего	1597		1553		802		1806		5758	

По национальному составу

Таблица 2.

	румыны	русские	липоване	евреи	греки	
мужчины	94	520	2019	72	3	2708
женщины	60	703	2193	91	3	3050
Всего	154	1223	4212	163	6	5758

В графах: болгары, турки, татары, немцы, итальянцы, армяне сербы и др. – стоят прочерки.

земель за социальное и национальное освобождение. 1918-1940 гг.: Сборник документов и материалов. – Одесса: Маяк, 1967. – С.53.

¹³ ИА, д. 73, л. 86.

¹⁴ ИА, д. 63, л. 13.

¹⁵ Из воспоминаний жительницы Бессарабии А.А.

Марунченко.

¹⁶ ИА, д.63, л.18.

¹⁷ ИА, д.7, лл.42-42об.

¹⁸ ИА, д.46, л.48.

¹⁹ ИА, д.63, л. 137.

месячно отправлять в префектуру метрические выписи, посемейные списки²⁰. К старообрядцам требования были ужесточены в ноябре 1925 года (см. док. № 4).

Однако исполняющий обязанности городского головы жаловался г-ну коменданту гарнизона города Вилково что «жители ... Вилково категорически уклоняются от явки за получением удостоверений о семейном положении»²¹.

Согласно статистическим данным на 15 января 1921 года население Вилково составило 5 758 жителей (таблица 1). Кроме того, на островах проживало 86 семей - 476 человек: Старо-Стамбульском - 109 человек, Быстром - 38, Атножном - 69, Среднем - 21, в т.ч. 19 монастырских, Акудиновом - 118, Полуденном - 89, Очаковском - 32²².

Из таблицы 2 следует, что в процентном отношении на 1921 год липоване составляли 73,2% от общей численности.

По данным на март 1923 года в Вилково насчитывалось уже 6095 жителей²³, в 1927 году - 7594, в т.ч. греков - 6, румын - 105, евреев - 230, украинцев (малорусы) - 2417, русских (липован) - 4836 (63,7%)²⁴.

24 июля 1920 г. вышел Королевский Декрет № 3108 о выборах в Сенат на 1 и 2 сентября 1920 г.

В связи с выборами были составлены списки избирателей по городу Вилково с указанием национальности, профессии, возраста. Из 1216 человек (имеющих право голоса) взрослого мужского населения, 1133 указаны как русские, рыбаки. 83 человека - служащие (в основном, румынской национальности) и коммерсанты - еврейской²⁵.

В объявлении, развешанном на всех видных местах, сообщалось, что избирателями значатся все граждане, которые с 1 августа 1914 года приписаны к коммуне, где проживают и известны обществу, как русско-подданные; «а с 40 лет и выше за Сенат, которые уже записаны в списках от Мая 1920... 2 сентября 1920 г. обязаны явиться для голосования избиратели в Сенат из посада

Вилково... Голосование ставится в обязанность каждому избирателю и отказ от голосования наказывается штрафом до 500 лей»²⁶.

Одним из основных направлений внутренней политики новой власти была тотальная румынизация населения.

Чиновники должны были принять присягу. Те же из них, «которые откажутся от принятия присяги, немедленно должны быть удалены от службы и замещены другими»²⁷.

19 января 1919 года согласно приказу Господина Префекта Измаильского уезда за № 82/919, на основании приказа Генерального Комиссариата Бессарабии за № 11860/918 доводилось до сведения всех жителей Вилково, «что впредь, всякие прошения которые будут направляться в различные учреждения и властям должны быть составлены и написаны только на румынском языке». Прощения, корреспонденция или работы, представленные на русском или на каком-либо другом иностранном языке будут оставлены без движения, «таковым бумагам не будет оказано никакое содействие»²⁸.

Все румынские национальные праздники должны были широко отмечаться, во время религиозной службы священники должны были упоминать членов королевской семьи (см. док. №№ 5-7).

В 1925 году все улицы Вилково были переименованы и получили названия: Короля Фердинанда, Михаила Садовяну, Императора Траяна, Карла I, Александра И. Кузы, Дмитрия Кантемира, Муссолини и др.²⁹

На 26 ноября 1918 года, согласно постановления школьной комиссии, утвержденного Директоратом Народного образования в коммуне Вилково было: три училища Русских с двумя комплектами, одно училище Украинское с двумя комплектами, два учителя румынских для преподавания румынского языка в русских и украинском училищах и одно училище Румынское с одним комплектом. Ревизор училищ Г. Семен предписывал примаю: «В Украинской школе согласно Королевскому Декрету от 14 августа с.г. чтобы преподавать только Ук-

²⁰ ИА, ф.8, д.7, лл.60-60 об.

²¹ ИА, ф.4, д.590, л.141.

²² ИА, ф.8, д.31, лл. 45-49.

²³ ИА, д.48, л.11об.

²⁴ ИА, ф.8, д.86, л.19.

²⁵ ИА, ф.8, д.20, лл. 60-75 об.

²⁶ ИА, ф.8, д.20, л. 171.

²⁷ ИА, ф.8, д.4, л.23.

²⁸ ИА, ф.8, д.2, лл.4-6.

²⁹ ИА, ф. 8, д.70.

раинский язык, но не в коем случае Русский язык; в случае когда это невозможно будет сделать тогда язык преподавания в Украинской школе чтобы был официальный язык преподавания – Румынский язык»³⁰.

Учителям и учительницам города Вилково: Ф.А. Мясникову, К.К. Изотову, К.П. Федорчик, А.С. Шлюпкиной, Т.В. Целютиной, К.Т. Бондарь, Е.Г. Кожухаревой предписывалось 18 марта 1920 года «представиться в Измаил для сдачи экзамена на Румынский язык»³¹. «Без такового экзамена никто не сможет занимать место в Румынских училищах, а те которые функционируют пока в этих должностях но немедленно будут замещены другими и оставлены без места без никаких условий»³².

Если власти жестко обходились с учителями, не знавшими румынского языка, то учителя-румыны жестоко обращались с детьми русских, украинцев, болгар, говоривших на родном языке. «После школы учительница шла за нами и слушала, на каком языке мы говорим. Если на родном, утром вызывала к доске, говорила: «Цыне палмэ (дай ладонь)». И била линейкой по рукам»³³.

24 февраля 1924 года в «Монитор Официал», № 41 был опубликован Закон о приобретении и потере румынского гражданства, и Устав о применении этого закона, опубликованный в № 85 от 17 апреля 1924 года.

Жителям Вилково предписывалось:

«...советуем жителям – главам семей, опекунам детей-сирот несовершеннолетних без различия пола, национальности и гражданства и наконец в какую категорию попадут, проверить в этом списке точность имени... и какая неправильность будет замечена ими немедленно обжаловать запись, прося уничтожить или исправить ее.

... Публичные учреждения могут тоже просить уничтожения записи отдельных лиц, которые не имеют права быть гражданами Румынии, согласно упомянутому уставу.

Обращается внимание всех, что после 30 дней со времени объявления, т.е. с 17 Июня 1924 года списки остаются окончательными и

определенными и не будут приниматься ни какого рода прошения и обжалования, а те, которые пренебрегут этим, теряют право быть вписаны после этого срока»³⁴.

Тем не менее, вилковчане не торопились присягнуть на верность румынской власти или приобрести румынское гражданство, сулившее какие-то выгоды. В списке, заявленном на приобретение румынского гражданства, всего 1655 жителей вместе с женщинами и детьми из 6100³⁵. В отличие от сел с молдавским населением, где гражданами Румынии становились практически все³⁶.

Румынская власть видела в Старообрядческих церквях Вилкова центр сопротивления новой идеологии, и потому отношение к ним было соответствующим. Долгое время не выделялись деньги на ремонт разрушенной снарядами Никольской церкви (см. док. №.8, фото № 3,4).

В связи с переходом на новый стиль активисты старообрядческих церквей 3 августа 1924 года обратились в примарию с прошением³⁷ разрешить проводить Богослужения по старому стилю, на что от румынских властей получили отказ (см. док. №.9, фото № 4).

Но даже все вышеизложенное не дает полной картины тяжелейшей ситуации, в которой оказались вилковские рыбаки-старообрядцы, на протяжении многих десятилетий жившие исключительно за счет рыбного промысла.

Южная Бессарабия издавна славилась обилием рыбы в устьях Днестра и Дуная, в прибрежных водах Черного моря, а также в речках, прудах и озерах³⁸.

Кроме дунайской сельди, пользовавшейся большим спросом как Бессарабии, так и за границей, ловились осетр, белуга, стерлядь, сомы, щуки, камбала, кефаль, карпы, судаки и пр. По данным на 1835 год в Измаильском градоначальстве в пос. Вилково уже было 130 заводов, и в каждом по 15-20 рабочих³⁹.

³⁴ ИА, ф.8, д.54, л. 6.

³⁵ ИА, ф.8, д.54, лл.7-157.

³⁶ ИА, ф.р-2036, д.12, лл.275-291.

³⁷ ИА, д.58, л.12.

³⁸ Жуков В.И. Города Бессарабии. – Кишинев: Карта Молдовеняскэ, 1964. - С.119.

³⁹ Там же.

³⁰ ИА, д.2, л.28.

³¹ ИА, д.4, л.12.

³² ИА, д.4, л.12 об.

³³ Из воспоминаний жительницы Бессарабии А.А. Марунченко.



Фото 3.

Подписи прихожан и печати старообрядческих церквей Г.Вилково под прошением позволит им богослужения по старому стилю. 3 августа 1924 г.

Справедливое возмущение рыбаков Вилково вызвала национализация румынским государством вилковских вод, подаренных русским императором Александром II рыбакам, «которые составляют население Вилково» за заслуги перед государством, отмеченные в имперских актах, и составлявших исключительные привилегии вилковчан (см. док. №№ 10,11).

Началось длительное противостояние вилковчан и новой власти.

Так в апреле 1918 года при громадном улове (800 тысяч сельдей) румынские власти запретили экспорт рыбы. Во избежание «могущих возникнуть активных беспорядков» Городская управа и Коммунальный совет отправили в Яссы делегацию во главе с престарелым протоиереем Православной церкви отцом Илларионом Софроновичем, потратив при этом на «совершенно бесцельные расходы» около 10 000 рублей. «Почтенный протоиерей после продолжительных хождений к разным высшим представителям власти и с большим сожалением и даже некото-

рым страхом предъявил обществу рыбаков полученное разрешение по сбыту сельдей исключительно лишь в пределы Бессарабии и Румынии...»⁴⁰

«Стремление рыбаков к разрешению экспорта в Одессу основано на том, что они все рыболовные принадлежности в прежние годы приобретали очень легко в соседнем г. Одессе, имея там своих постоянных агентов, с которыми и в настоящее время не покончили свои счета... Рыболовные принадлежности в пределах Бессарабии приобретать нет никакой возможности за неимением таковых»⁴¹.

Видя себя в разоренном состоянии, рыбаки обратились к местным рыбопромышленникам с просьбой щадить их и не отказать в хранении в лабазах сданных им в малозасоленном виде 800 тыс. сельдей. 45 тыс. сельдей дирекция продовольствия купила по два франка за штуку, а часть порченная «уже поневоле оставлена рыбаками для

⁴⁰ИА, ф.4, д. 595, л. 111об.

⁴¹ИА, ф.4, д. 595, л. 112.

собственного употребления»⁴² (См. док. №№ 12-16).

Вилковская примария доводила до сведения населения прайс-листы, утвержденные Министерством индустрии и коммерции и согласованные Министром сельского хозяйства и имуществ. Так в прайс-листе от 21.02.20 г. сообщалась «стоимость свежей и соленой рыбы из госвод и частных вод на 1 кг продукции с 1 марта 20 года»⁴³ (таблица 3)*:

Речная рыба	свежая		соленая	
	леи	грн	леи	грн
Карп, величиной от 2-х до 4-х кг	5	8-12	6,70	
Карп до 2-хкг	4		5,40	
Сом целый (с головой) от 10 кг	7	10-12	9,30	
Сом от 4-х до 10-ти кг (с головой)	6		8	
Самотей(?) до 1 кг	3		4,10	
Налим	4		-	
Усач	5		-	
Линь	4	6	5,40	
Щука от 1 кг и выше	5	8-10	6,70	
Щука до 1 кг	3,50		4,70	
Язь, лещ	4	4-5	5,40	
Карась	4	3-5	5,40	
Коржанка (?)	3		4,40	
Уклейка крупная, лещ	3		4,10	
Мелкая рыбешка, красноперка крупная	3	2-4	4,10	
Уклейка мелкая	2,50		3,40	
Окунь, камбала	3	6-7	4,10	
Красноперка мелкая	2		2,50	
Плотва, ерш	2		2,50	
Сельдь дунайская	8	15	10,60	30-45
Икра:				
Карп	10	40-50		
Щучья целая	12	80-100		
Щучья взбитая	10			
раки мелкие	15	25		

⁴²ИА, ф.4, д. 595, л. 112 об.

⁴³ИА, ф.8, д. 21, л.33; цены указывались в леях и банях (1 лей=100 бань); для сравнения в столбцах 3 и 5 даны современные цены дунайской рыбы на лето-осень 2007 года в гривнах.

раки средние	20	35		
раки крупные	25	40		

Как видно из таблицы, практически все сорта рыбы продавались как в свежем, так и в соленом виде. В сравнении с нынешними ценами, рыба стоила несколько дешевле при примерно равной покупательной способности лея и гривны. В то же время на многие продукты питания (не говоря о стройматериалах, промышленных изделиях, керосине и пр.) цены были намного выше (таблица 4).

Названия продуктов	Цена в леях за литр и кг в 1920 г. ⁴⁴	Цена в гривнах за литр и кг в 2007 г. ⁴⁵
Мука пш.	12,00	2,50
Макароны	10,00	3,00
Картофель	3,75	2,50
Старое вино	14,00	3,50
Масло сливочное	35,00	12,50
Сало	25,00	6,00
Смалец	42,00	16,00
Масло подсолнечное	18,00	5,50
Водка	75,00	30,00
Сахар кусковой	56,00	-
Сахар-песок	42,00	3,35
Повидло фруктовое	80,00	6,00
Мед	35,00	18,00

Многочисленные препятствия для свободной рыбной ловли со стороны пограничников и военных моряков не прекращались на протяжении всего десятилетия (1920-1930 гг.). Предписания рыбинспекции, переписка, прошения, жалобы рыбаков, согласования - на это уходило время, а сезон лова проходил, в результате чего рыбаки и коммуна несли большие потери (см. док. №№ 17-18).

От низких доходов и высоких налогов, а также пожаров, наводнений, эпидемий⁴⁶ бедствовали не только семьи рыбаков, но и другие категории населения (см. док. №№ 19, 20).

Напуганное Татарбунарским восстанием правительство Румынии снова ввело с 1 мая 1925 года комендантский час: после 11 вечера запрещались хождения по ули-

⁴⁴ИА, ф.8, д. 23, л.18

⁴⁵ Придунайские вести. - 24.03.07 г.; 20.12.07 г.; 27.12.07г.

⁴⁶ИА, ф.8, д.157.

цам, закрывались все торговые заведения, коммерсанты не имели права зажигать своих фонарей. Жители, имеющие нужду в камыше, должны были вырезать его, имея в виду «что войска для охраны Государства за-
напят весь камыш, если он не будет вырезан». Но больше всего от запретов страдали рыбаки, которые «как по дороге на рыболовство так и при возвращении обязаны по требованию солдат останавливаться и подъехать к ним для проверки» так как солдаты имели приказ стрелять в тех, кто не будет подчиняться. Кроме того, на Потаповском канале находились военные суда, «прибывшие на маневры», а потому рыбаки должны были выбрать свои снасти. В случае аварии судов из-за крючков, владельцы снастей несли ответственность за потери⁴⁷.

Эти меры не прибавляли авторитета власти, и городской голова М.Кузьмин неоднократно сетовал на то, что «многие из жителей города при встрече на улицах с местными начальниками не оказывают им должного уважения и почтения, как например: не снимают головного убора при встрече с ними и не дают свободно им пройти по кладкам, а желают, чтобы начальник сошел бы с кладок и обошел бы их, а другие как будто-бы нарочно желают толкнуть их, и вообще не стараются проявить к ним любезность и оказать им надлежащее почтение и уважение, как должно было-бы оказать культурное население»⁴⁸.

Исходя из вышеизложенного можно сделать вывод, что период румынской государственности был крайне тяжелым для бессарабцев, тем более для старообрядцев-липован.

С марта 1918 года в крае начинается пора запретов и жесткой регламентации всех сфер жизни, часто идущих в противовес здравому смыслу, наносящих ущерб экономике и нормальной жизнедеятельности; игнорируется многовековой уклад, традиции нерумынского населения, циркулярами сверху вносятся поправки даже в богослужения старообрядцев.

Бесконечные ограничения, запреты на лов рыбы, ее экспорт, фиксированные цены, бессовестный грабёж со стороны ру-

мынских солдат и пограничников, высокие налоги и арендная плата за орудия лова, места обработки и хранения продукции ставило семьи рыбаков на грань выживания.

Сопротивления властям носило как скрытый характер - нежелание получать удостоверения личности, отмечать религиозные праздники по новому стилю, почтительно относиться к начальству, принимать румынское гражданство, так и явный, к примеру, помощь участникам Татарбунарского восстания.

По данным статистики в процентном отношении к общему составу населения Вилково снизилась численность старообрядцев. Можно только предполагать, чем это было вызвано: высокой смертностью, снижением рождаемости, нежеланием регистрироваться или оттоком в другие места жительства.

Приложения:

№ 1

Примария – административно-хозяйственный орган. Возглавлялась примарем, в распоряжении которого находились все органы управления городом, в том числе полиция и воинские части.

При примарии на правах совещательного органа функционировал коммунальный консилиум (совет), избираемый населением города из наиболее зажиточных, лояльных румынскому правительству жителей – интеллигенции, промышленников, купцов, священников сроком на 6 лет.

Исполнительным органом являлось постоянное представительство. Коммунальный консилиум рассматривал вопросы, касающиеся экономики, просвещения, здравоохранения; утверждал бюджет города и его исполнение.

Подчинялась примария по хозяйственной части Килийской волостной претуре, по административной части, финансам и кадрам – Измаильской уездной претуре.

Вилковская городская примария имела следующую структуру:

- административный отдел
- финансовый отдел
- отдел гражданского состояния.

Ликвидирована 28 июня 1940 года в связи с воссоединением Бессарабии с СССР.

⁴⁷ИА, д.63, лл.6,8,31,93.

⁴⁸ИА, д.63, лл.61,100.

Состав материалов следующий:

Приказы, циркуляры, директивные указания, инструкции Главного комиссара Бессарабии, Министерства внутренних дел, земледелия, торговли, государственных имуществ, финансов, Измаильской уездной префектуры.

Приказы примаря.

Протоколы заседаний коммунального консилиума, временной комиссии по управлению городом, постоянного представительства.

Дела о проведении выборов в румынский парламент, уездный и коммунальный консилиумы.

Справка об историко-экономическом положении города 1780-1937 гг.

Приказы и переписка о ведении делопроизводства в учреждениях только на румынском языке, об открытии курсов румынского языка; переписка о принуждении населения города почтительно относиться к румынским властям, реквизиции у населения гужевого транспорта, мобилизации военнообязанных в румынскую армию, разборе конфликтов между рыбаками и пограничниками, наложении ареста на имущество жителей за неуплату налогов.

Докладные записки, переписка о волнениях среди рыбаков в связи с разрешением коммерсантам города ловить рыбу усовершенствованными орудиями лова.

Докладные записки, переписка о крайне тяжелом материальном положении рыбаков города и путях подъема экономического уровня жизни населения города.

Документы и переписка о восстановлении права рыбакам города ловить рыбу в Дунае и Черном море, полученного ими в 1846, 1881 годах.

Переписка о соблюдении рыбаками режима рыбной ловли, об установлении цен на рыбу, назначении с рыбаков джммы и др.

Журналы ежедневного учета поступления рыбы по породам на рыбные пункты.

Дела об отдаче в аренду жителям города земли на островах «Очаков» и «Потлатьи».

Приказы, распоряжения и переписка о мерах борьбы с наводнением, об оказании помощи пострадавшим от наводнения.

Статистические сведения о количестве, национальном составе населения, наличия земли по угольям, скота, о ценах на продовольственные товары. Сведения и переписка о работе школ, наличии школ, учащихся и учителей.

Переписка об учреждении и работе городского комитета туризма.

Сведения о посещении города местными и иностранными туристами.

Прошения жителей о выдаче им материальной помощи, удостоверений о румынском подданстве, благонадежности и др.

Бюджеты примарии и отчеты об их исполнении.

[Измаильский архив, ф. 8, оп. 1 дд. 1-350]

Документ № 1

Объявление

По приказу Коменданта посада Вилково Майора Абрамеску Посадская Управа доводит до сведения:

1. Лица, не записанные в список последней переписи должны выехать из посада, предварительно заявив об этом в Управу.

2. Не собираться на улицах кучками даже по 3 человека.

3. Не разрешается устраивать собрания в домах на политические темы.

4. Все жители должны отдать предпочтение Румынскому и русскому начальству: уступать дорогу и кланяться при встрече.

5. С понедельника все рыбаки могут выезжать для ловли рыбы, а также и имеющие на островах имущества.

6. Русские деньги должны приниматься всеми как и прежде.

7. Жителям разрешается ходить по улицам посада, но не позже 9 часов вечера.

8. Все магазины должны быть открыты и рынок функционировать нормально.

9. Виновные в неисполнении настоящего приказа будут подвергаться наказанию вплоть до расстрела.

и.об. Посадского Головы М.А.Петрикеев

Секретарь В.А. Гнездинский

10 февраля 1918 года.

[ИА, ф.4, д.589, л. 19].

Документ № 2

Объявление

По приказу Коменданта Бригады, находящейся в п. Вилково –

Довожу до сведения жителей посада Вилково, что извлеченное оружие из Дуная будет выдаваться вознаграждение в следующем размере:

За оружейный замок	двести рублей
За пулемет	сто рублей
За снаряд тяжелый	пять рублей

За винтовку пять рублей
Начальник Гарнизона
Капитан Злотяну
[ИА, ф.4, д.589, л. 17]

Документ № 3
Объявление

По приказу Майора Абрамеску на Вилковских островах разрешается оставаться лишь только одному члену семьи у которой имеет скот. Оставлять старика или мальчика до 13 лет.

Начальник Гарнизона
Капитан Злотяну
[ИА, ф.4, д.589, л. 10]

Документ № 4
Румыния
Вилковская Городская Управа
1925 года ноября 13 дня
ОБЪЯВЛЕНИЕ
№ 2363

Мы, Михаил Кузьмин, Председатель Вилковской Временной Городской Комиссии, Измаильского уезда.

На основании приказа Министерства Внутренних Дел за № 15851/925 относительно метрических свидетельств старообрядцев и сектантов в Бессарабии.

Довожу до сведения жителей этого города-старообрядцев, что в будущем в случае рождения, бракосочетания и смерти должны явиться и заявить сначала в Городскую Управу в сопровождении двух свидетелей, после чего они получают удостоверение на основании которого священник сможет совершить религиозный обряд.

Для бракосочетания обе стороны должны явиться и заявить Управе о том, что они желают вступить в брак, после чего по истечении 7-ми дней /срок для публикации об этом браке/ должны явиться снова обе стороны в сопровождении четырех свидетелей, два со стороны жениха и два со стороны невесты, после чего им выдается свидетельство о бракосочетании, на основании которого священник сможет совершить религиозный обряд.

Публикуется это к сведению старообрядческому обществу

Председатель подпись
Секретарь подпись

Документ № 5
Объявление

Вилковская Городская Управа сим доводит до сведения всех жителей города Вилково о том, что сегодня 30 сего марта из Измаила получена телеграмма следующего содержания:

«Совет министров в заседании своем 29 марта постановил:

на 30 марта сего года назначить торжественные богослужения во всех церквях и молитвенных домах по случаю присоединения Бессарабии к Румынии. Предложить во всех Правительственных и Общественных учреждениях, а также в учебных заведениях не производить занятия, священникам и педагогам разъяснить населению значение акта 27 марта сего года присоединением № 87 за Министра Внутренних Дел Товарищ Министра Костин».

Поэтому Городская Управа покорно просит жителей города пожаловать каждый по своей религии в церкви и молитвенные дома.

Торжественное молебствие по случаю присоединения Бессарабии к Румынии при участии Румынских властей имеет быть сегодня 30 марта в 4 часа по полудни в ... Православной Церкви.

И об. Городского Головы М.А.Петрикеев
Секретарь В.А. Гнездинский
30 марта 1918 года.

[ИА, ф.4, д.594, л. 3]

Документ № 6

№ 28

12 июня 1918

Гарнизон Вилкова для Городской Управы Вилкова

Согласно приказам высшего начальства имею честь просить В. быть добрыми сообщить всем священникам сего города, что от сих пор и впредь во время религиозной службы упомянуть членов нашей королевской семьи.

В исполнении сего Вы лично должны убедиться.

За Коменданта Гарниз. Вилкова подпор. Григореску.

[ИА, ф.4, д.594, л. 6]

Документ № 7

Протоиерею Вилковской Старообрядческой церкви о. И.Суслову

Вследствие предложения Коменданта Гарнизона гор Вилково от 12 сего июня за № 28

Городская Управа просит Вас, чтобы во время отправления религиозной службы упоминались члены Румынской Королевской семьи.

И об. Городского Головы

Секретарь

[ИА, ф.4, д.594, л. 12]

Документ № 8

В Вилковскую городскую управу

Попечителя старообрядческих церквей

Прошение

В виду то, что ассигнованные по смете управы на 1918 год старообрядческим церквям

18000 рублей еще и по сие время не получены. Прошу господина голову и господ членов Коммунального совета прийти на помощь церквям найти способ для ускорения получения таких, так как совершенный ремонт разрушенной снарядами Никольской церкви еще по сие время не оплочен полностью.

Попечитель А.Карасев

1919 года января 12 дня

[ИА, ф.8, д.5, л.2]

Фото 4 (документ № 8).



Документ № 9

ОБЪЯВЛЕНИЕ

Мы, Михаил Кузьмин, Председатель Вилковской Временной Городской Комиссии, Измаильского уезда.

Доводим до сведения Священников и всех жителей этого города точную копию приказа Уездной Префектуры № 3580/926 к сведению и к исполнению.

Председатель подпись

Секретарь подпись

Имеем честь довести до вашего сведения, что отделение Культов в Бессарабии, отношением № 440 от 26 февраля с.г. сообщает нам, что Министерство Культов и Искусств не разрешило на прошение Старообрядческого Епископа Иннокентия совершать Богослужение в церкви по старому стилю.

Просим принять меры чтобы с сегодняшнего дня и в этих церквях Богослужение совершалось по новоисправленному календарю /новый стиль/.

За Префекта подпись Д. Стиубей

Шеф отделения подпись Дарий

[ИА, ф.8, д.73, л.21]

Документ № 10

(Получено 18 февраля 1845 года, копия)

Указ Его Императорского Величества, Самодержца Всероссийского из Бессарабского Областного правления, Вилковской Посадской Ратуше, По указу Его Императорского Величества, В Сем Правлении слушали указ Правительствующего Сената по 1-му Департаменту от 14 Минувшаго Декабря за № 50638 в Котором разъяснено: Правительствующий Сенат по выслушании дела по Копии Определения Межавого Департамента Сената об отводе вновь учрежденному посаду Вилкову в Измаильском градоначальстве Бессарабской области выгнанной земли и рыбных ловель вокруг оной облегающих в реке Дунае и заливах Черного моря определил, входя в рассмотрение объясненных в копии с Определения Межавого Департамента Правительствующего Сената обстоятельств оказывается,

1-е) Жители бывшего казенного Селения Вилкова Бессарабской области в Измаильском Градоначальстве просили перечислить их в Мещанство с переименованием селения Вилкова в посад и о принятии в казенное ведомство отведенной тому Селению для хлебопашества земли, так как они упражнялись в хлебопашестве, а в рыбной ловле реки Дуная,

2-е) Новороссийский и Бессарабский Генерал Губернатор об удовлетворении таковой их просьбы входил с представлением к управляющему Министерством Внутренних дел, а сей в Государственный совет и 18 Апреля 1840 года последовал Именной Высочайший указ переименования Селения Вилкова в посад с представлением жителям оного вступить кто пожелает в мещанство или купечество, об от-

делений для посада надлежащего количества земли под выгон, о наделении тех, которые останутся в крестьянском звании 30 Десятин на семейство пропорцією и о присоединении остальной за тем к числу казенных запасных земель,

3-е) при приведении сего в исполнение из жителей Вилковских никто не пожелал остаться в Крестьянском звании, а потому принадлежащую посаду пахотная и сенокосная земля в количестве 3853 дес.саж, состоящая в Аккерманском Уезде в 30 верстах от Вилкова поступила в казенные ведомство, с замене же означенной земли жители просили наделить выгонною землею в тем, чтобы рыбные Ловли какия войдут в границу посада, были отданы им подобно тому, как пользуются Города Измаил и Килия,

4-е) Межавой Департамент Правительствующего Сената утвердив назначенное Министерством Государственных Имуществ Количество земли 2109 дес. 300 саж. в выгоне посада Вилкова сообщил в 1-й Департамент об исключении сей земли из казенного ведомства вместе с тем отнес к разрешению онаго Департамента просьбу жителей посада Вилкова определении им права пользоваться рыбною ловлею по берегам Дуная, таковую просьбу Новороссийский и Бессарабский Генерал Губернатор признает надлежащую удовлетворению потому уважению, что Вилковские жители, занимаясь издавна рыбною ловлею по устьям Дуная, имеют от того единственное средство к своему пропитанию и содержанию, что они, быв совершенно знакомы с водами и берегами реки Дуная, были употребляемы во время последней войны с турками для переправы войск наших чрез Эту реку, да и в настоящее время непрерывно употребляются для перевозки береговой пограничной стражи на острова и другие места, по водам и надобностям службы без всякого за то их вознаграждения, кроме того они оказывают пособие так же безвозмездно купеческим Судам, плавающим по Дунаю, при входе в Гирла, чем много содействуют коммерции, от чего они не отказываются и на будущее время имея у себя достаточное число лодок, с лишением же их права рыбных ловель, не имея надобности в судах, лишены будут средств для подобной услуги, и тогда правительство поставиться в необходимость делать для того особые издержки, превосходящие получаемый ныне казною доход от отдачи всех

рыбных промыслов по Дунаю в оброчное содержание, а сами они потеряют возможность к своему существованию и содержанию самого посада, почему он Генерал Губернатор и ходатайствует о представлении Вилковским Посадским жителям права рыболовства по берегам Дуная на всем пространстве, которое вошло в Черту посада и выгона онаго,

5-е) Казенная рыбная ловля Измаильского Градоначальства в шести участках заключающиеся, в том числе один при селении Вилкове находящийся отданы в оброчное содержание Суражискому купцу Широкову сроком с 1 Января 1841 года по 1 Января 1847 года из платежа ежегодно за все шесть участков по 4342 руб 85 5/7 коп. сереб, Принимая во уважение, что селение Вилкова переименовано в посад потому именно, что жители онаго, занимаются рыбным промыслом, и что оный есть единственный источник к их существованию и к покрытию тех расходов какия к содержанию Ратуши, Полицейского чиновника и Письмоводителя нужны, и затем основываясь на 392 ст. X тома св. зак Гражданина 625 ст. XII т. св. уст. о гор. и сельск. хозяйств, издания 1842 года в коих изъяснено, в первой «По праву полной собственности на землю, владелец ея имеет право на все произведения на поверхности ея, на все, что заключается в недрах ея, на воды, в пределах ея находящиеся и слово на все ея принадлежности, Во второй «Рыбная ловля на реках Судоходных и не судоходных составляют собственность владельцев Берегов за исключением тех мест где лов рыбы предоставлен по особым постановлениям кому либо другому. Правительствующий Сенат согласно мнению Г.Г. Новороссийского и Бессарабского Генерал-Губернатора и Министра Внутренних дел полагает по окончании срока нынешнему содержанию помянутых рыбных ловель предоставить Вилковским жителям право рыболовства по всему пространству берегов реки и рукавов Дуная, которое вошло в Черту посада и определенного ему Выгона, каковое пространство, а равно и отведенную им под выгон землю из казенного ведомства исключить ПРИКАЗАЛИ. В Бессарабскую Палату Государственного имущества отнестись и просить уведомления ея о распоряжении какое будет сделано по указу Сената на счет исключения из казенного ведомства выгонной земли и рыбной ловли, назначенной в пользование Вилковским жителям, а об объявлении выше доложенного указа Сената

помянутым жителям послать указ тамошней Городовой Ратуше.

Февраля 10 дня 1845 года.

Советник Семичиновский.

[ИА, ф.4, оп.1, д.51, лл. 90-91 об.]

Документ № 11

АКТ

1881 года июля 5 дня Согласно Представлению Министерства Государственных имуществ Высочайше утвержденным в 9 день Апреля месяца сего года и положением Комитета Министров постановлено: « все прилегающие к посаду Вилкову воды в Килийском рукаве Дуная и в протоках его до Старостамбульского гирла с островами, расположенные среди этих протоков, представить во владение посада Вилково с тем, чтобы десятисаженное пространство на протяжении берега Черного моря не было застраиваемо а оставалось применительно к 564 ст. т. XII ч. 2 Устава Гор. и Сел хоз. Свободным для пристанища и овцев и осушки ими снастей и чтобы жители посада в случае установлений каких-либо особых правил для рыболовства в Черном море, вполне подчинились тем правилам» Во исполнение такового Высочайшего повеления и последовавшего по сему предмету предписания Господина Министра Государственных имуществ от 12 Апреля за № 187 Управляющий Государственными имуществами Херсонской и Бессарабской Губерний Действительный Статский Советник Тихеев сдал означенныя выше воды и острова Вилковской Посадской Управы, а сия последняя приняла эти угодья во владения посада Вилкова на основаниях изложенных в приведенных выше Высочайше утвержденном положении Комитета Министров. О том, что прием и сдача обозначенных выше вод состоялись, постановлен настоящий акт, который в подлиннике должен храниться при делах Вилковской Управы, а копия с него в Управлении Государственных Имуществ:

Приняли Вилковский Посадский Голова Петр Денисьевич Суржиков. Члены Управы ... (подписи)

Сдал Управляющий Государственными Имуществами Херсонской и Бессарабской Губерн. Ив. Тихеев.

[ИА, ф.4, д.51, лл. 88-88 об].

Документ № 12

В.Срочное.

Господину Измаильскому уездному префекту
На телеграмму Вашу за № 280 Городская Управа имеет честь сообщить, что все жители гор. Вилково занимаются исключительно рыболовством, хлебопахотной земли они совершенно не имеют, главным источником дохода городской кассы является 10% рыбный сбор, поступающий в городскую кассу, на этот сбор содержатся все городские учреждения. Рыбный рынок города Вилково ежегодно был открыт, как для своих так и для всех иногородних рыбопромышленников. 27 апреля с.г. Командующий Румынским флотом по Дунаю Адмирал Сходра запретил рыбопромышленникам экспорт и дальнейшую покупку рыбы и сельдей и установил свои максимальные цены. Убыточные цены принудили городских рыбаков организовать местный кооператив и стали засаливать за свой риск сельдь в местных лабазах, уплачивая рыбопромышленникам комиссионные и за посол сельдей.

По предложению, приехавшего в гор. Вилково Секретаря Министерства Торговли и Промышленности Г.Черкеза местный Коммунальный Совет командировал своего председателя совместно с двумя членами общества рыбаков в гор. Яссы для участия в Комиссии при обсуждении вопроса по рыбному делу. Вернувшаяся городская депутация сообщила, что после продолжительного обсуждения рыбного вопроса, организованная при Министерстве Комиссия не пришла ни к какому результату...

Большое количество сельдей в малосольном виде за неимением льда в виду наступления жаркого периода времени подверглось порче; такое положение разрушает местную промышленность, рыбаков и рыбопромышленников, влечет в большие убытки, а городскую кассу к опустению...

8 июня 1918

[ИА, ф.4,д.595, л. 33-33 об.]

Документ № 13

копия

Господину Генералу Григорию
из военного Министерства
Нижеподписавшихся вилковских жителей.
Жалоба

800 000 сеledок, сложенных в лабазах без льда, портятся. Рыбаки в большой тревоге. Бросили Работу, ждут 3-й месяц обещанную

комиссию, а ее нет. Прилагаем копию телеграммы о комиссии, которой нет. Присим помочь нам получить как можно скорее разрешение экспорта; иначе сельди портятся, а это грозит страшными бедствиями. Измученный народ волнуется.

Подлинное подписали П.Васильев и многие другие жители гор. Вилково, а также подписала Городская Дума бывшая в заседании 5-го июня.

5 июня 1918 г. № 407

[ИА, ф.4,д.595, л. 42]

Документ № 14

Кишинев

Леовская 15

Андрею Зарзару

Ходатайствуйте снятию запрета с первого апреля по первое июня на лов рыбы реке Дунае и море запрет этот создаст для Вилково гибель уничтожит рыбопромышленность отнимет совершенно возможность содержать общественные и Правительственные учреждения проявляются упорные препятствия свободной доставки рыбы назначению отправляемая их Вилково рыба реквизируется румынскими властями уплачивая по десять рублей за пуд сельдей и красной(.) Купцы отказываются принимать.

Голова

[ИА, ф.4,д.595, л. 2]

Документ № 15

копия

Телеграмма из Ясс

Получ. 26 июня в 5 час. вечера

В Вилково Примарю

Именем Митрополита говорил с 3-мя Министрами в заседании завтрашнего вечера Министров в заседании завтрашнего вечера Министров будут решены наши нужды Софрониович.

[ИА, ф.4, д.595, л.72]

Документ № 16

ЕГО ПРЕВОСХОДИТЕЛЬСТВУ

Господину Генералу Щербачеву
Уполномоченных Общества гор.

Вилкова, Измаильского уезда –
Николая Михайловича Зарзар и
Петра Семеновича Васильева
ПРОШЕНИЕ

Со дня расквартирования в гор. Вилкове, Измаильского уезда Румынских частей, последними запрещен вывоз из города на другие рынки свежей рыбы, почему за невозможностью сбыта ея, прекращен и самый улов ея, а между тем благосостояние населения всецело поддерживалось, за неимением иного рода промышленности, исключительно рыболовством, почему осмеливаемся покорнейше просить содействия Вашего Превосходительства о предоставлении жителям гор. Вилкова вновь свободного права вывоза своей рыбы из пределов гор. Вилкова на рынки других городов, как-то: Одессы и друг. Городов Молдавской Республики.

[ИА, ф.4, д.595, л. 6]

Документ № 17

Выписки из дела № 21 (оригиналы на румынском языке)

«... господин префект ... рыбаки обращаются с жалобой на пограничников и моряков, которые не разрешают выходить в море, предупреждая о том, что будут стрелять, под предлогом борьбы с контрабандой. Сезон ловли дунайской сельди приближается, но рыбакам угрожают... Просим ходатайствовать перед компетентными лицами о решении этого вопроса. 25 февраля 1920 года...» [л.8]

«Министерство с/х и госимущества, Тульча. Ревизор на основании приказа рыбинспекции 4 обл. Тульчи: ознакомить рыбаков города Вилков кефальные гирля в соленых местах Сасык, Шагань, Хаджи-Дер, Алибей, и Бурнас будут сданы на концессию только обществу, созданными рыбаками на следующих условиях:

1.Концессия гирлы можно сдать в аренду на три года, по истечении трех лет можно продолжить контракт еще на три года.

2.Госпошлина (дигма) изгороди и озер будет 35% со свежей рыбы и 31,5% с соленой рыбы.

3.Общества должны иметь ледохранилища для перевозки свежей рыбы. И сделать кирхану в достаточном количестве для переработки рыбы и ящики для трансп. соленой рыбы, бочки и копилки – для копченой рыбы.

4.В интересах государства и общества нужно сделать забор от краж из дерева, но не из камыша. Этот материал можно приобрести в Тульче администрацией, транспортировать судами из Галаца на Вилков. Так как до начала работ нужное для сезона кефали в нынешнем году остается мало времени, прошу объяснить

вышеуказанные условия рыбакам не позже 14.03.20 г. и сообщить мне ответ рыбаков, чтоб смог доложить администратору.

Ревизор Каймакану» [л.22]

«С 1.04 государство инкассирует рыбную аренду (дигму)... Рыбаки и коммуна имеют значительные потери.» [л.24]

«Из доклада примаря по жалобе рыбаков коммуны города Вилкова Измаильского уезда

Коммуна Вилков находится на разветвлении Дуная на рукаве Килия и вокруг нее одна вода. Камыш, болото и непродуктивный песок, нет пахотной земли. Из-за этого целое население занималось и занимается исключительно рыболовством. Это единственный источник дохода. Дело, которое сделал его величество Александр Второй, царь России в 1881 году, умиловившись к этому населению и через указ от 1881 года подарил все воды вокруг коммуны, чтобы рыбачили и не платили никому налогов. Так как примария не имела других средств для поддержки различных затрат, которые вынуждена была нести, население по доброй воле решило, что будут давать навсегда по 10% из ловли на нужды примарии. Из этого фонда примария содержала школы, церковь, амбулаторию, аптеку со всем своим оборудованием, санитарным имуществом и персоналом. Других доходов у примарии не было. Это положение дел продолжалось до сего времени, пока вилковчане не увидели для себя угрозы со стороны пограничников и моряков. ...Рыбаки также жалуются что солдаты гарнизона и пограничники забирают у них насильно рыбу для ежедневного питания по низкой цене... на пунктах приема селедка стоит 3-4 лея одна штука, солдаты, пограничники и моряки забирают силой через угрозы или платят по 1 лею за штуку. В то время, когда рыбаки предлагают по 2-2,50 лея. Также они поступают и с другой рыбой, как краб-карась и др. С другой стороны, часовые, которые находятся на этих островах, останавливают лодки и забирают угрозой рыбу бесплатно. У рыбака, который поймал 50 селедок, забираются 10-15 штук часовыми, а на пунктах сдачи – еще 4-5 штук и остается не больше чем 20-30 штук из 50-ти пойманных. Рыбаки не против этой идеи, чтобы солдаты ели рыбу, здесь, где ее ловят, они против тех конфликтов, которые создаются. Будет кстати зафиксировать количество рыбы, которая необходима каждодневно для солдат и примария будет с радостью предостав-

лять бесплатно, только чтобы прекратилось безобразие...» [л.26]

«Согласно телеграммы госрыбинспекции от 07.04.20 г. прошу ознакомить, что акты, находящиеся в примарии, которые поддерживают свободные права рыбной ловли в каких водах и на какой территории. Рыбаки имеют право рыбачить. Вместе с тем ознакомить всех рыбаков. Что если рыбачат вне их вод, вынуждены отправить рыбу в приемные пункты Сулины и Переправы. Иначе конфискуют рыбный инвентарь. Ознакомить вилковских рыбаков согласно приказа рыбного инспектора № 1024, что в исключительном случае в этом году как на море и на Дунае, так и в озерах время разрешения лова с 01.05. по 01.06.» [л.42]

«Начальнику шефу полиции пишет Абрам Ситников жалобу, что примарь города не дает разрешение на рыбную ловлю, в связи с тем. Что он находится в судебном разбирательстве с его братом. Решение начальника: выдать, если имеет на то право. 11 марта 20 года.» [л.45]

«Нижеподписавшиеся жители г.Вилково рыбаки по профессии просят ходатайство перед капитаном шлюпки разрешить рыбачить в море на протяжении 10 км., так у них единственная лодка с тремя парусами. А на море частые шторма. У них нет другой работы, нет земли и контрабандой они не занимаются. А. Ерской, Аб. Ерской, Ф. Гончаров, Ф. Ерской, М. Гончаров, Феодот Губин, 02.05.20.» [л.47] Разрешить, но только с одним парусом. Ночью зарегистрироваться на посту Прикордонной стражи.» [л.48]

Документ № 18

Обществу рыбаков РЫБАК

Из 4 дивизии № 356

Министерство Финансов Дирекция Вам разрешила экспорт в Одессу чрез пункт Аккерман 25 подвод по 40 пудов белуги 200000 сельдей соленых компенсацией подвод: смолы, пряжи, сахар и спичек.

Пошлите делегата для урегулирования документов означенного экспорта.

За Председателя Продовольственной Комиссии города Аккермана Капитан Жоржеску

№ 317 10 мая

[ИА, ф.4, д.595, л. 29]

Документ № 19

Вилковскому Городскому Головы
Служащих Общественной Рыбной Конторы

Заявление

Растущая дороговизна жизненных припасов и нужда заставляют нас просить Вас Г-н Голова войти с Ходатайством Коммунальному Совету о выдаче нам пособия к празднику Рождества Христова так как получаемое нами жалование дешевле муки и это знают и Г-н Голова и Члены Коммунального Совета, а доход рыбной конторы за 1918 год более четырех сот тысяч рублей.

Бухгалтер И.Костенко

Плотовые надзиратели (2 подписи)

8 декабря 1918 года

[ИА, ф. 8, д.6, л.35]

Документ № 20

Господин ПРЕМЬЕР МИНИСТР

В текущем году Министерством Хозяйства (Доменилор) установлен запрет на ловлю рыбы с 24-го Апреля по 13 Июня.

После громадных убытков, понесенных Вилковцами в прошлом году во время фортуны с 28-29 Августа и во время набега большевиков⁴⁹ с 16 по 22 Сентября, - рыбаки не могли оправиться и такой продолжительный запрет с страшно увеличившейся дороговизной на предметы продовольствия и ловушек совершенно для них не посилен.

В прошлом году был назначен запрет с 1 Мая по 10 Июня и по просьбе нашей был уменьшен на 10 дней по 1 Июня.

По опыту рыбаков, красная рыба мечет икру круглый год. Часть красной рыбы по количеству своему незначительная массой мечет икру приблизительно с 1-го по 15 Мая по новому стилю; некоторые очень редкие экземпляры еще мечут икру до 25 Мая. К 25 Мая по новому стилю красная рыба массой метать икру заканчивает. Затем в меньшем количестве она мечет икру круглый год, так как ловятся белуги с вполне созревшей икрой в июне, в июле, в августе и дальше круглый год. Если бы вся красная рыба метала икру только в определенное время с 1 по 25 Мая, то икра вырасти за 1 или 2 месяца не могла.

В виду вышеизложенного просим ВАШЕГО РАСПОРЯЖЕНИЯ о сокращении запрета на лов рыбы до 25 дней, а именно сроком с 1 по 25 Мая. [Без даты]

[ИА, ф. 8, д.65, л.47]

⁴⁹ Имеется в виду Татарбунарское восстание 1924 года.

Морозова Н.Г. (Киев, Украина)

ДАР КИЕВСКИХ КУПЦОВ

Каждый город славен своими, присущими только ему строениями. Сохранить памятники и передать новым поколениям – наша обязанность. Очень важно восстановить имена людей, события, которые были причастны к созданию архитектурного наследия или исторического памятника.

В Киеве 6 марта 1907 года была образована киевская община старообрядцев приемлющих священство Белокриницкой иерархии. Об этом записано в журнале Губернского правления за № 220¹.

Совет киевской общины старообрядцев обратился к Киевскому Губернатору с прошением «разрешить приобрести в собственность по дару от купцов: Василия Илларионова Кушнирова, Григория Терентьева Аврамова, Павла Николаева Истомина, недвижимое имущество стоимостью свыше 5000 рублей, расположенное по улице Почайнинской 26. На территории площадью 192 57/98 кв. сажен, находятся несколько построек, в том числе в одной из них помещается старообрядческая молельня. Стоимость недвижимого имущества больше 5000 тыс. рублей»².

Губернатор Киевский обратился за решением этого вопроса к царю; сообщая, что он «не видит препятствия, к положительному решению данного ходатайства основываясь на ст. 13, раздела I Высочайшего указа 17 октября 1906 г. О порядке образования и действия старообрядческих общин»³. К прошению губернатор приложил 3 копии документов.

Вскоре был получен ответ из Министерства Внутренних Дел, Департамента общих дел, правления V, стол 2 от 4 октября 1908 г. за № 20719: «Имею честь уведомить Ваше Высокопревосходительство, что его Императорское Величество в 25 день сентября сего 1908 г. Высочайше соизволил на разрешение совету Киевской общины Старообрядцев приемлющих священство от Белокриницкой иерархии, принять в дар от киевских купцов Кушнирова, Аврамова, Истомина, участок земли в Киеве в количестве 192 57/98 кв. сажен, стоимостью в 5,5 000 рублей, в расположении по Почайнинской улице № 26 с находящимся на нем постройками»⁴.

Подписал Министр Внутренних Дел, член совета Министров Морозов.

Таким образом, старообрядческая церковь через 100 лет сохранила свой адрес: Почайнинская 26, пережив тяжелые годы войны. А сберечь здание – наш долг.

¹ Исторический архив г. Киева (далее ИАК). - Ф. 442. – Оп. 638. - Д. 391 за 1908 г.

² Там же.

³ Там же.

⁴ ИАК. – Ф.442. – Оп.637. - Д.514 за 1907 г.

ДИНАСТИЯ НЕКРАСОВЦЕВ СОКОЛОВЫХ

Донское казачье войско существовало с XIV века. На протяжении четырехсот лет оно участвовало во всех войнах России. Популярность была непререкаема. Это было самое первое и самое крупное казачье формирование. Границы Российской империи перемещались на юг и на запад, соответственно продвигались и донские казачьи полки для несения пограничной службы. С петровских времен отношение правительства к донцам изменилось, им урезали вольности. Донское войско лишилось права избрания атаманов. Вместо выборного им назначали атамана, и это самое высокое должностное лицо в войске называлось «наказным» атаманом.

После гибели Кондрата Булавина часть казаков, недовольные новым порядком в войске, под предводительством Игната Некрасы мигрировали на Кубань. Это был отряд в 3 тысячи человек.

Массовое бегство казаков было обычным явлением в их истории. У старообрядцев, а, следовательно, и у некрасовцев, это повторялось много раз. Они, за 50–60 лет XVIII века, проделали длинный путь с Дона на Кубань, затем по восточному побережью Черного моря до Синопа, а далее – «бросок» к дельте Дуная. Часть некрасовцев пошла на малоазиатские земли Турции, другая часть расселилась в Добрудже (Румыния). Некрасовцы жили замкнуто, обособленно. Страдали от повальных эпидемий. В своих общинах они сохранили отеческие обычаи, казачье самоуправление.

В начале XIX века вспыхнула очередная российско-турецкая война. Русские войска перешли на правый берег Дуная, на территорию турецких земель, где было много поселений некрасовцев. Командование русской армии разъясняло старообрядцам, что в России двери открыты для некрасовцев и предлагали соплеменникам возвратиться на родину. Переселение началось. Казаки некрасовцы начали возвращаться на родину предков.

В этом историческом очерке о староверах-некрасовцах приведем генеалогию одной фамилии. Это династия некрасовцев Соколовых из Старой Некрасовки. Для составления генеалогического древа были использованы несколько документов, датированных концом XIX века и сохранившихся в одной из семей Соколовых до наших дней. Используя эти документы и архивные данные начала переселения в район крепости Измаил, у нас появилась возможность проследить развитие династии Соколовых от первого ее представителя Егора Соколова с 1811 года до нынешних его потомков (нач. XXI в.).

Во время российско-турецкой войны 1806-1812 гг. началась первая волна переселения некрасовцев с правого берега. В списках 1811 года переселенцев на левый берег в район Тучкова содержаться несколько семей Соколовых¹.

Под №9 – Егор Иванов сын Соколов; 19 лет, холост, «лицом смугловат, волосом темнорус, глаза серые, нос продолговат».

Под №50 – Панфил Иванов сын Соколов; 32 лет, «лицом чист, росту немало-го». Жена Марта 27 лет, сыновья – Андрей – 9 лет, Ион – 7 лет.

Под №49 – Петр Никитин сын Соколов; 55 лет, «лицом ряб, росту среднего...». Жена Варвара 55 лет. Сын Петр – 35 лет, его жена – Марья – 28 лет, их сыновья – Александр – 11 лет, Михай – 13 лет. Сын Иван – 30 лет, его жена – Марфа – 27 лет. Сын Илья – 35 лет, его жена Аграфена – 30 лет. Сын Никифор – 30 лет, его жена – Марфа – 25 лет. Сын Василий – 23 года, его жена – Агафья – 20 лет, их сын Федор – 3 лет. Племянник Никифор – 35 лет, его жена Наталья – 33 года.

Егор Иванов сын и Панфил Иванов сын – братья, а Петр Никитин, вероятно, более дальний родственник. Эти семьи «...ранее имели жительство в Молдавии в се-

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

лении Мануиловка, а июня 9-го дня 1811 года пришли на жительство в крепость Измаил»².

В списках первых жителей некрасовских хуторов и Некрасовской балки фамилии Соколовых нет. Вероятно, они входили в некрасовское сословие г. Тучкова и лишь в 1820-е годы Егор Иванов сын Соколов, образовав семью, поселился в слободу Некрасовку, получил землю и построил дом. С получением надела земли жители хуторов оставили свои землянки на кирганах, построили дома по берегам балки, поселились в них. В этом был смысл, ведь рядом с новым селением находился старообрядческий монастырь.

Новая власть рассчитывала из некрасовцев создать воинское формирование для пограничного разъезда и поселить их в определенном месте, дабы проводить контроль за бывшими «*турецкими подданными*». Но этого не случилось, ибо три четверти переселившихся перебрались вглубь России, и только малая толика осела в Придунавье. Так Петр Никитин Соколов со своей большой семьей ушел в глубь империи. В Придунавье остались лишь два брата Соколовых - Панфил и Егор. Панфил жил в городе, а Егор перешел на жительство в слободу Некрасовку. Имел дом и землю, занимался земледелием, как и все жители слободы. Обзавелся хозяйством и стал обрабатывать землю.

Со временем в хозяйстве появились коровы, приобрел пару лошадей и как тягловую силу - пару волов. Для обработки земли в этом засушливом районе волы были самыми удобными животными, они не прихотливы и выносливы, специального корма не требовали.

Годы шли, братья общались, живя каждый своей жизнью. Семья Егора пополнилась двумя сыновьями. В 1823 году родился первенец Максим, а в 1825 - Митрий³. Время идет, дети растут. Хозяйство расширяется. Несколько урожайных лет дают ему возможность приумножить свои доходы и выделиться среди жителей слободы. Он становится одним из преуспевающих хозяев. Прикупил немного собст-

венной земли, которая в свою очередь, дав хороший урожай, увеличила его прибыль. Итак, за 15 лет хозяйствования он становится известным в этом регионе человеком. Вместе с братом Панфилом открывают в г. Тучкове магазин по продаже сельскохозяйственных продуктов. Кроме зерна, туда завозили для продажи овощи, выращенные в плавнях, а также рыбу. Приобретая снасти и инвентарь для рыбной ловли, Егор выводит свой промысел в разряд товарного. Рыба для продажи классифицировалась по сортам, что давало возможность регулировать цены и получать хорошую прибыль.

В конце тридцатых годов XIX века он становится зажиточным хозяином в слободе. Происходит его знакомство со Львом Полежаевым, у которого был свой рыбный промысел. Братья Соколовы и Полежаев в совместной работе достигли значительных успехов и стали богатыми людьми. Было открыто ряд совместных магазинов, кроме того организована выездная торговля зерном, овощами и рыбой. Загружались подводы и выезжали на реализацию в быстрорастущий город Одессу, в Тирасполь, в Кишинев. Со временем промысел Соколовых приобретает известность далеко за пределами Придунавья - в вышеназванных городах также открываются магазины.

Егор покупает еще земли, на которой выращивается зерно и овощи. Братьям Соколовым в Придунавье становится тесно, для этого Панфил, который до сих пор курировал кишиневское направление, решает купить землю в районе Кишинева. Магазины, ранее арендованные для торговли в том городе, он покупает и в середине сороковых уезжает на постоянное жительство в Кишинев, полностью отделившись от своего брата Егора.

Егор Соколов, имея свой собственный рыбный промысел в районе Буджака и Куцовки, продолжал возить рыбу в большом количестве по двум направлениям - в Тирасполь и Одессу, имея торговые пункты в Болграде, Чадыр-Лунге и Сарате.

У Егора в сороковых годах XIX века собственной земли было более сотни десятин. Кроме этого, в Буджаке виноградных садов он имел около пятидесяти десятин.

² Там же.

³ Ревизская сказка. 1835 года Бессарабской области Измаильского градоначальства г. Тучкова предместья Некрасовки.

В управлении хозяйством подростки сыны принимают активное участие. Максим, достигший двадцатилетнего возраста, заводит семью и курирует Тираспольское направление. Через несколько лет отец его отделяет, и он отправляется на жительство в Тирасполь. Там приобретает землю и открывает свое хозяйство⁴.

На землях слободы Некрасовки (уже - Старой Некрасовки) Егор Соколов остается со своим младшим сыном Митрием (Дмитрием). Сотрудничество с Львом Полежаевым продолжалось. Семьи были близки друг другу. Сын Егора Дмитрий, в возрасте 24-х лет, в 1849 году просит руки дочери Полежаева Мокрины. Полежаев и Соколов были партнерами, стали близкими родственниками, сватами. Своим детям приобретают в г. Тучкове дом в районе Соборной площади, где те проживали до 1859 года.

После Крымской войны (1853-1856 гг.) Южная Бессарабия переходит в турецкое владение, к Молдавскому княжеству. Кстати, именно в этот период два княжества, Валашское и Молдавское, образуют одно государство, под протекторатом Турции, - Румыния со столицей Бухарест⁵. Из центральных районов Валахии и Молдовы в Придунавье появляются новые переселенцы - молдаване. Часть их оседает в Измаиле, другие - образуют ряд поселений вблизи города. У власти в городе стали молдаване, которые враждебно относились к местному некрасовскому населению. Враждебность проявлялась из-за перехода некрасовцев из молдавских земель под скипетр Российского императора.

Новая власть национализировала предприятия в городе, отобрали магазины, рестораны и другие предприятия торговли и быта. У крестьян отобрали земли, оставили только землю, отведенную некрасовцам (льготную общинную, по 40 десятин на семью), обложив ее налогом.

Егор Соколов разорился полностью. Землю отобрали, рыбный промысел тоже. Торговые точки в городе и по всей округе ликвидированы. Дом сына Дмитрия вме-

сте с имуществом конфисковали, Дмитрий со своей семьей вынужден перебраться к отцу в Старую Некрасовку. К этому времени у него было уже 4 сына: Григорий, Радион, Харитон и Аристарх.

Егор не выдержал удара и от инфаркта в 1860 году в возрасте 68-ми лет скончался. Лев Васильев Полежаев, некогда атаман некрасовского войска правого берега, возвращается в Сарикей. Бурная деятельность некрасовцев, до переселения бывших сугубо военными людьми, угасает. Льготы, предоставляемые Россией, отменены, земля облагается налогами. На Дунае и озерах появилась рыбоохрана, половина улова сдавалась в казну. О торговле рыбой и мечтать не приходилось, оставшейся части улова едва хватало, чтобы прокормить семью.

Следующая русско-турецкая война (1877-1878 гг.) приводит все в соответствие. Южная Бессарабия возвращается России. У некрасовцев вновь появляется возможность приобретать землю и открывать свои предприятия. Но не все так просто - необходимо начинать с нуля. Права некрасовцев уравнились с правами всех граждан империи.

Дмитрий Соколов проживал в доме своих родителей, расположенном на левом берегу Некрасовской балки, над кручей, у самой плавни (в Старой Некрасовке)⁶. Дом, имущество и небольшое хозяйство при доме, оставшееся от родителей, он получает по наследству. Дети уже взрослые и имеют свои семьи. Старшие сыновья, образовав семью, построили свои дома, и перешли на «самостоятельный хлеб». При отце остается младший сын Аристарх. О Харитоне и Григории сведений нет. У Родиона было двое детей: Аксения и Ахимия. На этом и заканчивается ветвь Родиона Соколова⁷.

В 2005 году в сундуке современной некрасовской семьи Соколова Ивана Антоновича находим ряд документов на гербовой бумаге XIX века:

1. Контракт на передачу земли в аренду 1891 года⁸.

⁴ Ревизская сказка. 1850 года сентября 26 дня Бессарабской области Измаильского градоначальства города Измаила предместья Старой Некрасовки.

⁵ Краткая история Румынии. - М.: Наука, 1987. - С.90.

⁶ Духовное завещание Дмитрия Егоровича Соколова. Оригинал.

⁷ Там же.

⁸ Контракт на передачу земли 1891 г. Оригинал.

2. Свидетельство, выданное Аристарху Димитриевичу Соколову городской управой, подтверждающее право владения арендованной землей, датированное 18 февраля 1892 года⁹.

3. Купчая на приобретение земельного участка и передачи его в «полное и потомственное владение» семье Перфила Аристарховича Соколова¹⁰.

4. Завещание Дмитрия Егоровича Соколова своему сыну Аристарху 1897 года¹¹.

Некрасовцы во все времена бережно относились к документам. Бумаги повседневного спроса хранили за «Божничкой», а длительного пользования – в сундуках. Сундуки сегодня можно встретить лишь в некоторых семьях, а документы столетней давности – исключение. Потомки Егора Соколова и есть то исключение. Благодаря этим документам в данном очерке составим генеалогию некрасовского рода Соколовых.

После возвращения Южной Бессарабии России обнищавшая семья Дмитрия Соколова была не в силе подняться вновь. За те 20 лет после войны 1877-1878 гг. почти ничего не изменилось. Дмитрию перевалило за 70 лет, и он составляет завещание, оставляя свое имущество своему младшему сыну Аристарху¹². Приводим выдержки из подлинника:

Выпись из актовой книги Измаильского нотариуса Лева Аверкивича Педаховского для актов относящихся до недвижимых имуществ за 1897 год. Стр. 11 №18

Тысяча восемьсот девяносто седьмого года августа девятнадцатого дня.

По приглашению отправителя я, Степан Петрович Димов, исправляющий доверенность Измаильского нотариуса Лева Аверкивича Педаховского, к известному мне лично и имеющему законную правоспособность к совершению актов, Измаильскому жителю Дмитрию Егоровичу Соколову живущему в предместье города Измаила Старой Некрасовке в собственном доме, где он Димитрий Со-

колов в присутствии лично мне известных свидетелей Андрея Емельянова Акимова, Егора Титова Ревина и Акинфа Савова Ивлева, живущих в предместье Старой Некрасовки, в собственных домах, объявил мне, что он Димитрий Соколов, желает совершить нотариальное духовное завещание следующего содержания:

ВО ИМЯ ОТЦА И СЫНА И СВЯТОГО ДУХА.

Я, нижеподписавшийся, Димитрий Егоров Соколов, находясь в болезненном состоянии, но в здравом уме и твердой памяти, признаю за благо ныне при жизни моей распорядиться принадлежащим мне недвижимым имуществом в следующем порядке:

1. Собственно мне принадлежащее два чамурных, крытых камышом дома, со всеми при них постройками и дворовым местом, ровно и виноградным садом, состоящие в предместье города Измаила Старой Некрасовке в границах с севера и востока улицы, с запада дом и сад Саввы Ивлева и с юга сад Аристарха Маслова, ЗАВЕЩАЮ в полную и потомственную собственность меньшему сыну, Аристарху Димитриевичу Соколову.

2. Других моих сыновей: Харитона, Радиона и Григория Соколовых, как достаточно мною наделенных сообразно моим средствам из моего имущества, я устраняю от всякого участия их в прописанном выше моем имуществе и прошу их не предъявлять к сыну моему, а их брату Аристарху Соколову никаких претензий по поводу завещанного ему имущества.

3. Обязую сына моего Аристарха Соколова содержать меня и жену мою, а его мать Мокрину Львовну Соколову на полном своем иждивении впредь до нашей смерти. По смерти же моей и жены моей Мокрины тела наши предать земле прилично моему состоянию и делать по душам нашим поминовения по христианскому обряду.

4. Цену завещанному мною имуществу определяю по совести в пятьсот (500) рублей серебром. АМИНЬ!

Проект сего завещания читан завещателю Дмитрию Соколову в присутствии вышепоименованных свидетелей и по одобрению одного и удостоверений, что он по доброй воле желает завещание это совершить и понимает его смысл и значение...

Выпись на гербовом листе в восемьдесят копеек цены, следует выдать завещателю Дмитрию Соколову для представления таковой

⁹ Свидетельство, выданное Аристарху Димитриевичу Соколову городской управой. Оригинал.

¹⁰ Купчая на приобретение земельного участка и передачи его дочери Анне зятю Перфилу Аристарховичу Соколову. Оригинал.

¹¹ Завещание Дмитрия Егоровича Соколова. Оригинал.

¹² Там же.

наследником его в Окружной суд в годовой, от дня его смерти, срок.

Измаильский житель Димитрий Егорович Соколов, а за него неграмотного, по его личной просьбе и доверию расписался дворянин Владимир Никитич Литко-Парафиевский.

У сего завещания свидетелями были и удостоверяем, что завещание составлено по личной просьбе Димитрия Егоровича Соколова находящегося в здравом уме и твердой памяти... в нашем присутствии.

Измаильские жители: Акинф Савич Ивлев

Андей Емельянов Акимов

Егор Титов Ревин

И.Д. нотариуса Степан Димов

Как видим из завещания, Дмитрий Соколов, некогда лишенный румынской властью собственного дома в г. Измаиле и переселившийся в отцовский дом в Старую Некрасовку, сумел поднять «на ноги» своих сыновей. За последние 20 лет женил и наделил их «сообразно своим средствам», имуществом. Сам же, достигший возраста 72-х лет, завещает свое, оставшееся от родителей, имущество (всего 2 чамурных дома) младшему сыну Аристарху.

В сороковые и пятидесятые годы он достиг определенных высот, имел приличный дом в центре города Измаил и ряд собственных магазинов, а к концу жизни он остается ни с чем и завещает, собственно, дом своего отца Егора Соколова.

Аристарх Соколов остается в доме своих родителей, т.е. в родовом гнезде Соколовых. Он образовал семью в 1880 году.

В 1891 году 19 января Фома Федоров Помазан заключает контракт с Василием Михайловичем Черногором о передаче в арендное содержание виноградного сада с пустопорожним при нем местом, находившихся в 3-й части города Измаила в предместье Буджак, 1203 кв. саженей сроком на 12 лет, т.е. до 19 января 1903 года, ежегодной оплатой по 25 руб. «...Контракт этот явлен у меня Михаила Николаевича Александрова измаильского нотариуса в конторе моей 1-й части, на соборной площади, в доме Сандуловых..., причем я, нотариус удостоверяю, что контракт этот по личной просьбе и доверию неграмотных Фомы Помазана и Василия Черногора, подписан: за Помазана измаильским жителем Яковым Михайловичем Швердерингером, а за Черногора, греческо - подданным Феодором Ан-

тоновичем Контакидисом, в моем присутствии»¹³. Подпись и печать нотариуса.

Через год, а именно 17 февраля 1892 года, Василий Михайлович Черногор переуступает Аристарху Дмитриевичу Соколову данный контракт с теми же условиями. Аристарх Соколов оплачивает за аренду Фоме Федоровичу Помазану по 25 рублей серебром каждый год все 12 лет. Подтверждает сделку все тот же измаильский нотариус Михаил Николаевич Александров в присутствии свидетелей, на той же гербовой бумаге под контрактом с подписями и печатью нотариуса¹⁴.

Видно Черногору не под силу содержать и оплачивать аренду за этот сад, поэтому решил переуступить аренду. А Аристарх со своей семьей почувствовал возможность получать кое-какую прибыль, да и сыновья подрастали, пора было глядеть вперед, им в скором будущем понадобится надел земли.

Для того чтобы закрепить за собой право пользования садом он оформляет в городской управе свидетельство:

СВИДЕТЕЛЬСТВО¹⁵

Дано сие на Измаильской Гопродской Управе за подписью и печатью, измаильскому жителю Аристарху Дмитриевичу Соколову в том, что согласно прошению измаильского жителя Фомы Федорова Помазана поданного 18 февраля, принадлежащий ему сад в количестве тысяча двести три квадратных саженей, состоящий в 3-й части г. Измаила – предместье «Буджак», по спискам садов переведен на имя его Соколова, только для взывания налогов, до тех пор, пока имущество это находится будет в его владении

Февраля 18 дня 1892 г.

Городской голова (подпись)

Секретарь (подпись)

Следующая запись на этом контракте произведена в 1929 году:

«Я, нижеподписавшийся, житель предместья города Измаила Старой Некрасовки, Аристарх Соколов по доброй воле продам означенную в сем акте землю в количестве одной тысячи двести три (1203) кв. саженей ценою за пять тысяч (5000) лей в полное и потомственное владение сыну моему Перфилю Ари-

¹³ Контракт о передачи земли в арендное содержание Помазан Черногору в 1203 кв. саженей. Оригинал.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Свидетельство городской управы. Оригинал.

старховичу Соколову и с этого дня никто из моих наследников не имеет права заявлять какую либо претензию.

В чем и расписываюсь Аристарх Соколов»¹⁶.

Свидетели: (три подписи)

Других записей нет. Неизвестно когда и каким образом виноградный сад, полученный в арендное пользование от Фомы Помазана, стал частной собственностью Аристарха. Видимо революционные события 1917 года в России, а затем и оккупация бессарабских земель Румынией, внесли свои коррективы в новые законы о земле, и вопрос аренды был решен в пользу Аристарха.

