

ОДЕССКАЯ ОБЛАСТНАЯ
ГОСУДАРСТВЕННАЯ
АДМИНИСТРАЦИЯ
управление по делам
национальностей и религий
управление охраны объектов
культурного наследия

ГЕНЕРАЛЬНОЕ КОНСУЛЬСТВО
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
В ОДЕССЕ

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

НАЦИОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНОЕ ОБЩЕСТВО
СТАРОВЕРОВ-ЛИПОВАН
"КИЕВСКАЯ РУСЬ"

СТАРООБРЯДЧЕСКИЙ ПРИХОД
Покрова Пресвятой Богородицы
г. Килия, Одесской области

Редакционная коллегия:

о.Никола Бобков
о.Никола Муравьев
доцент, к.ф.н. Л.Ф.Баранник
П.Г.Дзис
к.и.н. Г.Н.Захарченко
доцент, к.и.н. А.А.Пригарин
В.Ю.Сунцов
к.и.н. А.И.Федорова

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

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

Издание содержит материалы
1-й научно-практической конфе-
ренции "ЛИПОВАНЕ-
СТАРООБРЯДЦЫ НА ДУНАЕ:
история культура", состоявшейся
7-9 ноября 2005 года в г. Килия
Одесской области.

Выпуск 2

ОДЕССА
2005

ЛИПОВАНЕ

ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА РУССКИХ-СТАРООБРЯДЦЕВ

ИСТОРИЯ

- Керов В.В.** (Москва) "Новый строй личности и новый тип религиозности в старообрядчестве" 3
- Сень Д.В.** (Краснодар) "Казаки-старообрядцы на Северном Кавказе: от первых ватаг к ханскому казачьему войску (Некоторые теоретические аспекты оценки роли крымско-османского государственного фактора в становлении и развитии Кубанского казачества)" 9
- Мильтчев В.И.** (Запорожье) "Дискуссия о времени появления некрасовцев в Северо-Западном Причерноморье в свете документов Российского государственного архива древних актов" 25
- Волошин Ю.В.** (Полтава) "Структура семьи в "государевых описных малороссийских раскольниковых слободах" (на примере слободы Деменка Топальской сотни стародубского полка) 31
- Чучко М.К., Бондарюк Б.М.** (Черновцы) "Краткие замечания о липованах Буковины одного трасильванского румына в начале XIX века" 45
- Безгодов А.А.** (Москва) "Старообрядчество Подольской губернии 1850-х гг. по донесению Евсевия, епископа Подольского и Брацлавского" 51
- Таранец С.В.** (Киев) "Окружное послание" и его место в истории Белокриницкой старообрядческой иерархии" 53
- Звоздецкий Д.И.** (Черновцы) "Русские-старообрядцы (липоване) Буковины в историко-этнографических исследованиях второй половины XIX – начала XX вв." 57
- Федорова А.И.** (Одесса) "Ситуация в Измаильской епархии в 30-х гг. XX в." 59
- Черкашин А.Л.** (Харьков) "Старообрядцы Слобожанщины: условия переселения, быт и хозяйствование (на примере села Боровая Змиевского района Харьковской области)" 65
- Кучерявенко Н.Ф.** (Измаил) «Правовое положение старообрядчества и его отношения с официальной церковью» 69
- Галкина А.В.** (Измаил), **Демин О.Б.** (Одесса) "Документы XIX – начала XX вв. Измаильского архива о старообрядцах Придунайского края" 71

СОВРЕМЕННОСТЬ

- Петров С.П.** (Киев) "О национально-культурном объединении старообрядцев Украины" 77
- Осипов В.И.** (Боровск) "Поклонный крест на родине Арсения Уральского" 81

ИСКУССТВОВЕДЕНИЕ

- Горбунов Ю.Е.** (Одесса) "Русские иконы в старообрядческих общинах Болгарии. Статья 1" 85
- Гриднева Н.В.** (Одесса) "Икона и ее оклад: пример синтеза искусств в старообрядчестве" 99

ЭТНОГРАФИЯ

- Пригарин А.А.** (Одесса) "Народная этимология "не-красовцы" и "липоване" в контексте истории группы" 100
- Фодор Ф.** (Сегед) "Культура и быт русских липован в Румынии (конец XX - начало XXI вв.)" 117
- Рудаков С.В.** (Нижний Новгород) "Заволжские погосты: лесные могилы как памятники истории и культуры Нижегородского Заволжья" 131
- Паунова Е.В.** (Астрахань) "Обряды и обычаи, связанные с рождением ребенка у астраханских старообрядцев-липован" 135
- Троцык А.Г.** (Одесса) "Повитуха в старообрядческой общине на Дунае" 155
- Захарченко Г.Н., Петрова Е.В.** (Одесса) «Первый год жизни в народно-религиозной практике липован» 157
- Серебрянникова Н.И.** (Одесса) «Традиционные методы лечения болезней среди старообрядческого населения Придунавья» 161
- Паниот Т.А.** (Одесса) «Трансформация календарной обрядности некрасовцев-липован на протяжении XX века» 164

ЯЗЫК

- Баранник Л.Ф.** (Одесса) "Лексика, связанная с пищей, в русских старообрядческих говорах Украины" 173
- Швецова Н.Л.** (Одесса) "Прозвища в русских старообрядческих говорах Одесской области" 185

РЕЦЕНЗИИ. ОБЗОРЫ. ХРОНИКА

- Пригарин А.А.** (Одесса) "История и этнография в изданиях общины русских-липован Румынии 2002 – 2005 гг." 189
- Гребцова И.С.** (Одесса) Очерки истории старообрядцев Поднепровья (Рец.: Таранец С.В. Старообрядчество города Киева и Киевской губернии. – Киев, 2004. – 352 с.) 195

ИСТОРИЯ

Керов В.В. (Москва, Россия)

НОВЫЙ СТРОЙ ЛИЧНОСТИ И НОВЫЙ ТИП РЕЛИГИОЗНОСТИ
В СТАРООБРЯДЧЕСТВЕ

Процессы трансформации и обновления социально-психологических систем в ходе конфессиональной эволюции в Западной Европе были подготовлены предшествующим цивилизационным развитием европейского общества, новыми явлениями как в социально-экономической, так и в социокультурной сферах. В России старообрядцы так же опирались на тенденции, сформировавшиеся и получившие свое развитие в период, предшествовавший расколу Русской православной церкви. Определенная часть российского общества потенциально была готова к усвоению нового при условии его гармоничного взаимодействия с традиционными элементами. Социально-психологическая атмосфера российского общества XVII в. представляла собой питательную среду для изменений, которые происходили в психологии и религиозности старообрядцев. В России XVII столетия проявилась тенденция к осознанию неповторимости, индивидуальности человеческой “личины”. XVII в. стал, по мнению специалистов, веком растущего антропоцентризма, веком “открытия характера” в культуре.

Старообрядческое понимание личности в продолжение возникшей в XVII в. тенденции, судя по результатам контент-анализа наследия Аввакума, отнюдь не было полностью традиционалистским. В своем дальнейшем развитии оно вполне соответствовало новому времени с российской православной спецификой. В системе представлений Аввакума большую роль играло положение о моральной ценности человека. Протопоп не считал “доброродие”, “славу”, “богатство” или социальный статус средством спасения души. По Аввакуму, только личная вера, индивидуальное поведение, собственные поступки составляли существо христианского подвига человека. Сочинения Аввакума характерны “своим интересом к человеку, к превратностям его судьбы, и быту”.¹

Многие элементы личной веры, гуманистической этики и историософии раннего староверия закрепились и усилились в произведениях первой половины XVIII в. Особенно отчетливо это проявилось в произведениях авторов Выголексинского общежития – ведущего духовного центра старообрядчества этого периода. В выговских текстах “присутствовали” не только руководители общины, но и самые обычные люди; описывались их индивидуальные черты.² Ярким примером этому могут служить жизнеописания мучеников старой веры в “Винограде российском” Семена Денисова³. В “Истории Выговской старообрядческой пустыни” Ивана Филиппова в словах о выдающихся общежителюх содержатся данные о происхождении, чертах характера, личных заслугах, участке работы, где трудился человек, фактах биографии и пр. Показательно, что в отличие от дониконской традиции значительное место в этом ряду заняли женщины, и не только “большухи над женщинами”, но и простые общежительницы.

В конце XVIII – начале XIX вв. развитие этой тенденции демонстрирует эволюция состава нравоучительных старообрядческих сборников. Из печатного и рукописного наследия, а также новописанных произведений прежде всего воспроизводились те, что были связаны с поиском путей спасения в эпоху воцарения антихриста. Все популярнее были тексты, в том числе духовные стихи, о судьбе личной души, а не всего мира. В тот период произошла трансформация старообрядческой

в. (Постановка вопроса) // ТОДРЛ. – Л., 1958. – Т. XIV. – С. 384.

² Гурьянова Н.С., Крамми Р.О. Историческая схема в сочинениях писателей Выговской литературной школы // Старообрядчество в России (XVII–XVIII вв.). – М., 1994. – С. 130–135; Гурьянова Н.С. История и человек в сочинениях старообрядцев XVIII века. – Новосибирск, 1996. – С. 199.

³ Денисов С. Виноград российский или описание пострадавших за древлеправославное благочестие. – М., 1906.

¹ Гусев В.Е. “Житие” протопопа Аввакума – произведение демократической литературы XVII

духовности – от апокалиптики к стабильной личной сотериологии. В XIX в. старообрядцы все больше интересовались судьбой *личной души* как сотериологической ценности (в том числе сразу после смерти телесной, т.е. “Малой эсхатологией”), чем *судьбой мира* на Страшном суде (“Большая эсхатология”).

Другой важной чертой новой религиозности и основой формирования новой позиции личности, новых психологических установок в старой вере стала установка на вероисповедный активизм, без которого в раннее новое время невозможен генезис социальной активности. Ключевым в позиции верующего по отношению к своей вере в традиционном христианстве являлось понятие “терпение”, имевшее характер доминирующей ценности. Но значение этой категории приобрело уже в раннем староверии новый смысл. Контент-анализ произведений Аввакума показал, что терпение в своем действительном значении в текстах протопopa сближается не со “смирением/кротостью”, но со “стойкостью в вере” и даже “противлением гонителям/борьбой за веру”.

Сопротивление, духовная и социальная активность, были определены как важная мера спасения православного и всего православия. Показательно описание Аввакумом одного из своих видений, в котором протопop встретился с антихристом: “...я на него закричал и посохом хочу его бить. Он же мне отвечал: “что ты протопop, на меня кричишь? Я нехотящих не могу обладать, но волею последующих ми, сих во области держу” Да изговоря, пал передо мною...”⁴ Эта семантическая эволюция от библейского терпения как принятия страдания к позиции активного противостояния и борьбы свидетельствовала о новом понимании одной из основных христианских ценностей. Активная позиция верного осознавалась как единственный путь к спасению. Староверы должны были неустанно “работать о Господе”: “Подобает нам христианам, весь день до вечера дела слична свету делать, егда же ночь приидет, сиречь покрывает очи наши гроб, тогда делать не имам, но токмо спать до дне восстанного... Ныне время благоприятно делания, ныне дни спасения, во гробе бо ни-

кто не может делати... Аще ли обленимся и не възмшем своего спасения?”⁵

В старообрядчестве конфессиональный активизм в определенной степени основывался на развитии общехристианской традиции. Аввакум, качественно преобразуя средневековую традицию, стремился активизировать и вовлечь всех верных в дело спасения не только своей души, но и общей веры и церкви. Это явилось главным положением староверческой историософии, в которой человек мог успешно противостоять наскокам “сотаны” в масштабах всего человечества. Своей активной деятельностью человек способен приблизиться к Господу. Именно в этом вторая главная цель жизни человека, а сближение с Ним придает человеку силы для действенной веры и подвига. “Христос... заколол его [дьявола] деревянным копием, еже есть трисоставным крестом, – писал Аввакум, – да и нам приказал тем же крестом его побеждать и *власть дал, выступати на змию*”. “*Вселися в мя сила Христова*”, – просил протопop, – станем “Бога ради добре, станем мужески, не предадим благоверия...”⁶

Активный характер веры был воспринят в различных согласиях староверов. В этом же духе староверы воспитывали молодежь. “Руководство” для воспитания юношей конца XVIII в. разъясняло, что если мы своими делами “не творим волю Божию, под сетию есмы диаволею”⁷.

Развивая мысль о моральной ценности человека, Аввакум многократно повторял акцентированное положение о человеке как “храме Божиим”, “сыне вышнего Иеросалима”. Родоначальники старообрядчества утверждали, что человек создан по образу Божьему не буквально, но в своей активной деятельности, “трудясь Господа ради”, может воспроизвести Его черты. “Како есть по образу [Божью] быти? – риторически спрашивал Аввакум. – Да будем Богу подражатели доб-

⁵ Он же. Послание Симеону, Ксении Ивановне и Александре Григорьевне // Житие Аввакума и другие его сочинения. – М., 1991. – С. 176–177.

⁶ Аввакум. “Пятая” челобитная // Житие Аввакума и другие его сочинения. – М., 1991. – С. 97; Он же. Послание “верным” // Житие Аввакума и другие его сочинения. – М., 1991. – С. 154; Он же. Из “Книги толкований” // Житие Аввакума и другие его сочинения. – М., 1991. – С. 267.

⁷ Руководство для обучения юношества в делах веры // Сборник для истории старообрядчества / Сост. Н.[И.] Попов. – М., 1866. – С. 213, 216, 224–225.

⁴ Аввакум. Из “Книги бесед” // Житие Аввакума и другие его сочинения. – М., 1991. – С. 260. Курсив мой – В.К.

рыми дела. Бог свят есть: аще и мы будем святы, то по образу Божию будем”.⁸

Важную роль в закреплении этих личностных установок у старообрядцев сыграла концепция свободы воли человека. В старообрядчестве XVIII – начала XIX вв. сохранялись и усиливались идеи активной роли нравственно “самовластного” человека в решении своей личной судьбы. Большое значение приобрело понятие совести, являвшееся главным “ограничителем” свободы воли человека и сближавшееся в представлениях староверов с внутренней верой.

В результате развития соответствующих конфессиональных ценностей формировалась установка на *личную ответственность* перед Богом за деяния и веру. Связывая ответственность с Божьей тварностью человека, его сходством с Творцом, староверы отвергали аргументацию безответственности низким социальным и должностным статусом. “Глаголют бо безумнии человецы, утесняяще себе душу: – писал Аввакум, – “не нас де възыщет Бог законное дело и веру; нам де что? Предали патриарси и митрополиты со архиепископы и епископы, мы де и творим так”... Воистинну омрачися неразумное их сердце, во еже быти им безответным”, “сила Божия есть всякому верущему...”⁹ Такая ответственность передана была человеку по образу от Господа и поддерживалась совестью. Осуждая ссылавшихся на чужую волю, Аввакум взывал к колебавшимся: “Шлюся на твою совесть, – зане разумное Боже яже есть в тебе, Бог бо явил, есть в тебе”.¹⁰ Кроме того, ответственность основывалась на положении о равенстве перед Богом в спасении.

Многие из идей первых учителей старой веры, направленные на активизацию исповедания, заимствовались из наследия отцов церкви. Иным образом вожди старолюбцев расставляли акценты, но важнее была совершенно новая *адресация призывов*. То, что рань-

ше предназначалось лишь инокам, теперь предлагалось широким массам верных и воспринималось ими. В старообрядческих произведениях обнаруживается идея всеобщности священства и мирян в активном подвижничестве. В итоге, в староверии уже на раннем этапе начался, а к концу XVIII в. практически завершился переход от веры-ожидания (по апостолу Павлу, “уповаемых извещение”) к веродеятельности.

Вероисповедный активизм порождал *мирскую активность*, принципиально не отличавшуюся от духовных форм деятельности верующего, неустанно стремящегося к исполнению конфессиональных целей. Активная позиция реализовывалась и в хозяйственной деятельности.

Важным фактором воздействия религиозной системы на возникновение системы старообрядческого предпринимательства стал развивавшийся в староверии *религиозный рационализм*. Все больше не видения, свидетельства чудес и мистическое “знание” правоты, а строгая логика и последовательность заключений становились аргументами истинности старой веры. Рационализм суждений проявлялся в многочисленных полемических или подобных сочинениях беспоповцев и поповцев. В “Апологии” против бегунов и филипповцев, считавших изображения на российских монетах “антихристовой печатью”, федосеевцы рассуждали: “Портреты и литеры на злате и серебре и при тех Царях были и не без ума: каков Царь, таков портрет и на деньгах и литера”.¹¹ Анонимный автор-поповец писал: “Известно, что все в мире обусловлено причиною зависимостию – никакое явление не бывает без причины: то и в отделении старообрядцев [от официальной церкви] необходимо должна быть своя причина. ... Она некоторым образом, если не всецело, должна оправдывать действие, от нея происшедшее...”¹²

Рационализация коснулась даже эсхатологии старой веры. В самой аргументации различных точек зрения на природу антихри-

⁸ См.: Аввакум. О святой Троице, богообразности и философе Платоне // Аввакум Петров. Послания и челобитные. – СПб., 1995. – С. 28.