Аристарх Дмитриевич Соколов образовал семью в 1880 году. У него было три сына: Николай 1882 года рождения, Тимофей – 1888 и Перфил – 1890 года. Николай в начале XX века женился, Господь не дал ему детей, в возрасте 30 лет он усыновляет сироту, мальчика 5-и лет, Андрея Смирнова, родители которого умерли от тифа. Андрей становится сыном Николая Соколова. В свое время Андрей женится и у него рождается 2 сына Иван и Федор.

У Тимофея было трое детей: старшая Устиния, средняя Фотиния и третьим был сын Артем, который продолжил одну из ветвей Соколовых. Впоследствии у Артемарождается трое детей, девочки Екатерина и Елена и, продолжатель рода, Николай, у которого также было трое детей: Татьяна, Наталья и сын Николай.

В то время по «писаным» и «неписаным» законам наследником отцовского имущества оставался младший сын. Николай и Тимофей, образовав семью, построили себе дома и отделились от Аристарха.

«На корню» остался Перфил, который в возрасте 23-х лет женился на дочери Видиней Савельевича Хрусталева Анне в 1913 году. Видиней Хрусталева во время свадьбы дарит дочери Анне Видинеевне и зятю Перфилу Аристарховичу дворовое пустопорожнее место под строительство дома размером: длиной 22,5 сажень и шириной 14 сажень, граничащее с востока и с севера улицами предместья, с запада

имением Ермила Изотова, с юга Мартьяна Смирнова¹⁷.

Чтобы не быть голословным приведу выдержки из этой купчей: *«Измаил 1911 год мая 2-го дня... Ермил Васильев Изотов и Видиней Савельев Хрусталева заключили настоящую запродажную запись... из нас я Ермил Изотов запрдал Видиней Хрусталева собственно мне принадлежащее пустопорожнее место длиною 22,5 саж. и шириною 14 саж. 1 аршин за сумму 500 руб...».*

На этом же гербовом листе 9 декабря 1913 года есть запись Видиней Хрусталева: *«...Даю сию дарственную запись родной своей дочери Анне Видинеевне и зятю Перфилу Аристархову Соколову в том, что я подарил им дворовое пустопорожнее место, собственно мною приобретенное по частной купчии за деньги от Ермила Васильева Изотова... Стоимость определяю по совести в 300 (триста) руб...»¹⁸.*

Перфилу Соколову хозяйствовать пришлось в сложное время. Государственный переворот семнадцатого года в России нанес свои отпечатки и на Придунавье. Крестьяне самовольно отстраняли арендаторов от арендованных земель. Самоуправно хозяйничали на помещичьих землях, совершенно отказывались подписывать какие-либо бумаги по аренде казенной земли, они заявили, что не признают никаких начальств и являются полными хозяевами всех земель.

Аристарху Соколову и его сыновьям, имевшим определенное количество земли, чудом удается остаться «наплаву». Они не были помещиками, земли у них было мало. Их можно было отнести к «середнякам». Но, тем не менее, крестьянские волнения не прошли стороной, они изрядно потрепали нервы.

И опять смена власти. Румыния в 1918 году захватывает Бессарабию. Чтобы показать лояльность к происходящему, она ставит все на свои места. Предприятия, магазины и землю возвращает прежним хозяевам. Соколовы остаются в прежнем качестве, конфискованная земля опять у них. Аристарх на 77 году жизни в

¹⁶ Там же.

¹⁷ Купчая купли-продажи пустопорожнего места размером 22,5 сажень на 14 сажень. Оригинал.

¹⁸ Там же.

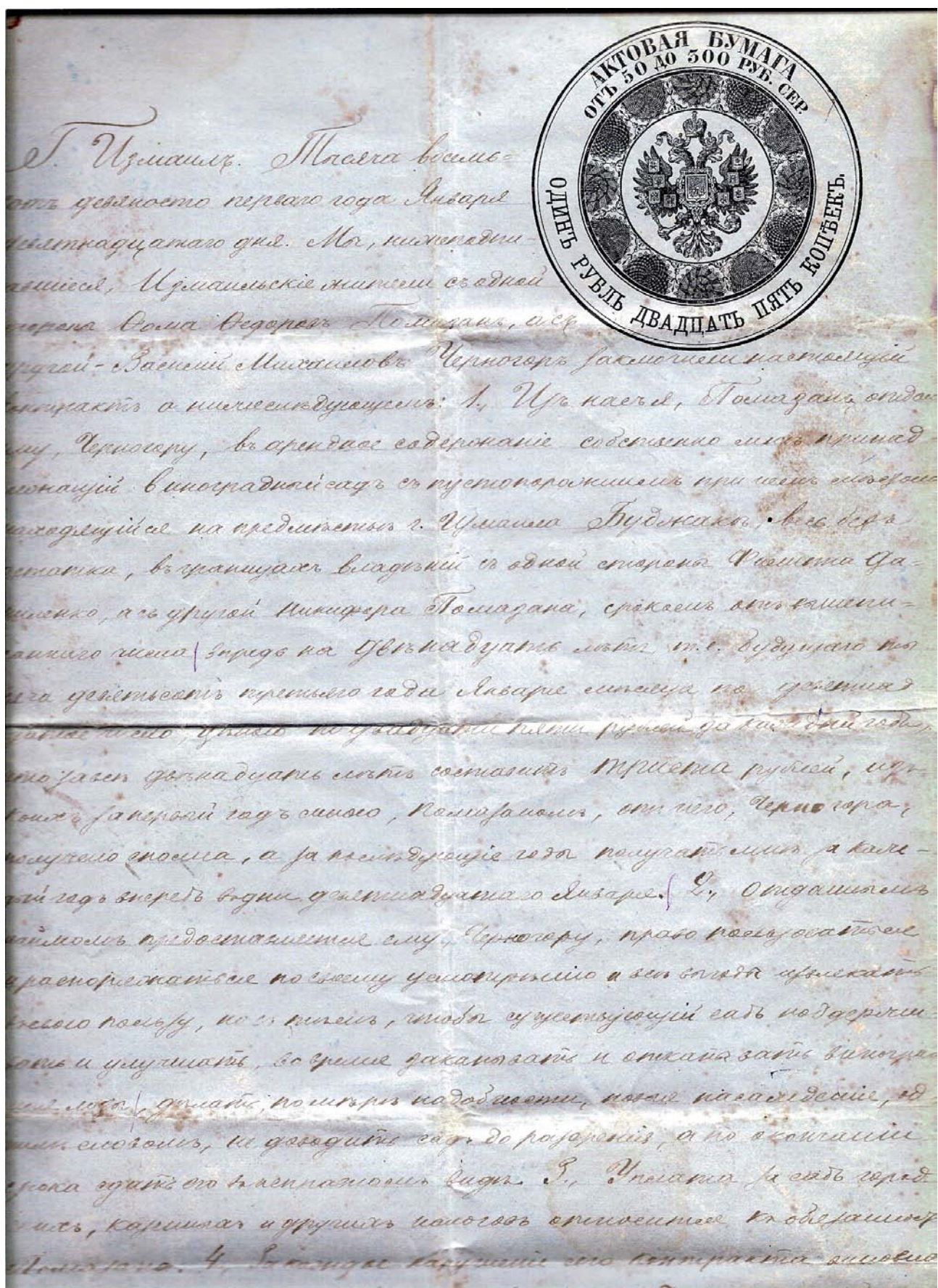


Фото 1. «Контракт на аренду земли 1891 г.»

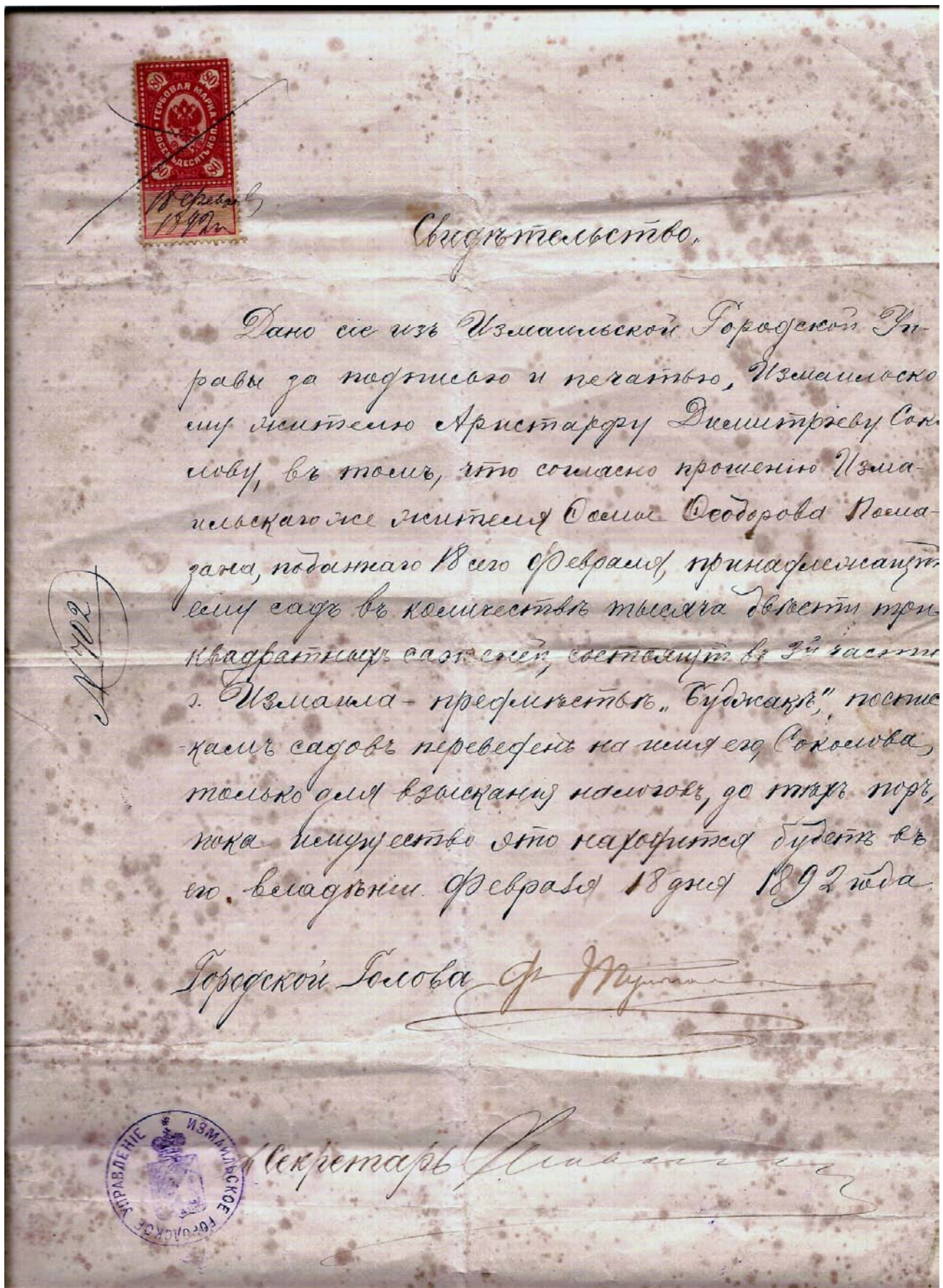


Фото 2. «Свидетельство городской управы 1892 г.»

Выпис изъ актовъ крими
Измайлевскаго Нотариуса Лева Аверки
внѣ Педаровскаго, для актовъ, исотно-
сающихся до недвижимыхъ имуществъ, за
1897 годъ

Стр. 11, №18^е



Писана воелисовѣмъ девяносто седьмого года Яну-
арѣа девятнадцатаго дня. По принаменію отпранимъ
зъ Степана Петровича Димовъ иприволанцѣмъ доверенности
Измайлевскаго Нотариуса Лева Аверки внѣ Педаровскаго,
имѣющаго контору первую наемъ, на со-
борной площади, въ домѣ Сандунова къ извѣст-
ности ея и имѣющему законную
правоиспособность къ совершенію актовъ Изма-
йлевскаго Демтея Дмитрія Егоровича Соколова
деиущаго въ предѣлахъ города Измаиля, Старой
Некрасовскъ въ собищеніи домѣ, гдѣ онъ, Демтея
Соколовъ въ присутствіи ея и извѣстныхъ свидѣтелей
Измайлевскаго Демтея: Андрея Венедиктова Димовъ,
Егора Пилипа Рѣвина и Іоакима Савва Ивеева,
деиущаго въ предѣлахъ города Измаиля, Старой
Некрасовскъ, въ собищеніи домѣ, обѣявъ ея,
что онъ, Дмитрій Соколовъ, деиущій совершилъ ноти-
ариусскіе духовные завѣщаніе свидѣующаго содержаніе: Во
имя Отца и сына и Святаго Духа. Я иприволан-
цавшій Измайлевскій Демтея Дмитрій Егоровичъ Со-
коловъ, находясь въ здѣшнемъ состояніи по въ здра-
вѣи и и твердой памяти, признаю за свое нѣтъ
при деиствіи своемъ расположеніи принадлежащихъ
ея недвижимыхъ имуществъ иприволанцѣмъ по до-
комъ: Первое, собищеніи ея принадлежащихъ два ка-
мѣнныя крѣпкія каменныя дома со ведами при нихъ
и прѣдѣлами и прѣдѣлами равно и ея и прѣдѣлами

Фото 3. «Завещание Дмитрия Егоровича Соколова 1897 г.»

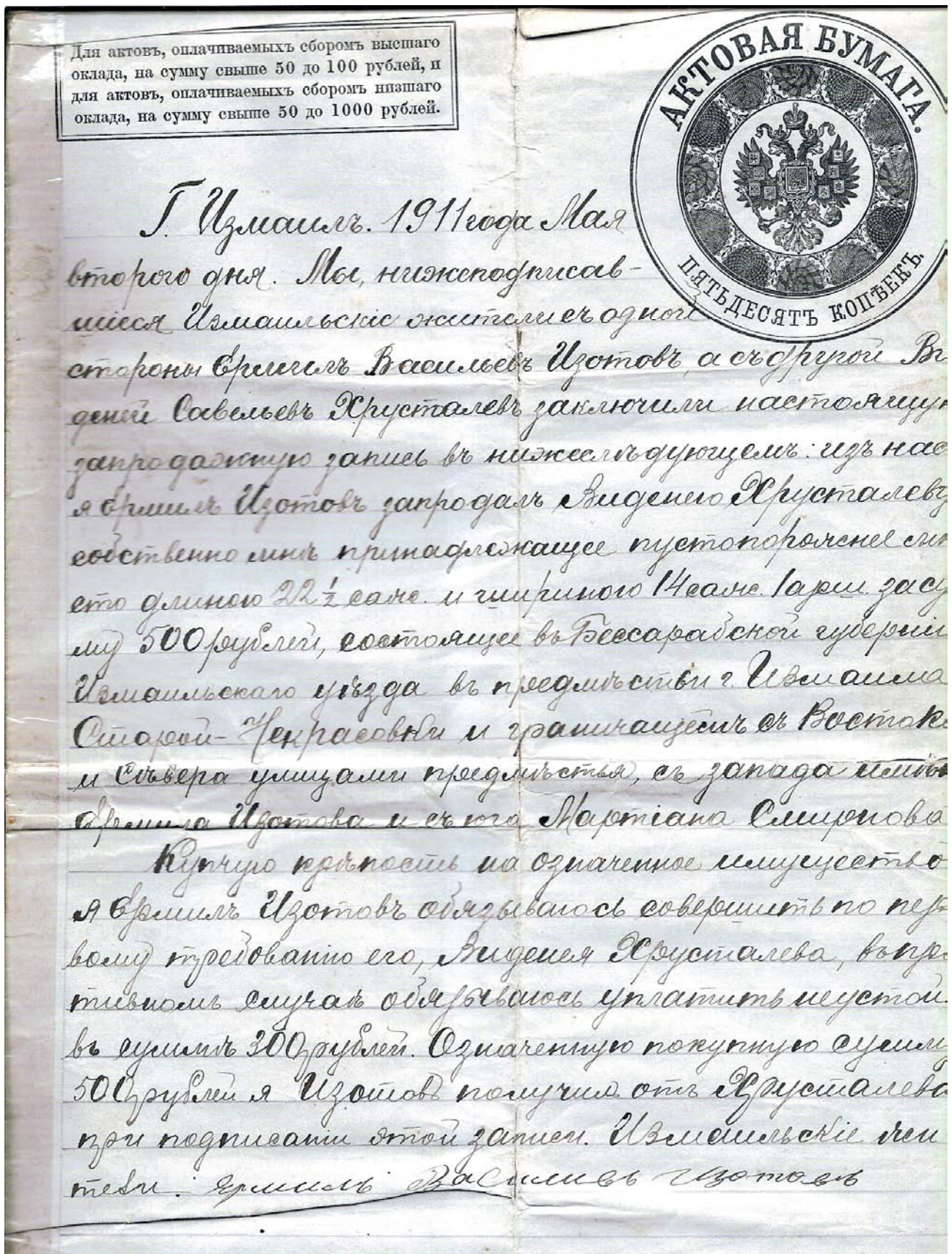


Фото 4. «Купчая пустопорожного места. 1911 г.»

1929 году передает принадлежащий ему виноградный сад в 1203 кв. саж. своему на-

следнику Перфилю Аристарховичу в пол-
ное и потомственное владение.



Фото 5. Соколов Перфил Аристархович



Фото 6. Соколова Анна Видинеевна.

Когда русская революция докатилась до южных окраин империи и в Бессарабии начали создаваться Советы рабочих и солдатских депутатов, в это время на этой территории возникает контрреволюционный орган, провинциальный парламент из представителей местной интеллигенции, националистических организаций и офицерства «СФАТУЛ ЦЕРИЙ» (Совет страны). Лидеры этого парламента сделали ставку на иностранную интервенцию и призвали на помощь войска королевской Румынии¹⁹.

Румыния, поддерживаемая международной антисоветской коалицией, ввела свои войска в Бессарабию. После нескольких предупреждений и протестов Совнарком РСФСР 13 (27) января 1918 года принял решение о разрыве дипломатических отношений с Румынией²⁰. От Красной Армии, участвующей в разгроме Украинской Рады, требовалось действовать «как можно энергичней на Румынском фронте» и немедленной переброски войск из

Киева в Бессарабию.

В ходе военных действий румынская армия начала терпеть неудачи. Правительство вступило в переговоры, итогом которых явилось подписание Советско-Румынского соглашения от 5-9 марта 1918 года. Центральным пунктом соглашения было обязательство Румынии вывести свои войска из Бессарабии в течение двух месяцев²¹. В это время на территорию Украины вступают германо-австрийские войска, отрезавшие Бессарабию от центральной власти и ее вооруженных сил, и правительство Румынии уклонилось от выполнения соглашения и принятых на себя обязательств. А «СФАТУЛ ЦЕРИЙ» на своем 7-ми часовом заседании, при поименном голосовании, принимает акт «О присоединении Бессарабии к Румынии»²².

Правительство Советской России напминало Румынии о подписанном соглашении от 5-9 марта 1918 года и считало, что это есть произвол и оккупация исконно русских земель. На этом и закончились

¹⁹ Мельник С.К. Борьба за власть советов в Придунайском крае. - С.72.

²⁰ Там же. - С.86.

²¹ Там же. - С.98.

²² Там же.



Фото 7. Соколов Антон Перфилович



Фото 8. Соколова Наталья Макаровна

военные действия за Бессарабию. Она стала неотъемлемой частью Румынии вплоть до сорокового года. В 1940 году 26 июня Советское правительство предложило правительству Румынии: «1. Возвратить Бессарабию Советскому Союзу. 2. Передать Советскому Союзу Северную Буковину...»²³ В заявлении подчеркивалось, что СССР стремится мирным путем решить затянувшийся конфликт между СССР и Румынией. Румынскому руководству ничего не оставалось делать, как согласиться, ведь недавнее вторжение СССР в Финляндию было убедительней любого заявления. 28 июня Красная Армия пересекла существовавшую тогда советско-румынскую границу и 1 июля вышла на рубежи новой границы по рекам Прут и Дунай.

Перфил Аристархович Соколов построил дом на участке, подаренном тестем и стал в нем жить с молодой женой. В старом доме, в родовом гнезде Соколовых (напротив церкви), остался доживать свой век его отец Аристарх, который и умер в нем в 1930 году.

В семье Перфила родилось трое детей - дочь Домна и сыновья: Кондрат и Антон. Домна - 1915 года, Кондрат - 1919 и Антон - 1921 годов рождения. Соколовы жили и хозяйствовали в новых условиях, в условиях другого государства. Русским людям в Румынии не все было гладко. Власти к ним относились с презрением. Не все были законопослушными гражданами. Рабочая беднота и крестьянство проявляли недовольство, создавали подпольные организации, устраивали стачки, восстания.

В Старой Некрасовке тоже была создана и действовала на протяжении десятка лет подпольная повстанческая организация под руководством братьев Муравлевых. Татарбунарское восстание 1924 года было ярким примером недовольства властями. А физическая расправа над повстанцами поразила своей жестокостью. Только в Татарбунарах было расстреляно свыше 300 человек, а в близлежащих селах было уничтожено добрая половина крестьян. Количество арестованных доходило до 1600 человек. Расстрелянных похоронили в общей могиле, вырытой прямо на проезжей части дороги. Такое зверство и глумление всколыхнуло весь Придунай-

²³ Там же. - С.123.

ский край. Тем не менее восстание было подавлено. Недовольство в сердцах многих со временем утихло²⁴.

В 1939 году старший сын Перфила Кондрат женился на дочери богатого землевладельца и избрал местом жительства село Болбоки (Котловина Ренийского района), на выделенной ему земле тестем Даниилом Савельевым. У него с Лизой Савельевой родилось двое девочек: Анна и Александра. С приходом Советской власти в 1940 году Кондрату чудом удалось избежать выселения. Не имея наследников мужского пола, на нем заканчивается одна из ветвей Соколовых. Дочери вышли замуж и проживали в г. Рени. Сам Кондрат умер в 1992 году, прожив 73 года, а обе его дочери через 5 лет после смерти отца тоже ушли из жизни.

Младший сын Перфила Антон вырос и в девятнадцатилетнем возрасте в 1940 году женился на дочери односельчанина Макария Чернова - Наталии. Жили они в отцовском доме у Перфила. В 1941 году родилась дочь Анна, которая умерла в годовалом возрасте. Следующим ребенком в этой семье была тоже дочь Екатерина 1943 года рождения. В следующем 1944 году на 54 году жизни умирает Перфил Аристархович и через несколько месяцев - его жена Анна.

С приходом Красной армии в Придунавь в 1944 году Антона мобилизуют на фронт. Вернулся домой в конце сорок пятого, когда родителей уже не было в живых. В 1953 году у него рождается сын, и называют его Дмитрием. Антон продает свой (отцовский) дом и на развалинах старого родового гнезда Соколовых, то есть во дворе деда Аристарха (те «два чамурных дома с дворовыми пристройками» были разрушены временем) строит новый. Дом ныне на улице Школьной, напротив церкви.

В следующем 1957 году родился еще один сын Иван. Так Антон с семьей: женой Наташей, дочерью Екатериной, сыновьями Дмитрием и Иваном проживали в новом доме. В 1966 году, на сорок пятом году жизни он умирает. Жена остается одна с



Фото 9. Соколов Кондрат Перфилович и его дочери Анна и Александра

тремя детьми. Работая в колхозе, она подняла детей на ноги, дала им образование. Екатерина в восемнадцатилетнем возрасте выходит замуж за односельчанина сына Федота Гуслякова Федора. Со временем в семье Екатерины родилось двое девочек: Светлана и Валентина, получив высшее техническое образование, вышли замуж. Светлана за однокурсника из Одесского института связи гражданина Чехословакии Габриеля Спишак, а Валентина - Мензула Александра из Ровенской области.

Дмитрий Антонович после школы поступил в Одесский политехнический институт на факультет атомной электроэнергетики и успешно закончил, получив диплом инженера-теплоэнергетика. Женой его стала однокурсница Людмила Терещенко из г. Николаева, получившая специальность тоже инженера теплоэнергетика. Эта молодая семья, благодаря своим способностям, достигли определенных высот в жизни. Молодыми специалистами

²⁴ Там же. - С.111.



Фото 10. Дмитрий и Иван - сыновья Антона Соколова

атомщиками, по направлению едут работать на Ровенскую атомную электростанцию в 1979 году, это были одни из первых дипломированных специалистов-атомщиков. Через несколько лет оба становятся ведущими специалистами этой станции. Как молодые специалисты получают квартиру. С рождением детей жилплощадь расширяется. Старший сын Дмитрий родился в 1976 г., а младший Александр в 1983 году. Проработав на Ровенской АЭС 23 года, Дмитрий Антонович в 2002 году переводится на атомную электростанцию в г. Южноукраинск. В этой семье специальность атомщика становится династической - старший сын Дмитрий Дмитриевич закончил тот же Одесский политехнический, что и его родители, и получил диплом инженера теплоэнергетика. Женой его становится Светлана - выпускница того же факультета и той же специальности. Дима окончил институт в 1998 году, а его жена Светлана в 2000-м. Оба они начали работать на станции где и его родители. В настоящее время трудятся



Фото 11. Соколов Иван Антонович

на Южно-Украинской АЭС. И вот младший сын Александр Дмитриевич рождения 1983 года тоже поступает в Одесский политехнический на факультет атомной электроэнергетики и по окончании его в 2006 году получает диплом инженера теплоэнергетики. Жена - Ирина Затирка, его однокурсница получает такой же диплом, что и ее муж. На момент написания этого очерка Саша и Ира только получили дипломы и еще не определились, где будут работать, как сказал отец: «они еще думают, дипломы у них свободные». Но, наверное, не придут на станцию к отцу, у них есть желание попробовать свои силы в Одессе.

Меньший сын Антона Иван родился в 1957 году. Как в любой семье к меньшему ребенку отношение родителей более внимательное и менее требовательное, так и к Ивану. Родителям почти сорок. Обычно в этом возрасте просыпается чувство нежности и на этой основе, чувство особой любви к малому ребенку. У отца к Ивану была какая-то особая любовь, он называл его никак иначе как «мисенький». Запрещал всякое наказание за шалости Ивана. Все

ему прощал. Никто в семье не мог даже пальцем тронуть его. Подраставший Иван чувствовал над собой опеку отца и прекрасно ее пользовался. У Антона, жизнь которого была «не сладкой», была необычная любовь к детям, особенно к младшему сыну. За годы скитания «по белу свету», он не растерял ту нежность, доброту и ласку, а пронес сквозь нужду и несправедливость и теперь отдавал ее сполна. Он прожил всего 45 лет. В двадцать ушел на фронт, затем скитания по «необъятной родине». Вся сознательная жизнь была подобно накрученной пружине, а, придя домой, расслабился и «пружина» не выдержала, «скрутилась». Ивану было 9 лет, когда отца не стало. Дальнейшее воспитание детей полностью ложится на плечи матери. Дочь Екатерина уже замужем, живет отдельно, и сама уже стала матерью. Дмитрий и Иван школьники, одному - 13, второму - 9 лет. Со временем вырастают, и каждый идет своим путем. Дмитрий становится инженером-атомщиком, а Иван - моряком. Последний, окончив Херсонское мореходное училище, получает диплом радиотелеграфиста и начинает работать в Советском Дунайском Пароходстве начальником судовой радиостанции. Работа в пароходстве организована на судах торгового флота по экипажам. На каждое судно формируется по 2 экипажа. Один находится в плавании, а другой - в отпуске и на выходных. Такую простую схему трудно было сохранять. Иногда недостаток кадров мешал исполнять эту схему. И тогда экипажи судов формировал отдел кадров пароходства, не придерживаясь прежней простой схемы.

Дунайское пароходство в тот период имело более сотни судов торгового флота. Одна группа судов ходила вверх по Дунаю с заходом в порты 8-ми государств Дунайского бассейна; другая - суда дальнего плавания, морского и океанского типа.

Измаил называют столицей дунайских мореходов. Русское международное судоходство на Дунае было открыто в 1883 году. За сто двадцать лет своего существования причалы измаильского порта про-



Фото 12. Соколов Федор Кондратьевич и Соколов Иван Антонович

тянулись на много километров, где швартуется большое количество морских и речных судов. Пароходство всегда выполняло как большие речные, так и значительные морские перевозки. По своей технической оснащенности флот, порты и судоремонтные заводы значительно превосходят судоходные объединения многих стран Дунайского бассейна.

В восьмидесятые годы суда Дунайского пароходства вышли на новую трансевропейскую водную магистраль. С вводом в эксплуатацию канала, который соединил воды Дуная, Майна и Рейна, суда проходят транзитом через 13 государств Европы - от Черного до Северного моря.

В Килие сооружен цех по производству лихтеров и образован собственный парк контейнерного международного стандарта. Сооружен новый порт Усть-Дунайск, новые причалы в Измаиле и Рени. Еще в 70-х годах начала действовать новая лихтеровозная система. Постоянную лихтерную линию Дунай - Индия открыл первый лихтеровоз Дунайского пароходства «Юлиус Фучик» мощностью 36 тысяч лошадиных сил. В 1980 году семья лихтеровозов пополнилась морским гигантом - лихтеровозом «Тибор Самуэли». Лихтерная система позволила расширить район плавания судов пароходства до портов Вьетнама, Индии, Пакистана, Кампучии, Сингапура. В навигацию одного только восьмидесятого года суда пароходства посетили 234 порта 59 стран мира. Расширились связи СДП. На Дунае созданы содружества: «Дунайтранс», «Интерлихтер», и другие. Широкий размах приняли торговые связи между придунайскими стра-

нами и государствами других континентов – Кубой, Канадой, Австралией. На долю СДП приходилось более трети объема всех транспортных перевозок по реке.

Вот в такое предприятие приходит молодым специалистом в 1977 году, после окончания Херсонского мореходного училища, Иван Антонович Соколов. Работа на судах пароходства построена таким образом, чтобы моряки имели возможность отдыхать. Двадцать пять суток в плавании и трое – четверо суток дома. И так, в таких коротких рейсах, 6-7 месяцев в году, а затем обязательный очередной профсоюзный отпуск и к нему 3-4 месяца отгулов. Этим графиком пользовались моряки речного торгового флота, а у моряков дальнего плавания была другая схема, но не более шести месяцев плавания в году.

Иван Антонович больше двадцати лет был моряком речного флота, а в конце девяностых, после распада Советской империи, когда пароходство становится украинским (вместо СПД УДП), он стал моряком дальнего плавания, приложив немало усилий и средств, чтобы освоить новые правила и компьютерную технику. Требования современного судоходства стали жестче. Появилась новая техника связи и международные правила плавания. Без знаний новой компьютерной техники, которая устанавливается на судах, моряк не моряк, особенно если он радист. Радиорубка буквально напичкана всевозможной радио и радионавигационной аппаратурой международного значения и высочайшего класса точности.

В 1981 году Иван женится на односельчанке, студентке Одесского технологического института холодильной промышленности, Антонине Ивановне Чебан. В том же году у них родилась дочь Ирина. Больше детей не было и на этом в генеалогическом древе Соколовых, на веточке Ивана ставим точку. У него в 2004 году родился внук Кирилл, но то уже Лавренев, а не Соколов.

Описывая генеалогию некрасовского рода Соколовых, я невольно упустил описание отношений некрасовцев к их древлеправославной вере. В существующей литературе и исследованиях эта тема доста-

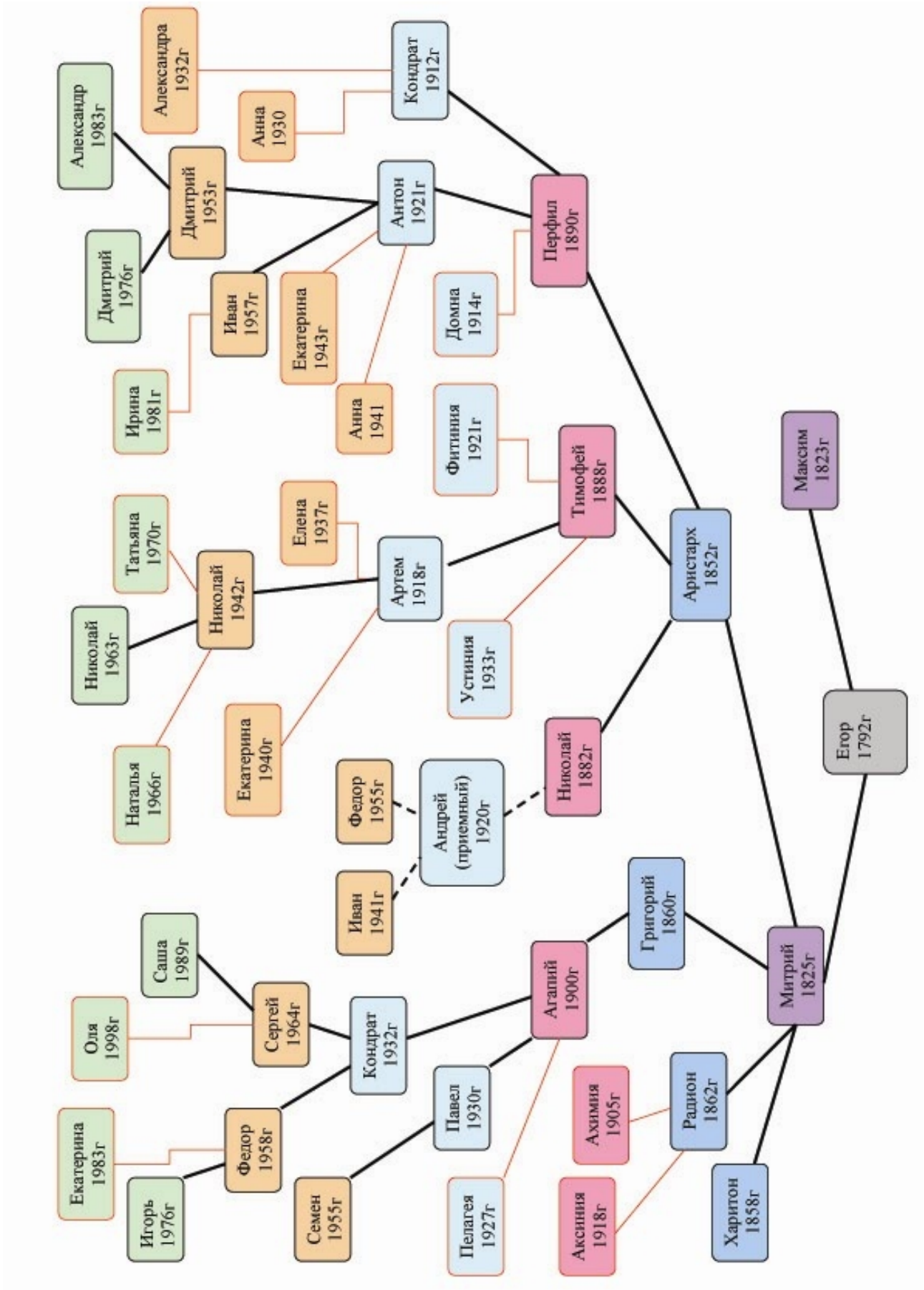
точно освещена и посему хочу отметить, что род Соколовых всегда, во все времена соблюдал свою веру. Они всегда были ревнителями старой веры.

Наше время – время оскудения веры, любви, идеалов и личности. *«Личность же, чтобы раскрыть себя во всей полноте, должна быть связана с церковью»*²⁵. Всякий старообрядец, осознающий ответственность христианина, чувствует себя частью живого, цельного церковного организма. Род Соколовых не был исключением этих требований. Женитьба, венчание, крещение детей все происходило и происходит по сегодняшний день как глубоко осознанное, искреннее стремление сохранить древлеправославие во всей его чистоте.

Говорить о таком расцвете старообрядчества, который наблюдался в начале XX века («Золотой век»), к сожалению, не приходится. О старообрядчестве сегодня почти не возможно узнать из внешних источников. В период засилья советского безбожия атеистическая пропаганда настолько деформировала сознание людей, что теперь многим лишенным корней потомкам трудно даже вспомнить о былом православии своих предков. *«... Им и невдомек, что до нашего времени, не смотря ни на что, сохранилось действительно благочестивая, действительно Православная, древняя и не поврежденная Русская Церковь»*²⁶.

²⁵ Мельников Ф.Е. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) церкви. – Барнаул, 1999. - С.11.

²⁶ Из доклада митрополита Андриана на освященном соборе русской православной старообрядческой церкви // Церковный календарь на 2005 год. – М., 2004. - С.82.



СОВРЕМЕННОСТЬ

Таранец С.В. (Киев, Украина)

РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ СТАРООБРЯДЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ НА РУБЕЖЕ ВЕКОВ:

конец XX – начало XXI вв.

Несмотря на вековые гонения Русской Православной Старообрядческой Церкви, ее кровавое истребление в XX в., она продолжает оставаться важным духовным институтом российского общества, врачующим умы и души не только своих верующих, но заботясь и сопереживая о настоящем и будущем всей России. Особенно актуально звучат эти проблемы в век пропаганды насилия, растления молодежи, подавления чувства сочувствия и взаимопомощи ближнему. Опираясь на русский традиционализм, нравственные христианские принципы Русская Православная Старообрядческая Церковь выходит из недр ранее потаенной деятельности, все громче возносит голос, акцентируя внимание общественности на животрепещущих проблемах современности.

Чтобы понять нынешнее положение Русской Православной Старообрядческой Церкви, вернемся в дореволюционную эпоху. В 1913 г. Департаментом духовных дел Министерством внутренних дел Российской империи было зарегистрировано 1268 старообрядческих общин, в т. ч. 563 общины Белокриницкой церковной иерархии, 83 общины беглопоповцев и 620 общин беспоповцев. Насколько неполной оказалась регистрация старообрядческих общин, показывает численность старообрядческих храмов, молитвенных домов, количество зарегистрированных и незарегистрированных духовных лиц. В это время в реестр было внесено 630 старообрядческих церквей и 3161 молитвенных домов, 1196 священнослужителей и наставников, зарегистрировано 2711 человек духовного звания¹. Таким образом, накануне Октябрьской революции в Российской империи насчитывалось не менее 3,8 тыс. ста-

рообрядческих культовых сооружений, 3,9 тыс. священнослужителей и наставников. Если учесть тот факт, что и тогда не каждый старообрядческий приход имел возможность содержать своего священника, то количество реально существующих общин можно увеличить на несколько тысяч и оно должно распространяться от 5 до 7 тысяч.

В XX в. русское старообрядчество ушло в глубокое подполье. Легально продолжали функционировать немногие старообрядческие конфессии, находящиеся на обочине социальной и политической жизни страны. В годы советских репрессий резко сократилась численность старообрядческих приходов. В начале 90-х гг. XX в. насчитывалось 112 общин Русской Православной Старообрядческой Церкви, 12 приходов Русской Древлеправославной Церкви, 171 община беспоповцев, в т. ч. в России – 31, Литве – 55, Латвии – 64, Эстонии – 12, Белоруссии – 22 общины². Таким образом, в Российской Федерации и республиках Советского Союза было зарегистрировано 295 старообрядческих общин различных направлений. По сравнению с дореволюционной эпохой за десятилетия советской власти количество старообрядческих общин уменьшилось как минимум в 17 раз.

До Октябрьской революции Белокриницкая старообрядческая иерархия имела 23 епархии, 19 епископов, около 3-х тысяч священников и более 3-х тысяч храмов³, в т. ч. с

² Подшибякин В. Г. Старообрядчество в современной России и странах СНГ: состояние и проблемы // Старообрядчество: история, культура, современность. Тезисы. 1997. – М., 1997. – С.20.

³ Евлогий (Гутченко), архимандрит. Раскол – кровоточащая рана русского православия (К проблеме взаимоотношений со старообрядцами). Доклад ректора Одесской духовной семинарии, архимандрита Евлогия (Гутченко) к канонической комиссии при Священном Синоде Украинской Православной Церкви Московско-

¹ Поздеева И. Русское старообрядчество и Москва в начале XX в. // Мир старообрядчества. – Вып. 2: Москва старообрядческая. – М., 1995. – С.8.

1905 по 1912 гг. было построено и освящено около 1000 новых храмов⁴. В 1924–1928 гг. количество епархий и епископов увеличилось до 30. Перед Великой Отечественной войной в Советском Союзе в живых осталось только три епископа, среди них два в лагерях и один на свободе⁵.

Бескомпромиссность старообрядчества, его нежелание сотрудничать с советскими спецслужбами, а поэтому небывалые в истории старообрядческой Церкви гонения, привели к колоссальным духовным, человеческим и материальным потерям. В десятилетия господства коммунистов, старообрядчество уменьшилось не только численно, но и качественно. Оно ощущало постоянное нравственное давление. Так, например, в 1960 г. Совет по делам религиозных культов при Совете Министров СССР запретил возведение в сан митрополита главы Белокриницкой церковной иерархии, архиепископа Флавиана Московского⁶. На момент распада Союза ССР в РПСЦ действовало всего 5 епархий и 112 приходов. Монастырей не было. Именно эти факты стали причиной высказываний митрополита Андриана о том, что *«в истории русского старообрядчества нет темных или позорных пятен»*⁷.

В 1996 г. Русская Православная Старообрядческая Церковь имела 7 епархий: Московскую, Киевскую и всея Украины, Кишиневскую и всея Молдавии, Ярославско-Костромскую, Калужско-Ржевскую, Клинцовско-Новозыбковскую, Донскую и Кавказскую, Новосибирскую и всея Сибири. Было открыто три женских монастыря в с. Кунича (Молдавия), с. Белая Криница (Черновицкая область, Украина), в с. Улейма (Ярославская область, Россия). Началось строительство ве-

личественных храмов в Ижевске, Новосибирске, Хабаровске и др. городах⁸. В это время не существовало ни одного высшего или средне-специального духовного заведения для подготовки старообрядческого духовенства и клирошан.

Если в начале XX в. численность белокриницких приходов увеличилась почти на тысячу, то в начале XXI вв., по замечанию митрополита Андриана, всего на десятки. Сейчас Русская Православная Старообрядческая Церковь насчитывает от 1 до 1,5 миллиона прихожан⁹. Она является крупнейшей старообрядческой конфессией Российской Федерации, и вторым по численности православным институтом после Русской Православной Церкви¹⁰. Сегодня Белокриницкая церковная иерархия насчитывает около полутысячи зарегистрированных и незарегистрированных старообрядческих общин как в России, так и за рубежом.

В 2002 г. старообрядцев окормляло 6 епископов: митрополит Московский и всея Руси Алимпий (Гусев) – предстоятель Русской Православной Старообрядческой Церкви, преосвященный Иоанн (Витушкин) – епископ Ярославский и Костромской, преосвященный Силуян (Килин) – епископ Новосибирский и всея Сибири, преосвященный Савватий (Козка) – епископ Киевский и всея Украины, преосвященный Зосима (Еремеев) – епископ Кишиневский и всея Молдавии, преосвященный Андриан (Четвергов) – епископ Казанский и Вятский¹¹.

В 2004 г. было учреждено 11 епархий: Московская, Киевская и всея Украины, Новосибирская и всея Сибири, Уссурийская и всего Дальнего Востока, Кишиневская и всея Молдавии, Ярославская и Костромская, Казанская и Вятская, Донская и Кавказская, Уральская и Аугсбургская, всея Германии и

го патриархата // Portal-Credo.ru

⁴ Андриан (Четвергов), митрополит. О состоянии Русской Православной Старообрядческой Церкви. Доклад митрополита Московского и всея Руси Андриана Освященному Собору РПСЦ 19 октября 2004 г. // Portal-Credo.ru

⁵ Коровин В., Поздняев М. Митрополит Московский и всея Руси Андриан: «Старообрядцы ждут молодых» // Новые известия. - 2004. - 23 марта // Portal-Credo.ru

⁶ Солдатов А. «Старообрядческий вопрос». Почему он тревожит светскую власть // Portal-Credo.ru

⁷ Андриан (Четвергов), митрополит. О состоянии Русской Православной Старообрядческой Церкви. Доклад митрополита Московского и всея Руси Андриана Освященному Собору РПСЦ 19 октября 2004 г. // Portal-Credo.ru

⁸ Подшибякин В. Г. Старообрядчество в современной России и странах СНГ: состояние и проблемы // Старообрядчество: история, культура, современность. Тезисы III научно-практической конференции. 1997. – М., 1997. – С.19.

⁹ Коровин В. Новый глава «старого обряда». Кадровые перемены не приведут к радикальным реформам в старообрядческой Церкви // Новые известия. - 2004. - 12 февраля // Portal-Credo.ru

¹⁰ Имя нового старообрядческого митрополита практически известно // Религия и СМИ. Portal-Credo.ru

¹¹ Церковный календарь Русской Православной Старообрядческой Церкви на 2002 г. – М., 2002. – С.64.

Балтийских стран. Решением Освященного Собора Клинцовско-Ржевскую епархию было реорганизовано в Петербургско-Тверскую епархию, окормлять которую, поручено епископу Амвросию Аугсбургскому¹².

Архиепископ Иоанн (в миру – Илья Викторович Витушкин) – родился 2 августа 1926 г. в с. Елохино Ярославской области в потомственной старообрядческой семье священнослужителей. Его отец был протоиереем Белокриницкой старообрядческой иерархии, а один из родственников – Иринарх (Лапшин) – епископом Костромским и Ярославским (умер в 1902 г., похоронен в с. Елохино). После окончания школы, в годы Великой Отечественной войны, получил образование электросварщика в Дновском железнодорожном училище. Был направлен на работу в Ярославский паровозно-ремонтный завод, где получил профессиональную травму, и в 24 года стал инвалидом второй группы. В 1954 г. Илью рукополагают в сан диакона, а затем священника с. Дворищи Костромской области. Освященным Собором РПСЦ (1985 г.) овдовевший священник был избран кандидатом в епископы. В 1987 г. он принял иноческий постриг с наречением имени Иоанна, а в следующем году поставлен во епископы на Киевскую епархию. В связи с осложнением здоровья епископа Иоанна переводят на Костромскую епархию. После смерти митрополита Алимпия (Гусева), он был одним из кандидатов на митрополичий престол, однако добровольно отказался от предложенной должности. Архиепископ Иоанн является исключительно скромным, деликатным, добродушным и сердечным человеком. Он обладает подлинно народным чувством такта, начитанностью и прекрасным даром слова.

Архиепископ Савватий – Киевский и всея Украины Русской Православной Старообрядческой Церкви (в миру – Козка Степан Петрович) – родился 11 сентября 1942 г. в с. Аджамка Аджамского р-на Кировоградской области в украинской крестьянской семье. Отец – Козка Петр Маркович, родился в 1915 г. в Сибири, мать – Олейник Полина Викторовна, родилась в 1910 г. в с. Аджамке. Семья была большой. Кроме владыки Савватия в

семье родилось еще 5 детей – братья: Петр (1944 г. р.), Николай (1950 г. р.), сестры: Любовь (1938 г. р.), Людмила (1947 г. р.) и Алла (1953 г. р.).

В 1952 г. семья Козков переехала в с. Бережинка Кировоградского р-на Кировоградской области. В 1956 г. Козка Степан закончил Бережанскую семилетнюю школу. До службы в армии работал на питомнике, где выращивал саженцы фруктовых и декоративных деревьев, а также на стройке г. Кировограда. С 1961 по 1963 гг. служил на Урале в инженерных войсках. До армии поступил в Выжницкое художественное училище декоративно-прикладного искусства (г. Выжнецца, Черновицкая область) на специальность: «ковроткачество». После окончания службы пять лет учился в этом училище. С осени 1968 г. работал на Черниговском камвольно-суконном комбинате дизайнером по оформлению печатных тканей.

После смерти брата Николая вернулся на родину. В 1973 г. в связи с болезнью Степана Петровича, его трудовая деятельность прекращается сроком на десять лет. Важно заметить, что к этому времени, архиепископ Савватий был человеком не верующим. Однако, во время болезни, он стал посещать православный храм в г. Кировограде, интересовался Святым письмом. Тем не менее, поиски истины владыки Савватия на этом не приостановились. Он находит старообрядческий приход в с. Клинцы Кировоградского р-на Кировоградской области, и с этого времени духом остается в старообрядчестве.

В 1975 г. принял святое крещение согласно обычаев древнерусской Церкви. Начал детально изучать церковную службу и устав, богословские книги. По благословению настоятеля Клинцовской старообрядческой общины, иерея Якова Студникова, читал и учил Катехизис, Кирилову книгу, Книгу о вере, Цветник аввы Дорофея, жития святых и прочую поучительную литературу, которой в то время очень не хватало. В 1978 г. по рекомендации от. Якова его ставят уставщиком клинцовского храма.

В 1987 г. архиепископ Московский и всея Руси Алимпий (Гусев) в Успенском храме г. Киева рукополагает Степана Петровича в сан диакона, а через день в сан священника. За неимением священства, кроме Клинцовского старообрядческого храма, иерея

¹² Солдатов А. Итоги очередного Освященного Собора Русской Православной Старообрядческой Церкви // Portal-Credo.ru. -22.10.2004.

Степана одновременно благословляют обслуживать старообрядческие приходы в с.Зыбкое Онуфриевского р-на Кировоградской обл., с. Никольское Светловодского р-на Кировоградской обл. и г. Харьков.

В начале 1993 г. митрополит Алимпий, в со служении с епископом Иоанном Костромским и Силуяном Новосибирским возводят инок Савватия в сан епископа на Киевскую епархию. 17 мая 2005 г. Совет митрополии ходатайствовал о его поставлении в сан архиепископа. В 2006 г. в Москве на праздник Жен Мироносиц, владыку Савватия возводят в сан архиепископа Киевского и всея Украины.

Архиепископ Савватий любит искусство, литературу, музыку, художественную фотографию. Кроме церковной богослужбной и поучительной литературы, владыка интересуется произведениями русской классики: Л. Толстого, А. Чехова, И. Бунина, И. Ильина, произведениями зарубежных писателей, в частности Т. Драйзера. Особое место отводит русской поэзии А. Пушкина, М. Лермонтова, С. Есенина. Он интересуется русской и зарубежной классической музыкой, особенно произведениями Шопена, Шуберта, Листа, Бетховена. Очень хорошо знает украинскую народную песенную культуру, на профессиональном уровне занимался декоративно-прикладным искусством. Архиепископ Савватий отличается душевной добротой, скромностью и нестяжательностью.

Основной проблемой сегодняшнего дня, он считает нехватку священства. Это объясняется не только низкой заработной платой в старообрядческих приходах, но и высокими нравственными требованиями к кандидатам во священники. Заветной мечтой архиепископа является финансирование священников из бюджета епархии, а не общины. По мнению владыки, это предоставило бы возможность заметно улучшить дисциплину старообрядческого священства. Скудность средств не позволяет содержать епархиальное управление, иметь собственного секретаря, поэтому у владыки скапливается много нерешенных проблем, особенно канцелярских. Несмотря на то, что архиепископ любит архиерейскую службу, ему приходится разбирать вопросы духовного порядка. Миссионерством, как правило, за-

нимается в непринужденной обстановке, часто в пути. Однако бывали случаи (с. Никольское Кировоградской обл.), когда в один день пришлось крестить до 30 человек верующих. Крещение продолжалось 4 часа.

По долгу службы владыка встречается с людьми разного ранга и уровня, в частности: с председателем по делам религии при Кабинете Министров Украины, главами областных администраций, послом Российской Федерации в Украине, представителями российского консульства в г. Одессе.

Архиепископ Савватий готов к контакту с любыми конфессиями: *«ибо Бог создал человека по образу и подобию своему, и мы образ Божий видим в любом человеке, независимо от его вероисповедания»*, - говорит архиепископ. Тем не менее, считает владыка, надо придерживаться своей веры. Общаться можно со многими, но в молитвословии нужно пребывать только с верными Церкви Христовой. Архиепископ Савватий акцентирует внимание на том, что сегодня как никогда надо молиться Богу, так как мир переполнен самоубийствами, развратом и срамом.

Епископ Зосима (в миру – Зотик Иоасафович Еремеев) – самый консервативный епископ Русской Православной Старообрядческой Церкви. Родился в 1947 г. в с. Сырково Резинского р-на Молдавии в потомственной старообрядческой семье. После окончания общеобразовательной школы параллельно получил среднее и профессионально-техническое образование. Окончил Московскую духовную семинарию Московской патриархии. По завершении учебы был направлен на работу в Кишиневскую епархию РПЦ. Исполнял обязанности помощника секретаря епархии господствующей Церкви. По замечанию епископа, он принял это предложение с целью дальнейшего совершенствования знаний в духовной академии. Епископ Зосима отказался от принятия сана в новообрядческой Церкви, который неоднократно ему предлагался. Благодаря знанию молдавского языка епископ обратил в старообрядчество многих коренных молдаван. После возведения в сан диакона и священника служил во многих старообрядческих приходах Молдавии. С 1995 по 2005 гг. епископ Зосима являлся предстоятелем Молдавской старообрядческой епархии РПСЦ. Существенно оживил церковную

жизнь в местных приходах. Содействовал ремонту и строительству храмов в г. Телешты, с. Покровка и Егоровна, расширению и благоустройству храма в г. Кишиневе. Заслугой епископа является возрождение церковной жизни в женском монастыре с. Куниче, который до сих пор является единственным монастырем не только Молдавии, но и всей исторической части Бессарабии. При монастыре организовано школу церковнославянской грамоты и пения. Епископ Зосима постоянно поддерживал отношения с местным епископатом Московской патриархии. Занимался широкой издательской деятельностью богослужебных и певческих книг. С 2000 г. под редакцией епископа Зосимы издается Церковный календарь Молдавской епархии. В 2003 г. он возглавил группу клириков и мирян РПСЦ перешедших под омофор румынского старообрядческого митрополита Леонтия и образованием Русской епархии. При митр. Андриане раздор был исцелен и клирики вернулись в общение с Московской митрополией. После внезапной смерти вл. Андриана еп. Зосима, вероятно, предполагал, что имеет большие шансы на первосвятительский престол т. к. часто совершал в Москве богослужения и имел беседы со многими влиятельными священнослужителями и мирянами РПСЦ. С целью обозначения своей программы им были выдвинуты тезисы о недопустимости экуменизма и сближения РПСЦ с РПЦ. Он наряду с местоблюстителем митрополичьего престола архиепископом Иоанном и епископом Казанским и Вятским Корнилием были основными претендентами на кафедру Митрополита Московского и Всея Руси.

В 2003 г. на Аугсбургскую кафедру был рукоположен **епископ Амвросий** (в миру – Михель Герцог). Немец по национальности, родился в 1949 г. в Австрии, был крещен в католичестве, в 1975 г. перешел в протестантизм, в 1993 г. присоединен в Греческую Православную старостильную Церковь, где возведен в сан священника, а в 2000 г. – в сан епископа. При содействии архиепископа Савватия Киевского был обращен в РПСЦ. С переходом епископа Амвросия к русскому старообрядчеству присоединилась часть его паствы в Германии. Резиденцией германского епископа являлся г. Аугсбург (Германия). Он окормлял всего два прихода, которые по-

сещали от 15 до 30 человек различных национальностей. На соборе РПСЦ, проходившем в Москве 18–22 октября 2005 г., епископ Амвросий был освобожден от обязанностей правящего архиерея Санкт-Петербургского и Тверского, а также временного окормления Аугсбургской и всея Германии и стран Балтии епархии. Ему было запрещено священнодействовать и рукополагать священников, без приглашения посещать и священнодействовать на территории епархий РПСЦ. Решением этого же собора территория бывшей Санкт-Петербургской и Тверской епархии вместе со странами Балтии была присоединена к Русской Православной Старообрядческой Церкви, а Аугсбургская и всея Германии епархия – упразднена. В 2007 г. Михель Герцог покинул старообрядческую Церковь, обвинив ее в неканоничности и отсутствии правопреемственности. В настоящее время ходят слухи о его желании возвратиться под омофор митрополита Леонтия.

В настоящее время РПСЦ имеет свои приходы не только в Украине, Белоруссии и Молдавии, а также в Австралии.

Старообрядчество Белокриницкой церковной иерархии представлено двумя братскими Церквями, поддерживающими между собой молитвенное общение. Исторически сложилось так, что территория бывшего Советского Союза находится под омофором митрополита Московского и всея Руси Русской Православной Старообрядческой Церкви, а страны так называемого дальнего зарубежья подчиняются митрополиту Белокриницкому и всех древлеправославных христиан.

4 августа 1940 г. Красная армия захватила Белую Криницу (Черновицкая область) и кафедра митрополита переместилась в г. Браила (Румыния). В настоящее время ее возглавляет **митрополит Леонтий**. Старообрядческая Церковь в Румынии является официально признанным общественным институтом, имеет особый статус. Архиепископ Белокриницкий и всех древлеправославных христиан митрополит (именно такой официальный титул носит митрополит Белокриницкий) приравнивается к высшим чиновникам государственной власти, имеющих право выступать в парламенте, а

большинство священников содержится за счет государственного бюджета страны.

Владыка Леонтий самый молодой из старообрядческих первосвященников. Он был возведен в достоинство митрополита, когда ему исполнился только 31 год. Белокриницкий митрополит пользуется заслуженным уважением у своей паствы. В настоящее время Румынская старообрядческая Церковь признана автокефальной. В Румынии и за рубежом насчитывается около 80 белокриницких общин, объединенных в пять епархий.

После Октябрьской революции 1917 г. много белокриницких староверов покинуло Россию и переселилось в Китай, затем выехало в Австралию, США, Канаду, страны Латинской Америки. В связи с переселениями липован Румынии в страны Западной Европы в 90-е гг. XX в. возник старообрядческий приход в Италии.

В связи с утверждением советской власти в России, многие алтайские и дальневосточные старообрядцы уехали в Северный Китай. Эмигрировавшие из России старообрядцы создали в г. Харбине свой приход. В 1921 г. из Владивостока сюда переехал епископ Иосиф (Антипин), была перенесена кафедра епископа Амурско-Иркутского и всего Дальнего Востока в Маньчжурию. В Харбине был открыт еще один белокриницкий приход. С 1925 по 1958 гг. в Петропавловском храме размещалась резиденция дальневосточного епископа. Все приходы Белокриницкой иерархии в Китае находились в канонической подчиненности Московской архиепископии. Таким образом, начиная с 1927 г. Москве подчинялись приходы, находящиеся не только в СССР, но и за его пределами, в частности в Китае.

На Освященном соборе 1927 г. епископ Климент (Логинов) отказался от управления Амурско-Иркутской епархией. С 1929 по 1937 гг. (до своего ареста и расстрела) ее возглавил епископ Афанасий (Федотов). Он проживал на территории Советского Союза. После расстрела епископа харбинские старообрядцы обратились к митрополиту Пафнутию Белокриницкому, а затем митрополиту Силуяну с просьбой временно взять под управление китайские приходы. В 1940 г. митрополит Силуян дал свое согласие. Заведование харбинскими приходами было

передано епископу Иннокентию Кишиневскому. В 1945 г. Советская Армия, освобождавшая Китай от японцев, возвратила часть старообрядцев в Советский Союз и заключила в лагеря, тем, кто остался в живых, китайское правительство приказало покинуть страну.

В связи с проведением земельной реформы и началом политических репрессий в 1949 г., в конце 50-х гг. XX в. старообрядцы целыми общинами начали покидать Китай и переселяться в Южную Америку, Австралию и Новую Зеландию. В 1967 г. американская ветвь старообрядцев покупает землю на Аляске и переезжает туда на постоянное место жительства. Еще в конце 50-х – начале 60-х гг. XX в. США, Канада и Франция находились в канонической подчиненности Московской архиепископии. В управлении Белокриницкой митрополии находился только Благовещенский приход в Лакембе (г. Сидней). Благовещенский приход был создан в 1960 г. вследствие его отпочкования от Петропавловской общины г. Сиднея. В 1970 г. эта община раскололась на две части. В 1976 г. между противоборствующими Христовоздвиженской и Благовещенской общинами установился мир, обе части объединились в одну общину. До 1983 г. Белокриницкая митрополия признавала Христорожественский храм под юрисдикцией Московской архиепископии.

В 1990 г. попечительство Христорожественского храма обратилось к митрополиту Алимпию с просьбой принять этот приход под омофор Московской митрополии. 13 июня этого же года было подтверждено решение о подчинении общины Москве. С этого времени российские священники неоднократно окормляли австралийский приход. Так, например, с 1990 по 1994 гг. в Христорожественском храме г. Сиднея служил от. Михаил Задворнов из Новосибирска, в 1998 г. (по рекомендации Рогожского центра) приход окормлял от. Петр Пересыпкин из Мельбурна. В 1999 г. в Сидней из России был направлен священник Александр Вершков, который служил там до 2004 г. На его место на временное служение был направлен вилковский священник Сергей Столярчук.

Великий Освященный Собор Белокриницкой митрополии, проходивший в Румынии в 1998 г., обратился к Московской ми-

трополии с просьбой о передаче Христорождественского прихода в ведение Браильской митрополии, однако Освященный Собор РПСЦ, проходивший в Москве 20–23 октября 1998 г., отклонил данное предложение. В Сидней, для решения конфликтной ситуации, был направлен епископ Силуян Новосибирский. Тем не менее, выход из создавшегося положения не был найден. Архиепископ Софроний Американо-Канадо-Австралийский расценил посещение Христорождественского прихода как вмешательство во внутренние дела своей епархии.

16 мая 2004 г. в Белой Кринице митрополит Андриан предложил митрополиту Леонтию ряд мер с целью дальнейшего решения возникшей проблемы, однако последний их не принял. Митрополит Леонтий продолжал обвинять Москву во вторжении не в свои пределы, игнорируя при этом предложения о нормализации непростых отношений. Тем не менее, Москва по-прежнему считает австралийские приходы своими, так как изначально в Австралии находились приходы только в ее подчинении, однако признает и то, что на одной и той же территории возникли приходы разных юрисдикций¹³.

Ситуация между двумя старообрядческими церквями усугубилась еще и тем, что накануне своего визита в Москву (состоявшегося 17–22 октября 2003 г.) митрополит Леонтий рукоположил во епископы некоего Акакия, происходившего из Донецкой области, и получившего ранее отказ в возведении в священническое достоинство у митрополита Алимпия (Гусева). Поэтому поводу в Рогожской слободе состоялась напряженная встреча Московского и Белокриницкого митрополитов, проходившая в холодном духе.

Ситуацию накалил прием из раздора в Павловом Посаде Леонтием Белокриницким священноинока Симеона (Дурасова), известного в старообрядчестве своими экуменическими взглядами. Как известно, этот священник из-за конфликта с управляющим делами Московской митрополии Леонидом Гусевым ушел из РПСЦ и был пострижен в

иночество священноиноком РПСЦ¹⁴. Кроме того, в Москве к нему обратилась группа российских старообрядцев, недовольных политикой того же управляющего делами митрополии, с просьбой о присоединении к Белокриницкой митрополии.

Возвратившись в Браилу, раздосадованный недружественным московским приемом митрополит Леонтий создает т. н. «Русскую епархию», в которую переходят епископ Кишиневский и всея Молдавии Зосима (Еремеев), а также священник из г. Улан-Удэ Елисей (Елисеев) и другие. После смерти митрополита Алимпия и избрания главой Русской Православной Старообрядческой Церкви митрополита Андриана все недовольные вернулись под омофор Московского митрополита. В 2004 г. митрополит Андриан проводит успешные переговоры с представителями Белокриницкой митрополии, в частности митрополитом Леонтием. De-facto Русская епархия при Белокриницкой митрополии была ликвидирована, но de-jure продолжает оставаться по сегодняшний день, являясь средством дипломатического давления на Москву¹⁵.

31 декабря 2003 г. на 75 году жизни скончался первосвятитель Русской Православной Старообрядческой Церкви – митрополит Московский и всея Руси Алимпий (Гусев). Отпевание и погребение митрополита состоялось в Покровском кафедральном соборе, на Рогожском кладбище в Москве. На похороны владыки собрался практически весь сонм старообрядческих архиереев, священников, диаконов и мирян, которые приехали из разных концов России и из-за рубежа. Митрополит Алимпий был похоронен на Рогожском кладбище 4 января 2004 г.¹⁶

9–11 февраля 2004 г. в Покровском кафедральном соборе г. Москвы состоялся очередной собор Русской Православной Старообрядческой Церкви. В соборе приняло участие 230 делегатов, в т. ч. 60 представителей духовенства и 170 мирян. На соборе был избран новый архипастырь РПСЦ – митропо-

¹⁴ Старообрядец. Газета для старообрядцев всех согласий. – 2003. – № 29, ноябрь.

¹⁵ Езеров А., Муравьев А. Румынская юрисдикция на русской земле. Взаимоотношения двух центров Белокриницкой иерархии в историческом аспекте // Portal-Credo.ru

¹⁶ Старообрядец. Газета для старообрядцев всех согласий. – 2004. – № 30, март.

¹³ Валерий Тимофеев, диакон. Отчет по истории и канонической подчиненности Христорождественского прихода РПСЦ в г. Сиднее (Австралия), представленный на Совет митрополии РПСЦ в Москве 24–25 февраля 2005 г. // Portal-Credo.ru

лит Московский и всея Руси Андриан (Четвергов). Это событие многие российские средства массовой информации назвали сенсационным. Избрание митрополита состоялось вопреки логике многим государственным и официально-церковным ожиданиям. Старообрядцы в очередной раз продемонстрировали свою независимость и стойкость духа. По словам от. Евгения Чунина, большинство, которое привело владыку Андриана на митрополичий престол, рассчитывало на активизацию церковной жизни старообрядцев, ее внутреннее обновление, динамичное восстановление традиций¹⁷. Как показала практика, ожидания старообрядцев были оправданы. За полтора года своего архипастырского служения в области налаживания внешних контактов с властью и другими конфессиями митрополит Андриан сделал намного больше, чем все старообрядческие архиереи вместе взятые за всю предыдущую эпоху. Александр Солдатов писал: *«За восемь месяцев своего управления старообрядческой Церковью он повстречался с таким количеством архиереев РПЦ, с каким не встречались все его предшественники (вместе взятые) за 160 лет существования старообрядческой Белокриницкой иерархии»*¹⁸.

Кроме возведения митрополита Андриана в новое архипастырское достоинство, на этом соборе были избраны экононы епархий: Московской – от. Евгений Чунин, Уральской – от. Вячеслав Зобнин, Донской и Кавказской – от. Евгений Пахмутов. Также избраны члены ревизионной комиссии митрополии и ее новый председатель – Виктор Жильцов.

12 февраля 2004 г. совершилась интронизация епископа Андриана в сан митрополита. В возведении на Московский престол принимали участие архиепископ Иоанн Ярославский и Костромской, епископы Силуян Новосибирский и всея Сибири, Савватий Киевский и всея Украины, Зосима Кишиневский и всея Молдавии.

Митрополит Андриан (в миру – Александр Геннадиевич Четвергов), родился 15

февраля 1951 г. в г. Казани, в потомственной старообрядческой семье. Род Четверговых происходил из местного купечества. Александр Геннадиевич имел художественное и техническое высшее образование. В 1974 г. он закончил Казанский авиационный институт, работал в Казани на должности инженер-конструктора. Долгие годы являлся председателем Казанской старообрядческой общины. В 1999 г. был возведен в сан диакона, в 2000 г. стал священником, а в 2001 г. принял иноческий постриг и был рукоположен в сан Казанско-Вятского епископа.

Митрополит Андриан развернул бурную церковную и общественную деятельность. Новым главой старообрядческой Церкви был определен приоритетный круг вопросов. За короткое время пастырской деятельности было совершено много встреч с представителями государственной власти России, Украины, Молдавии и др. стран, осуществлено несколько важных встреч с представителями Русской Православной Церкви, других конфессий и общественных организаций, однако основное внимание митрополит Андриан сосредотачивал на внутрицерковных проблемах: кадровым вопросам, налаживании просветительской, издательской и образовательной работы, реставрационной деятельности, создании социальных программ, воспитанию христианского милосердия, социальному служению обществу, проблемам монастырской и иноческой жизни. Основной задачей своей деятельности митрополит Андриан считал оценку дееспособности старообрядческой Церкви, и выработки стратегии ее развития на ближайшие годы. Он взял курс на повышение роли старообрядчества в жизни России, активно выступал за консолидацию всех старообрядческих конфессий под его началом¹⁹.

19 октября 2004 г. под председательством митрополита Андриана открылся очередной Освященный Собор, на котором глава РПСЦ выступил с программным докладом. Он подытожил свои поездки по России, Украине и Молдавии, отчитался по широкому кругу встреч с руководителями государственных и местных органов власти,

¹⁷ Коровин В. Новый глава «старого обряда». Кадровые перемены не приведут к радикальным реформам в старообрядческой Церкви // Новые известия. – 2004. – 12 февраля // Portal-Credo.ru

¹⁸ Солдатов А. Итоги очередного Освященного Собора Русской Православной Старообрядческой Церкви // Portal-Credo.ru. – 22.10.2004.