⁹ Он же. Послание “всем ищущим живота вечного” // Житие Аввакума и другие его сочинения. М., 1991. – С. 183–184; Он же. Ответ на возвешение от сына духовного ко отцу духовному // Памятники старообрядческой письменности. – СПб., 1998. – С. 245.

¹⁰ Он же. Послание “всем ищущим живота вечного”. – С. 184. (Курсив мой – В.К.)

¹¹ Нечто вроде апологии Федосеевской против Филиппонов, обвиняющих Федосеев в страсти к торговле и деньгам, против тех из Бегунов, которые отвергают деньги как печать Антихриста, и против гонителей древней церкви // Сборник правительственных сведений о раскольниках. – Лондон, 1862. – Вып. 4. – С. 234.

¹² Историко-каноническое обозрение старообрядческого общества. – Л. 21.

ста использовался рациональный подход.¹³ В XIX столетии старообрядческие авторы не только все чаще призывали “сугубо разумнее иметь время последнее”¹⁴, но и реализовывали подобные призывы.

Важным элементом религиозного рационализма является признание *возможности критики и новой интерпретации конфессиональных текстов*, в том числе патристики. Если в раннем старообрядчестве на это решались лишь такие лидеры как Аввакум, то в XVIII в. практика расширилась, особенно в беспоповских согласиях. В середине XVIII в. староверы доказывали возможность критики текстов: “...не Бог; ни ангел при том деле sprawy досматривал, но человек, ямуже что в чувстве, то и исправляет, а что чувством ведати не достиг, то и не возмог”. В этом случае “двоими вещьми дозируется во истине, – или взглядом на каноны церковни и естественный тех разум, или согляданием других языков на подобное описание истины”.¹⁵ В XIX в. возможность критического подхода аргументировалась изменившимися условиями: “Хотя книги и отеческие... но они писаны отцами еще при полном благочестии. Поэтому учения их должно читать с осмотрительностью и разбором, так как многие поучения их теперь не приложимы к нашему обществу и выполнять их не должно”.¹⁶ Возможность толкования священных текстов ограничивалась обязательностью его соборного утверждения и “мудрствования единомудушного”.

Такое массовое конфессиональное творчество было усилено постоянной полемикой с гонителями, необходимостью осмысления нового положения верных во враждебном окружении и основывалось на более высоком уровне грамотности, чем в остальной части русского общества.

Важно, что в отличие от протестантизма, старообрядцы, отдав “дань рационально-логической аргументации, создавая свои теоретические обоснования догматики, ...остались в рамках святоотеческой традиции, отказавшись от полной свободы разума”.¹⁷ Староверы никогда не доходили до “высот” пуританского рационализма. В старой вере, соединившись с рационализмом, не исчезла и мистика православия, проявляясь и в “визионерстве” староверов, и в книжности. Важнейшей причиной этого стала сознательная верность святоотеческому Преданию – наследию отцов церкви, от которого отказались протестанты. Интерпретации патристики могли содержать фактическую новизну, но сознательная установка ориентироваться на произведения отцов церкви, не ликвидируя реальную возможность расшифровки священных текстов “по собственному разумению”, серьезно сдерживало и ограничивало ее.

Переход религиозного рационализма в социальный, активизация вероисповедания старообрядцев, а, тем более, перетекание вероисповедного активизма в социальный, могли произойти лишь в условиях, когда эти формы были объединены в единой социо-конфессиональной системе и конфессионализации социальной практики. Староверие, как и западноевропейские реформационные движения, развивалось в русле сакрализации повседневной жизни, формируя представления о *мирской аскезе*. Идея “оцерковления твари” в старообрядчестве составила один из факторов сохранения и возрождения “древлего благочестия”.

Старообрядцы, осуществив идеи кружка ревнителей древнего благочестия середины

¹³ См., напр., разбор аргументов И. Алексея, приведенных в его сочинении “Книга о случаях последнего времени. Титин...”: Гурьянова Н.С. “Книга о вере” в системе авторитетов старообрядчества // Старообрядчество в России (XVIII–XX века). – Лондон, 1861. – Вып. 3. – С. 207–214 и др.

¹⁴ Отдел рукописей Российской государственной библиотеки (далее – ОР РГБ), ф. 247, д. 387, л. 77об.

¹⁵ Алексеев И. Книга: О бегствующем иерействе разговоры и извещение о должности святейшего предания // Он же. Сочинения против мнимого священства поповцев. – М., 1890. – С. 139.

¹⁶ Попов К. Раскол и его путеводители. – М., 1901. – С. 232.

¹⁷ Бахтина О.Н. Старообрядческая литература и традиции христианского понимания слова. – Томск, 1999. – С. 81. Существует и другая точка зрения, синтезировавшая элементы надконфессионального академического подхода и традиционных обвинений со стороны официальной церкви в изменении догматики старой веры по сравнению с ортодоксальным православием. Оставляя в стороне вопрос о соотношении развития вероучения и отклонения от него, в данном исследовании мы основываемся на решении Поместного собора Русской православной церкви 1971 г. считать старообрядчество различных согласий остающимся в рамках русского православия. Таким образом, проблема создания новых догматов в старообрядчестве теряет свой смысл.

XVII в., жили в общине, которая представлялась “прообразом царства Божьего”, и должны были вести праведную, строго регламентированную жизнь почти святого. Староверы осознавали, что многие “порядки монастырские... приняли и в мире живущии истинныя христиане”.¹⁸ *Сакрализация* была настолько осознанной, что распространенным обозначением паствы синодальной церкви, в отличие от староверов (“верных”, “христиан” и пр.), стал термин “мирские”, встречающийся в документах всех согласий.¹⁹ По данным МВД, простые крестьяне-нестарообрядцы, жившие рядом со староверами, считали, что “раскольниковя вера – святая настоящая христианская, что в одной только этой вере и можно спастись, и что вера [официальная] православная или по народному названию, вера по церкви, есть вера мирская”.²⁰

В старой вере сакрализованная повседневность обусловила возникновение методизма, хотя и порожденного постоянным страхом “прелести антихристовой”, но вполне рационального в религиозном смысле. Староверы “создали новую, неизвестную Православию степень христианского жития”, в котором сочетались “монашеский устав и семейная жизнь”.²¹ Мирская аскеза была быстро усвоена староверческими массами и широко использовалась в повседневной жизни, что подтверждает анализ старообрядческих источников. Такое массовое восприятие аскезы выходило за стены обителей и превращалось в общемирскую аскезу, что облегчалось параллельной сакрализацией повседневности. В са-

кральной общине, отчетливо осознававшейся как сообщество верующих, образующих саму церковь, вся повседневная жизнь старообрядца была освящена и строго подчинена конфессионально-этическому самоконтролю. Его сильным стимулом стало обостренное эсхатологическое чувство. Когда вы что-либо делаете, – учили старообрядцев духовные руководители, – “всегда о суде и о пришествии праведного судии печетесь и помышляйте на сердцах ваших и глаголите себе, какова убо крошечная тьма, и каково убо есть, негасимый огонь, и червь не усыпай, и каков убо скрежет зубиша...”.²² В результате подробную религиозную, этическую и бытовую регламентацию содержали не только многочисленные Цветники²³, где детали регламентации постоянно пополнялись, но и многие другие старообрядческие сборники и уставы.

Все эти изменения проходили на основе закрепления и консолидации развития православных ценностей в той их форме, которая сложилась в XVII столетии. Затем старообрядчество, в латентной форме готовое к трансформациям, в ходе адаптации к новым социально-политическим и социально-экономическим условиям осуществило дальнейшее развитие закрепленного наследия. Модификация ценностей и институтов в староверии была при этом серьезно ускорена аффективным воздействием эсхатологии.

* * *

Развивая положения православного богословия XVII в., по-новому интерпретируя традиционные христианские тексты в новых социально-политических и социально-экономических условиях, старообрядцы создали *новые конфессиональные ценности, обеспечили возникновение особого типа религиозности*. Он характеризовался активностью вероисповедания, строгостью в соблюдении религиозно-этических норм, преданностью конфессиональным принципам, религиозным рационализмом, аскетизмом, методизмом, “личной верой”, обостренным эсхатологическим чувством.

Под воздействием многих факторов, в том числе конфессиональных, сложился *особый тип личности старовера* с активной жиз-

¹⁸ О. Валентин. Родословие часовенных Зауралья // Духовная литература староверов Востока России. – Новосибирск, 1999. – С. 61.

¹⁹ Там же. – С. 455, 459; “Пашенски статьи” // Духовная литература староверов... – С. 465.

²⁰ Синицын И.И. Записка с.с. Ив. Синицына (об экспедиции (1852) для статистического исследования народонаселения Ярославской губернии // Сборник правительственных сведений о раскольниках. – Вып. 4. – С. 45, 46. Характерна выдержка из показаний одного угличского купца, перешедшего в старую веру: “Крещен был при рождении по церкви и в малолетстве был перекрыщен в христианство родителями” (Показания Угличского купца Ив. Вас. Выжилова // Сборник правительственных сведений о раскольниках. – Вып. 4. – С. 246).

²¹ См.: Куандыков Л.К. Выговские сочинения XVIII в. о скитском житии // Общественное сознание, книжность, литература периода феодализма. – Новосибирск, 1990. – С. 30–35.

²² ОР РГБ, ф. 734, д.116, л. 198 об; Руководство для обучения юношества в делах веры. – С. 201.

²³ См., напр.: ОР РГБ, ф. 247, д. 548, 569, 570, 573, 763, 822; ф. 734, д.26, 116 и мн. др.

ненной позицией, деятельным характером, высоким уровнем личной ответственности и самоконтроля, приверженностью к ограниченному личному потреблению.

Складыванию нового типа личности и религиозности, новых форм социальной практики, в том числе экономической, способствовали специфические конфессиональные ценности староверов. Повышенный интерес к личности, своеобразный индивидуализм получили религиозную санкцию не только в историософии старообрядчества, но и в староверческом вероучении, антропологизация которого проявилась в развитии доктринальных положений о моральной ценности человека, об этическом богоподобии человека, его свободе в выборе этического пути, совести как ограничителе такой свободы. Сложилась представления о личной ответственности каждого из верующих не только за судьбу своей личной души, но и за судьбу всей кафолической церкви (вне которой не спастись и святому) и веры, за все сообщество. Осуществлялся принцип сочетания духовной общности и индивидуальной ответственности за свое и общее дело.

Рост специфического индивидуализма и развитие личного вероисповедания закрепились в сакрализованном пространстве староверия. Сформировавшаяся мирская аскеза привела к строгому методизму и регламентации сакрализованной повседневности. Это обусловило строгость исполнения староверческого этоса, аскетизм, бережливость. Столкнувшись с необходимостью серьезного богословского творчества и жесточайшей полемики с господствующей церковью, а затем и друг с другом, староверы развивали в своей среде грамотность, религиозную образованность и приобретали все больший религиозный ра-

ционализм, распространявшийся на другие сферы жизни, в том числе хозяйствование.

Приложения

“Ставай пред образом Божиим в чистоте на молитве... примаешь начиная икончая [дело] благословясь и перекрестясь 3-ды, руки умывать по 3-ды отпогани часто когдахватишь зашто, обутки или чорну рубаху и голо тело чесавши, или посуду погану что ниестъ; ипоганое у чистой посуды некласть... от скверны блюдишь и на молитве неочищаться небудь, нимало время вчистоте ходи; и чорных рубах на лавку иобутков неклади... чисты ведра вбани не вносить, собливы держать. Да причастимся святыне, сиречь чистоты”. Одним из признаков “настатия антихристова” называлось то, что многие “за стол садятца немоясь иззастола, изастол снадворья неумыв рук захлеб примающа погаными руками и за чистое берут имолятца... о том кирил ерусалимский рек”.

Пермский “Цветник” указывал, в какое время суток чем заниматься, куда ставить посуду, куда класть одежду, когда можно есть ту или иную пищу и прочее: *“Сходясь и расходясь часто пращайся и благословляйся, часто кланяйся вноги и на молитву ставай часто, чистоту храни. ...Образ ссобой носи свои; у мирских им не молись и образов мирских небери вдом свой... Ивроботу и вдорогу ехать или пеши, чрез реку и приишод откуды в свой дом помолись и ехать впуть или счрез реку или заработу; ... Спостели ставши не пить по ночам пелмени неделать, напирь не инаигрица неходить и бань по праздникам нетопить... и иквас мирской посудой нечерпать... иот собак ми кошек и от скота блюсти, нюхать недавать ниже лизать;...”* – учил Цветник, переписанный в простую тетрадку.

Сень Д.В. (Краснодар, Россия)

КАЗАКИ-СТАРООБРЯДЦЫ НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ: ОТ ПЕРВЫХ ВАТАГ К ХАНСКОМУ КАЗАЧЬЕМУ ВОЙСКУ (Некоторые теоретические аспекты оценки роли крымско-османского государственного фактора в становлении и развитии Кубанского казачества)

Объектом исследования выступает кубанское казачество, проживавшее на территории Крымского ханства в конце XVII в. – 1770-х гг., основу которого составили донские, в т.ч. верховые, казаки, ставшие осваивать северокавказский регион уже с начала 1680-х гг. Цель работы состоит в обозначении узловых, по преимуществу дискуссионных аспектов изучения данной группы казачества. На очередном этапе работы (общие вопросы были поставлены автором на научной конференции "Социальная организация и обычное право" (Краснодар, 2000)¹) решено остановиться на оценке роли крымско-османского государственного фактора, в процессе, во-первых, становления новой социокультурной общности – кубанских казаков – и, во-вторых, в становлении и развитии на Кубани Древлеправославной (старообрядческой) церкви.

Интересно, что, несмотря на все расширяющийся круг авторов, аргументировано, на прочной источниковой базе доказывающих реальность складывания войсковой организации на Кубани в конце XVII – начале XVIII вв. (разделяющих в целом наши взгляды на историю первого ККВ)², эта точка зре-

ния пока не нашла широкого признания в научной среде. Более того – некоторые историки казачества – "государственники" – восприняли новую, "неудобную" для себя концепцию негативно. При изучении многочисленных сборников тезисов региональных и всероссийских конференций (Краснодар, 1992, станица Тамань, 1992, Ростов-на-Дону, 1995, станица Каневская, 1999 и др.), отражающих, очевидно, развитие и кубанского исторического регионоведения, бросается в глаза следующее: ряд важнейших аспектов, связанных с освоением кубанского региона казачеством, становлением здесь православной церкви, формированием нового центра старообрядчества, *сознательно* остается вне поля зрения многих ученых, рассуждающих *в целом* о природе российского казачества, роли казачьего фактора в истории Северного Кавказа. Сложившаяся в отечественной науке (и верная во многом) традиция негативной оценки роли Крымского ханства в истории России привела в соединении с разделяемыми многими казаковедами представлениями о казачестве как авангарде российской государственности, рыцарях православия, верных сторонниках царизма и пр. к оформлению *статичной, теоретически устаревшей* к настоящему времени системы изучения казачьей истории на Кубани, "естественным" путем выходящей на уровень официальной идеологии, негативно влияющей на изучение, например, межнациональных отношений. В контексте вышеозначенного мнения, взаимоотношений Крымского ханства и Османской империи, существенно влиявших на геополитическую обстановку не только на Северном Кавказе, но также странах Восточной Европы, можно согласиться с Ю.В. Приймаком, считающим, что изучение османского присутствия в западнокавказском

¹ Сень Д.В. Кубанское казачество: условия формирования и пополнения (К вопросу о генезисе и развитии ранних казачьих сообществ) // Социальная организация и обычное право: Мат-лы научной конференции (Краснодар, 24–26 августа 2000 г.). – Краснодар, 2001.