¹⁹ Поздняев М. Староверы вышли в свет. Митрополит Андриан активно включается в политическую жизнь. 22 сентября 2004 г. // Portal-Credo.ru

представителями общественных и религиозных организаций. Главной задачей митрополита стала оценка духовного состояния старообрядческой Церкви, ее потенциальных возможностей. Митрополит констатировал, что на рубеже XX–XXI вв. Русская Православная Старообрядческая Церковь ослабла и численно, и духовно. Основной причиной ее упадка считал десятилетия коммунистического диктата. Он выделил принципиальную разницу между дореволюционными и советскими гонениями: *«До большевистского переворота, несмотря на лютые гонения, Господь, говоря словами Писания, «ежедневно прилагал спасаемых к Церкви» (Деян. 2,47). Церковь продолжала вести миссионерскую деятельность, а в труднодоступных местах и на окраинах империи возникали и успешно развивались духовные центры. Старая вера, несмотря на все тиснения уничтожить ее, укреплялась. В советское время ситуация в корне изменилась. На десятилетия главной задачей Церкви стало просто физическое «выживание»»²⁰.*

В своем докладе митрополит Андриан выделил основные причины, которые мешают развиваться старообрядческой Церкви. Главной из них он назвал замкнутую религиозную жизнь общин, заключающуюся в совершении уставного богослужения, в лучшем случае ремонте или строительстве храмов; недостатке духовенства, которое, боясь конкуренции, не желало воспитывать молодое поколение священников; отсутствии регулярного проведения собраний общин, а если они и проводились, то зачастую подавлялись священниками или *«заслуженными мирянами»*. Митрополит заметил, что подобные устремления противоречат духу соборности Церкви.

По замечанию митрополита Андриана, в старообрядческих приходах не везде созданы и функционировали воскресные школы, надлежащим образом велась проповедническая работа среди взрослого населения, общины не принимали участия в значимых социально-культурных проектах и т. д.

25 декабря 2004 г. митрополит Андриан присоединил в сущем сане епископа Рус-

ской Древлеправославной Церкви Германа (Савельева), а 2 января 2005 г. возвел в сан епископа на Кишиневскую и всея Молдавии епархию священноинока Евмения (Михеева). 7 мая 2005 г. митрополит рукоположил в сан епископа на Казанско-Вятскую епархию священноинока Корнилия. Вообще, за полтора года своего первосвященства митрополит Андриан рукоположил двух епископов, более 20 священников и 15 диаконов²¹.

Епископ Герман (Савельев) присоединился к Русской Православной Старообрядческой Церкви в сущем сане из Русской Древлеправославной Церкви. Его род происходит из старообрядцев (семейских) Бурятии. В 1994 г. под воздействием епископа Александра (Калинина) РДЦ, поступает в Новозыбковское духовное училище. В 1996 г. принимает иноческий постриг. Через два месяца возводится в сан священноинока, а через две недели по рекомендации архиепископа Аристарха рукоположен в сан епископа на Бичурскую епархию (Бурятия).

В 2005 г. в Русской Православной Старообрядческой Церкви насчитывалось 9 здравствующих архиереев: Андриан (Четвергов) – митрополит Московский и всея Руси, Иоанн (Витушкин) – архиепископ Костромской и Ярославский, Савватий (Козка) – архиепископ Киевский и всея Украины, Силуян (Килин) – епископ Новосибирский и всея Сибири, Зосима (Еремеев) – епископ Донской и Кавказский, Евмений (Михеев) – епископ Кишиневский и всея Молдавии, Амвросий (Герцог) – епископ Германский и стран Балтии, Герман (Савельев) – епископ Уссурийский и всего Дальнего Востока, Корнилий (Титов) – епископ Казанско-Вятский.

Митрополит Андриан внезапно умер вследствие очередного инфаркта, возникшего при совершении Великорецкого крестного хода. О заслуженном (в короткое время первосвященства) авторитете покойного главы старообрядческой Церкви свидетельствуют соборезнования, высказанные главами других религиозных конфессий России, в частности патриархом Московским и всея Руси Алексием II, главным раввином России Б. Лазаром, первым заместителем верховного

²⁰ Андриан (Четвергов), митрополит. О состоянии Русской Православной Старообрядческой Церкви. Доклад митрополита Московского и всея Руси Андриана Освященному Собору РПСЦ. 19 октября 2004 г. // Portal-Credo.ru

²¹ Алексей Лопатин, иерей. Церковь на распутье. Будет ли услышан голос староверов в современной России? // Независимая газета - Религии. – 2005. – 21 сентября // Portal-Credo.ru

муфтия Центрального духовного управления мусульман России М. Хузином, древле-православным епископом Курским Аполлониарием (Дубининым) и многими другими религиозными и политическими деятелями страны.

В своем соболезновании патриарх Алексий отмечал, что *«почивший иерарх, несмотря на краткость его предстоятельского служения, плодотворно потрудился для преуспевания своей паствы и укрепления духовных начал в общественной жизни»*²². Один из авторитетнейших священников РПСЦ, протоиерей Леонтий Пименов, вспоминал о митрополите, что *«со времен Мельникова в Церкви не было человека, который бы сделал столько же для ее апостольского служения, для проповеди Старой веры в эффективной форме, нежели покойный митрополит Андриан. Это было великое служение»*²³.

После смерти митрополита Андриана 11 августа Архиерейский Собор старообрядческих епископов местоблюстителем митрополичьего престола избрал архиепископа Иоанна Ярославского и Костромского. Избрание нового митрополита должно было произойти 18–21 октября на очередном Освященном Соборе РПСЦ.

18 октября Русскую Православную Старообрядческую Церковь возглавил митрополит Корнилий (Титов). В ходе первого тура голосования было выдвинуто пять кандидатур, в т. ч. архиепископа Иоанна, архиепископа Савватия, епископа Корнилия и епископа Зосиму. Во второй тур вышло три кандидата, причем епископ Зосима набрал только 28 голосов из 245 участников собора, имеющих право голоса. В ходе третьего голосования митрополитом Московским был избран епископ Корнилий, набравший 159 голосов.

Кроме избрания митрополита, Освященный Собор РПСЦ решил ряд других важных вопросов, касающихся внутренней жизни Церкви, в частности упразднения

Аугсбургской и всея Германии епархии и создания Нижегородской и Владимирской епархий, в состав которой вошли старообрядческие приходы Нижегородской, Владимирской и Ивановской областей²⁴. 23 октября состоялась интронизация нового митрополита на Московский и всея Руси престол.

Митрополит Корнилий (в миру – Константин Иванович Титов) – родился 1 августа 1947 г. в г. Орехово-Зуево Московской области. После окончания восьмилетней школы работал токарем на местном литейно-механическом заводе, параллельно получая среднее и профессионально-техническое образование. В 1976 г. закончил Московский автомеханический институт. К. И. Титов являлся депутатом Орехово-Зуевского районного совета Московской области, работал начальником ОТК местного литейно-механического завода. В 1991 г. был избран председателем церковного совета Орехово-Зуевской старообрядческой общины²⁵. В 1997 г. рукоположен в сан диакона, а в 2004 г. в сан священника. В этом же году был пострижен в иночество с наречением имени Корнилия. Служил под руководством о. Леонтия Пименова при Орехово-Зуевском Рождество-Богородицком старообрядческом храме. 8 мая 2005 г. митрополитом Андрианом возведен во епископы на Казанско-Вятскую епархию²⁶. Хиротонисан в сослужении епископов Новосибирского и всея Сибири Силуяна, Дальневосточного Германа, Кишиневского и всея Молдавии Евмения.

Подобно покойным митрополитам Алимпию и Андриану, инок Корнилий является аскетом. До избрания на митрополичий престол был глубоким молитвенником, любителем изучения жизни святых отцов и писания. Многие старообрядцы с именем митрополита Корнилия связывали преемственность курса избранного митрополитом Андрианом, направленного на активное

²⁴ Постановления Освященного Собора РПСЦ, состоявшегося в Москве 18–22 октября 2005 г. // Portal-Credo.ru

²⁵ Петров А. Преемник нового курса. Есть грань, которую Церковь в общении со СМИ переходить не должна, считает новый глава российских старообрядцев митрополит Корнилий // Независимая газета – Религии. Portal-Credo.ru

²⁶ С третьей попытки избран новый глава Русской Православной Старообрядческой Церкви // Новые извести. Portal-Credo.ru

²² Соболезнование патриарха Алексия II клиру и чадам РПСЦ в связи с кончиной ее предстоятеля // Официальный сайт Русской Православной Церкви Московской патриархии.

²³ Езеров А. Постоянный член Совета митрополии РПСЦ священник Леонтий Пименов: *«Покойный митрополит Андриан не сдавал и не собирался сдавать никаких догматических позиций. Об уступках никонианам и речи не было»* // Portal-Credo.ru

участие старообрядческой Церкви в жизни современного российского общества.

Своей ближайшей задачей митрополит Корнилий видел ознакомление с положением дел в епархиях и приходах РПЦ, продолжении добрососедских отношений с другими религиозными конфессиями, общественными организациями Российской Федерации. Одной из важных задач современной Церкви митрополит считает развитие духовного образования и воспитания, как в самой митрополии, так и на местах²⁷.

11 ноября 2005 г. митрополит Корнилий совершил свой первый архипастырский визит в Белую Криницу Глыбокского р-на Черновицкой области (Украина). В Белой Кринице состоялась встреча глав двух родственных митрополий: Московской и Браильской. С Румынии прибыл митрополит Леонтий Белокрыницкий и всех древлеправославных христиан. Обсуждались вопросы дальнейшего сотрудничества, была снята ранее существующая между митрополиями напряженность.

14 сентября 2006 г. в с. Белая Криница было открыто очередное заседание Освященного Собора РПЦ. В его работе приняло участие более 60 делегатов, прибывших из разных регионов России и Украины. В деяниях собора приняли участие митрополит Московский Корнилий (Титов), архиепископ Киевский Савватий (Козка)²⁸, епископ Уссурийский и всего Дальнего Востока Герман (Савельев). Из-за вновь возникшего несогласия на собор не прибыла румынская делегация. Были рассмотрены вопросы, касающиеся почитания иноков Павла и Алимпия, а также Андрея Рублева, Даниила Черного, Ивана Федорова, архиепископа Антония (Шутов), старообрядческого апологета Федора Мельникова. Кроме иноков Павла и Алимпия, из-за недостаточной изученности вопрос о канонизации последних был отклонен. Собором принято обращение к примирению с Браильской митрополией, а

также к российскому обществу в связи с ростом экстремизма и ксенофобии²⁹.

Благодаря подвижнической деятельности о. Александра Панкратова в г. Новгороде Великом динамично развивается община белокрыницких старообрядцев. Именно в этом древнерусском городе из государственного заповедного фонда был передан храм во имя Иоанна Богослова на Вятке, построенный в 1340 г. Эта церковь стала древнейшим храмом в старообрядческом мире, который при способствовании Русской Православной Церкви был передан старообрядцам. Труды, которые явились образцом реставрационной работы, возглавил сам Александр Панкратов. Во время реконструкции он имел заботы, касающиеся не только сплочения и организации новой новгородской общины, но также занимался общественной, научной и просветительской деятельностью, направленной на укрепления авторитета старообрядчества в Великом Новгороде. Существенную помощь в организации местной общины оказал настоятель Санкт-Петербургской Покровской старообрядческой общины от. Геннадий Чунин. Новгородскую общину в последние годы пополнили выходцы из старообрядческого с. Кунича (Молдавия).

Важным событием белокрыницких старообрядцев за последние годы стало празднование в 2005 г. столетия распечатания алтарей старообрядческих храмов в Рогожской слободе. Традиционно на Жен-Мироносиц (в 2005 г. в середине мая) состоялись торжества, посвященные столетию издания указа императора Николая II о началах веротерпимости для старообрядцев. По этому случаю в Москву прибыло много российских и зарубежных гостей.

12 мая 2005 г. в память столетия распечатания алтарей храмов Рогожской слободы в Государственном историческом музее открылась научная конференция: «*Новые материалы по истории и культуре старообрядчества*», главной темой которой было провозглашение начал веротерпимости в Российской империи в начале XX в. В рамках конференции действовала выставка «*Тайна старой веры*». Ее организаторами выступил ГИМ в лице директора Александра Шкурко, а также главный научный сотрудник этого

²⁷ Поздняев М. Митрополит Московский и всея Руси Корнилий. «О вере предков – на более понятном языке» // Новые известия. Portal-Credo.ru

²⁸ Решение о возведении епископа Киевского и всея Украины Русской Православной Старообрядческой Церкви в сан архиепископа, было принято на Совете митрополии в мае 2005 г.

²⁹ Старообрядец. Газета для старообрядцев всех согласий. – 2006. – № 37, ноябрь.

учреждения – Елена Юхименко. С приветственным словом выступил глава РПСЦ митрополит Андриан, выразивший духовную радость старообрядцев по *«возвращению новой России к старой вере»*. На праздничных мероприятиях в Историческом музее принимали участие представители Русской Православной Старообрядческой Церкви, ученые, представители общественности. На выставке состоялась презентация иллюстрированного альбома *«Древности и духовные святыни старообрядчества: иконы, книги, облачения, предметы церковного искусства»*, хранящиеся и находящиеся в Покровском старообрядческом храме г. Москвы и Музее старообрядческой митрополии³⁰.

По случаю празднования 100-летия распечатания алтарей храмов Рогожкой слободы, президент России Владимир Путин прислал приветственную телеграмму, где подчеркнул важность бережного хранения старой веры, традиций древнерусской и древнехристианской культуры. Президент выразил надежду, что старообрядческая Церковь будет стремиться в дальнейшем продолжать конструктивный диалог как с государством, так и другими конфессиями страны³¹.

Однако самые главные торжества празднования 100-летия укрепления начал веротерпимости в России прошли в Рогожке слободы г. Москвы 15 мая 2005 г. На божественную литургию, состоявшуюся в Покровской кафедральном храме, собралось свыше 2-х тысяч молящихся. На литургии присутствовал полномочный представитель президента Российской Федерации в Центральном федеральном округе Георгий Потапенко, префект Юго-Восточного административного района г. Москвы и глава местной районной городской управы. Божественную литургию совершал митрополит Московский и всея Руси Андриан в сослужении старообрядческих епископов Савватия Киевского, Зосимы Донского, Евмения Кишиневского, Германа Дальневосточного,

Корнилия Казанского, а также около 50 священников и диаконов. Епископ Силуян Новосибирский участвовал в отпевании умершего священноинока Ливерия (Леонида Гусева), управляющего делами Московской митрополии при митрополите Алимпии. Епископ Амвросий Аусбургский участия в торжествах не принимал.

Во второй половине дня, под руководством от. Леонтия Пименова, состоялся вечер духовных песнопений в кафедральном соборе, в котором приняли участие хоры Московского духовного училища, Ярославско-Костромской епархии, два хора Покровского кафедрального храма, мужские хоры из Санкт-Петербурга и Новосибирска, а также хор духовенства Московского благочиния.

Во время празднования 100-летнего юбилея в Рогожке слободе действовало две выставки в храме-колокольне, где были представлены старопечатные книги и рукописи, облачения и церковная утварь из хранилищ Московской старообрядческой митрополии³². Руководитель Информационно-издательского отдела, иерей Алексей Лопатин, познакомил участников и гостей Митрополии с основными направлениями работы отдела в области библиотечного, архивного и музейного дела.

Таким образом, в настоящее время в России насчитывается от 3 до 5 млн. старообрядцев, причем в последние годы (по сравнению с советской эпохой) эта цифра заметно выросла. Русская Православная Старообрядческая Церковь является крупнейшей старообрядческой конфессией Российской Федерации, и вторым по численности православным институтом после Русской Православной Церкви. Сегодня Белокриницкая церковная иерархия насчитывает около полутысячи как зарегистрированных, так и незарегистрированных старообрядческих общин как в России, так и за рубежом, и от 1 млн. до 1,5 млн. верующих. Наиболее презентабельными регионами белокриницких старообрядцев являются Нижегородская область, Пермский край и Удмуртия. Белокриницкие старообрядческие общины представлены практически во всех крупных го-

³⁰ Кочетов А. Тайна старой веры. Современная Россия познает мир старообрядчества // Независимая газета – Религии. Portal-Credo.ru

³¹ Путин В. Послание Владимира Путина митрополиту Андриану по случаю 100-летия распечатания алтарей старообрядческих храмов Рогожского кладбища // kremlin.ru

³² Малютин А. Невиданное торжество старой веры. Русская Православная Старообрядческая Церковь в апогее торжеств 100-летия распечатания алтарей Рогожского кладбища // Portal-Credo.ru

родах страны. Вместе с тем, практически исчезли традиционные старообрядческие общины на Дону, Яике, Урале, в Калужской, Брянской и других административно-территориальных образованиях Российской Федерации. Свежим ядром РПСЦ становится русская либеральная интеллигенция, прослеживаются тенденции к пополнению прихожан за счет верующих беспоповских конфессий, особенно поморцев.

В настоящее время в РПСЦ функционирует 11 епархий, их окормляет 7 епископов в т.ч. два архиепископа: Иоанн (Витушкин) Ярославско-Костромской и Савватий (Козка) Киевский, около 100 священников и диаконов. Самым молодым епископом является Герман (Савельев) Уссурийский и всего Дальнего Востока, который присоединился к РПСЦ из Русской Древлеправославной Церкви. Главой Русской Православной Старообрядческой Церкви является митрополит Московский и всея Руси Корнилий (Титов).

Особое оживление в церковную жизнь внес митрополит Андриан (Четвергов). Он вел активную миссионерскую, просветительскую и общественную деятельность, наладив

контакты со многими традиционными конфессиями Российской Федерации, вывел РПСЦ на новый уровень общения с государством. В настоящее время линию митрополита Андриана продолжает митрополит Корнилий, который углубил контакты не только с губернаторами, но и высшими руководителями Российского государства, в частности президентом Российской Федерации В.В. Путиным, Государственной Думой страны.

Русская Православная Старообрядческая Церковь становится важным духовным институтом российского общества, она не только заботится о насущных проблемах сегодняшнего дня, но и сопереживает за судьбы будущей России. Опираясь на присущий ей консерватизм, демократизм, традиционализм и высокие нравственные христианские принципы, Русская Православная Старообрядческая Церковь выходит из недр ранее присущей ей потаенности, все громче возносит голос, акцентируя внимание общественности на животрепещущих вопросах современности.

ТЕНДЕНЦИИ К ВОЗРОЖДЕНИЮ И СОХРАНЕНИЮ СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ НА БУКОВИНЕ В НАЧАЛЕ XXI ВЕКА

На Буковине существует поговорка: «Если бы Бог решил провести свой отпуск на Земле, то он обязательно выбрал бы Буковину». Буковина имеет прекрасные климатические условия (умеренная зима, не жаркое лето, достаточно влаги для ведения земледелия), богата природными ресурсами, уникальными памятниками культуры, традиционной гостеприимностью. Видно, не случайно еще в последней четверти XVIII века русские старообрядцы выбрали для проживания именно места на Буковине, названные впоследствии Белой Криницей и Климовцами.

Старообрядчество (на Буковине – под названием липованство) является довольно заметным явлением в странах Европы, куда переселенцы-старообрядцы переселялись из России в XVIII веке.

Научный интерес к вопросам проживания старообрядцев на Буковине отмечен еще с середины XIX в. и продолжается до наших дней.

Наряду с многочисленными архивными материалами Черновицкого областного государственного архива, Центрального исторического архива во Львове, Государственного архива Вены, материалами о переселении и проживании старообрядцев в Буковинском крае имеются в работах Г. Бидермана «*Буковина под австрийским управлением*»¹, А. Симиновича-Штауфе «*Народные группы на Буковине*»², Ф. Циглауэра «*Положение Буковины во времена австрийской оккупации*»³,

Р.Ф. Кайндля «*Возникновение и развитие липованских колоний на Буковине*»⁴, «*Маленькие студии*»⁵, И. Полека «*Липоване Буковины*»⁶, Д. Дана «*Липоване на Буковине*»⁷, Г. Купчанка «*Наша родина*»⁸, О. Жуковского «*Буковина под взглядом топографическим, статистическим и историческим за общим взглядом жизни польской*»⁹ и др.

Научное внимание к старообрядческой культуре Буковины прослеживается в XX – начале XXI вв. (Волков А.¹⁰, Корецкий Д.¹¹, Посева А., Бобер Е.¹², Столбунова В.¹³, Чащин Ф.¹⁴, Звоздецкий Д.¹⁵,

nowitz, 1888.

⁴ Kaindl R.F. Das Entstehen und die Entwicklung der Lippowaner-colonien in der Bukowina. – Wien, 1896.

⁵ Kaindl R.F. Kleine Studien. Die Lippowaner. – Czernowitz, 1893.

⁶ Polek Johann. Die Lippowaner in der Bukowina. 1. Geschichte ihrer Ansiedelung. – Czernowitz, 1896; 2. Religion und Kirchenwesen. – Czernowitz: Pardini, 1898; 3. Sitten und Gebräuche. – Czernowitz, 1899.

⁷ Dan Demetr. Die Lippowaner in der Bukowina. – Czernowitz, 1890.

⁸ Купчанко Г. Наша родина. – Вєдєнь, 1897.

⁹ Zukowski O.M. Bukowina pod względem topograficznym, statystycznym i historycznym ze szczególnem względem żywotu polskiego. – Czerniowce. – Lwow, 1914.

¹⁰ Волков А.Р. Русское село Белая Криница во времена австрийского владычества на Буковине // Черновицкий университет. Научный ежегодник за 1956 год. – Т.1. – Вып. 1. – Чернівці, 1957; Волков А.Р., Галкіна І.П., Фініков В.Ф. Біла Криниця // Історія міст і сіл Української РСР. – Чернівецька область. – К., 1969.

¹¹ Волков А.Р., Корецкий Д. Біла Криниця // Людина і світ. – 1967. – № 2.

¹² Посева А.М., Бобер Э.Я. О русских говорах Хотинского района Черновицкой области // Черновицкий университет. Научный ежегодник за 1956 год. – Т.1. – Вып. 1. – Чернівці, 1957.

¹³ Столбунова В.И. Из наблюдений над говорами русских поселений на Буковине // Черновицкий университет. Научный ежегодник за 1956 год. – Т.1. – Вып. 1. – Чернівці, 1957.

¹⁴ Чащин Ф.Д. Белая Криница. – Кишинев,

¹ Biderman H.I. Die Bukowina unter Oesterreichischer Verwaltung. 1775-1875. – Lemberg, 1876.

² Simiginowicz-Staufe A. Die Volkergruppen in der Bukowina. – Czernowitz, 1884.

³ Zieglaue F. Der Zustand der Bukowina zur Zeit der Oesterreichischen Militar-Verwaltung. – Czer-

Чучко М., Боднарюк Б.¹⁶, Кожолянюк Г.¹⁷ и др.).

С начала 90-х гг. XX в. и особенно в начале XXI в., с провозглашением независимого статуса Украины и развитием страны как самостоятельного государства, в определенной степени изменилось отношение к духовной культуре украинцев и представителей других этноконфессиональных групп, включительно с русскими старообрядцами, нашедшее свое пристанище в Буковинском крае более двух веков тому назад.

В мае 2004 г. Буковину посетили руководители мирового старообрядчества. Поводом для встречи было празднование 220-летия основания Белой Криницы и день памяти – 150-летия со дня смерти инока Павла – одного из основателей Белокриницкой старообрядческой иерархии. Среди гостей были митрополит Московский и всея Руси Русской православной старообрядческой церкви Андриан, митрополит Белокриницкий и Всех древнеправославных христиан Белокриницкой епархии Леонтий (из г. Браила, Румыния), архиепископ Австрало-канадо-американский Софроний и Славский Флавиан, епископ Киевский и всей Украины Савватий, епископы Зосима, Нафанаил, Амвросий. Они отслужили в Успенском соборе в Белой Кринице несколько общих литургий и освятили крест – на месте, где раньше стоял Покровский собор. На этой встрече был поднят вопрос о возможной канонизации инока Павла как одного из основателей Белокриницкой метрополии¹⁸.

1976.

¹⁵ Звондечкий Д.И. Русские старообрядцы (липоване) Буковины в историко-этнографических исследованиях второй половины XIX - начала XX вв. // Липоване. – Вып.2. – Одесса, 2005.

¹⁶ Чучко М., Боднарюк Б. Краткие замечания о липованах Буковины одного трансильванского румына в начале XIX в. // Липоване. – Вып.2. – Одесса, 2005.

¹⁷ Буковинское старообрядчество: взгляд с рубежа XX-XXI вв. // Липоване. – Вып.3. – Одесса, 2006.

¹⁸ Черней Ю. Стара віра: блиск і злиденності

Довольно оптимистичными и знаковыми являются слова нынешнего сельского белокриницкого священника отца Сергия: *«Я глубоко верю, что Белая Криница воскреснет в своей былой славе и для осуществления этого я сюда и прибыл»*.

12-17 сентября 2006 г. в Успенском соборе Белой Криницы проходил юбилейный церковный собор, посвященный 160-летию восстановления полноты иерархии старообрядческой церкви. В нем приняли участие более 300 человек¹⁹.

Определенного оптимизма в позитивном решении вопроса возрождения старообрядческого села Белая Криница, а с ним и сохранения старообрядческой культуры на западе Украины является проект реализации инновационной модели развития туристической инфраструктуры мирового духовного центра старообрядчества Белой Криницы, разработанный учеными Черновицкого национального университета (кафедрой этнологии факультета истории, политологии и международных отношений, кафедрой географии и менеджмента туризма географического факультета) совместно с Глыбокским районным советом Черновицкой области. В рамках этого проекта предусматривается проведение конференций, публикация материалов в прессе, создание экспертной группы для определений стратегии реализации проекта, проведение изучения общественного мнения по вопросу развития перспективы туристической инфраструктуры с. Белая Криница, проведение общественных слушаний на тему *«Формирование инфраструктуры туризма – залог развития местных общин»*, проведение общественной толоки (общественных работ) в местах захоронений митрополитов, обустройство памятников, обелисков, благоустройство музеев, разработка устава и открытие местного музея *«Мировой центр*

буковинської Білої Криниці // Добба. – 2004. – 28 травня. – С.5.

¹⁹ Чеховський І. Біла Криниця – колыска старообрядництва // Свобода слова. – 2006. – 14 вересня. – С.17.

старобрядчества», проведение форума «Партнерство общин и бизнеса для развития местного туризма» и др.

Общественные слушания на тему «Формирование инфраструктуры туризма – залог развития местных общин» состоялись 14 апреля 2006 г. в поселке Глыбока при участии научных сотрудников Черновицкого национального университета имени Юрия Федьковича, представителей сельских общин района, исполнительной и представительной ветвей власти Глыбокского района Черновицкой области.

В рамках реализации этого проекта 23-24 сентября 2006 г. Черновицкое областное общество «Просвита», Черновицкий национальный университет и Глыбокский районный совет провели международную научно-практическую конференцию на тему «Инновационные модели развития туристической инфраструктуры Украины. Буковинское и мировое старообрядчество: история, культура, туризм».

Уже одно название тем и вопросов, представленных на конференции, свидетельствует о возрастании в научных кругах Украины интереса к старообрядчеству как религиозному явлению и к старообрядчеству как культурному процессу. Среди докладов, связанных со старообрядчеством, выделялись следующие: «Церковь Киевской Руси: от крещения Руси до середины XVII века», «Свадебная обрядность старообрядцев Украинского Подунавья», «Факторы сохранения этноконфессиональной идентичности у старообрядцев Буковины», «Белая Криница – всемирный духовно-исторический центр старообрядчества», «Особенности развития религиозного туризма в Украине и на Буковине», «Старообрядцы Буковины: кто они и откуда взялись?», «Развитие старообрядческого общества в условиях общественно-политической жизни Буковины», «Традиционное жилище староверов Подолья», «Записи в книгах старообрядцев как источник изучения прошлого и культуры липован: постановка вопроса», «Липоване в Румынии», «Трансформация древних традиций в современной старооб-

рядческой среде Черновцов», «Перспективы социологического анализа общества старообрядцев» и др.²⁰

В конце 2006 г. разработан и опубликован бизнес-справочник Глыбокского района, начали возрождаться и создаваться новые сельские музеи. В старообрядческом селе Белая Криница развернуто строительство музейного комплекса. Вначале при разработке проекта музея было предложено построить музей старообрядчества в селе Белая Криница на землях церковной общины между церковью Космы и Демяна и Успенским собором. Но изучение общественного мнения белокриничан и учет советов ученых в сфере музейного дела изменили первоначальный проект расположения будущего музея. Было выбрано новое место с противоположной стороны дороги, напротив церковных сооружений села, и решено сооружение музея осуществить из дерева срубной конструкцией стен в древнерусском стиле.

В настоящее время село Белая Криница Глыбокского района Черновицкой области стало местом паломничества для православных Старой Веры и для всех, кто просто в связи с культурными потребностями стремится побывать в этом месте, посмотреть уникальные памятники религиозной культуры.

²⁰ Етнос. Культура. Духовність. Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції «Інноваційні моделі розвитку туристичної інфраструктури України. Буковинське і світове старообрядництво: історія, культура, туризм». – Ч.2. – Чернівці, 2006.

КУЛЬТУРА

Бубнов Н.Ю. (Санкт-Петербург, Россия)

БИБЛИОТЕКА БЕЛОКРИНИЦКИХ МИТРОПОЛИТОВ

Изучение и реконструкция библиотек крупных центров различных старообрядческих конфессий является важнейшим аспектом изучения истории старообрядчества как особой культурно-идеологической общности русского народа. Однако, само существование таких библиотек в недавнем прошлом в учебном мире подвергалось сомнению. Определенным прорывом в этой связи явилось фундаментальное исследование Е.М. Юхименко по реконструкции и исследованию библиотеки Выговской старообрядческой пустыни (1698–1855 гг.)¹. Непростая история русского старообрядчества способствовала тому, что большинство крупных и знаменитых некогда старообрядческих библиотек, если и дошло до наших дней, оказалось распыленным в составе фондов ряда государственных хранилищ. В относительно полном виде до нас дошла библиотеки Рогожского кладбища в Москве², а также библиотека московского Преображенского кладбища, большая часть которой хранится в Библиотеке Академии наук в Санкт-Петербурге, в составе собрания её бывшего наставника, старообрядца беспоповского филипповского толка М.И. Чуванова.

В перечисленном ряду старообрядческих библиотек особенно трагичной оказалась судьба библиотеки Белокриницкой старообрядческой митрополии, сложившейся в селе Белая Криница, на территории Австрийской империи, где с конца XVIII в. существовал небольшой старообрядческий монастырь. В 1846 г. в этом буковинском селе была образована Белокриницкая старообрядческая митрополия, основанная прибывшим из Константинополя бывшим боснийским митрополитом Амвросием. Вскоре после образования митрополии, в стенах Белокриницкого мужского монастыря стала постепенно формироваться научная библиотека. Такая библиотека

была необходима митрополитам для управления вновь основанной духовной иерархией как в самом монастыре, так и за его пределами — в многочисленных старообрядческих приходах России. Сформировавшееся на протяжении столетия собрание рукописных и старопечатных книг стало самым главным монастырским сокровищем, размещавшемся в покоях митрополита и колокольне Успенского собора. Книги — печатные и рукописные — приобретались для белокриницкой митрополии как в России, так и в славянских землях, входивших в состав Австро-Венгрии. Со временем в стенах монастыря было налажено книгописание, действовала книгописная мастерская. В 1879 г. Белокриницкая митрополия пыталась организовать собственное книгоиздательство, поручив иноку Чернышеву приобрести все необходимое для типографии оборудование. Однако её деятельность ограничилась лишь выпуском нескольких миссионерских плакатов и гектографов.

История митрополичьей библиотеки и её судьба отражают нелегкую судьбу Белокриницкой старообрядческой митрополии и двух белокриницких монастырей (мужского и женского), неоднократно подвергавшихся разгрому. Еще в 60-х гг. XIX столетия в Белой Кринице побывал профессор Н.И. Субботин, который вывез из мужского монастыря его архив и некоторое количество книг в Москву. Основываясь на этих материалах им была написана «История Белокриницкой иерархии»³. В годы Первой мировой войны, по нашим сведениям, Белокриницкий монастырь, в окрестностях которого шли сражения, был разграблен и горел. Почти то же повторилось и в 1944 г. во время Великой Отечественной войны. Ленинградский археограф В.И. Малышев, посетивший Белую Криницу в названном году, застал здесь лишь дымящиеся развалины. В сентябре 1971 г. участники археографической экспедиции Библиотеки

¹ Юхименко. Е.М. Выговская старообрядческая пустынь. Духовная жизнь и литература. - Т. I—II. - М., 2002.

² Рукописные собрания Государственной библиотеки СССР им. В.И. Ленина. Указатель. - Том 1. - Вып. 2. - М., 1986. - С.37—52.

³ Субботин Н.И. История Белокриницкой иерархии. - Т. 1-2. - М., 1874.



Академии наук Н.Ю.Бубнов и И.Ф. Мартынов вновь посетили Белую Криницу. На месте бывшего мужского монастыря расположилась пограничная застава. От начальника заставы они узнали, что в 1968 г., во время рытья фундамента под здание заставы был найден подвал с древними книгами. Тогдашний начальник заставы, заметив интерес рядовых пограничников к найденным «вредным» книгам, приказал их незамедлительно сжечь, что и было исполнено. Однако дальнейшие поиски следов книг митрополичьей библиотеки не оказались напрасными. После долгих расспросов в действующей сельской церкви Космы и Дамиана участникам экспедиции показали спрятанную здесь еще с 1945 г. и не состоявшую на ведомственном учете часть митрополичьей библиотеки. Многие из хранившихся здесь, а также в частных домах рукописей, старопечатных книг и гектографов, общим количеством около 70 единиц удалось в 1971–1972 гг. приобрести у церковной общины и доставить в Библиотеку Академии наук России, где они составили основу вновь образованного Белокриницкого рукописного собрания⁴. Согласно полученным в те годы

сведениям, «несколько возов» с книгами митрополичьей библиотеки были еще в 1945 г. увезены в Румынию бежавшим туда белокриницким митрополитом. Другая часть библиотеки была увезена в Молдавию несколько позже бывшим управляющим делами Белокриницкой митрополии В.С. Поляковым. По-видимому, некоторые рукописные книги из этой части митрополичьей библиотеки (как, например, списки первой половины XIX в. «Просветителя» Иосифа Волоцкого и «Певческих праздников») были обнаружены и приобретены участниками археографических экспедиций Московского университета в г. Балте⁵. Видели мы книги со штампом «Митроплія Бело Криница» (Так! — Н.Б.) также в Краеведческом музее г. Черновцы, в

итогах 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. Из собрания белокриницких митрополитов // Памятники культуры. Новые открытия. Письменность. Искусство. Археология. Ежегодник 1974. - М., 1975. - С.157–161.

⁵ Агеева Е.А., Смилянская Е.Б. Находки археографических экспедиций, пополнившие фонды МГУ (Обзор поступлений 1984-1989 гг.) // Из фонда редких книг и рукописей Научной библиотеки МГУ. - М., 1993. - С.243 - 244.

⁴ Бубнов Н.Ю., Мартынов И.Ф. К истории библиотеки Белокриницкой старообрядческой митрополии (По



некоторых частных собраниях Винницы и Кишинева. Тесные отношения Белокриницких иерархов с Рогожским кладбищем в Москве на разных этапах существования иерархии способствовали тому, что в составе Рогожского собрания отложилось значительное количество книг и документов, происходящих из митрополичьей библиотеки. Особенно много таких материалов связано с деятельностью старообрядческого архиепископа Антония (А.И. Шутова), библиотека которого была им пожертвована в 1881 г. Рогожскому кладбищу. В составе этой части собрания имеется много рукописей личного письма Антония, а также гектографированные издания, напечатанные старообрядцами Белокриницкого согласия в Москве. Наконец, возможны находки материалов, связанных с историей Белокриницкой митрополии в архивах Вены, Бухареста и Черновцов, администрации которых был подчинен Белокриницкий монастырь в разные периоды своей истории.

Таким образом, вполне очевидной и важной является задача исследования и научного описания всех разрозненных частей Библиотеки и архива белокриницких митрополитов, без чего невозможно приступить к полноценному изучению истории Белокриницкой иерархии с современных позиций.

Белокриницкая старообрядческая митрополия, образовавшаяся после долгих исканий старообрядцами истинного архиерейства, возникшая «по промыслу Божию» в 1846 г. была вынуждена постоянно отстаивать свое право на существование как перед господствующей православной церковью, так и перед другими старообрядческими конфессиями. Необходимо было создание прочных догматических и юридических основ возрождения древлеправославной церковной иерархии. Эти задачи определяли основные принципы комплектования Библиотеки белокриницких митрополитов, в которой преобладали правовые и юридические памятники древнерусской традиции. Поэтому в составе Библиотеки имеется значительное количество рукописных книг, представляющих

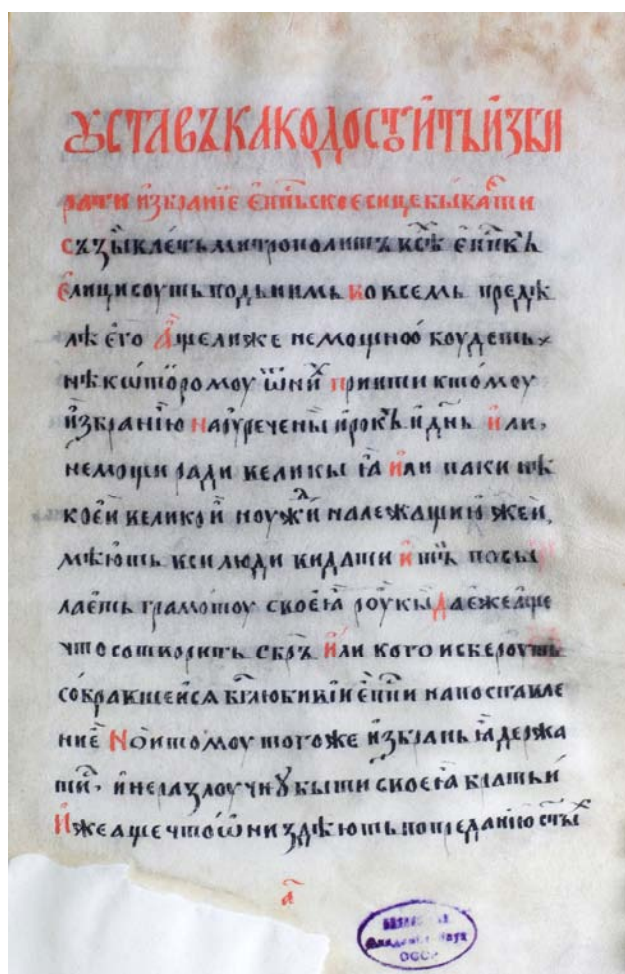


древнерусскую историко-юридическую традицию. Это Церковный устав Кирилло-Белозерского монастыря в списке 1588 г. (Белокр. № 112), Устав со службами в списке 1557 г. (Белокр. № 10), Кормчая, в списке XVI в., Чин и устав поставления на Московское патриаршество Иосафа и Филарета (серед. XVII в.), Поучения Исаака Сирина (XVI в.), «Пандекты» Антиоха Черноризца (XVI в.), «Диоптра» Филиппа Пустынника (XVII в.), сочинения Иоанна Дамаскина: Книга «Небеса» и «Книга о восьми частях слова», с житием автора (XVI в.), «Валаамская беседа» (XVII в.), «Скитский патерик» (XVI в.), Слова и поучения Саввы Дорофея (XVIII в.), «Толковая псалтырь» в переводе Максима Грека (2 тома: XVI в.). Примечателен сборник XVI в., содержащий сочинения болгарских писателей Климент Охридского и Евфимия Тырновского, а также жития Кирилла Философа и другие тексты. В белокриницкой библиотеке удалось обнаружить замечательные исторические сочинения, например, 1-й том труда знаменитого ватиканского кардинала Цезаря Барония

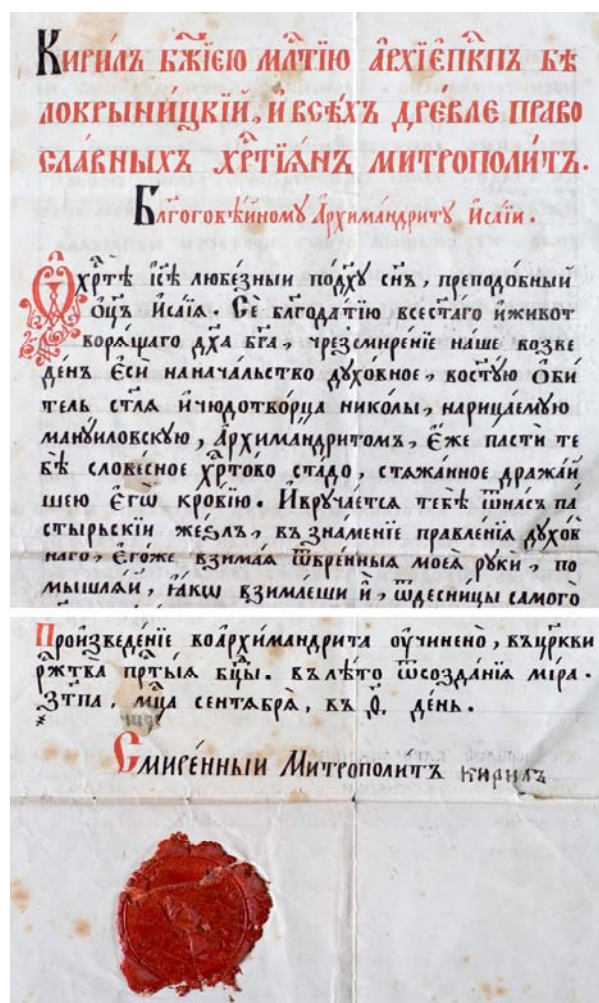
«Деяния церковные и гражданские». Эта рукопись, датируемая первой четвертью XVII в., представляет неизвестный ранее первый западнорусский перевод с польского издания Петра Скарги 1603 г. По-видимому, именно этим переводом пользовался, цитируя Барония в своих сочинениях, протопоп Аввакум Петров в 1664 г.⁶ Интерес представляет также новый список Хрисмологиона, «сиречь монархий древних описание» — сочинение Паисия Лигарида в переводе Николая Спафария (конец XVII в.).

Значительное количество рукописей историко-юридического содержания были скопированы в Белокриницком монастыре с древних оригиналов. Среди них назовем Хронограф редакции 1512 г. в списке XVIII

⁶ Бубнов Н.Ю. «Деяния церковные и гражданские» Цезаря Барония в русской публицистике 3-й четверти XVII в. // Рукописные и редкие печатные книги в фондах Библиотеки АН СССР: Сб. науч. тр. - Л., 1976. - С.99–109.



в., «Слова и поучения» Максима Грека в списке 1859 г. с портретом автора, Сборник слов Анастасия Синайского (XIX в.). Многие рукописи митрополичьей библиотеки имеют записи писцов, позволяющие проникнуть в их творческую лабораторию. Так, иноком Ануфрием в 1844 г. был переписан «Просветитель» Иосифа Волоцкого. Им же в 1848–1851 гг., уже после принятия епископского сана, были скопированы «Чин божественной литургии», «Чиновник на поставление духовных лиц», «Чин божественные литургии Иоанна Златоуста» и другие чины и уставы. Многие тексты, переписанные Ануфрием Белокриницким, имеют изменения и дополнения, сделанные переписчиком. Среди привезенных в Библиотеку АН рукописных книг митрополичьей библиотеки особого внимания заслуживает небольшая (на 24 листах в 4⁰) пергаменная рукопись «Устав на поставление митрополита», редакции 1423 г., искусно имитирующая по внешнему виду и почерку древний список XV в. (БАН, Белокр. № 64).



Еще один сходный пергаменный список: «Устав о церковных чинах» (на 80 листах в 4⁰), также включающий Устав «како достоин избирати епископа» был обнаружен в США, в Библиотеке Горвардского университета (M.S. Slavic № 4)⁷. Оригиналом для обеих рукописей, как нам удалось установить, явился вышеупомянутый Церковный устав Кирилло-Белозерского монастыря 1588 г. Сравнение текстов «Устава на поставление митрополита» (Белокр. № 64) и соответствующего места его протографа (Белокр. № 112) выявило два существенных текстовых расхождения. Первое из них касалось замены указания на необходимость утверждения на кафедре нового епископа митрополитом киевским (как в Кирилло-Белозерском уставе), на митрополита цариградского: «Еще же на томъ обещаваюся, не хотети ми приимати иного митрополита, разве кого поставят ис Цариграда, какъ то изначала есми прияли». Это изменение представляется вполне оправданным, так как действи-

⁷ Демкова Н.С. Древнерусские рукописи и старопечатные книги в некоторых собраниях США // ТОДРЛ. - Л., 1979. - Т. 34. - С.390, № 9.

тельно отражает церковную практику, существовавшую в X—XV столетии, до завоевания Константинополя турками. Второе изменение касается изъятия при копировании из первоначального текста Белокриницкого устава указания на минимальный возраст для лица, поставляемого в епископский сан — не менее 40 лет. Это изъятие симптоматично. Известно, что только два белокриницких епископа были возведены в епископский сан не достигнув указанного возраста. Это Аркадий Славский (в миру Андрей Спиридонов Лысый, 1809—1889 гг.), посвященный в иерархи митрополитом Амвросием 24 августа 1847 г. 38 лет от роду, и Онуфрий Белокриницкий (в миру Андрей Парусов, 1816—1894 гг.), посвященный в сан митрополитом Кириллом 29 августа 1848 г. 32 лет от роду⁸. Учитывая особую любовь митрополита Онуфрия к копированию книг, и возможные осложнения, возникшие в иерархии при поставлении его предшественника (которые были учтены), можно предположить, что именно ему принадлежит изготовление пергаменного списка (хранящегося ныне в БАН), имитирующего древний список, на который, видимо ссылались при его посвящении в митрополиты в 1848 г.⁹ Горвардский пергаменный список Устава, не содержащий вышеуказанных отклонений от оригинала, как следует из имеющейся вкладной записи, попал к другому представителю Белокриницкой иерархии — Антонию Первому (в миру Андрею Илларионовичу Шутову, 1800—1881 гг.), принявшему сан от митрополита Кирилла 3 февраля 1853 г., впоследствии архиепископу Московскому и всея Руси. Антоний дал эту рукопись вкладом в Белокриницкий монастырь уже после 1860 г. Оба пергаменных списка изготовлены с большим мастерством, что свидетельствует о высоком уровне книжной культуры в Белокриницком монастыре, знании его книжниками древнерусского языка и основ славянской палеографии.

Как мы видим, в составе хранящейся в Санкт-Петербурге части Библиотеки белокриницкой библиотеки преобладают истори-

ко-юридические и литературные памятники, восходящие к древнерусской традиции. Это «ученая» часть митрополичьей библиотеки. Сочинений собственно старообрядческих авторов в ее составе немного. Это «Дьяконовы ответы» (список XIX в.), «Виноград российский» (XVIII в.), а также три списка «Поморских ответов» (XVIII в.), один из которых, как удалось установить, был типографским оригиналом при печатании первого старообрядческого издания этого сочинения в 1887 г. в Мануйловском монастыре в Румынии. Интерес представляют также 11 редких гектографированных белокриницких изданий последней четверти XIX — начала XX вв., связанных преимущественно с защитой «Окружного послания» 1862 г. и белокриницкой иерархии в целом¹⁰. Можно предполагать, что большинство печатных книг и рукописей, связанных с современной жизнью старообрядческих общин и необходимых для управления митрополией были увезены её руководителями из Белой Криницы еще в 1945 г. и, возможно, сохранились. Их поиски надо продолжать.

Настоящей статьей мы хотели привлечь внимание к Библиотеке белокриницких старообрядческих митрополитов — замечательному памятнику православной славянской культуры. Насущной задачей является воссоздание всех разрозненных частей этой замечательной библиотеки в виде научного каталога, с последующим построением на её основе истории Белокриницкой церковной иерархии 1846—1945 гг. Решение такой задачи возможно лишь с привлечением исследователей разных городов и стран: России, Украины, Белоруссии, Молдавии и Румынии. Думается, что настала пора и самим старообрядцам, живущим в этих странах, принять активное участие в изучении собственной истории и культуры, как важной части культурного наследия единой христианской цивилизации.

¹⁰ См. об этом: в работах А.П. Крахмальникова: Описание рукописей и гектографированных изданий старообрядцев Белокриницкого согласия (1846–1917 гг.). Часть I // Общественное сознание и литература XVI–XX вв. Сб. науч. тр. - Новосибирск, 2001. - С.356–381; То же. Часть II // Исторические и литературные памятники «высокой» и «низовой» культуры в России XVI–XX вв. Сб. науч. тр. - Новосибирск, 2003. - С.326–349. См. также: Бубнов Н.Ю. Гектографированные старообрядческие издания в фондах Библиотеки РАН // Петербургская библиотечная школа. - СПб.: БАН, 2005. - № 3; 4. - С.49–56.

⁸ Субботин Н.И. Современные движения в расколе. Прилож. IV. Список раскольничьих архиереев 1846—1865 гг. // Русский вестник. - 1866. - С.228.

⁹ Бубнов Н.Ю. Старообрядческий книгописный центр в селе Белая Криница // Книга в России. Из истории духовного просвещения: Сб. науч. тр. - СПб., 1993. - С.101—111.

Грябан В.В., Чучко М.К. (Черновцы, Украина)

ТРАДИЦИОННОЕ ЖИЛИЩЕ БУКОВИНСКИХ ЛИПОВАН В ИССЛЕДОВАНИЯХ АВСТРИЙСКОГО АРХИТЕКТОРА К. А. РОМШТОРФЕРА (1854-1916)

Этноконфессиональная группа русских старообрядцев – липован, которая поселилась на Буковине в последней четверти XVIII века, издавна привлекала внимание австрийских исследователей. В XIX веке их традиционной культурой и бытом интересовались писатель из Трансильвании И. Будай-Деяну, буковинские авторы Л.А. Симигонович-Штауфе, Д. Дан, Г. Купчанко, Й. Полек и др.¹ Труды этих исследователей в значительной мере известны широкой общественности и научным работникам, которые занимаются историей старообрядчества. Однако вне поля зрения ученых остались научные разведки австрийского архитектора, придворного советника, кавалера королевского ордена короны Румынии, кавалера ордена Франца-Иозефа, ц.к.² профессора и инспектора промышленных и лесохозяйственных училищ на Буковине, ц. к. консерватора³, члена Сельскохозяйственного общества в Вене и Буковинской торговой палаты, члена национальной Академии в Париже, члена Совета общества, директора Буковинского промышленного и главного редактора ежегодника Краевого музея, специалиста по искусству краевого суда, члена совета комиссии общества, народоведа, в Вене, К.А. Ромшторфера. Когда с 1884 до 1904гг. он работал в Черновцах, в нескольких своих публикациях коснулся проблемы липованского традиционного жилища на Буковине.



Карл Адам Ромшторфер родился 17 марта 1854 г. у Ганнерсдорфи, Нижней Австрии (Gannersdorf / Niederösterreich). Профессиональное образование получил в Вене в ц. к. Высшей технической школе. На протяжении пяти лет занимался строительной практикой⁴. В 1884 г. был направлен на Буковину⁵.

С октября 1884 по ноябрь 1895 гг. Карл Ромшторфер (рис. 1)⁶ работал преподавателем Черновицкой цесаро-королевской государственной высшей промышленной школы, а с 1895 г. стал ее директором⁷. На этом посту он находился до 25 июля 1904 г.⁸ По

¹ Scurte observatii asupra Bucovinei de Ioan Budai-Deleanu (1803) // Bucovina in primele descrieri geografice, istorice, economice si demografice. – Bucuresti, 1998. – P. 392-399; Simigowicz-Staufe L. A. Die Volkergruppen der Bukowina. – Czernowitz, 1884; Dan D. Lipovenii din Bucovina. – Cernauti, 1894; Купчанко Г. Буковина и ее русские жители – Вьдень, 1895; Polek J. Die Lippowaner in der Bukowina. Abt. III. – Czernowitz, 1899.

² ц. к. – цесаро-королевский

³ Foaie Ordinăciunilor Consistoriului arhiepiscopesc în afacerile Archidiecesei ortodoxe-orientale a Bucovinei. Anul 1900. – Cernăuți: Societatea tipografică bucovineană, 1901. – P. 4; Schulnachrichten. Regierungsrat Karl A. Romstorfer // 22. Jahresbericht der k.k. Staats-Gewerbeschule in Czernowitz über das 31 Schuljahr 1903 – 1904. – Czernowitz: R.Eckhard'sche k.k. Universitäts-Buchdruckerei (J. Mucha), 1904. – S. 1-3.

⁴ Romstorfer C.A. Entwicklungsgeschichte der k.k. Staats-Gewerbeschule in Czernowitz. 1873-1898. Denkschrift herausgegeben anlässlich der Feier des 25-jährigen Bestandes der Lehranstalt, 14. August 1898. – Czernowitz, 1898. – S. 146

⁵ Государственный архив Черновицкой области (ГАЧО). – Ф. 3. – Оп. 1. – Д. 9523. – Л. 228.

⁶ Carl A. Romstorfer. Foto // Oesterreichische Nationalbibliothek. Bildarchiv. – C. 72.

⁷ Romstorfer C.A. Entwicklungsgeschichte... – S.146.

⁸ ГАЧО. – Ф. 3. – Оп. 1. – Д. 9523. – Л. 228 об.

приказу Министерства культов и образования Австро-Венгрии от 20 июля 1904 №21339 правительственного советника, директор Черновицкой государственной высшей промышленной школы переведен на должность директора государственной промышленной школы у Зальцбурге⁹.

У Зальцбурге он работал директором государственной промышленной школы с 1904 до 1909 г. Потом вышел на пенсию и переехал в Вене.

Во время Первой мировой войны (1914 – 1918) был советником Министерства культов и образования. В частности известно, что в 1915 г. за его подписью было выдано распоряжение сделать отпечатки надписей и изображений на церковных звонах, которые подлежали утилизации через военные потребности австрийской армии. Эти рисунки следовало передать на хранение в церковный музей, о чем должна была позаботиться Центральная комиссия по художественным и историческим достопримечательностям¹¹. Умер К.А. Ромшторфер 24 сентября 1916 года на 62 году жизни и похоронен на кладбище Герстхоф (Gersthof) в Вене.

Работая на Буковине, К. А. Ромшторфер занимался научно-исследовательской работой в отрасли архитектуры и этнографии. В 1890 г. он опубликовал брошюру „Крестьянский дом на Буковине“, в которой коротко охарактеризовал сельское жилище разных этнических групп Буковины. В частности, краткие сведения он подал о постройках буковинских липован. Исследователь замечал бедность липованского дома и отмечал, что хлев и рига примыкают к жилью. Эта разведка была написана как объяснительная записка для экспонируемого на Земельной и лесной хозяйственной выставке в Вене в 1890 г. буковинского горного кре-

стьянского дома.

Через два года К.А. Ромшторфер опубликовал в „Сообщениях антропологического общества в Вене“ (Mittheilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien) более содержательное научное исследование о буковинском сельском строительстве – „Типы хозяйственных построек в герцогстве Буковина“¹⁴. В нем автор обстоятельно рассмотрел жилую архитектуру разных этнических сообществ края. Но прежде чем прибегнуть к характеристике этнической выразительности жилища каждой из них, К.А. Ромшторфер коротко остановился на этносах, которые населяли край в австрийский период. В числе других он дает краткие сведения о российских старообрядцах-липованах. В частности, исследователь указывает, что „*липоване есть религиозная секта из России; пришли с побережья Черного моря и осели в теперешних Липованах (возле Сучавы), а также в Климовцах и Белой Кринице. Занимаются выращиванием фруктов, их продажей и земляными работами*“¹⁵. Отдельный параграф исследователь посвятил жилищу липован. В качестве примера он взял конкретный дом № 8 из с. Белая Криница Сиретского уезда, который принадлежал Марфе Исаковой (рис. 2). Это одно из первых профессиональных описаний жилища старообрядцев в регионе. По утверждению Ромшторфера, липованский крестьянский дом, хотя, обычно, бедно построенный, но по своей пространственной организации был подобным венгерскому и немецкому жилищу. В задней части прихожей располагался небольшой амбар с кадка-ми для фруктов, тогда как конюшня и овин примыкали к жилой части дома. Перед домом на высоте фундамента, как правило, находилась скамья.

Как отмечал исследователь, описываемая усадьба Марфы Исаковой была ориентирована передней частью двора на юго-восток и включала земельный участок и фруктовый сад. Хозяйственные здания примыкали к жилому строению в один ряд. На

⁹ Jahrbuch des Bukowina Landes-Museum. Neunter Jahrgang. – Czernowitz: Verlag des Bukowiner Landes-Museums. Buchdruckerei Hermann Czopp, 1901. – S. 154; ГАЧО. – Ф. 3. – Оп. 1. – Д. 9523. – Л. 226-228.

¹⁰ Camillo Sitte und seine Erben. Eine Jubiläumsschrift zu Ehrendes grossen Architekten und Gründers der Schule. – Salzburg, 2000. – S.177.

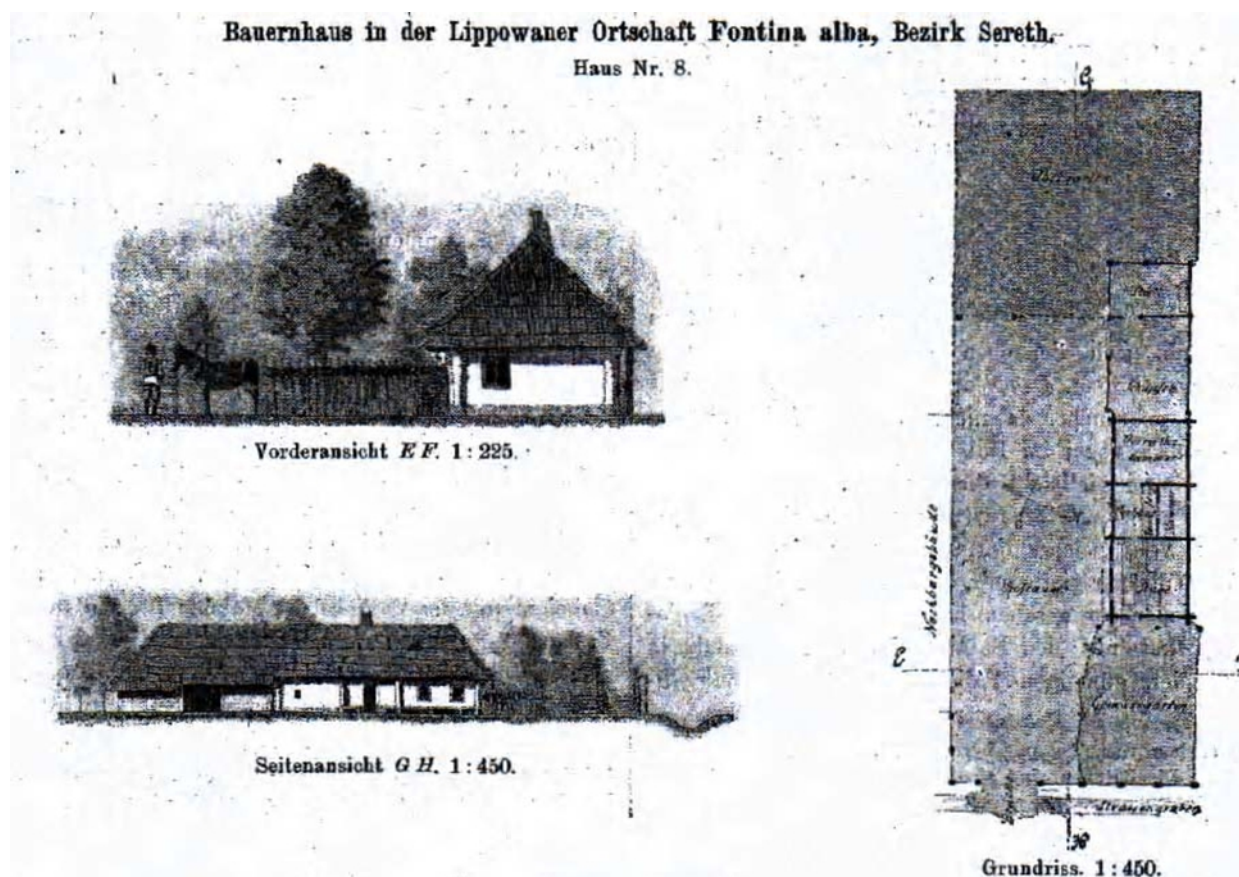
¹¹ Foia Ordinăciunilor Consistoriului arhiepiscopesc în afacerile Archidiecezei ortodoxe-orientale a Bucovinei. Anul 1916. – Cernăuți: Tipografia Mitropolitului Silvestru, 1929. – P. 2-3.

¹² Todfallaufnahme vom 2 Oktober 1916// Nachlass vom Carl. A. Romstorfer. Wiener Stadt - und Landesarchiv (WS&LA).

¹³ Romstorfer C. A. Das Bauernhaus in der Bukowina. – Czernowitz, 1890. – S.25.

¹⁴ Romstorfer C. A. Typen der landwirtschaftlichen Bauten im Hetzogthume Bukowina // Mittheilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien. – 1892. – Bd. XXII. – S.193-215.

¹⁵ Romstorfer C. A. Typen der landwirtschaftlichen Bauten... – S.194



огород можно было попасть через деревянную ступеньку.

Стены жилой постройки состояли из колод, а стены хлева были сделаны из досок. Сам дом был покрыт дранкой. Почти на каждой крыше был устроенный из досок дымоход. В жилой комнате четверть площади занимала печь с лежанкой. К печи примыкала двухспальная кровать, которая у зажиточных хозяев закрывалась красным пологом. Этот цвет был особенно популярным в липованской одежде, особенно рубашках. Подобно румынским, русинским и немецким домам, на поперечных потолочных балках изображался крест. Иконы были размещены в углу напротив печи. Они закрывались створками. Нарисованные краской изображения святых почти полностью закрывались металлическим окладом. Открытыми оставались лишь лики и руки. Перед иконами висела лампадка. Образы были убраны лентами и платками, что делало их похожими на домашние алтари.

У дверей находился шкаф для посуды «мыслик». В комнате также располагался небольшой ткацкий станок. Комната рядом, которая лишь летом использовалась для сна,

служила, обычно, для хранения фруктов¹⁶.

Стоит отметить, что на исследование К.А. Ромшторфера ссылался в своем труде о липованах Буковины исследователь Йоган Полек. Его книга является наиболее полным исследованием в данной проблематике¹⁷.

Следовательно, разведки австрийского архитектора К.А. Ромшторфера о типах сельских построек на Буковине, в том числе и о жилище буковинских липован, является ценным источником по изучению традиционной культуры разных этнических групп края, в частности буковинских старообрядцев, профессиональные описания жилища которых они содержат.

¹⁶ Romstorfer C. A. Typen der landwirtschaftlichen Bauten... – S.212.

¹⁷ Polek J. Die Lippowaner in der Bukowina. Abt. III.

Мысько Ю.В. (Черновцы, Украина)

АРХАИЧЕСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ В ВЕРОВАНИЯХ БУКОВИНСКИХ СТАРООБРЯДЦЕВ XIX ВЕКА

Изучение традиционной духовной культуры старообрядцев, помимо других аспектов, чрезвычайно важно для понимания истоков славянской духовной культуры в целом, вследствие сохранения в их мировосприятии множества элементов архаичных верований, дохристианских либо синкретичных по своему характеру. Тщательно оберегая нормы «древлего благочестия» как основу своего духовного существования, старообрядчество отчасти дает нам представление о христианском учении, принятом в свое время князем Владимиром. Необходимо учитывать, что византийское христианство, которое само уже было неоднородно, придя на Русь, вступило в сложное взаимодействие с местными славянскими и неславянскими языческими верованиями, видоизменяя и замещая их. Симбиоз этих двух основных мировоззренческих систем в основном и определил то цельное явление религиозного синкретизма, сформировавшееся в древнерусской среде и прошедшее длительный путь развития, которое вылилось в комплекс традиционных народных верований, часто называемый «народным православием».

Наличие реликтов архаических воззрений в духовной культуре старообрядцев отмечали многие современные исследователи: Н.И. Толстой¹, Н.Н. Велецкая², О.А. Савельева³. Интерес к этой проблематике присутствовал и в работах их предшественников, изучавших беглецов-староверов в районах их переселений из России. В последние десятилетия XIX в. появился ряд публикаций, касающихся старообрядцев - липован, осевших на Буковине в конце XVIII в. Это разыскания

Р. Кайндля⁴, Д. Дана⁵, Л. Симигиновича-Штауфе⁶, Г. Купчанко⁷, И. Полека⁸. Особенно важны для нашей темы работы последнего – директора библиотеки Черновицкого университета доктора Иоганна Полека, который в 1898-1899 гг. выдал отдельным оттиском свой фундаментальный труд «Липоване на Буковине», третья часть которого «Обычаи и традиции» содержит сведения и об их верованиях⁹. Следуя за детальным описанием различных суеверий и практикуемых старообрядцами магических приемов, можно прийти к выводу, что в их среде был распространен комплекс воззрений, связанный с верой в низшую мифологию (демонологию), что характерно для всех славянских народов вне зависимости от вероисповедания. Центральным персонажем в этом случае наиболее часто выступает ведьма – существо, сочетающее человеческие и демонические характеристики и наделенное сверхъестественными вредоносными свойствами: «...Большие всего боялись ведьм, которые, как верили липоване, могли превратиться во что

⁴ Kaindl R.F. Das Entstehen und die Entwicklung der Lippowaner-colonien in der Bukowina. – Wien, 1896. – 151 s.

⁵ Dan D. Die Lippowaner // Herzogthum Bukowina in Wort und Bild. – Wien: Verlag Eduard Beier, o.J. – S.282-295; Dan D. Die Lippowaner in der Bukowina. – Czernowitz, 1890. – 34 s.

⁶ Simiginowicz-Staufe L.A. Die Volkergruppen der Bukowina. – Czernowitz: Buchdruckerei H. Czopp, 1884. – 203 s.

⁷ Купчанко Г. Буковина и ее русские жители. – Вьден, 1895. – 52 с.

⁸ Polek J. Die Lippowaner in der Bukowina. Abt. III. Sitten und Gebräuche. – Czernowitz: Druk von H. Czopp, 1899. – 49 s.; Polek Johann. Die Lippowaner in der Bukowina. 1. Geschichte ihrer Ansiedelung. – Czernowitz, 1896 – 87 s.

⁹ Чучко М. Традиційна культура і побут буковинських липован у дослідженнях Л.А. Симиґіновича-Штауфе, Й. Полека та нотатках Н. Йорґи // ЕтноС. Культура. Духовність: Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції «Інноваційні моделі розвитку туристичної інфраструктури України. Буковинське та світове старообрядництво: історія, культура, туризм», Чернівці, 23-24 вересня 2006 р. – Ч. 2. – Чернівці, 2006. – С.296.

¹ Толстой Н.И. «Без четырех углов изба не строится» // Толстой Н.И. Очерки славянского язычества. – М.: Индрик, 2003. – С.273.

² Велецкая Н.Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. – М.: София, 2002. – С.15.

³ Савельева О.А. «Свет кончине моей...»: образ рая у старообрядцев // Одиссей: Человек в истории. – М.: Наука, 2005. – С.304-333.

угодно. Ведьмы, в первую очередь, подменивали некрещеных детей на подменышей («абмений»), которых можно было опознать по тому, что они много ели и не росли, а также не умели говорить. С таким подмененным ребенком мучилась одна семья липован в Сучаве. Рассказывают, что он встал ночью и съел все съестные запасы, а потом лег спать. Верили, чтобы избавиться от подменыша, нужно побить его в полночь на перекрестке. Тогда появится ведьма с подмененным ребенком со словами: «Вот ваше, отдайте мое»¹⁰. Приведенный отрывок практически в точности соответствует представлениям о подменышах, распространенным у западных славян, где ребенок, рожденный от нечистой силы, подбрасывался людям богинками, мамунами, полудницами, русалками, дьяволицами. Чтобы от него избавиться, нужно было побить его березовой хворостиной или прутом орешника возле открытой горячей печи, на пороге дома, на мусорной или навозной куче, на мосту, в поле, на меже, на перекрестке¹¹, т.е. в пределах локуса, являющегося медиатором между этим и потусторонним миром. Подобный сюжет частично характерен и для украинско-белорусских областей, граничащих с западнославянским ареалом и практически отсутствует в других восточнославянских регионах, где основное негативное действие ведьм выражается в порче скота. О последнем упоминает и И. Полек, но уже во вторую очередь: «Но также ведьмы могут влиять и на скот, особенно отбирая молоко у коров, которые впервые телятся. Чтобы воспрепятствовать этому, нужно сделать дырку в коровьем роге, освятить ее ладаном и заполнить освященной бумагой, а в конце заткнуть куском древесины. С этой же целью закапывают послед коровы под порогом коровника или растирают его с хлебом и дают скотине. В любом случае, остерегались отдавать скот чужим людям, особенно в первые три дня после рождения теленка. Так как вместе с желаемым недобрые люди забирали и молоко»¹². Еще одно суеверие, связанное со скотом, упоминает в

своем очерке о липованах Д. Дан, когда пишет, что липоване сопротивляются опи- си и клеймлению скота, потому что верят, что тогда у коровы засохнет вымя¹³. Очевидно, подобные процедуры они причисляли к действиям ведьмовского характера.

Третья основная вредоносная практика ведьм – метеорологическая, и вера в нее прослеживается в большей степени тоже на украинских территориях, особенно по обеим сторонам Карпатских гор¹⁴. И. Полек замечает по этому поводу: «Также ведьмы обладали силой задерживать дождь. В этом случае молились святому Илье, чтобы он открыл небесные шлюзы и омыл поля святой водой. Ведьмы занимались своим злым делом чаще в праздники, чем в будни. В пасхальное воскресенье их можно было увидеть во время святой службы с молочным ведром (подойником) на голове. Еще упоминается о том, что ведьмы могут умереть только тогда, если кто-то протянет им руку, или если разобрать потолок. Так, по крайней мере, освобождаются от злого духа, который ими овладел»¹⁵. Вышеописанные характеристики наиболее часто встречаются в цикле поверьев, легенд и быличек про киевских ведьм¹⁶ и их локальные варианты: полесских¹⁷ и карпатских ведьм¹⁸.

Кроме ведьм, по мнению липован, есть люди, которые сами того не ведая, взглядом или рукой могут нанести вред (сглазить). Таких людей нужно остерегаться. От таких «со злым взглядом» как можно дальше держат новорожденных или еще не крещеных детей. Если все же детей сглази-

¹³ Dan D. Die Lippowaner. – S.288.

¹⁴ Виноградова Л.Н. Ведьма // Славянская мифология. – М.: Международные отношения, 2002. – С.63.

¹⁵ Polek J. Die Lippowaner in der Bukowina. Abt. III. Sitten und Gebrauche. – S.31.

¹⁶ Иванов П.В. Народные рассказы о ведьмах и упырях // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. – К.: Либідь, 1991. – С.438-440.

¹⁷ Виноградова Л.Н. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. – М.: Индрик, 2000. – С.232-236.

¹⁸ Чеховський І. Демонологічні вірування і народний календар українців Карпатського регіону. – Чернівці: Зелена Буковина, 2001. – С.89.

¹⁰ Polek J. Die Lippowaner in der Bukowina. Abt. III. Sitten und Gebrauche. – S. 31.

¹¹ Виноградова Л.Н. Подменыш // Славянская мифология. – М.: Эллис Лак, 1995. – С.315-316.

¹² Polek J. Die Lippowaner in der Bukowina. Abt. III. Sitten und Gebrauche. – S.31.



Портрет липованина из книги И. Полека «Липоване на Буковине»

ли (а тогда они болеют), их поливают водой, в которой предварительно гасят угли. Людям со злым глазом не продают скот, чтобы не потерять оставшуюся скотину¹⁹. Интересно, что подобные способы снятия сглаза продолжают бытовать и в современных старообрядческих общинах Придунавья, откуда переселилась часть буковинских старообрядцев²⁰. Чтобы «смыть болезнь», в стакан воды, кроме прочего, кидают 9 зажженных спичек, а потом больному дают выпить этой воды и умывают ею²¹.

В рассказах липован фигурируют и другие персонажи низшей мифологии, связанные как с домом и хозяйственными постройками, так и с природными объектами: «В каждом доме водился домовый («дваравик»). Он был то добрым, то злым. В первом случае он смотрел за скотиной, чтобы та хорошо росла, с другой стороны, он выбрасывал

еду из яслей, так что скот худел и погибал»²². В основном материал подается обобщенно, но есть указания и конкретных населенных пунктов, связанных с активизацией нечистой силы, например, село Климовцы (Климоуцы), несмотря на то, что оно было основано на монастырских угодьях. По переписи 1890 г., в Климовцах насчитывалось 1223 старообрядца – наибольшее количество среди мест их первопоселения в крае²³. Начало селу положило переселение в 1780 г. 20 семей во главе с Мартином Липованином на земли монастыря Путна, в память об этом событии одну из улиц села до сих пор называют Мартиши²⁴. Упоминаемые демонологические персонажи низшего порядка выступают уже не такими опасными, как ведьмы. Несмотря на их нулевоморфность (невидимость), они наделяются материальными человеческими характеристиками, их можно одолеть без привлечения магических способов: «Призраки из преисподней, которые не могут найти покой – это души тех, кто вел развратную и порочную жизнь и умер без покаяния. Они возвращаются в свое бывшее жилище, шумят и кричат, наводя страх на обитателей. Чтобы избавиться от них навсегда, есть только одно средство: нужно их подкараулить и хорошенько побить. Призрак избегает дома, если видит, что в комнате постоянно горит ночью свет. Такой случай произошел несколько лет назад в Климауцах»²⁵. И далее: «В лесу хозяйничает дух леса («лесавик»). Он большой, сильный и ужасно выглядит. Однажды его встретили два браконьера из Климауц. Дошло до драки. В конце концов один из липован выстрелил в лешего, и тот исчез внутри пламени. Только осталась его шапка, которую липоване взяли с собою и показывали ее в шинке»²⁶.

²² Polek J. Die Lippowaner in der Bukowina. Abt. III. Sitten und Gebrauche. – S.32.

²³ Гостюк А.Н., Чучко М.К. Обстоятельства появления и динамика численности старообрядцев-липован на Буковине в конце XVIII – начале XX вв. – С.39-40.

²⁴ Анфимов Г. Некоторые вопросы, возникшие в связи с исследованием исторического прошлого и жизненного уклада русских-липован в Буковине // http://www.lipoveni.ro/istorie/hist_agask.htm.

²⁵ Polek J. Die Lippowaner in der Bukowina. Abt. III. Sitten und Gebrauche. – S.32.

²⁶ Там же.

¹⁹ Polek J. Die Lippowaner in der Bukowina. Abt. III. Sitten und Gebrauche. – S.31.

²⁰ Гостюк А.Н., Чучко М.К. Обстоятельства появления и динамика численности старообрядцев-липован на Буковине в конце XVIII – начале XX вв. // Липоване. История и культура русских-старообрядцев. – Одесса, 2004. – Вып. I. – С.36.

²¹ Серебрянникова Н.И. Представления о сглазе и перепуге у липованского населения Придунавья // Липоване. История и культура русских-старообрядцев. – Одесса, 2004. – Вып. I. – С.121-122.

Так как липоване не обращались к врачам, считая, что Бог сам исцелит все болезни²⁷, разнообразны были магические способы, применявшиеся для лечения. Несмотря на запрет употребления спиртных напитков, как констатируют многие исследователи, в быту он периодически нарушался, особенно в базарные дни. Учитывая замкнутость старообрядческих общин, основным местом коммуникации с иноверцами были кабаки – шинки. Нарушение табу на алкоголь могло происходить и с магической целью, когда негативная установка переходила на иноверца, которому оставлялась часть напитка вместе с болезнью. Так, И. Полек приводит следующий способ избавления от недуга: *«Чтобы вылечиться от жара и других болезней, нужно выпить в трактире и по дороге домой произнести пожелание, чтобы болезнь, как и потраченные деньги, осталась у жида-шинкаря. Другие заказывали себе в шинке кружку пива или водки, выпивали половину и отходили с такими словами: «Половину пью, половину оставляю; оставайся и ты тут». После слова «ты» называли свою болезнь»*²⁸. Ряд магических действий в случае болезни связан с ее передачей через определенный предмет: *«Есть также липоване, которые, чтобы избавиться от жара, носят яйцо три дня под мышкой и потом кладут его вместе с мелкой монетой на перекрестке. Кто поднимал монету, на того, как считали липоване, и переходила болезнь»*²⁹.

Представления о том, что такое яйцо может вмещать не только болезнь, но и демоническое существо, широко распространены в восточнославянской мифологии, особенно в западноукраинской демонологии. Так, из яйца, снесенного петухом или черной курицей, которое надо носить под левой мышкой девять дней, выполняя определенные запреты, выводится *хованец* (*годованец*) – дух, обогащающий хозяина³⁰. Он связан с нечистой силой и со смертью хозяина дома, которая очень тяжела, исчезает и богатство. Известны общеславянские верования, что из подобного яйца при но-

шении его под мышкой семь, девять или сорок дней, вылупливается маленький чертик или змееныш, который станет служить человеку, взамен забирая его душу³¹. Очевидно, из той же серии липованские поверья о запрете высиживания курицами яиц, которые были снесены на Богородицу и Пасху, потому что из них выводятся черти³².

Таким образом представляется, что комплекс народно-мифологических воззрений, во многом дохристианский по своему характеру, у буковинских старообрядцев содержит множество общеславянских компонентов. С другой стороны, в нем можно проследить черты как западнославянских, так и локальных украинских мифологических традиций. Это свидетельствует либо о возможности местных заимствований, что маловероятно, исходя из замкнутости липованских общин, либо о наибольшей архаичности такого рода представлений, восходящих к первоначальным этапам формирования синкретических воззрений в славянской духовной культуре, сохранившихся в старообрядческой среде и принесенных вместе с переселенцами.

²⁷ Dan D. Die Lippowaner. – S. 288.

²⁸ Polek J. Die Lippowaner in der Bukowina. Abt. III. Sitten und Gebräuche. – S.32.

²⁹ Там же.

³⁰ Слащев В.В. Хованец // Славянская мифология. – М.: Эллис Лак, 1995. – С.387-388.

³¹ Левкиевская Е. Мифы русского народа. – М.: Астрель, АСТ, 2004. – С.441.

³² Polek J. Die Lippowaner in der Bukowina. Abt. III. Sitten und Gebräuche. – S.33.

ОДЕЖДА «РУССКИХ РУМЫН» (ЛИПОВАН) АСТРАХАНСКОЙ ОБЛАСТИ В ОБЩЕСЛАВЯНСКОМ КОНТЕКСТЕ

В 1947 г. в Астраханскую область переселилась группа реэмигрантов русских старообрядцев из Румынии. Исторические судьбы этой группы липован сложны и трагичны. Их предки проделали путь на запад за пределы государства в XVII веке в условиях преследований и гонений со стороны правительства и официальной церкви. Обратное возвращение также проходило в трудных условиях послевоенного времени.

Более двух веков эмигранты пребывали в изоляции от родины в пограничной зоне, находившейся под протекторатом то одного, то другого государства. Условия жизни вдали от основного этнического массива наложили отпечаток на бытовую культуру липован. При их возвращении в Советский Союз это особенно отчетливо проявилось в языке и костюме. Жители Астраханской области называли их «*русские румыны*».

Одежда составляет элемент культуры зрительно наиболее доступный и в первую очередь обращающий на себя внимание. Именно поэтому в настоящей статье мы поставили задачей охарактеризовать народную одежду реэмигрантов времени их возвращения, выявив соответствие общерусским традициям и изменения, появившиеся за рубежом, а также самобытные черты, возникавшие в ходе межэтнических контактов. Для этого необходимо, прежде всего, коротко осветить историю формирования группы.

На территории Румынии липоване начали проявлять себя как этнокультурная общность с XVIII века. Их основу составляли преимущественно старообрядцы, бежавшие из России после церковного раскола. Выход за рубеж осуществляли отряды, группы и даже одиночки, преодолевавшие границу в доступных местах почти на всем ее протяжении. За пределами Российского государства пересе-

ленцы создавали более или менее крупные объединения.

Значительное число компактно расположенных поселений сложилось в пограничье с Польшей, куда стекались беглецы из северно-русских, центральных и западных местностей. Эта группа, продвигаясь на запад, основала в первой половине XVIII века селения в Молдове и Буковине, которые вошли в состав Австро-Венгерской империи.

Южнее сложилась весьма плотная оседлость беглецов из России в Подунавье. Этому предшествовало сосредоточение старообрядцев в низовьях Дона, где уже с XIV-XVI в. обороняли рубежи так называемые вольные казаки. Усиление в конце XVII-начале XVIII в. при Петре I феодально-крепостнической эксплуатации, а также обострение притеснений в вероисповедании вызвали массовое бегство на Дон крестьян из центральной России и южно-русских губерний.

Жестокие действия карательных отрядов, посланных за беглецами, послужили непосредственным поводом к восстанию 1707 -1708 гг., объединившем крестьян и казаков. Их возглавили казачьи атаманы К. Булавин, а после его гибели - И. Некрасов. В восстание были вовлечены донские и днепровские казаки (запорожцы), а также и крестьянство некоторых местностей центра страны. Таким образом, волнения охватили юг страны от Днепра до Волги и от Москвы до Азовского моря, сосредотачиваясь в зоне локализации донского казачества. В этническом отношении среди повстанцев преобладали русские, а среди казаков, в низовьях Дона и на Днестре, было немало украинцев. Кроме того, в казачестве отмечалась примесь соседних восточных народов¹.

¹ Русские. Серия "Народы и культуры". - М., 1997. - С.120; Русское казачество. Научно-справочное издание. - М. 2003. - С.21.

Этническая неоднородность увеличивалась по мере перемещения повстанцев к западным границам, начавшегося после разгрома казаков правительственными войсками. Миграция проходила с остановками на Кубани, затем – в Крыму, где отряды пополнялись за счет местного населения. Таким образом, переселение за пределы государства проходило в зоне русско-украинского и русско-польского пограничья. Среди мигрантов преобладали выходцы из южной России и Украины, о смешении которых свидетельствовали диалекты².

За пределами России в южном Подунавье переселенцы рассредоточились по нескольким местным княжествам, находившимся в XVIII - начале XIX в. под управлением Турции. Это значительно расширило этнические контакты.

В таких сложных исторических условиях проходило формирование русской диаспоры, получившей название липоване. Она была неоднородна по исходному этническому составу, по социальному составу, по вероисповеданию. На протяжении XVIII в. картина изменялась. Так, первые селения в Добрудже, откуда возвращались на родину реэмигранты, основали казаки. Их центр находился в станице Сарикёй. Во второй половине XVIII в. часть казаков переселилась в Малую Азию. Селения же не только не опустели, но разрастались и расселялись за счет прибывавших из России старообрядцев. Одним из новых селений стало Каркалиу (тюркский ойконим, в переводе на русский означающий камень).

Переселенцы из России – христиане по вероисповеданию, представляли многочисленные группы беглопоповцев, беспоповцев и различные секты, возникавшие в стране после церковной реформы. За пределами России они боролись за создание собственной старообрядческой митрополии. Это удалось осуществить в 1846 г., когда на территории Австрии в местечке Белая Криница была образована белокриницкая, иначе – австрийская иерархия. С того времени липоване разделились на беглопоповцев и поповцев (белокриницких), последние получили значительное преобладание.

² Русские. - С.121.

История формирования и условия быта сложившейся за рубежом этноконфессиональной группы русского народа позволяют предположить наличие неоднородности в их народной культуре. На возможные специфические особенности указывают своеобразные диалектные черты. Современные филологи считают, что язык староверов в Румынии можно определить как липованские говоры, в которых основу составляет общерусский лексикон, с добавлением элементов украинского, польского, болгарского, румынского и тюркского происхождения³.

Женская одежда более ярко характеризует специфичность костюма, как в его традиционных формах, так и в нововведениях. Липоване, вернувшиеся на родину, привезли одежду по типу её в прошлом широко распространенную в России. Она состояла из двух наборов вещей, именуемых комплексами традиционного костюма: с юбкой и с сарафаном.

Оба комплекса сложились сравнительно поздно на основе более ранних форм. Появление и распространение каждого из них, хотя и возникших в разных местностях, исследователи относят к XVI – XVII вв., то есть к началу движения старообрядцев на окраины государства. Оба комплекса одежды в некоторой мере бытуют в Румынии до настоящего времени этнологи считают, что сарафанный комплекс является более ранним и присущим преимущественно северным губерниям России. Комплекс с юбкой соотносится в большей мере с городской культурой. В крестьянской среде он появился позднее.

Основным элементом женской одежды исстари являлась рубаша. Её покрой имел локальные варианты, изменявшиеся с течением времени.

В XVII – XVIII в., когда старообрядцы покидали Россию ещё носили старинные так называемые рубахи, которые шили из одного полотнища, перегнутого пополам с округлым вырезом для горловины. По ос-

³ Кирилл Ф. Русские (липованские) говоры на территории Румынии. Этнографические аспекты // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. - Новосибирск, 1992. - С.269-272.

нове полотнища пришивали длинные, суживающиеся книзу рукава. Это была одежда старых женщин, которую хранили, в частности, для погребения.

В качестве повседневных и праздничных шили рубашки с поликами – плечевыми вставками, увеличивающими объем, а к ним пришивали верхнюю часть рукавов. В южнорусских губерниях, откуда шел за рубеж основной поток крестьянства, рубахи шили с так называемыми прямыми поликами – квадратными плечевыми вставками. Наиболее характерной её считали для северно-русского региона. Следует упомянуть, что такие рубахи носили и румынские женщины. Рукава, довольно широкие, пришивали к полику, они суживались к низу. В более позднем варианте такой рубахи покрой был изменен: рукава выкраивали во всю длину руки, как бы слитно с поликом. Именно так шили рубахи в XX в. липованские женщины, но не из холста, а из покупных материалов. Они более широкие, чем домотканый холст, поэтому строгого соответствия традициям уже не наблюдалось. Рубахи шили из двух полотнищ с разрезом спереди у шеи. Рукава кроили цельными по всей длине, пришивали к основным полотнищам, собарили у ворота на обшивку. Этот покрой соответствует рубахам из западных губерний России, но развился он из русского или украинского варианта определить уже не представляется возможным.

В прошлом восточные славяне шили рубаху из двух частей примерно равных по длине: верхнюю – из материала хорошего качества, предпочтительно покупного, а нижнюю – из домотканной или более грубой ткани. У старообрядцев это разделение объяснялось понятиями “чистый – нечистый”. Верхняя часть, естественно, должна быть чистой и не потому только, что находится на виду. Верхняя часть тела осмысливается какместилище души, в груди бьется сердце – средоточие жизни, на груди носят нательный крест.

Две части рубахи у восточных славян назывались различно: у русских северного региона верх рубашки обозначали *рукава, воротушка*, а низ – *стан, подстава*; у южных русских соответственно верх – *стан, ста-*

нушка, а низ – *подстава*; украинцы верх именовали *стан, опличча*, а низ – *пидточка*; у белорусов верх был – *чэхлик*, а низ – *подточка, подстава*. Липованки приняли обозначением верхней части рубахи белорусский термин *чэхлик*. Так же называли верхнюю часть рубахи в западных русских местностях (Брянщина). Нижнюю часть составной рубахи обозначали термином, употреблявшемся как белорусами, так и русскими – *подстава*.

Поверх рубахи надевали наплечную одежду – *сарафан*, считающийся в настоящее время знаковым элементом традиционного костюма. Он издавна значительно различался по покрою. Сарафаны шили с косыми клиньями или из прямых полотнищ, со сборками или без них, цельнокройными или отрезными по талии, с широкими проймами или с узкими лямками. Все варианты покроя объединяет общая черта – отсутствие рукавов.

Кроме наименования – сарафаны, эта одежда имеет массу конкретных локальных обозначений. В настоящее время исследователями признается, что термин сарафаны был воспринят из восточных языков (предположительно от иранского) и распространился, вытеснив народные названия ранних форм одежды более или менее сходного покроя. Именно это проявилось в колоссальном разнообразии вариантов покроя и названий.

Липованские женщины в XX в. носили одежду сарафанного типа, которую привезли в Советский Союз. Её шили из нескольких прямых полос ткани, собранных сверху на вздержку. Число полос варьировалась в зависимости от требуемого объема. Их пришивали к узкой полоске ткани, а к ней – *лямки-проймы*.

В России такой покрой получил широкое распространение во второй половине XIX в.: в центре страны его называли *прямой сарафан*, на периферии – *московинка* или *московская мода*. Исходные формы не установлены, но высказывалось предположение, что этот покрой может быть сопоставлен с западно-славянской юбкой на ямках, известной на севере Европы⁴. В связи с

⁴ Шмелева М.Н. Одежда // Этнография восточных славян. Очерки традиционной культуры. - М.:

этим возникает вопрос, откуда могли получить подобный фасон липоване, жившие в Румынии? В публикациях имеются сведения о том, что такого рода одежду носили женщины на южной окраине Московского государства в XVI-XVII в. из среды служилых людей, в том числе и старообрядцев⁵.

Сами липоване называют одежду без рукавов, надеваемую поверх рубахи – *шубка*. Слово *шубка* означало древнюю распашную верхнюю одежду с косыми клиньями.

Крупнейший специалист по этнографии восточных славян Д.К. Зеленин считал, что термин *шубка* имеет западное происхождение⁶. Другой специалист Б.А. Куфтин полагал, что эта одежда местного происхождения и могла развиваться через эволюцию понева⁷. Однако понева липованам известна не была, но старинную *шубку* они могли знать и перенести её в Румынию с первыми волнами миграции. *Шубку* в качестве нарядной одежды носили в южных губерниях России до конца XIX и в начале XX в.⁸

Следует иметь в виду, что в начале XVIII в. проводилось административное регламентирование костюма разных сословий населения. В 1700 г. появился указ об обязательном введении иноземского платья для представителей высшего сословия. От изменений в одежде были освобождены крестьяне, духовенство и непосредственно – старообрядцы, то есть именно те слои общества, которые поставляли беглецов за рубеж. В более позднее время не только государственные указы, но и постановления старообрядческих соборов повторяли требование о сохранении старинной традиционной одежды для придерживавшихся дониконовского вероисповедания.

Наука, 1987. – С.272.

⁵ Маслова Г.С. Народная одежда русских, украинцев и белорусов в XIX - начале XX в. // Восточнославянский этнографический сборник. – М., 1956. – Т.IX. – С.642.

⁶ Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. Перевод с немецкого. – М.: Наука, 1991. – С.243.

⁷ Куфтин Б.А. Материальная культура русской мещеры. – М., 1926. – Ч.I. – С.110-120.

⁸ Чижилова Л.Н. Народная одежда (в производстве) // Русские. Историко-этнографический атлас. – М., 1967.

Создается впечатление, что группы староверов уходили из Южной России ещё до того, как в народную одежду проник термин *сарафан*. Известное на родине наименование одежды без рукавов *шубка* была перенесена ими на появившийся новый модный раскрой одежды из прямых полос, который первыми восприняли от западных соседей представители служивого сословия, как имевшие непосредственные и более тесные контакты с зарубежьем.

Переход терминов в различных элементах одежды – явление весьма распространенное. Оно наблюдалось, в частности, у русских, переселившихся в Румынию. По сообщениям липован, в начале XX в. многие женщины носили *шубки* сарафанного покроя⁹. Когда распространилась мода на юбки, часть молодежи отрезали верх, а нижнюю часть, ставшую отдельным элементом, использовали как юбку, сохранив, однако, за ней наименование *шубка*. Она, как видно, является вариантом поздним, подражательным.

Комплекс одежды шившийся в составе кофты и юбки, который носили липоване в Румынии, имел иное происхождение. Его народные названия *парочка* или *костюм*.

По поводу происхождения термина *юбка* высказывались различные предположения. Названия воспроектировали из персидского языка, считая, что оно проникло на Русь через тюркское посредство. Однако более вероятно другое толкование, связанное со старопольским *juva*¹⁰. В России распространителями этого вида одежды были, скорее всего, служилые люди, в том числе и казаки, оборонявшие пограничные территории, где неизбежны были контакты с западными соседями. Казачество, как показали наши полевые наблюдения в Европейской части страны и в Сибири, стремилось выделиться среди окружающего крестьянского населения, в частности, посредством одежды. Её шили преимущественно из покупных тканей и покроя отличавшегося от крестьянской домотканины. В южной части России юбки известны уже с XV в., в

⁹ Полевые наблюдения автора. Г. Тульча, С.Сарикей, 1995 г.

¹⁰ Зеленин Д.К. Указ соч. – С.239.

центральной части они появились в XVI-XVIII в., благодаря перемещению военно-служивого сословия, и лишь в конце XIX в. начали широко распространяться по стране, в первую очередь, среди городского населения.

В конце XIX - начале XX в. в сельской местности вошел в моду костюм городского типа, состоящий из юбки и кофты. В отличие от городской одежды, в которой фасоны разнообразились и довольно часто сменялись, для сельской местности характерной стала юбка из прямых полос, приспособленных на вздержке, или пришитых к пояску. Кофты - прямые или прилегающие в талии, распашные, с довольно пышными рукавами, сужающимися книзу, с воротником или без него. Юбку и кофту шили из одного материала, отчего костюм получил наименование - *парочка*. В России он со временем стал как бы знаковой формой казачек. Так, на Кубани парочки стали носить со второй половины XIX в., хотя юбки были здесь известны исстари. Кофты имели некоторое различие в фасонах (кирасы со стоячим воротником, гусарки с украшением из шнуров, гейши - свободного покроя и пр.). Независимо от фасона, кофты обильно украшались кружевом, тесьмой, шнуром, стеклярусом¹¹.

В Румынии костюм из юбки с кофтой называли *парочка*, даже если его шили не из одного материала. Парочки носили, в большей мере, женщины в селениях, основанных казаками в частности, в Сарикёе. Комплексы одежды с юбкой и сарафаном приобрели в Румынии как бы знаковые функции для двух групп населения, различающихся по вероисповеданию. Поповцы, более склонные к нововведениям отдали предпочтение костюму с юбкой, а комплекс с сарафаном-шубкой сохраняли беглопоповцы и беспоповцы¹². Наличие же двух комплексов костюма следует связывать, как мы считаем, с неоднородностью состава населения при его формировании,

с наличием в нем казачьей и крестьянской составляющих.

Липоване, вернувшиеся в Россию в середине XX в., уже не застали у представителей местного населения прежнего городского костюма с длинной юбкой и приталенной кофтой. Переселенцы, таким образом, привезли более ранние варианты городской одежды, сохранившиеся отчасти у кубанских казаков.

Одежда липован воспринималась в Астраханской области как старомодная. Поскольку задача реэмигрантов заключалась в том, чтобы скорее адаптироваться, то в первую очередь потребовалось изменение внешнего вида. Молодежь быстро переключилась на платье покроя 1950-х годов XX в. Люди преклонного возраста дольше сохраняли привычный костюм и до настоящего времени используют его в качестве модельного. В этой одежде закрепились и сохраняется ставшее традиционным декоративное оформление: на юбку по подолу нашивают два-три ряда горизонтально расположенных лент, а на кофте разнообразные отделки (ленты, кружево, тесьма) идут по вертикале, вдоль разреза, и по горизонтали у нижнего края. Характерный декор объединяет одежду липован Астраханской области и липован Румынии с костюмом казачек Дона. Следует сказать, что и в Румынии во второй половине XX в. активно шла адаптация традиционных парочек и шубок. Их наличие символизировало принадлежность к русскому этносу, что поддерживалось самосознанием. Традиционная одежда у липован, живущих в Румынии, имеется в гардеробе каждой женщины. Её надевают при посещении церкви, в качестве праздничной и обрядовой. Особенное значение придается головному убору.

У всех восточнославянских народов различались головные уборы девушек и женщин. Девушки закрывали лишь часть головы, оставляя волосы более или менее открытыми. Женщины обязаны были скрывать свои волосы. "Засветить волосом" - показать их, считалось позором. Однако вторая половина XX в., внесла в этот обычай большие изменения, что связано, в значительной мере, с заменой традиционной

¹¹ Дворникова Н.А. Одежда // Кубанские станции. - М., 1967. - С.158.

¹² Липинская В.А. Культурно-бытовые традиции русских-липован в Румынии // Русские в современном мире. - М., 1998. - С.322.

прически (косы), на разнообразные современные короткие стрижки. Этот общемировой процесс затронул как Румынию, где жили липоване, так и Россию, куда они вернулись. И в той, и в другой стране на смену традиционным головным уборам пришел сложенный углом головной платок или треугольная косынка. Такая форма нешитого головного убора считается пришедшей из Западной Европы. В торжественных случаях голову покрывают большим шелковым платком – *шалью*, предпочтительно с восточными узорами, а в холодное время года – теплой шерстяной шалью.

Сшитый женский головной убор в Румынии был представлен в двух видах: а) на твердой основе кичкообразный, традиционно присущий русским, особенно в южных областях, и б) мягкий, широко распространившийся в XIX в. как в Румынии, так и в России. Мягкие шапочки-волосники под различными названиями носили женщины всех восточнославянских народов. Липованки называли их старинным общеславянским термином *кичка* или как в городах – *чепчик*.

Особого внимания заслуживают сложные головные уборы – из двух или трех предметов. Двухчастный головной убор составляют чепчик и поверх него – *сборник* – шапочка на твердой основе. Её шьют из шелка, украшают блестками, бисером, бусинками. Передняя плотная часть – *лобик* – имеет прямоугольную форму, его продолжают *боковинки*, верх пришивают мягкий с подкладкой. Эта конструкция сходна с южнорусской *сорокой*.

Трехчастный головной убор состоит из *чепчика*, *косяка* и *платка*. Им покрывают новобрачную после венчания. Сначала волосы закрывают чепчиком, на него накладывают косяк, а сверху – *платок*, который завязывают или закалывают под подбородком. Косяк – небольшая треугольная косынка, которую подвязывают на затылке тесемками (или закалывают заколками) так, чтобы все три конца свисали на спине и были равной длины. Косяк – специфичен для липован, в одежде восточнославянских народов нет аналогов ему. Однако по способу повязывания он напоминает головной убор послушниц западно-христианской

конфессии. Сами липоване связывают ношение косяка с христианской традицией: три ровно свисающие конца этого головного убора символизируют святое триединство (Бог Отец, Бог Сын, Бог Дух Святой).

Головной убор липован на плотной основе весьма прост по структуре и покрою сравнительно со сложными сороками, кичками и кокошниками, носившимися в прошлом женщинами в России. Мигрантам, возможно, трудно было воспроизвести их вне родины.

В общих чертах головной убор липованок соответствует южно-русско-украинскому. Липоване в Румынии сохраняли его как элемент праздничной одежды, в обряде венчания и для других торжественных случаев.

Несравненно меньше традиционности сохранилось в мужской одежде. Издавна её основу составляли два элемента: *рубаша* и *штаны-портки*.

Мужские рубашки различались в прошлом у восточных славян по положению разреза для надевания, наличию воротника и манере ношения: поверх штанов или вовнутрь. Липоване, живущие в Румынии, считают традиционной рубашу *косоворотку*, типичную в прошлом для русских мужчин на основной территории расселения этноса. Украинцам и белорусам такой покрой не свойственен. Д.К. Зеленин полагал, что косоворотка появилась в России с XV в.¹³, следовательно, её покрой мог быть принесён старообрядцами в Добруджу. Для косоворотки характерен разрез рубахи с левой стороны, стоячий воротничок с планкой и застежкой на три пуговицы, неширокие рукава. Рубашу могли дополнять вставки под мышками, придающие свободу движению и так называемая *подоплека* – второй слой ткани на плечах, подшивавшийся для прочности.

Казак, уходившие вместе с русскими старообрядцами из России, шили более просторные рубахи с прямым разрезом, с довольно широкими рукавами, и без воротника. Такую рубашу заправляли в широкие шаровары. Этот комплекс костюма присущ украинской традиции. В Румынии он был характерным для казаков-

¹³ Зеленин Д.К. Указ. соч. – С.223.

некрасовцев. После отъезда казаков в Малую Азию их украинская одежда забылась.

Вместе с тем в течение XX в. традиционную мужскую одежду интенсивно начал вытеснять городской костюм стандартного фабричного пошива, состоявший из брюк и рубашки с пиджаком или курткой. Он был легко воспринят старообрядцами, так как рубаха, выпущенная поверх брюк, и подпоясанная традиционным плетеным пояском, символизировала сохранение традиции. Такая повседневная мужская одежда липован, вернувшихся из Румынии в Советский Союз, практически не отличалась от носившейся местными жителями.

Верхняя одежда была распашная прямого халатообразного покроя или приталенная с вставками клиньев. Одежду весенне-осеннего периода шили из сукна. Её называли русским термином *поддевка* или заимствованным *бекешиа* (от венгерского *bekeš*). Зимняя одежда из овчины – *шубы* соответствовала восточнославянским образцам. Однако зимний головной убор мужчин *шапка* из овчины имела отличный покрой. Она была выше, как папаха, а верхний гребень её приходился поперёк головы, как носили её румыны. Эти отличия были отмечены жителями Астраханской области, иронично поименовавшими липованских мужчин “*румынами рогатыми*”.

Проведенный анализ показал, что в костюме реэмигрантов липован весьма явно выделяется несколько компонентов: 1) традиционно-русский, бытовавший в период XVII - первой половины XX в., 2) локально-групповой донских казаков, 3) элементы традиционной одежды соседних восточнославянских народов (украинцев и белорусов), 4) специфические элементы, созданные в зарубежье, 5) элементы западно-европейской одежды от XV до начала XX в., 6) городской костюм, носившейся в России в конце XIX - начале XX в., 7) элементы общеевропейского костюма первой половины XX в.

Сложная структура народной одежды липован соответствует истории формирования диаспоры и условиям жизни за рубежом. Превалирование русской традиции, по нашему мнению, обеспечивалось самосознанием. Липоване чётко определя-

ют себя как часть русского народа. При этом, на наш взгляд, сохранение за рубежом традиционной одежды, со своей стороны, способствовало поддержанию их самосознания как русских старообрядцев.

Иерархическое самосознание подчеркивало историческую значимость вероисповедания в жизни группы. Оно нашло отражение в некоторых элементах одежды, привезенных реэмигрантами в Советский Союз. Ими, прежде всего, следует считать старинные общерусские, и даже общеславянские предметы костюма, например, рубахи типичного покроя, пояса и обязательное опоясывание, головные уборы женщины.

Вне основной этнической территории знаковые функции одежды были усилены, выполняя роль этно-конфессиональных маркеров. Так, для женщины косяк, покрывавший голову, символизировал приверженность старообрядчеству, а два комплекса женского костюма – двум вероисповедальным течениям.

После возвращения в Советский Союз специфические знаковые черты одежды начали утрачиваться в силу следующих обстоятельств: а) отсутствия храмов, соответствующих вероисповедальным приверженностям липован и б) вытеснения старинных и специфических предметов современным костюмом второй половины XX – начала XXI в. Уже к концу XX в. прежняя одежда липован сохранялась лишь у старшего поколения и использовалась эпизодически, как культовая. Подобные изменения отражали общую тенденцию развития народной одежды. Они наблюдались также у других локальных групп старообрядцев, как в нашей стране, так и в других странах, куда в свое время мигрировали приверженцы дониконовского православия.

Щериля Л.А. (Черновцы, Украина)

ТКАЦКИЙ ПРОМЫСЕЛ И ИСПОЛЬЗОВАНИЕ ТКАНЕЙ ЛИПОВАНАМИ БУКОВИНЫ В XIX – НАЧАЛЕ XX ВВ.

Русские-старообрядцы (липоване), которые поселились на Буковине в последней четверти XVIII века, длительное время придерживались своих традиций и проживали относительно замкнуто и обособлено от остального населения данного полиэтнического края. Причиной этого были, прежде всего, особенности их религиозного мировоззрения. Вышеприведенные обстоятельства повлияли на специфику быта и обрядности липован. В связи с этим изучение материальной культуры и хозяйственных занятий русского населения, которое на протяжении значительного периода проживало оторвано от основной массы русского населения, может дать интересный материал для разработки таких весомых научных проблем как сохранение народной культуры в условиях этнических островов, как формирование межнациональных взаимоотношений.

В данной статье внимание будет уделено одному из самых распространенных домашних промыслов – ткачеству, которое обеспечивало людей тканями для изготовления одежды, для отделки интерьера, для хозяйственных потребностей. Ведомости по данному вопросу можно почерпнуть из работ Г. Купчанко *„Наша родина“*¹, *„Буковина и ее русски жители“*², *„Некоторые историко-географические сведения о Буковине“*³, *„Поселение русских старообрядцев в Буковине“*⁴; Р.Ф. Кайндля *„Возникновение и развитие липованских колоний на Буковине“*⁵, *„Маленькие студии“*⁶, Й. Полека *„Липоване Буковины“*⁷,

Д. Дана *„Липоване“*⁸, *„Липоване Буковины“*⁹, Л. Симигинович-Штауфэ *„Народные группы Буковины“*¹⁰. Однако отдельного исследования традиций народного ткачества липован до сих пор нет.

В данной статье делается попытка определить роль и место ткацкого промысла в хозяйственной деятельности, а также функциональное назначение тканых изделий у липован в XIX–начале XX в.

Среди основных занятий старообрядцев на территории Буковины исследователи выделяют земледелие, садоводство, розничную торговлю¹¹. Вместе с этим по свидетельству австрийского натуралиста конца XVIII ст. Балтазара Гаке (в 1788-1789 гг. осуществил ряд поездок в Карпатский регион, дважды посетил Буковину), который в своем труде *„Новые естественно-политические путешествия в 1788 и 1789 гг. через Дакийские или Сарматские или Северные Карпаты“* коротко описал промыслы липован: *„Их основные промышленные занятия сосредоточиваются на ткачестве, плетении бечевки и т.п.“*¹² В целом в крестьянском хозяйстве длительное время только собственное хозяйство и окружающая среда предоставляли необходимый материал для ткачества – волокна конопли, лен, овечья шерсть. Только со временем материал для изготовления одежды был преимущественно привозным (плюш, манчестер, шелк)¹³. Подтверждение этому находим в работе румынского писателя и историка начала XX в. Иона Будай-Деляну

¹ Купчанко Г. Наша родина. – Веды, 1897.

² Купчанко Г. Буковина и ее русски жители. – Веды, 1895.

³ Купчанко Г. Некоторые историко-географические сведения о Буковине. – К.: Типография М.П. Фрица, 1875.

⁴ Купчанко Г. Поселение русских старообрядцев в Буковине // Исторический вестник. Историко-литературный журнал. – 1898. – № 7. – С. 182-192.

⁵ Kaindl R.F. Das entstehen und die entwicklung der Lippowaner-Colonien in der Bukowina. – Wien, 1896.

⁶ Kaindl R.F. Kleine studien. – Czernowitz, 1893.

⁷ Polek J. Lippowaner in der Bukowina. – V. III. – Czernowitz, 1899.

⁸ Dan D. Die Lippowaner // Bukovina in wort und bild. – Wien, 1898. – S. 282 – 295.

⁹ Danu D. Lipovini din Bucovina. – Cernăuți, 1894.

¹⁰ Simiginowic-Staufe L.A. Die Völkergruppen der Bukowina. – Czernowitz, 1884.

¹¹ Кожоляно Г.К. Етнографія Буковини. – Чернівці: Золоті литаври, 1999. – 54 с.

¹² Боднарюк Б., Чучко М. Старообрядческое население Буковины в описании австрийского натуралиста конца XVIII в. Балтазара Гаке // Липоване: история и культура русских старообрядцев. – Одесса, 2006. – Вып. 3. – С. 29.

¹³ Dan D. Die Lippowaner // Bukovina in wort und bild. – Wien, 1898. – S. 292.

„Краткие замечания о Буковине”: „Староверы занимаются преимущественно обработкой конопли и льна, изготовляют из них разные изделия, в частности: бечевки, шпигаты, рыбацьи сети, пояса, кружево и тому подобное, и торгуют ими”¹⁴. Таким образом, кроме фруктов, весомое место в торговле старообрядцев занимали конопля, лен и изделия из них, которые они „на своих тележках перевозили в разные местности и даже целыми вагонами посылали за границу”¹⁵.

Относительно обработки ткацкого сырья, то она, по-видимому, включала те же этапы, что и у других восточнославянских народов, среди особенностей можно выделить использование бани как места для сушки и мятья льна.

Одной из наибольших групп тканей являются ткани для изготовления одежды. При стойком сохранении традиционного покроя в одежде старообрядцев формировались определенные черты, характерные для соседних культур. По показаниям современников, рубашки (рубахи) липованского мужчины в основном красные или цветные, а если белые, то по воротнику, краях рукавов и по нижнему краю обшитые красным, и всегда застегиваются на левом плече. А у липованских женщин и девушек белая полотняная рубашка длинная, узкая с широкими рукавами, украшенная вышивкой на груди, рукавах; разрез рубашки находится на груди спереди. Мужчины, как и молдаване, носили рубашку поверх штанов и перепоясывали ее узким разноцветным (синий, красный или черный) шерстяным поясом. Широкие темные штаны заправляли в высокие сапоги. Верхняя одежда (сурдит) мужчин преимущественно длинная: имеет русский крой, подогнанный к телу, рукава узкие и длинные, полати от узкой талии расширяются к низу со многими складками, в форме звона. Разноцветные юбки длиной по kostочки, у старших женщин более сдержанной расцветки, удерживаются с помощью шлей, а под грудью перевязывали лентой или поясом. И женщины, и девушки носят красоч-

ные передники, которые снимают, идя в церковь. Женщины и девушки набрасывали поверх своих широких кафтанов еще цветной платок, который лежал на плечах таким образом, что образовывал треугольник. В руке они держали красный носовик. Головной убор женщины состоял из цветного платка. Под платком носили обруч, который состоял из волос и кусков полотна и был признаком замужней женщины. Также встречались головные уборы в виде цилиндра – кокошник, сверху которого свисали платочки¹⁶.

Кстати, следует отметить, что одно из правил брака, по данным И. Будаи-Деляну гласит, что «ни муж, ни жена не имеют права одеваться через день в одежду, в которой были одеты, когда спали вместе, и супруги должны носить через день одежду чистую, незапятнанную»¹⁷.

Относительно тканей для украшения жилища, то их типология и функциональное назначение имело определенную специфику по сравнению с другими этносами края. Для примера приведем следующие факты. Жилая комната у липован имела широкую деревянную кровать, которая была защищена от интересных взглядов красной завесой. Печь на кухне зимой использовалась в качестве места для сна и также закрывалась красным полотном¹⁸. Учитывая то, что каждого человека, который не принадлежит к его вере, липоване считали нечистым, старообрядцы ограничивали свое общение с иноверцами: „Со страхом пытается избежать любого прикасания своей одежды к мебели хозяина не липованина”¹⁹. Чтобы не оскверниться через посещения иноверного, они держали наготове ковры, которыми застилали предложенную гостю лаву. Если же гость сел на незастеленную лаву, то после его отхода лаву мыли начисто²⁰.

¹⁶ Купчанко Г. Буковина и ее русские жители. – Вһдень, 1895. – С.28-29; Dan D. Die Lippowaner // Bukovina in wort und bild. – Wien, 1898. – S.292; Боднарюк Б., Чучко М. Вказ. праця. – С.29.

¹⁷ Чучко М., Боднарюк Б. Краткие замечания о липованах Буковины ... – С.30.

¹⁸ Dan D. Die Lippowaner // Bukovina in wort und bild. – Wien, 1898. – S.292.

¹⁹ Simiginowicz-Staufe L.A. Die Völkerguppen der Bukowina. – Czernowitz, 1884. – S.99.

²⁰ Dan D. Die Lippowaner // Bukovina in wort und bild. – Wien, 1898. – S.288.

¹⁴ Чучко М., Боднарюк Б. Краткие замечания о липованах Буковины одного трансильванского румына в начале XIX в. // Липоване: история и культура русских старообрядцев. – Одесса, 2006. – Вып. 2.

¹⁵ Dan D. Die Lippowaner // Bukovina in wort und bild. – Wien, 1898. – S. 294.

Монахи, черницы и все остальные пользовались при своих коленопреклонениях маленькими подушечками, чтобы опираться на них руками. Подушечки изготовляли из разноцветной шерстяной ткани или остатков шелка и называются „подручники“. Этими подушечками также украшали стены в комнате. При отсутствии таких подушечек во время коленопреклонения на полу обязательно стелят носовой платочек²¹.

Среди культовых атрибутов до сих пор сохраняется (в частности, в с. Липовани Вишницкого района) – *лестовка* – разновидность четок, изготовленная из сукна, напоминает миниатюрный патронташ из ста пестелек.

Относительно использования тканых изделий в семейной обрядности старообрядцев, то следует заметить, что специальной свадебной одежды не было, использовалась новая одежда традиционного покроя. Во время обряда венчания „невеста кладет сразу же в церкви свой платок, который носила на голове как девушка, и одевается как женщина“²².

После крестильной купели ребенка заворачивали в свидон (отрез материи, который приносили с собой кумовья), также надевали на него крестик, рубашечку, пояс²³. Особенно стоит отметить роль поясов в старообрядческом быту²⁴. Они играли значи-

тельную роль в семейной и календарной обрядности, выполняли функцию оберега, поскольку воплощали магическую силу замкнутого круга, который охраняет жизнь и здоровье того, кто его носит. Следует отметить значимость первого подпоясывания, которое совершалось во время обряда крещения. По поверьям, ходить без пояса было «грешно», так же и как без креста. Кстати, обряд подпоясывания во время крещения вышел из практики православной церкви еще в XIX веке, но продолжает бытовать в старообрядческой среде. Подпоясывание некоторым образом символизировало начало и конец пути, так как было обязательным как при крещении, так и при последнем отпевании²⁵.

Обобщая вышеприведенный материал, можно сделать следующие выводы: ткачество играло весомую роль в хозяйственной деятельности липован Буковины, особенно в конце XVIII - начала XIX в., когда домотканые изделия не только обеспечивали потребность населения в одежде, тканях интерьерного назначения, но и частично были предметом торговли. В традиционном народном ткачестве старообрядцев наблюдаются своеобразные черты, не присущие для других этносов края. Определенные тканые изделия (пояс, завесы, ковры и т.п.), кроме своего основного назначения, наделялись магической силой (в чем проявлялись особенности мировоззрения липован), были непременным атрибутом обрядности.

²¹ Dan D. Die Lippowaner // Bukovina in wort und bild. – Wien, 1898. – S.293-294.

²² Чучко М., Боднарчук Б. Краткие замечания о липованах Буковины ...

²³ Стоянова Г.Н., Троцык А.Г. Специфика послеродового обрядового цикла у липован // Липоване: история и культура русских старообрядцев. – Одесса, 2006. – Вып. 3. – С.151-153.

²⁴ От редакции – о. Никола Муравьев: «Подпоясывание бывает во время чина крещения (слово «обряд» мне кажется здесь менее правильным, так же как и предположение о «магичности» круга, для оберега от неприятностей). По официальной версии пояс носится на основании слов из Евангелия о Предтече: «...пояс усмен о чреслах его...». Корректнее говорить о том, что «определенные тканые изделия (пояс, завесы, ковры и т.п.) кроме своего основного назначения наделяются функцией разграничения сакрального и «мирского» (а не «магического»), т.к. в жизни староверов всё существование проходит в свете мистического, (а не магического) восприятия реальности. Все, что не принадлежит кругу сакрального (т.е. «старообрядческого») – чуждо, следовательно, согласно Кормчей книге, подлежит отторжению, требующему очищению после соприкосновения с ним». В данном случае, разница между «магическим» и «мистическим» лежит в отношении между «чином» и «обрядом». Т.е. это не бытовое колдовство, а мистическое

восприятие реальности. При том, что это ощущение возникает сегодня в «непременный атрибут обрядности», первоначально это совершенно обоснованно церковной традицией».

²⁵ Стоянова Г.Н., Троцык А.Г. Указ.соч. – С.151-153.

СТАРООБРЯДЦЫ: ФОРМИРОВАНИЕ ОБЩИНЫ В ГОРОДЕ ТУЧКОВЕ. ТРАДИЦИОННАЯ ОДЕЖДА

Поселение в Бессарабии различных в социальном и конфессиональном отношении групп русского населения началось в конце XVII - начале XVIII в. Одними из первых русских переселенцев в край стали беглые старообрядцы.

Главным фактором миграции старообрядцев в Бессарабию явилась религиозная веротерпимость наместников Новороссийского края и видного государственного деятеля князя Г.А. Потемкина. Он оказывал влияние на политику кабинета Екатерины II по старообрядческому вопросу.

Также сыграло свою роль освобождение населения от рекрутской повинности (на ряд лет), наличие значительного колониального казенного земельного фонда.

Основная масса русского населения переселилась из южнорусских губерний - Рязанской, Орловской, Тульской, Курской. Многие старообрядцы попали в Бессарабию не непосредственно из России, а из Подольской губернии, бывшей Очаковской области, Запрудской Молдовы.

Формирование старообрядческой общины города Тучкова прошло несколько этапов. В 1811-13 гг. сюда переселилось около 100 семейств казаков-некрасовцев из-за Дуная¹. В то же время в город Тучков на жительство пришли пилипоны из Бессарабии, Подолья, Поднестровья, а также старообрядцы из российских губерний. В начале 1813 г. в крепости Измаил проживало 86 семей «пилипонов». В конце этого же года 58 семей были переселены в город Тучков. Затем наблюдается постоянный, незначительный количественно, приток новых жителей из различных старообрядческих общин Российской империи. В 1827 г. в Тучкове проживало уже около 600 ста-

рообрядцев². В 1830-е гг. Измаильское старообрядческое население существенно возросло за счет некрасовцев и липован из-за Дуная и Бессарабии. В 1832 г. в Тучков переселилось 217 мещан-старообрядцев из Подольской губернии Ольгопольского уезда г. Бершади, в 1833 г. - 154 семьи старообрядцев из деревни Шуры-Коциевской Подольской губернии³. Их причислили к мещанам города Тучкова (к 1835 году они уже составляли значительное в количественном плане общество г. Тучкова, а именно - 442 человека). По архивным данным, в 1844 г. в городе проживало 1200 старообрядцев, в том числе в Измаильском купеческом сообществе - 66 человек, в городском великороссийском сообществе - 708 человек. В составе населения города группа количественно уступала лишь украинцам и молдаванам, составляя четвертую часть от всего населения⁴. На протяжении 1825-50 гг. в Бессарабию переселилось около 10 тысяч крестьян из Курской, Орловской, Тамбовской, Рязанской, Калужской губерний. Среди них значительная часть была старообрядцами.

Часть переселенцев со временем из Тучкова переезжает в соседние старообрядческие села. В это время Тучков становится крупным центром старообрядческой жизни. Во многом этому способствовали религиозные льготы казакам-некрасовцам.

Одним из важных проявлений принадлежности к древним традициям является одежда и внешний облик старообрядца. Для мужчин, в соответствии с преданиями старины характерно ношение бороды, для женщин - длинные волосы, прикрытые платком.

² Статистическое описание Бессарабии собственно так называемой, или Буджака с приложением генерального плана его края. - Аккерман, 1899. - С.375.

³ КП „Измаильский архив”. - Ф.56. - Оп.1. - Д.110. - Л.1.

⁴ КП „Измаильский архив”. - Ф.56. - Оп.1. - Д.12. - Л.7 об.

¹ Табак И.В. Русское население Молдавии. Численность, расселение, межэтнические связи. - Кишинев: Штиница, 1990. - С.25.

Очень интересно описывает одежду буковинских старообрядцев, румынский народовед XIX века Димитрий Дан: «Одежда у липован преимущественно цветная, рубашки часто красные, а если белые, то по краям обшиты красным и застегиваются на левом плече. У липованских женщин и девиц разрез располагается спереди на груди. Мужчины носят рубашку поверх штанов и подпоясывают её цветным шерстяным поясом. Широкие темные штаны заправляются в высокие кожаные сапоги-бутылки. Верхняя мужская одежда длинная, русско-го кроя, плотно прилегающая к телу, рукава узкие и длинные, в то время как полы от талии расширяются со многими складками. Такая верхняя одежда изготавливалась как для мужчин, так и для женщин из Манчестера, плюша или темно-синей шерстяной ткани. Зимняя одежда была ещё длинней и впереди подбита мехом ягнят или овец с добавлением по краю лисьего меха. Для защиты тела правый борт на груди накрывал левый и потом с левой стороны застегивался на маленькие пуговицы - от шеи к поясу. Мужчины поверх одежды носили узкий шерстяной или кожаный пояс.

Мужским головным убором летом была обычная войлочная шляпа; зимой надевали черную или серую шапку из мерлуши. Сапоги носили как летом, так и зимой.

Женщины и девушки, особенно на свадьбу, набрасывали поверх широких кафтанов цветной платок, который ложился на плечи треугольником. В руках держали красный носовой платок, а уши украшали большими металлическими сережками. Головной убор состоящих в браке женщин - цветные шелковые или шерстяные платки, под которыми носился обруч («обручек», «кичка»). Незамужние девушки надевали диадему - «перевиску». «Перевиску» на свадьбу украшали спереди цветными камешками, блестками, пуговицами и т.п., а сзади свисающими разноцветными шелковыми или шерстяными платками. Конец косы завязывали красными лентами. Разноцветные верхние юбки длиной до щиколоток у женщин в возрасте более сдержанной окраски, чем у девушек. Они высоко удерживаются с помощью шлеек, а под грудью перевязываются лентой

или опояской. Спереди женщины и девушки носят цветастые фартуки, которые снимают, идя в церковь. Обувались женщины летом в ботинки из сафьяна или лаковой кожи, а зимой - в сапоги»⁵.

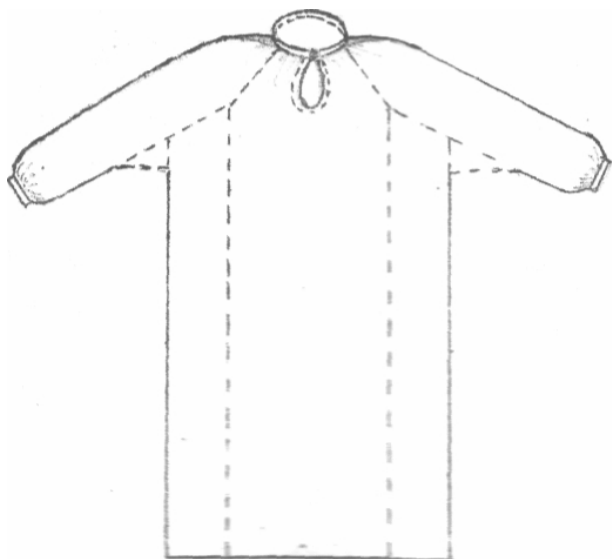
В одежде русских переселенцев в Бессарабии прослеживаются как общерусские черты, так и особенности, характерные для южных и среднерусских губерний.

В русских поселениях ткачеством занимались меньше, чем в окружавших их молдавских и украинских селах, поэтому уже в конце XIX века носили одежду, сшитую из покупной ткани (фабричного изготовления).

В Бессарабии бытовал комплекс женской одежды с сарафаном, который первоначально был характерен для северных и центральных губерний России. Основу его составляли рубаха с прямыми плечевыми вставками (*поликами*), пришитыми по утку, прямым разрезом ворота, длинными широкими рукавами, собранными у кисти на манжете, и прямой сарафан на лямках, сшитый из нескольких полотнищ. Сарафан называли «шубкой». В Курске в старину шубки делали стеганные на подкладке, а нарядные - из парчи, штофа, атласа травчатого и из тонкого сукна, обшивали их золотым или серебряным позументом. Уже в 50-60-х годах XIX в. шубка считалась старинной одеждой. Слово «шубка» до сих пор сохраняется в этом значении в речи старообрядцев. Встречались и другие виды - сарафан на лямках, сшитый из нескольких полотнищ, сарафан с лифом (платье). По верх сарафана надевали длинный фартук - «запон». Сарафаны, кофты шили из шерсти, шелка, ситца ярких расцветок. По подолу их украшали полосками яркой ткани, лентами, кружевами.

Женщины-липованки старшего поколения до сих пор носят головные уборы кичку и сборник.

⁵ Мысько Ю.В. Региональные особенности этнокультуры старообрядцев Буковины XIX века // Материалы научно-практической конференции «Липоване-старообрядцы Придунавья». - Одесса, 2004. - С.110.



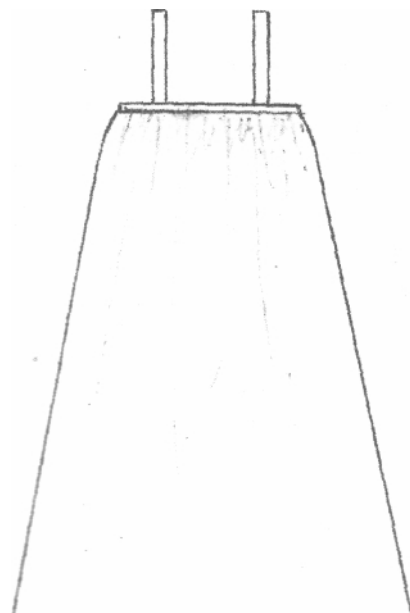
Поверх кички и сборника надевался большой платок, который закалывался булавкой. Платки также имели яркую расцветку.

Мужской костюм русского населения уже со второй половины XIX века подвергся значительным изменениям под влиянием городской моды. Для шитья рубашек использовали покупные ткани фабричного производства.

Мужчины носили рубаху-косоворотку поверх штанов, подпоясывая её сплетенными из разноцветных нитей поясами. Штаны имели городской крой или были широкие типа украинских шаровар. Головные уборы: суконные и соломенные шляпы, фуражки, картузы. В холодное время года надевали шапку конической формы из смушек.

Несмотря на традиционную замкнутость староверческих общин, часть липован на конец XIX века уже жила в городах, соответственно традиционный костюм испытывал влияния городской моды.

Сотрудники музея Придунавья несколько лет назад начали заниматься воссозданием исторических костюмов методом научной реконструкции. Коллекция насчитывает уже более 20 костюмов с X по XIX век.



В настоящее время собран теоретический материал для воссоздания костюмов старообрядцев первой половины XIX и начала XX веков, начата работа по изготовлению праздничного крестьянского костюма первой половины XIX века. Кроме того, в ближайшее время планируется начать работу по изготовлению двух праздничных костюмов мещан: первой половины XIX века и начала XX века.

Черкашин А.Л. (Харьков, Украина)

ХОЗЯЙСТВОВАНИЕ СТАРООБРЯДЦЕВ СЛОБОЖАНЩИНЫ В XIX ВЕКЕ

Русские старообрядцы, которые переселились на территорию Слобожанщины во второй половине XVII–XVIII вв. отличались от представителей других этноконфессиональных групп своей хозяйственной активностью. Этому сопутствовали особенности их вероисповедания, в основу которого был положен строгий аскетизм, бережливость и полное отвержение употребления спиртных напитков. Все старообрядцы были скупы на всякого рода развлечения и гуляния¹.

Предлагаем рассмотреть хозяйственную деятельность старообрядцев и их роль в экономическом развитии региона в XIX в.

Актуальность изучения экономического положения старообрядцев обусловлена недостаточным освещением темы в литературе и существенным отличием хозяйственной жизни старообрядцев от представителей других этноконфессиональных групп. Из-за того, что не последнюю роль для формирования хозяйственной деятельности старообрядцев играли и природно-географические условия, возникает потребность изучать хозяйственную деятельность представителей этой этноконфессиональной группы в рамках отдельного историко-географического региона. Единственную попытку осветить экономическое положение старообрядцев на Слобожанщине сделал Ю.В.Волошин².

На территории Слобожанщины основным занятием старообрядцев были промыслы, чем они отличались от представителей других групп населения. Промыслы получили распространения в

среде старообрядцев в связи с тем, что были более прибыльные земледелия, а старообрядцы как постоянно гонимая этноконфессиональная группа должны были быть успешными хозяевами, чтобы могли оперировать своими успехами при защите от ущемлений власти.

При описании старообрядцев, проживающих в Волчанском уезде, в отчете Харьковскому губернатору за 1828 год читаем: «занимаются хлебопашеством и разными работами по простолудию»³. Жители слободы Подгоровка выращивали садовые культуры и реализовывали их, а также вывозили возами мел из меловой горы, находящейся в их слободе⁴. Жители слободы Большая Черниговка Старобельского уезда занимались «прасолованием» (покупали и продавали лошадей)⁵.

Ю. В. Волошин считает, что дополнительным занятием староверов Харьковщины было содержание постоянных дворов, а также ткачество⁶. Подтверждение этому выводу мы находим при описании слободы Большой Черниговки «Женщины, кроме того, что помогают мужчинам в полевых и домашних работах, ткнут полотна, рядна, сукна, пояса и коврики – дорожки. Полотна изготовляют из конопли, которая растёт на их огородах, а пояса, сукна и дорожки – из шерсти домашних овец. Часть приготовленных ряден и полотен женщины ос-

³ Государственный архив Харьковской области дальше (ГАХО). – Ф.3. – Оп.79. – Д.269. – Л.45.

⁴ Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии. Очерки по этнографии края / Под редакцией В.В. Иванова. Издание Харьковского статистического комитета. – Х., 1898. – Т.1. – С.883.

⁵ Там же. – С.592.

⁶ Волошин Ю. В. Економічне становище староверів Лівобережної та Слобідської України... – С.84.

¹ Таранец С. Старообрядчество города Киева и Киевской губернии. – К., 2004. – С.9.

² Волошин Ю.В. Економічне становище староверів Лівобережної та Слобідської України у першій половині XIX ст. // Пам'ять століть. – 2001. – №1. – С.83-89.

тавляют для домашнего обихода, остальное же, а также пояса и дорожки, продают на ярмарках»⁷. Также ткачеством занимались старообрядцы села Боровая Змиевского уезда – «ткали дижники, рушники и продавали»⁸. Активно ткачеством занимались и старообрядцы села Гурьев Козачок «женщины до 2-3 часов ночи ткали полотна за один день изготовляли до 30 аршинов»⁹.

Старообрядцы слободы Трехизбянская Старобельского уезда¹⁰ занимались изготовлением плугов и полозьев¹¹. Упоминаемые жители слободы Подгоровка занимались выжиганием кирпича и гашением извести¹². При описании слободы Райгородовка читаем: «В прежнее время главным занятием здешнего населения было пчеловодство, так как этому занятию способствовали громадные леса. В настоящее время леса почти все вырублены – и пчеловодство пришло в упадок. Существуют также и отхожие промыслы. Весной некоторые крестьяне отправляются на летние работы в большие города и возвращаются большей частью к Покрову. Зимой идут на шахты, находящиеся в 45 верстах, и там нанимаются, а некоторые ездят за каменным углём; купив его, продают на базаре в городах»¹³. При описании села Гурьев Козачок Харьковского уезда читаем, что старообрядцы занимались выращиванием и забоем овец¹⁴, а также изготовлением муки¹⁵. Только одна семья Василия Ивановича Гурьева в 80-х годах XIX в. выращивала и

забивала ежегодно до 1000 голов овец. Также активно овцеводством занимались старообрядческие семьи Лукьяновых, Мирошиных да и практически все старообрядцы, проживавшие в этом селе¹⁶.

Крестьяне слободы Бараниковка Старобельского уезда, среди которых было большинство старообрядцев¹⁷, занимались скотоводством, как для ведения своего хозяйства, так и на продажу. К концу XIX в. «некоторые с бараниковцев, вследствие неурожая и упадка скотоводства, стали весной и летом отправляться в Донские и кубанские области, там нанимались на работы». Домашнее промыслы в среде жителей этой слободы были развиты слабо. Они изготовляли простую обувь, одежду или занимались изготовлением возов. Большое распространение среди бараниковцев получило такое ремесло как извозничество. Отвозили пшеницу из Беловодска в Таганрог и на Ростов и ездили за рыбой и дегтем на Волгу¹⁸.

В слободе Новый-Айдар было распространено птицеводство «птица хотя и есть – индюки, гуси, утки и другие, но всё это продаётся разъезжающим барышникам или продаётся в городе на базаре.» Жители стараются продавать и яйца птицы¹⁹. В среде жителей слободы Подгоровка был распространён промысел рыболовство, где мелкую рыбу употребляли сами, а крупную продавали на базаре²⁰.

Преимущественно все старообрядцы имели и наделы земли, но земледелие не составляло основной доход старообрядцев. Так, главной причиной втягивания старообрядцев в земледелие было существование большого количества вольных плодородных, большей частью черноземных, земель на момент переселения старообрядцев в Харьковский, Бо-

7 Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии... – С.592-593.

8 Интервью с Картавцевым Павлом Исаевичем (1928 г. р.)

9 Гурьев В. Гурьев Козачок: страницы истории. – Хмельницкий, 2001. – С.12.

10 ГАХО. – Ф.3. – Оп.87. – Д. 25. – Л.4.

11 Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии... – С.993.

12 Там же. – С.883.

13 Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии... – С.532-533.

14 Гурьев В. Гурьев Козачок: страницы истории. – Хмельницкий, 2001. – С.12.

15 Там же. – С.23.

16 Там же. – С.12.

17 ГАХО. – Ф.3. – Оп.201. – Д. 100. – Л.29.

18 Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии... – С.627.

19 Там же. – Т. 1. – С.577.

20 Там же. – С.882.

годуховский, Волчанский, Купянский, Старобельский, Чугуевский, Змиевской²¹, Сумской уезды²². Из слов В. Г. Карцева во второй половине XVIII в. старообрядцы Слобожанщины просили власти «передать их в Дворцовое ведомство, о чем Сенат, поддержав прошение, ходатайствовал перед Екатериной II»²³. И поэтому большое количество старообрядцев, которые проживали в Чугуевском, Купянском, Змиевском уездах были казаками или военными поселенцами, что предусматривало владения землёй²⁴. Почти все остальные были государственными крестьянами и только 5,8 % староверов были крепостными²⁵. Об этом свидетельствуют данные переписи за 1830 год. Старообрядцев по Харьковской губернии проживало 2802 человека, из них помещичьих 164 человека²⁶.

Данные об основных культурах, которые возделывались старообрядцами на Слобожанщине, можно увидеть на примере Старобельского уезда. В слободе Подгоровка, среди жителей которой было немало староверов²⁷, крестьяне занимались земледелием и неотъемлемым от него садоводством и огородничеством. Культивировали преимущественно яровые хлеба: пшеницу, ячмень, овёс и просо. Землю обрабатывали плугом и боронной. В огороде сеяли капусту, свеклу, картофель, баклажаны, редьку, лук и прочие. В садах выращивали яблоки, груши, сливы, вишни и различные ягоды²⁸. В слободе Райгородовка занимались

и земледелием, и разведением фруктовых садов²⁹.

Юридическое положение государственных крестьян, которыми являлись в основном староверы, предусматривало собой уничтожение барщины, и увеличение оброка, что автоматически расширяло потребность в продаже произведенной продукции, и как следствие вело к более тесным связям с торговлей. В связи с этим из среды староверов выделяется большое количество купеческих родов. Самыми известными в Харьковской губернии были такие купцы как Гурьевы, Карповы, Мишуковы, Ножины, Смирновы³⁰, Ламанины, Рудаковы, Митины, Стиврюковы, Анижевы, Бисеровы, Костины, Сериковы, Каменевы, Кануниковы³¹, Петровы³².

Русские-старообрядцы, проживавшие на Слобожанщине в XIX в., являлись одной из наиболее развитых этноконфессиональных групп населения. По результату проведенного исследования хозяйственной жизни можно сделать вывод, что русские старообрядцы, выделившись как особая группа населения, отличались от других конфессий не только особой религией, но и своим трудолюбием, экономической активностью, в основе которой лежало особое отношение к труду в религиозной догматике. Старообрядцы изучаемого историко-географического региона преимущественно занимались промыслами, что было выгоднее, но требовало больше навыков. Земледелие в среде изучаемой этноконфессиональной группы было распространено слабо.

²¹ ГАХО. – Ф.3. – Оп.87. – Д. 25. – Лл.2-4.

²² Харьковский календарь на 1887 год. – Х.: Типография губернского правления, 1888.

²³ Карцов В. Г. Религиозный раскол как форма антифеодального протеста в истории России. – Калинин, 1971. – Ч. 2 – С.12.

²⁴ Волошин Ю. В. Економічне становище старовірів Лівобережної та Слобідської України ... – С.83.

²⁵ ГАХО. – Ф.3. – Оп.87. – Д. 25. – Л.4.

²⁶ ГАХО. – Ф.3. – Оп.87. – Д. 25. – Лл.2-4.

²⁷ ГАХО. – Ф.3. – Оп.91. – Д.34. – Л.8.

²⁸ Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии... – С.883.

²⁹ Там же. – С.532.

³⁰ ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 32. – Д. 260. – Л.58.

³¹ ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 19. – Д. 790. – Л.38.

³² ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 17. – Д. 218. – Л.1.

Боднарюк Б.М., Сандуляк И.Г. (Черновцы, Украина)

ПОСИДЕЛКИ И СВАДЕБНАЯ ОБРЯДНОСТЬ ЛИПОВАН БЕЛОЙ КРИНИЦЫ (по материалам полевых исследований)

Прежде чем рассмотреть некоторые этнографические материалы, которые были собраны в результате работы соответствующих летних полевых экспедиций, организованных на историческом факультете Черновицкого государственного университета им. Юрия Федьковича в конце 80-х годов XX века, хотелось бы отметить тот факт, что комплексные обобщающие исследования быта, бытовых обычаев и традиций в среде русского старообрядчества учёными XIX-XX вв. не проводились в силу разных причин, в том числе и из-за определённой социальной замкнутости, а так же религиозной обособленности общин старообрядцев на тех территориях и в тех регионах, где они компактно селились и проживали.

Как известно, одним из таких духовных центров в истории старообрядчества стало село Белая Криница на Буковине. На сегодняшний день историография, посвящённая именно белокриницкой проблематике довольно обширна. Она касается в первую очередь вопросов, связанных с изучением истории возникновения, особенностей становления и развития "белокриницкого согласия" на фоне общей европейской истории русского старообрядчества.

В данном контексте следует отметить уже ставшие классическими работы ряда дореволюционных исследователей – игумена Филарета¹, архимандрита Павла², Ф. Свирстуна³, Н. Субботина⁴, Ф. Мельникова⁵, Г.

Купчанка⁶. Советский период не выделился серьёзными изысканиями и публикациями монографий в области "липовановедения". Среди наиболее известных авторов, которые занимались старообрядческой темой в 50-е – 80-е годы минувшего столетия можно выделить имена В. Миловидова⁷, А. Волкова, Д. Корецкого⁸, Ф. Чащина⁹, А. Катунского¹⁰, Л.Берга¹¹, Л. Чащиной¹², в том числе статьи черновицких филологов-словистов – А. Лосевой, Э. Бобера, В.Столбуновой, Л. Кондрашенко¹³, которые занимались вопросами сравнительного анализа и этимологией говоров, и характеристикой песенного фольклора русских поселений на Буковине и Хотинщине, в основном на материале именно старообрядческих общин.