² Он же. "Войско Кубанское Игнатово Кавказское": исторические пути казаков-некрасовцев (1708 г. – конец 1920-х гг.). – Краснодар, 2001; Боук Б. К истории первого Кубанского казачьего войска: поиски убежища на Северном Кавказе // Восток. – 2001, № 4; Усенко О.Г. О начальной (донекрасовской) истории кубанских казаков // Творческое наследие Ф.А. Щербины и современность: Тезисы докладов и сообщений международной научно-практической конференции, посвященной 150-летию со дня рождения Ф.А. Щербины. – Краснодар, 1999. – С.67–70; Он же. Начальная история кубанского казачества (1692–1708 гг.) // Из архива тверских историков: Сб. науч. тр. – Вып.2. – Тверь, 2000. – С.63–77; Шкуро В.И. Вольная казачья республика на

Кубани и судьба ее обитателей // Из дореволюционного прошлого кубанского казачества: Сб. науч. тр. – Краснодар, 1993.

регионе, вопреки высокой степени участия Порты в местной жизни, содержит в себе немало "белых пятен", что эта проблема "является весьма своевременной и назревшей" в условиях одной из назревших задач современной науки, предполагающей "регионализацию" истории³. Тема "Кавказ и славяне (казачество) в контексте крымско-османского влияния XV–XVIII вв." – перспективная, вне всякого сомнения, и методологически значимая, находящая все больше своих сторонников. Значимой является работа видного ученого-казаковеда В.Н. Королева "Славяне турецкого Азова", в которой аргументируется точка зрения о существовании в этой крепости в первой половине XVI в. крупной общины свободных славян⁴. Американский ученый Б. Боук, изучающий историю донских казаков в контексте учения о фронтире, призывает не забывать о многогранности их взаимоотношений с турецко-татарским населением Крымского ханства, включающей, в частности, вполне дружелюбные, торговые контакты⁵, упоминания о чем можно также найти в войсковой отписке булавиинцев кубанскому Сартлану-мурзе (май 1708 г.). Наконец, уместным будет отметить, что, несмотря на верное по сути мнение о паразитическом, хищническом характере набеговой системы крымских и ногайских татар, вызванной неразвитостью производительных сил и производственных отношений в Крымском ханстве⁶ и нанесшей громадный вред России, там существовала прорусская или "московская" партия крымской знати, а в начале XVIII в. в Крыму даже велись переговоры о переходе под русское владычество⁷.

Вопреки тенденции изучения истории, в частности, Правобережья Кубани как не-

отъемлемой части истории Крымского ханства, можно указать на иное освещение региональной истории, менее адекватное ситуации XV–XVIII вв. Например, глава III коллективной монографии "Очерки истории Кубани с древнейших времен по 1920 г." (Краснодар, 1996) *обтекаемо* называется "Кубань в XVI – 2-й половине XVIII в.", а в предыдущей главе – "Кубань в период появления первых государств" – говорится о Боспорском царстве, Тмутараканском княжестве и генуэзских колониях *и ни слова о Крымском государстве*.

А вот несколько примеров, характерных для "традиционного" изучения роли православно-казачьего фактора в истории Кубани: "Имперская модель была устойчиво впечатана в их (казаков – Д.С.) культурный код. Для казака истинность веры подтверждалась блеском и величием Империи..."⁸ (О.В. Матвеев); "Еще до переселения черноморцев на новые земли... здесь уже существовали в *древние времена* христианство, церкви и христианское население. <...> В дальнейшем на этой территории распространяется ислам" (выделено нами. – Д.С.)⁹ (В.Е. Бороденко); "Распространение православия на Кубани связывается с казачеством, а начальный этап – с историей Черноморского казачества"¹⁰ (О.Ф. Сухинина); "Известно, что Кубань в новое время осваивалась двумя основными потоками переселенцев – казаками и пришлыми крестьянами... На первом этапе эта была регулируемая правительством военно-казачья колонизация"¹¹ (В.Н. Ратушняк, В.Е. Щетнев). Создается неверное в корне представление о том, что прикубанские степи до пресловутого "конца XVIII в." не были знакомы казакам, что эти земли в Новое время являлись Диким

³ Приймак Ю.В. Северо-Западный Кавказ в системе Османской империи XVIII – первая треть XIX в.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. – Краснодар, 2000. – С.3.

⁴ Королев В.Н. Славяне турецкого Азова // Известия вузов. Северо-Кавказский регион. Общ. науки. – 1999, №1, 2.

⁵ Боук Б. Фронтир или пограничье? Роль зыбких границ в истории донского казачества // Социальная организация и обычное право... – С.152.

⁶ Новосельский А.А. Борьба Московского государства с татарами в XVII веке. – М., - Л., 1948. – С.418–419; Смирнов В.Д. Крымское ханство под верховенством Османской Порты до начала XVIII века. – СПб., 1887. – С. 712.

⁷Якобсон М.А. Средневековый Крым. – М., 1964.

⁸ Очерки традиционной культуры казачеств России / Под общ. ред. проф. Н.И. Бондаря. – Т.1. – М., – Краснодар, 2002.– С.21.

⁹ Бороденко В.Е. Первые церкви Черноморского казачьего войска // Кубанское казачество: проблемы истории и возрождения: Тез. докл. науч. конф. – Краснодар, 1992. – С.9.

¹⁰ Сухинина О.Ф. Из истории становления Русской Православной Церкви на Кубани // Там же. – С.11.

¹¹ Ратушняк В.Н., Щетнев В.Е. О проблемах местной истории (по материалам Кубани) // Творческое наследие Ф.А. Щербины и современность: Тезисы докладов и сообщений международной научно-практической конференции, посвященной 150-летию со дня рождения Ф.А. Щербины. – Краснодар, 1999. – С.115.

полем для православных людей, в т.ч. миссионеров, что они не знали церковного строительства и были населены исключительно мусульманским населением. И, мол, только с появлением в регионе казаков-черноморцев, проводников имперской политики, здесь начинается своеобразная эпоха просвещения, развития, местных, в частности, народов, распространения православия и пр.

Ретроспективный же охват истории кубанских казаков-старообрядцев, других ранних казачьих сообществ¹² свидетельствует о том, что подобные взгляды искажают историческую действительность, их авторы *намеренно выхолащивают* содержание вольной, антигосударственной природы всего казачества, искусственно переводя процесс естественного (внутреннего) развития казачьих сообществ на "рельсы" российского (исключительно!) государственного строительства. Кроме того, ими существенно обедняется *концептуальное* наполнение истории Кубани XV-XVIII вв., связанное до русско-турецкой войны 1768–1774 гг. с *определяющим* на нее влиянием правящего в Крымском ханстве дома Гиреев и крымской знати, государства, являвшегося до 1772 г. вассалом Османской империи.

Конец 1680-х – начало 1690-х гг. ознаменовался в местной истории появлением первых групп донских по происхождению казаков-старообрядцев, потерпевших поражение на Дону и не нашедших, как оказалось в итоге, надежного убежища на Северо-Восточном Кавказе¹³. Крымский хан довольно лояльно отнесся к появлению "кяфиров" на территории ханства, разрешив им построить укрепленный городок в междуречье Кубани и Лабь, "а спомогать им в том городовом деле велел, и суду чинить и кочевать около их казачья жилья и беречь [их] Казыева улусу тата-

рам"¹⁴. Вскоре казаки стали получать жалованье от крымского хана, участвовать в набегах татар на Дон, им была дарована свобода в вопросах внутреннего самоуправления, приобретении рабов, перемещении по территории ханства и пр. Впоследствии большинство казаков переселяется в крепость Копыл, оттуда, в начале XVIII в. – в местечко "Хан-Тепеси (Ханский холм), что на расстоянии четырех часов от крепости Темрюк, в окрестностях рек Анапа и Пучгаз..."¹⁵ Первые кубанские казаки, несмотря на имевшие время от времени случаи обратного возвращения на Дон¹⁶, *заложили прочные основы долговременно заботливого и, как представляется, более чем заботливого к ним отношения правящей династии Гиреев*. Основой тому послужил не столько военно-политический расчет ханов на казаков как отличных воинов (что, кстати, вполне подтвердилось), а коллективная позиция самих казаков, выраженная в их желании стать верноподданными правителей Крыма – что сулило несомненные выгоды. Исключительной важности документ из фонда №111 РГАДА был недавно введен в научный оборот Б. Боуком, который (вместе с современной ему припиской) представляется целесообразным привести полностью: "По приказу преысокаго хана, дан сей указ. Которые казаки исстари наши живут на Темрюке и на Кубани и служат с нами, и за службы их в Крым и ис Крыму назад их пропускать, по дорогам и по перевозам и по пристанищам никому недержать и никаких взятков не брать, и в новом городке и в табакском пристани и в других пристанищах и в перевозех вышеозначенных казаков никому недержать. И везде сей указ осмотра пропускать, и с них и с лошадей и с рухледи их пошлин и перевозных денег неимать и никаких обид им не чинить для того что изстари

¹² Никитин Н.И. О формационной природе ранних казачьих сообществ (К постановке вопроса) // Феодализм в России: Сб. науч. ст. – М., 1987. – С.236–245; Он же. О происхождении, структуре и социальной природе сообществ русских казаков XVI – середины XVII века // История СССР. – 1986, №4. – С.167–177; Мининков Н.А. Донское казачество в эпоху позднего средневековья (до 1671 г.). – Ростов на/Д., 1998. – С. 215–268.

¹³ Боук Б. К истории первого Кубанского казачьего войска... – С.31–33; Дружинин В.Г. Раскол на Дону в конце XVIII столетия. – СПб., 1889. – С.209–211.

¹⁴ Цит по: Боук Б. К истории первого Кубанского казачьего войска... – С.34.

¹⁵ Весела З. Турецкий трактат об османских крепостях Северного Причерноморья в начале XVIII века // Восточные источники по истории народов Юго-Восточной и Центральной Европы. – М., 1969. – Ч.2. – С.128.

¹⁶ См., напр.: Усенко О.Г. Начальная история... – С.66; Дружинин В.Г. Указ. раб. – С.212; Козлов С.А. Кавказ в судьбах казачества (XVI-XVIII вв.). – СПб., 1996. – С.144.

наши слуги чтоб против других их неставить. И по сему указу были б все послушны. У того листа приписано хановою рукою имянно и печать. А в печати написано имя Девлет Герей хана Селим Гиреева ханов сын. А писано 1704 году марта 23¹⁷. Правда, Б. Боук не обратил внимания на несоответствие времени подписания указа хронологии правления Девлет-Гирея II, которое приходится на 1699–1702, 1708–1713 гг.¹⁸ В 1704 г. на крымском престоле произошла очередная замена: после смерти хана Селим-Гирея в конце 1702 г. ханом стал его сын Гази-Гирей III, правивший до 1707 г. Можно, таким образом, предположить, что российский переводчик ошибся, переводя дату с летоисчисления хиджры на христианское летоисчисление (юлианской календарь). Таким образом, нельзя наверняка ответить на вопрос, в какой период своего правления Девлет-Гирей II подписал данный указ, но по некоторым косвенным признакам (после смещения Каплан-Гирея II с престола осенью 1708 г. казаки И. Некрасова в ожидании нового владыки Крыма переселяются в Закубанье, проживая там еще в начале 1712 г.¹⁹) появление этого документа на свет можно отнести ко времени первого правления Девлет-Гирея II. В таком случае примечателен факт захвата этого указа царицынскими служилыми людьми вместе с кубанскими казаками в 1709 г. (!): следовательно, его юридическая значимость *никем* (в т.ч. Гази-Гиреем и Каплан-Гиреем, правившими после Девлет-Гирея II) на территории Крымского ханства не подвергалась сомнению, и он на протяжении более 6 лет являлся для кубанских казаков *действенной* охранной грамотой.

После ухода с Дона крупного отряда донских казаков в августе 1708 г., вызванного угрозой военного поражения во время подавления Булавинского восстания, постанцы под руководством И. Некрасова переходят вместе с семьями на Правобережье Кубани – владения крымского хана, *не имея при этом*

гарантий своей безопасности. Лояльную по отношению к казакам политику крымских ханов следует признать одной из причин их отступления *именно* на Кубань. Логично предположить, что решение Каплан-Гирея оставить казаков на территории ханства не было первоначально согласовано с султанским двором, являясь к тому же нарушением одной из статей российско-турецкого Константинопольского мирного договора 1700 г. (о взаимном запрете сторонам принимать беглых). С.М. Риза, например, прямо указывает на данное решение хана как одну из причин его смещения с престола осенью 1708 г.²⁰ Логично задаться вопросом: что побудило Каплан-Гирея оставить бунтовских казаков на Кубани, причем он наверняка знал, что Россия предъявит Порте соответствующие претензии. Заслуживает внимания мнение ученого-востоковеда В.Д. Смирнова, писавшего, что этот хан, потерпев незадолго до описываемых событий поражение от закубанских черкесов, решил дать "прибежище бунтовским казакам в надежде, вероятно, найти в них себе поддержку в случае нового нападения на черкесов, потому что едва ли бы помирился с посрамлением, которое нанесли ему эти последние"²¹. В любом случае авантюрный в какой-то степени поступок донских казаков свидетельствует о неизбежности подобного рода развития событий, став итогом плана отступления донцов на Кубань, одним из авторов которого являлся К.А. Булавин²², поступком, подчеркнувшим остроту тогдашней борьбы на Дону. Зверства царских карателей достаточно подробно освещены в письменных источниках начала XVIII²³ и превосходное знание повстанцами местных геополитических условий. Примечательно, но столкнусь И. Некрасов с враждебным к его казакам отношением крымско-турецких властей, он, скорее всего, не стал бы отправлять на Дон своих посланцев с предложением тамошним казакам переселяться на Кубань. А такие случаи были неединичны

¹⁷ Цит по: Боук Б. К истории первого Кубанского казачьего войска... - С.35.

¹⁸ Босворт К.Э. Мусульманские династии. Справочник по хронологии и генеалогии. - М., 1977. - С.210.

¹⁹ Российский государственный архив древних актов (далее – РГАДА). Ф.123, оп.1. 1709 г., д.1, л.14 об, 15 об.; Там же. Ф.89, оп.3. 1712 г., д.22, л.1–1 об.

²⁰ Смирнов В.Д. Крымское ханство под верховенством Османской Порты в XVIII столетии. - Одесса, 1889. - С.12.

²¹ Там же.

²² Булавинское восстание. 1707–1708 гг: Сб-к документов. - М., 1935. - С.244, 270.

²³ Там же. - С.327, 329–331.

уже в 1708 г.²⁴ Уверенность беглых казаков в своей безнаказанности (обратной стороне осознания ими Кубани как места надежного убежища) не ускользнула от азовского губернатора И.А. Толстого, писавшего осенью 1708 г. своему брату П.А. Толстому, российскому послу в Стамбуле, о том, что И. Некрасов, принятый кубанцами, "непрестанно посылает от себя на море к Азову и под Азовские городки для воровства...которые посланные от него ныне все проехав Кубань в лотках на море рыбных ловцов ... разграбили и ватаги... били и много рабочих людей побрали с собою в неволю..."²⁵

В конце 1708 г. Каплан-Гирей был смещен с ханского престола и "новые" кубанские казаки, находясь в тревожном ожидании нового крымского владыки, переселяются на Левобережье Кубани, где власть крымских ханов была минимальной. По этой причине они не могли сразу после своего появления на Кубани основать стационарные места поселений, утверждение о чем можно встретить в предшествующей историографии²⁶. Неизвестно было, как новый хан, а им оказался Девлет-Гирей II, освобожденный из ссылки на о.Родосе, отнесется к новым беглым казакам и к вероятным претензиям России на их возвращение. В самом деле, Петр I, временно занятый другими делами, уже в декабре 1708 г. повелел азовскому губернатору И.А. Толстому "О Некрасове, как возможно домогаться, и писать в Царь-город, чтоб ево и прочих воров на Кубань не принимали и к нам взаимно писали..."²⁷ Российская дипломатия в лице Г.И. Головкина, П.А. Толстого предпринимает ряд активных мер, направленных на достижение договоренности с султанским двором и ханом Девлет-Гиреем II по поводу выдачи казаков²⁸. Несмотря на уговоры рос-

сийского посланца В. Блеклого, отправленного в Крым по именному царскому указу, богатые подарки, Девлет-Гирей выразил свою позицию (июль 1709 г.) в следующей фразе: "Что-де мне отдать, чего у меня нет. Я-де ему отказал и указ послал, чтоб он в Крыме и на Кубане не был, откуда и как пришел, так бы и ушел"²⁹. Хан, впрочем, лукавил: отвечая В. Блеклому подобным образом, он, надевшийся в предстоящей войне Турции с Россией использовать казаков как проводников и великолепную конницу, лишь ограничился отговорками о своем нежелании видеть их на территории ханства, складывая с себя, тем самым, всякую ответственность за возможные в дальнейшем антироссийские действия со стороны последних.