славной (старообрядческой) Церкви. – Барнаул, 1999.

⁶ Купчанко Г. Некоторые историко-географические сведения о Буковине. – К., 1875.

⁷ Миловидов В.Ф. Старообрядчество в прошлом и настоящем. – М., 1969.

⁸ Волков А.Р. Комплексне вивчення російських поселень Прикарпаття // Народна творчість і етнографія. – 1968. – № 3; Волков А.Р., Галкіна І.П., Фініков В.Ф. Біла Криниця // Історія міст і сіл Української РСР. Чернівецька область. – К., 1969; Волков А., Корецький Д. Біла Криниця // Людина і світ. – 1967. – № 2; Волков А.Р. Русское село Белая Криница во времена австрийского владычества на Буковине // Черновицкий университет. Научный ежегодник за 1956 год. – Чернівці, 1957. – Т.1. – Вып. 1.

⁹ Чащин Ф.Д. Белая Криница. – Кишинёв, 1976.

¹⁰ Катунский А.Е. Старообрядчество. – М., 1972.

¹¹ Берг Л.С. Бессарабия: страна – люди – хозяйство. – Кишинёв, 1993.

¹² Чащина Л.Ф. Русская старообрядческая эмиграция в Австрии и революция 1848 г. // Вопросы истории. – 1982. – № 8.

¹³ Лосева А.М., Бобер Э.Я. О русских говорах Хотинского района Черновицкой области // Черновицкий университет. Научный ежегодник за 1956 год. – Чернівці, 1957. – Т.1. – Вып. 1; Столбунова В.И. Из наблюдений над говорами русских поселений на Буковине // Черновицкий университет. Научный ежегодник за 1956 год. – Чернівці, 1957. – Т.1. – Вып. 1; Кондрашенко Л.И. К вопросу о песенном репертуаре русских сёл Черновицкой области // Черновицкий университет. Научный ежегодник за 1956 год. – Чернівці, 1957. – Т.1. – Вып. 1.

¹ Филарет, иг-ен. Быть ли и остался ли преданъ такъ называемому старообрядчеству бывшій Босно-Сараевскій митрополитъ Амвросій? – М., 1899.

² Павел, архим-т. Краткія известія о существующихъ в расколе сектахъ, объ ихъ происхожденіи, ученіи и обрядахъ, с краткими о каждой замечаніями. – М., 1888.

³ Свирстун Ф. Прикарпатская Русь подъ владениемъ Австрии. – Львовъ, 1896. – Ч. 2.

⁴ Субботин Н.И. История Белокриницкой иерархии. – М., 1874; Его же. Материалы для истории так называемой Австрийской, или Белокриницкой, иерархии. – М., 1897.

⁵ Мельников Ф.Е. Краткая история древлеправо-

На протяжении 90-х годов XX века, и в первые годы нынешнего XXI столетия в украинской и российской исторической науке появилась целая плеяда новых талантливых ученых и публицистов, которые решили продолжить изучать многогранный феномен старообрядчества. Примером реализации подобных научных поисков могут послужить публикации таких историков и этнологов как М. Филоненко¹⁴, М. Сайко¹⁵, А. Фёдорова¹⁶, О. Биля¹⁷, И. Чеховский¹⁸, И. Топало¹⁹, Г. Скорейко²⁰, М. Крамер²¹, И. Сундукова²² и многие другие²³.

¹⁴ Филоненко М. Старообрядничество // Релігієзнавчий словник / За ред. проф. А. Колодного та Б. Лобовика. – К., 1996.

¹⁵ Сайко М.Н. Роль старообрядницьких поселень на території Буковини в історії старообрядницької церкви // 370 років Хотинської війни: Тези доповідей. – Чернівці, 1991.

¹⁶ Федорова А.І. Петро I та старообрядці // Буковинський історико-етнографічний вісник. – Чернівці, 2000.

¹⁷ Біла О.С. Російські старообрядці (липовани) Чернівецької області в минулому і сьогоденні // До витоків назви краю Буковина: Тез. доп. та повідомлень 2-ої Буковинської історико-краєзнавчої конференції. – Чернівці, 1992.

¹⁸ Чеховський І., Молдован Е. Липовани: світ, де закінчується дорога // Час. – 2002. – 29 листопада; Чеховський І. Липовани: беручки до роботи, але упереджені щодо кави і чужих // Час. – 2003. – 7 березня.

¹⁹ Топало І.К. Біла Криниця // Крайова освіта. – 1999. – 29 березня.

²⁰ Скорейко Г.М. Релігійний склад населення Буковини в 50-х рр. XIX ст. – 1910 р. // Питання історії, історіографії, джерелознавства та архівознавства Центральної та Східної Європи: Збірник наукових праць. – К.; Чернівці, 1997. – Вип. 1.

²¹ Крамер М. Основание старообрядческой митрополии на Буковине и пребывание митрополита Амвросия в Австрии (по источникам австрийских архивов) // Духовные ответы. – 1998. – № 9.

²² Сундукова І. Біла Криниця // Час. – 1996. – 29 листопада.

²³ Янковський Г. Чиста криниця. З історії білокриницької старообрядної єпархії і собору старообрядців // Час. – 2001. – 9 листопада; Красовська О. Біла Криниця // Голос України. – 2002. – 25 грудня; Таранець С. Старообрядництво в Україні // Релігійна панорама. – 2002. – № 1; Гриценко І.А. Економічні зв'язки Північної Буковини з Росією і Наддніпрянською Україною в XIX – на початку XX ст. – Львів, 1980; Ботушанський В.М. Національний склад населення Північної Буковини у другій половині XIX – на початку XX ст. // До витоків назви краю Буковина: Тез. доп. та повідомлень 2-ої Буковинської історико-краєзнавчої конференції. – Чернівці, 1992; Єремиця В. Біла Криниця – село “титанік” // День. – 2000. – 22 квітня; Агатій І. Два владики, а Біла Криниця одна // Буковина. – 2002. – 25 грудня; Его же. З істиною – крізь темряву віків: У Білій Криниці продо-

Что касается источниковой базы, то тут приходится констатировать отсутствие единой типологизации и классификации материалов, касающихся старообрядческой проблематики – архивных документов, эпистолярного наследия, правового и актового материала законодательных сводов, богословских и полемических трактатов, статистических отчётов, переписей населения, правительственных инструкций, исторических справок²⁴, мемуаристики, агиографии и т.п.

Ряд документов, носящих юридическо-правовой и миссионерско-статистический характер²⁵, не дают возможности осуществить полную всестороннюю реконструкцию бытовых реалий и традиционной специфики по-

вжується собор усіх старообрядців світу // Буковина. – 1996. – 13 листопада; Его же. Підсумки собору у Білій Криниці // Буковина. – 1996. – 30 жовтня; Панкратов А. Всемирный собор старообрядческой Церкви. Дневник участника событий // Церковь. – 2002. – Вип. 4-5; Фирсанова В. Не оживе Біла Криниця // Нова Буковинська газета. – 1996. – 22 листопада; Рудий В. Міліють джерела не лише духовні // Доба. – 2000. – 1 грудня; Антонов А. Достопамятное событие // Церковь. – 2002. – Вип. 4-5; Вургафт С. Конец долгой разлуки // Церковь. – 2002. – Вип. 4-5.

Следует так же указать и некоторые газетные статьи, например: Белая Криница // Старообрядческий церковный календарь на 1968 год. – М., 1967; Старообрядцы в Буковине // Буковинские ведомости. – 1898. – 12 (24) июля; Старообрядцы // Буковинские ведомости. – 1898. – 23(4) сентября.

²⁴ См.: Краткая история о основании старообрядческого святительского престола, состоящего в Австрии, Львовской губернии Черновецкого цыркула, в Буковине, близ местечка Сырета, в селе Белой Кринице, в монастыре в 1846 году // Духовные ответы. – 1996. – № 5.

²⁵ См.: Инструкция епархиальным противостарообрядо-сектантским миссионерам Кишиневской епархии и их помощникам, составленная советом Кишиневского Православного Христо-Рождественского Братства // Кишиневские епархиальные ведомости. – 1906. – № 3; Новое законодательство о старообрядцах и сектантах // Кишиневские епархиальные ведомости. – 1906. – № 45. – Отдел неофициальный. – С. 1457-1460; Отчёт миссионерского Комитета Кишиневской епархии за 1898 год // Кишиневские епархиальные ведомости. – 1899. – № 24. – Отдел неоф. – С. 705-706; Православные приходы и старообрядческие и сектантские общины // Кишиневские епархиальные ведомости. – 1899. – № 46. – Отдел неоф. – С. 1505-1509; Расколь и противораскольническая миссионерская деятельность в северной части Бессарабии в 1902 году, по отчёту миссионера Ив. Сахарова // Кишиневские епархиальные ведомости. – 1903. – № 4. – Отдел неоф. – С. 85-94; Расколь и противораскольническая миссионерская деятельность в северной части Бессарабии в 1903 году, по отчёту миссионера Ив. Сахарова // Кишиневские епархиальные ведомости. – 1904. – № 4. – Отдел неоф. – С. 1-12.

вседневной жизни и праздничных торжеств в среде старообрядцев. Поэтому в данной публикации авторы использовали в качестве примера полевой этнографический материал, полученный от одного из жителей Белой Криницы – Еремеева Филиппа Ивановича (1902 года рождения).

Рассказ Ф. Еремеева позволяет в некоторой степени восполнить сведения (как этнографический источник) относительно упомянутых выше бытовых реалий; в нашем случае они касаются описания посиделок и свадебной обрядности, имеющих распространение в общинах липован Черновицкой области.

Обратимся непосредственно к сведениям, которые предоставил Филипп Иванович. *“Местом общения молодежи в нашем селе была “клака”. Это когда собирались в “филипповку” (в рождественский пост) молодые люди из нескольких семей (до 10) и выполняли какую-либо домашнюю работу. В основном они “драли перья” – т.е. отделяли пух от основания пера. Кроме неженатых молодых людей и незамужних девушек на клаки приходили семейные молодые женщины, а также хозяйка дома.*

Девушки приходили первыми, они и выполняли основную работу. Ребята развлекали девушек, пели песни, устраивали игры. Клаки устраивались по вечерам во все дни, кроме праздников и воскресений. Местом встречи молодежи для посиделок мог быть также и девишник. Однако более интересные события происходили при подготовке к свадьбе. *«На свадьбы в качестве гостей у нас приглашались только семейные пары, поэтому неженатая молодежь отмечала это событие на девишнике»²⁶.*

“Девишники устраивались накануне свадьбы в доме невесты. Под вечер собирались парни и девушки. Наряд невесты, которая в ближайшие дни собиралась выйти замуж, состоял из белого платья и венка на голове; волосы невесты обязательно были заплетены в косу. Девишник начинался с того, что все вместе выходили на улицу, ходили вдоль села и пели свадебные песни. На следующее утро подруги невесты приходили к ней и с пением одевали. Припевка была такая:

*“В трубочку трубила
Рано на заре.
Плакала девица
О русой косе”*

Утром друзья, родители, родственники жениха провожали его к невесте. У матери жениха на рушнике были калач и соль; у отца в руках икона, которой он благословлял молодых. Процессию по селу сопровождал диакон”²⁷.

Далее Филипп Иванович вспоминает следующее: *“Жених приносил с собой подарок для невесты. Подарок обычно был завернут в новый платок, который сверху завязывался узлом. Невеста с подругами встречала процессию на пороге дома. Девушки, подружки невесты, которые её окружали, не выдавали жениху невесту до тех пор, пока сват жениха не “заплатит за косу”. Обычай требовал торговаться. В это время друзья жениха по традиции пытались выкрасть невесту без уплаты. После того, как сват платил “за косу”, молодые имели право пройти в дом. Жениха и невесту вначале благословлял отец, а затем мать невесты.*

Далее у дома невесты формировалась и шла в церковь новая процессия, состоящая в большинстве своём из родственников. Впереди шли родители с иконами и калачами, затем сваты, ближайшие родственники и гости (рядами, по пять-шесть человек в ряд).

Провожали молодых с пением. По такому случаю для молодых выделялась и соответствующим образом наряжалась специальная свадебная повозка. В нарядную одежду должен был быть одет кучер; головы лошадей в упряжке украшались венками из цветов. На повозку грузилось приданное невесты, которое сопровождалось тремя женщинами, сидящими в повозке и охраняющими это приданное. Во время прохождения по селу все участники свадебной процессии пели песни; они направлялись к дому жениха, чтобы обрядить комнату молодых постельным бельём из приданного невесты – надевали наволочки на подушки и т.п., украшали окно спальни новыми шторами или занавесками. Кроме того, спальную для молодых украшали по углам подрушниками и рушниками”²⁸.

“В доме жениха накрывались столы. Сверху их накрывали рушниками и скатертями, также из приданного невесты, стелили у входа в дом новые половики. Из церкви, после совершения обряда венчания, первыми всегда выходили по традиции отец и мать жениха и шли вперед; у крыльца сво-

²⁶ Посиделки у липован. Записано от жителя с. Белая Криница Еремеева Филиппа Ивановича, 1902 года рождения // Матеріали етнографічної експедиції ЧДУ ім. Ю. Федьковича. Літо 1989 р. – Т. 11. – Д. 7. – Л. 1.

²⁷ Там же. – Л. 2.

²⁸ Там же. – Л. 2-3.

его дома они дожидались молодых, которых под руки вводили в дом. Перед обрядом “вхождения в дом” на крыльце молодым стелили специальный ковёр, на котором родители жениха их ещё раз благословляли.

После вхождения молодых в дом, жених выносил друзьям на крыльцо угощение, так называемые “околишные”, в знак того, что он прощается и выходит из компании холостых парней. Друзья, после принятия угощения (“околишных”), подбрасывали его троекратно на руках вверх, поздравляли и пели “Многие лета”. Затем молодые и их родители угощали (потчевали) остальных гостей, пели свадебные песни, танцевали. Вечером лошадей свадебной повозки украшали новыми венками и колокольчиками, специальными платками и лентами (их привязывали к конской гриве и сбруе), после чего молодые ездили по селу почти до полуночи и пели песни”²⁹.

“Свадьба по традиции продолжалась два дня – суббота и воскресенье. В первый (главный) день свадьбы гости за столом располагались “по чину” следующим образом. В комнате, где пировали молодые и их родственники, рядом с женихом и невестой, по правую сторону от жениха, садился сват, а по левую сторону от невесты – сваха. Во второй комнате по обычаю находились молодые гости, а в третьей, как правило последней, где накрывались столы, размещались гости более пожилого возраста. У столов гостям по традиции прислуживали матери и отцы новобрачных и близкие родственники. На второй день свадьбы гостям подавали кушанья уже сами жених с невестой, а гости пели “величальные” песни. Вот одна из них:

А кто у нас хороший,
а кто у нас пригожий,
Ой люли-люли, кто у нас пригожий.
(Имя) у нас хороший,
(отчество) у нас пригожий,
Ой люли-люли (отчество) у нас пригожий.
Манерно ступает, сапог не ломает,
Ой люли-люли, сапог не ломает.
Сапог не ломает, ружье снаряжает,
Ой люли-люли, ружье снаряжает.
Ружье снаряжает, перепёлку стреляет,
Ой люли-люли, перепёлку стреляет.
Перепёлку на полку, а перья в подушку,
Ой люли-люли, а перья в подушку”³⁰.

В дополнение к рассказу Ф.И. Еремеева следует отметить и тот факт, что исходя из лингвистических данных, черновицкие диа-

лектологи, в своё время исследовавшие региональные языковые особенности русских сёл Буковины и Хотинщины, не смогли прямо связать говоры, бытующие в среде старообрядцев с каким-либо конкретным (локальным) диалектом. По их мнению³¹ в говорах русского населения Хотинщины присутствуют фонетические и лексические составные воронежских, симбирских, новгородских, саратовских, тамбовских, орловских, курских и псковских говоров, а, в свою очередь, старый белокриницкий говор по своим фонетическим признакам вообще не имеет прямых параллелей с многочисленными южнорусскими говорами³².

Таким образом, исходя из представленного материала, можно подчеркнуть существование в с. Белая Криница Глыбокского района Черновицкой области сформированной ещё в XIX столетии традиции, связанной с наличием определённой (в рамках этно-религиозных мировоззренческих приоритетов, распространённых среди липован) устоявшейся свадебной обрядности, которая в настоящее время имеет тенденцию к исчезновению из бытовой практики повседневной жизни старообрядцев Буковины.

В качестве дополнения к публикуемым материалам авторами прилагается ряд образцов свадебного песенного фольклора, существовавшего также в Белой Кринице в конце XIX – первой половине XX века.

Дополнения

Из цикла песен, относящихся к липованской свадебной обрядности

“Яровая яблонька над яром стояла,
Сильно расцветала,
Немного уродила,
Всего два яблока,
И тея не вместе.
Не вместе родились,
Да вместе закатились.
Жених и невеста
Не вместе родились,
Да вместе сходились”³³.

³¹ Лосева А.М., Бобер Э.Я. О русских говорах... – С. 324; Столбунова В.И. Из наблюдений над говорами... – С. 327.

³² Столбунова В.И. Из наблюдений над говорами... – С. 328; Кондрашенко Л.И. К вопросу о песенном репертуаре... – С. 277-278.

³³ Посиделки у липован. Записано от жителя с. Белая Криница... – Л. 6.

²⁹ Там же. – Л. 4-5.

³⁰ Там же. – Л. 12.

“Да не век с тобой тятенька вековать,
Да ой люли-люленьки вековать, вековать,
Да последнюю ноченьку ночевать,
Да ой люли-люленьки ночевать, ночевать,
Да по сенюшках деvушка (имя невесты) ходила,
Да ой люли-люленьки ходила, ходила,
Да родимого тятеньку будила,
Да ой люли-люленьки будила, будила.
Ты вставай, проснись, тятенька родненький,
Да ой люли-люленьки родненький, родненький,
Ты и встань, возелянь тятенька, да в окно,
Да ой люли-люленьки в окно, в окно,
Да высок ли сокол-месяц на заре,
Да ой люли-люленьки на заре, на заре,
Да хорош ли, пригож молодец, наряжён,
Да ой люли-люленьки наряжён, наряжён,
Да на доброго ли коника посажён,
Да ой люли-люленьки посажён, посажён.
Хорош-пригож молодец наряжён,
Да ой люли-люленьки наряжён,
Да на доброго коника посажён,
Да ой люли-люленьки посажён!”³⁴

“Молодая боярыня, свет невеста молоденькая,
Помела-повымела, да все сени,
Только те не вымела,
Где лютой свёкор живёт
Со лютою свекрухою.
Как свёкор журил-бранил,
Как свёкор журил-бранил:
“Свет ты молодец пожалуй!”
Он на ручку положил,
Он на ручку положил,
Ко сердечку приложил!”³⁵

“Как пора, да пора, всем гостям со двора.
Припев:
Ох, калина моя, да вот малина моя,
Только тому не пора, свет молоденьку купцу!

А у молоденька купца есть бутылочка винца!
Припев
Есть бутылочка винца, да бочёночек медку!
Припев
Да бочёночек медку, на холодненьком ледку!
Припев
На холодненьком ледку, отдают меня молоду!
Припев
На чужую сторону, на великую семью!
Припев
Как и свёкру догодить, жарко баню натопить!

Припев
А свекрухе догодить, горшок борщу наварить!
Припев
А золовкам догодить – им самим в люди йтить!
Припев
Как воды несла я – спотыкалася,
Припев
Всё да в ближнее окошко прислухалася.
Припев
Сидит свёкор со свекрухой, поговаривают,
Припев
Наговаривают, набомбаривают!
Припев
Ох ты сын, ты наш сын, что ты жёнку не бьёшь,
Припев
Что ты жёнку не бьёшь, да не учишь её!
Припев
Родимая моя мать, чего было её брать,
Припев
Чего было её брать, чтоб теперь убивать.
Припев”³⁶

Припев 1.
“Юный над водой, юный над водой,
Юный над водой, да вывивается.
Ох, юный над водой, да вывивается,
А зять в воротах, да зять в воротах,
Ох, а зять в воротах да увихается.
Он просит своё, он просит своё,
Ох, он просит своё, да своё собранное,
Он просит своё, да своё ряженное.

Вывели ему, вывели ему,
Ох, вывели ему пару коней вороных.

Припев 2.
Это ж не моё, это ж не моё,
Это ж не моё, да не собранное,
Ох, это ж не моё, да не ряженное.

Вывезли ему, да вывезли ему,
Ох, вывезли ему пару бричек золотых.

Припев 2.
Припев 1.
Вывели ему, вывели ему,
Ох, вывели ему свет девицу молодую
Это же моё, это же моё,
Это же моё, да собранное,
Ох, это же моё, да ряженное”³⁷.

³⁴ Там же. – Л. 6-7.

³⁵ Там же. – Л. 8.

³⁶ Там же. – Л. 9-10.

³⁷ Там же. – Л. 11-12.

Побережник И.В. (Черновцы, Украина)

ОТНОШЕНИЕ СТАРООБРЯДЦЕВ БУКОВИНЫ К АЛКОГОЛЮ И ПЬЯНСТВУ (XIX – НАЧАЛО XX В.)

Поселения русских старообрядцев, пришедших на Буковину¹ в конце XVIII века, в большинстве случаев были отдалены от других населенных пунктов и недоступны для «чужаков», что было идеальным для сохранения специфической традиционно-бытовой культуры, религиозных верований и убеждений, обычаев и традиций, уклада жизни.

Актуальность вышеупомянутой проблемы предопределена недостаточной степенью изученности темы и лишь sporadическими упоминаниями в литературе. К тому же, почти никто из исследователей не рассматривал этот вопрос сквозь призму этнической и конфессиональной принадлежности.

Более двухсот лет старообрядцы-липоване интересовали иностранных путешественников, историков и этнографов. На Буковине труды об их культуре, мировоззрении и обычаях появились в период господства Австрийской империи, когда исследователи заинтересовались старообрядцами сразу после их переселения на территорию края. Первые упоминания о роли и месте алкоголя в жизни старообрядческого населения и его отношении к пьянству можно найти в трудах Г. Купчанко «Наша родина»², «Буковина и ее русские жители»³, «Некоторые историко-географические сведения о Буковине»⁴, «Поселение русских старообрядцев в Буковине»⁵; Р.Ф. Кайндля «Возникновение и

развитие липованских колоний на Буковине»⁶, «Маленькие студии»⁷, Й. Полека «Липоване Буковины»⁸, Д. Дана «Липоване»⁹, «Липоване Буковины»¹⁰, Л. Симигиновича-Штауфа «Народные группы Буковины»¹¹. В конце XIX в. в газете «Буковинские ведомости»¹² были опубликованы интересные сообщения об отношении к алкоголю старообрядческого населения Буковины, о влиянии других конфессиональных групп на их религиозно-моральные убеждения и т.п.

Современные исследователи также не уделяют своим вниманием русских старообрядцев Буковины. Так, М. Чучко, Б. Боднарюк¹³, Г. Стоянова¹⁴, Г. Кожоланко¹⁵ и другие исследователи XX-XXI вв., на основе накопленных предшест-

в Буковине // Исторический вестник. Историко-литературный журнал. – 1898. – № 7. – С. 182-192.

⁶ Kaindl R.F. Das entstehen und die entwicklung der Lippowaner-Colonien in der Bukowina. – Wien, 1896.

⁷ Kaindl R.F. Kleine studien. – Czernowitz, 1893.

⁸ Polek J. Lippowaner in der Bukowina. – V. III. – Czernowitz, 1899.

⁹ Dan D. Die Lippowaner // Bukovina in wort und bild. – Wien, 1898. – S. 282 – 295.

¹⁰ Danu D. Lipovini din Bucovina. – Cernăuți, 1894.

¹¹ Simiginowic-Staufe L.A. Die Völkergruppen der Bukowina. – Czernowitz, 1884.

¹² Новинки. Старообрядцы в Буковинь // Буковински ведомости. – 1898. – 12 (24) июля. – С. 3.; Старообрядцы // Буковински ведомости. – 1898. – 23 (4) сентября. – С. 2-3.

¹³ Чучко М., Боднарюк Б. Краткие замечания о липованах Буковины одного трансильванского румына в начале XIX в. // Липоване: история и культура русских старообрядцев. – Одесса, 2006. – Вып. 2.; Боднарюк Б., Чучко М. Старообрядческое население Буковины в описании австрийского натуралиста конца XVIII в. Балтазара Гаке // Липоване: история и культура русских старообрядцев. – Одесса, 2006. – Вып. 3. – С. 27-30.

¹⁴ Стоянова Г.Н., Троцык А.Г. Специфика послеродового обрядового цикла у липован // Липоване: история и культура русских старообрядцев. – Одесса, 2006. – Вып. 3. – С. 151-154.

¹⁵ Кожоланко Г. Буковинское старообрядчество: взгляд с рубежа XX-XXI вв. // Липоване: история и культура русских старообрядцев. – Одесса, 2006. – Вып. 3. – С. 123-127.

¹ Один из немногих регионов Украины, где рядом с господствующим украинским населением компактно проживает ряд этнических групп со своей национальной культурой, обычаями и традициями, укладом жизни и т.п.

² Купчанко Г. Наша родина. – Вьдень, 1897.

³ Купчанко Г. Буковина и ее русские жители. – Вьдень, 1895.

⁴ Купчанко Г. Некоторые историко-географические сведения о Буковине. – К.: Типография М.П. Фрица, 1875.

⁵ Купчанко Г. Поселение русских старообрядцев

венниками сведений и результатов собственных полевых исследований воспроизводят жизненный уклад общины XIX века и демонстрируют сегодняшнюю. Проводя между ними параллели прошлого и настоящего, авторы прослеживают элементы архаики и определенных нововведений во всех сферах материальной и духовной культуры.

О негативном отношении старообрядческой религиозной общины к алкогольным напиткам (водке, вину, пиву) и пьянству ярко свидетельствуют поучения священников XVII в., например, протопопа Аввакума Петрова *«Почение противъ пьянства»*, которое адресовано: *«...ко упивающимся хмелнаго питія, и чревообыстницамъ, и лѣнностію преборимы бывають, и Богу помолитися не хотящихъ: все бы празно былъ, и того ради царства небеснаго лишаются. Нравоучение»*¹⁶. Это наставление построено на переводах Ветхого Завета, в котором показаны все негативные последствия влияния алкоголя на физическое и духовное состояние общества. Особое внимание акцентируется на Господнем наказании, которое ожидало грешников, соблазнившихся «дьявольским искушением»: *«Мнози бо в сластѣхъ и роскошахъ міра сего погубиша: ибо градъ Содомъ и Гоморъ – в преумноженіи хлѣба и во изобиліи вина у нихъ было – погубе и огнемъ с небеси разорися; и в пустыни такоже обыденія ради паде мечемъ единого дне 33 тысящи людей жидовскаго роду забитыхъ. Всташа бо, рече, людие ядше и пивше, начаша играти и сотвориша себѣ телца вмѣсто Бога и поклонишася ему, яко Богу. Такожде и пророцы глаголютъ о Израиль, яко празники ваша и новомѣсячія, суботы точію умножиша обыденія, и пьянства, и на ложахъ блуженіе, и любодѣніе. И за сія предаде ихъ Господь въ плѣненіе иноплѣменникомъ и расточи въ языки»*¹⁷.

Основная мораль этого наставления направлена на предостережение настоя-

щего христианина-старообрядца от «искушений дьявольскихъ», потому что «ни разбойницъ, ни блудницъ, ни мужеложницъ, ни пьяницъ царствія Божія не наслѣдять, но точію геену, огнемъ жегомую, на меченіе ваше»¹⁸, что является наибольшим страхом и наказанием Господним. Такие поучения точно передают религиозные убеждения старообрядцев относительно злоупотребления алкогольными напитками и пьянства. Поэтому в липованских общинах алкоголь отсутствовал, пьяницы среди них встречались редко, а страсть к алкоголю считалась пороком¹⁹.

Фактически все труды XIX века, касающиеся истории, культуры и быта старообрядцев, свидетельствуют о том, что липоване Буковины негативно относились к употреблению спиртных напитков, танцам, музыке и корчме²⁰. Последний важный элемент общественной жизни села в Белой Кринице вообще отсутствовал²¹. Водку липоване употребляли с большой осторожностью, поэтому редко можно было увидеть человека, опустившегося из-за пьянства²².

Подобную информацию находим и в записках, дневниках путешественников и наблюдателей. Так, в 1788-1789 гг. австрийский натуралист Балтазар Гаке осуществил несколько поездок в Карпатский регион, при этом дважды посетил Буковину, результаты своих наблюдений опубликовав в труде *«Новые естественно-политические путешествия в 1788 и 1789 гг. через Дакийские или Сарматские или Северные Карпаты»*. Там он сообщает, что буковинским липованам не свойственны «проклятия, драки, обращения к оружию и кровопролитию..., как и употребление спиртных напитков, которое является

¹⁸ Там же. – С.905.

¹⁹ Kaendl R.F. Das entstehen und die entwicklung der Lippowaner-Colonien in der Bukowina. – Wien, 1896. – S. 68; Kaendl R.F. Kleine studien. – Czernowitz, 1893. – S. 22-30.

²⁰ Simiginowic-Staufe L.A. Die Völkergruppen der Bukowina. – Czernowitz, 1884. – S. 98-99.

²¹ Dan D. Die Lippowaner // Bukovina in wort und bild. – Wien, 1898. – S. 289.

²² Simiginowic-Staufe L.A. Die Völkergruppen der Bukowina. – Czernowitz, 1884. – S. 100.

¹⁶ Протопоп Аввакум. Почение против пьянства // Русская историческая библиотека. Памятники истории старообрядчества XVII в. – Л.: АН СССР, 1927. – Т. 39. – Кн. 1. – Вып. I. – С.903.

¹⁷ Протопоп Аввакум. Почение против пьянства... – С. 904.

большим грехом и целиком запрещается»²³. В 1813 г. буковинский край посетил румынский писатель и историк Ион (Иоанн) Будаи-деляну, который в своем труде «Краткие сообщения о Буковине» описал наиболее распространенные обычаи буковинских старообрядцев и указал на то что, «...липоване не курят табака, не нюхают его носом, а также не пьют ни вина, ни пива, поскольку считают их продуктами дьявола»²⁴.

Литературные данные, касающиеся обычаев старообрядцев, противоречивы, они свидетельствуют и о других отклонениях от общепринятых норм поведения. Так, например, имеется информация, в которой указывается, что «запретов на спиртные напитки и танцы они не очень придерживаются, например, в городе в базарные дни их можно было увидеть в переполненной корчме, где они танцевали, пели и пили много водки»²⁵. Вместе с тем, отходя от общепринятых правил и нарушая определенные табу (посещая корчму, употребляя водку и другие спиртные напитки), липоване оставались всегда набожными, о чем свидетельствует тот факт, что даже находясь в корчме, после каждого глотка водки они трижды крестились²⁶.

Тем не менее, почти все сообщения конца XVIII – первой половины XIX вв. свидетельствуют, что старообрядцы негативно относились к употреблению алкоголя, посещениям корчмы и т.п. Тогда как материалы периодики конца XIX в. (газета «Буковинские вѣдомости») говорят об определенных изменениях в отношении буковинских липован к алкоголю и пьянству. В сообщении за 1898 г. делается попытка сравнить отношение липован конца XVIII и конца XIX вв. к алкоголю и пьянству. Последние проигрывают своим

предшественникам: «старообрядцы славились давнѣйше трудолюбивою и тверезостию, по поводу чего цѣсарь Іосифъ II старался стягнути ихъ якъ наибѣльшие въ Буковину и вывѣнчалъ ихъ обширными привилегіями. И сегодня старообрядцы народѣцъ дѣльный и трудолюбивый, но къ сожалѣнію давной тверезости у нихъ нѣтъ»²⁷. Подобную информацию встречаем и в трудах Г. Купчанко «Буковина и еи русски жители», «Поселение русскихъ старообрядцевъ въ Буковине»: «На жалѣ многи изъ Филиппованъ, котори давно були взагалѣ дуже тверези и заможни люди, въ послѣднемъ часѣ получили наклонность до пьянства и сталися через то бѣдолаками»²⁸.

В разделе новинок «Буковинских вѣдомостей» содержится сообщение, говорящее о том, что буковинские старообрядцы своим переселением в Румынию и Россию пытались противостоять влиянию других конфессиональных групп, пытающихся изменить их религиозные взгляды и жизненный уклад: «ихъ притѣсняють со всѣхъ сторонъ и якъ власти, такъ и приватни лица изъ нерусскихъ и не старообрядцевъ стараются навязати имъ западно-европейску цивилизацію въ видѣ увеселительныхъ заведеній, шинковъ, нѣмецкой одежи и т.п.»²⁹.

В ряде сообщений находим информацию, что наибольшего распространения в заселенных русскими старообрядцами селах и хуторах (Белая Криница, Климовцы, Липованы) получило садоводство и виноградарство. Из продуктов конечной переработки фруктов липоване получали сидр (сусл) - из яблок³⁰ (одна из разновидностей плодовых вин, выходит в результате брожения яблочного сока), повидло и водку (сливовицу) - из

²⁷ Старообрядцы // Буковински вѣдомости. – 1898. – 23 (4) сентября. – С. 2-3.

²⁸ Купчанко Г. Буковина и еи русски жители. – Вѣдень, 1895. – С. 22.; Купчанко Г. Поселение русскихъ старообрядцевъ въ Буковине // Историческій вестникъ Историко-литературный журналъ. – 1898. – № 7. – С. 187.

²⁹ Новинки. Старообрядцы въ Буковинѣ // Буковински вѣдомости. – 1898. – 12 (24) іюля. – С. 3.

³⁰ Simiginowic-Staufe L.A. Die Völkergruppen der Bukowina. – Czernowitz, 1884. – S. 97.

²³ Боднарюк Б., Чучко М. Старообрядческое население Буковины в описании австрийского натуралиста конца XVIII в. Балтазара Гаке. – С.27-30.

²⁴ Там же.

²⁵ Danu D. Lipovini din Bucovina. – Cernăuți, 1894. – P. 39.

²⁶ Simiginowic-Staufe L.A. Die Völkergruppen der Bukowina. – Czernowitz, 1884. – S. 103.

слив³¹, вино – из винограда. Потом их реализовывали на внешнем рынке и использовали для собственных нужд³².

Во время семейных событий (свадеб, крестин, похорон, поминальных дней), отчисления определенных календарных дат и в повседневном быту старообрядцев, алкогольные напитки были обязательными элементами и несли в себе определенную символическую нагрузку. Так, в семейно-крестильной обрядовости алкоголь использовали сразу после родов, давая роженице выпить немного самодельной браги для того, чтобы быстрее «живот скрепить»³³. После осуществления обряда крестин в церкви алкогольные напитки употребляли дома, где устраивали застолье с угощением вином и сидром собственного изготовления³⁴.

Среди семейных торжеств свадьба была наиболее насыщена обрядами, связанными с использованием алкоголя. Так, например, пиво присутствовало при заручинах и сватании. В воскресенье утром до венчания жених платил выкуп брату или родным невесты бутылкой спиртного. После венчания, когда молодожены выходили из церкви, они пили по бокалу вина, который потом разбивали медным молоточком на счастье³⁵. Дома за столом, уже непосредственно во время трапезы, молодым было запрещено танцевать, петь песни на нерелигиозную тематику, а также пить мед-водку³⁶.

Об использовании алкоголя в свадебной обрядовости липован Буковины свидетельствует песня, зафиксированная в с. Климовцы. В ней приводится весь ассортимент спиртного (медовуха, вино,

водка), который использовался при проведении свадьбы:

*Погнулись сени,
Ох, дайте на пойло,
Какъ Бояре сели.
Пересохло горло.
Не такъ то погнуться,
Подайте горелки.
Какъ меду напьються,
Ради красной девки.
Вина наберутся*³⁷.

Таким образом, отношение старообрядцев Буковины к алкоголю и пьянству было негативным по религиозно-моральным и личным убеждениям. Тем не менее, существует информация, свидетельствующая о том, что вместе с этим они позволяли себе иногда зайти в корчму и угоститься выпивкой. Кроме того, ряд фактов указывает на определенное влияние других конфессиональных групп, пытавшихся навязать буковинским старообрядцам собственные традиции употребления алкоголя. Спиртные напитки, изготовленные липованами из выращенных ими продуктов садоводства и виноградарства (сидр, сливовица, вино), реализовывались на внешнем рынке, а также умеренно использовались в обрядах семейно-календарного цикла.

³¹ Купчанко Г. Некоторые историко-географические сведения о Буковине. – С. 22.

³² Dan D. Die Lippowaner // Bukovina in wort und bild. – Wien, 1898. – S. 294.

³³ Стоянова Г.Н., Троцьк А.Г. Специфика послеродового обрядового цикла у липован. – С. 152.

³⁴ Polek J. Lippowaner in der Bukowina. – V. III. – Czernowitz, 1899. – S. 16-19.

³⁵ Polek J. Lippowaner in der Bukowina. – V. III. – Czernowitz, 1899. – S. 19-24.

³⁶ Чучко М., Боднарюк Б. Краткие замечания о липованах Буковины одного трансильванского румына... – С.27-30.

³⁷ Polek J. Lippowaner in der Bukowina. – V. III. – Czernowitz, 1899. – S. 46.

НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ СОСТОЯНИЯ КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ СТАРООБРЯДЦЕВ СТАРОДУБЬЯ, ВЕТКИ, БЕССАРАБИИ И БУКОВИНЫ

Каждое новое поколение, вступая в жизнь, определяет и расставляет свои ценностные ориентиры, исходя из опыта, мудрости предков, оставленных им в наследство. В рамках определенного этнического социума, в отличие от других человеческих общностей, осваиваются не только соответствующие знания, но и их характерные стереотипы поведения и деятельности, выражающие самобытность этой общности, ее устойчивость, как особой целостности. Каждый человек нуждается в известной упорядоченности своей жизнедеятельности, которую он может получить только в сообществе других людей. Для этого он должен добровольно принять господствующие в данном сообществе элементы сознания, вкусы, привычки, нормы, ценности и иные средства общения, принятые у окружающих его людей. Усвоение всех этих проявлений социальной жизни группы придает жизни человека упорядоченный и предсказуемый характер, а также невольно делает его причастным к какой-то конкретной культуре. 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.

Старобрядцы - особая группа в составе русского населения, сложившаяся исторически, имеющая свои собственные, отличные от остальных, традиции духовной и материальной жизни. Они всегда акцентировали духовную сущность причин своей обособленности от остальных русских. Вся история старообрядчества тесным образом связана с сохранением традиции, с архаичностью жизненного уклада, с оппозиционным отношением к официальной церкви. *«Сам факт трехвекового существования староверия свидетельствует о том, что наряду с сохранением традиций в жизнь старообрядчества входили и новые явления»*¹. Но тра-

диции и новации в старообрядчестве всегда составляли единое целое, так как духовные традиции могли быть живыми только в единстве - древней веры и материальной среды старообрядческой общины. Поэтому наряду с изучением литературы, языка, старообрядческого фольклора, песенных обычаев идет изучение материальной культуры - той вещественной обстановки, которая окружала старообрядцев. Большое значение для понимания старообрядческого мировоззрения играет и икона, и религиозное шитье, как неотъемлемые атрибуты старообрядческого культа, тесно связанные с их обычаями, и национальный русский костюм, и рукописная и [старо]печатная книга, и музыкальные рукописи...

Расселение старообрядцев на территории Украины означало распространение на этой территории как собственно русской народной традиции, так и местной региональной культуры в целом. Традиции обогатились в процессе продолжительного миграционного пути в местах отдельных экологических ниш в результате брачно-семейных, производственных, соседских, этнокультурных контактов с местным населением.

Можно обозначить некоторые направления миграционных процессов старообрядцев на Левобережную Украину (для удобства применим современное территориально-административное устройство Украины): а) из районов Стародубья и Ветки в Брянскую и Гомельскую области, а также на север Черниговской, Киевской и Сумской областей (XVII-XX вв.); б) из Кировоградской, Брянской и Черниговской областей в Запорожскую и Днепропетровскую области (XVIII-XIX вв.); в) из Придунайского района Одесской области вдоль черноморского побережья Николаевской и Херсонской областей (XVIII в.); г) из Ростовской области - в Луганскую (XVIII-XX вв.); д) из Центрально-Черноземного района - в Харьковскую, Сумскую, Донецкую и Луганскую области.

Первые староверческие поселения на территории современной Украины возникли

¹ Антонов А.А. О журнале « Церковь » // Родина. – 1990. - № 9. – С.3.

еще в 60-х годах XVII века на территории Стародубского полка – административной единицы Малороссии. Стародубье стало одним из мощных центров староверов-поповцев. Всего тут возникло более трех десятков поселений старообрядцев, преимущественно выходцев из центральных земель России. После создания Белокриницкой иерархии в этом регионе была открыта Черниговская епархия с центром в Новозыбкове.

Ветка с начала 1690-х годов стала новым местом сосредоточения старообрядцев-поповцев. Под влиянием Москвы стародубский казачий полковник, сын гетмана Семен Иванович Самойлович начал давить на этих церковных *“бунтовщиков”*. В своих письмах он не без удовольствия сообщал своему отцу, что *“добре притиснул не токмо заключением, но и знатным наказанием”* подведомственных ему старообрядцев. Часть старообрядцев, наиболее независимая и активная, решила уйти дальше, за границу, в Польшу, на остров Ветку, лежавший посередине реки Сож, притока Днепра, в двадцати или тридцати верстах на северо-восток от Гомеля и не более чем в пятидесяти верстах на запад от более раннего старообрядческого заселения вокруг Стародуба. Здесь во владениях польских панов Халецкого и Красильского эмигранты нашли радушный приют².

Польские помещики были рады неожиданному притоку трезвого, спокойного и трудолюбивого населения. Со своей стороны, новые эмигранты были довольны, что оказались вне пределов досягаемости патриарха и его властей и вместе с тем оставались вблизи границы, через которую благодаря наличию своих же товарищей по вере по другую сторону рубежа Польши и России они могли легко переходить и быть в постоянной связи с поповскими общинами Стародубья, Калуги, Москвы и других городов и районов России.

В результате векового проживания на входивших в состав Речи Посполитой землях Украины и Белоруссии стародубско-ветковская группа старообрядцев, сохраняя многие черты культуры допетровской Руси, усвоила отдельные элементы культуры этих народов. Из украинской народной барочной иконы, завозимой к старообрядцам из южных районов, в местную иконопись, видимо, попа-

ли построение колорита на разнообразных насыщенных локальных тонах с преобладанием “южного” винно-красного с контрастирующим белым или золотым фоном, использование в декорировке риз и тканей мотивов цветов и букетов, цветочного орнамента в виде венков и гирлянд на фоне, на полях икон. Не случайно в оформлении рукописных книг Ветковско-Стародубского района органично вошли поморский и гуслицкий орнаменты. Так, в Праздниках на крюковых нотах 1794 г., происходящих из стародубской слободы Добрянки, в основе композиции лежит поморский орнамент, обогащенный элементами гуслицкого узора. Миниатюры же рукописи решены в стиле барочного гравюрного прототипа. Э.К. Гусева выделяет ветковские иконы первой половины XIX в., написанные с ориентацией на стиль XVII в. на золотом, чеканном по левкасу тоне. Насечку по золоту, впрочем, широко применяли и иконописцы Гуслиц. На ветковских образах лики строже, темнее, моделировка их сложная, с использованием светотени; одежда часто прописана золотом.

Культурное влияние Ветки распространилось на русских староверов и не-староверов в Великом княжестве Литовском и Речи Посполитой в целом. Гипотетически, можно говорить о некотором влиянии Ветковской школы иконописи на старообрядческих и православных изографов XVIII – XX вв. на территории нынешних Беларуси, Литвы и Латвии. Кроме того, влияние Ветки не было лишь односторонним. На примере древнейшего рукописного собрания, дошедшего до наших дней, оно также впитало в себя идейное и художественное влияние, прежде всего, сопредельных земель Беларуси, Украины, Молдавии и Московского региона.

Поиски «культурной идентичности» одновременно идут по двум направлениям: с одной стороны, это стремление проникнуть в основы собственной национальной культуры, воссоздать в предметной среде ее важнейшие архетипы; с другой стороны, интерес к ценностям других культур, позволяющий духовно обогатить предметный мир человека.

Старообрядчество во многом держится благодаря устоявшемуся традиционному быту. Именно в быту прививаются основные религиозные навыки, пение, любовь к чтению, совместная молитва. Быт воспитывает эстетические идеалы старообрядца: его любовь к

² Лилеев М.И. Из истории раскола...; Алексеев И. - С.437; Христианское чтение. 1895. Т. II. - С.395.

иконе, красивому богослужению, своеобразному старообрядческому фольклору. На его основе формируются моральные идеалы – уважение к старшим, забота о младших, взаимовыручка, честность. Именно он, благодаря системе норм и стереотипов, становился охранителем своеобразия старообрядцев.

Традиции русских старообрядцев в Украине лучше всего сохранились в быту в женской одежде, основу которой составляли рубаша, различного покроя сарафан, фартук, головной убор и обувь и как обязательный общерусский элемент женской и мужской одежды – пояса (поясы). Основу мужской нательной одежды, как и у русских на основной территории расселения, составляли рубаша, штаны, головной убор, обувь. Комплекс верхней мужской и женской одежды отразил сложные этнокультурные взаимовлияния русских старообрядцев – переселенцев и местного украинского населения.

Александр Алгинин в очерках по истории русских старообрядческих слобод Стародубья Добрянки и Радуля так описывает мелкую крестьянскую промышленность и особенности одежды этого региона: «Обработка шерсти, льна, выделка кожи, овчин, кузнечное дело, обработка глины – гончарство, бондарное производство, производство дегтя. Сами фамилии старожилов говорят о занимавшихся таким производством: Кожевников, Столяров, Кузнецов, Плотников, Бондарев, Каменщиков, Кирпичников, Скугорев, Портной...

Некоторые производства превращались в мелкие капиталистические предприятия с наемными рабочими. Повсеместно применялось беление холста на морозе. Вначале холст «бучили» в специально изготовленных из круглого ствола дерева буках, из которых выдалбливали сердцевину.

Бучили холст и белье в древесной золе, так как мыла не было. Шили одежду из льна, шерсти, конопли. Овечья шерсть шла на шерстяные ткани, сукно. В небольшом количестве для вязания пряли собачью шерсть.

Холщовые изделия назывались волокнища, портянина, а шерстяные или полушерстяные – сукно, сермяжина. Самоотканщина имела существенное значение в первой половине XIX века. Однако в те времена самоотканщина была неединственным материалом одежды. Для добрянцев и жителей округа характерна была торговля далеко за пределами. Торговцы при-

возили ткани из России, Польши. Но ткацкий стан – *кросна* – имелся почти в каждой семье. Ткали преимущественно нижнее, постельное белье, рабочую одежду, полотенца и т.п.

Шелковые шушуны, платки, душегреи, «стеженные» пальто, крытые шелком, были распространены в зажиточных семьях.

Красители тканей изготавливали жители сами. Распространена была окраска корой дуба; ее обдавали кипятком, процеживали, затем в этом настое кипятили материал для фартуков, сарафанов. Он получался черный с коричневым оттенком – *черёмный*. Применялись для окраски листья шиповника, кипяченые с добавлением отходов, оставшихся после точки металла, получался черный цвет. В красный цвет окрашивали мареной. Верхушки растения сушили, толкли, парили. Краска была очень стойкой. В желтый цвет окрашивали ткань из отвара луковой шелухи.

Замужняя женщина обязательно покрывала голову. Волосы не распускали, всегда прятали их. За грех считалось пойти с раскрытой головой.

Платок (ширинка, рушник, фата) издавна был необходимой частью женского убора.

Молодые замужние женщины одевались наряднее девушек. Много внимания уделялось костюму невесты и жениха. Свадебную одежду не носили, а старались сохранить до смерти.

Венчальную рубашку по обычаю не продавали. Существовал обычай хоронить в подвенчальном наряде – юбке, кофте и т.д.

Мужская одежда состояла в основном из рубашки и штанов. Рубашки были разных типов:

косоворотка – с разрезом на левой стороне груди. Их носили белыми, но чаще чернили и синили. Рубашку носили на выпуск, поверх штанов, непременно подпоясывая.

Будничные штаны шили из конопляной ткани. Для праздников – из материи – хлопчатобумажной ткани, а более зажиточные – из плиса.

Жилет, или камзол, – безрукавку из плиса носили в праздники во второй половине XIX века»³.

Очень важным регионом расселения староверов стала Южная Бессарабия. По сравнению со Стародубьем и Подольем, заселение этой территории было более интенсивным и

³ Алгинин А.Н. «Корни»: очерки по истории русских старообрядческих слобод Добрянки и Радуля. – Чернигов, 2006. – С.163, 164, 165.

продолжительным. Социальный портрет переселенца тут существенно отличался от двух предыдущих регионов, ведь освоение этого края происходило двумя путями – морским и сухопутным. При этом первый был, вероятно, более ранним. Им воспользовались представители донского казачества, которые выступили за старую веру. После Булавинского восстания 1707-1709 гг. они пришли под предводительством атамана Игната Некрасова на Таманский полуостров, а потом в Крым и на Нижний Дунай.

Первые русские поселения в Прутско-Днестровском междуречье и Подунавье относятся к концу XVII – началу XVIII веков. Первыми поселенцами были русские старообрядцы. В основном это были беглые крестьяне и мещане из внутренних губерний России, которые концентрировались в Бессарабии, Буковине и Добрудже.

Одно из наиболее ранних письменных свидетельств о проживании старообрядцев на территории Молдовы является: "Сказание о староверцах, живущих в земле Молдавской". В нем повествуется, что в 1742 году, по доносу на соколинских старообрядцев одного чиновника-взяточника, они были вызваны в столицу Молдовы – Яссы, и здесь перед лицом государя и целым собором давали объяснения о себе и о своих верованиях. Их представитель, инок Тихон, свидетельствовал: "Мы пришли в сию Волощину в лето 7232 (т.е. в 1724 г.) во дни господя Михаила – воеводы всей Молдавии".

В этот же период в низовьях Днестра осели казаки-некрасовцы, бежавшие с Дона от преследования царских и церковных властей. Документальные сведения о поселениях на Днестре встречается у писателя П.Сумарокова, который упоминает старообрядческие слободы Чобручи и Маяк (ныне соответственно в Слободзейском районе Молдавии и Беяевском районе Одесской области Украины).

Старообрядческие поселения, возникшие на всем пространстве к югу от Карпат в междуречье Прута, Дуная и Днестра, стали центром истинного православия еще в годы оттоманского владычества в крае. Старообрядцы Сорокского, Орхейского и Хотинского краев – поселения: Кунича, Сырково, Фузовка, Грубна, а также селения современной Румынии – Климовцы и Соколинцы – в середине XVIII века замыслили превратить край в своеобразный старообрядческий центр Османской империи.

Большой приток старообрядцев отмечается документально после присоединения Бессарабии к России в 1812 году. Особенно переселению части из них из Турецкой Добруджи. Сам факт переселения старообрядцев (казаки-некрасовцы) в Бессарабию, в подданство Российской империи отражает сложную, внутригрупповую дифференциацию – социально-экономическую, политическую и, конечно, конфессиональную.

Среди внешних факторов можно указать на желание царской администрации во второй половине XVIII – первой трети XIX веков, получить максимальное число сторонников своей борьбы с Оттоманской Портой. В контексте такой балканской политики Россия "прощала" своих недавних врагов – некрасовцев, задунайских украинских казаков и т.д., а также широко привлекала представителей балканских народов (болгар, греков, сербов, албанцев и др.) к военному и хозяйственно-культурному освоению Северного Причерноморья

Кроме некрасовцев, здесь селились представители и других течений старообрядчества, в частности, пришедшие сюда сухопутными путями. Основу их составляло крестьянство, представителей которого, в отличие от староверов-некрасовцев, называли липованами. В Молдавии же, Румынии и Буковине липоване – это общепринятое название вообще всех старообрядцев. Более десятка поселений было основано в дельте Дуная и на прилегающих украинских территориях. Основными населенными пунктами казаков-некрасовцев стали Измаил, Старая и Новая Некрасовки (сейчас Измаильский район Одесской области). А липоване разместились в селе Вилково Килийского района. Тут жили в основном старообрядцы-поповцы, которые признали верховенство Белокриницкой иерархии и у которых была своя Измаильская епархия, охватывающая, кроме Южной Бессарабии, еще и центральную ее часть, то есть Молдавию.

Румынский писатель-исследователь Д. Дан так описывает старообрядцев – липован этого региона:

«Старообрядцы-липоване одеваются в пестрые материи. Их рубашки чаще пестрые, но если они белые, то по воротнику, по краям рукавов и по низу идет красная опушка и заканчивается всегда на левом плече. Мужчины носят рубашки поверх брюк и подпоясываются тесным шерстяным поясом. Брюки, большей частью темного цвета, носят

заправленными в высокие сапоги. Верхняя одежда мужчин длинная и сшита в русском стиле по фигуре, сверху узкая, а внизу широкая в форме колокола со множеством складок. Как мужская, так и женская одежда шьется из вельвета, плюша или темно-голубых шерстяных тканей, а зимняя одежда более длинная и впереди по краям оторочена лисьим мехом или овчиной.

Правая пола одежды накидывалась на левую и застегивалась на левой стороне груди с помощью небольших округлых серых цинковых или матерчатых пуговиц, расположенных сверху вниз от шеи до пояса. Мужчины носят поверх одежды узкий шерстяной или кожаный ремень. Мужчины, женщины и дети имеют обыкновение носить на груди под рубашкой металлический крест на шнурке. Головной убор мужчин летом – обычная фетровая шляпа; зимой носят черную или серую овчинную меховую шляпку, которую опускают на уши в большие морозы. Мужчины и парни летом и зимой носят трубообразные в гармошку сапоги из русской кожи.

Женщины и девушки, особенно на свадьбах, носят поверх широких вельветовых жакетов еще и пестрый платок такого рода, что наброшенный поверх плеч, он образует треугольник, в руке они носят красный носовой платок. Головной убор женщин состоит из цветных шелковых или шерстяных платков. Под ними они носят обруч, называемый «обручником» или «кичкой», состоящей из волос и холстин, который отличает их девушек. Ранее головным украшением девушек в праздничные дни была высокая, похожая на диадему «перевязка», которую сейчас одевают лишь невесты во время венчания. Перевязка украшается спереди, как правило, цветными камнями, жемчугом, лесками, пуговицами и т.д., сзади ниспадающими пестрыми шелковыми или шерстяными платками. Конец косы завязывается красным бантом, а красиво заплетенные косы вместе ниспадают на спину. Верхние юбки с многочисленными складками, достигающие до лодыжек, пестрые, а у пожилых женщин менее пестрые, липованки носят на бретельках и неплотно завязывают шнурками. Женщины носят летом полусапожки из кордивана или лакированной кожи, а зимой – сапоги. Женщины и девушки носят пестрые передники, которые они должны снимать при посещении церкви»⁴.

Бытовые особенности, хозяйственные традиции, особенности системы питания, самобытность народной архитектуры, а также одежда липован Бесарабии и Буковины детально описаны в работе А.А. Пригарина

«Липоване Добруджи, Бесарабии и Буковины: общее и особенное в материальной культуре».

Достаточно подробно рассмотрен костюм липован Южного Подунавья как в целом, так и его отдельные элементы в работах Татьяны Агафоновой. Согласно собранным данным, основная тенденция развития костюма липован, проживающих в Южном Подунавье (сс.Приморское (Жебрияны), Мирное (Карячка), Васильевка Килийского района и сс.Муравлевка, Старая Некрасовка Измаильского района Одесской области.) в первой половине XX века, так же как и у представителей других этносов региона, заключалась в активном использовании для изготовления одежды покупных тканей (ситец, шелк, байка) и восприятии общеевропейского костюма. В этой связи, практически не сохранились материалы о технологии ткачества как домашнего промысла, хотя изготовлением одежды традиционно продолжали заниматься в каждой семье.

Так, по воспоминаниям респондентов, в конце XIX – начале XX века в исследованных старообрядческих селах бытовал комплекс женской одежды с сарафаном, характерный для северных и центральных губерний России. Основу этого костюма составляли: рубаха и сарафан.

Зафиксировано несколько типов рубах. Первый тип, бытовавший в сс. Мирное, Муравлевка, Старая Некрасовка, Васильевка, представлял собой цельнокроенную рубаху (рубаха) с круглым воротом (*ошивка* – с. Муравлевка, *выкат* – с.Старая Некрасовка), соединявшимся при помощи тесемок (*шворки* – сс. Мирное, Ст. Некрасовка) либо стянутым шнурком (*учкур* – с. Муравлевка), длинными до кисти рукавами, заканчивавшимися свободно.

Наряду с цельнокроенными рубахами, в с. Муравлевка носили рубахи с поперечным швом, делившим стан на две части: верхнюю (*чехлик*) и нижнюю (*станушка*), в боковые швы которой вставляли трапециевидные вставки (*уставки*). Рукава длиной $\frac{3}{4}$, заканчивались свободно. Под рукава вставляли четырехугольные клинья (*ласточки*).

Хотя вышеописанные рубахи не находят прямых аналогий в русском костюме, однако их конструктивные особенности генетически связаны с традиционной женской нательной одеждой русских. Модификация кроя (отсутствие поликов, боковых вставок и т.д.) вызвана

⁴ Дан Д. Липоване // Белая Криница. – 1999. – С.15.

использованием для их изготовления более широкой, чем домотканина, покупной материи.

Вместе с тем, необходимо отметить некоторые изменения в функциях женских рубаш, произошедших под влиянием распространения в первой половине XX века среди липованок рубаш без рукавов, получивших в этнографической литературе название западно-славянских или западноевропейских. Рубашки без рукавов, как правило, носили девушки и молодые женщины, а рубашки с рукавами становятся принадлежностью костюма представительниц старшего поколения, т.е. являлись показателем принадлежности женщины к определенной возрастной категории. Кроме того, в этот же период начинают бытовать надеваемые под рубашку короткие до пояса кофты без рукавов (*талички*), которые стягивали грудь и использовались исключительно в качестве нижнего белья. Поверх рубашки носили прямой с лифом сарафан (*шубка*), сшитый из нескольких (от 4 до 8) прямых полотнищ, собранных на обшивке в складки (*тирольки*).

В качестве традиционной поясной одежды использовали как передники, скроенные из одного куска ткани (грудинка и полотнище) либо состоящие из грудинки в виде небольшого прямоугольника с петлей из тесьмы, надеваемой через голову на шею, и пришитого к грудинке полотнища ткани, снабженного у талии завязками, так и фартук, укрепленный при помощи завязок на талии. При этом для всех типов существовало одинаковое название, отличавшееся лишь в различных населенных пунктах: *запон* – с. Муравлевка; *фартук* – сс. Мирное, Ст. Некрасовка, Васильевка. Как отмечают исследователи, передник с нагрудником являлся характерным элементом русского женского костюма. Распространение среди русских фартука без нагрудника Г.С. Маслова связывает с городским влиянием. Возможно, на его появление у липованок повлияли также традиции соседнего украинского населения, для которых такой фасон поясной одежды был более характерен.

«Локально-территориальные различия у липованского населения не существенны и отражают, скорее всего, адаптивные моменты и последствия некоторого автономного развития»⁵.

Если обратиться к историческим фактам, то можно увидеть, что русская национальная культура в целом никогда не была централизованной и складывалась именно из региональных традиций.

«Кратчайшее начертание истории Ветковской церкви» говорит: «Обычаи и уставы Ветковских храмов и монастырей продолжали жить в старообрядческих слободах Стародубья, Черниговщины, Буковины и Молдавии. Они сохраняются доныне среди «липован» – потомков русских старообрядцев, живущих в Румынии»⁶.

Из доклада магистра исторических наук Михаэля Крамера (Вена, Австрия) на заседании в Старообрядческой Митрополии Московской и всея Руси о Буковине мы черпаем следующую информацию:

Австрийская администрация, которая по Кючук-Кайнарджийскому мирному договору от 1774 г., которым завершилась русско-турецкая война, получила право управления практически незаселенной Буковиной, весьма вероятно, уже обнаружила на территории несколько старообрядческих семейств. Провинция Буковина со стороны Османской империи была передана Австрии как дар за благожелательный нейтралитет.

Переселение липован имело место как раз в это время, т.е. между 1783 и 1786 гг. ... Губернатор граф Энценберг писал императорскому придворному военному советнику:

«Пока что выяснилось, что эти липоване – чрезвычайно спокойный, прилежный, тихий, работящий, опрятный, очень толковый и вообще сильный и рослый народ. Каждый из них обязан овладеть ремеслом, которым они, наряду с земледелием, обеспечивают себя наилучшим образом. Они почитают величайшими пороками пьянство и грязную брань, и, как говорят, пьяных липован видели весьма редко. Их одежда, особенно у женщин, пригожа, опрятна и достойна, и они весьма склонны делать добро ближнему, кем бы он ни был. И на всем протяжении моей службы здесь не поступило ни единой жалобы на этих действительно достойных, добрых людей, и об исполнении ими повинностей не требуется второго напоминания. В Молдавии и особенно в Подолии и в Крыму пребывает весьма много этих липован, из которых некоторые недавно переселились, и поистине надо только же-

⁵ Пригарин А.А. Липоване Добруджи, Бессарабии и Буковины: общее и особенное в материальной культуре // Культура русских липован в национальном и между-

народном контексте. - Выпуск 4. - Бухарест, 2006.

⁶ История и обычаи Ветковской церкви // Старообрядческий церковный календарь. - М., 1994. - С.66.

лать, чтобы очень многие пожелали переселиться на Буковину.»

Впрочем, вместе с численно большей группой липован-поповцев в Буковину прибыло меньшее число старообрядцев-беспоповцев, поскольку губернатор отмечал, что «здесь имеются две группы липован, которые ни при каких условиях не общаются друг с другом, так что их нельзя поселить в одном и том же месте».

По грубым оценкам, в середине XIX в. в деревнях старообрядцев-поповцев проживало примерно 4 200 человек, а в деревнях липован-беспоповцев – 350-600.

22 февраля 1844 г. на Буковине в присутствии окружного комиссара был составлен последний протокол, в заключительном абзаце которого комиссар, по обследовании всего имущества и условий труда в общинах липован, отзывается о них с большой похвалой:

«Тем самым протокол завершается замечаниями, что уполномоченный окружной комиссар познакомился с обычаями и нравами вышеуказанных общин липован при данном обследовании и отметил у них высочайший уровень религиозности, ибо община Fontina Alba за свой счет построила по греческому обряду дорогостоящую, снабженную колокольнями и издали доминирующую над деревней деревянную церковь, (ибо,) далее, каждый липованин в своем прилично содержимом доме в высоком почтении имеет украшенный киот с различными образами (иконами), при входе в комнату сначала кладет крест и говорит: «Господи Иисусе, помилуй нас!», повторяя это при каждом глотке воды или куске хлеба, не курит и не нюхает табаку и не разрешает того в своем доме, (ибо они подают) пример поста в строжайшем смысле, так как липоване по причине как раз начавшегося великого поста не вкушают горячего, но только съедают сырую капусту с водой или соевые огурцы с хлебом, и то раз в день, ибо у них чистота в домах, поскольку они красной ниткой вышивают весьма пригожие постельные подзоры, оконные занавески, которые за едой служат как салфетки и т.д., (ибо,) далее, (им свойственно) большое прилежание и деловитость, поскольку они поднимаются до рассвета солнца и отправляются на работу».

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.

Своеобразие старообрядчества принято видеть в глубоком консерватизме в вопросах православной ритуальной практики, в преувеличенном внимании к обряду в ущерб выражению религиозного чувства и развитию церковной догматики. Между тем, труды идеологов старообрядчества показывают, что для старообрядчества как религиозного течения с более чем трех вековой историей в обряде всегда было важно отнюдь не только внешнее «подобие» древнему благочестию, но связь со всей многовековой канонической традицией православия.

Обряд в этом случае являлся и остается языком (и способом) понимания важнейших догматов христианства. В такой системе любое нарушение обряда означает нарушение догмата, и это касается как церковной, так и внецерковной сферы: нарушение «правильного» облика и поведения индивида в повседневной жизни осознается как утрата благочестия и принадлежности к конфессиональной общности.

В XX в. большинство старообрядческих центров России оказалось на грани исчезновения после того как в результате революций, коллективизации, войн был уничтожен традиционный крестьянский уклад и нарушена религиозно-культурная преемственность поколений.

Спасение искали в эмиграции, но утрата идентичности грозила и старообрядческим группам вне России. Эти группы образовались в XVII-XX вв. в результате переселения значительных масс русских старообрядцев в поисках вероисповедной свободы, но нередко получение свободы в отправлении религиозного культа имело обратной стороной существование в инонациональной, иноконфессиональной и инокультурной среде, что, в свою очередь, таило опасность утраты с течением времени и русского языка, и культурной идентичности.

Сравнительный анализ истории и современного состояния различных старообрядческих групп дает основание утверждать, что в значительной степени запреты сыграли роль механизмов, регулирующих сохранение или утрату религиозной и культурной идентичности различных согласий и групп.

Итак, для рассеянных по миру и не имеющих сильного центра старообрядцев запрет взял на себя часть функций церковной

организации, формируя структуры конфессиональной и культурной идентичности. Не случайно, выработке системы запретов и соблюдению этой системы значительно большее внимание уделяли и уделяют не имеющие церковной иерархии *беспоповские* направления старообрядчества. Напротив, обретшие церковную организацию *поповцы* («белокриницкие» и «беглопоповцы») постепенно отказались от многих традиционных запретов, почти не вводя новых.

В условиях модернизации общества *запрет* 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. И это вполне осознается современными старообрядческими лидерами, стоящими перед столь же нелегким выбором, как и их предки: «*Выйдя из осажденной изолированной крепости, старообрядчество сталкивается и с новыми задачами, и с новыми искушениями. Отсутствие сознательной направляемой духовными пастырями и каноническими установлениями адаптации к реалиям современного мира привело к тому, что плоды цивилизации все равно стихийно, бесконтрольно входят в старообрядческую жизнь*»⁷.

Религиозная жизнь старообрядцев не замыкалась в рамках семьи и храма, а распространялась на все сферы человеческой деятельности, особенно на трудовую и социальную. Высокий уровень социализации позволял создавать крепкие независимые социально-экономические структуры, крестьянские общины, предприятия, купеческие товарищества, которые объединялись в более крупные макроструктуры. Именно поэтому старообрядцы успешно переносили дискриминацию и репрессии при всех режимах, преследовавших их за религиозные взгляды и религиозную практику, но не ставивших своей целью разрушение социальной структуры и быта. Однако проводившееся в течение семидесяти лет советской власти тотальное разрушение быта и социальных структур сказалось на старообрядчестве роковым образом. Уничтожение крупной буржуазии сразу же после революции, «раскулачивание» и «расказачивание»

20-х годов, коллективизация 30-х, борьба с частниками и укрупнение деревень губили древлеправославную веру больше, чем закрытия храмов и аресты наставников.

В рамках одной короткой статьи невозможно отразить все процессы и модуляции, которые происходят в формировании религиозной, этнической, национальной и транснациональной идентичности среди староверов Стародубья, Бессарабии и Буковины. Они являются примером многообразия современного мира, в котором динамика процессов самоопределения сочетает в себе средневековую религиозную консервативность и механизмы постмодернизма, в которых как элита, так и обыкновенные люди проявляют как идеализм, так и прагматизм, стремясь к лучшей доле.

Перспективы возрождения старообрядчества ныне упираются, кроме общих для всех конфессий проблем, в ряд сложнейших задач, которые в любом случае не могут быть быстро решены. Это и потребность воссоздания конфессиональных хозяйственных и социальных структур. Это и неизбежность каким-то образом психологически (и даже физически) адаптировать к современным условиям тяжелые требования, которые старообрядчество предъявляет к быту. Это и необходимость найти формы работы с молодежью.

Распад одних идентичностей и формирование новых, миграции, традиционализация и модернизация, социальные конфликты - эти и масса иных событий и процессов наполнили конкретным смыслом и значением современную жизнь. Культурная идентичность продолжает оставаться значимой в вопросах формирования социальных отношений. Толерантность и признание культурных, национальных различий становятся одними из важнейших условий дальнейшего существования и развития человечества в целом. Решение этой проблемы лежит не только в этнической унификации, а и в нахождении моделей социальной коммуникации, позволяющих сохранить или сформировать позитивно-ресурсные основания национальных культур в условиях межэтнического взаимодействия. Первостепенной задачей, таким образом, становится изучение влияния тех или иных социальных факторов, прежде всего, фактора влияния межэтнического взаимодействия на социализацию личности, формирование ее мировоззрения и самоидентификации.

⁷ Шахов М.О. Проблемы взаимоотношений старообрядчества с современным миром // Старообрядчество. История. Культура. Современность. - М., 1998. - С.10.