Не вызывает сомнения осведомленность ханского двора о тогдашнем местонахождении казаков И. Некрасова, если об этом стало известно В. Блеклому, ехавшему на Дон через Кубань и узнавшему, что "вор и изменник Игнатка Некрасов живет на Кубани, где жил Аллаватов-мурза"³⁰. Более конкретные сведения нам удалось обнаружить в письме И.А. Толстого к хану Девлет-Гирею от 13 июля 1709 г.: "А ныне получил я подлинную ведомость от ево Игнаткиных товарищей, которые были с ним на Кубани, и пришли к царскому... величеству с повинною и сказывали, что оные воры и изменники Игнатка Некрасов и товарищи и донныне живут за Кубанью близ черкес в юрте Аллавата-мурзы (выделено нами. – Д.С.)"³¹. Известно также, что И. Некрасов обращался с письменной просьбой к хану о том, чтобы "ему быть на Кубани"³² и что хан якобы отказал казачьему лидеру на основании условий мирного русско-турецкого договора. Очевидно, у казаков имелись хотя бы субъективного рода основания для того, чтобы бояться на Кубани не только тяжелой руки Москвы, но и хана Девлет-Гирея II. Приняв активное участие в русско-турецкой войне 1710–1711 гг., казаки-некрасовцы по-прежнему не были застрахо-

²⁴ Там же. – С.336; Пронштейн А.П., Мининков Н.А. Крестьянские войны в России XVI–XVIII вв. и участие в них донского казачества. – Ростов н/Д, 1983. – С.276.

²⁵ РГАДА. Ф.89, оп.1. 1708 г., д.2, л.470–471 об.

²⁶ Содержание вопроса о хронологии и географии городков кубанских казаков см.: Сень Д.В. "Войско Кубанское Игнатово Кавказское"... – С.39–46.

²⁷ Русская старина. 1879. – Т.25 (июнь). – С.250.

²⁸ Сень Д.В. "Войско Кубанское Игнатово Кавказское"... – С.94–98; Он же. Новые материалы о социально-политическом положении некрасовских казаков на Кубани в начале XVIII в. // Вопросы северокавказской

истории: Сб-к науч. ст-й аспирантов и соискателей. – Армавир, 1998.

²⁹ РГАДА. Ф.123, оп.1. 1709 г., д.1, л.13.

³⁰ Там же, л.14 об.

³¹ Там же, л.15 об.

³² Там же, л.14 об.

ваны от новых попыток царской России добиться их выдачи (несмотря на молчаливую поддержку крымских властей). Позиция султанской Турции в точности нам неизвестна, но можно предположить, что в Стамбуле разделяли взгляды хана на нецелесообразность выдачи казаков-некрасовцев, поскольку гетмана Мазепу, "выдачи которого добивалось царское правительство, турецкие власти решили переправить в Крым, так как там существовал обычай не выдавать тех, кто просил покровительства хана"³³. Далее С.Ф. Орешкова пишет, что в октябре 1708 г. Мазепа умер и вопрос о его выдаче или отправке в Крым отпал. Впрочем, вскоре Османская империя высказалась более определенно по поводу законности пребывания беглых казаков на территории Крымского ханства.

В царском манифесте об ответном объявлении войны Османской империи от 22 февраля 1711 г. в числе "неправостей" Порты упоминалось "принятие Его Величества подданных бунтовщиков и изменников в свою сторону и держание... в своей области". Далее в манифесте конкретизировалось, о каких именно бунтовщиках шла речь: "...после бунта учиненного от его Царского Величества подданных казаков Донских в 1708 году, ушедших бунтовщиков казаков Некрасова с товарищи во область и защищение свое не токмо приняли, но и всякое им вспоможение чинили, и позволили на Его Царского Величества города, придав своих татар, нападение чинить"³⁴. Глухое раздражение чувствуется в словах Петра I о том, что, несмотря на отправку султану Ахмеду III трех грамот, в которых наряду с другими, звучало требование о выдаче бунтовских казаков (включая, очевидно, мазепинцев), "токмо то исполнено, ниже ответа чрез долгое время не учинено". Несомненно, что, несмотря на строгие по форме указы о запрете крымскому хану принимать беглых российских подданных, Османская империя не возражала на деле против использования казаков против России, выражая молчаливое согласие по поводу присутствия их в составе крымского войска.

К слову сказать, казаки-некрасовцы приняли в этой войне самое активное участие³⁵, намереваясь даже пополнить 50 своими лодками состав турецкого флота, летом 1711 г. находившегося у Азова. Несмотря на немногочисленность кубанских и запорожских казаков, вопрос о статусе их пребывания был поднят сторонами, что примечательно, при выработке условий заключения мирного договора – после неудачного для России Прутского похода. Следовательно, можно говорить о прямой заинтересованности султанского двора в использовании Крымским ханством казачьего фактора и в местной геополитике, и в акциях внешнеполитического характера. По условиям Прутского мирного договора от 12 июля 1711 г. Россия обязывалась "не замать" в числе поляков, черкас и запорожцев, "которые суть в их (султана. – Д.С.) подданстве, и казаков, которых Хан Крымский сиятельнейший Девлет-Гирей Хан, имеет в своем покорении..."³⁶ Наконец, в п.3. Адрианопольского мирного договора от 13 июня 1713 г. говорится о запрете казакам, находящимся "в стороне Блистательной Порты" совершать "убытки и предосуждения" против заключенного мира³⁷. Все это означало окончательный отказ России в отношении выдачи ненавистных лично Петру I казаков И. Некрасова и его самого, юридическое признание ею статуса беглых некогда казаков как подданных крымского хана – с одной стороны и оказание этим казакам *действенного* покровительства со стороны турецкого султана – с другой.

Переход казаков-некрасовцев на Правобережье Кубани примерно в 1712 г. связывается нами именно с определением их статуса как крымскоподданных – впервые эта новая в казачестве точка зрения была высказана и аргументирована автором статьи в 1999 г.³⁸ Казаки, тем не менее, не спешили покидать Закубанье, проживая там еще в начале 1712 г. Данное обстоятельство можно усмотреть в содержании обязательства, данного Айвасом пашей, мурзой Мегмет-Агой (турецкими на-

³³ Орешкова С.Ф. Русско-турецкие отношения в начале XVIII в. - М., 1971. - С.65.

³⁴ Полное собрание законов Российской империи (далее – ПСЗ). - СПб., 1830. - Т.4 (1700-1712 гг.). - С.631-632.

³⁵ См., напр.: Война с Турцией 1711 года (Прутская операция) / Издал А.З. Мышлаевский. - СПб., 1898. - С.35, 40, 76-77, 176, 234, 251, 343.

³⁶ ПСЗ. - Т.4. - С.716.

³⁷ ПСЗ. - Т.5. (1713-1719 гг.). - СПб. - С.40.

³⁸ Сень Д.В. Казаки-некрасовцы на Кубани в начале XVIII в.: начало эмиграции // Клио. Журнал для ученых. - СПб., 1999. - №2 (8). - С.198.

блюдателями за исполнением Россией условий передачи Турции Азова) и буджацкими агами от 3 января 1712 г. в отношении казаков-некрасовцев: "Ныне с стороны Московского государя таганрожскому губернатору присланное письмо про изменника казака, о котором он нам говорил, чтоб о присылке с стороны салтанской указ нам писать, 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 жилище не давать. И в том с стороны нашей просил писма, чтоб той казак по обыклову своему воровству, ныне между обоих государей постновленному миру не учинил какого нарушения. И покамест с стороны салтанской указ будет, *тому казаку отнюдь переехать реку Кубань не давать, где он живет, там и быть* (в обоих случаях выделено нами. – Д.С.). И в том сие письмо дали во уверение генералу Апраксину (бывшему азовскому губернатору. – Д.С.)"³⁹. Многочисленные источники, однако, свидетельствуют – свои городки некрасовцы вскоре возводят на *правом* берегу Кубани, по преимуществу в лиманообразующей части Таманского о-ва, крайне редко находя вслед за этим убежище на землях западных адыгов.

Роль османского фактора в формировании благоприятных для становления и развития кубанского казачества условий явно прослеживается и в том, что еще в 1711 г., по данным А.Д. Бачинского, султанское правительство предлагало кубанским казакам переселиться в пределы Османской империи⁴⁰. Год спустя произошло не менее знаменательное событие – видный историк старообрядчества, Ф.Е. Мельников, ссылаясь на публикацию в ж-ле "Христианское чтение" (Т.222), пишет, что в 1712 г. казаки-некрасовцы обратились к Иерусалимскому патриарху Хрисанфу с просьбой посвятить в епископский сан достойного кандидата, что с явным неудовольствием было воспринято в Санкт-Петербурге⁴¹. Хронология этого собы-

тия, на наш взгляд, также может служить подтверждением (правда, косвенного характера) проживания казаков-некрасовцев на Левобережье Кубани до 1712 г., когда стало возможным переселиться в пределы ханства и заняться налаживанием мирной, в т.ч. религиозной, жизни. Впрочем, много лет спустя (до 1753 г.) чаяниям казаков-некрасовцев суждено было сбыться: они снова обратились с аналогичного рода просьбой в Стамбул, и султан приказал крымскому православному архиепископу Гедeonу рукоположить в архиерейский сан казачьего кандидата – монаха Феодосия, что тот, несмотря на первоначальный отказ, и исполнил под угрозой насилия со стороны турецкого паши, возглавлявшего отряд янычар⁴². На Кубани, таким, образом, появился "епископ Кубанский и Терский", не сумевший, однако, ужиться с кубанцами и вынужденный позже переселиться в Добруджу. Факт посвящения Феодосия в сан Гедеоном подтверждает также в своей "Книге о промысле Божиим..." иеромонах Парфений, обличитель старообрядчества, указавший, правда, на иеромонашеский, а не епископский его сан⁴³. Однако П.И. Мельников, опубликовавший материалы о старообрядческих священниках на Кубани Феодосии и Анфиме, подтверждает свои выводы, в отличие от и.Парфения, ссылаясь на источник XVIII в. – "делом Священного Синода о раскольническом арх. Анфиме 1757 г."

Делая промежуточный вывод, можно сказать: православная Россия отняла в начале XVIII в. у донских казаков все условия для свободной, полноценной во всех отношениях жизни, руководствуясь государственными интересами превращения донского казачества в служилое, *подконтрольное* режиму сословие. Мусульманские же государства – Крымское ханство и Османская империя – руководствуясь в принципе *теми же интересами*, надеясь найти в лице казаков активных врагов России (что можно было с немалой выго-

³⁹ РГАДА. Ф.89, оп.3. 1712 г., д.22, л.1-1об.

⁴⁰ Бачинський А.Д. Дунайські некрасівці і задунайські запоріжці // Історичне краєзнавство Одещини. - Одеса, 1995. - Вип.6. - С.9.

⁴¹ Мельников Ф.Е. Краткая история Древлеправославной (Старообрядческой) Церкви. - Барнаул, 1999. - С.162-163.

⁴² Мельников П.И. Старообрядческие архиереи // Русский вестник. 1863. - Т.45, №6 (июнь). - С.471.

⁴³ Парфений, иеромонах. Книга о промысле Божиим, как он чрез православие ведет к спасению, а неправославных обличает собственными их делами. М., 1857. - С.185.

дой использовать в собственных целях), все эти условия беглым донцам предоставили. И кубанские казаки не преминули воспользоваться всеми преимуществами нового подданства, в массе своей верой и правдой служа правящим династиям Османов и Гиреев. Оценивая сложную и болезненную для России ситуацию пребывания казаков-некрасовцев на территории, находящейся вне прямой досягаемости ("по достоинству" оцененную Крымом и Портой), не приходится сомневаться в факте заочного знакомства султана Ахмеда III с личностью казачьего атамана – Игната Некрасова. Подтверждение тому удалось обнаружить в отписке ген-майора Шидловского адм. Ф.М. Апраксину от 28 января 1711 г.: "А все ведомости доносятся в Киев, что на наши полки Некрасов с ордою будет, так намерены: не только наши полки, чтоб и весь Белгородский Разряд разорить и выжечь; перед султаном так обещал учинить, за что многий презент получил"⁴⁴.

Правда, не стоит, как это делают некоторые ученые, идеализировать поступки кубанских казаков, носивших нередко жестокий и сомнительный характер. Они убивали, грабили население приграничных российских территорий, обманом захватывали в плен "языков", наконец, занимались работоторговлей и сами держали рабов⁴⁵. Пленопродавством занимались еще "старые" кубанские казаки; что же касается казаков-некрасовцев, то и они преуспели на этом неблаговидном "поприще". Когда, например, в 1739 г. на Кубань был отправлен от Войска Донского базовый татарин Айтак – с письмами об обмене пленными – то согласившийся с предложением донцов кубанский сераскер Селим-Гирей "приказал... невольников сыскивать и определил на то людей нарочных татар, чтоб ездили с тем Айтаком и покупали у изменников некрасовских казаков пленников, у коих изменников имелось более полону, нежели как у татар"⁴⁶.

Заложив основы для формирования ханского казачьего войска, крымские ханы не

препятствовали в дальнейшем притоку беглых на Кубань. Бегство российских подданных, в т.ч. старообрядцев, на Кубань – еще один малоизученный аспект темы. Некрасовцы на протяжении десятилетий активно занимались "сманиванием", причем царские власти, Войско Донское, не сумели создать действенной системы пресечения агитации в России "некрасовских шпионов", жестоко карая при этом попадавших в плен агитаторов, или казаков, заподозренных в измене, организовывая широкомасштабный сыск и пр.; попытки же царизма разрешить проблему в Стамбуле успеха не имели⁴⁷.

В понимании взаимообусловленного процесса сманивания/бегства, связанного, как видится, с представлениями о "царстве древнего благочестия", необходимо, конечно, обращение исследователей к религиозному фактору. Свое перспективное развитие это направление может получить в связи с изучением пастырской деятельности на Кубани в начале 1750-х гг. старообрядческого епископа Анфима⁴⁸. Склонный к авантюризму Анфим, проживавший в то время в европейской Турции, охотно откликнулся на приглашение казаков-некрасовцев, прибывших к нему "с посольством" в 1753 г. Интересно отметить, что еще до приезда епископа на Кубань в регионе ранее имелся старообрядческий епископ Феодосий (см. выше). Новый пастырь рьяно взялся за дело – он посвятил в сан епископа двух человек, еще одного, по основанию *монастыря* (!) – в сан архимандрита, а "по слободам многое число попов, и дал им универсалы, чтоб иметь им по своим обрядам церковное служение"⁴⁹. Впрочем, от-

⁴⁷ Щелкунов З. Преступления против "войска" по древнему казачьему праву // Сб. Области Войска Донского статистического комитета. - Новочеркасск, 1908. - Вып.8. - С.166; Дмитренко И.И. К истории некрасовцев на Кубани // Известия ОЛИКО. - Екатеринодар, 1899. - Вып.1. - С.65-67; Юдин П., Л. Из-за старой веры // Записки Терского общества любителей казачьей старины. - 1915, №3. - С.28-29; РГАДА. Ф.111 1718 г., д.6, л.74; Российский государственный архив военно-морского флота. Ф.233, оп.1, д.28, л.19; Государственный архив Ростовской области (далее – ГАРО). Ф.55, оп.1, д.1491, л.101-104, 113, 121; Там же, д.1383, л.72; Там же, д.1472, л.63, 70, 86; Там же, д.1393, л.5; Архив внешней политики Российской империи (далее – АВПРИ). Ф.115, оп.1. 1752 г., д.1, л.26 об., 28, 28 об., 46, 58.

⁴⁸ Мельников П.И. Указ. раб. - С.469-473.

⁴⁹ Там же. - С.471.

⁴⁴ Война с Турцией... - С.40.

⁴⁵ Там же. - С.77; Сб. РИО. 1878. - Т.25. - С.375; Усенко О.Г. Начальная история... - С.72-73; РГАДА. Ф.89, оп.1. 1717 г., д.4, л.15-18; Фелицын Е.Д. Сборник архивных материалов... - С.101.

⁴⁶ РГАДА. Ф.177, оп.1. 1739 г., д.128, л.164 об.

ношения епископа с казаками скоро испортились – священник стал претендовать на роль не только духовного, но и светского лидера, угрожая непокорным казакам анафемой, осмеливаясь вступать в споры даже с войсковым атаманом. Уместным будет вспомнить здесь об отношении еще донских казаков к церковной власти – пользуясь неразвитостью церковной организации на Дону, они сами вмешивались в дела церкви, а священники никогда не имели сколь-нибудь серьезного влияния на решения Войскового круга. Итогом выяснения отношений стало изгнание епископа Анфима с Кубани, инициированное, вне всякого сомнения, некрасовскими казаками. *Тем не менее результаты его миссии следует признать весомыми: вероятно, можно даже говорить о новом этапе в развитии старообрядческой церкви на Северо-Западном Кавказе конца XVII–XVIII вв.* Активизируется церковное строительство⁵⁰, причем нам удалось обнаружить аутентичное свидетельство о возведении и освящении одной из первых, по прибытии Анфима на Кубань, церквей. Из путевых заметок архимандрита Павла, настоятеля одного из московских единоверческих монастырей, следует, что когда он приехал в 1881 г. на оз. Майнос в некрасовское селение Эски-Казаклар (Бин-Эвле), то местный священник показал ему старинный антиминос (церковный платок с частицами мощей), на котором имелась исключительной важности надпись: "Освятися олтарь Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа в церкви святых живоначальных Троицы. Освящена бысть церковь сия в лето 7261 году, индикта 1, месяца августа 21 дня (т.е. в 1753 г. – Д.С.), на память святых мученик Фотия и Аникиты, при великом государе первопрестольнике Анфиме, епископе Кубанском и Гомильском"⁵¹. Отсутствие в письменных источниках, российского, например, происхождения (при всем при том, что российские войска неоднократно в XVIII в. были на Кубани), сведений о расположении церквей и монастыря можно объяснить следующим: церкви, что вполне естест-

венно, располагались на территории казачьих городков, которые основывались в труднодоступных, болотистых районах; подступы к ним защищались естественными преградами – протоками, болотами, лиманами⁵², где в одном из донесений с кубанского театра военных действий 1737 г. сказано, что "изменники некрасовские казаки також живут по островам за водяными заливами и багнами в крепких местах"). Один из кубанских казаков, "вышедших" тогда к противнику, показал, что некрасовцы, услышав о приходе российских войск, покинули свои острова "между багнами", т.е. болотами. И, несмотря на то, что городки были оставлены без защиты, лишь нескольким российским казакам-добровольцам удалось вплавь и только с копьями добраться на один остров и выжечь главный некрасовский городок – Хан-Тюбе. А когда в 1736 г. калмыки и донские казаки вели на стороне России боевые действия на Кубани, то им удалось захватить и сжечь только один некрасовский городок – "до которого можно было достигнуться"⁵³. Очевидно, фактор нахождения казачьих поселений "в крепких местах" и стал основной причиной крайне редких случаев их разорения и уничтожения: скорее всего, кубанские казаки, предполагая возможность нападений на свои жилища врагов, с самого начала *целенаправленно* подыскивали для их расположения достаточно надежные места, проявив в данном вопросе удивительную прозорливость и практичность. Что касается монастыря, то этот религиозный центр казаков находился, очевидно, в исключительно защищенном и малолюдном месте, доступ в который, надо думать, не был беспрепятственен всему контингенту восточнославянского (православного) населения Крымского ханства. Принципы храмостроения, по-видимому, на Кубани остались те же, что бытовали у казаков на Дону. В.В. Пищулина, изучавшая вопрос об истоках донского храмостроения, пишет, что три части донского станичного храма,

⁵⁰ Там же. – С.472.

⁵¹ Павел, архимандрит. – Краткое описание путешествия во св. град Иерусалим и прочие св. места. – М. 1884. – С.102.

⁵² См., например: Фелицын Е., Д. Сборник архивных документов, относящихся к истории Кубанского казачьего войска и Кубанской области. – Екатеринодар, 1904. – С.138.

⁵³ Бутков П.Г. Материалы для новой истории Кавказа, с 1722 по 1803 год. – СПб., 1869. – Ч.1. – С.201.

располагаясь по одной линии, "именовались с востока на запад: алтарь, мужичник, бабник"⁵⁴. Наш вывод находит свое подтверждение в записках В.Ф. Минорского и Н.И. Щербо, посетивших некрасовцев на оз. Майнос в начале XX в. (тогдашняя ситуация с полным основанием может быть экстраполирована на ситуацию XVIII в.)⁵⁵. Вот, например, что увидел в 1904 г. капитан Н.И. Щербо: "...главный неф, разделенной по длинной оси двумя деревянными решетчатыми перегородками с широкими проходами на три помещения: первое, с запад, для женщин, второе – для мужчин, а восточное, возвышаясь на одну ступеньку, представляет как бы два клироса перед самым иконостасом"⁵⁶.

В теоретическом отношении плодотворным, несомненно, окажется обращение историков казачества к описанию знаковых систем, возможностям культурно-семиотического подхода, предполагающего обращение к точке зрения участников исторического процесса, их оценке событий, как основы развития (изменения) предметно-содержательной части этого процесса⁵⁷.

После проведения патриархом Никоном церковных реформ, вызвавших, по сути, гражданский раскол в русском обществе, немалое число "расколоучителей" бежало на Дон, способствуя формированию и распространению идеи о том, что "светлая Россия потемнела, а мрачный Дон воссиял и преподобными отцами наполнился, яко шестикрыльнии [серафимы] налетеша"⁵⁸. Интересно, что один из своих новых городков донские старообрядцы называли "вторым Иерусалимом"⁵⁹, что с одной стороны могло пониматься в контексте противопоставления святости, чистоты Дона "нечистой" Москве – "третьего Рима" и тоже "нового Иерусалима",

⁵⁴ Пищулина В.В. Истоки традиций храмоустройства на Дону // Научная мысль Кавказа. – 1998, №1. – С.36.

⁵⁵ Минорский В.Ф. У русских подданных султана. – М., 1902 (отд. оттиск). – С.30–31; АВПРИ. Ф.180, оп.517/2. 1902–1914 гг., д.4955, л.44–70.

⁵⁶ АВПРИ. Ф.180, оп.517/2. 1902–1914 гг., д.4955, л.57 об.

⁵⁷ Успенский Б.А. Избр. тр. М., 1995. – Т.1. (Семиотика истории. Семиотика культуры). – С.11.

⁵⁸ Дополнения к Актам историческим, собранным и изданным Археографической комиссией. – СПб., 1875. – Т.12. – Док. №17.

⁵⁹ Боук Б. К истории первого Кубанского казачьего войска... – С.31.

а с другой стороны – в контексте апокалиптической идеи Второго Пришествия, объединенной с пасхальной идеей Воскресения, вписывающихся в космологическую картину мира и, вместе с тем, вполне отвечающих эсхатологическим ожиданиям⁶⁰. В конце 1680-х гг. донские старообрядцы терпят поражение – было разгромлено несколько религиозных центров, а власть в Войске вновь захватили сторонники "еретической" Москвы. Часть донцов-старообрядцев бежит на юг, в т.ч. владения шамхала Тарковского, а также на Кубань. Здесь, как видится, назрела методологическая необходимость поставить вопрос о связи старообрядческого понимания юга как направления поиска земли обетованной (шире – рая), а севера – как ада, с реальным процессом освоения Северного Кавказа "древлеправославными христианами", в т.ч. казаками. Еще Л. Леви-Брюль писал, что в архаическом сознании пространство мыслится анизотропным, т.е. архаическому человеку "не все равно (в духовном смысле), куда идти. В его сознании выделяются сакрализованные и десакрализованные направления движения, определенные рубежи между "своим" и "чужим" пространством".

Как пишет разделяющий взгляды Ю.М. Лотмана на проблему "географии" ада и рая выдающийся отечественный лингвист Б.А. Успенский, "в древнерусской культуре пространство воспринималось в ценностных категориях: те или иные земли расценивались как чистые и нечистые, праведные и грешные. Отсюда "движение в географическом пространстве становится перемещением по вертикальной шкале религиозно-нравственных ценностей, верхняя ступень которой находится на небе, а нижняя – в аду". При этом ад и рай также мыслились в пределах географического пространства: их в принципе можно было посетить. "Проникновение человека в ад или рай в средневековой литературе (надо думать – и в средневековом сознании. – Д.С.) всегда мыслилось как *путешествие*, перемещение в географическом пространстве" и, соответственно, "всякое перемещение в географическом пространстве становится отмеченным в религи-

⁶⁰ Успенский Б.А. Восприятие истории в Древней Руси // Б.А. Успенский. Избр. тр. М., 1996. – Т.1. – С.93.

озно-нравственном отношении..."; "средневековый человек рассматривал... географическое путешествие как перемещение по "карте" религиозно-моральных систем: те или иные страны мыслились как еретические, поганые или святые"⁶¹. И далее: "Можно предположить вообще, что в противопоставлении праведных и грешных земель отражаются представления о рае и аде: понятия рая и ада как бы проецируются на географическое пространство, и, соответственно, эти понятия лежат в основе представлений о святости и грешности места"⁶².

Впрочем, нельзя впадать в крайность: стремиться объяснить причины бегства людей на Северный Кавказ исключительно религиозными мотивами и всех христиан, жителей Крымского ханства, в т.ч. кубанских казаков, объявлять старообрядцами, на что верно указал со ссылками на первоисточники О.Г. Усенко⁶³. Однако большая часть Кубанского казачьего войска, включая войсковую верхушку, "крепко держалась расколу", привлекая к бегству на Кубань не только людей светских, но и лиц духовного звания. Так, в конце XVII в. вместе с кубанскими казаками С. Пахомова в Копыле (впрочем, в отдельном курене) проживало 20 монахов⁶⁴; в 1702 г. кубанские казаки ("с общего совету"), заручившись поддержкой крымского хана, отправили на Северский Донец своих представителей к известному на Дону человеку – "расколуучителю" Авиле, которого "донские казаки почитают за святого, потому что де тот Авилка им, казакам, кто из них придет к нему о чем справитца, пророчествует. <...> Да тот же Авилка держитца расколу..."⁶⁵ Характеристика некрасовских шпионов в указе Военной коллегии (1720 г.) включает в себя и лиц "духовного чину", которых, в случае поимки, надлежало лишать священства и которых на Кубани все же не хватало⁶⁶. В свете имеющихся в распоряжении ученых уже основательного круга источников по истории

РПЦ на территории Крымского ханства, с вниманием следует отнестись к данным эмигрантского автора А.К. Ленинова о том, что "закладка первой раскольниковой часовенки в Великом Войске Кубанском относится к концу XVII в. (т.е. с появлением на Кубани Аграханских казаков). К половине XVIII в. помимо часовень, имевшихся в каждом городке, было и несколько церквей". Следующая его мысль более спорна, но по сути своей верно отражает полноправный статус Церкви в мусульманском государстве: "Весь духовный клир, священники, причетники и т.д. были выборными, включительно до архиепископа. Таким образом, кубанская казачья церковь по своему существу юридически была автокефальной"⁶⁷. В показаниях яицких казаков, схваченных в 1727 г. по доносу казака Ф. Медведева, указан "один и тот же мотив к побегу, что на Кубани жить хорошо, что на Кубани "староверят" и за старую веру не гонят"⁶⁸. В мае 1745 г. кизлярский комендант доносил астраханскому губернатору: "По слухам, некоторое число мужчин и баб, закоренелые в расколе на Кубань (с Терека. – Д.С.) тайным образом отошли"⁶⁹. А в деле "О лжестарце Варлофомее, попе Тихоне и других раскольниках, открытых в землях Войска Донского и Яицкого" (заинтересовавшем саму Елизавету Петровну) 1752–1753 гг. говорится о широкомасштабном плане волжско-яицких старообрядцев, в т.ч. казаков, уйти на Кубань⁷⁰. Подобная мотивация прослеживается во многих источниках – к некрасовцам бегут уральские, донские, гребенские казаки, выходцы из великорусских губерний. *Объяснение процесса этого бегства следует, как видится, поставить, в связи с поисками старообрядцами "царства древнего благочестия", "земли обетованной", сказания о которой (в т.ч. об Индийском, Беловодском, Араратском царстве, граде Китеже и пр.) были весьма попу-*

⁶¹Он же. Дуалистический характер русской средневековой культуры // Там же. – С. 381.

⁶²Там же. – С. 383.

⁶³Усенко О.Г. Начальная история... – С.66.

⁶⁴Боук Б. К истории первого Кубанского казачьего войска... – С.35.

⁶⁵Цит по: Усенко О.Г. Начальная история... – С.68.

⁶⁶Дмитренко И.И. Указ. раб. – С.65–66.

⁶⁷Ленинов А.К. Великое Войско Кубанское // Вольное казачество. – Париж, 1932. – №110–111. – С.8.

⁶⁸Дмитренко И.И. Указ. раб. – С.67.

⁶⁹Гриценко И.П. Из истории старообрядчества на Тереке в XVIII–XIX веках // Вопросы истории Чечено-Ингушетии. – Грозный, 1977. – Т.11. – С.73.

⁷⁰Селищев Н.Ю. Старообрядцы в Уральском казачьем войске в XVIII – первой половине XIX в. (проблемы и перспективы исследования) // Вестник МГУ. Сер.8 (История). – 1994, №3. – С.47–48.

лярны в среде религиозных нонконформистов⁷¹. Кстати, свой вариант мифа об "обетованной земле" – городе Игната, создают со временем сами казаки-некрасовцы, "разместив" его за "Пещаным морем" – Аравийской пустыней. Неслучайной, как видится была география побегов на юг и юго-восток, в т.ч. кубанские земли, поскольку с этими направлениями в русском фольклоре связаны представления о рае, и наоборот, с направлением на север – об аде. "По народным представлениям, юго-восток связан с морем и мировым деревом. Там, на острове Восточного моря сидит богоматерь на золотом престоле". Идея обретения церковной иерархии, отраженной в этих сказаниях, всегда заботила российских старообрядцев. Слухи о пастырской деятельности на Кубани епископа Анфима (см. выше) весьма быстро, надо думать, распространились в их среде, с удовлетворением воспринявшей обретение кубанскими собратями законного священства. Поскольку рукоположенные Анфимом два епископа продолжали после его отъезда архиерействовать, то, резонно замечает П.И. Мельников, можно предполагать, что они "в свою очередь посвятили других, и что таким образом на Кавказе раскольническая иерархия, происшедшая от Анфима, не прекращалась"⁷². В контексте вышесказанного необходимо, наконец, поставить еще одну научную проблему: *о связи Кубани с другими крупными старообрядческими центрами* – Веткой, Стародубьем, Яиком и даже владениями Османской империи на Дунае⁷³. Без решения данных вопросов не может быть изучен адекватно феномен старообрядчества XVIII в., его вклад в отечественное и мировое историко-культурное наследие.

В качестве предварительного вывода можно сказать, что представители русского старообрядчества скорее всего осознанно бежали на территорию Крымского ханст-

ва, где отсутствовала проблема скрытого отправления культа, добровольно-принудительного перехода в никонианство, где, как оказалось впоследствии, успешно решалась проблема "законного" священничества. Ярчайшим примером проявления такой свободы и независимости на территории ханства явилась, кстати, религиозная жизнь кубанских казаков-некрасовцев. В характеристике кубанской земли происходит мена: "нечистое" (в смысле – мусульманское) пространство становится "чистым" (в частности, на основании "незараженности" его никонианской ересью). И наоборот, признаки "нечистого" пространства приобретает Земля Донская.

Другое дело, что нельзя переоценивать реальные масштабы бегства людей на Кубань, как это, например, сделал Ф.В. Тумилевич, указав, что из 500 тыс. бежавших из России в период с 1719 по 1741 гг. "немало" пришло на Кубань к некрасовцам⁷⁴. Да, заслугу кубанских казаков-некрасовцев следует признать весомой в определении Кубани как направления возможного бегства – даже в 1767 г., как указывал в своем донесении обер-комендант крепости Св. Дмитрия Потапов, "русские люди к некрасовским казакам, которые под командою кубанского сераскера, человека по два и по три о двуконь приезжают и которых некрасовские казаки к себе принимают"⁷⁵. Пример *исключительно благоприятного проживания казаков под эгидой мусульманского Крыма* в соединении с данными о наличии на Кубани церковной иерархии определил исключительную продолжительность взаимообусловленного процесса смиривания/бегства. Но, несмотря на то, что этот регион являлся местом *постоянного и надежного* прибежища для всевозможных беглецов, процесс бегства нельзя (по состоянию на сегодняшний момент источниковой базы) признать явлением крупномасштабным и не контролируемым (хотя бы отчасти, несмотря на благоволение к кубанским казакам крымских ханов) крымскими властями. При этом надо думать, часть беглецов вливалась непосредственно в состав Войска, роднилась, пе-

⁷¹ Тумилевич Ф.В. Предания о "городе Игната" и их источники // Народная устная поэзия Дона: Мат-лы научной конференции. - Ростов н/Д, - С.319–320; Хохлов Г.Т. Путешествие уральских казаков в "Беловодское царство" // Записки ИРГО. - СПб., 1903. - Т.28. - Вып.1.

⁷² Мельников П.И. Указ. раб. - С.472.