Панков А.А. (Одесса, Украина)

РОССИЙСКИЕ ФИЛОСОФЫ И СОЦИОЛОГИ «СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА» О СТАРООБРЯДЧЕСТВЕ

Прежде чем говорить об отношении российских философов и социологов «серебряного века» к старообрядчеству, необходимо, на наш взгляд, уделить некоторое внимание самим российским философам и социологам «серебряного века» и сказать о том, что в настоящее время представители многих областей гуманитарного знания (философы, социологи, политологи и т. д.) обращаются к трудам представителей российской религиозно-философской традиции в поисках ответов на вопросы, которые ставит нам наша действительность. Ведь, как справедливо отмечает Н.Ю. Матвеева, «они достигли выдающихся результатов в осмыслении духовной сути происходивших событий, их связи с мировой и российской историей»¹. Интерес к наследию российской религиозно-философской традиции, на наш взгляд, продолжает воспроизводиться благодаря его полифоничности и парадоксальности, предполагающих возможность всё новых и новых интерпретаций. Теоретическое наследие российской религиозно-философской традиции характеризуется не просто парадоксальностью, но даже в известном смысле еретичностью или, как говорили о подобной религиозной полифоничности выдающиеся социологи религии П. Бергер и Т. Лукман, – «еретической императивностью». Во всяком случае, многие идеи российских религиозных философов и социологов «серебряного века» вызывали и вызывают недоверие и подозрительность со стороны представителей ортодоксального православия. Но в том то и дело, что наиболее плодотворными, на наш взгляд, для развития российской религиозно-философской традиции в её «серебряный век» оказались именно диссидентские, «еретические» темы всеединства, софиологии, имяславия и некоторые другие. Но это – тема иного исследования.

Сейчас же скажем о том, что, казалось бы, весьма парадоксальным в связи с вышесказанным для российской философии и социологии «серебряного века» является их интерес к старообрядчеству. Однако, эта парадоксальность – лишь кажущаяся. Российская религиозная философия и социология «серебряного века», на наш взгляд, были сосредоточены на поиске смысла, на поиске внутреннего содержания как социальных, так и духовных феноменов. И её представители (в первую очередь, таких как, о. Павел Флоренский и

Н.А. Бердяев) интересовало понимание внутреннего содержания возникновения и развития старообрядчества. Эту же тему, так или иначе (часто оппонировав и о. Павлу Флоренскому, и Н.А. Бердяеву), развивал о. Георгий Флоровский. Как отмечал о. Георгий Флоровский, смысл и пафос старообрядчества или как он говорит – «Раскола» отнюдь не в том, в чём довольно часто обвиняли и обвиняют старообрядчество (в том числе отчасти и вышеупомянутые о. Павел Флоренский и Н.А. Бердяев) – «не в «слепой» привязанности к отдельным обрядовым или бытовым «мелочам»², но в напряжённом (почти экстатическом) эсхатологическом ожидании.

В своей «Записке о старообрядчестве», написанной предположительно в 1916-1917 годах и впервые опубликованной в 1990 году в «Вестнике русского христианского движения», о. Павел Флоренский писал о том, что «отделение старообрядцев от Греко-русской Православной Церкви было бедствием; само упорство и ожесточённость борьбы со старообрядчеством свидетельствуют о сознании той боли, какую церковное тело ощущало от этой операции. В старообрядчестве Греко-русская Церковь утратила одно из существенных направлений своей жизни («разделение» по Апостолу), и вследствие борьбы со старообрядчеством, представители Православной Церкви вынуждены были замалчивать положения, необходимые в составе здорового церковного мышления, – замалчивают их отчасти потому, что их выдвигали старообрядцы»³. Далее о. Павел Флоренский пишет о невозможности «для русской Церкви начать жить полнокровную жизнь, пока она не вспомнит некоторые из начал, отстаиваемых старообрядчеством»⁴.

Какие же «начала» и «положения», отстаиваемые старообрядцами, имел в виду, однако не очертил достаточно чётко в своих «Записках» о. Павел Флоренский? Значительно более чёткую характеристику этих «начал» и «положений» дал другой выдающийся российский священник – философ о. Георгий Флоровский.

Здесь следует отметить, что о. Георгий Флоровский занимал совершенно особенное, специ-

² Флоровский Георгий, священник. Пути русского богословия. – Париж: YMCA – PRESS, 1983. – С.67.

³ Флоренский Павел, священник. Записки о старообрядчестве (приложение к лекциям) // Вестник Русского Христианского Движения. – Париж – Нью-Йорк – Москва: Издание Русского Христианского Движения при участии издания «YMCA-Press», 1990. – С.79.

⁴ Там же. – С.80.

¹ Матвеева Н.Ю. Методология социального познания в русской религиозной философии // Социологические исследования. – 2004. – №1. – С.61.

фическое положение в российской религиозно-философской традиции. Он не был ни всеединцем, ни софиологом, ни имяславцем, но, скорее, их оппонентом. Во всяком случае, о. Георгий Флоровский оказался включённым в знаменитую софиологическую дискуссию и в критическом запале по отношению к российской религиозно-философской и социальной мысли, содержавших немалую богословскую составляющую, хотел даже назвать свою книгу, написанную в 1937 году, «*Тупики русского богословия*». Участвовал о. Георгий Флоровский и в другой знаменитой дискуссии - имяславской, хотя и не так активно, как в дискуссии о Софии – Премудрости Божией. Ещё раз отметим, что, на наш взгляд. Но, в том то и дело, что наиболее плодотворными, на наш взгляд, софиология, имяславие и всеединство отнюдь не являются «*тупиками русского богословия*», но, напротив, весьма плодотворны для развития российской религиозно-философской традиции. И вновь повторим, что это – тема иного исследования. Хотя к вопросу об имяславии, как ветви исихастской традиции нам в данной статье ещё придётся обратиться.

Что же до творчества и деятельности о. Георгия Флоровского, то следует сказать, что у церковных иерархов недоверие и подозрительность вызывали экуменические взгляды и экуменическая деятельность о. Георгия Флоровского. Наиболее образованные и интеллектуально честные и смелые (что, впрочем, одно и то же) «*православные ортодоксы*» не могли не понимать значения подобной деятельности⁵. К таким интеллектуалам, несомненно, относился о. Георгий Флоровский, который демонстрировал честность и смелость также и в своих взглядах на старообрядчество.

Итак, о. Георгий Флоровский, на наш взгляд, дал, во-первых, чёткую характеристику отстаиваемым старообрядцами «*положениям, необходимым в составе здорового церковного мышления*». Это, прежде всего, «*настроение эсхатологической собранности*», отсутствие которого было так характерно для современного российским философам и социологам «*серебряного века*» православия. Об этом настроении пишет и Н.А. Бердяев, усматривавший в старообрядчестве «*духовный голод, пророческие предчувствия, мистическую углублённость*»⁶. Как отмечал о. Георгий Флоровский, «*раскол есть погребальная грусть о несбывшейся и уже несбыточной мечте. <...> Есть что-то романтиче-*

ское в расколе, - потому и привлекал так раскол русских нео-романтиков и декадентов...»⁷ Российские философы и социологи «*серебряного века*», несомненно, были романтиками. Для них в старообрядчестве было привлекательно именно то, что Н.А.Бердяев называл «*русским ожиданием*», «*тоской*»⁸.

Следующее, что можно отнести к началам, отстаиваемым старообрядцами - это праведная жизнь как стратегия. Но довольно часто эта стратегия интерпретировалась и интерпретируется как обрядовое. Об этом более подробно мы будем говорить ниже.

Сейчас же заметим, что, вероятно, антропологи, исследующие особенности современного функционирования старообрядческих общин обращают внимание на жизнь членов этих общин в «*двух эпохах*», на их существование в двух системах координат - в древней (духовной) и в современной (повседневной, материальной) жизни. Это одновременное существование старообрядцев в двух системах координат проявляется, например, в замкнутости и традиционализме старообрядцев, которые обеспечили им групповое выживание и в активном приспособлении и даже воздействии на внешний мир. В связи с последним, достаточно вспомнить о роли старообрядчества в экономическом развитии российского общества, в частности, о старообрядческом предпринимательстве. Впрочем, у старообрядческого предпринимательства есть свои конфессиональные истоки, понимание которых, на наш взгляд, схоже на веберовское понимание «*протестантской аскезы*». Разговор об этом, конечно же, требует более тщательного проникновения в суть проблемы.

Здесь же вполне уместно вспомнить о том, что немецкий религиовед и социолог религии Г. Кюнг говорил, что религия в своём развитии прошла через смену нескольких парадигм⁹. Под парадигмой здесь понимается тот образец, в соответствии с которым верующий представляет себе Бога, самого себя и своё место и предназначение в мире. Религиозные парадигмы с появлением новых парадигм не исчезают бесследно, а, уходя на своего рода «*духовную*» периферию, остаются значимыми для определённых религиозных групп. Возможно, следует говорить и том, что различные религиозные парадигмы могут фрагментировать

⁷ Флоренский Павел. Указ. соч. - С.67.

⁸ Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре. Философия русского послереволюционного зарубежья. - М.: Наука, 1990. - С.74.

⁹ См.: Кюнг Г. Религия на переломе времён // Мировое древо. - 1992. - №2. - С.63-76.

⁵ [Редакционный комментарий, о. Никола Муравьев]: «достаточно смелое обобщение по поводу связи образования с честностью и смелостью».

⁶ Бердяев Н.А. Судьба России. - М.: Советский писатель, 1990. - С.31.

ся в рамках единого группового или индивидуального религиозного сознания, что, в свою очередь, предопределяет жизнь современного верующего в нескольких реальностях, зачастую, с резко отличающимися правилами поведения, принятыми в этих реальностях. Не случайно социологам религии, в том числе и автору данной статьи, приходится говорить о современной постмодернизации религиозного сознания¹⁰. Очевидно, эта постмодернизация не могла не затронуть и сознание старообрядцев.

Среди религиозных парадигм Г.Кюнг выделяет апокалиптическую парадигму. Именно в рамках «апокалиптического восприятия происходящего» (если пользоваться терминологией о. Георгия Флоровского) или «апокалиптической парадигмы» (если пользоваться терминологией Г. Кюнга) жили и в определённом смысле живут старообрядцы. «Именно апокалиптическим восприятием происходящего и объясняется вся резкость или торопливость раскольничьего отчуждения», – отмечает о. Георгий Флоровский¹¹.

Если вспомнить об особенностях начальных этапов становления любых религиозных движений, то следует сказать, что эти особенности состоят в радикальном неприятии этими движениями окружающего мира. Однако, постепенно «торопливость отчуждения» или краткосрочные адаптивные стратегии этих религиозных движений сменяются выбором тех или иных долгосрочных стратегий их адаптации к социальной среде. Моменты неконформизма и оппозиционности по отношению к господствующим религиозной и культурной традициям и к обществу в целом могут присутствовать в идеологии этих религиозных движений, но они реализуются уже не в рамках краткосрочных адаптивных стратегий или стратегий «мятежа» (в терминологии американского социолога Р. Мертон). Ведь религиозные движения, которые ориентированы на мятеж, обречены на активное сопротивление (чаще всего – репрессивное преследование) и иногда – уничтожение. Кроме того «мятежная» деятельность некоторых религиозных движений может привести их к самоуничтожению. Можно вполне обоснованно говорить о том, что на начальных этапах своего становления для старообрядчества были характерны краткосрочные адаптивные стратегии. Об этом говорили и российские философы и социологи «серебряного века».

Разумеется, российские философы и социологи «серебряного века» не могли пользоваться понятийно-категориальным аппаратом современной социологии. Но они зачастую высказывали весьма созвучные ей идеи. Достаточно вспомнить, что о. Ге-

оргий Флоровский писал о том, что для многих «ранних старообрядцев» был характерен «мятежный уход, новоизобретённый путь самоубийственных смертей»¹². На этом пути «ранних старообрядцев» встречались и самосожжение («крещение огнём»), и пост до смерти. То есть, если бы подобные «аскетический надрыв и неистовства» или, говоря современным языком, «краткосрочные, мятежные стратегии адаптации» продолжали реализовываться, старообрядчество оказалось бы перед угрозой самоуничтожения. Однако, возможно именно перед лицом этой угрозы, изначальная радикальная настроенность религиозных движений против социальной среды со временем слабеет и трансформируется в иные адаптивные стратегии, которые выше были обозначены как «долгосрочные». Со временем долгосрочные адаптивные стратегии «завершаются аккомодацией, т.е. таким состоянием, когда конфликты разрешаются, а конфликтные элементы приводятся в состояние взаимной терпимости (толерантности), а значит, и функционирования в условиях сотрудничества»¹³. Промежуточной между краткосрочными адаптивными стратегиями, ведущими религиозные движения к мятежу и долгосрочными адаптивными стратегиями, ведущими религиозные движения к аккомодации является стратегия ретризма или эскапизма, которая может обеспечить дистантное сосуществование религиозного движения и общества. Цель и эскапистских, и иных долгосрочных адаптивных стратегий – позволить религиозному движению выжить в окружающем их социуме.

Российские философы и социологи «серебряного века», и, в первую очередь, неоднократно цитировавшийся о. Георгий Флоровский, описали причины эскапизма, «бегства» старообрядцев из «пустого, оставленного, Богооставленного» мира. Для старообрядцев XVII века был характерен теократический хилиазм – мечта «о здешнем Граде, о граде земном». И им хотелось верить, что эта мечта уже сбылась в виде Московского государства, во главе которого стоит единственный в то время православный Царь. Эта мечта была разбита. «Отступление» Никона не так «апокалиптически встревожило» старообрядцев, как «отступление» Царя. «Кончается <...> Третий Рим. Четвёртому не быть. Это значит: кончается история. Точнее сказать, кончается священная история. История впредь перестанет быть священной, становится безблагодатною. Мир оказывается и остаётся отселе пустым, оставленным, Богооставленным. И нужно уходить – из истории, в пустыню. В истории побеждает кривда. Правда уходит в пресветлые небеса. Священное Царст-

¹⁰ Панков А.А. Постмодернизация религии в современном глобализирующемся социокультурном пространстве // Глобальное пространство культуры. Материалы Міжн. наук. форуму 12-16 квітня 2005 р. – СПб.: Центр изучения культуры, 2005. – С.191-194.

¹¹ Флоровский Георгий. Указ. соч. – С. 68.

¹² Там же. – С.72.

¹³ Панков А.А. Проблема социальной адаптации нетрадиционных религиозных движений в современной Украине // Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства. Збірник наукових праць. – Харків, 2005. – С.483.

вие оборачивается царством Антихриста...»¹⁴ В настоящее время, наверное, можно говорить о том, что старообрядцы перешли к долгосрочным адаптивным стратегиям, завершающимся аккомодацией. Даже если они воспринимают окружающий их сегодня мир как очередное испытание, они делают это без прежнего «максимализма апокалиптического отрицания». Лишь старообрядцы-беспоповцы по-прежнему демонстрируют примеры эскапистской адаптивной стратегии.

Следует отметить, что успех современной адаптации старообрядцев во многом обеспечен отсутствием таких «помех» или адаптивных барьеров, как негативное общественное мнение, которое воспринимало бы старообрядцев как нечто «чужеродное». Напротив, позитивный интерес к старообрядчеству в нашем обществе растёт.

Кстати говоря, здесь следует назвать ещё одну причину интереса представителей российской религиозно-философской традиции к старообрядчеству. Выше уже говорилось о том, что одной из наиболее плодотворных для развития российской религиозно-философской традиции в её «серебряный век» тем являлась тема имяславия. Имяславская дискуссия была начата частью афонских монахов, утверждавших, что «само имя Божье является святыней и, таким образом, должно почитаться верующими полагающимся ему образом»¹⁵. Имяславие было объявлено еретическим учением, связанным с магией и оккультизмом. В России защитники имяславия сплотились вокруг о. Павла Флоренского. Нам представляется, что имяславие является вариантом исихастской традиции, поскольку оно развивает учение о назначении человека как обожении, осуществляемом посредством энергийного соединения Божественной и человеческой природ, которое «составляет ядро православной антропологии, а на философском уровне его обычно называют православным энергетизмом. Оно зародилось и долгое время пребывало имплицитным, не выраженным теоретически, в сфере православной аскетики и, в первую очередь, в лоне духовной традиции исихазма или священнобезмолвия, которая издревле развивалась в византийском, а затем и в русском монашестве. В эпоху исихастских споров в Византии XIV века оно получило богословское оформление в трудах св. Григория Паламы и было введено в корпус догматов, однако по историческим и иным причинам, теоретическая разработка учения в дальнейшем совершалась лишь sporadически и ещё далеко не завершена до сего дня»¹⁶. Российские философы и социологи «серебряного века»

интересовались и имяславной линией исихастской традиции и исихазмом в целом. И старообрядчество привлекало их как раз своим практическим священнобезмолвием, реализованным в так называемой «нетовщине»¹⁷. «Это был максимализм апокалиптического отрицания. Благодать взята и отнята вовсе. Поэтому не только тайны не совершаются, но и служба Божия вообще уже невозможна, по книгам. Да и молитва в словах вряд ли уместна, разве ещё вздыхать»¹⁸.

Кстати говоря, именно из этого «максимализма апокалиптического отрицания» вытекает и особая важность обряда. «Ведь только быт и обряд теперь и остаются, когда благодать отходит и тайны оскудевают. Всё становится в зависимость от дел, ибо только дела и возможны»¹⁹. Поэтому, на наш взгляд, о. Павел Флоренский недостаточно глубоко изучил истоки приверженности старообрядцев к обрядовым или бытовым «мелочам». Он совершенно несправедливо писал о необходимости для старообрядчества «продумать те начала, которые отстаивало оно право, но неправое оставило в памяти как мёртвые вещи, а не руководящее побуждение к мысли и деятельности»²⁰. Следование «старым» обрядам породило неожиданную «активность Раскола в мирских делах»²¹. «Эта истовость в быту, - некий опыт спастись обломками древностного жития. Раскол смиряется пред оскудением благодати, но с тем большим исступлением и упорством держится за обряд. Благодать утасла и оскудела в расколе тоже, но раскол стремится своим человеческим усердием как-то возместить этот уход благодати»²².

Возможно, в настоящее время «истовость» старообрядчества несколько утасла, но базовые стратегии группового и индивидуального поведения старообрядцев сохраняются, что позволяет старообрядцам воспроизводиться как конфессиональной группе. Эти стратегии и вызывают интерес современных исследователей также, как в своё время вызывали интерес представителей российской религиозно-философской традиции.

¹⁷ [Редакционный комментарий, о. Никола Муравьев]: «Священнобезмолвие» - точно исихазм, а «нетовщина» это точно максимализм апокалиптического отрицания, но это совершенно разные уровни бытия. Типа «бузины» и «дядьки». Согласно Энцикл. Кир. И Меф. «ИСИХИАЗМ (от греч. hesychia — покой, безмолвие, отрешенность), мистическое течение в Византии. В широком смысле — этико-аскетическое учение о пути к единению человека с Богом через «очищение сердца» слезами и самососредоточение сознания; включало систему психофизического контроля, имеющую некоторое внешнее сходство с методами йоги. Возникло в 4-7 вв., возродилось в кон. 13-14 вв. (Григорий Синаит, Нил Сорский). В более узком смысле — религиозно-философское учение Григория Паламы.» Т.е. у исихастов молчит человек, а у «нетовцев» молчит Бог.

¹⁸ Флоренский Павел. Указ. соч. - С.70.

¹⁹ Там же.

²⁰ Флоренский Павел. Указ. соч. - С. 80.

²¹ Флоренский Павел. Указ. соч. - С.70.

²² Там же.

¹⁴ Флоровский Георгий. Указ. соч. - С.69.

¹⁵ Голлербах Е.А. К незримому граду: Религиозно-философская группа «Путь» (1910-1919) в поисках новой русской идентичности. - СПб.: Алетейя, 2000. - С.161.

¹⁶ Хоружий С.С. Проблема личности в православии: мистика исихазма и метафизика всеединства // Хоружий С. С. После перерыва. Пути русской философии. - СПб.: Издательство «Алетейя» при участии Русского Христианского Гуманитарного Института, 1994. - С.266.

Бескорсая В.Н. (Харьков, Украина)

НАРРАТИВНЫЙ ТЕКСТ ИКОНЫ: «КАТЕГОРИИ СОЗЕРЦАНИЯ»

Иконописная традиция второй половины XVII - XVIII вв. на сегодняшний день не является «белым пятном» в сфере научного исследования. Данной тематике посвящены многочисленные труды (А. Макарова, П. Белецкого, П. Флоренского, А. Муравьева, А. Сахарова, Г. Логвина, П. Жолтовского, Д. Степовика, Б. Успенского, Г. Лукомского и др.). Однако принципиально важным для понимания стилистической направленности иконописи этого периода является осмысление интертекстуальной нагрузки и степени восприятия иконы в контексте культурной эпохи.

В истории искусства рассматриваемый период иллюстрируется удивительно насыщенным и разноплановым стилем – барокко. Обратимся к «*пяти парам понятий*», при помощи которых Г. Вельфлин охарактеризовал развитие и стилевые изменения в живописи XVII - XVIII ст., обозначив их «*категориями созерцания*» в искусстве. Эти «*понятия*», в определенной степени, взаимообусловлены и «*могут быть названы пятью разными аспектами одной и той же вещи*»¹.

Так первая «категория» – переход от *линейности к живописности*. Своеобразный переход от одной манеры письма к другой проводился постепенно, учитывая изменения (согласно времени) идеологической структуры осознания реальности. Линия как форма зрительно-моторного восприятия постепенно обесценивается. Воплощение художественного замысла мастера уже не требовало тактильного восприятия действительности, что постепенно привело к утверждению формы осмысления вещей за счет оптической видимости, без необходимости касательной фиксации.

Весьма точно Б. Успенским было замечено, что главным в иконописи есть принцип «*подождите живания зрительного восприятия*»². Это позволяет при помощи изобразительных средств передать пространственные и временные со-

отношения³. Линейность ограничивала восприятие, живописность же привела к трактовке в безграничном. Потеря интереса к линейности обусловлена отсутствием в барочных формах отдельных, полностью самоценных элементов. Но при этом, барокко приводит к разнообразию форм – целое раскрывается через частное, художественные мотивы своеобразно перекликаются между собой, хотя упорядочивание отдельных элементов проследить практически невозможно.

Так, контурное видение служило фактором изолированного созерцания, что оправдывало зрительную фиксацию только отдельно взятых элементов. А живописное видение привело к единству целого, к слиянию явлений, к пониманию совокупности целого, как «*шаткой видимости*». «*Барокко не дает счастливого бытия; его тема – бытие возникающее, преходящее, не дарующее успокоения, неудовлетворенное и не знающее покоя. Настроение не разрешается, а переходит в состояние страстного напряжения*»⁴.

Само понимание пластики без строго подчеркнутого обозначения формы и обесценивания контура стало характером барокко. Новое искусство отрицало контур не за принципом остаточного исключения, – просто фигура не поддавалась фиксации при помощи силуэта, ее невозможно ограничить формой. Важная особенность барочного силуэта – отсутствие самостоятельности.

Если в классическом искусстве силуэт и форма претендовали на определенную самостоятельность, то в барокко, наоборот, отдельно выбранный аспект не раскрывал формы целиком. Однако следует заметить, что

³ Вельфлин Г. Основные понятия истории искусств. – С. 17,23; Шило А. «Отгадки» древнерусского чертежа – 4: реализм изображения // Традиції та новації у вищій архітектурно-художній освіті: Зб. наук. праць. / Під заг. ред. Н.Є. Третьяков. – Х.: ХПЦ, 2000. – № 2-3. – С. 68; Успенский Б.А. К исследованию языка древнерусской живописи // Жегин Л.Ф. Язык живописного произведения (Условность древнего искусства). – М.: Искусство, 1970. – С. 13,19.

⁴ Вельфлин Г. Ренессанс и барокко (Исследование о сущности и происхождении стиля барокко в Италии) / Пер. с немецкого Е. Лундберга; ред. А.Л. Волынский. – СПб.: Грядущий день, 1913. – С. 32.

¹ Вельфлин Г. Основные понятия истории искусств. – Москва-Ленинград: Academia, 1930. – С. 265.

² Успенский Б.А. О семиотике иконы // Труды по знаковым системам. – Т. 5 / Ученые записки Тартуского гос. ун-та. – Тарту: Тарт.ГУ, 1971. – С. 194-195.

живописность направляла не просто к совокупности отдельных элементов, а к отсутствию ограничений временно-пространственного восприятия. Решающим моментом постепенно становятся не отдельные элементы (детали) произведения, а понимание целого как первичной формы создания единого художественного образа⁵.

Иконописная традиция XVII столетия стремительно двигалась от линейного к живописному восприятию, наследуя идею целостного созерцания образа в неограниченном пространстве. Восприятие реальности переходило от частного к целостному, что стирало грани и отражало категорию рационально-иррационального понимания действительности. В истории иконописи можно проследить эволюционный формообразующий процесс, который привел к существенным изменениям сюжетной линии, художественных средств изображения и способам передачи образа.

Заметим, что в условиях Средневекового общества изобразительное искусство не имело ярко выраженного индивидуального характера. Индивидуальный стиль, творческая манера имели незначительное выражение в сравнении с жанровой манерой письма. Более того, проявление авторской индивидуальности воспринималось как недостаток, низкий уровень мастерства, так как организация ремесленного производства базировалась на строгом следовании определенным иконописным канонам⁶. Однако со временем ситуация изменилась, и на протяжении XVII – XVIII вв. индивидуальный характер становится главной отличительной особенностью и фактором высокого профессионализма мастера-иконописца.

Важно и то, что для традиции Средневековья характерным было не подобность изображаемого образа реальности, а подобность божественному лику. Главным было, так сказать, вычленение в облике того, что делает его богоподобным⁷.

Следует не забывать, что иконы XV века имели единые стилевые особенности – лаконичность композиции, как правило, отсутствие сложных сюжетов, живописное изображение превалировало над графическим. Однако традиции старой иконописной школы уже тогда лаконично объединялись с новыми чертами – мягкость линий, конкретизация образов святых, усиление роли повествовательных элементов икон⁸.

К XVI веку изображения святых стали более жизненными (даже, материальными), конкретизировалось внутреннее содержание образа, лики стали моделироваться пластично (с использованием светотени), выразительнее проявились черты типажа, а фигуры приобрели телесность, благодаря попытке внедрения объемного изображения. На иконах этого времени постепенно появляются элементы пейзажа, архитектурные детали, предметы быта. Характер и манера письма новых элементов ясно говорят о местных, локальных особенностях той или иной художественной мастерской. Отличительной чертой также являлось усиление декоративного момента, приобрела разнообразие цветовая палитра иконы, а графическое изображение стало вытеснять живописное⁹.

Если в искусстве XV века живописность играла функцию передачи конкретной формы, то произведения XVII столетия вкладывают новое смысловое значение в указанную категорию передачи действительности. Декоративность и орнаментальное оформление призваны удовлетворять не только эстетические потребности, но, и представляли собой некие элементы взаимопроникновения отдельных частей произведения. Живописность вместо формообразующего процесса, призывалась раскрывать категориальное осмысление иконы.

Со второй половины XVII века иконописное творчество приобрело массовый характер. Иконы стали писать не только мастера-профессионалы, но и иконописцы-самоучки. Можно констатировать тот факт, что наивыс-

⁵ Вельфлин Г. Основные понятия истории искусств. – С. 63-64, 76-77.

⁶ Шилов А.В. Функции канона. Объект и изображение в канонической художественной деятельности // Шилов А.В. Пластика и текст в художественной деятельности. / Ред. А.Л. Алиева. – Х.: Основа, 1997. – С. 36-37.

⁷ Шилов А. Ситуация отстранения в изобразительном искусстве. Статья 1. Отстранение как художественный прием // Традиції та новачі у вищій архітектурно-художній освіті: Зб. наук. праць. / Під заг. ред. Н.Є. Трегуб. –

Х.: ХДАДМ, 2001-2002. – № 2-3/1. – С. 56/

⁸ Жаборюк А.А. Український живопис доби середньовіччя. – Київ-Одеса: Вища школа, 1978. – С. 94-95.

⁹ Там же. – С. 96-98.

шей точки развития иконопись достигла в последние десятилетия XVII – начале XVIII вв.¹⁰

П.А. Флоренским иконопись обозначена как письмо светом («*светопись*»), используя культурный навык «различения истинного и мнимого, мыслимого и чувственного»¹¹. Основу живописного впечатления иконописи XVII – XVIII вв. составляла игра светотени и освобождение светотеневой массы, а также взаимопроникновение формы, света и цвета. Подобная взаимообусловленность может возникнуть только в целом (едином полотне), в восприятии частичного через призму целого. Живописный характер может быть достигнут только в случае, когда свет перестает быть лишь способом выразительности предметов и ставит перед собой самостоятельные цели, когда тени больше не зависят от формы, когда светотеневой массе дана возможность самостоятельной динамики. Главным станут расхождения между выразительностью предметов и характером светотени – внимание привлекает игра полутонов и форм на полотне.

Например, в классическом искусстве свет и тень подчинены пластическому формообразованию. Но свет на иконах XVII века требует самостоятельного поля деятельности, стремясь не к зависимости от формы, а к совместному целостному сосуществованию с ней. Свету требовалась свободная игра на поверхности, которая иногда приводила до полного исчезновения и подчинения теней. При подобном разделении функциональной нагрузки полотна, значимым становится то, чтобы нематериальное и бестелесное приобрело такое же значение, как и телесно-предметное. К примеру, живописное освещение внутреннего пространства храма не выступало освещением, которое призвано обеспечивать максимальную зрительную выразительность колоннам и стенам, наоборот, оно в определенной степени затушевывало их, создавая иллюзию восприятия пространственной глубины¹².

Прием светотеневой игры и взаимопроникновения формы, света и цветовой гаммы можно проследить на примере создания лика

святого. Так, главную роль в фокусировке лика определяли глаза. Взгляд одновременно направлен как бы и на зрителя, и сквозь него (наверх или немного в сторону). Расположение темных радужных оболочек вокруг глаз и отблеск на белках создавали эффект длительного и проникновенного взгляда. Светлый отблеск на нижнем веке под радужной оболочкой служил для формирования направления глаз. Таким образом, отблеск будто координировал взгляд – он, так сказать, и изменялся, и оставался неизменным¹³. Такой прием гипнотически действовал на эмоциональное восприятие зрителя, завораживая и привлекая к себе внимание.

По весьма точному высказыванию В. Лазарева, между взглядом святого и человеком, который молится «*протягивались тысячи невидимых нитей, которые будто сковывали волю человека и увлекали его в другой, сверхчувствительный мир*»¹⁴. Художественной особенностью иконописной традиции является то, что лик и в целом взгляд святого получили большую конкретность и реалистичность. Но не следует думать, что образ при этом стал более приземленным. Наоборот, реализм в иконописных полотнах подчеркивал действительное существование надземного (небесного) мира. Реалистичность образа позволяла глубже понять божественное проведение на земле, «*пустить в себя*» Божий Дух.

А. Луначарский писал: «*В то время, когда перед самой действительностью вы могли бы пройти безразлично, художник останавливает вас, он указывает вам на нее пальцем [...] Та действительность, которую мы видим самостоятельно, есть сама реальность*»¹⁵. Это высказывание подтверждает мысль о том, что художественными средствами мастер создает на полотне образ, одновременно приближая человека к богу и подтверждая действительное существование божественного.

Следует отметить, что специфика подачи света, колористика и игра светотени при создании лика и очей святого, является примером внедрения стилистических черт западноевропейского барокко в иконописную тради-

¹⁰ Там же. – С. 98-100.

¹¹ Флоренский П.А., священник. Иконостас. // Флоренский П.А. Сочинение в 4-х т. / Сост. и общ. ред. игумена Андроника (А.С. Трубачева), П.В. Флоренского, М.С. Трубачева. – М.: Мысль, 1996. – С. 492.

¹² Вельфлин Г. Основные понятия истории искусств. – С. 23-24, 64.

¹³ Белецкий П.А. Украинская портретная живопись XVII – XVIII вв. – Ленинград: Искусство, 1981. – С. 143.

¹⁴ Лазарев В.Н. Византийская живопись. – М.: Наука, 1971. – С. 35.

¹⁵ Луначарский А.В. К вопросу об искусстве / Этюды (сборник статей). – Москва-Петербург, 1922. – С. 30-31.

цию XVII века. Можно проследить, что цветовая гамма иконного лика в функциональном отношении способствовала утверждению реалистического характера, влияла на определение формы и направления очей. При этом светотеневая игра между цветом и формой (созданная при помощи выше указанных художественных средств), подчеркивала загадочное неземное таинство образа. Живописный характер произведения прослеживался именно в разделении функциональной нагрузки между светотенью, цветом и формой.

Теперь попробуем проследить процесс обесценивания (отказа) контура при постепенном переходе от линейности к живописности. Подобная тенденция ярко прослеживается в процессе перехода от *плоскости к глубине*.

Одновременно с обесцениванием контура, теряет свою привлекательность плоскость. Если классическое искусство разделяло на отдельные части и располагало отдельные элементы формального целого в виде ряда плоскостных слоев, то искусство XVII – XVIII вв. стремилось и подчеркивало глубинное расположение не отдельных элементов, а единого целого. Принцип плоскостного расположения как композиционная основа произведения был окончательно отброшен во второй половине XVII века, его заменило глубинное композиционное решение.

На полотнах XIV века еще ярко прослеживалось влияние византийских и старорусских художественных традиций (плоскостная трактовка формы, отсутствие объема композиции, условность рисунка, аскетическая суровость облика, традиционное расположение волос отдельными прядями, небольшое количество повествовательных деталей). Заметим, что плоскостная трактовка формы в иконах XIV – XV вв. была одним из основных моментов при сотворении общей характеристики персонажа. Такое изображение направлено на возвеличивание человеческого духа и принижение плоти. Статические неподвижные фигуры святых говорили о гармонии в божественном, о скоротечности и праздности жизненных наслаждений. При этом персонажи, которые (по сюжету произведения) страдали от укоров совести, сознательно наделялись динамикой, резкими неловкими жестами.

Полотна XVII века уже владеют глубиной, но глубина может действовать по-разному:

исходя из того, расчленяется пространство элементами произведения на пласты или же переживается как эквивалентное движение в глубину. При глубинном восприятии изображения зрение связывает предметы (элементы полотна) на основе их близости или отдаленности¹⁶.

Между иконами XV – XVI вв., которые основывались на византийской традиции и иконами XVII – XVIII вв. можно проследить основное отличие относительно плоскостного и глубинного композиционного решения. Главной отличительной чертой становится стремление к объемной глубине и целостности композиции, ибо главным было не просто передача образа, а реалистичность всей композиции, в частности наделение реалистическими чертами лика святого.

Общеизвестным является тот факт, что применение светотеневого фона может использоваться в качестве контрастирующего элемента для повышения плоскостной иллюзии. Однако, если темное пятно располагается перед светлым, частично закрывая его, то взглядом мы начинаем искать свет и воспринимаем его только в соотношении с расположенной на переднем плане формой. В сравнении с формой светлое всегда должно казаться чем-то, расположенным позади. Если композиция произведения построена таким образом, то появляется важный мотив темного переднего плана. Так, для иконописных полотен XVII века характерным становится следование одного предмета за другим при помощи иллюзии глубинного пространства¹⁷.

При анализе светотеневой палитры и изменении цветовых акцентов на иконах XVII – XVIII вв. невозможно упустить тот факт, что влияние новых художественных идей привело к изменениям средневековых живописных канонов. В действительности это проявилось через усиление реалистического начала, в повышенном внимании к личности, а наряду с этим – через лиризм и чувственное восприятие образа¹⁸. При этом ярче выявился драматический элемент произведения (передача

¹⁶ Вельфлин Г. Основные понятия истории искусств. – С. 17, 87, 98.

¹⁷ Там же. – С. 102, 142.

¹⁸ Логвин Г.Н. Украинское искусство X – XVIII вв. – М.: Искусство, 1963. – С. 147, 157, 179.

художественными средствами душевных мук и переживаний)¹⁹.

Новые художественные идеи также не оставили без изменения временно-пространственную перспективу и композиционный план икон. В условиях сложившейся культурно-исторической ситуации, во второй половине XVII – начале XVIII вв. прослеживалось сближение иконописной традиции с некоторыми элементами народного творчества. Эта тенденция сближения еще более подчеркивала реализм в иконах, оттесняя мистицизм и культовую символику. Внешние изменения в обществе привели к внутреннему переосмыслению в отдельно взятой личности: расширение мировоззрения, изменение мировосприятия, переоценка эстетических ценностей. Все это провоцировало поиски новых форм художественного отображения – понимание внутреннего мира персонажей, изучение анатомии человека, привело к объемному моделированию форм.

Опять таки, если в классическом искусстве эталоном являлось искусство замкнутой формы, то вольнодумство барокко можно считать признаком открытой формы. Развитие *от замкнутости к открытости формы*, ослабление строгих живописных канонов, смягчение тектонической суровости – приводит к формированию новой живописной манеры изображения. В XVII веке искусство барокко стало носителем той самой новой манеры: заполнение отрывается от рамы, избегается впечатление специального соответствия плоскости композиционному решению, целое стремится быть не скрытым соответствием, а делает все, чтобы выглядеть, как случайный отрезок видимого мира. Барокко не позволяло предметам фиксироваться в своих основных аспектах. В целом же понятие «главный элемент произведения» теряет смысл. И если все же сохраняются главные элементы, то скорее создается впечатление случайного, нежели специального (акцент в произведении на них уже не ставится)²⁰.

¹⁹ Особо данная тенденция проявилась в трактовке апокалипсических сюжетов. «Никогда раньше эта тема не имела такого размаха, такого драматического пафоса. В этих изображениях человеческих страданий, стихийных бед, гибели городов и царств, проявилось сознание человеческой слабости» (Данилова И.Е., Мнева Н.Е. Живопись XVII века. – 1959.).

²⁰ Вельфлин Г. Основные понятия истории искусств. – С. 17,147.

К примеру, средневековая икона – это замкнутое со всех сторон пространство. В конструировании композиционного плана и образно-мистического выражения икон главенствующую роль играло использование разнообразных символов²¹, при этом цветовая гамма также несла символическую нагрузку²². Повсеместное распространение барочных идей изменило символично-образную нагрузку иконописного пространства. Для образного текста на иконах XVII – XVIII вв. стало традиционным одновременное введение в композиционный план внутреннего и внешнего архитектурного фона: на внешнем фоне сооружения изображались действия, которые по библейскому сюжету, происходили внутри храма. Так создавалась иллюзия двухслойного изображения. Подробный прием использовался для передачи внутреннего интерьера храма на внешнем архитектурном фоне. А в целом, изменяется фронтальный ракурс средневековой иконы, что позволило усилить акцент глубинно-пространственного восприятия²³. Так изменение образно-символического содержания иконописного пространства привело к изменению тектоники на атектонику, к развитию открытой глубинно-пространственной манеры изображения.

Переход от замкнутости к открытости имел несколько основных моментов:

1) в классическом искусстве выразительность горизонталей и вертикалей доведена до наивысшей ясности, точности и остроты. Но барокко требовало, если не полного вытеснения названных моментов, то, как можно большего сглаживания (сокрытия) таковых. Полное исключение вертикали, конечно же, не возможно, однако возможна иллюзорная утрата ее тектонического значения и согласованности с целым²⁴. «[...] То, что хочет выразить искусство барокко, не есть совершенное бытие, и лишь – возникающее бытие, движение. Барокко решаете давать нечистые пропорции и

²¹ Ночь – свернутый свиток, «божественное слово» – белое облако на устах святого.

²² Белый – чистота помыслов, невинность; синий – божественность; пурпурный – царственность, власть; зеленый – жизнь; красный – кровь христова, огонь, вера; черный – тьма, пекло.

²³ Жаборюк А.А. Украинський живопис доби середньовіччя. – С. 130-131, 186.

²⁴ Вельфлин Г. Основные понятия истории искусств. – С. 148,162.

вносить диссонанс в созвучие»²⁵. Так искусство барокко пыталось скрыть явное, создавая иллюзию открытого.

2) в тектоническом стиле письма заполнение полотна определялось его пространством, а для атектоники – отношение между пространством и заполнением приобретало случайный характер. Остро стал вопрос о признании или отклонении рамы, что, в свою очередь, вызвало иную проблему – уместается мотив в границах рамы или, наоборот, пересекается ее²⁶. Так живописная техника XVII – XVIII вв., сглаживая вертикально-горизонтальные соответствия, стремилась к случайности между пространством и композиционным заполнением, что позволило воплотить в иконописи идею психологической трактовки библейских сюжетов.

Принципиальное отличие от предыдущих культурных эпох в XVII – XVIII вв. составляет степень иррационального. Мастера Средневековья или Ренессанса не уделяли достаточно внимания психологической трактовке мистических сюжетов, а лишь иллюстрировали их без намека на внутреннее содержание. Главным была техника письма, пластика и логическая реалистичность изображения, а сам божественный образ представлялся неким абстрактным дополнением. Со второй половины XVII века мастера иконописи совершенно иначе рассматривают содержание и духовное предназначение полотен. Главным становится само «*божественное диво*», духовный образ персонажа²⁷. Возникает стремление раскрыть божественное (необычное) через реальное (обычное), при этом, усиливая эффект загадочности и таинства. Такой трактовке образа помогала барочное пристрастие к пышности, декоративной роскоши, красочности. Создание контраста между внешним (эстетическим) наслаждением и внутренним (духовным) аскетизмом способствовало раскрытию психологического содержания образа.

3) в XVI веке симметрия не являлась основной композиции, но занимала важное место в построении. Если она не наделялась осязательной формой, то ее всегда заменяло четко выраженное равновесие половины полотна.

Однако XVII век преобразовал это устойчивое отношение равновесия в неустойчивое (шаткое, колеблющееся). Половины полотна утрачивают подобность и чистая симметрия (как что-то природное, натуральное) ощущается лишь в границах архитектурной формы, тогда как живопись отрывается от чистой симметрии, только лишь в случае природной необходимости, но и тогда произведение сохраняло атектонику.

Например, симметричное расположение фигур на полотне не требовала при этом композиционной симметрии всего произведения. Характерным живописным приемом становится ракурсное изображение, тогда симметрия утрачивает свое композиционное значение. Однако изображение в ракурсе не обязательно, во избежание тектонической упорядоченности достаточно незначительных смещений и нарушений равновесия²⁸.

4) в тектонике центральная фигура полотна располагалась симметрично по отношению ко второстепенным, согласована с изображенными архитектурными деталями²⁹. Искусство XVII века учитывало подобное подчеркивание главной фигуры архитектурными уточнениями, но избегало умышленной неприкосновенности и совпадения форм³⁰. Намеченные главные мотивы иконописной техники XVII – XVIII вв.: симметричные отклонения центральных фигур, избегание принципов неприкосновенности и совпадения форм – создали условия для воплощения *идеи трансформации передачи действительности в глубинно-пространственной перспективе*. Отклонение от живописных канонов прошлого, при сохранении природных законов зрительно-моторного восприятия, позволили вывести на первое место психологию образа.

5) для тектоники планомерность составляет впечатление общей закономерной связанности, которая выражена освещением, манерой проведения линий, перспективой и т.п. Атектоника – не что-то свободное от правил, но ее композиционному порядку не свойственна суровость и строгость изображения. Главное не схематичность изображения, а

²⁵ Вельфлин Г. Ренессанс и барокко. – С. 66.

²⁶ Вельфлин Г. Основные понятия истории искусств. – С. 153-154.

²⁷ Логвин Г.Н. Украинское искусство X – XVIII вв. – С. 159.

²⁸ Вельфлин Г. Основные понятия истории искусств. – С. 149-150, 165.

²⁹ Например, главная фигура должна точно совпадать со светлым пятном центральной двери.

³⁰ Вельфлин Г. Основные понятия истории искусств. – С. 156.

«природное дыхание», целостная динамичность произведения. Если классический стиль отражает ценность бытия, красота которого в ограниченном, то барокко воспроизводит ценность перевоплощения (изменения), красота которого в безграничном³¹. Итак, атектоника барокко привнесла не просто изменение орнаментального и декоративного оформления икон или же трактовке образов святых. Изменилось целостное отношение к иконе: внешний вид отводится на второй план, главное – внутренняя динамика, композиционное содержание, умение передать на полотне чувства и мысли персонажа, будь-то святого мученика или же грешника.

Рассмотрим следующую «категорию созерцания» из «пяти пар понятий» Г. Вельфлина – *развитие от множественности к единству*. В системе классического искусства отдельные части произведения, хотя и связаны целым замыслом, однако всегда имели определенную долю самостоятельности. Отдельная часть обуславливалась целым, но она не переставала быть собой и имела самостоятельную смысловую нагрузку. Такой принцип позволял достичь единства через гармоничное сочетание отдельных частей. Но искусство XVII – XVIII вв. требовало восприятие целого через сведение элементов к единому мотиву или же подчинение второстепенных элементов единому смысловому руководству. Принципиально отклонялась множественность отдельных, хотя и согласованных между собой, самостоятельных частей. Возникла необходимость создания абсолютного единства (абсолютной целостности), где отдельно взятый элемент утрачивал какую-либо самостоятельную нагрузку. При этом главный мотив приобретал четко очерченное выражение.

В барочном стремлении к единству сосуществуют два момента: отдельные формы перестают существовать самостоятельно и отрабатывается главный общий мотив нарративного текста иконы. Такое сосуществование приводит к усилению игры противоположностей, которая при этом фактически замаскирована: чистые контрасты обесценены, ограниченное и изолированное исчезает, формы между собой объединяются непрерывной динамикой³². Однако, следует не забывать, что главным остается стремление к *глубинному*

временно-пространственному восприятию композиционной нагрузки иконы. И этому подчинена необходимость единства всех элементов. М. Алпатов, рассматривая вопрос временного соотношения в иконах, высказывал: «Фактически каждая икона мыслится как подобие вселенной...»³³. Так основным моментом является стремление к восприятию иконописного полотна как символического отображения мироздания. При этом стремление единства целого способствовало воплощению идеи двойственного назначения произведения – отображение духовного (библейский сюжет, внутренняя аскеза) и физического (декоративно-орнаментальное оформление, внешняя художественная красочность).

Переход от множества к единству привел к изменению подачи света. Новое искусство не принимало гармоничного распределения света, тогда как отдельные части произведения уже не несли самостоятельной нагрузки. Теперь барокко фиксировало свет в одном пункте или же разделяло не несколько ярких пятен. Иначе стали распределяться светлые и темные пятна на полотне – они движутся единым потоком и там, где свет достигает наибольшей яркости – выливаются в могучую динамическую силу. Свет и светотеневые пятна уже не сосредотачиваются на отдельных пунктах полотна, они подчиняются постоянному движению и произвольному видоизменению в общем стремлении к первичному единству. Подобные изменения привели к большему разнообразию игры светотени. Чистый цвет, в интересах концентрации колористического впечатления, окружался приглушенным фоном, который то появлялся, то исчезал. Сила цвета то набирала неимоверной силы, то практически исчезала. Поэтому целое не воспринималось без представления единой всепроникающей динамики³⁴.

В целом достаточно специфично решалась проблема подачи света на иконах XVII – XVIII вв. Свет никогда не направлялся с одной стороны, а всегда рассеивался и лился сверху (как будто направлен «*божественным перстом*»), тем самым, подтверждая божественную сущность и предназначение икон. На отдельных полотнах также неординарно реша-

³¹ Там же. – С. 157-159.

³² Там же. – С. 184-189.

³³ Алпатов М.В. Древнерусская иконопись. – М.: Искусство, 1974. – С. 54.

³⁴ Вельфлин Г. Основные понятия истории искусств. – С. 192-195.

лась проблема передачи времени действий. Существовала тенденция размещения в одной сцене двух разных событий (актов), которые в реальности происходили в разное время, ибо для иконы впечатление от реального действия не имело большого влияния.

По замечанию Г. Вельфлина, «барокко было чуждо чувство удовлетворенности и законченности, его область – тревога возникающего бытия, напряжение переходного состояния. Из этого вытекает, опять-таки, впечатление движения»³⁵. В целом же переход от множества к единству позволил реализовать идею единства сюжетной линии и одновременно постоянной сюжетной динамики. При этом появилась возможность воплощения и выражения по средствам иконописи двойственной функциональной нагрузки.

Следующая «категория созерцания» – абсолютная и относительная ясность предметной формы. Если классическому искусству близка идея абсолютной ясности, то барокко сознательно избегает такой трактовки предметной сферы. Для искусства XVII века ясность (открытость) мотива перестает быть самоцелью изображения, зрительно-моторное восприятие больше не ищет чистой совершенной формы. Новому стилю достаточно дать лишь направленный толчок – композиция, цветовая гамма, светотеневое решение перестают служить для прояснения (прописывания) формы, они живут самостоятельной жизнью, их объединяет лишь целостность основной идеи произведения.

Даже стремление к доскональной точности уже не требует абсолютной ясности формы, а максимальная выразительность перестает быть основой композиции. Произведения барокко не высказаны до конца (полуприкрыты), более того, красота теперь не связана с четкостью и ясностью, наоборот, формы стремятся в своеобразной таинственности и недосказанности (неизъяснимости). Интерес к выразительности сменяется стремлением к безграничному, необозримому, к динамичной видимости. При этом цветовая ясность уступает место релятивности (относительной неясности), что в целом приводит к постоянной динамике цветового фона³⁶. Следует подчеркнуть, что релятивность предметной сфе-

ры позволяет раскрыть внутреннее содержание иконы. Смена четкой ясности на иллюзорную позволила осмыслить и передать при помощи художественных средств психологию образа. А самостоятельность цветовой гаммы, светотени и композиционного построения способствовали объемности изображения, увеличению светотеневых эффектов и выявлению индивидуальных черт характера.

По словам В. Ушкалова «христианские иконы *«подвизают»* людскую душу *«на святое житіє»*, а художественный образ мыслится равным нарративному тексту: *«картина єсть книга немая»*³⁷. *«писаніє книжнє»* для неграмотных»³⁸. Так, относительная ясность художественного образа и глубинно-пространственное построение композиции позволяет проникнуть в подсознание, направить на эмоционально-образную, чувственную сферу восприятия зрителя.

Последняя четверть XVIII века стала завершающим этапом для барочной иконописи. Формирование новых буржуазных отношений, влияние реалистических и гуманистических идей, способствовали формированию нового сознания, отбрасывая суеверия и мистицизм. Подобные новации повлияли на художественное мышление, склоняясь к реалистическим тенденциям. Икона постепенно приобретает светский характер, утрачивая социально-идеологическую нагрузку и функциональное предназначение (возвеличивание и утверждение божественного присутствия). Тяготее к внешней красочности, пышной декоративности, богатому орнаментальному оформлению иконописная традиция приходит в упадок, уступая место светской реалистической живописи. Однако сама икона никогда не станет искусством реализма, несмотря на проникновение в традицию реалистических и гуманистических тенденций. Как бы не трансформировались живописные каноны, не изменялись структурные и композиционные формы иконописи, однако неизменным остается внутренне содержание и иррациональное предназначение иконы.

³⁵ Вельфлин Г. Ренессанс и барокко. – С. 60.

³⁶ Вельфлин Г. Основные понятия истории искусств. – С. 18, 231-238.

³⁷ Сковорода Г. Алфавит // Григорій Сковорода. Повне зібрання творів: У 2-х т. – К.: Академія наук, 1961. – Т. 1. – С. 362.

³⁸ Ушкалов Л.В. Світ українського бароко. Філологічні етюди. – Х.: Око, 1994. – С. 9.

РУССКИЙ ГОВОР СЕЛА ТАТАРИЦА В БОЛГАРИИ

доктор филологических наук, Института русского языка
им. В.В. Виноградова Российской АН; llkasatkin@mail.ru

звук заднего ряда [ɣ]: *павѣ́иш'л'и*, *ѡѣ́ул'ид'ил'и*, *ѡѣ́
ѡз'áл'и*, *ѡѣ́п'ит'.*

Возможность противопоставления в одной и той же позиции после твердых согласных звуков [ɪ] и [ʏ] ([ɪ]) (*три – рыбы, сид'йт' – сын* и т.п.) свидетельствует о том, что они представляют разные фонемы /и/ и /ы/. Это противопоставление выдерживается весьма непоследовательно. Так, возникает произношение [ʏ] на месте /и/ после твердых согласных на стыке слов: *пайэхэл ык т'ош'и, он ыс' ей раб'отэйт', ид'и с ым зэвар'ис'*. Возможно и произношение [ɪ] на месте /и/ внутри слова: *завар'ит', пэнэу(о)варылэ*. Таким образом, в этом говоре наблюдается процесс, свидетельствующий о возникающем неразличении фонем /и/ и /ы/.

3. В соответствии с /а/ литературного языка и других говоров в татарском говоре отмечена /е/ в словах *пл'ам'ён'ик, пл'ам'ён'ицэ, т'ён'им, п'ёт' ч'асов, пэбурч'ёлэ*; /о/ в словах *трóвэч'кэй* (травой), *атрóвэ* (отрава), *атрóвна*, *трóйуцэ* (травятся), *заплóт'у, сод'им, сод'уцэ, бóкч'и, цыуóн'и* (наряду с *цауáн, цауáн'и*). В большинстве этих слов происхождение [о], очевидно, связано с не соответствующим этимологии осознанием безударного [а] или [э], представляющего в соответствующих словоформах архифонему /о|а/ (*трава́, плати́ть, сади́ть, бакча́*, произносительный вариант слова *цы́ган*), как представителя /о/. Такого же происхождения и [ó] после мягкого согласного в слове *р'одна* – форма им. падежа мн. числа от *р'адно́*, где звук [а] переосмыслен как представитель /о/. Слово *атрóвэ* (отрава) – заимствование из болгарского языка, отсюда и производные слова с этим же корнем.

4. Фонемы /а/, /о/, /у/ под ударением после мягких согласных обычно реализуются соответствующими монофтонгами, однако встретились также дифтонги с [и]-образной начальной частью: *нэр'и́дныи, б'и́ох*.

5. Вокализм первого предударного слога после твердых и мягких согласных характеризуется диссимилятивным аканьем и яканьем жиздринского типа: на месте гласных неверхнего подъема обычно произносится перед ударными гласными верхнего и среднего подъемов [a], а перед ударным [a] – [э] после твердых согласных и [и] после мягких: *бал'ít', падб'íллэ; касы́, стэканы́; вайну́, какýйу; вадбóй,*

мэлакó; бал'шóй, пам'óр; нэ вайн'é, паяéд'иш;
бал'шэн'к'и, сват'éй; – б'ар'и́, кр'ас'т'и́л; кр'асты́,
л'ажы́т'; б'ару́т', с'астру́; зэп'аклó, с'алó; кр'астóм,
н'ас'óш; р'ав'éлэ, нэ с'ал'é; д'ат'éй, н'аб'эсна́йэ; –
бэра́нк'и, вэ́йна́, дэва́л'и, нэ на́шу, нэ два́, сэба́к,
хэва́йт', бэл'на́йэ, үэн'а́йт', мэ́жа́, пэч'а́л; – бр'ихн'а́,
вз'и́ла́, д'иржа́л'и, з'ирна́, д'ит'а́м, л'ива́к,
м'ин'а́йут', пр'ив'и́ла́, с'истра́, с'л'ипа́йэ и т.п.

Диссимилятивной модели могут подчиняться и
заимствованные слова с предупредной и:
абр'акóс, С'ал'и́стра.

Как и в других говорах с диссимилятивным аканьем, перед [а] могут изредка произноситься рядом с губными и заднеязычными согласными [о] и нелабиализованный гласный средне-нижнего подъема средне-заднего ряда [ʌ]: *wdowá*, *ф кормáн*, *пл fáбр'икэх*, *слмáл*, *уклпáт'*; очевидно, под влиянием церковнославянского языка – *успóт'*, *бо уорóд'ица*.

При довольно последовательном диссимилятивном аканье и яканье жиздринского типа в говоре наблюдаются примеры произношения предударных гласных, противоречащие диссимилятивному принципу. Так, перед ударным [а] может произноситься после твердого согласного [а] или звук средне-нижнего подъема [а̣]: *барáнк'и, дажда́лс'э, сама́, пажа́л'улэс'э, накла́ду, хлапча́ты, дурака́ вл'а́т', капа́к, накла́дут', саба́к.*

Такое произношение, встречающееся в говорах Юго-Западной диалектной зоны с диссимилятивным аканьем, обычно расценивается диалектологами как отступление от диссимилятивного принципа, вызванное влиянием литературного языка³. Однако говор Татарицы не испытывает такого влияния: жители села слышат русскую литературную речь слишком редко, чтобы она могла вызвать подобное произношение. Кроме того, «благодаря своей близости к системе аканья литературного языка (недиссимилятивного типа) диссимилятивное аканье изживается с большим трудом. Его особенность – отличие в качестве предупредного гласного – обычно не осознается говорящим. Различие [ъ] и [а] не оценивается носителем диалектной речи как значимое, и он не замеча-

³ Орлова В.Г., Строганова Т.Ю. Фонетика // Русский язык и советское общество: Социолого-лингвистическое исследование / Под ред. М.В.Панова [4] Фонетика современного русского литературного языка. Народные говоры. - М., 1968. - С.196-197, 203.

ет, что произносит разные звуки перед разными ударными гласными»⁴.

В говоре Татарицы примеры произношения [а] и [а̣] перед ударным [а] встречаются обычно в сильных фразовых позициях (под синтагменным или фразовым ударением, акцентным выделением слова), при эмфазе и медленном, четком проговаривании слова. Такое распределение звуков на месте /о/ и /а/ свидетельствует о том, что [а] и [а̣] в этой позиции не связаны с отходом от диссимилятивного принципа, они, как и [э], разные просодические варианты одной и той же фонологической единицы – архифонемы /о|а/, доминанта которой (основной представитель) осознается говорящими как [а].

Проявление доминанты фонологической единицы в подобных фразовых условиях – не только этот случай. Мне неоднократно приходилось наблюдать в разных русских говорах произношение особых звуков на месте /ѣ/ и /ѡ/ лишь в сильных фразовых позициях или при эмфазе, медленном проговаривании слова, в то время как в слабых фразовых позициях произносятся те же звуки, что и на месте /е/, /о/⁵.

В частице/приставке *не*, предлоге *без*, некоторых местоимениях произносится [и] независимо от следующего гласного: *н'и б'уд'им*, *н'и м'ожу*, *н'иш'об'ла*, *н'и с'ей'ут*, *н'и ј'еи*; *б'из з'уп*, *б'из д'ен'их*; *м'ин'е*, *т'иб'е*, *с'иб'е*.

На месте гласных неверхнего подъема после твердых шипящих и *ц* наблюдаются те же закономерности: *жан'ил'ис'*, *пэпэжан'ил'ис'э*, *жаны́*, *пиан'ич'кэ*, *зэцап'ит'*, *цаны́*, *жал'удэк*, *жаной́*, *шаст'овэ*, *пэ шал'ко́ицэх*, *цар'ко́вныи*, *цар'об'ы*, *нэ жал'эз'и*, *у жар'е*, *лэшиад'ей*, – *жэна́тыи*, *сэжыл'ат'* (сожалеть), *цэу́арку*, *цэу́ан'и*, *цау́ан'и*, *цау́ан'ив*, *цапл'ал'и*.

На месте [ы] в первом предударном слоге перед [а] может произноситься [ы]: *абзыва́имс'а*, *была́*, *два изыка́*, *услыха́л'и*. Однако чаще произ-

носится [э], [а] или [а]: *эдэхай'ут'*, *аддэхай'т'*, *аддэхай'ут'*, *зэсэхала́*, *пэкавэр'ат'*, *слэхал'и*, *швэр'ай'у*; *пата́ла*; *бала́*, *вака́зывэй'ут'*, *раба́лк'и*, *раба́л'ил*, *пэпата́лэс'*, *пата́ит'* (спрашивает), *н'и пата́й*, *слаха́л*. Встречается [а] и перед другими ударными гласными: *ваво́д'ут'*, *вано́с'ий'у*, *шарн'от'*. Рядом с губными согласными возможно произношение [у]: *бува́ит'*, *зэбува́т'*, *н'ир'имувай'уца*, *н'и було́*.

6. Во втором предударном слоге на месте /о/ и /а/ может произноситься [э]: *нэ па́дн'ос'и*, *нэ сват'ей*, *нэ сваи́х*, *нэс'ал'ил'ис'а*, *сэб'ар'омт'ес'*, *зэиу́райиш*, *пэс'л'иза́йт'р'а*, *сэб'ира́ицэ*, *у́лава́*, *пэзэбра́л'и*, *пэна́мар'*, *пэрэскла́ла*, *рэзрэста́ицэ*, *сэла́в'а*. Обычно и произношение [а] в этой позиции: *варэч'айт'ис'а*, *пазэбра́л'и*, *панэкла́л'и*, *падава́л'и*, *смалада́*, *уавар'ил*, *сапау́и*, *на уару́*, *нав'ад'ут'*, *зау́арод'ины*, *за Јау́орэ*, *на васт'ок*, *уала́в'е*, *зау́л'идайиш*, *нар'ижа́й'ут'*, *пас'ид'им*, *сэб'ира́им*, *кап'ита́н*, *канцыла́р'ий'у*, *заку́йт'*, *на рук'е*, *пау́ул'ал'и*. В третьем предударном слоге произносится [э] и [а], иногда наблюдается зависимость гласного второго и третьего предударных слогов от следующего гласного: *пэпэна́вл'ал'и*, *пэрэхэда́*, *ка́лакалы́*, *пэста́нав'ил'и*, *пэна́р'ад'ил'и*, *дэ сала́в'ја*, *пэкавэр'ат'*, *на лэшиад'ей*, *распре́стрэн'айицэ*, *пап'ирал'эз'л'и*.

После мягких согласных на месте гласных неверхнего подъема во втором-третьем предударных слогах произносится [и]: *д'ив'ан'остэ*, *в'ил'ик'он'к'а*, *ин'т'ир'асу́йт'*, *п'ид'ис'ат*, *п'ирастро́йкэ*, *п'ирасо́д'иш*, *с'им'ан'ов*, *ч'ир'в'ач'к'и*.

7. В заударных неоконечных и конечных закрытых слогах на месте /о/ и /а/ после твердых согласных обычно произносится [э]: *кр'обснэй*, *из'д'елэл'и*, *пэ хва́бр'икэх*, *хло́ицэв*, *ту́йтэтка*. Возможен также в этой позиции [ы]: *уало́укий*, *с' н'ав'эскэй* *С'т'ипан'идый*, *кр'обснэй* (Д. п.), *в ју́пких*, *нэ па́лэч'ких*, *пэ хва́бр'икых*, *зэмар'илыс'*, *ту́тыткэ*.

8. Не только в первом предударном, но и в других безударных слогах возможен [а] на месте [ы]: *вап'игва́л*, *мо́жэ ба хл'эбу́шкэ дэла́*, *нын'ч'е ба сказа́т'*, *в'ег бы с'ид'эл* *нэ н'и наслу́хэлсэ ба*.

9. Результат прогрессивной ассимиляции – предударный [у] после [у] в словоформах *му́жука́*, *с мужуко́м*, *мужу́к'и*, *мужуко́у*. Результат

⁴ Там же. – С. 191–192

⁵ См.: Гецова О.Г. О произношении ударного о различного происхождения в говоре с. Катагощи Захаровского района Рязанской области // Материалы и исследования по русской диалектологии. Новая серия / Отв. ред. Р.И.Аванесов, В.Г.Орлова. – М., 1959. – Т. 1. – С.113–117; Пауфошима Р.Ф. Фонетика слова и фразы в севернорусских говорах. – М., 1983. – С.7; Касаткин Л.Л. Современная русская диалектная и литературная фонетика как источник для истории русского языка. – М., 1999. – С. 370, 379–381, 385–388.

регрессивной ассимиляции – заударный [y] перед следующим [y]: *прыскуйу* (прыскаю), *закануууиут'*, *приб'азуиут'*, *раз'в'азэуиут'*.

10. В безударных слогах, кроме первого предударного и конечного открытого, на месте [y] встречается произношение делабиализованного [э], реже [ы]: *рэкэвад'ыл*, *зэмэш*, *урадэс'н'ик*, *урадэс*, *урадэсэв*, с *мйтэшкэй*; *бэбэшк'и*, *пам'ылый бэх*.

11. В заударных слогах, кроме конечного открытого после мягких согласных на месте гласных неверхнего подъема обычно произносятся [и], реже [е]: *б'эр'их*, *в'эч'ир*, *вын'ис'им*, *мыс'ивэч'ик*, *д'элэицэ*, *м'эс'ицэ*, *п'эр'иц*, *хоч'еш*, *трэт'ей* (старое окончание им. падежа ед. числа муж. рода).

12. На месте заударной конечной *е* произносятся в середине фонетической синтагмы обычно [и], реже [е], в конце синтагмы обычно [а]: *б'ар'им'и пэ стэкэну*, *брэсэит'и*, *бүд'имт'е* *јэхэт'*, *јэд'имт'е* *дамб'и*, *вэз'м'им'а*, *уабор'ит'а*, *жыв'от'а*, *закүс'ит'а*, *знэит'а*, *јеш'т'а*, *л'ажыт'а*, *пад'от'а*, *пријэд'ит'а*, *саб'ирайт'а*, *сэжэит'а*, *п'эйт'а*.

13. На месте заударной конечной *и* в конце синтагмы произносится [е], чаще [а]: *хад'ылэ* на *бау'е* ('виноградники', В. п. мн. ч.), *хад'ыл'и* *л'уд'е*, *пэјэхэл'е*, *крал'е*, *т'эи* *л'уд'а*, *друу'им'и* *л'уд'ам'а*, *бэх* с *вэм'а*, *он* с *нам'а*, *сам'а*, *пэн'ас'л'и* *ды* и *астав'ил'а*, *зэйт'р'и* *чи* *пэс'л'изэйт'р'а*.

14. Как результат выравнивания основы наблюдается отсутствие беглых гласных в формах слов: *калод'иц* – *калод'ица*, *рот* – *у рот'и*, *т'ар'эт'* – *т'ар'у*.

Согласные

1. Заднеязычная звонкая твердая фонема перед гласными и сонорными согласными обычно реализуется заднеязычным [ɣ], изредка глоточным (фарингальным) [h], на конце слова и перед глухими согласными [x]: *уот*, *уос'т'и*, *уоп*, *бауэ*, *винэурадэм*, *друуб'и*, *кууа*, *науу*; *натобый*, *харман'из был*, *наидэ*; *бах*, *б'эр'их*, *д'эн'их*, *пэраз'б'ихс'э* (поразбежался). Заднеязычная звонкая мягкая фонема /ɣ'/ реализуется звуком [ɣ']: *друу'им*, *ноу'и*, *пэб'ау'им'*. В заимствованных словах могут быть [г], [г']: *бэгажы*, *сп'иртэградэс'н'ик*, *Ивг'эн'ий*.

2. Фонема /в/ может быть представлена следующими звуками:

– в середине слова между гласными губно-губным звуком [w], реже губно-зубным [β] или аппроксимантом с более широкой щелью [β]: *аднатоб*, *уабор'ит'*, *уэлашы*, *д'иржава*, *зэб'иуаиут'*; *какобэ*, *мэладбэ*,

л'ипэван'и, *правоб'ит'*; *йабо*, *уабор'ит'*, *уэлабу*, *зэдэб'алсэ*, *павыи'л'и*;

– в начале слова

перед гласным: *ван'иуал*, *күп'у* *мыс'ивэч'ик*, *мы вэхад'ыл'и*, *βы'ул'ид'ил'и*, *βэп'иуал*;

перед согласным чаще всего произносится [y]: *удава'эц*, *уну'ч'кэ*, *уз'ал*, *удвајом*, *ум'эс'т'и*, *ус'о*, *у бауу*, *у как'им там у уорэд'и*, *у хату*;

после гласного предшествующего слова возможен [y]: *ус'э у музыч'ку маул'и уурайт'*, *как у аднэй* *мы у комнэт'и жыл'и*, *а зашто у так'эй в ад'обы*, *пэк'идал'и у уаду*;

произносятся также [w] и [β] (в том числе и перед глухим согласным): *тобэ* *уодуа*, *ан'и* *вз'ал'и*, *влэзэйут'*, *а то встан'е*, *ја всталэ*, на *вс'о*, *вч'ира*; перед глухим согласным возможен [ф]: *ф* *как'им*, *фс'о*, *нын'ч'и* *фстал*, *а то фстан'ит'*, *гэвр'у* *фстэвай*, *ф с'ал'э*, *ф С'ал'истру*, *фтароо*, *ф шыис'атэм*;

в связи с неразличением в этой позиции /в/ и /у/ возможна гиперкоррекция: произношение [β] на месте /у/: *жыл тутэткэ в јих*, *н'и было β* *йауо*, *бат'ка вжэ* (уже) *в с'ар'от'к'и вжэ с'т'эм'и*;

– в середине слова перед согласным обычно произносится [y], возможны также [β], [β] и [ф]: *в'ар'оукэ*, *уалоб'кий*, *д'еукэй*, *зэйт'р'и* *чи* *пэс'л'изэйт'р'а*, *кэнајуку*, *кроб'уный*, *пэјунуч'кэ*, *рэз'уаул'ацэ*; *д'ивч'онэч'кэ*, *вып'ивк'и*, *у плабн'у*; *д'авч'онкэй*; *вэрнафскай*, *м'ифкэ*, *м'ифкү*;

– в конце слова произносятся [y] и [β], возможны также [w] и [β]: *уадбү*, *платкобү*, *сл'иу*, *туркуу*, *шэс' часобү*; *ат војнэв этэ*, *прат'ив* *ишол*, *п'эт' часов* *утра*, *студ'энтув* *павы'унул'и*, *хлэпцэв* *пэстэнав'ыл'и*, *хвэбр'икэв* *н'има*, *цауан'ив* *так* *кладүт'*; *студ'энтув в С'ал'истру*, *с'им'аноб* *сэбрал'и*.