⁷³ Селищев Н.Ю. Указ. раб. - С.49; Павлишин А.Т., Пригарин А.А. Некрасовцы на Дунае: этнокультурное развитие в XVIII–XX вв. // Творческое наследие Ф.А. Щербинины и современность... - С.89.

⁷⁴Тумилевич Ф.В. Казаки-некрасовцы. К истории антифеодного движения на Дону и Кубани // Дон. - 1958, №8. - С.138.

⁷⁵ ГАРО. Ф.55, оп.1, д.1491, л.101.

реходя в старообрядчество, с кубанскими казачками, влияя тем самым на демографические процессы в первом ККВ, большая часть которого, впрочем, так и осталась представленной верховыми донскими казачками и их потомками.

Анализ правового статуса кубанских казаков свидетельствует о том, что они являлись *полноправными* подданными крымских ханов, находясь порой в более привилегированном, нежели татары, положении. Не находит исторических оснований скепсис, выраженный С.А. Козловым, по поводу условий проживания казаков на Кубани, как людей, подвластных крымско-османским властям⁷⁶. Кубанским казакам была предоставлена практически полная свобода в вопросах войскового управления, как то: выборов войсковой старшины, в т.ч. атаманов (войскового и городков), наказания членов Войска, распределения между казачками добычи и т.п. Однако имевшая место в 1-м ККВ *внутренняя автономия могла быть (равно как и само Войско) ликвидирована ханом в любой момент – в случае скрытого или открытого неповиновения этих подданных его волеизъявлению*. Впрочем, данное обстоятельство нельзя рассматривать в качестве фактора, обусловившего исключительную верность кубанским казачкам своим покровителям – крымским ханам. Заняв естественную нишу, достойное место в социально-политической структуре ханства, казачки весьма быстро и, что немаловажно, сознательно избрали путь верного служения дому Гиреев. Подчеркнем, что личные качества казаков зачастую превосходили соответствующие характеристики татар и турок, что не могло остаться незамеченным правителями Крыма. Высокое воинское искусство, честность и храбрость казаков лежали в основе формирования их отношений с Гиреями, причем, по нашему мнению, можно говорить о *личностном* характере этих взаимоотношений. Вероятнее всего, что именно хан Девлет-Гирей II, столкнувшись с проблемой массового пополнения рядов своих верных казаков после Булавинского восстания, мог реально способствовать процессу оформления сообщества кубанских казаков в естественную форму организации – казачье

войско, признав особый их статус как своих подданных, даровав область постоянного проживания, войсковые регалии и войсковую, по сути, автономию (впрочем, поселив их подальше от остальных своих подданных – на Таманском о-ве). Нередки были случаи проявления адресного, заботливого внимания ханов к своим казачкам⁷⁷, причем в истории не зафиксировано применения к ним репрессий со стороны Гиреев на протяжении всего XVIII в. (за исключением, пожалуй, хана Шагин-Гирея), равно не было случаев измены кубанских казаков правителям Крыма. В 1739 г. крымский хан Менгли-Гирей, державший, кстати, при себе сотню казачков-некрасовцев, предложил казачкам – перед угрозой вторжения на Кубань российских войск – переселиться на время в Крым, для сообщения о чем прислал к ним *личного* посланца⁷⁸. Примечательно, но некрасовцы позволили себе *отказаться* от ханского предложения, заявив о том, что переселятся туда только в случае ухода татар в Крым.

Суть перемен, происходивших в казачьей среде⁷⁹, сводится к следующему: основные элементы войсковой организации кубанские казачки восприняли с Дона], выходцами откуда они являлись. После переселения казаков И. Некрасова из Закубанья на Правобережье Кубани происходит их объединение со "старыми" кубанскими казачками, заложившими основы создания войсковой организации в Крымском ханстве. Войсковая территория, соотносимая с географией казачьих (некрасовских) городков, включала в себя бо-

⁷⁷ Короленко П.П. Некрасовские казачки // Известия ОЛИКО. - 1900. - Вып.2. - С.18; Фелицын Е.Д. Сборник архивных документов... - С. 147, 248; Скальковский А.А. Некрасовцы, живущие в Бессарабии // Журнал МВД. - 1844. - Ч.8. - С.18; Записки барона Тотта о татарском набеge на Ново-Сербию (с предисловием и послесловием - С.Е.) // Киевская старина. - 1883. - Т.7 (сентябрь-октябрь). - С.162, 171; Урюпинский Ф. Игнат-казачки // Казачье дело. - Париж, 1937. - №11. - С.15; Боук Б. К истории первого Кубанского казачьего войска... - С.35.

⁷⁸ РГАДА. Ф.177, оп.1. 1739 г., д.128, л.214 об.

⁷⁹ См., например: Сень Д.В. Казачки-некрасовцы на Кубани... - С.198-199; Фелицын Е.Д. Сборник архивных документов... - С.138; Государственный архив Краснодарского края (ГАКК). Ф.249, оп.1, д.258, л.19, 55; РГАДА. Ф.123, оп.1. 1709 г., д.1, л.14 об, 15 об; Там же. Ф.89, оп.3. 1712 г., д.22, л.1-1 об; Там же. Ф.115, оп.1. 1752 г., д.4, л.239 об.; ГАРО. Ф.55, оп.1, д.1479, л.27.

⁷⁶ Козлов С.А. Указ. раб. - С.144.

лотистые земли в лиманообразующей части Таманского острова между Таманью и Темрюком. Войсковым центром становится городок Хан-Тюбе, а первым общевоинским атаманом – Игнат Некрасов. Во всех быстро появляющихся казачьих городках, в т.ч. Кара-Игнате, Савельевцах⁸⁰ распространение получает местная система управления, предусматривавшая выборы атамана и его помощников, подчиненная в своей основе общевоинским принципам управления. Постепенно в сознании казаков происходят изменения, связанные, во-первых, с осознанием ими кубанского региона как места своего конечного *Исхода* (в смысле *конечности пути*) и, во-вторых, насущной необходимостью объединения казачьих общин в *естественную* – воинскую форму организации. Имелись в первом ККВ неотъемлемые воинские атрибуты – знамя и печать. Правда, в некоторых источниках⁸¹, говорится о знаменах "Игнат-козаков", т.е. казаков-некрасовцев, основной составляющей первого ККВ. Возможно, речь шла о знаменах (значках) отдельных казачьих городков. Интересный факт, со ссылкой на архивный документ, приводит П.П. Короленко: "При военных действиях Крыма с русскими, кабардинцами и другими... народами... некрасовцы выставляли около 500 человек. Этот казачий полк всегда носил пред своими рядами *зеленое знамя* (выделено нами. – Д.С.)"⁸². Скорее всего, в виду имелось не знамя Пророка, а воинское знамя кубанских казаков. Помимо предполагаемой его цветовой символики, можно указать на другой ряд характеристик, связанный с изображениями на знамени. Во-первых, это могло быть изображение старообрядческого креста. Косвен-

ное тому подтверждение находим у того же барона Тотта: "Игнат-козаки не особенно заботятся о чистоте своей христианской веры, но они сохранили ее символ (т.е. крест. – Д.С.), на своих знаменах"⁸³. При анализе изображения на копии некрасовского знамени, изготовленного в начале XX в. по *старинному образцу*, обнаруживаются параллели. Обратная сторона этого экземпляра знамени, на треть состоящего из кусков *зеленого* цвета, содержит в себе "вышитый восьмиконечный старообрядческий крест, поставленный на основание, а основание – на шести кубиках, по три с каждого края основания"⁸⁴. Кстати, наличие знамени у казаков-некрасовцев в Анатолии отмечено в описаниях русских путешественников конца XIX – начала XX вв. казачьего с. Эски-Казаклар⁸⁵.

Оттиски воинской печати, принадлежавшей казакам-некрасовцам того же села, были обнаружены нами в двух архивах Москвы и Ростова-на-Дону. Печать круглой формы, с идущей по кругу надписью: "Войска Кубанского Игнатов Кавказского", внутри которой помещено изображение парусного судна⁸⁶. Экстраполируя данные факты на ситуацию XVIII в., считаем, что на Кубани существовала аналогичная воинская печать, но, возможно, с иным первоначально изображением (оленом, пронзенным стрелой – ?) и надписью. Что касается символики корабля, то здесь, может быть предложено два, как минимум, варианта – старообрядческое понимание общины как корабля (могло быть первичным при введении данного элемента в "формулу" печати) и трактовка судна в качестве "корабля Игната". В пользу мнения об устойчивом бытовании воинской печати, поэтапном процессе ее создания и использования как символического предмета (рас-

⁸⁰ Сень Д.В. Топонимия городков кубанских казаков на территории Крымского ханства в конце XVII в. – 1770-х гг. // Вопросы лексикологии и лексикографии языков народов Северного Кавказа, русского и западноевропейских языков: Тезисы общероссийской науч. конф. - Пятигорск, 1999. - С. 104-106; Он же. К вопросу о хронологии и географии городков казаков-некрасовцев на территории Крымского ханства в XVIII в. // Историческое регионоведение – вузу и школе: Материалы VI-й международной научно-практической конференции, посвященной 35-летию научно-педагогической Школы В.Б.Виноградова. - Армавир – Славянск-на-Кубани, 1999. - Ч.2. - С.19-21; РГАДА. Ф.177, оп.1. 1740 г., д.99, л.23.

⁸¹ Например: Записки барона Тотта... - С.168.

⁸² Короленко П.П. Некрасовские казаки... - С.19.

⁸³ Записки барона Тотта... - С.168.

⁸⁴ Ростовский областной музей краеведения (РОМК). Ф.2, оп.1. Св.5, д.27, л.4.

⁸⁵ См., например: Вожин. Некрасовцы в Анатолии // Новое время. - 1898. №8059. - С.4; АВПРИ. Ф.180, оп.517/2. 1909-1912 гг., д.4962, л.152 об.

⁸⁶ Фонды РОМК. Ф.2, оп.15, д.7. КП №10172/4 (фотография "расписки" об изъятии знамени у казаков-некрасовцев х.Новонекрасовского Приморско-Ахтарского р-на в 1932 г. Документ заверен некрасовской печатью. - , Д. - С.); АВПРИ. Ф.180, оп. 517/2. 1909-1912 гг., д.4962, л.7; Там же. 1910-1911 гг., д.4958, л.22; Там же. 4955, л.5об.

смаатриваемого в контексте *складывания* войсковой организации, начавшейся в конце XVII в.) свидетельствует следующее: в конце одной из грамот кубанских казаков, перехваченных осенью 1709 г. "царицынскими служилыми людьми", шла запись: "К сей войсковой грамоте наша войсковая печать приложена"⁸⁷.

Условия проживания казаков в регионе, *предоставленные и соблюдавшиеся крымскими ханами на протяжении XVIII в.*, определили довольно быстрое складывание на Кубани *новой социокультурной общности – кубанских казаков* (казаков-некрасовцев), для которой характерен ряд особенностей, включая наличие самоназвания, причем самоидентификация казаками себя как *кубанских казаков*, была основана, вероятно, не только на факте географии своего местожительства. Это можно усмотреть в бытовании на Кубани известной нам формулы "Войско Кубанское Игнатово Кавказское", или "Великое Войско Кубанское". В отличие, например, от экзоэтнонима "липоване", аутоэтноним "некрасовцы" возник *внутри* сообщества кубанских казаков и, конечно же, уже в XVIII в. на территории Крымского ханства. Отметим в этом отношении этнообразующую роль т.н. "Заветов Игната", в числе авторов которых, безусловно, был сам И. Некрасов. Принятие его имени и фамилии (поскольку известен аутентичный термин "игнат-казаки") этими казаками в качестве самоназвания (а также признание равноправного их статуса наряду с другим самоназванием – донские казаки) было причинно обоснованным, знаковым явлением. Безусловна связь понятия "некрасовцы" с процессом сакрализации личности И. Некрасова (вызванными к жизни не в последнюю очередь исключительной его ролью в судьбе кубанских казаков), защиты и сохранения казаками своей самобытности; с формированием новых поведенческих стереотипов. В ряде "донские казаки – кубанские казаки – казаки-некрасовцы (игнат-казаки)" можно, по нашему мнению, усмотреть также разные уровни самосознания казаков-старообрядцев. Так или иначе, но

впоследствии выбор, сделанный донскими казаками в части нового для себя самообозначения, обосновывался (поддерживался) традицией и пересмотру в форме отказа не подлежал. Весьма быстро на Кубани появляются *потомственные* казаки, которые, в отличие от своих предков, начинают осознавать себя уже кубанскими, некрасовскими казаками не только по факту места проживания, подданства, но и рождения: "наращиваются" тем самым признаки новой, нежели на Дону, самоидентификации. Со временем происходят изменения в традиционной культуре, самосознании людей. Появляются новые песенные сюжеты, начинают формироваться исторические предания. Только на Кубани могли быть заложены основы уникального свода социокультурных нормативов, известного под названием "заветы Игната"⁸⁸. Эти заветы, к слову сказать, обусловили многие дальнейшие события в судьбе казаков-некрасовцев, в т.ч. сравнительно позднее переселение их в Россию. Говоря другими словами, местные геополитические социокультурные условия обусловили естественное "перерождение" донских казаков в кубанских.

В заключение необходимо затронуть вопрос о применимости к сообществу кубанских казаков дефиниции "вольное". Анализ литературы показывает, что данная точка зрения, не являясь устойчивой, время от времени появляется на страницах научных изданий. Звучат безответственные, по сути, заявления о "вольной казачьей республике на Кубани", "Кубанской республике", "своего рода казачьей республике" – как проявлении осуществленной мечты "о казачьем государстве с атаманом во главе"⁸⁹. Анализ прав и

⁸⁸ Тумилевич Ф.В. Сказки и предания казаков-некрасовцев. – Ростов н/Д, 1961 – С.169-173, 180, 182, 219-221.

⁸⁹ Смирнов И.И., Маньков А.Г., Подъяпольская Е.П., Мавродин В.В. Крестьянские войны в России XVII-XVIII вв. – М., 1966. – С.202; Волкова Н.Г., Заседателева, Л.Б. Казаки-некрасовцы: основные этапы этнического развития // Вестник МГУ. Сер. 8 (История). – 1986, №4. – С.45; Некрасовцы // Энциклопедический словарь по истории Кубани: С древнейших времен до октября 1917 г. / Науч. ре, д. проф. Б.А. Трехбратов. – Краснодар, 1997. – С.295; Смирнов И.В. Некрасовцы // Вопросы истории. – 1986, №8. – С.99; Шкуро В.И. Указ. раб. – С.4.

⁸⁷ РГАДА. Ф.111, оп.1. 1709 г., д.12, л.7об. (документ выявлен и любезно предоставлен автору статьи Б. Боуком. – Д. С.).

обязанностей кубанских казаков показывает, что они не были вольными, с самого начала став *служилыми* людьми, проводниками крымской политики в регионе и за его пределами. Кубанские казаки были вольны лишь в том, что перед ними первоначально стоял выбор в вариантах развития отношений с Крымом: подчиниться, *реально* став подданными, либо скрываться на Кубани в "крепких местах", занимаясь "воровством", переходя в случае опасности в другие регионы – Дон, Закубанье. С этой вариативностью могут быть связаны неоднократные случаи возвращения беглых казаков на Дон, вольных пока еще в своем решении это сделать. Данный пример подтверждает по сути мысль крупного историка казачества С.Г. Сватикова о том, что некоторые из казаков "хотели лишь службы на более льготных условиях, с сохранением большей свободы, другие же стремились к созданию отличных от Российского государства политических порядков, устройству "своей жизни по своей воле"". Различные цели, существовавшие у казаков в период позднего средневековья, с точки зрения Сватикова, сформировали две большие группы: вольное и служилое казачество⁹⁰. Заслуживает внимания, тем не менее, другая мысль С.Г. Сватикова о том, что нельзя рассматривать природу казачества с позиций несовместимых начал – тяги к свободе и службы государству, что в этом явлении необходимо увидеть две стороны медали⁹¹, что, как справедливо пишет С.М. Маркедонов, сравнимо "в казачковедении... с появлением гегелевского диалектического метода в философии". История первых кубанских казаков представляет собой угасающий вектор развития донских казаков как вольных, кардинально меняющий свое направление после наиболее массового пополнения их рядов, связанного с событиями 1708–1712 гг.

Обобщая приведенный в статье материал, промежуточные выводы. следует сказать: 1) Крымскому ханству и Османской империи принадлежит исключительно благоприятная роль в становлении и развитии кубанского казачества. Ни в одной области хозяйственной, религиозной, политической жизни ка-

заков мы не находим фактов притеснения, инициировавшихся бы крымско-турецкими властями; 2) не подлежит сомнению историчность первого ("ханского") Кубанского казачьего войска. Последующий дискурс прежде всего должен лежать в области хронологии его оформления и особенностях инкорпорирования в социально-политическую структуру Крымского ханства⁹²; 3) признание факта длительного, исторически обусловленного существования в Крымском ханстве в XVIII в. кубанского казачества, благоприятно развивавшегося под эгидой мусульманского Крыма, неизбежно скажется на понимании природы, специфики казачества, не всегда, как оказывается, связанных с "российским фактором" – прежде всего в контексте "природного" служения казаков России.

⁹⁰ Маркедонов С.М. С.Г. Сватиков – историк и общественный деятель. - Ростов н/Д, 1999. - С.114.

⁹¹ Там же. - С.117.

⁹² Сень Д.В. Кубанское казачество: условия формирования и пополнения... - С.208–213.

Мильчев В.И. (Запорожье, Украина)

ДИСКУССИЯ О ВРЕМЕНИ ПОЯВЛЕНИЯ НЕКРАСОВЦЕВ В СЕВЕРО-ЗАПАДНОМ ПРИЧЕРНОМОРЬЕ В СВЕТЕ ДОКУМЕНТОВ РОССИЙСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО АРХИВА ДРЕВНИХ АКТОВ

В современной исторической науке не существует однозначного мнения относительно времени появления некрасовских казаков-старообрядцев в Северо-Западном Причерноморье, вообще, и на Нижнем Дунае, в частности. Работы отечественных (украинских и российских) историков, которые появились на протяжении последних ста с небольшим лет, посвященные исследованию данной проблемы, условно можно разделить на два направления. Условно их можно именовать “кубанским”¹, то есть представленным работами екатеринодарских (краснодарских) исследователей и “одесским”², которое, соответственно, презентовали и презентуют исследователи научных центров упомянутого города.

В работах кубанских историков доминирует точка зрения, согласно которой, временем появления некрасовцев на Дунае следует считать 1777–1778 годы, чему предшествовал их массовый исход с Кубани, вызванный карательными операциями правительственных российских войск. Одесские же исследователи склонны отодвигать черту времени первых массовых переселений некрасовцев на Дунай, как минимум, на 25–30 лет ниже и датируют его 1740–1750-ми годами.

И первая, и вторая точки зрения, соответственно, подтверждаются солидной логически-доказательной базой, основанной на источниках, имеющихся в распоряжении историков каждого из перечисленных исто-

риграфических направлений. Однако, как это довольно часто бывает, появление, казалось бы, незначительной детали, не вписывающейся в общую картину научного знания о той или иной материи, способствует продолжению научного поиска и, как результат, коренной смене существующей парадигмы. Одной из подобных, не вписывающихся деталей можно считать выявленный в собраниях Российского государственного архива древних актов (Москва, Российская Федерация) документ. Документ этот был выявлен нами во время эвристической работы с делами фонда № 248 “Сенат и его учреждения”, по описи № 126. Казалось бы – ничего особенного: копия допроса донского казака Степана Иванова, вышедшего из плена, датированная 1730 годом (см. *Приложение № 1*). Но именно предоставленные Ивановым сведения открывают перед исследователями путь к коренному пересмотру существующих представлений о времени появления казаков-некрасовцев на землях Северо-Западного Причерноморья.

Итак, что же мы видим? Поздняя весна 1729 года. Группа из двадцати некрасовцев, проживающих в одном из старообрядческих селений на Кубани, идет “для рыбной ловли на реку Дунай”. Какие-то обстоятельства, о которых, впрочем, в документе не упомянуто, вносят коррективы в маршрут их следования, и, не достигнув первоначальной конечной цели, они располагаются рыбацким станом на берегах Днестровского лимана, в окрестностях нынешнего Белгорода-Днестровского, где проводят ни много – ни мало почти четыре месяца, занимаясь привычным им рыбацким промыслом.

Уверенность в поступках упомянутых некрасовских промышленников наводит на мысль о том, что путь к северо-западным берегам Черного моря, на устья Днестра и Дуная, для них не нов и хорошо изведан. Достаточно вспомнить о том, что совершенный ими переход с Кубани в Буджак, несомненно, был проделан морем, на одном или не-

¹ Короленко П.П. Некрасовские казаки. Исторический очерк, составленный по архивным и печатным материалам. – Екатеринодар, 1899; 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 Бачинский А.Д. Некрасовские поселения на Нижнем Дунае и Южной Бессарабии (XVIII – начало XIX ст.) // Материалы по археологии Северного Причерноморья. – Вып. 7. – О., 1971. – С. 159–163; Пригарин О.А. Козаки-некрасівці на Дунаї. Кінець XVIII – перша третина XIX ст. // http://www.cossackdom.com/articles/p/prigarin_nekrasov.htm. 29.10.2005.

скольких стругах, что, уже само по себе, предполагает хорошее знание господствующих ветров, течений, погодных условий и очертаний побережья Черного моря. Логично было бы предположить, что упомянутый комплекс знаний об особенностях и технике подобных каботажных плаваний не мог сложиться в одночасье, что этому предшествовал определенный, пусть и не очень длительный, период проникновения отдельных лиц или групп некрасовских казаков в междуречье Днестра и Дуная. Не менее логичным выглядит и вывод о необходимости переноса нижней временной точки появления некрасовцев в Северо-Западном Причерноморье с 1729 года, по крайней мере, на вторую декаду XVIII века. Тем более, что это вполне подтверждается имеющимися в нашем распоряжении прямыми и косвенными свидетельствами. Ознакомление с оригинальными источниками позволяет утверждать, что проникновение некрасовских казаков-старообрядцев напрямую связано с событиями, последовавшими за антиправительственными выступлениями части донских (1707–1708) и запорожских (1709) казаков.

Упомянув вскользь всем известные, ставшие давно уже хрестоматийными эпизоды, связанные с поддержкой восстания Кондрата Булавина и Игната Некрасова запорожскими казаками и лично кошевым атаманом Константином Гордеенко, а также с уходом, после поражения, определенной части донцов на земли Войска Запорожского Низового, перейдем к событиям, которые развернулись после жестокого подавления, в мае-июне 1709 года, войсками Петра I демарша атамана Константина Гордеенко, направленного против России.

На протяжении последующих двух с половиной лет основным местом пребывания запорожцев, находящихся под предводительством Гордеенко, становятся местности, расположенные в нижнем течении Днестра и Дуная, в окрестностях городов Бендеры, Дубоссары, Аккерман, Измаил, Килия, Галац и Исакача. При этом часть запорожцев была вынуждена заняться традиционным для них рыболовством, чтобы обеспечить себя средствами к существованию. Именно в 1710–1712 годах возникают рыболовецкие

запорожские “коши” на берегах дунайских озер Ялпуг и Китай³.

Были в их числе и казаки-некрасовцы. Можем предположить, что в основном они были представлены донской “голутвой”, не ушедшей с основной массой семейных казаков на Кубань, а присоединившихся после поражения к запорожцам, действовавшим в составе отрядов Булавина и Некрасова, и вместе с ними пережившими все перипетии 1707–1709 годов. Во всяком случае, в военной кампании 1711 года часть некрасовцев действовала совместно с запорожцами Гордеенко, что подтверждается многочисленными реляциями российского военного командования в Украине⁴. Перетеканию части некрасовцев к запорожцам могли способствовать и неудачные для них события августа-сентября 1711 года, когда российские войска под командованием Петра Апраксина совершили поход на Кубань и 6 сентября разгромили войско кубанского сераскира Бахты-Гирея, в составе которого насчитывалось 4 тысячи некрасовских казаков-старообрядцев⁵.

Вообще, интенсивность контактов запорожцев и некрасовцев в эти годы была чрезвычайно высокой. Движение людских масс между Кубанью и Дунаем происходило в обоих направлениях. Так, достоверно известно, что отдельные запорожские ватаги, такие как, например, под командованием атамана Алистрата (Каллистрата) в конце 1711 года ушли вместе с некрасовцами и кубанскими ногайцами в поход на Пятигорье, и зиму 1711–1712 годов провели там же, совместно с казаками-старообрядцами, среди которых находился и сам Игнат Некрасов⁶.

Весьма показательным в этом отношении является допрос пленного запорожца Лукьяна Василенко, снятый 4 октября 1712 года в Бахмутской воеводской канцелярии: *“...Сечь де ныне стоит в урочище Кардашине, от Крыма в одном дне конем. Кошевым состоит*

³ Описание дел Архива морского министерства за время с половины XVII до начала XIX столетия. – Т. 1. – СПб.: Тип. В.Демакова, 1877. – С. 632.

⁴ Сень Д.В. “Войско Кубанское Игнатово Кавказское”... – С. 84.

⁵ Мейер М. С. Османская империя в XVIII веке. Черты структурного кризиса. – М.: Наука, 1991. – С. 181.

⁶ Российская Национальная Библиотека, Отдел Рукописей (РНБ ОР), ф. 905, оп. 2, д. Q-347, л. 1.

вор Костя Гордеенко, а при нем же и казаки донские обретаюца, кои купно с Некрасовым ушли, а сколько оных числом того не ведает...”⁷. Как видим, при возвратившемся во второй половине 1712 года из Бессарабии кошевом Гордеенко все еще продолжают пребывать некрасовцы, которые несомненно успели за истекшие три года хорошо узнать земли, лежащие в нижнем течении Днестра и Дуная.

Присутствие некрасовцев в Буджаке уже во второй декаде XVIII века подтверждается и международно-правовыми актами, заключенными представителями российского и турецкого пограничного генералитета, в рамках подтверждения условий Константинопольского мира 1711 года. Среди таких необходимо, прежде всего, упомянуть обязательство турецкого паши крепости Азова, данное им 3 января 1712 года бывшему его же губернатору, генерал-адмиралу Федору Апраксину. В нем подтверждается прежде принятое решение о недопущении “изменника казака Игнашку Некрасова с товарищи” в российские владения. Среди крымско-татарских и ногайских феодалов, которых турецкая администрация обязывает быть гарантами, показательное присутствие “буджацких аг”, также ответственных за соблюдение принятых обязательств⁸. Очевидно, что уже с момента послевоенной стабилизации границ территория кочевий Буджацкой орды становится для некрасовцев зоной отхода на сезонный рыболовецкий промысел. Разрешение использовать рыбные богатства низовий Днестра и Дуная следует рассматривать в качестве одной из форм поощрения некрасовских казаков за их военную службу правящей династии Крымского ханства – Гиреям.

Временное или даже постоянное присутствие некрасовцев, как, впрочем, и запорожцев, на землях Буджака вряд ли существенным образом утесняло экономические интересы местных ногайцев и могло служить источником, который порождал конфликтные ситуации. Ведь общее расширение

границ кочевий татар и ногайцев после 1711 года, которое произошло вследствие смещения границ Османской империи (Крымского ханства) на север, существенно увеличило пастбищные фонды кочевников. Кроме этого, рыболовецкий промысел никогда не занимал важного места в экономике орд Северного Причерноморья. В данном случае, пребывая в одной и той же географической плоскости, казачьи общины (некрасовцы и запорожцы) заполнили и эксплуатировали, преимущественно, различные ее биосистемы. Таким образом, территория расселения некрасовцев и ногайцев, как на Кубани, так и в Буджаке, была зоной открытой для взаимопроникновения, чем и не преминули воспользоваться казаки-старообрядцы.

Традиционная отрасль некрасовского хозяйства – рыболовство, сулила гораздо больше выгод на Днестре и Дунае, нежели на Кубани. Невзирая на примерно одинаковый уровень рыбного богатства упомянутых рек, земли вдоль них значительно отличались по уровню заселенности и наличию крупных торговых центров, которые служили рынками сбыта продукции рыболовства. Выражаясь фигурально, занимаясь рыболовством в Северо-Западном Причерноморье, всегда можно было рассчитывать на “живую копейку” при продаже улова купцам-перекупщикам из Польши, Валахии или Турции, в то время как аналогичный промысел на Кубани лишь обеспечивал некрасовское население первоклассными продуктами питания. Нетерпимая позиция, которую заняло по отношению к казакам-ренегатам российское правительство во времена царствования Петра I, делала совершенно невозможным сбыт рыбы во внутренние российские губернии. Собственно говоря, экономическая выгода служила едва ли не главным катализатором проникновения некрасовцев в Северо-Западное Причерноморье.

Еще одним из факторов, способствовавших продвижению некрасовских казаков на Дунай, следует считать их военнополитический альянс с Войском Запорожским Низовым, который не утрачивал действия со времен Булавинского восстания на

⁷ Российский государственный архив Военно-морского флота (РГА ВМФ), ф. 233, оп. 1, д. 34, лл. 87-87 об., 88.

⁸ Российский государственный архив древних актов (РГАДА), ф. 89, оп. 3, д. 22, л. 1.

Дону. Как в 1709–1711, так и на протяжении 1720–1730-х годов некрасовцы и запорожцы неоднократно действовали совместно, в составе объединенных воинских сил Крымского ханства. В частности, в документах имеем упоминания о многочисленных подобных эпизодах в 1727–1729 и 1731–1732 годах, когда некрасовцы и сечевики совместно ходили в походы на адыгейцев и черкесов⁹. Очевидно, что именно союзники – запорожцы, которые хорошо знали западные земли Крымского ханства и сами вели активный рыболовецкий промысел на Днестре и Дунае, в большинстве случаев, служили проводниками и советниками первых некрасовских промышленников. Уже к началу 1730-х годов, как это видно из опубликованного документа, отход на сезонный промысел с Кубани на Дунай, иди Днестр становится самым обычным делом у некрасовцев.

Русско-турецкая война 1735–1739 годов, несомненно, значительно сократила, а, в отдельные годы возможно и вообще прервала практику сезонной рыбной ловли некрасовцев на Дунае. Постоянное участие в военных действиях на стороне Крымского ханства, необходимость защищать свои селения от нападений донцов и калмыков, внутренние неурядицы в Войске Кубанском (Некрасовском), приведшие к расколу некрасовской общины на “крымскую” и “российскую” партии, на некоторое время замедлили темпы некрасовской колонизации Северо-Западного Причерноморья.

С новой силой “дунайская” активность некрасовцев вспыхивает уже после окончания русско-турецкой войны и подписания Белградского мира (1739). К концу 1730-х – началу 1740-х годов политический раскол некрасовцев Кубани стал свершившимся фактом. Опасаясь возможных репрессий со стороны крымских властей, значительная часть некрасовских казаков Кубани, очевидно, решается перейти на новое место жительства – в Подунавье¹⁰. Ответ на вопрос: носил ли этот исход, как и последующее за ним основание селений в Буджаке, характер

“пионерский”? – или же постоянные очаги некрасовской колонизации в этом крае существовали, начиная со второй декады XVIII века, еще не получен. Лишь введение в научный оборот новых источников и их тщательное исследование может дать ответ на него.

Во всяком случае, многочисленные свидетельства середины 1750-х годов указывают на то, что к этому времени на Дунае существуют некрасовские селения, которые, в свою очередь, являются центрами притяжения для своих братьев с Кубани¹¹. Переселения с Кубани на Дунай в ряде случаев не носили прямого характера. В частности, имеем сведения о том, что в 1758 году некрасовцев, пожелавших уйти с Кубани подальше от ногайских междоусобиц, крымский хан первоначально поселил в Крыму при “рыбном озере” – Балаклавской бухте (Балык-куле)¹².

География расселения некрасовцев на Дунае в эти годы, очевидно, была весьма широкой. Кроме Вилкова, расположенного при Килийском гирле Дуная, имеем упоминание еще о нескольких из них. Так, ссылаясь на свидетельства Руджера-Йосипа Бошковица¹³ (вернее, на румыноязычную публи-

¹¹ РГАДА, ф. 248, оп. 113, д. 474, лл. 2-3; Бачинский А.Д. 3 історії Вилкова (до питання про народну колонізацію пониззя Дунаю в другій половині XVIII – на початку XIX ст.) // Тези доповідей наукової конференції, присвяченої 25-річчю Ізмайльського державного педінституту. – Ізмаїл, 1966. – С. 28-33.

¹² Российский государственный военно-исторический архив (РГВИА), ф. 20, оп. 1, д. 1165, л. 53.