На месте /в/ может быть нуль звука: перед огубленным гласным: *јао*, *н'ич'ао*, *какоо* *уоду*, с *тоо* *боку*, *фтароо*, *п'ираб'ик*; после огубленного гласного: *здаро(в)кэимс'э*; на месте предлога: *пашол (в)* *уорэт*, *с'ижү (в)* *кэрапкү*, *пэкладү (в)*

халад'іл'н'ик, пав'адут' нас | (в) друуу хату; в начале слова перед согласным: и (в)с'о ун-ра(в)ила.

3. На месте /в'/ обычно произносится [в']: в'еч'ир, в'ин'ч'ал'ис', панр'ав'илэ, раз'в'азэууит', ч'илав'эк; отмечен также [й]: тр'ойуца (травятся); нуль звука: мы п'алав'іна п'бул'уарск'и | п'алаіна п'арам'інск'и у'авор'им, ун'раіла.

4. Фонемы /ф/, /ф'/ ранее отсутствовали в говоре, на их месте могут произноситься [х], [χ], [х'], [xw], [xv], [xφ] (с глухим губно-губным согласным), [кв]: т'ил'ихон, штох (материя), торх рэзб'рас'ивэй || торх на н'ів'и, Трах'ім, пэ х'вабр'икых, х'вабр'икэв, па х'фабр'икэх, квасол'кэ. В связи с заимствованием фонем /ф/, /ф'/ возникло произношение [ф], [ф'] перед гласными: ф'абр'ик'и, п'л ф'абр'икэх, ф'энт'ал (труба и кран с водой), С'т'эфкэ (болгарское имя, по-местному С'т'эпка, С'т'ипан'іда), Ф'адб'с'іа, шаф'ор; возможно также произношение лабиовелярного звука [ф^x] с губным и заднеязычным фокусами: нэ ф'ранту, т'ил'иф'хон.

Результат гиперкоррекции – произношение [ф] на месте хв: эф'эр'ал, [ф'] на месте х: ф'ир'у'и (хоругви).

5. Встречается протетический [в], [w] перед /у/, /о/: в'у'лица, в'умный, в'утка, вас в'у'чим, в'уч'онных, в'острэйа, вон, фон (обычно он), нэ ва-к'ошэч'кэ, вакош'к'и, пад вакош'ом. В наречии ув'утры 'утром', по-видимому, в протетический, а приставка у выступает на месте в в результате изменения [w] в [у] в начале слова перед согласным.

6. В результате протезы [у] перед начальным сочетанием согласных, из которых первый согласный предлог в ([w], [v]), возник предлог ув: т'ам ув двар'э у т'эм, дв'ойо а'ун'онэч'к ув с'ар'отк'и в живат'э, н'и аста'лэс'э и л'уд'эй ув с'ал'э, идут' уф с'ал'о. Формирование предлога ув привело к тому, что он может употребляться и перед гласным и иметь форму уво: ад'на ув Анг'л'иш, тут увэ у'арод'и с'од'им (от у'арот 'огород').

7. На месте безударных вы, во, ов может произноситься [у], [о]: дл'іннэй у'с'окэй || с'импат'іч'ный муш'и'іна, у'с'ок'иш, оступ'аит' в'эда, – с'экуп'іл'и, мы у (вот) т'аг д'эл'эл'и, р'ук'и у

т'ак, да у т'утэ р'уч'ей жэ, вот ад'на у т'уд жив'от', – б'из м'ам'инуо м'алэч'кэ.

8. На месте [в] перед [н] произносится [м]: мн'ук'и, дам'но, р'омнэ, р'омн'ин'кэ, па р'омным, н'ид'амнэ.

9. На месте /л/ обычно произносится [л]; отмечены также другие звуки: зап'омн'и'уа, на сто'у, скэз'а, нап'і'вс'е. На месте /л'/ в заимствованных словах встречается [л]: в'ин'т'ила'тэр, ф'і'лмы, шэс' в'олта'вэйа.

10. На месте /ч/ могут произноситься мягкий [ч'], твердый [ч], который трудно отличить от твердого невеличезованного звука, производящего впечатление полумягкого [ч']: абыч'ныи, в'ин'ч'ал'ну'иу, кл'іч'ит', н'оч'ич'ку, паз'ыч'у, ч'айн'икэм, ч'ир'абэйу; хлапч'аты, чат'ыр'и, чэм-с'а, ч'і б'ат'к'и из Бул'уар'иш | ч'і жэт'и студ'энтэ; в'еч'ур, к'іч'к'и, пав'ич'эр'иш, нэ п'алэч'кых, пач'ал, у'ч'ит', ч'ат'ыр'и, ч'илав'эк.

11. На месте /ц/ произносится [ц]: цар-ковный, к'ур'ицу, л'ис'и'ц, а также [ц'] в слове ц'вет и заимствованных словах на -ция: на'ц'и'а, м'ил'и'ц'и'а.

12. На месте /ш/, /ж/ в большинстве позиций произносятся твердые [ш], [ж]: бал'ш'айа, паш'ол, маш'ыны, р'ан'шэ, см'эш'ный, наш, пр'ид'ош; ад'ожа, пуж'ал'и, ужэ, ул'ажу, жив'от'а, л'ажыт', д'ужэ, л'ожэч'ки.

Перед мягкими зубными согласными и [j] обычно произносятся мягкие [ш'], [ж']: жэш'т'а, л'этэш'н'иш, ч'ар'эш'н'и, паш'л'и, паш'ыш'л'и, ш'л'оп, п'адар'ож'н'иш, руж'о (ружьё). Мягкий [ш'] изредка встречается на конце слова перед мягким согласным следующего слова: п'ад'иш' н'и б'уд'иш' жэс'(ть); встретился он и перед твердым согласным в этой позиции: жэш' | так эста'н'и'а. Возможны и полумягкие и твердые согласные: паш'л'и, паш'л'ис'а, пр'иш'л'и, абаж'д'и. Перед [к'] произносится [ш]: тр'ошк'и, ч'ашк'и, с'т'оклушк'и, п'эшк'и (пешком).

Обычно мягкие и двойные [ш'ш'] и [ж'ж'], у которых долгота может сокращаться: аб'иш'ш'айт', муш'и'іна, н'и пуш'и'ш'алэ, йиш'ж'ай, с'іш'и'ч'к'им'и, кр'аш'о'ныи, жэн'и'ш'инэ, муш'іна, паш'у'пэйу, пр'истан'и'иш'е, пр'иш'и'ш'ал'ис'э, пр'иш'ж'алэ, дэж'а, дош'. Возможны также полумягкие и твердые звуки на месте этих сочетаний: п'аднош'и'ш'ик, пр'иш'и'ш'и'ш'и'а'а,

спушишайут', пушишайут', св'ашён'ик'и, жэн'шынэ, тэвэрцшэ; а также сочетания с вторым смычным согласным: шч'ас'л'и́выи, н'иш'ч'а́снэйэ, л'ижа́шч'э́й, сапиш'т'и́л'и, сэпиш'т'а́йут'.

В редких случаях произносятся свистящие согласные с опущенным или приподнятым к альвеолам кончиком языка: кұры нас□ы, пака́зу, пәум'ира́л'и зы (же), с'из□у́. Возможно, результат регрессивной ассимиляции – када́ вьид'из за́муш (выйдешь).

13. На месте /j/ после согласного перед гласным обычно нуль звука: брэт'а́, жыт'а́, сала́в'а́, с'им'а́, жыт'о́, л'от', нал'о́и, нал'у́, нал'о́м, п'у, вьип'у, валос'э, вэскр'ис'ён'э, Натал'э, п'ач'ён'е, мы с' о́м (< с jóм), биз' а́о (< jево), ба́јус' а́во, с' ей (< с jей), д'ёржут' ей (её). Возможно иногда отсутствие звука на месте /j/ и в других позициях: между гласными: в'эшэут', б'эшэут', дру́ју хату, пр'иэхэл, куп'и́л'и ей кашо́лку; на конце слова: ұ́спәд'и Исү́с'е Хр'ис'т'э сы́н'е бо́жы пам'и́луи нас; крә́псат'и́н ы мэрат'и́н || этэ́ жә́ н'и абы́ч'ны || штох.

14. Наряду с [p'] возможно и произношение твердого [p] на его месте: п'иракр'ес'т'уца́, п'ирәса́д'ит', п'ирастро́йка, пап'ирал'э́з'л'и, при́шол, при́јед'ит'а, при́н'асу́т', при́с'ида́ит', брә́үад'и́р, ва́р'ци, кур'и́л'и, тап'е́рәч'а, тэвэрцшэ.

15. Встречаются и другие твердые согласные на месте мягких: два́ упе́ред'и, упе́р'ид' у́лаш'ы, на б'ёр'цуу, с'ид'и́т', с'и́ч'а́с, ба́уц, ку́уц, у ку́уэ, сапа́уц, тро́шк'и, тро́шэчк'и, тро́х'и, стр'апу́х'и.

16. Перед твердыми губными согласными произносятся твердые зубные на месте мягких: п'исмо́, вазму́.

17. На месте к перед т произносится [x]: хто́, до́хтәр.

18. В сочетании СерС возможен [p'] перед губным и заднеязычным согласным: св'е́р'ху, цэ́р'к'в'и, наряду с твердым [p]: п'е́рвэй, цэ́рк'ва, цэ́рк(в)у.

19. В сочетании С'к в нескольких примерах зафиксирован мягкий [к']: постоянно ко́л'к'и 'сколько' и то́л'к'и 'только, столько', а также: л'у́л'к'э, ма́м'ин'к'а, На́т'к'а, в'ил'ико́н'к'а, пр'е́с'н'ин'к'у, ста́р'ин'к'и́йа, ч'ис'т'ин'к'и́й; обычно же в этой позиции твердый [к]: ма-

ло́д'ин'ка, сла́д'ин'ку́йу, т'и́х'ин'кэ, уч'и́т'ил'ку, ба́т'кэ, д'а́т'кэ; только [к] после /ч/; д'ат'о́нәч'кэ, п'е́рс'ич'ку, пи́ан'и́ч'кэ, су́пәч'кэй, тр'а́пәч'ку, трө́вәч'кэй.

20. Сочетание [кы]: ру́ских, рас'и́йских, С'т'е́фкыны, м'а́к'ин'кый, л'о́у'ин'кый, пр'е́с'н'ин'кых.

21. На месте конечных твердых согласных в слове могут произноситься мягкие перед словами с начальными [и], [е]: как' им'е́им, ка́к' иу́ зва́т', ик' и́м заш'л'и́, и́х' из'д'е́лэйут', кру́пный у́о́ләс' и сама́ кру́пна́й, мы с' и́м'и н'и ла́д'ил'и, ис' и́м, с' е́т'им'и, ис' е́т'им, пәд' и у́о́ләч'кэй.

22. На месте сочетания /н'н'/ встретилось [л'н']: маи́эл'н'ик'и.

23. Твердые губные на конце слова: кров', с'ем, во́с'им.

24. Мягкие /д'/ и /р'/ на месте твердых в других говорах в словах д'и́рка, д'ир'а́вэй, ка́ма́р', ка́мар'и́.

25. На месте [в] перед [н] произносится [м]: мну́к'и, да́мнo, ро́мнә, ро́мн'ин'кэ, па ро́мным, н'ида́мнә.

26. Сочетание [ст] на конце слова сохраняется, а [с'т'] может утрачивать конечный согласный: пост, кр'ест, ко́н'и́й па́с'т', што́ у ка́во јес'т', н'и бу́д'иш ј'ес'т'; јес' им'ина́, јес' кады́, шэс' во́лтәвэйә.

27. Перед группой согласных в начале слова обычен протетический гласный [и] из-бо́ку, из'д'е́ләл'и, издо́х'и, издур'е́им', иу́вәз'д'и́, ир'ва́л'и, и́ес'т' ид'е́ иссыпа́д' жы́ту, на ку́ч'ич'к'и ис'в'а́зәвәим, ишл'а́ (в этом корне и произносится по аналогии и в форме муж. рода, где сочетание согласных разделено вставным гласным: прат'и́в ци́ол), два́ иза́д'и (сзади) два́ упе́ред'и; з'ат' л'у́б'ит' уз'а́т' | а т'е́с'т' л'у́б'ит' ис'е́с'т' (съесть); предлоги к, с перед словом, начинающимся с согласного, обычно имеют вид ик, ис (см. раздел «синтаксис»).

Перед сочетанием согласных с первым в возможен протетический [у]: о́н иа́о увз'а́л к с'иб'е́.

28. Долгие согласные часто теряют долготу: ату́дә (оттуда), за́в'ажу(т) ту́тәтка || э́ма́та́йу(т) т'и́б'е́ но́у'и, ум'е́и(т) д'е́ләт', на́д'е́ну(т) ды́ иду́т', расы́пәл'э, с ја́ш'ич'к'им'и, кр'а́ш'о́ныи, муш'и́нә, па́ш'у́пәйу, пр'ич'и́ш'а́л'ис'э,

пуш'аит', даж'и прэкэтайэ, ач'ин'аит' (отчиняет 'открывает'), н'ирабч'ук (переводчик).

На стыке слов могут возникать сочетания согласных, которые в результате ассимиляции становятся одинаковыми и стягиваются: *ты знаи(и) зэ Хр'иста*.

29. Перед согласным и на конце слова встречаются напряженные щелевые согласные с повышенной долготой. Чаще всего это [с:]: *кр'ас:ты́, н'ав'эс:кэ, с:танайт', у с:вйтэ, м'ин'э с:ты́днэ, этэ с:та́рэй, у нас ыш'б с:тай́ (комнаты), стай́т' ис: м'э́ркэй, хо́д'ит' ис: тэ́вэр'иш'и'а́м'и;* *ко́с: в'аз'ом, кр'ы́с: лоб'ит';* возможны и другие напряженные согласные: *у́рабы́, з:ва́ныи*. Напряженный [с:] может сохранять глухость перед звонким согласным и зубность перед передне-нёбными: *ис: дру́у'и́м'и, ис сва́ей с: жы́нкэй*.

30. Звуки [д], [д'] могут произноситься с ослаблением смычки языка с зубами и нёбом. В результате возникают звуки типа [p]: *кла́рб'иш'а;* [л']: *пэ́нэкла́л'им* (покладе́м), Возможен и нуль звука на месте [д']: *паса́ит* (посади́т – произнесено громко и отчетливо), *бу́иш* (буде́шь), *бу́ит'*.

Морфология

Противопоставление по определенности/неопределенности может выражаться артиклем. В качестве определенного артикля выступают формы местоимения *той* (тот), *этой* (этот): *л'этэиш'н'ий уот бу́уа́р ад'ин ва́р'ил* (самогон) <...> *и зэда́л а́ун'у́ | и а́на́ как вы́б'ила | вы́стр'и(ли)ла и той ма́т'ир'а́л кэ́г зэ́уар'э́лсэ́ | и йе́м'у мо́рду т'у́йу спа́л'и́ла; и как у аднэ́й мы́ у́ ко́мнэт'и жы́л'и | | пэ́ч'и́ла́ д'э́лэ́цэ́ л'э́та | | та́да́ мы аш у т'у́йу ха́ту пап'ирал'э́з'л'и | | т'э́и крэ́ва́т'и там пэ́рэскла́лэ́ ма́мэ́ нам та́ма; в'аз'о́т' (машина) и а́на́ скл'иза́ицэ́ | на́л'и́ ка́мн'и т'е́; пэ́ста́в'ил'и́ йа́б пэ́нэма́р'ом у цэ́ркв'и | | а́ ја́ уэд' (говорит) у́л'ад'эл у́л'ад'эл на́ кэ́лэ́калы́ на т'э́и́е; бо́л'ис' пэ́ бэ́клажа́н'их | | пэ́м'идо́рэх па э́т'их* (уточнила: другое название того же).

В качестве неопределенного артикля выступают формы местоимения *один*: *с'из'у́ там кэ́лэ́ нас' ад'н'э́ ца́уа́н'и́ же́дут'; цэ́рквэ́ <...> а́на́ ста́и́т' кэ́г за му́з'е́й <...> д'э́ржут' ей́ кэ́к адну́ па́м'ит' | фс'о́ (о)дно́ ат н'э́мцэх <...> а́на́ паб'и́тэй; кады́ был'и́ с Фэ́на́с'и́им | | той пэ́ста́в'ит' с'иб'е́ в'ан'т'е́р ч'и́ два | | адна́ ры́бэ́ вл'э́з'ит' | а мы́ <...> пэ́нэкла́л'им (покладе́м) кэ́к'и́х-н'э́бы́т' там | ды́ пэ́нап'ак'ом ды́ жа́д'и́м; М'иро́н был у нас ад'и́н брэ́уад'и́р ды́ | | ад-*

два́ју́радный́ | | да́ брэ́уад'и́рэм был | рэ́кава́д'и́л ба́уи́.

Особенности семантики слова *один* связаны и с тем, что оно не употребляется в значении 'без других, в отдельности от других, в одиночестве', присущем этому слову в литературном языке и во многих русских говорах; в этом значении употребляется слово *сам*: *уда́в'е́ц э́ста́лсэ́ | | а́на́ ум'о́рла | | а́ он са́м а́ста́лсэ́; т'э́и сва́т ы́ сва́хэ́ | | захо́д'ут' туды́ | д'е-н'э́бы́т' са́м'и с'ид'а́т' вдова́их*.

Существительное

Существительные среднего рода согласуются с другими словами по женскому роду в им. и вин. падежах ед. числа. Форма существительного при этом сохраняется в им. падеже, как у 2-го склонения: *бал'и́шайэ́ с'ало́, бэ́л'на́йэ́ ма́лако́, кэ́л'асо́ адна́ же́д'ит', на́ уа́ро́д'и́ была́ з'арно́; дру́у́йэ́ кары́тэ́, была́ по́л'э́, пэ́ч'и́ла́ д'э́лэ́цэ́ л'э́та, а в вин. падеже может меняться на форму 1-го склонения либо сохранять форму 2-го склонения: *ус'у́ с'ало́, из'д'э́лэл'и́ адну́ уу́ро́ бал'и́шуйу́, адну́ уху́ | дру́у́йу́, на́ по́л'у́ пэ́шила́, вы́уэ́н'им жа́бо́ у ста́ду, иссы́па́д' жы́ту, в'ин'ч'а́л'ну́йу́ пла́т'у с'н'и́м'ит', в'ар'о́уку́ ч'и́ пу́ту па́кла́ду, на́ кары́ту; и м'а́сэ́ т'у́йу пэ́к'и́да́л'и́ у́ ва́ду́, ч'а́б жа́ йа́ бу́ду у́ и́хн'и́йу у́ т'у́йу д'э́лэ́ тка́йтэ́ (вмешиваться), мы́ зна́им э́ту м'э́ста́. В других падежах эти существительные могут иметь форму 2-го или 1-го склонения: *ац с'и́ла́, хл'е́бэ́ на́кла́л'и́ | как'е́й-с'а́ там м'а́сэ́, сва́ей зв'и́ны, и́ж жы́ты*.**

Встречается переход существительного из 3-го склонения в 1-е: *с'и́шэ́ бэ́л'и́шайэ́*.

У существительных 1-го склонения окончания род. и дат. падежей ед. числа совпадают в -ы/-и: Р. *вады́, у́лава́и, жары́, ма́уалы́, у с'а́стры́; з'амл'и́, ат рад'н'и́, рук'и́; ад ба́бы, у ма́мы, с рабо́ты, ис ха́ты; у н'ав'э́ск'и; у т'а́т'и, ат цэ́ркв'и; – Д. иг з'и́мы, ик с'а́стры́; к Йа́л'э́ны, ик ма́мы, уа́во́р'ит' сва́йе́й т'о́ты, пр'и́шил'и́ г ба́бы Ку́л'и́ны, ик ма́йе́й ма́тк'и, к ма́м'и́к'и. В предл. падеже обычно употребляется окончание -е, которое при безударности после мягкого согласного представлено звуками [-и], реже [-е], после твердого согласного [-ы]: *у жар'е́, у ку́у'е́, у ч'ужо́й ста́ран'е́, на́ уар'е́, на́ рук'е́, пэ́ у́лава́е́; у ка́б'и́н'и, у ко́мнэт'и, у пасу́д'и́нк'и, ув с'ар'о́тк'и, у т'э́хн'и́к'и, у ч'а́шк'и, на́ ма́шы́н'и, на́ па́во́ск'и; (в) ч'ужэ́й д'и́ржа́в'е; в ад'о́жы. Реже встречается**

окончание -ы: нэ так'уйі рабóты, та́йя у Ва́рны
пам'óрлэ, у С'ал'істры.

В вин. падеже наблюдается выравнивание места ударения на окончании: *бѣраду́, ваду́, уѣлави́, уару́, на́у́, сп'ину́, з'амл'у́* (но *козу́* и *казу́*).

Звательная форма может иметь окончание *-о* либо нулевое: *бабо-о, бабó, т'óтко; т'от, бап, ма́туш*.

У существительных 2-го склонения в род. падеже широко распространено окончание -у: *у рул'у там с'ид'ёл, зэдэл аун'у, какоо уоду, иш' ч'акәнү, н'имá рэрз'аду, најэлэс'а <...> л'оду, с тоо ббку, ис' с'ам'энтү (цемента), с в'инэурадү вэрүм, пад'од' дэ мәуаз'ину, но: пэс'ар'од двара́. В примере д'едушкэ пэслá'и дамбй возможна делабиализация [у].*

В предл. падеже также широко распространено окончание -у: у существительных с неподвижным ударением на окончании в ед. числе после предлогов *в*, *на*: *плáу'н'а ус'á былá у кáмышú, с'ижу́ (в) кáрапкú, с'ижу́ нá кан'ú, нá судú н'и былá*; с ударением на основе: *в ад'н'úм дамú, бáт'кá нá фх'рантú уб'úтый, нá краjú*; но: *в жы-ват'é, ув дварé, нá двар'é*; после предлога *по* и при безударности окончания: *нá двар'é буиш хад'ит', нá с'ал'é ид'ом; в дбм'и, у ч'áкэн'и, нá паднóс'и, д'ат'ей нá б'ёр'и ү'е рэс'т'илáим*.

Во множественном числе в им. падеже диалектные особенности отмечаются в словах *дрóвы*, *у́лазы*, *уады́*, *блак'и́* (И. ед. блок), *хлапчáты*, *сын'á*.

В род. падеже у слов муж. рода могут быть окончания -ов: катѡў, кэлакалѡў, мужукѡў, фэзанѡў, зайцѡў, хлѡпцэв, студэнтув, к'илям'этруу, тўркуу, цаўан'ив; нулевое окончание: б'из зўн, бат'ик; после мягкого согласного -еј: брат'ей, пл'ат'н'ей, сват'ей, кон'ий. У слов жен. рода при обычном нулевом окончании: баранэк, из достэк, крыс, раубжэк, цаўанэк, д'ен'их; встречается и -ов: ат воїнэв этэ, казѡў; а также -ах: у на́шых ма́ткэх.

В вин. падеже форму, совпадающую с формой им. падежа, имеют названия животных, что свидетельствует о неразвитости у этих слов категории одушевленности: *a kón'и n'ímá kámu nács'm'*.

В твор. падеже окончание ударное и безударное после твердого согласного -ами:
в'и́ла́м'и, д'и́н'и́а́м'и, пэ́рэхэда́м'и,

тэвэр'иш'иш'ам'и, л'уд'ам'и; ад'ијалэм'и,
бул'уэрн'атэм'и, хлопцэм'и; безударное после
мягкого согласного -ими: ко́н'им'и; заднеязыч-
ные твердые согласные перед безударным
окончанием заменяются мягкими: сэба́к'им'и,
ту́рк'им'и, но́шк'им'и, ру́ч'к'им'и, ја́ш'ич'к'им'и,
кусо́б'к'им'и нач'а́л'их'им'и.

В предл. падеже окончание *-ах*: *нэ сэнкáх*,
нэ ба́уэх, *на лы́жих*, *нэ па́лэч'кых*.

У существительного 3 склонения в предл. падеже отмечена форма *у пыл'у*.

Употребительна форма *св'акру́ха*, которая встречается главным образом в узкой полосе юго-западных говоров, примыкающих к украинским и белорусским⁶.

Прилагательное

Прилагательные, в том числе местоименные и порядковые (счетные), муж. рода в им. падеже ед. числа имеют ударное окончание *-ой*, безударные после твердых согласных, в том числе и заднеязычных, *-[ы]j/-[э]j*, после мягких *-[и]j/-[е]j*: *тако́й, како́й; ни́умы́тый, по́лный, б'ё́д'н'ин'ка́й, з'ал'о́н'ин'ка́й, м'и́л'ин'ка́й, най-то́нка́й, с'и́н'ин'ка́й; л'о́у'ин'кый, м'а́к'ин'кый, т'о́мн'ин'кый, то́н'ин'кый; л'е́тəш'н'ий, трéт'ей*. В род. падеже окончание *-ово*: *əднəво́, адно́во, ка-ко́во, зəв'а́знəво, п'цəтəво, ч'əтв'о́ртəво, фтəрəо*. В предл. падеже окончание *-ым/-им*: *у двáцəт' с'амы́м ч'и в двáцəт' вас'мы́м уа́ду, у со́рəк шас'ты́м уа́ду; в ад'н'и́м да́му, у как'и́м уа́ду, у друг'и́м м'е́с'т'и, ф шыис'а́тəм*.

В им. и вин. падежах ед. числа жен. рода и мн. числа могут быть полные и стяженные формы: бал'шайә д'иржа́ва, әнә м'а́хкәйә, н'ёрвәйә, цэ́рква ру́скайә бал'шайә, ку́р'ицә цы́ләә свә́р'инә б'ёл'ин'кәйә, цэ́ркву ру́скуйу, пашл'и́ в бал'шуйу цэ́рку, в'ин'ч'а́л'нуйу пла́т'у с'н'и́м'ит', сла́д'ин'куйу, с'т'их'и́ так'ийи ца́рковныи, ко́н'и у йао́ был'и стра́шныи | харо́шыи | усо́б'ии, – а́нә с'и́лнәйә та мас'т'и́кә и см'ар'д'у́ч'а ||, сп'ё́ләә бу́вайит' харо́ша ||, ма́йә кр'о́сна ид'о́т', у́армо́н'а ид'о́т' н'ёрва и у́раит', у ту́тә (вот тут) усо́кә (высокая) з'имл'а́, ма́р'а́цку ад'о́жу над'ёну ды идут', нәйхаро́шу, пла́т'и в'ин'ч'а́л'ны.

⁶ Диалектологический атлас русского языка: Центр Европейской части СССР. В 3 вып. / Под ред. Р.И.Аванесова, М.В.Бромлей. - М., 1986-2004. - Вып. 2. - карта 10

В остальных косвенных падежах жен. рода чаще всего окончание *-ej* (заднеязычные в конце основы твердые и мягкие): Р.: *дә С'в'атэй Тробицы, ис аднэй, н'икак'эй*; Д.: *аднэй, друу'эй*; Т.: *аднэй с'упач'кэй*; П.: *пә кр'ивэй дарошк'у, т'э у друуэй стаи ид'ат', (в) чужэй д'иржа'в, у как'эй рот'у, ӱ так'эй в ад'обы, пә так'эй пә вад'э пә бал'шэй, в тэй у н'ихн'ий у бул'арскэй*; гораздо реже встречается окончание *-ij* после мягкого заднеязычного согласного: *пә так'ий п'энз'ии, пә так'ий работы*.

В род. падеже мн. числа после твердых заднеязычных согласных окончание *-ых, -эх: пр'ёс'н'ин'ких, рúских; мál'ин'кэх, рúскэх, стáр'ин'кэх.*

Сравнительная степень прилагательных и наречий образуется при помощи суффиксов -eje/-ej: даражэи, пәпалн'эи, далжэи, пәпалн'эи, ұрамч'эи, прәхлад'н'эи; -e: д'ашэв'и, ұлыб'и, м'эн'и м'ин'э, пәмаложә; -ше: стәирышы м'ин'э; -шеј: тан'ишэи.

Превосходная степень образуется при помощи приставки *най-*: *найдэрау́й*, *найто́нкэй*, *найхаро́шый*, *б'ар'ом үс'э найхаро́шу* *п'арч'и́ну*.

Местоимение

Местоимения имеют следующие формы.

Личные местоимения 1-го и 2-го лица и возвратное в род., дат, вин. падежах – *м'ин'ё, т'иб'ё, с'иб'ё*. Личное местоимение 3-го лица: род.-вин. падежи муж.-ср. родов – *йавб, йаб, йауб*; жен. рода – *уз'ал јабб, д'ёржут' ей, развбд'ит' ей*; им. падеж мн. числа – *ан'и, ан'ё, аны*; после предлогов отсутствует протетический *н*: муж. род: Р. *с' афб, ат' аб, у йауб*; В. *зэ јаб иуб*; Т. *за јбм, с' бм, за йм, раббтэит' ис' йм*; П. *на йм*; жен. род: Р. *у йей, кэлэ јей*; Д. *ик' ей*; В. *нэ ијб*; Т. *с' ей*; П. *мы в' ей был'и*; мн. число: Р. *кэлэ их, Д. к' йм, В. пад' их, Т. за йм'и, с' йм'и*.

Указательные местоимения: муж. род: И. той, тэй, йётый, јётый, ётый; Р. да то́вѧ, с то́боку; Д. то́му, йётáму, ётáму; В. то́вѧ; П. у ты́м хут'él'и (отеле), у т'ём, на э́т'им; жен. род: И. та́ја; Р. тэй; В. ту́йу, у йёту; П. в тэй; ср. род: И. то́йо вр'ём'а, то́иа; П. у т'ём с'ал'ё; мн. число: И. т'ёи, јёт'и; Р. то́их; Т. с' т'ём'и.

Притяжательные местоимения: муж род: В. *свабѣ*, *јабѣ* *ѡ* *им'ѣй*, П. *маимъ*; жен. род: Р., Д., Т.

маеѣу, мајеѣу, сваеѣу, свайеѣу, ис свајеѣу; В. јајо д'ит'еѣу,
с'в'ѣкар ѣајо; мн. число: И. јѣхн'и.

Вопросительно-относительные и отрицательные местоимения: Р.-В. *каѡѡ*, *ч'аѡѡ*, *ч'аѡѡѡ*, *ч'а ѡѡ*, *н'ич'иѡѡ*, *н'ич'иѡѡѡ*; П. *ч ѡ ѡѡ*.

Другие разряды: В. *саму́йу*; Т. *са фс'ом*; мн.
число: И. *үс'э*, *ад'н'э*; В. *обых с'ас'т'бр*.

Числительное

Встречается утрата склонения в сочетании с существительными и прилагательными: *рабѣтѣит' ат вѣс'им ч'асѡв да вѣс'им; п'ѣт' к'илѣ урѣмныи карѣпк'и.*

Глагол

В форме 1-го лица ед. числа настоящего/будущего времени произошло выравнивание основы по остальным формам, что проявляется в замене конечного согласного основы и/или в сдвиге ударения на основу: *у́л'а́н'у*, – *ку́п'у*, *сы́п'у*, *расы́п'у*, *сп'у*, *л'у́б'у*, *ко́рм'у*, *у́ато́в'у*, *ум'артв'у́*; *бро́с'у*, *ко́с'у*, *но́с'у*, *отно́с'у*, *про́с'у*, *спро́с'у*, *во́з'у*, *у́ру́з'у*, *нау́ру́з'у*, *кру́т'у*, *закру́т'у*, *пакру́т'у*, *плóт'у*, *заплóт'у*, *хва́т'у*, *бу́д'у*, *у́л'а́д'у*, *пакла́д'у*, *пасо́д'у*, *пр'ихо́д'у*, *хо́д'у*, *распу́с'т'у*, *ч'и́с'т'у*; *мо́жу*; – *ва́р'у*, *д'ёржу*, *ска́жу*, *хо́ч'у*, *захо́ч'у*, *мо́ч'у*, *палу́ч'у*; – *па́д'н'и́му*. Замена мягкого согласного твердым в конце основы в форме 3-го лица мн. числа произошла в слове *у́в'иду́т'.*

У страдательных причастий прошедшего времени в конце основы выступает тот же согласный, что и в инфинитиве: *зүтөб'инэйя, пав'эс'инэйя, нэразбрóс'инэйя, разбрóс'инэ, зэмэраз'óный, закру́т'инэйя, зэүарóд'ины, абүарóд'инэ, нэр'ад'óный, ну́с'т'ины; – пап'éч'иный, н'ач'óнэйя*. Ср. также *рэскрут'айуца* (раскручиваются).

В окончании 3-го лица единственного и множественного числа мягкий [т']: б'ар'от', ид'от', ваз'м'от', в'аз'от', ун'и'от', клад'от', спл'ат'от', шарн'от'; – бал'ит', уар'ит', стайит'; – б'арут', дажут', зэр'а(в)ут', идут', пажут', паиш'л'ут', пэв'адут', пр'иб'арут', растут'; – зуар'ат', иид'ат', л'ит'ат', сп'ат'. При безударности окончаний выступает общее спряжение с одним и тем же гласным окончания, в 3-м лице мн. числа – [у]: кл'ич'ит', л'уб'ит', с'н'им'ит', хэваит'; – б'эл'ит', вык'ин'ит', уаф'ор'ит', разн'ос'ит', рум'ан'ит', ход'ит'; – атк'инут', б'удут', здэх'ийут', пр'ийедут', прэздрэвл'айут', с'ейут'; – д'ёржут', к'ур'ут', л'уб'ут', ход'ут', а также п'иракр'эс'т'ицэ, сод'ицэ. Перед твердым соглас

ным следующего слова на месте конечной /т'/ форм 3-го лица и инфинитива может произноситься [т], [д]: *н'и д'элэйут так, јед'ид дамб'и, н'ас'од дамб'и, мб'иут нас, н'и б'ар'от ц'ар'ку, з'д'аруд з'улав'и; аткр'ид ды с'ез' д'а ч'ит'ат'; но: што йид'ат то н'асуд' дамб'и, сп'еласн'ут' там ид'е, в'ад'ут' нас, пр'иб'ар'ут' нас.*

В формах 3-го лица ед. и мн. чисел и в форме инфинитива при подавляющем количестве примеров с конечным [т'] встречается также его отсутствие. Большинство таких примеров перед словом, начинающимся с [т], [д], [т'], [д'], [ч'], где можно видеть результат стяжения согласных (выпадения импозитивного перед гомоганным смычным): *пэм'инаи тр'и л'бж'ч'к'и, бох атк'ид'и т'ад'а, н'их'и туд'и, к'ад'а (о)на з'еп'лат'и т'ад'а с'н'ирай'иут' (собирают), х'оч'(у) иму з'д'ел'э(ть) т'у'иу, н'и йд'б' д'ел'э || н'и йд'от', а то ф'ст'ан'ит' || а то в'ст'ан'е д'а за йм'и п'аб'а'у'ит', тр'об'шк'и п'аи'у'иу ды у'од'а, ум'еи д'ел'эт', н'и ук'ус'и д'б'ч'ич'ка || ид'и, ад'б'жу над'ену ды ид'ут', т'ат'а у'вар'и д'а н'и б'уд'(ет) с'п'а'ц'а, хто им'еи ч'а'б'.*

В некоторых примерах [т'] отсутствует перед другими согласными или перед паузой: *стай' у'эт' (говорит) ч'иса'б'и, пр'иш'ла с'в'акр'ух'а || на д'в'ер'и стай' ||, к'ад'а с'амал'от' || пр'ил'ат'и ш'тобы вот ч'иста там был'а, п'эд'ам'и п'эд'ам'и так в'от, и в'ан'и ж'а, н'ирак'ин'и ||, вот и п'иш'а || ст'ар'иш'и м'ин'е, таг' у'а'б'ор'а ||, а ј'ет'а д'е к'ан'иу || ј'ет'а ан'а м'а'хк'ай'а (земля).*

В ударных окончаниях 2-го и 3-го лица ед. числа и 1-го и 2-го лица 1-го спряжения гласный [о]: см. выше, а также *б'ар'ом, ид'ом, н'ас'ом.*

В основах на заднеязычный согласный в этих формах [к'], [ҕ']: *ут'ак'би, т'ак'от', пр'ип'ак'от', в'лак'ом; п'аб'а'у'ит', б'а'у'им, ма'у'ом; в других формах: ни м'б'жу, б'и'у'ит' (3 мн).*

Суффикс (по мнению части лингвистов окончание) инфинитива – /т'/: *абр'из'ат', в'из'ат', кас'ит', ск'э'ат', а также н'ес'т', пас'т', пр'ив'ес'т'; а также с вторичной /т'/ пайт'ит'; нулевой суффикс у глаголов с основой на заднеязычный согласный: исп'еч'.*

Повелительное наклонение у глагола *стоять* – *стай'.*

У возвратных глаголов после гласного употребляется постфикс -ся и -сь: *нај'ел'а, уч'ил'а, аст'ал'а, ул'ад'ел'а, паж'ал'ил'а, сп'атыкн'ил'а; в'арн'ис'а, наш'ил'а, р'эзв'ал'ис'а, аст'ан'т'ис'а, в'ив'ил'ис'а, зам'уч'ил'ис'а,*

*кр'ас'т'ил'ис'а, мал'ил'ис'а, н'ас'ал'ил'ис'а, пав'ист'ар'ал'ис'а, аб'арв'ал'ис'а, п'абр'ас'ал'ис'а, п'ар'асхв'ар'ал'ис'а, п'ап'ажан'ил'ис'а, пр'ич'иш'ал'ис'а, п'эзнак'ом'ил'ис'е; н'и в'ерн'ус'а, пр'ав'ал'ис'а; – сл'ад'ил'ас'; д'арж'ис', п'еп'ар'эа'иш'л'ис', аст'ал'ис', в'ин'ч'ал'ис', жан'ил'ис', куп'ал'ис', пас'т'ил'ис', п'аутан'ил'ис'; бај'ус', с'м'ај'ус', н'и в'ерн'ус'. В формах прошедшего времени в постфиксе возможен [с]: *ул'и'ул'ас'а, аткр'ыл'ас'а (откр'ыл'ас'), пайм'ал'ас'а, п'эзнак'ом'ил'ас'а, в'ым'эз'ал'ас'а, в'исп'ал'ас'а, в'иср'ал'ас'а, рад'ил'ас'а, к'ат'ал'ис.* Твердый [-с] может быть обусловлен положением перед твердым согласным следующего слова: *аст'ав'ал'ас мн'е, пр'иш'л'ос там'а.**

После согласного употребляется -ся и -са: *абз'ы'ф'айм'с'а, п'ас'м'ај'ом'с'а, разб'ирайм'с'а, в'арн'ом'с'а, эстај'ом'с'а; дажд'ал'с'а, аб'арн'ул'с'а, рас'ип'ал'с'а, жан'ил'с'а, уд'ар'ил'с'а, бр'ос'ил'с'а, п'аразб'их'с'а (поразбежался), – нај'ем'са; аст'ал'с'а, в'арн'ул'с'а, жан'ил'с'а, заб'от'ил'с'а, з'а'у'ар'ел'с'а, з'ад'а'ф'ал'с'а, искупн'ул'с'а, м'иш'ал'с'а, н'ир'икр'ас'т'ил'с'а, н'ер'акр'ас'с'ил'с'а, п'аб'иш'ал'с'а, п'акуп'ал'с'а, рад'ил'с'а, рас'н'ил'с'а, сабр'ал'с'а, см'ан'ил'с'а, уд'ар'ил'с'а. Конечный [и] в примере *ч'уд'им'с'и*, по-видимому, объясняется фонетически редукцией гласного и приспособлению его к предшествующему согласному (так же и в приведенных ниже примерах *н'аб'ар'ос'с'и, нај'ес'с'и*).*

В форме 2-го лица ед. числа в окончании произносится [с'], который может вместе с [с'] постфикса стягиваться в один звук: *з'ад'ај'ос'с'а, зам'ор'ис'с'а, куп'айс'с'а, н'аб'ар'ос'с'и, нај'ес'с'и, з'ад'ај'ос'а, сп'атыкн'ос'а, уб'ј'ос'а, аст'ан'ис'а, н'и в'ерн'ис'а, н'и байс'а.*

Возможно употребление невозвратных глаголов вместо возвратных и наоборот: *ја ј'аб панр'ав'ил'а (я ему понравилась), ја в'ст'ал'а в'н'ат' ч'ас'б'и и (в)с'б' упр'а(в)ил'а (управилась), н'и с'ер'д'ит'и и у'б' (не сердитесь на него); – а он ж'а им'ел с'иб'е п'адру'уу || д'а и н'и бр'ос'ил'с'а с'е'ей (не бросил ее, не разошелся) || уз'ал' јај'ос с'аб'б'и; ја д'ом'а ул'ад'ел'ас'а (хозяйничала) || н'и вал'ас'ис (не вылезая) из дв'ар'и.*

В значении перфекта употребляется деепричастие на -ши: *з'еп'ар'и их (кур) || май' зап'ор'иш'и; сол'нышк'а н'и пр'еп'икаит' и з'им'а н'и прам'ор'иш'и (зимой не промерзают окна);*

муш'и́на бэлта́ица там (в воде) ут'опишы; как ты так сп'иши н'и зап'оршы; и анá н'и байца́ | нал'и́ при́вы́кшы.

Отмечена редкая форма плюсквамперфекта: куу́ б'ил нам дамо́й па сто́ | па д'в'ес'т'и (снопов) | рау́жэк штэ́б было́ фат'и́ла.

Наречие

В значении наречий времени могут употребляться слова *у́тро*, *вечер*, *зима́*; диалектные формы также у наречий *уву́тры* (утром; если это не *ув у́тры*), *но́чим* (ночью), *вдва́йх*, *вдво́х* (вдвоём).

Наречие и союзное слово *где* имеет вид *иде́* (после гласного приставки и после конечного гласного предшествующего слова может быть *иде*) и *де*: н'и *иде́* н'и был'и уало́дныи с ым; спэ́ласну́т' там *иде́*; *иде́* што́ у ка́тоб жес'т' | саб'ира́йт'а; от што́ вам пэ́наува́рыла́ | *иде́* бы вы то́л'к'и услыха́л'и; да та́к ста́н'ид' у́ва́р'и́т' *иде́* и был'и | *иде́* и ка́к | *в'е́г* бы с'ид'е́л нэ́ н'и наслуха́лсэ́ ба; н'има́ *иде́* рабо́тэ́т'; а ту́т *иде́* мы шл'и́ | субо́та л'и была́; прыста́л'и | да во́т *иде́* на́ишы Тэ́тар'ч'е́и; а он той ч'ила́в'е́к *иде́* иа́ рабо́тэл; – н'има́ н'и́ид'е́; иа́ н'и́ид'е́ н'(е) а́цста́ла; – | *де́* у́лава́ на ва́сто́к | жа́мку скэ́пайу́т'; спэ́та́ла | *де́* жы́в'о́ш; т'ул' <...> найто́нкэ́й б'е́ла́й | ма́лако́ *де́* цы́д'у́т'; пр'ив'а́зэ́вэйу́т' на па́лк'и на т'е́и | *де́* л'у́д'и н'асу́т'; б'ару́т' иайо́ то́му хэ́з'а́ину | *де́* он пам'о́р; а же́тэ́ *де́* кэ́пайу́ | же́тэ́ э́на́ ма́хкэ́йэ́ (земля); *де́* ка́к'и́и рэ́д'н'а́ па́кл'и́кэ́ныи | и т'е́ у дру́зэ́й ста́и ид'а́т'; ид'о́м | пту́шку (птицу) *де́* даду́т'; скажу́ э́а м'ифку́ | *де́* мо́йу пасу́ду; т'е́и т'у́н'к'и | *де́* вот тру́бы т'е́йе | тру́бы *иде́*; *де́* стр'а́пэ́ла | нэ́ трэ́йн'а́иш'к'и (на треножнике, тагане) стр'а́пэ́ла | *иде́* жэ́ иа́ стр'а́пэ́ла.

Частицы

уа́йда (на́йда), *уа́да*, *уа́й*: *уа́йда* вам да́м па́кушэ́т'; *уа́йда* же́д'им; ид'о́м да то́ва́ да тэ́ва́рци́шэ́ | *на́йда* ид'о́м | пту́шку *де́* даду́т'; – *уа́да* же́д'им дамо́й; са́лава́'а́ да́л'и аны́ жа́му́ да́ и *уа́да*; ба́ба На́с'т'а́ | *уа́да* жа́

т'и́б'е́ да́м же́тэ́и кра́сна́йа; жа́ ду́мэл(а) э́на́ (кошка Катя) э́дбхн'и́т' | жа́ у́р'у | ну́ *уа́да* та́йа́ Ка́т'(я) аста́н'и́ца; – ну́-ка́ *уа́й* б'ар'и́т'и́ пэ́ ста́ка́ну в'и́на́ | п'е́йт'а́; э́с'л'и муш'и́на-тэ́ Ивг'е́н'и́й | ну́ *уа́й* бу́ит' Ивг'е́н'и́йа́ же́ниш'и́на́;

же́ может употребляться в препозиции к глаголу: и ры́нку же́и'т'е́ | *жэ́* л'у́б'иши ры́бэ́ч'ку; э́а мужу́ко́м и за сы́нэ́м пла́кала́ | р'ав'е́ла́ *жэ́* па́ута́н'и́л'ис'; па́же́хэ́ла́ а́ца́ у́л'ад'е́т' | *жа́* ат'е́ц ум'ира́ит' хво́рый;

ма́ может быть близка к причинному союзу: хэ́ч'(у) иму́ з'д'е́ла́(ть) ту́йу | *в'е́т'ир* та́н'е́р ду́л шоп суды́ | *ма́* н'и и́д'о́ д'е́ла́ | н'и и́д'о́т'; ча́ще употребля́ется в других значениях: тр'и́ ка́л'иса́ | иза́ду ис ма́скв'и́ч'а́ д'иф'и́р'и́нц'и́а́л | карда́н та́мэ́ткэ́ в'с'о́ | риду́ктэ́р па́кла́д'и́ный в'с'о́ в'с'о́ та́мэ́ткэ́ з'д'е́ла́н <...> и́е́тый ма́тэ́цыкл'е́т | а *ма́* а́ н'има́ м'и́н'е́ | и́а́ н'и мо́жу рабо́тэ́т'; хо́д'им нэ́ с'ид'а́нк'е́ | жа́ па́дру́х ва́д'и́ла́ к м'и́н'е́ | м'и́н'е́ са́ма́и н'има́ спа́т' и *ма́* | *в'а́ду* к с'и́б'е́ | н'е́ к суды́ | та́м жэ́ д'е́ жа́ жы́ла́ | иду́т' м'и́н'е́ па́дру́у́ | д'е́ла́им с'ид'а́нк'и́ жэ́ *ма́*; частица заимствована из болгарского языка, и частота ее употребления в речи местных жителей зависит от степени владения ими болгарским языком;

на́ли́: часто близка по значению к причинному союзу: па́ч'а́л'и́ к на́м ха́д'и́т' | *на́л'и́* жэ́ рэ́д'н'а́; той уа́рман'и́з бу́л'у́р <...> о́н пэ́на́и́шэ́му трóшк'и́ пэ́ч'а́л' б'и́р'а́б'е́н'и́т' | *на́л'и́* иа́во́ л'ипэ́ва́н'и́. ф'с'о́ кл'и́ч'у́т' нэ́ сва́д'бу | а вон хо́д'и́т'; *в'аз'о́т'* (машина) и анá скл'иза́и́ца | *на́л'и́* ка́мн'и́ т'е́; па́у́р'и́ба́ по́лныи с ва́до́й | *на́л'и́* да́ж'и́ ж' там ч'и́ што́й; э́с'(л)и жа́лу́дэ́к ба́л'и́т' | е́го́ (перец) (о)па́снэ́ же́с'т' | о́н *на́л'и́* л'у́то́й; и анá н'и байца́ | *на́л'и́* при́вы́кшы; па́дно́иш'и́к ии́ ч'а́йн'и́кэ́м разнóс'и́т' (нам) в'и́на́ | *на́л'и́* жэ́ мы ма́ладо́ва́ уо́с'т'и́; у́лава́ и ту́д у́ру́д'и́ (заболели) | он *на́л'и́* у Дуна́и́ и́ску́пну́лса́; ан'и́ (котятá) н'и ду́жэ́ ма́л'и́н'к'и́и | а ан'е́ (маленькие) *на́л'и́* б'и́з ма́м'и́нуо́ ма́ла́ч'ка́;

возможны и другие значения: ч'и́с'т'у́ а́е́ | што́п *на́л'и́* ка́да са́мал'о́т | пр'а́т'и́ што́бы вот ч'и́ста́ там бы́ла; ра́д'и́йу а то́м што́п | то́пла́ *на́л'и́* бы́ла | *на́л'и́* з'и́мо́й ка́да же́з'д'и́йу шо(б) бы́ла то́пла́. Эта частица, возможно, заимствована из болгарского языка, однако она есть и в севернорусских говорах⁷.

Неопределенные местоимения и наречия могут образовываться при помощи нескольких частиц.

⁷ См.: Словарь русских народных говоров / Гл. ред. Ф.П.Филин, Ф.П.Сороколетов. Вып. 1–40– (А–С). – М: Л., СПб., 1965– 2006. – Вып.20.

Частица (постфикс), выступающая в виде **-сь** после гласных, **-ся** после согласных в том же значении, что и частица **-то** литературного языка вместе с ее вариантами в говорах (плотность соединения этих частиц со словом может колебаться, поэтому условно привожу их написание через дефис):

хтоб-с' т'иб'е кл'ич'ит'; **што-с'** П'атр'о пэб'иш'алсэ йэхэд' дэ н'имá; **што-с'** йаму' истáла; **куды-с'** паишб; ја **кадй-с'** паймáл двáцэт' л'ис'иц; **уавар'ил'и** на т'ил'ив'иэзр'и | **кóл'к'и-с'** ч'илав'эк ап'áт' уб'и'тми; с'ем л'еу' и **скоб'к'и-с'** кап'еик; паишб у **как'уйу-с'** у свају' бал'иу'иу у канцылар'иу; с'иб'е **как'уйу-с'** при'в'ос; **как'им'и-з'** уадáм'и;

жыл'и **как-с'а** б'из'д'етныи; мы разб'ирайм'с'а **как-с'а** тут; паи **как-с'а** **как-с'а** малч'ит'; **какоб'и-с'а** прáз'н'и'ч'ик; аднá у **как'им-с'а** уорэд'и ум'ес'т'и | а дру'у'и(а) у **как'им-с'и**; хл'ебá наклáл'и | **как'ей-с'а** там м'áсá; д'áд'э у рабóч'ий т'ехн'ик'и у **как'ей-с'а** дэ ч'эм-с'а; тр'и уодá ш **ч'эм-с'а** т'ута был; бáт'к'и был'и **как'ей-с'а** нáц'иш.

Реже употребляется частица **-то**: дэ **ја-тэ** туд знáйу; **хтоб'и-тэ** взд'умэл; **муш'инэ-тэ** Ивг'ен'иш; мн'е з'ат' там **ид'е-тэ** купл'áл.

Возможно сочетание частиц **-ся/-сь** и **-то**: уз'илá дэ у шл'опэнцы **штоб-с'-тэ** нэл'илá; и тák **шоб-с'-т'а** вавод'ут' (выводят); о туд **д'е-с'-та** буд'ит' скорэ в'иднэ Вáрна; ан'и' вз'áл'и ды студ'ентув пат'в'и'нул'и и бáт'ик | дэ бáт'ик **кудá-с'-та** | а студ'енту'в в С'ал'и'стру; паиш'ис'а тр'и ч'ортэ ч'и ч'ат'и'р'и **кóл'к'и-с'-тэ** т'уркуу; д'в'анóстэ с'им л'ев'и стот'инэк **кóл'к'и-с'-тэ**; бáт'ка чэм-с'а | | ды и **кóл'к'и-с'-та** хлапчáты | **кóл'к'и-с'-тэ** суды' их; **как'уйу-с'-тэ** с'иб'е пáрт'и'иу им'эл'и; приш'л'и **как'иш-с'-тэ** л'уд'и; а тáм ұыт' јез' д'в'е как'иш-с'а | | р'ускых (церквей) | | ч'и мэнáишк'и б'уд'ут' | ч'и **как'иш-с'-та**.

Неопределенные местоимения и наречия могут образовываться при помощи частицы **-небыд'ь**: устáвай **хто-н'ебыт'** там; **хто-н'иш'** н'ас'óт'; купл'áйут' у йао'и нэ **чаб-н'ебыт'** в'аз'уд' дамóй; **какоб'и-н'еит'** кусóк; с'т'эл'иш (в гроб) пáтэру л'и **как'иш-н'ебыт'** там крас'ив'еиш'ей; зэиу'раиш **ч'иш-н'ебыт'** у ч'уж'иу (гармонь) **д'и-н'ебыт'**; **д'е-н'ебыт'** сáм'и с'ид'áт' двáиш; а мы баймс'а | **штэ** wы'и **куды-н'ебыт'** пайд'óт'а; тут

н'ику'л' е'тый | **куды-н'ебыт'** ивó клáд'иш (в гроб). Возможна и препозитивная частица **кое-**: **кой-хто** ход'ит' у цэ'ркву.

Синтаксис

В предложных словосочетаниях употребляются некоторые предлоги, отсутствующие в литературном языке и части говоров или имеющие иной фонемный состав, либо они имеют диалектные значения и/или сочетаются с другими падежами:

вокруги с род. падежом: с'ей кóлэкэл пáслáный у Бул'у'р'иш | | нап'ис'энэ **вакру'и** кáлэкáлá;

впередь с род. падежом: кр'ест д'элáйут' | | тáмэткэ ун'эр'уд' ұáлáwы | | д'е ұáлáвá на вáс-тóк | јáмкы скэпáйут' лэпáтáй | | и наклáдут' и зэб'ишáйут';

до с род. падежом в значениях, соответствующих литературным:

'к': пр'иход'у дэ Гавр'и'лы; б'ау'ит' дэ м'ин'е; ид'óм да тóвэ дэ тэвáр'ишэ;

'в': пáјэхэл'и ис мужыкóм прэкáтáцэ дэ Саф'иш; Јау'ор пад'од' дэ мáуáз'иш;

'за': паиш'л'и дэ салэв'ја;

за в значениях, соответствующих литературным:

'о' с вин. падежом: зэ стáрэйá пэтáйт'; мы н'и знáим зэ вáйн'у, пáжáл'илэс'э зэ жыт'ó зэ свáјо; зэ ч'áтóб'иá б'уду у т'иб'е пáтáйт'; за Јау'орэ и пáч'у; ұáвар'ил'и вч'и'рá зэ јао; этэ за туд ұáтóр'им | н'е за тáм | н'е за ұр'е'ц'иш | за т'ута; скаж'у зэ м'ифк'у | д'е мóйу пáсуду; ты знáи(и) зэ Хр'истá;

'из-за, на' с вин. падежом: ус'е с'ерд'уцэ за јэтэ (что поп женился на болгарке);

'в качестве' с вин. падежом: цэ'рквэ <...> анá стáйт' кэг за муз'ей <...> д'эржут' ей; их' из'д'элáйут' зэ д'ис'ерт;

в соответствии с беспредложной конструкцией с вин. падежом: там за н'эрвы л'е'ч'эт';

'по' с твор. падежом: йа за ім кр'и'кэм кр'иш'áлэ кэдэ пáм'óр;

коло 'около': жылá кáлэ т'óтк'и; кáлэ м'ин'е, и јá кáлэ јей, жив'óт' кáлэ нáс н'áв'ес'кэ, пэс'ид'им кáлэ их;

на в значении, соответствующем литературному 'в' с предл. падежом: приш'лá с'в'акру'хэ | | на д'в'эр'и стáи(т');

от с род. падежом в значениях, соответствующих литературным:

‘из’: н’и ад’и́н јес’т’ (не ест) ат аднэ́й тар’ёлк’и;

‘с’: в’анок с’н’и́м’ит’ ат м’ин’е́;

‘перед’: м’ин’е́ с:ты́днэ́ эт’ја́б было́;

‘в сравнении с’: и́хн’и́й харо́шэ́й ат на́шэ́й;

‘субъект действия’: цэ́рква <...> ат н’е́мцэх <...> а́на паб’и́тэ́й;

по с предл. падежом

в соответствии с дат. падежом литературного языка и части говоров: пэ́ с’ал’е́ ход’ут’; мэта́йуца́ пэ́ с’ал’е́; стра́шнэ́ пэ́ двар’е́ хад’и́т’; пэ́ двар’е́ бу́иш хад’и́т’; па́д’о́т’а пэ́ ч’ужы́х л’у́д’а́х; пэ́ дэ́ма́х н’асу́т’; ла́з’илэ́ пэ́ кэ́зэ́на́х; бо́л’ис’ пэ́ ба́кляжа́н’их || пэ́м’идо́рэх па́ эт’их; ма́ладо́ш ув’е́с’ расы́пэлс’э́ пл’фа́бр’икэх; пэ́наш’л’и́ л’у́д’и па́ хфа́бр’икэх; па́једут’ па́ с’о́лэх;

в значении, соответствующем литературному ‘в’: пэ́н’има́л па́ эт’их рабо́тэх;

повз с род. падежом в значении ‘вдоль’: тут па́вс кра́йу тра́ва́;

при с род. падежом в соответствии с предл.: мы пр’и́ ја́во <...> па́ш’л’и́ пэ́ хфа́бр’икэх <...> и пр’и́ ја́во куп’и́л’и ад’о́жыч’к’и (при Т.Живкове) <...> а пр’и́ јет’их вот’ д’имокра́ц’и н’и мо́жым н’и́ч’ио́ куп’и́т’;

с с род. падежом в значениях, соответствующих литературным:

‘из’: пр’и́е́хэл с’ Рас’и́и; з’ у́орэдэ́ пр’и́е́хэлэ́;

‘с’: кр’о́снэ́й ис на́шэ́й рук’и́;

‘над’: см’и́ја́л’ис’а́ с нас;

в соответствии с беспредложной конструкцией: па́у́р’иба́ по́лныи с’вадо́й; бы́ла по́л’э́ || по́лнэ́й с’вадо́й || и с (ис ?) ры́бэ́й; дру́га́йэ́ кары́тэ́ по́лнэ́й с’ры́бэ́й.

Предлоги **к**, **с** имеют варианты *ик*, *ис* перед словом, начинающимся с согласного, по фонетической закономерности, связанной с возникновением протетического *и* перед группой согласных в начале слова: в’а́д’ут’ нас *ик* ма́јей ма́тк’и; пр’и́д’ут’ *ик* ма́мы; ва́рэч’а́йт’ис’а́ *ик* на́м; ид’о́м *ик* јей; пр’и́йе́дут’ *ик* на́м; *ик* то́му бо́ку ста́ль; пр’и́шол’ *ык* на́м; па́јехэл’ *ык* то́ш’и; сват’ *ис* св’а́хэ́й; ста́йт’ *ис*: м’е́ркэ́й; а́н’и́ *ис* Ст’е́фкэ́й; кр’о́снэ́й *ис* на́шэ́й рук’и́; хо́д’ит’ *ис*: та́вэр’и́ш’и́а́м’и; он’ *цс* ты́м; из’ д’и́н’у́а́м’и; па́д’но́ш’и́ш’и́к *иш’* ч’а́йн’и́кэ́м. Протетический *и* у предлога обычен и перед [j], который в начале

слова может отсутствовать: *ик’* и́м за́ш’л’и́, *ик’* е́й па́шл’и́, рабо́тэ́йт’ *ис’* и́м, он’ *ыс’* е́й рабо́тэ́йт’.

Этот протетический *и* может отсутствовать после слова, кончающегося *и*, *ы*, *й* в результате стяжения гласных: па́ч’а́л’и́ к на́м ха́д’и́т’; *ис* хло́пцэ́м’и с’ т’е́м’и; мы́ вжэ́ жа́на́тыи с’ Фа́на́с’и́им бы́л’и; бы́л’и с’ Фа́на́с’и́им; вы́д’и́ з’ дв’а́ра́; мы́ с’ н’ав’е́скэ́й бы́л’и | из’ Д’и́м’и́н’т’и́а́нэ́вэ́й; су́ды к Фа́на́с’и́йу; *ис* сва́јей с’ рабо́ты; *ис* сва́ји с: жы́нкэ́й; јей́тыи с’ л’и́пэ́ва́н’и́м’и.

Отсутствие *и* может быть и в других случаях: у́з’а́л ја́јо с’ сабо́й; у́вз’а́л к с’и́б’е́; дэ́ к на́м у ха́ту; пр’и́шол’ к в’е́ч’иру; *и* о́н с’ и́м’и та́м; сла́д’и́н’ку́йу с’ мо́дэ́м; ста́йм с’ сва́ей с’ н’ав’е́скэ́й; пр’а́мэ́ к’ и́м па́в’а́л’и́ || *ик* Фа́на́с’и́йу; || к на́м; пр’о́с’им к на́м у у́ос’т’и; рабо́тэл’ *ис’* и́йм с’ т’е́м с’ кан’о́м; *ис’* е́т’им с’ ка́п’и́та́нэ́м; а́днэ́ па́р’т’и́йэ́ *ик* то́му т’а́н’ит’ | а́ дру́га́йэ́ к то́му; *ис* хл’е́бэ́м с’ ад’и́ја́лэ́м’и; *што* с’ ту́рк’и́м’и; *ик* пэ́па́д’и́а́м ха́д’и́л’и л’у́д’е́ || а́ к’ е́т’им н’и́хто́ н’и па́йд’о́т’; пэ́знако́м’и́л’ис’е́ с’ е́й з’ д’а́вч’о́нкэ́й.

Употребляются некоторые союзы, отсутствующие в литературном языке и части говоров:

чи в соответствии с *или*: на́дэ́ па́кэ́па́т’ *их* но́жыкэ́м та́м ч’и ч’е́м; па́шл’и́с’а́ тр’и́ ч’о́ртэ́ ч’и ч’а́ты́р’и ко́л’к’и-с’-тэ́ ту́рку́у; да́јут’ пэ́ ста́ка́ну та́м ч’и пэ́ дв’а́ в’и́на́; ч’и э́хвар’а́лэ́ ч’и *што́*; ч’у́д’имс’и | ч’и ат’ во́йнэ́в э́тэ́ || а́тэ́м э́тэ́ ид’о́т’; ч’и́ч’а́с и́рэ́пла́ны јес’ | а́ тэ́дэ́ ч’и бы́л’и а́н’и́ | ч’и н’и бы́л’и | ч’и *и́а* сэ́ма́ н’и зна́йу; у́з’а́л ја́јо | | дэ́ ч’и в’и́н’ч’а́л’ис’ а́н’и́ ч’и ка́к; ид’о́м || ч’и́ дв’а́цэ́т ч’и́ла́в’е́к | ч’и́ м’е́н’и | ч’и́ бо́л’и; ч’и за́јутр’и ч’и пэ́с’л’и́за́јутр’а́ || бу́д’имт’е́ јехэ́т’ у́ Бу́л’у́а́р’и́у да́мо́й;

зато в соответствии с *потому что*: н’и ра́зр’и́ша́йу н’и́т’ во́тку за́то *што́* а́нэ́ <...> ат’ро́вна́;

зачто в соответствии с *почему*: а́ за́што́ *у́* та́к’е́й в’ ад’о́жы та́к-тэ́ ту́д’ у́йт’ пэ́нэр’ад’и́л’и нас.

Широко распространено повторение предлогов перед членами словосочетания: на́д’е́нут’ т’и́б’е́ *ш* ад’о́жу | *у* сва́ју́ но́ву́йу; а́ за́што́ *у́* та́к’е́й в’ ад’о́жы та́к-тэ́ ту́д’ у́йт’ пэ́нэр’ад’и́л’и нас <...> в’ тэ́й *у* н’и́хн’и́й *у* бу́л’у́а́рска́й; па́йе́д’им *у* *и́е́ту* *у* Рас’и́йу рабо́тэ́т’; па́шол’ *у* ка́ку́йу-с’ *у* сва́ју́ ба́л’и́у́йу *у* ка́нцыла́р’и́йу; ка́к *у* аднэ́й мы́ *у́*

кóмнэт'и жыл'и; ты зна́иш **у** как'и́х **у** харóшых **у** плáт'их в'ин'ч'áл'ис'; у йаó рэбыт'и́л'н'ицá тáм | | **ув** двар'é **у** т'ém; тап'эр' ид'óм да то́вэ да тэвáрцишэ; ма́тка вы́шлэ зэ папóуэ за сы́нэ; ја нэуч'и́лэс'э **кэлэ** д'ат'éи **кэлэ** сваи́х; пр'ив'áзэвэйут' на т'éи нэ пáлк'и; как эбэрвáл'ис'э нашы́л'н'ик'и на т'эх на лэша́д'éи; а н'и хо́д'им **пэ** так'éи **пэ** вад'é **пэ** бал'шэ́и; вад'и́л **пэ** цэркв'áх на э́т'их; он тап'эр' стáи́м с сваéи с' н'ав'э́скэй С'т'ипан'и́дый; **ис** хлóпцэм'и с' т'ém'и; там **ис** сва́јéи с: жы́нкэй | | ұрабы́ ум'éи(т) д'элэт'; мы с' н'ав'э́скэй был'и | | **из** Д'им'ин'т'иáнэвэй; **ис'** éт'им с кап'итáнэм ды и ұа́ворұт'; рабóтэл **ис'** йи́м с' т'ém с кан'óм.

Вместо двух отрицаний употребляется одно: ја э́днаво́ (ни одного) д'н'á н'и былá у шкóл'и; и та́к м'ин'é адно́вэ (ни одного) д'н'а н'и дáл'и у шкóлу | | уч'и́цэ; адна́во́ (ни одного) н'и ма́ул'и аткры́т'; н'и ад'и́н јéс'т' (не ест) ат аднэ́и тар'éлк'и.

Вместо отрицательных местоимений употребляется оборот с нема: н'има́ ч'ем пэхвал'и́цэ; н'има́ ч'авó бэла́кэт'; нам н'има́ каму́

их пр'ив'э́с'т'; што́ э́дајос'с'э как н'има́ у ч'аó нэ́д'ивáтцэ; тут н'има́ жа куды́ пайт'и́т' ра-бóтэт'; мн'е н'има́ кáдá.

Вместо оборотов с глаголом иметь употребляются обороты с быть: сус'эт им'éит' ұарóт; ја им'éлэ бэра́нэк; сын цм'éит' палóску и кэн'á; а óн жэ им'él с'иб'é па́друуу.

Диалектные особенности места ударения

Существительные: бóл'н'ицá, музы́ч'кэ; И. мн.: бóббы, плóды, хáрч'и, р'émн'и, на р'émн'их, кэл'асы́; в барóдэ ұбы́л'и, нэ сэнкáх.

Прилагательные: см'éи́ный (смешной), ұрамóтныи, ан'и́ дóнск'ии казáйцы.

Местоимения: то́вэ, адно́вэ, н'ич'óвэ.

Глаголы: бóрэ́цэ (борóться), бóрэи́цэ, н'и в'э́рнус'а, ұавóр'ит', пам'óр, эб́р'им'ин'áйу (забе-ременею), эб́р'им'ан'и́лэ, кла́д'иш, кла́дут', пак-ла́дут', звáлэ, ум'óр, ум'óрлэ, было́, был'и́, вз'ал'и́, жыл'и́, пэд'н'ал'и́, пэ́прэдал'и́.

Наречие: н'и́ку́дэ, пóрэ, фч'óра.

Частицы: н'и́ был нэ вáйн'é, хто-н'éбы́т', ку-да-н'éбы́т', как'и́х-н'éбы́т'.

Кирилэ Ф. (Бухарест, Румыния)

РУССКИЕ ЛИПОВАНСКИЕ ГОВОРЫ. ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ

Русские-липоване – это потомки русских старообрядцев, не принявших церковную реформу патриарха Никона и вынужденных покинуть Россию в первой половине XVIII века из-за преследований со стороны официальной русской церкви и царского правительства.

В Румынии имеются около 23 селений сельского типа, в которых преобладает русское население, потомки русских старообрядцев, эти селения находятся в основном вдоль северо- и юго-восточной части страны: в Буковине, Молдове, Добрудже и частично в Мунтении. К ним следует отнести и ряд городов, в которых целые кварталы заселены русскими-липованами: Тульча, Сулина, Констанца, Мангалия, Брэила, Галац, Васлуй, Бакэу, Яссы, Сучава, Ботошань, Рэдэуц и др.

Фонетические, морфологические и лексические особенности позволяют выделить две зоны распространения русских липованских говоров: *добруджские* липованские говоры и липованские говоры *северо-восточной зоны*.

На фонетическом уровне имеется в виду произношение гласных **а**, **е** в первом предударном слоге после мягких согласных перед твёрдыми и мягкими – яканье или иканье: *ся-ло́*, *сямя́* или *силó*, *симя́* (село, семья).

Морфологические особенности: 1) *мягкое или твёрдое конечное т в глаголах* настоящего времени третьего лица единственного и множественного числа (он, она *любит* – *любит*; они *любят* – *любят*); 2) *разная судьба существительных среднего рода*.

Добруджские говоры проявляют тенденцию к переходу существительных среднего рода в группу существительных *женского* рода. Это наблюдается как в парадигматике, так и в синтагматике. Исключение составляет говор с.Каркалиу (Камень), где соответствующие существительные ведут себя как существительные *мужского* рода.

В говорах северо-восточной зоны категория *среднего* рода сохраняется. Этим говорам свойственно также употребление архаической формы вин. падежа *сесть на конь* (вместо *сесть на коня*), форм *пять год* (вместо *пять лет*), образование будущего времени сложных глаголов с помощью вспомогательного глагола

мать ‘иметь’ + глагол несовершенного и совершенного вида (*я маю брать* ‘я буду брать’; *я маю узять* ‘я возьму’ и ‘я должен взять’), в отличие от добруджских говоров, где в качестве вспомогательных глаголов выступают *быть* и *мать* (семантически равноправные) + глагол несовершенного вида.

В лексическом отношении рассматриваемые говоры отличаются друг от друга главным образом наличием заимствованного пласта слов. Так, помимо слов, заимствованных из украинского и особенно румынского языка, общих всем русским липованским говорам, в говорах северо-восточной зоны наличествуют лексемы, заимствованные из немецкого языка в период их существования на территории Румынии. Добруджским же говорам свойственно наличие слов тюркско-татарского происхождения.

Анализ богатого лексико-грамматического материала дал нам возможность прийти к следующим общим выводам: а) новый языковой коллектив формировался в конкретных исторических условиях на территории Румынии в изоляции от великорусского языка; б) всем русским липованским говорам свойственны черты, которые их объединяют и одновременно отделяют от русского *литературного* языка, но в то же время сближают с некоторыми *южно-великорусскими* говорами; в) после почти трёхсотлетней дивергентной эволюции в условиях длительного непосредственного контакта с тюркскими, украинскими, польскими, немецкими, болгарскими и, естественно, румынскими говорами, русские липованские говоры доньше хорошо сохраняют не только фонетические и грамматические характеристики русских говоров, но и словарный состав – один из самых подвижных компонентов языка; г) *интеграция* разноречий и разноязыковых лексических единиц неизбежно привела к формированию *местных*, собственно *липованских* говоров. *Липованские* говоры нельзя считать сходными ни с одним из говоров, бытующих как на основной территории распространения русского языка, так и в иноязычном окружении.

АКСИОЛОГИЧЕСКИЕ СВОЙСТВА ДИАЛЕКТНОЙ КАРТИНЫ МИРА (на материале донских казачьих говоров)

Диалект, являясь составной частью национального языка, тем не менее представляет собой особую форму освоения окружающего мира, отражая специфические пути и способы познания действительности, её категоризации и квалификации. Диалектная картина мира складывается в результате ценностной деятельности сознания диалектоносителей, формирования ценностных приоритетов и поиска соответствующих средств их вербализации. Говоря о языковой картине мира носителей диалекта, можно рассматривать разные её характеристики, определяющей среди которых, безусловно, является антропоцентричность. Носители говоров познают и номинируют окружающий мир через самих себя – собственные ощущения, представления, свой эмпирический опыт, в который вовлекается только то, что оказывается не просто познанным, освоенным, но прежде всего оцененным, получившим квалификативную характеристику как представляющее ценность или не имеющее таковой. Аксиологический характер диалектной картины мира обусловлен спецификой самой знаковой номинации: разнообразные и подробные языковые обозначения получают те предметы, свойства, явления, которые наиболее важны и значимы в жизни народа, представляют собой этнокультурные ценности или оказываются постоянно востребованными в повседневной жизни и общении жителей сельской местности друг с другом. Более того, эмпирический тип мыслительной деятельности диалектоносителей нередко является причиной появления у слова многозначности, когда конкретно-ассоциативные связи способствуют развитию оценочно маркированных переносных значений, ср.: **болкун** 1. Вол, бык, запрягаемый в одиночную упряжку; 2. Ярмо на одного быка; 3. *Перен.* Одинокий, неженатый мужчина; **возгря** 1. Слизь, выделяемая из носа; сопля; 2. *Перен.* Ничтожный, не заслуживающий уважения человек; **бзыкать** 1. Бежать в испуге с поднятым хвостом, брыкая

ногами; от укуса овода, слепня, шмеля (о животном); 2. *Перен.* Сердиться, злиться, проявлять несдержанность, горячиться, обижаться.

Факты, явления, события, происходящие в природе, обществе, жизни индивида, воспринимаются человеком не только посредством логической системы знания, но и через призму его отношения к миру, его гуманистических мерок, нравственных и эстетических норм. Предметы и явления объективного мира не обладают изначально данной им ценностной значимостью. Свои ценностные характеристики они обретают исключительно в сознании людей, когда критерием ценности той или иной вещи, явления или состояния выступает их практическая значимость для членов данного социокультурного сообщества. Под *ценностью* принято понимать объект разнообразных человеческих желаний и устремлений, особый тип мировоззренческой ориентации людей, сложившееся в той или иной культуре представление об идеале, нравственных эталонах поведения. Человек придерживается вполне определённой системы ценностей и чётко делит окружающий его мир на хорошее и плохое: добро и зло, счастье и несчастье, благо и беду, добродетель и порок, успех и провал, везенье и невезенье, выигрыш и проигрыш, приятное и противное. Ценностное отношение присутствует у всех людей, формируя их мировоззрение¹. Ценности представляют собой разделяемые членами этнокультурного коллектива убеждения относительно целей, к которым следует стремиться.

Истоки ценностных отношений – в социальном характере деятельности людей. В качестве объектов такого отношения выступает все многообразие предметно-практической деятельности и общественных отношений, поэтому они не могут не быть

¹ Арутюнова Н.Д. Типы языковых значений. Оценка. Событие. Факт. – М.: Наука, 1988.

отражёнными в языке. Наиболее широко в донских казачьих говорах представлены диалектные лексемы и фразеологические единицы, связанные с 1) социальной сферой: казак 'вольный, независимый человек, воин'; атамани́ть 'руководить, командовать'; бурдю́г 'о человеке, вызывающем осуждение окружающих своими поступками'; выводи́ть на круг 'стро́го спрашивать, устраивать публичный допрос'; вольный казак 'свободный, независимый человек'; казачья ухватка 'особая казачья удаль'; подклады́вать голову 'ручаться'; сам себе атаман 'сам себе хозяин' и др.; 2) социальным расслоением: лексемы и фраземы с общим значением 'бедный', 'жить бедно': стра́дный; горе́вский; нечем подпоя́саться; ни хаты ни лопаты; ни кошки ни ложки; ни сохи ни бороны ни кобылы вороны; диалектные единицы с общим значением 'богатый, имеющий полный достаток', 'жить богато, ни в чём не нуждаться', 'иметь всё необходимое в достаточном количестве': искисну́ть на меду; круглы́й год Маслени́ца кому; вдово́лину; не ви́дать у закро́ма дна; 3) военной сферой: батальни́ца 'военный поход'; наименования оружия: булат, гурда, нагайка, насека, пика, са́мострел и др.; названия предметов одежды, воинских регалий: бунчу́к, епанча, лампас, па́паха, сагайда́к, тумак и др.; наименования воинских отрядов: бекет, отдельные сотни, казачи́й полк и др.; наименования тактических приёмов ведения боя: венте́рь, лава казачья, рейд, сбатовка и др.; вздыма́ть орду́ 'поднимать шум, скандал'; выпить стре́менную 'приводить казака на службу'; у нашего полку́ нет толку (поговорка: у кого-л. ничего не получается); лучше живо́й урядник, чем мёртво́ый сотник (пословица), 4) обрядами, верованиями и народно-мифологическими представлениями: анчи́бил '1. Нечистая сила, чёрт; 2. Бран. О человеке, вызывающем осуждение окружающих своими поступками'; хреса́ка 'крёстная'; ходатаю́шка 'сватья'; филипповка 'рождественский пост'; ле́ка 'снадобье'; прави́ть моли́твы 'делать выговор, ругать, бранить'; прики́дыва́ться Иису́суком 'изображать невинного'; чита́ть моле́бну 'ругать'; жи́ть за Богороди́цей 'жить счастливо, без забот, ни в чём не нуждаясь'; жи́ть ирды́ ве́ки 'жить очень долго, до глубокой старости'; заговеть́ светом 'умереть'; как в одной купели купанные 'во всём похожие'; как с креста сня́тый 'худой, измождённый' и др.; 5) меж-

личностными отношениями: кочети́ться 'нервничать, вести себя беспокойно, задираться'; хая́ть 'осуждать'; ни пи́ру ни ми́ру 'о постоянных ссорах, конфликтах'; об (тебе) и гав не брехал 'никто и не думал, не вспоминал'; обходи́ть десятой тро́пой кого-л. 'избегать встречи'; насы́пать соли на хвост кому-л. 'обидеть, оскорбить, расстроить кого-л.'; на повес го́ловы 'с повинной'; подпи́рать плечом 'поддерживать'; изва́лять в перьях 'опозорить'; иметъ оборо́нную руку́ 'уметь себя защити́ть'; 6) семейными отношениями: бро́шенка 'женщина, оставленная мужем'; жена́ч 'женатый человек'; ба́рышня Петра Вели́кого 'старая дева'; да́ть кочергу́ и ска́лку 'о начале замужней жизни'; ма́мушкин лизу́нчик 'маменькин любимчик'; сво́ему куре́ню го́лова 'глава в доме'; отби́ваться от двора́ 'переставать зна́ться, прерывать родственные отношения'; 7) трудовой деятельностью: ла́трыга 'лентяй'; фря́ 'белоручка'; лоботря́сить 'бездельничать'; ле́жоха 'лентяй, бездельник'; не на ча́й ходи́ть 'о каком-л. непростом деле'; не выходи́ть из огло́блей 'усиленно и тяжело работать'; аж мо́крое гори́т 'дело спорится'; и в со́хе и в боро́не 'принимать на себя всю тяжёлую работу'; до чёрны́х мозо́лей 'много и тяжело работать'; как ве́янку ве́ять 'быстро, хорошо работать'; переть на буга́я 'выполнять тяжёлую работу'; ни ды́ма ни ко́поты 'ничего не делается, ничего не движется, не происходит; дела идут неважно'; му́х от себя́ не отго́нит 'о бездельнике'; не туда́ руки́ затё́саны 'о человеке, ничего не умеющем делать' и мн. др.

Критерии оценки тех или иных явлений в качестве ценности носят конкретно-исторический характер и способны меняться с учётом изменения культурно-социальных, политических, экономических условий. К примеру, военная лексика, являвшаяся в своё время базовой в речи донского казачества как военно-социального сословия, составлявшая активное ядро словарного арсенала казаков, после расказачивания в советский период постепенно выходит из активного употребления. Например, такие слова, как *вой* 'боец, воин'; *малолетки* 'юноши допризывного возраста. В старой армии малолетками назывались юноши до 19-летнего возраста, т.е. до записи в **служилые казаки**'; *казаковать* '1. Нести службу в казачьих полках; 2. Быть в походах, участвовать в войнах, на-

бегах, сражениях'; *атаманец* 'казак лейб-гвардейского полка, куда специально отбирались рослые, красивые молодые люди для службы при царском дворе'; *жалнер* 'солдат'; *полчанин*, *односум* 'сослуживец' и мн. др. (в большинстве своём представлены в словарях с пометой «устаревшее»). Следует, правда, заметить, что в настоящее время, когда на Дону активно проходит процесс возрождения казачества, многие военные термины обретают свою вторую жизнь. Более того, значительное число слов и выражений, относящихся к военной сфере деятельности, в современном диалекте переосмысливается, детерминологизируется, формируя эмотивно-оценочную семантику, ср.: *атаманец* 'Перен. О ком-л. видном, красивом. Наш гусак – атаманец, – с гордостью сказала баба Дуня. – К нему не враз подгребёшь' (Б. Екимов. Кардабон); *не нашего сукна епанча* 'не свой, не близкий по духу и образу жизни'; *атаман по курам (по овцам)* '1. О незначительном человеке. 2. О трусливом, несмелом человеке'; *атаманить* 'руководить, командовать. Ноги над головой не атаманият (поговорка)'.

Ценности служат также важным фактором социальной регуляции поведения диалектоносителей и их отношений. Однако этим не исчерпывается содержание понятия ценности. Если бы всякая потребность субъекта удовлетворялась автоматически, сама по себе, то ценностного отношения возникнуть не могло бы: добро ценится потому, что ему противостоит зло; истина выступает как ценность, так как существует ложь; прекрасное является ценностью благодаря тому, что на земле существует безобразное, жизнь и здоровье человека особо ценятся оттого, что есть болезни и смерть. Такое объективное противопоставление неизбежно формирует языковые оппозиции. В диалектной среде такими базовыми антиномиями, представленными значительным количеством оценочных номинаций (покажем это на примере фразем), можно считать «богатый – бедный» (*запирать ворота пирогами – кошку из-под стола выманить нечем*); «толстый – худой» (*баглай ожерелистый – как успенская селёдка*); «трудолюбивый – ленивый» (*все в руках горит – волки в огороде завелись*); «умный – глупый» (*куфилка варит у кого-л. – Ванька дома, Гришки нет*); «болтливый – молчаливый» (как докучная басня – жаба на языке испекётся); «го-

ворить правду – врать» (как на духу – брехать языком); «оберегать – наказывать» (не давать соринке упасть на кого-л. – накручивать вихры) и др.

Система ценностей диалектоносителя как социального объекта, формирующего языковую картину мира, может включать в себя ценности разного порядка, представленные в диалекте различным количеством языковых единиц в зависимости от места той или иной ценности в общекультурной иерархической структуре. **Универсальными** оказываются прежде всего ценности 1) смысловые (представления о добре и зле, благе, счастье). В диалектной картине мира номинаций с такой семантикой немало, ср.: *зверь зверем* 'о злом, жестоком человеке'; *звериное сердце* 'о жестоком, бессердечном человеке'; *добрячий* 'очень хороший'; *добрина-человек* 'о добром, отзывчивом человеке'; *не в худой час* 'в хорошее время'; *один чёрт малевал* кого-л. 'об одинаково плохих людях'; *кататься как яичко на блюдечке* 'жить в полном недостатке, счастливо, ни в чём не нуждаться' и др.; 2) витальные ценности (жизнь, здоровье, личная безопасность, благосостояние, семья, родственники, образование, правопорядок и под.): как с креста снятый 'о ком-л., имеющем измождённый, болезненный вид'; *бедство* 'бедность'; *оборкой хлеб резать* 'о крайней бедности, нищете'; *быть в щетине* – *стать в пуху* 'разбогатеть'; *палкой рога не достанешь* 'о богатом, заносчивом человеке'; *здоровяка* 'человек, пышущий здоровьем'; *зажить, как на собаке* 'быстро зажить, перестать болеть'; *лучше девять деверей, чем одна золовушка* (поговорка); *бить на «г»* 'подчёркивать свою образованность' и мн. др. 3) ценности общественного признания (трудолюбие, квалификация, социальное положение и под.): *бурлак* 'одиноким человек, не имеющий ни семьи, ни дома'; *алырник, баглай* 'бездельник, лодырь'; *всё укрыто, всё умыто* у кого-л. 'кто-л. умеет поддерживать порядок'; *мастер Анохрий* 'горе-мастер, неумелый, неловкий человек'; *артель атаманом крепка* (поговорка) и др.; 4) ценности межличностного общения (честность, бескорыстие, доброжелательность, взаимопомощь, терпимость, верность, любовь и т.п.): *гутарить в открытую* 'вести разговор начистоту'; как попу на духу 'честно, откровенно'; *на повес головы* 'с повинной'; *подпирать плечом* 'оказывать по-

мощь, поддерживать' и др.; 5) ценности личного развития (чувство собственного достоинства, внешняя привлекательность, воспитанность, образованность, умение вести разговор, храбрость, смелость, альтруизм и под.): *безбоязний* 'храбрый, отчаянный'; *изпод пята кожу рвёт* 'о ловком, смелом, решительном человеке'; *цимбала медовучая* 'Ирон. О разговорчивом человеке'; *волоха* 'неопрятный человек'; *коситься сентябрём* 'заснаваться, вести себя высокомерно'; *алатарь* 'оратор, красноречивый' и др.

Коллективистские ценности связаны с такими понятиями, как солидарность, дружба, взаимовыручка, толерантность, интернационализм, дисциплина, организованность и под. В донском казацком диалекте эти ценности репрезентированы значительным количеством лексических и фразеологических единиц, ср.: *казачий круг* 'орган самоуправления казаков'; *выводить на склизкое* 'привлекать к общественному суду'; *одна чашка-ложка* 'о близких по духу и образу жизни людях'; *полчане* 'друзья'; *брать на поручительство* 'оказывать поддержку, ручаться за кого-л.' и др.

Партикулярные ценности представлены в диалектной картине мира 1) ценностями традиционными (любовь к родной земле, к Дону-батюшке, подчёркнутая социальная обособленность казачества, авторитет атамана и др.): *нет талану на Тихом Дону* 'о непростой, порою трагичной судьбе казаков'; *на родной сторонкушке рад любой воронушке* (поговорка); *на донской сторонке каждый кустик ночевать пустит* (поговорка); *казачья ухватка* 'особая казачья удаль' и др.; 2) ценностями религиозными (вера в Бога и Справедливость, стремление к абсолютам, дисциплина как добропорядочность, соблюдение основных заповедей и др.): *жить за Богородицей* 'жить счастливо, ни в чём не нуждаться'; *раскланиваться как перед иконой* 'выказывать кому-л. излишнее уважение'; *как дьякон на амвоне* 'долго и нудно говорить о чём-л.' и др.

Ценностная деятельность этнического сознания охватывает цели и идеалы, присущие представителям определённого этнического коллектива, поэтому ценности всегда социально детерминированы. В.А. Блюмкин, говоря о соотношении субъективного и объективного в понятии ценности, отмечает, что

в ценности отражаются сами потребности и интересы людей, отнюдь не являющиеся продуктами их субъективного произвола, а имеющие глубокие основания в существующей системе общественных отношений, в био-социальной природе человека². Формирование ценностного мнения об определённом факте действительности осуществляется на основе личных взглядов и представлений индивида, сложившихся в определённом социокультурном сообществе, развивающемся в русле межпоколенно транслируемых традиций, основ морали, стереотипов поведения, эталонов нравственности. Поэтому уверенно можно утверждать, что ценностные смыслы, заложенные в языковой знак, отражают установки целого коллектива носителей, специфику этнического восприятия окружающего, своеобразие этноязыковой картины мира. Системы ценностей должны рассматриваться обязательно в связи с культурой разных народов. Они находят непосредственную опору в коллективном мировоззрении, выработанном в определённое время под влиянием определённых интересов и исторически обусловленных запросов общества³. Этническим маркированными оказываются те ценности, которые отражают специфику культурно-исторических процессов становления данного языкового сообщества. К примеру, этнической ценностью в казачьей среде является само понятие «казак», а также такие ценности, как «конь», «воля», «казачий круг», «атаман» и т.п., неактуальные в иных этнокультурных объединениях. Такие первостепенные ценности обычно интроецированы в личность, что является результатом длительного процесса взаимодействия особенностей генотипа с культурой и взаимного их приспособления, поэтому изучение специфики этнического самосознания народа, характеристика его ментального образа поможет выявить своеобразие его ценностной системы.

² Блюмкин В.А. Мир моральных ценностей. – М., 1981. – С.5.

³ Савенкова Л.Б. Иерархия ценностей как основа системы концептов в русской паремииологии // Филология и журналистика в контексте культуры (Лиманчик-98): материалы Всерос. науч. конф. – Ростов-на-Дону, 1998. – Вып. 1. – С.131.

Королёва Е.Е. (Даугавпилс, Латвия)

ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ДИАЛЕКТОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

Этнолингвистический аспект оказывается в центре внимания и изучения культурологов, социологов, психологов, философов, историков – всех тех, кто изучает менталитет и этнопсихологию, основываясь, кроме всего прочего, на показателях языка. Действительно, *язык есть дом бытия* (М. Хайдеггер), *порождение духовной силы народа* (В. Гумбольдт).

Часто учёные, занимающиеся такими исследованиями, а также сопоставлением языков в этнолингвистическом и культурологическом аспектах, принимают во внимание только одну разновидность национального языка, литературный язык (ЛЯ). Однако ЛЯ внутри одной культуры может занимать различные позиции по отношению к другим разновидностям национального языка, и поэтому выводы исследователей о языковой картине мира одного народа могут не совпасть, получиться односторонними. Русский ЛЯ складывался в условиях достаточно резкого отрыва от народной речи с ориентацией на церковнославянскую культуру. Создателями и кодификаторами ЛЯ в XVIII и XIX веках были выходцы их дворянского сословия, ориентированные на западноевропейскую культуру. В XX веке к ним прибавились и выходцы из сельской местности, но они не смогли изменить заданное предшественниками направление развития ЛЯ, поэтому языковая картина мира, знакомая нам по литературной речи, не есть единственная русская картина мира. Работы, имеющие этнолингвистическую направленность, в той или иной мере используют славянский диалектный материал. Однако на этнолингвистическое обследование самой диалектной системы обращается мало внимания. Этнолингвистические исследования являются комплексными. Такого комплексного исследования не хватает русским диалектам.

Этнолингвистика может применять категории концептуального анализа, концептуализация может трактоваться как интерпретация семантических явлений с прагматических позиций, этот аспект ещё не освоен русской диалектологией (Е.Л. Березович).

Многие диалектные языковые особенности старообрядцев Латгалии находят объяснение в их конфессиональной принадлежности.

Поскольку церковнославянский язык для старообрядцев – это язык боговдохновенной истины, он обладает особым престижем. Знание церковных текстов старообрядцами старшего поколения приводит к проникновению в народный язык

церковнославянизмов непосредственно из книжных церковных текстов. Это приводит к своеобразной церковной окрашенности высказываний, даже тематически не связанных с религией: *В наше время фсе глаголят и глаголят, а дела нет; Егда ён сюда придёт, то гани мятлой яво; Как делаешь абвязку* (о перевязках раненым во время войны), *так яны кричат: «Прядайте смерти!»; Вот ништо так не страждал, как я.* С другой стороны, наблюдается вытягивание бытовой лексики в культовую, духовную сферу: *А азям* ('кафтан') – *это паповская адежда*.

Старообрядцы не впускают собак даже в дом: при собаке как нечистом животном исключается возможность общения с Богом. В говорах старообрядцев Латгалии такая нелюбовь отражается во фразеологизме *собачьи глаза* 'о нахальном человеке'. В языческие времена у восточных славян имел место культ Симаргла (крылатой собаки). Он противопоставлялся христианскому культу, связывался с бесовским началом. До реформы патриарха Никона существовал специальный чин – очищение церкви от пса и от иноверных. Но для старообрядцев и дом является храмом.

В старообрядческих говорах Латгалии *крест* встречается во всех лексико-фонетических вариантах, известных у славян: *крест, хрест, крыж, кстить*. Эти варианты могли возникнуть как под влиянием соседних славянских языков (Латгалия входила в состав Польши и в состав Белоруссии), так и в самом языке старообрядцев в результате различных реализаций возможностей языковой системы. Само же наличие этих вариантов связано со стремлением разграничить церковное и мирское (*хрест* – *крест*), своё и чужое (*кстины* 'крестины у православных и католиков'), церковное и языческое (в случаях магической практики используется западнославянское *крыж*), нейтральное и эмоциональное (*Кстись! Што гаваришь-та?*).

Народные представления, выявляемые при этнолингвистическом подходе, имеют значение не только для славянской и русской интерпретации картины мира, но и для понимания славянского текста в любом его виде, жанре: с этими представлениями связана логическая основа текста, его риторическое построение. Анализ славянского текста с этой точки зрения – дело будущего.

ЭТНОСОЦИАЛЬНЫЕ И ЛИНГВОКУЛЬТУРНЫЕ ФЕНОМЕНЫ, ФОРМИРУЮЩИЕ «КАРТИНУ МИРА» ЯЗЫКОВОЙ ЛИЧНОСТИ АЛТАЙСКИХ СТАРООБРЯДЦЕВ

Алтайские старообрядцы представляли до последнего времени относительно замкнутую группу населения (22-23 деревни в Восточно-Казахстанской области и 6-7 деревень в Республике Алтай) – на юге прежней Томской губернии.

В статье использованы материалы 6 экспедиций студентов Усть-Каменогорского педагогического института под руководством автора в старообрядческие сёла и материалов индивидуальных выездов в течение 1953-2006 гг. Рукописные, магнитофонные, видеомангнитофонные записи и фотоматериалы, собранные автором на протяжении более полувека, позволяют рассмотреть исторические, лингвокультурологические, религиозно-этические факты в синхронии и диахронии и выявить тенденции и направления развития.

История заселения старообрядческих сёл тесно связана с историей присоединения верховьев Иртыша и Рудного Алтая к России для укрепления новых государственных рубежей (строительство Кольвано-Кузнецкой линии и крепостей по Иртышу – Омской (1716), Железинской (1717), Семипалатинской (1718), Усть-Каменогорской (1720), а также форпостов и защит между ними). В числе защит Кольвано-Кузнецкой линии значились некоторые старообрядческие деревни, например, Бобровская и Секисовская.

В 1762 г. Правительствующим Сенатом на основании манифеста Екатерины II был издан указ о возвращении русских старообрядцев с Ветки и Стародубья на прежнее местожительство или поселении в местах, обозначенных в особом «*реестре*»; среди указанных мест значились места, «*состоящие в ведомстве Усть-Каменогорской крепости*».

В 1764 г. на Ветку был послан генерал Маслов («*вторая выгонка Ветки*»), который за два месяца выселил оттуда до 20000 старообрядцев¹. По этапу их сопровождали в Сибирь, где часть была отделена и отправлена в Забайкалье, а остальные – на Алтай. Забайкальских старообрядцев стали называть «*семейскими*»², а алтай-

ских – «*поляками*». Посетивший Алтай в 1870 году, П. Паллас³ нашёл существующими «*польские*» сёла, известные и в настоящее время. Обжившись на новых землях, «поляки» постепенно стали расселяться по Алтаю, на его северо-западных склонах. «*Поляки*» были поселены здесь на правах государственных крестьян с обязательством платить двойной податной налог.

Получив право свободного вероисповедания, «поляки» и на новом месте сохраняли прежнюю веру, держались деления на поповских, беспоповских и другие согласия, старались меньше общаться с иноверцами и строго противодействовали смешанным бракам. Небольшие группы инородного населения чаще всего ассимилировались «поляками» или уходили на новые места. Ещё в 70-е годы каждая женщина начинала свой рассказ так: «*я беспоповская*», «*я поповская*», «*свадьбу убёгом играли, муж мой беспоповский, а я поповская*». В настоящее время только некоторые из женщин ещё называют себя «*поповскими*» или «*беспоповскими*». В селе Верх-Уймон все старообрядцы называют себя православными старой веры.

«Поляки» используют строительные традиции и другие навыки своей жизни, приобретённые ещё в Ветке, что в числе других этнографических и лингвистических особенностей обнаруживает их северновеликорусское происхождение. Усадьбы старообрядцев в основном до последнего времени сохраняли севернорусский тип, напоминая крестьянские дворы Пермской, Архангельской областей и некоторых других северновеликорусских территорий. Основным занятием алтайских старообрядцев было переложное земледелие, иногда залежное, при котором залоги использовались осенью и весной в качестве пастбищ. Первыми в Сибири «поляки» стали использовать плуг. П.Паллас писал, что поляки «*весьма рачительные и добрые земледельцы... Они желают завести и здесь прекрасные огороды, и пчеловодство, каковые они имели*»⁴. Для передвижения в хозяйстве использо-

¹ Абрамов И.С. Поездка в Стародубье. – СПб., 1910.

² Селищев А.М. Забайкальские старообрядцы. Семейские. – Иркутск, 1920.

© Маёрова Ксения Владимировна, 2008;
кандидат филологических наук,
Российский университет дружбы народов

³ Паллас П.С. Путешествие по разным местам Российского государства. – СПб., 1876. – Т.2. – Ч.2-3. – С.217.

⁴ Паллас П.С. Путешествие по разным местам Российского государства. – СПб., 1876. – Т.2. – Ч.2-3. – С.217-218.

вали лошадей; зажиточные «поляки» держали по 20-25 лошадей.

В силу своей изолированной жизни «поляки» сохраняли в своей речи до 60-70-х гг. XX века яркие фонетико-морфологические, синтаксические и лексические особенности, которые свидетельствовали об их севернорусском происхождении. Эти черты были полностью сохранены во время начального периода формирования культуры алтайских старообрядцев, бежавших после раскола церкви на Север (Вятская, Архангельская, Пермская губернии) до образования старообрядческих центров на Ветке и Стародубье.

«Картину мира» и «языковую личность» алтайских старообрядцев формировали и формируют перечисленные социально-культурные феномены. Эти глубинные смыслы присутствуют в сознании отдельных личностей и в групповом сознании. Доминантой семантического кода языковой личности алтайских старообрядцев являются её религиозные и этические правила, которые проявляют себя во всех основных схемах: верность религиозным и бытовым традициям отцов, отношение к труду (труд – спасение), к природе, к земле (земля – кормилица), отношение к земледельческой обрядности, усвоение игрового фольклора и т.д.

Код знания, как и код религиозно-этических правил, пронизывает все речевые структуры языковой личности на разных уровнях.

Анализ религиозно-этических, исторических и других кодов языковой личности алтайских старообрядцев позволяет нам не только судить об их современной «картине мира», но и даёт возможность заглянуть на несколько столетий назад и вернуться к «общерусскому языковому типу» того времени, который в целом ряде особенностей сохранился в их «картине мира» до настоящего времени. Научный интерес представляют не только лингвокультурные особенности речи и быта алтайских старообрядцев сами по себе, но и потому, что они позволяют нам соприкоснуться с «общерусским архетипом», черты которого почти повсеместно исчезли.

В формировании культуры старообрядцев выделяется несколько этапов. К 1-му этапу формирования культуры алтайских старообрядцев можно отнести время с начала раскола, когда старообрядцы бежали на Север (Вятская, Архангельская, Пермская губернии), до образования старообрядческих центров на Ветке и в Стародубье. Второй этап формирования культуры современных алтайских старообрядцев был связан с жизнью на территории Ветки и

Стародубья, адаптацией на новом месте. Культура их осталась традиционной, но приобрела отдельные белорусско-польские черты (в языке, например, яканье). Позже, во время их жизни на Алтае, из-за этих особенностей их стали называть «поляками» (ещё в 70-е гг. XX в. они постоянно говорили: «мы поляки», «польские сёла»). Третий этап формирования культуры алтайских старообрядцев начинается с их переселения на Алтай. На алтайской земле началось экономическое и духовное возрождение старообрядцев. Четвёртый этап явился периодом расцвета культуры алтайских старообрядцев. Получив право свободного вероисповедания, хорошую землю, отсутствие соседей, ряд послаблений и льгот (царствование Александра II и Александра III), «поляки» быстро подняли экономическое положение (товарный хлеб, лён, мёд, пушнина, древесина и т.п.), возвели церкви (поповские), появилось много книг и икон в домах молитвенных собраний (у беспоповцев) и в семьях, стремительно стали развиваться ремёсла и промыслы (пряжение и ткачество, резьба по дереву, домовая роспись и пр.), разные жанры фольклора и обрядовых традиций.

После Октябрьской революции начался пятый этап жизни старообрядцев, когда они подверглись большому преследованиям, чем обычные конфессии в России. Алтайские старообрядцы перешли к «тайному» старообрядчеству, совершению обрядов в избах и т.п. Но ещё держались праздничные обряды, сохранялись старинные костюмы, фольклор.

Современный этап культуры алтайских старообрядцев в Восточном Казахстане связан с постепенной утратой традиционных черт и общественных начал в сёлах, расположенных близко от промышленных городов и посёлков, подвергающихся различным миграционным потокам. В сёлах, расположенных далеко от больших населённых пунктов, сохраняющих традиционный состав населения (В-Уймон, Тихонькая, Мульта и др. в Республике Алтай), наблюдается даже некоторый подъём старообрядческой культуры (образование религиозных общин, возрождение фольклора, обрядов, приток молодёжи), увлечение молодёжи историей края и религией, ремёслами и т.п.

Языковая личность алтайских старообрядцев при всей общности с общезыковой личностью, связанной с понятием «общерусского языкового типа» (Ю.Н. Караулов), отличается от него, прежде всего, большей близостью к русскому православному архетипу, чему способствовала изолированная жизнь на протяжении нескольких столетий, строгое следование религиозно-

этическим нормам и обрядам, история, гонения и др.

Особенностями лингвокультурологической личности обладают группы лиц и отдельные индивидуумы, если, как в данном случае, их связывают жизненный опыт и религия на протяжении столетий (со 2-й половины XVII века и долгие столетия после этого). Существуют глубинные смыслы, позволяющие говорить об индивидуальной диалектной личности и лингвокультурологической личности группового индивидуума. Среди этих смыслов наибольшее значение имеют религия и этика, являющиеся фундаментальным содержанием их бытия (причём, религия и этика пронизывают и укрепляют друг друга), а также современная жизнь в различных её проявлениях.

Отношение к глубинным смыслам объединяет эти типы языковой личности с более близкими им, допустим, со старообрядцами из других согласий, с «общерусским языковым типом»; при этом само сходство обнаруживает другие существенные различия, среди которых значительное место занимают лингвокультурологические особенности, черты «картины мира», утраченные «общерусским языковым типом».

Языковая личность старообрядца раскрывается не только в парадигме *«православный/ старообрядец»* в синхронном плане (все другие – русские или иностранцы), но и в культурно-исторической парадигме (в диахронии): сейчас/ раньше (*«яхватила/ застала/ -нехватила»*, *«было при маменьке, при бабыньке»*, *«при прапрадедушке»*, *«в давнее время»*, *«давно-давно»*... или *«знаю, видела/ говорили, рассказывали»* и т.д.).

Анализ религиозно-этических, исторических и др. кодов языковой личности (индивидуальной и групповой) алтайских старообрядцев не только отражает типичные представления о языковой картине мира, религиозно-этических и обрядовых ценностях и оценках, но позволяет нам на несколько столетий вернуться назад к «общерусскому языковому типу» того времени, который в лингвокультурологической личности старообрядцев в целом ряде особенностей сохранился до настоящего времени.

Духовная жизнь старообрядцев составляет значительную часть их бытия, концептосферу

их взглядов, общения и т.п. Она наиболее близка к «общерусскому архетипу», хотя современная жизнь не только не чужда им, а скорее, наоборот, они больше используют её преимущества, чем крестьяне, живущие, например, в Московской области.

В религиозной и в морально-этической основе их «картины мира» лежит глубокое религиозное чувство и вера в Бога, любовь к родителям и детям, чувство долга, высокая экологическая культура и т.п.

Наши наблюдения, обширные магнитофонные записи, фильмы и т.п. убеждают в том, что некоторая морально-этическая строгость создали такую лингвокультурную личность алтайских старообрядцев, которая при всех особенностях современного времени все-таки позволяет нам говорить о феноменах, в которых можно черпать идеи, находить примеры и ответы на самые жгучие вопросы современности.

У старообрядцев мы встречаем гармоничное соединение духовного и материального. Религия, постоянный труд на земле, близость к природе, наблюдательность и т.д. сохраняют у них высокую интуицию, поддерживаемую разумом, и разум, поддерживаемый интуицией, которые в свою очередь являются особенностью «архетипа».

Наблюдения за жизнью старообрядческих семей на протяжении полувека убеждают в высокой целесообразности таких подходов к решению жизненных задач, прокладывания мостов между религией и буднями жизни. Живя в гармонии с природой, с окружающей средой, которые, меняясь, меняют и облик людей, они не говорят о покорении природы, они соблюдают и стараются максимально соблюдать ритмы природы, учитывать её характер, берегут её, потому что они считают её божественной, живой. И ещё многие проблемы экологии, разрушения, обучения, воспитания, отношения к старикам, нравственности, досуга, игры в труде и труда в игре, выживания человечества и т.п. могут быть рассмотрены с точки зрения традиционного русского опыта жизни, который сохранился в религиозных, морально-этических нормах и культуре старообрядцев и во многом воплотился в их языке.

СТАРИК ЛОВИЛ НЕВОДОМ РЫБУ...

«Старик ловил неводом рыбу. Старуха пряла свою пряжу».

Казалось бы, ничего необычного в этой известной фразе из пушкинской «Сказки о рыбаке и рыбке» не содержится. Однако совсем иначе расценит её содержание рыбак-профессионал. В реальной жизни, скажет он нам, старик не смог бы в одиночку ловить рыбу *неводом*. Особенность лова этим орудием состоит прежде всего в том, что его необходимо тянуть за оба конца одновременно, сближая их так, чтобы рыба, охваченная боковыми полотнищами невода, постепенно собиралась в его центре. Поэтому для лова даже самым небольшим орудием подобного типа – бреднем – требуется не менее двух человек. И старику пришлось бы поступить, как герою другой известной сказки, – позвать на помощь бабуку.

Но даже если бы капризная пушкинская старуха, оставив свою прялку, пришла старику на помощь, то и вдвоём они вряд ли управились с неводом, продолжит рыбак-профессионал, потому что другой существенной особенностью этого орудия являются очень большие размеры. Величина, как отличительный признак невода, подчёркивается в словарях В.И. Даля и С.И. Ожегова. Ср.: «Невод – самая большая из всех рыболовецких сетей...»¹; «Невод – большая рыболовная сеть»². Если учесть приведённые свидетельства, то употребление А.С. Пушкиным этого слова в «Сказке о рыбаке и рыбке» покажется не более чем поэтической вольностью. Попытки выяснить, знал ли великий русский поэт действительное, терминологическое его значение, не приведут к успеху: слово *невод* встречается в произведениях Пушкина 16 раз³, но только в одном случае (А.С. Пушкин. Русалка) можно предполагать, что речь идёт о большом орудии лова.

Однако у рыбака-профессионала и толкования термина *невод* в словарях В.И. Даля и С.И. Ожегова вызовут категорические возражения. Невод – это вовсе не сеть, резонно ска-

жет он: невод отличается от сети не только размерами и принципом действия, но и материалом, из которого он изготовлен. Полотно, предназначенное для сетей, плетётся из тонкой нитки и имеет точное терминологическое обозначение – сеть, а полотно для неводов плетётся из толстой нитки и обозначается термином *дель*⁴. Если же обратиться к конструктивным различиям сети и невода, то окажется, что их не меньше, чем, например, у велосипеда и автомобиля. Поэтому называть невод сетью, с точки зрения рыбака, так же ошибочно, как называть автомобиль велосипедом.

Но, может быть, подумаем мы, замечания рыбака-профессионала основаны только на известном ему значении термина *невод* в русской рыболовецкой лексике?

Наше предположение ошибочно. Значение термина *невод* в рыболовецкой лексике всех славян, где он известен, совпадает с тем, которое привёл рыбак-профессионал. Более того, изучив происхождение этого термина, мы увидим, что он образован при помощи частицы *не* (вероятно, по мотивам табу: чтобы не отпугивать рыбу названием самого опасного для неё орудия) от слова *вод*, которое, сохраняясь в лексике псковских рыбаков, также служит наименованием невода⁵. Этимологически родственные псковскому *вод* слова в неславянских языках обладают тем же значением. Ср.: лтш. *vads* 'большой невод'⁶, швед. *vad* 'невод'⁷, нем. *wāde, wāte* 'невод'⁸.

Попытавшись выяснить внутреннюю форму этого древнего термина, мы увидим, что она такая же, как и у слова *бредень*. Русские названия бредня (*брёдень, бродень, бродец, бродок* и т.п.) образованы от глагола *бродить, брести* 'идти вброд по воде'. И это понятно: ловить рыбу этим орудием можно только на мел-

⁴ Войниканис-Мирский В.Н. Сетные и такелажные работы и постройка сетных рыболовных орудий. - М.-Л., 1939. - С.74.

⁵ Словарь русских народных говоров. - Л., 1969. - Вып.4. - С.330.

⁶ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. - М., 1971. - Т.3. - С.5.

⁷ Миланова Д.Э. Шведско-русский словарь. - М., 1973. - С.645.

⁸ Большой немецко-русский словарь. -М., 1980. - Т.2. - С.564, 576.

¹ Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. - М., 1956. - Т.3. - С.505.

² Ожегов С.И. Словарь русского языка. - М., 1968. - С.390.

³ См.: «Словарь языка Пушкина». - М., 1957. - Т.2. - С.770.

ководье. Невод – орудие лова, аналогичное бредню по способу применения и конструктивным особенностям. И хотя для русских слов с корнем *вод-* в «Словаре русских народных говоров» близкие значения не отмечаются, но мы находим их у слов, родственных названиям невода, в неславянских языках. Ср.: швед. *våda* 'переходить вброд', *vad* 'брод'; нем. *wâten* 'переходить вброд'; лат. *vado* 'переходить вброд', *vadum*, *vadus* 'мелкое место, мель; мелкоководье'⁹; молд. *vad* 'брод; переправа'¹⁰.

Таким образом, становится ясно, что даже по первоначальной мотивированности название невода должно было отличать его от сети: традиционный невод – подвижное орудие лова, традиционная сеть – стационарное. И мы видим, что термин *невод* и его этимологические «родственники» с древнейших времён сохраняли и продолжают сохранять в рыболовецкой лексике разных народов одно и то же значение. По-видимому, следовало бы признать, что рыбак-профессионал прав: нельзя называть сеть неводом, как это сделал Пушкин, а невод – сетью, как это сделали Даль и Ожегов.

Но тогда следовало бы признать и то, что все мы – читатели и почитатели А.С. Пушкина, говорящие на литературном языке, совершаем такую же ошибку: употребляем эти слова в несвойственных им значениях. Однако нас миллионы. И если это ошибка, то она характерна для речи большинства неспециалистов. Может быть, в данном случае следует говорить уже о возникновении новых значений у слов *сеть* и *невод* в литературном языке?

Чтобы лучше понять судьбу этих рыболовецких терминов и ответить на поставленный вопрос, рассмотрим два аналогичных случая появления у слов ранее им не свойственных значений.

Первый случай подобного переноса произошёл очень давно, в речи наших предков. Он хорошо изучен многими авторами, ни у кого не вызывает сомнений, а суть его сводится к тому, что слово *верблюд* в русском языке происходит от названия слона в языках наших южных соседей¹¹.

Второй аналогичный случай произошёл совсем недавно в речи тех самых рыбаков, которые так точны в своей специальной терминологии. Он связан с судьбой черноморского

наименования *кара́ва*, *кара́вка* в рыболовецкой лексике смежных с Чёрным морем водоёмов. Рыбаки-черноморцы издавна называли этим термином (а также его вариантами: *каравия*, *каравья*, *каравель*, *корабия* – ср. греч. *καράβι* 'корабль, судно') огромное стационарное устройство для лова кефали, напоминающее корабль своими размерами, формой и некоторыми конструктивными особенностями. Однако в советское время в связи с введением усовершенствованных типов ловушек у термина *карава*, *каравка* появились два новых значения: в речи азовских рыбаков он стал наименованием ловушки небольших размеров – 'бескательного вентерья'¹², а в речи дунайских и днестровских рыбаков – наименованием оригинального устройства, представляющего собой соединение трёх вентерей традиционного типа. Появление этих значений у старого термина можно было бы легко объяснить такими закономерностями переноса наименований, как функциональное и (в меньшей степени) внешнее сходство новых орудий с известным черноморским устройством для лова кефали. Однако нетрудно установить, что новые значения у термина *карава*, *каравка* возникли в речи рыбаков тех водоёмов, где черноморское кефальное устройство никогда не применялось. В речи же рыбаков Чёрного моря в значении слова *карава* никаких заметных сдвигов не зафиксировано.

Что же объединяет все приведённые примеры?

Общим для них является то, что во всех случаях изменение значений слов произошло за пределами распространения тех объектов, которые первоначально этими словами назывались. Поэтому слон «стал» верблюдом, кефальная ловушка – вентером, невод – сетью. В пределах же распространения этих объектов их наименования своих значений не изменили – во всяком случае в отношении терминов *невод* и *карава* это можно утверждать вполне уверенно.

Подобное явление наблюдается и в нашем словоупотреблении. Мы никогда не назовём велосипед автомобилем, не назовём его и мотоциклом, мотороллером, мопедом, которые гораздо больше похожи на велосипед, – и в то же время можем употребить слово *сеть* вместо слова *невод* – и наоборот. По-видимому, основная причина этого явления кроется в характере наших знаний о называемых предметах. На

⁹ Дворецкий И.Х. Латинско-русский словарь. – М., 1976. – С.1054.

¹⁰ Молдавско-русский словарь. – М., 1961. – С.106.

¹¹ См.: Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. – М., 1971. – Т.1. – С.293.

¹² Макаров В.И. Генезис и география рыболовецкой лексики Приазовья // Русское языкознание. – Вып.2. – Киев, 1981. – С.45.

автомобиле, мотоцикле, велосипеде мы ездили или ездим, мы их ежедневно видим, мы знаем, чем они отличаются друг от друга, поэтому никогда не назовём велосипед автомобилем. А о сети и неводе мы только читали или слышали, но очень редко видели их в натуре, а тем более – в действии. Характер наших знаний об этих предметах поверхностный, словесный: мы знаем слова, но не знаем предметов, названных этими словами.

Степень знания отличительных признаков предмета на уровне словесных представлений о нём настолько низка, что легко позволяет перенести название одного объекта на другой, имеющий лишь отдалённое сходство с первым. Так, словесное представление о слоне, как о крупном южном животном, на котором ездят и перевозят грузы, не позволило нашим предкам отличить верблюда от слона; словесное представление о *караве* как о ловушке способствовало переносу этого наименования на другие типы подобных устройств; представление о сети и неводе как об орудиях лова, изготовленных из сетного полотна, позволяет неспециалистам заменять одно слово другим. И хотя перенос этих наименований происходит по давно установленным закономерностям – по внешнему или функциональному сходству объектов, – на деле, однако, является переносом по незнанию, переносом на основе недостаточной информативности. Возможность для таких переносов возникает всякий раз, когда слово по какой-либо причине становится известным за пределами распространения того объекта или явления, которые оно называет.

Наименования, возникшие подобным путём, нередки даже в узкой сфере профессиональной лексики рыбаков одного небольшого района. Так, новую для Дуная ловушку местные рыбаки стали называть не только термином *каравка*, но и термином *тальян*, служившим ранее наименованием другого крупного черноморского устройства для лова рыбы¹³. Оба названия, ставшие синонимами в лексике русских рыбаков Дуная, настолько прижились, что со своим новым, «дунайским» значением проникли в молдавскую рыболовецкую лексику (Ср. молд. *кара́фкэ*, *итальянэ*, *тали́ене*¹⁴). Эти факты, как и история слова

верблюд, наглядно демонстрируют жизнеспособность подобных «ошибочных» значений, возникших благодаря недостаточной информированности говорящих.

Но всё же в отношении слов *верблюд*, *карава* и *тальян* мы можем смело утверждать, что они приобрели новые значения. Их употребление в речи людей перестало опираться только на словесные представления о малоизвестных объектах; в сознании говорящих установились прочные связи между этими словами и ясными, отчётливыми образами – пусть других, но хорошо знакомых – реалий.

Имеем ли мы право говорить о появлении новых значений у слов *сеть* и *невод* в литературном языке? Ведь наши знания о реальных орудиях лова смутны, поверхностны, а с точки зрения рыбака-профессионала, даже ошибочны.

Пусть так, ответим мы. Но по объёму информации и фраза Пушкина, и толкования словарников нас, нерыбаков, вполне удовлетворяют; мы их понимаем и не видим в таком употреблении слов *сеть* и *невод* никакой ошибки, потому что поверхностное представление об этих орудиях одинаково для многих из нас, для большинства неспециалистов. Разница между реальными сетью и неводом для нас не существенна, она нас не интересует.

Можно даже сказать, что для говорящих подчас неважно, существует ли называемый ими объект в действительности. Так, в каждом языке имеются слова, значения которых основаны на одних лишь словесных представлениях. Однако всем показалось бы абсурдным, если бы кто-либо потребовал запретить, например, пушкинские строки «Там чудеса: там леший бродит, русалка на ветвях сидит...» только на том основании, что в реальной жизни нет ни леших, ни русалок. Поэтому, выслушав замечания рыбака-профессионала, мы возразим ему: с нашей точки зрения, невод – это сеть, и пушкинский старик всё-таки мог ловить неводом рыбу.

¹³ О происхождении терминов *дальян*, *тальян* см.: Мотузенко Е.М. К вопросу о заимствованиях в морской рыболовецкой терминологии Причерноморья // Лексико-грамматические этюды по русскому языку. - Кишинёв, 1981. - С.85-91.

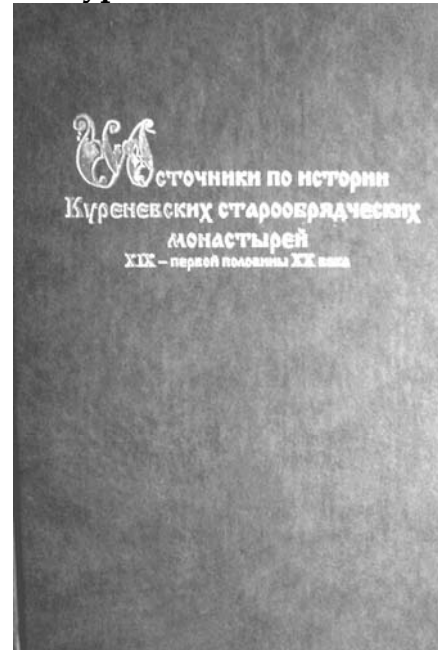
¹⁴ Лимба ши литература молдовеняскэ. - 1962. - №2. - С.24, 26; 1967. - №1. - С.53.

Гребцова И.С. (Одесса, Украина)

РЕЦЕНЗИЯ НА СБОРНИК ДОКУМЕНТОВ

«Источники по истории Куреневских старообрядческих монастырей XIX – первой половины XX века». – Т. 1. – Киев-Куреневка, 2006. – 360 с.

С большой долей оптимизма хочется сообщить нашим читателям, что Институт украинской археографии и источниковедения им. М.С. Грушевского приступил к изданию документов и материалов по истории старообрядчества, что, безусловно, должно активизировать подготовку исследований по данной проблеме. Достоинством такого издания является то, что обширный массив источников станет доступным не только для круга специалистов, но и для всех, кто хотел бы познакомиться с самобытной культурой и традициями старообрядцев, проживавших на территории Украины. Составителем сборника стал известный исследователь старообрядчества, автор многих статей и монографий по данной проблеме С.В. Таранец. Новый проект этого талантливого автора поддержали, оказав ему помощь и содействие, Межрегиональная академия управления персоналом, Чечельницкая районная государственная администрация, Музей истории и культуры старообрядчества Украины. В настоящее время вышел первый том сборника, в который составитель включил 160 документов по истории и культуре Куреневского тримонастыря. Опубликованные документы охватывают период с начала 30-х гг. XIX ст. по 20-е гг. XX ст. Подавляющее большинство документов, выявленных в фондах Российской государственной библиотеки (г. Москва), Российской национальной библиотеки (г. Санкт-Петербург), в Центральном государственном историческом архиве Украины (г. Киев), Российском государственном историческом архиве (г. Санкт-Петербург), Государственном архиве Хмельницкой области (г. Хмельницкий), вводится в научный оборот впервые. Сборник открывает подробный, выполненный на высоком профессиональном уровне анализ источников, предпринятый составителем С.В. Таранцом. Предисловие составителя выполняет роль путеводителя по первому тому сборника, что существенно облег-



чает работу исследователей с вошедшими в него документами.

В первый том на основе хронологического принципа включены документы и материалы видных старообрядческих деятелей Куреневских монастырей, Белокриницкой митрополии, Московского духовного совета, старообрядческих иерархов и мирян Белокриницкой церкви, высших, центральных и местных органов власти и управления Российской империи, республиканских и местных органов власти УССР и РСФСР.

Открывает сборник записка помещика с. Куреневки Ольгопольского уезда Подольской губернии Н.А. Орлова «Мысли о расколе», написанная им 1858г. и впервые опубликованная в 1881г. в журнале «Русская старина». При посещении Чечельницкого имения Н. Орлов неоднократно бывал в Куреневском мужском монастыре, общение с монахами которого позволило ему выработать свой, отличный от официального, взгляд на старообрядчество. Основываясь на собственных наблюдениях, он в «Мыслях о расколе» поставил перед собой цель рассмотреть истоки отношения к старообрядчеству с трех основных позиций: церковной, государственной и общественной. Весьма

смелым для своего времени стал вывод Н.А. Орлова о том, что «не раскольники враги правительства, а что агенты правительства ведут с расколом беспощадную войну».

Во вторую часть сборника вошло «Окружное послание», написанное И.Г. Ксеноном (Кабановым) в 1862 г., которое представляет письменное наследие Белокриницкой церковной иерархии. «Окружное послание», по сути, является анализом десяти «беспоповских тетрадей», распространенных в старообрядческой среде. В нем рассматриваются основные полемические произведения беспоповцев, созданные в период жестоких преследований старообрядцев («Учение Евстафия Богослова», «Толкование Амфилохиево на вторую песнь Моисея», «Ображнике» и другие), которые трактуются автором как «ложные и баснословные сочинения». Задачей «Окружного послания» стало вовлечение всех старообрядцев в лоно вновь учрежденной старообрядческой церкви. Этот документ интересен тем, что результатом его появления явилось разделение Белокриницкой иерархии на две части: приверженцев «Окружного послания» – окружников и противников – неокружников, противостояние которых продолжалось более 80 лет и завершилось пресечением неокружнического епископата.

В третью часть «Монастырские источники» включен Синодик Куреневских монастырей. Исследователь С.В. Таранец в предисловии приводит убедительные аргументы в поддержку своей датировки начала составления Синодика, которое он относит к 20-м гг. XIX ст., в противовес точке зрения московской исследовательницы Т.А. Кругловой, датирующей его 1866-1867 годами. Знакомство с содержанием Синодика позволяет сделать вывод о том, что Куреневские монастыри занимали заметное место в Белокриницкой церковной иерархии.

Четвертая часть первого тома содержит документы (письма, послания, грамоты, донесения) Белокриницкой митрополии, Московского духовного совета, старообрядческих иерархов и представителей Белокриницкой иерархии. Всего в эту часть вошло 78 документов. Главным образом они отражают противостояние окружников и неокружников, а также предпринимаемые попытки их примирения. Как свидетельст-

вуют документы, неокружники, упорно продолжавшие игнорировать «Окружное послание», всячески избегали примирения с окружниками, а легализация старообрядчества после 1905 г. вывела неокружников на путь углубления радикализма.

В пятой части рецензируемого тома представлены отношения чиновников Святейшего Синода и его обер-прокуроров, извлечения из отчетов православного ведомства, справки Министерства внутренних дел, рапорты чиновников особых поручений и представителей местных органов власти, прошения братии Куреневского мужского монастыря и другие документы (всего 38), касающиеся делопроизводства центральных и местных органов власти Российской империи и общин Куреневских монастырей. Немалый интерес представляют документы о регистрации в 1907 г. (в соответствии с провозглашенной манифестом 17 октября 1905 г. свободой совести) двух куреневских старообрядческих общин Белокриницкой иерархии – Свято-Никольской и Свято-Успенской, которые имели отдельные храмы в селе Куреневке.

Последняя часть сборника содержит 43 документа советского периода за 1923-1925 гг., отражающие в основном переписку центральных и местных органов УССР и РСФСР с представителями Куреневских старообрядческих монастырей, связанную с их закрытием и решением судьбы иноков и послушников. Они освещают страницы истории нового, весьма тяжелого периода гонений на старообрядцев. Завершают сборник развернутые комментарии С.В. Таранца, существенно облегчающие работу с источниками. Этой задаче подчинен и составленный им именной указатель.

Публикация такого масштабного комплекса источников является важным вкладом составителя первого тома сборника С.В. Таранца в изучение старообрядчества и позволяет исследователям очертить круг проблем, которые требуют к себе серьезного внимания в настоящее время. Будем надеяться, что второй том сборника не заставит себя долго ждать, пожелаем его составителю успехов в реализации такого нужного и своевременного проекта.

Пригарин А.А. (Одесса, Украина)

СТАРООБРЯДЦЫ - БЕССАРАБСКИЕ КУПЦЫ И МЕЩАНЕ

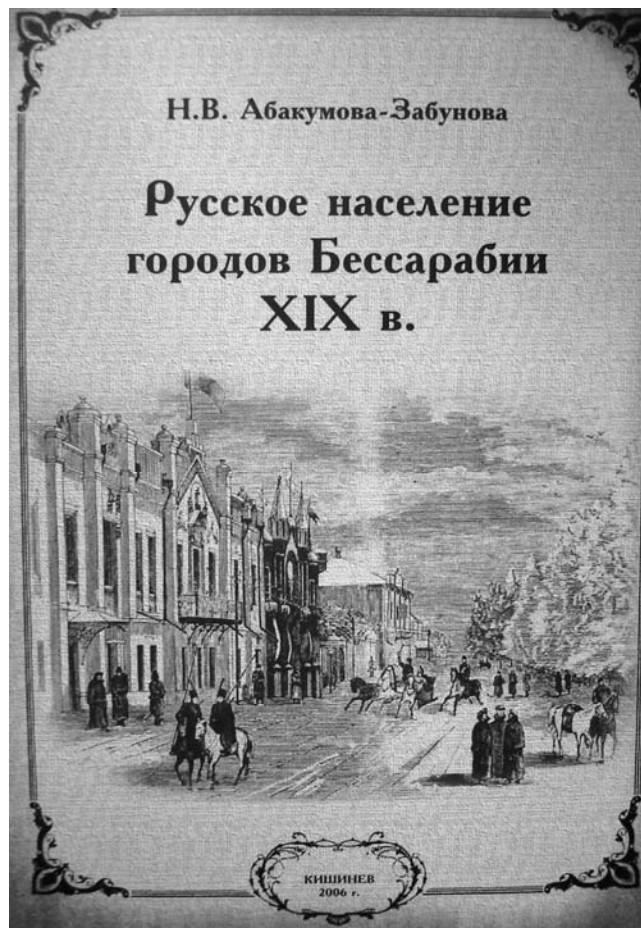
Рецензия: *Абакумова-Забунова Н.В. Русское население городов Бессарабии XIX в.* – Кишинев: Business-Elita, 2006. – 519 с.

Рецензируемая книга репрезентирует современный этап кишиневского центра социальной истории и антропологии. В традиционном «багаже» столичных ученых Молдовы уже имеются продуктивные работы по русскому населению Бессарабии, в которых особое внимание уделялось старообрядцам¹. Однако основные акценты в них были смещены на сельские или казацкие группы. Развивая это направление, Н.В. Абакумова-Забунова решила сконцентрироваться на реконструкциях городского уклада жизни русских региона XIX века.

В рамках имеющегося историографического опыта своего центра с широчайшим привлечением опубликованных и архивных корпусов источников ученой удалось создать комплексную монографию. В ней органично сочетаются исторические сюжеты формирования и развития русских обществ городов Бессарабии, анализ их структуры, с этнографическим обзором культурно-бытовых особенностей. Сам предмет и выявленный круг материала определил эффективность оригинального подхода автора.

Монография Н.В. Абакумовой-Забуновой достаточно многогранна, а по сему может быть рассмотрена в различных категориально-тематических контекстах. Здесь нас будут интересовать старообрядческие сюжеты, которые, оговоримся, не являлись специальными задачами исследовательницы.

Одной из задач исторической урбанистики - относительно нового междисципли-



нарного направления – является рассмотрение *города* как феномена кросс-культурного объединения различных традиций, сам синтез которых порождает новую этнокультурную среду. Ее удачно реализовала Наталья Васильевна, сосредоточившись на одном из важных сегментов бессарабского города – русских. Как справедливо отметила автор (с.16-36), основная масса городов региона сформировалась до XIX века. А в этот период наряду с интеграцией их в состав Российской империи наблюдались общие тенденции социально-экономической модернизации и становления «нового» уклада.

Конкретно-исторический анализ процессов формирования и количественной

¹ Например: Табак И.В. Русское население Молдавии. Численность, расселение, межэтнические связи / Отв. ред. В.И.Козлов; АН МССР, Отд. этнографии и искусствоведения. – Кишинев: Штиинца, 1990. – 135 с.; Анцупов И.А. Русское население Бессарабии и Левобережного Поднепровья в конце XVIII - XIX вв.: социально-экономический очерк. – Кишинев: Инесса, 1996. – 251 с.

динамики русского населения реализован как в целом, так и по отдельным городским поселениям Бессарабии: Кишинев, Бендеры, Измаил, Килия, Вилков, Аккерман и др. Из него видно, что старообрядцы составляли значительную часть населения этих городов (особенно - южных), составляя отдельные купеческие общины и купеческие корпорации. Особо важным в ретроспективе является тот факт, что в ряде городов эти общины начали складываться в «османский период», т.е. до 1812 года. Очерки по отдельным городам отражают результат скрупулезной работы по выявлению, сопоставлению и подсчетам, прежде всего, архивных данных. Они тем более примечательны, что вопросы численности всегда оставались наиболее сложными в изучении сторонников «древлего благочестия».

Как и многие исследователи, Н.В. Аббакумова-Забунова оказалась в «плёну» у материалов. В большинстве своем это привело к документальному жанру ее монографии, что несомненно следует отметить как достоинство. Однако в одном эпизоде такой подход сказался на неадекватности интерпретаций. Характеризуя беспоповское направление староверов городов Бессарабии, она вслед за малограмотными или лукавыми чиновниками отнесла к ним «часовенных» (с.130) Кишинева и Бендер. Но в разделах по соответствующим городам она же справедливо пишет о них как о представителях поповского толка. Под этим конфессионизмом, который в Урало-Сибирском регионе действительно отражает беспоповцев с середины XIX века, в бессарабских документах «скрываются» верующие, признававшие священство и практику совершения ими таинств².

В качестве пожелания отметим, что анализируя русское духовенство в губернии, автор не отметил старообрядческих иереев и владык. А они имели социоконфессиональную специфику (особо – во второй половине XIX века). Возможно, от-

сутствие источников в ее распоряжении не позволило хотя бы наметить этот круг вопросов. Кстати, тогда бы «часовенные» были бы атрибутированы корректней.

В контексте нашего интереса отметим параграф о купеческом сословии Бессарабии. Исследовательнице удалось воссоздать способы хозяйствования, уклад жизни и формы организации капитала в группе. Особо отмечены ею старообрядческие купцы Кишинева, Измаила, Аккермана.

Аналогичная специфика выявлена и охарактеризована автором в различных корпоративных объединениях ремесленников-мещан Бессарабии. Из русских горожан, по убедительному утверждению ученой (с.272-273), сельским хозяйством занимались преимущественно староверы., т.е. они составляли хозяйственно-маргинальную прослойку – мещан-агариив. Старообрядческое население бессарабских городов особо специализировалось на извозничестве, строительстве, рыболовстве, плотничестве, внешней и мелочной разносной торговле.

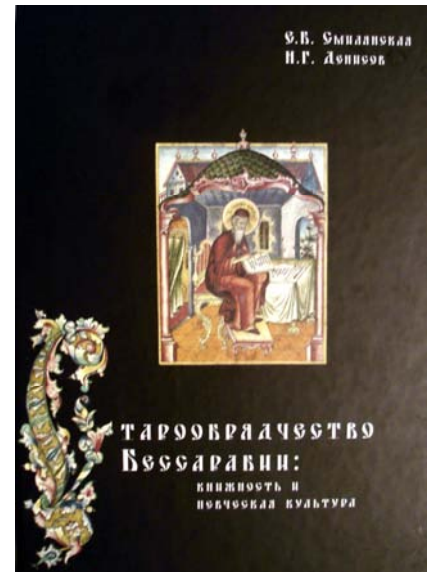
Отдельный раздел монографии посвящен городскому быту. В нем проведены блестящие реконструкции повседневной и праздничной форм культуры горожан региона. Приведенный эмпирический материал позволяет ярко представить себе условия жизни разных слоев населения.

Таким образом, хочется поздравить коллегу с выходом столь полезной и удачной книги. Объединив методы разных дисциплин, исследовательница успешно обобщила всевозможные сведения в оригинальную схему изложения. Все это делает монографию ценной для различных читателей.

² Подр. см.: Пригарин А.А. «Часовенники» Новороссийского края и Бессарабии: история одного старообрядческого конфессионизма // Старообрядчество: история, культура, современность. Материалы научно-практической конференции, проходившей в г. Москве в 2007 г. – Т.2. – М., 2007. – С.118-128.

КНИГА ПОКОЛЕНИЙ:

Рецензия: *Смилянская Е.Б., Денисов Н.Г.* **Старообрядчество Бессарабии: книжность, певческая культура.** – М.: Индрик, 2007. – 432 с.



В рамках нашей конференции в Вилково состоялась презентация монографии московских коллег. Еще пахнущая типографской краской книга стала одним из ключевых моментов форума. Не только из-за личностей авторов и первого качественного академического описания нашей региональной группы старообрядцев, но и благодаря феномену «встречи». В одну точку времени и пространства сошлись ученые и «предмет» их внимания, соединились первые впечатления от местных общин с уже поставленной точкой в их описании. И все это в присутствии людей «старой веры» разных территорий, представителей разнообразных центров их изучения. Особо знаковым казались географические обстоятельства – «место встречи» Дуная с Черным морем...

Но как бы не были памятна эта ситуация и ее восприятие, не ностальгия определяла сознание во время детального знакомства с текстом издания Е.Б. Смилянской и Н.Г. Денисова, а любознательность. ТАКОЙ книги давно ЖДАЛИ и сами липоване, и исследователи. Практически мифологизировались археографические экспедиции МГУ имени М.В. Ломоносова под руководством профессора И.В. Поздеевой. О них бытуют сложившиеся рассказы в селениях

на берегу Дуная. С 1973 года был собран уникальный корпус источников (рукописей, книг, документов), объем и характер которого поражает своей масштабностью. Без знакомства с ним сейчас не мыслима серьезная работа по старообрядцам региона (впрочем, как и Ветки, Подолья, Верхнекамья и многих других).

Имея общее представление о составе этих источников, а также, зная депонированную рукопись-описание этих же авторов, понимал, что предстоит оригинальное проникновение в книжную среду и певческую культуру старообрядцев-липован. Но никакие мои смелые предвкушения не соответствовали полученным приятным впечатлениям от чтения! Поэтому поделюсь частью из них, надеясь заинтриговать тех, кто еще не познакомился с научным продуктом сотрудничества Е.Б. Смилянской и Н.Г. Денисова.

Первый парадокс этого издания – синтез, а не эклектическое соединение разных жанров письма. Не на индивидуальном уровне двух авторов, а на метатекстуальном восприятии исследовательских стратегий. Под одной обложкой удалось поместить как минимум два стиля – детального описания и интерпретационных реконструкций. Один раздел составляют информатив-

но емкие каталоги ненотированных и певческих рукописей Бессарабского собрания Научной библиотеки МГУ. Уже здесь можно было поставить точку и войти навечно в историографию. Однако, с другой стороны, исследователи выстроили свои аналитические комментарии в концептуальные схемы бытования подобных текстов в конкретно-региональной старообрядческой среде. И здесь – не сухое абстрактное изложение научных истин, а эмоционально яркие и феноменально доступные, вместе с тем – академически глубокие картины общей истории липован Бессарабии, певческой культуры и репертуара певческих книг, особенностей книжности и культуры. Но, пожалуй, самый интересный параграф – «Культурные центры старообрядческой Бессарабии». На основе судеб многих людей, с которыми свели ученых их многолетние наблюдения и беседы, воссозданы традиции и религиозная практика населения Куничи, Вилково и Килии.

Второй приятный парадокс работы – перманентная взаимосвязь «человек-книга-культура». Безусловно, сама старообрядческая традиция породила такой акцент в исследовательском внимании. Но его гармоничное исполнение можно считать личностной заслугой московских ученых. Собранные бесценные и многочисленные рукописи являются для них не просто самодостаточными источниками, а всегда отображают реальность создания или функционирования в старообрядческой среде. Детальный анализ состава бессарабского собрания МГУ позволил восстановить «путь и судьбы книг», хронологический, жанровый и тематический круг чтения старообрядцев Бессарабии (Е.Б. Смилянская). А также выделить специфические черты в их певческой традиции (Н.Г. Денисов). Выделение этих типологических особенностей стало также возможным благодаря оригинальным и тщательным наблюдениям за жизнедеятельностью ряда общин. Непосредственная включенность в липованские поселения позволила авторам сопоставлять письменные и устные версии церковной практики. Это же стало возможным благо-

даря аналогичному глубокому знанию учеными других территориальных групп ревнителей «древлего благочестия».

И, наконец, третий блок впечатлений от данной книги – многоголосие. За счет того, что исследователи сочли должным при описании истории XX века Куничи, Вилково и Килии привести фрагменты своих диалогов с местными жителями, их текст обогащается не только документальной точностью, но и оценочно-индивидуальными отношениями. Подобный стиль позволяет избавиться от отстраненности и включить реальную полифонию старообрядческой среды. По настоящему у этой главы много со-авторов. Ученые говорят не О старообрядцах, а допускают услышать непосредственно их.

От первого факта-источника в 1973-м до презентации издания в Вилково прошло более трети века. Уже это может стать объектом внимания историка. Но удивительным образом книга Современна и Своевременна. С одной стороны, она выступает своеобразным опытом описания, стандартизируя и программируя их на будущее. С другой же – знакомит старообрядцев с их же традициями. А это актуально в связи с наследием советских времен, когда чуть было не разорвалась «цепь времен» на Дунае. Знакомя с книжными «раритетами» и «памятниками», издание Е.Б.Смилянской и Н.Г. Денисова само, наверняка, получит такие же свойства.

В результате получилась интересная и ценная книга («славная» как сказали бы сами старообрядцы), в которой сошлись оригинальность липован, самобытность их книжно-рукописной культуры, реалии их прошлого. Хочется поздравить Елену Борисовну и Николай Григорьевича с такой творческой удачей и пожелать им дальнейших успехов!