¹³ Бошкович, Руджер-Йосип (Ruggero Giuseppe Boscovich) (1711–1787), ученый-иезуит, известный в Европе XVIII в. естествоиспытатель и натуралист, происходивший из хорватского патрицианского рода Дубровника. В 1761 г. Р.-Й. Бошкович, благодаря финансовой поддержке Британского королевского общества, совершил путешествие в Константинополь. Обратный его путь пролегал летом 1762 г. через болгарские провинции Османской империи, земли княжеств Валахии и Молдовы, польские владения на правобережье Украины. Конечным пунктом следования Бошковича стал Санкт-Петербург – столица Российской империи, где он пребывал некоторое время и был произведен в действительные члены Российской Академии Наук. Обстоятельства своего путешествия Бошкович изложил в записках, впервые опубликованных в 1763 г. под названием “*Giornale di un viaggio da Constantinopoli in Polonia*” и выдержавших, впоследствии, множество изданий на многих европейских языках (французском, английском, сербскохорватском) (см.: Церава Г.К. Руджер Йосип

⁹ РГАДА, ф. 248, оп. 113, д. 49, лл. 16 об., 29-30; Яворницький Д.І. Історія запорозьких козаків. У трьох томах. – Т. 3. – К.: “Наукова думка”, 1993. – С. 403-404.

¹⁰ Сень Д.В. “Войско Кубанское Игнатово Кавказское”... – С. 98-99.

кацию фрагмента его дневников) Н.Г. Волкова и Л.Б. Заседателяева сделали достоянием широкой научной общественности факт существования еще одного некрасовского селения, виденного Р.-Й.Бошковицем в северной части дельты Дуная¹⁴. Изучив маршрут следования Бошковича, мы пришли к выводу, что селение это располагалось на левом берегу Дуная, в окрестностях Галаца, который путешественник посетил 23 июня 1762 года. Поскольку крайней юго-западной точкой его пребывания в Придунавье был именно этот город, и, не переезжая на бессарабский берег Прута, он проследовал в Яссы, можем уверенно говорить о существовании упомянутого некрасовского села в плавнях и болотах Дуная в треугольнике Галац – Джрджулешты – Рени¹⁵. Таким образом, самое меньшее два некрасовских селения существовали на Нижнем Дунае уже к 1762 году.

Свидетельством многочисленности некрасовского населения в Дельте и Буджаке следует считать и излюбленные всеми поколениями “некрасоведов” “Записки” барона де Тотта, непосредственного свидетеля и участника похода турецко-татарско-ногайского войска в Новороссийскую губернию, осуществленного в январе-феврале 1769 года. Используя этот мемуарный источник, большинство исследователей уделяет больше внимания внешней, эффектной стороне описания некрасовцев, составлявших личную гвардию хана Крым-Гирея, не анализируя структуру его армии, места действия отдельных ее частей во время кампании. Известно, что сотысячное войско, возглавляемое лично ханом, выступило в поход 15 января 1769 года из Каушан в Буджаке, и вторглось в пределы Елизаветинской провинции Новороссийской губернии, лежащей на правобережье Днепра¹⁶. Именно в этой группировке находился и некрасов-

ский отряд, описанный де Тоттом. В это же время войска под командованием нураддина и калги, имевшие такое же количество воинов, вторглись в Екатерининскую провинцию на Левобережье, и в земли Войск Запорожского и Донского¹⁷. Вряд ли некрасовский отряд был бы в состоянии проделывать столь долгий и изнурительный осенне-зимний переход с Кубани в Буджак, на место сбора ханских войска, а потом еще и прекрасно зарекомендовать себя в боевых действиях. Логично будет предположить, что некрасовцы выступили в поход из своих селений, находящихся где-то в междуречье Днестра и Дуная. Не вызывает сомнения и то, что селения эти существовали уже не один год.

Подводя итоги данного небольшого экскурса в исследование проблемы, можно констатировать, что проникновение некрасовцев на северо-западные берега Черного моря происходило практически параллельно со становлением этой этноконфессиональной общности. Катализатором переселенческой активности служил, в основном, экономический фактор. Проводниками некрасовской колонизации в данном регионе становятся их союзники – запорожские казаки, которые в 1709–1734 годах пребывали на территории Крымского ханства. В 1740–1750-х годах в низовьях Днестра и Дуная возникает как минимум два некрасовских селения, чье существование подтверждено письменными источниками (в реальности, очевидно, больше). К началу очередной русско-турецкой войны (1768–1774) некрасовское население Буджака и Добруджи уже является довольно многочисленным, что видно из численности их отрядов в составе войска Крымского ханства. Также, опираясь на все сказанное выше, можно предположить следующую периодизацию этапов проникновения некрасовцев в Северо-Западное Причерноморье до начала русско-турецкой войны 1768–1774 годов:

- 1709–1735 годы: Проникновение отдельных групп некрасовцев на Нижний

Бошкович (1711–1787) / А.А. Гурштейн (ред.), Н.И. Невская (ред.). – СПб.: Наука, 1997).

¹⁴ Волкова Н.Г., Заседателяева Л.Б. Казаки-некрасовцы: основные этапы этнического развития // Вестник МГУ. – Серия № 8. (История). – 1986. – № 4. – С. 44–54;

¹⁵<http://www.dpedtech.com/rogerjosephbosovich.doc> . 30.10.2005.

¹⁶ Fisher Alan W. The Russian Annexation of the Crimea. 1772–1783. – Cambridge: University Press, 1970. – P. 33.

¹⁷ Записки барона Тотта о татарском набеге 1769 г. на Ново-Сербию (С предисловием и послесловием С.Е.) // Киевская старина. – 1883. – Т. 7 (сент.-окт.) – С. 155.

Днестр и Дунай. Знакомство с топографией и гидрографией региона. Сезонные рыболовецкие промыслы; основание множества временных лагерей, а быть может, и нескольких постоянных селений.

• 1735–1739 годы: Снижение масштабов, а быть может, и полное прекращение, переходов некрасовцев Кубани в Буджак, как следствие русско-турецкой войны.

• 1739–1768 годы: Масштабная некрасовская колонизация Буджака и Добруджи; возникновение стационарных селений.

Несомненным также является и то, что определение точных, и документально подтвержденных, даты и места основания первого некрасовского селения в Северо-Западном Причерноморье является делом недалекого будущего. Наличие довольно значительного комплекса источников, еще не введенного в научный оборот и позволяющего справиться с подобной задачей, вселяет определенный оптимизм¹⁸.

Приложение № 1

1730 г., августа 26. — Копия с показаний донского казака Прибылянской станицы С.Иванова, который вышел из плена от некрасовских казаков

Копии с копеец.

1730 году августа в 26 д. Присланной из Черкасского при письме от войска Донского вышедшей из-заграницы турецкой транжеменской посацкой человек Степан Иванов которого от войска признавают изменником в Транжементе у комиссиальных дел пред брегадиром господином Стрекаловым ропрашиван,

А в роспросе сказал, напред сего был он в Черкасском Прибылянской станицы в казаках, и в прошлом 729м году определен ис казаков при Транжементе в посад, и в том же году как он жил в Черкасском в доме своем, приключилась с ним великая таска от чего он и с ума шел и был в безумстве, и от того своего безумия хотел было удавиться или зарезаться, и про то ево безумство знают жители черкаские Прибылой станицы станичной атаман Селиван Савелев, да казаки Михаила Назарьев Степан Корнеев Клим Карпов, да транжеменские посацкие люди Павел Мамонов Захар Петров Се-

мен Буйнов Иван Бабурин, о чем их представляю в свидетелство, и в том же году в ыюле месяце означенной посацкой человек Семен Буйнов взял от генерала мазора господина Тараканова паипорт о пропуске в Азов для торгового промыслу и ево Степана звал с собою на лотку за работника и он в то время от безумства своего покинул мать свою жену и детей и двор и пожитки которых ево пожитков в то время у него было на триста рублей и больше поехал с ним Семеном в Азов, а приехав к Азову не сказав ему Семену з безумства своего пошел с пристани в Азовскую крепость, и в то время турецкой ага велел ево Степана посадить на цепь и отвезти в тюрьму, и держали в тюрьме одну ночь и хотели его продать на каторгу и уведал // про то изменник некрасовец казак Семен Попадин дал за него янычерскому аге денег семнатцат рублей чтоб ево на каторгу не продавали а отдалиб ему и выкупя отвез ево с собою на Кубань к изменником некрасовским казакам и жил у них на Кубани под караулом четыре недели, а оттуда взяли ево те изменники некрасовцы с собою на пресное море для рыбной ловли и был там одну неделю под караулом же, и пошли они некрасовцы человек з дватцат для рыбной же ловли на реку Дунай, а ево Степана взяли с собою же под караулом, и недошед Дуная реки под Белым Городом на реке Днестре ловили рыбу недель с шеснатцат, и он Степан в то время от тех некрасовцов испод караула бежал в волоскую землю в село Леонтьево и жил в том селе у попа девять недель и оной поп взял ево с собою в работах в полской город Мигилев которой стоит над рекою Днестром же для продажи скота, а из Мизилева с киевскими купцами пришел в Киев и был в Печерском монастыре десят дней по обещанию своему постился и исповедывался и причастился Святых Тайн от священника Левия и пошел на Дон в Черкасской и в пути Миргороцкого полку в селе Поповки у жителя Павла а чем прозванием не знает жил две недели и с ним доехал до казачьего городка Бесергенева, а из Бесергенева пришел в Черкасской и явился войсковому атаману, а про ведомости сказал слышно де турки между собою разглашают, что повелено им итти в Персию, А чтоб с Россиею война была того он не слыхал, а морового поветрия в турецкой области в Азове на Кубане в Крыму не было, А чтоб ему Степану Ея императорскому Величеству изменит такого ево намерения не было и увезен он из Азова выше писанным изменником некрасовцом под неволею и был всегда у них под караулом, и про то изменство от Войска Донского писали на него напрасно;

К подлинному роспросу камандированного полку салдат Василий Попов вместо Степана Иванова руку приложил.

РГАДА, ф. 248, оп. 126, д. 466, лл. 50-50 об.

¹⁸ Таковыми являются хранящиеся в РГА ВМФ дела №№ 4, 8, 12, 13, 20, 21, 24, 28, 32 и 37, фонда № 233 – “Канцелярия адмирала Ф.М.Апраксина (1699–1726)”, которые содержат донесения российских военачальников и донских войсковых атаманов к графу Ф.М.Апраксину о военных действиях с некрасовцами в 1711–1712 годах.

Волошин Ю.В. (Полтава, Украина)

СТРУКТУРА СЕМЬИ В “ГОСУДАРЕВЫХ ОПИСНЫХ МАЛОРОССИЙСКИХ РАСКОЛЬНИЧЬИХ СЛОБОДАХ” (НА ПРИМЕРЕ СЛОБОДЫ ДЕМЕНКА ТОПАЛЬСКОЙ СОТНИ СТАРОДУБСКОГО ПОЛКА)

Изучение семейно-родственных связей в доиндустриальную эпоху является важной составляющей современных исследований по исторической антропологии. Активное развитие этого направления началось в 1960-е гг. с появлением т.н. кембриджийской „Группы истории населения и социальной структуры“, одним из ярчайших представителем которой является П. Ласлетт¹. На сегодняшний день западные исследователи наработали значительную методологическую базу и существенно расширили поле своих исследований, приобщив к изучению демографических проблем, эмоциональные и сексуальные аспекты семейной жизни, родственные связи и т.п.².

В 90-х гг. определенное оживление в изучении истории семьи стало проследиваться и на постсоветском пространстве, правда в основном среди российских и бе-

лорусских исследователей³. В Украине это направление и сегодня остается практически неразвитым. Ярким подтверждением этого является тот факт, что на конференции посвященной формам семьи в русской и украинской истории, которая состоялась 16-18 ноября 2000 г. в Вене, не было ни одного украинского ученого. Отечественная историография этой проблемы представлена лишь отдельными работами М. Крикуна и И. Ворончук⁴, что в значительной мере актуализирует проведение любых исследований по истории семьи.

В своей работе я попробую выяснить, какая именно форма семейной организации была наиболее распространенной среди русских религиозных диссидентов – старообрядцев, которые в XVIII в. жили на

¹ Laslett P. Introduction: The history of the family // Laslett P., Wall R. Household and Family in Past Time. – Cambridge, 1972. – P.1 – 89; Ласлетт П. Семья и домохозяйство: исторический подход // Брачность, рождаемость, семья за три века. Сб. статей / Под ред. А.Г. Вишневского и И.С. Кона. – М., 1979. – С. 132 – 157.

² Hajnal J. European marriage patterns in perspective. In: D.V. Glass and D.E.C. Eversley (eds). Population in History. – Chicago, 1965. – P.101 – 143; Хаджнал (Хайнал) Дж. Европейский тип брачности в перспективе // Брачность, рождаемость, семья за три века. Сб. статей / Под ред. А.Г. Вишневского и И.С. Кона. – М., 1979. – С. 14 – 70; Mitterauer M. Historical family forms in eastern Europe in European comparison // <http://dmo.econ.msu.ru/epc2001_history/advert/Vienna2000/index.html>; Миттеррауер М., Каган А. Структура семьи в России и Центральной Европе: сравнительный анализ / Пер. с нем. К.А. Левинсона // Семья, дом и узы родства в истории / Под общ. ред. Т. Зоколла, О. Кошелевой, Ю. Шлюмба; Отв. ред. О.Е. Кошелева; Пер. с англ. и нем. К.А. Левинсона, пер. с франц. Л.А. Пименовой. – СПб.: Европейский университет в Санкт-Петербурге; Алетейя, 2004. – С.37 – 39; Шлюбом Ю. Устойчивые мифы и изменчивые практики. “Крестьянский двор” и большая семья в Германии // Номо historicus: К 80-летию со дня рождения Ю.Л.Бессмертного: В 2-х кн. / Отв.ред. А.О. Чубарьян; Ин-т всеобщей истории. – М.: Наука, 2003. – Кн.1. – С.631–649.

³ Миронов Б.Н. Социальная история России периода империи (XVIII – начала XX в.): В 2-т. – 3-е изд., исп., доп. – СПб.: “Дмитрий Буланин”, 2003. – Т.1. – XL, 548 с.; Носевич В.Л. Демографические показатели белорусского крестьянства во второй половине XVIII – первой половине XIX в. // Компьютер и историческая демография. Сб. научн. трудов. – Барнаул, 2000. – С. 173-198; Носевич В. Еще раз о Востоке и Западе: Структуры семьи и домохозяйства в истории Европы // <http://dmo.econ.msu.ru/epc2001_history/advert/Vienna2000/nosevich.htm>; Мизис Ю.А., Морозова Э.А., Носевич В.Л., Силина И.Г., Федоров В.В. Сравнительный анализ структуры крестьянских домохозяйств Минской, Тамбовской, Калужской губерний и Алтайского горного округа (конец XVIII – первая половина XIX в.) // <<http://aik.org.ru/modules/wfsection/article.php?articleid=187>>.

⁴ Крикун М. Населення домогосподарств у Житомирському повіті Київського воєводства 1791 року // Україна модерна. – Львів, 2001. – Ч.6 – С.29; Ворончук І. Шляхетський двір, його слуги та челядь // Соціум. Альманах соціальної історії. – К., 2003. – Вип. 4. – С. 117 – 133; Ее же: Типологія і структура української селянської родини у XVI – XVII століттях (на матеріалах Волині) // ЗНТШ. – Т.СХLIII. Праці історично-філософської секції. – Львів, 2002. – С.85-99; См. также: Волошин Ю. Населення домогосподарств “государевых описных малороссийских раскольников” (за матеріалами „Генерального опису Лівобережної України 1765-1769 рр.”) // Соціум. Альманах соціальної історії. – К. 2003, – Вип. 2. – С.117 – 134.

территории Гетманщины в т.н. „государевых описных малороссийских раскольниковых слободах”⁵. Основным источником для моих изысканий будут материалы III и IV ревизий Российской империи, которые проводились на территории Малороссии в 1765 и 1782 гг.⁶

Результаты III ревизии этой слободы хранятся в краеведческом музее г. Новозыбкова, Брянской области Российской Федерации⁷. Это относительно небольшая книга формата *in folio* в кожаном переплете, написанная скорописью XVIII в. Нумерация страниц – с 612 по 663 – указывает на то, что она является частью значительно большей рукописи, которая, возможно, вмещала данные этой ревизии по всем старообрядческим слободам. Разборчивый почерк, отсутствие маргинальных пометок, подписи бурмистра „описных слобод” Алексея Хруцова на каждом листе документа может свидетельствовать о том, что это был чистовой экземпляр переписи. Позднее, очевидно, уже в XIX в. его разобрали на части, одна из которых случайно попала в руки клинцовского купца Ивана Машковского. Он, в свою очередь, подарил эту историческую памятку жителям слободы. Запись об этом имеется на титульной странице, вероятно, добавленной самим купцом: *“Совершенно случайно! Приобретенную мною перепись 1736 года слободы Деменки дарствую деменскому обществу для хранения в потомство. Клинцовский 1-й гильдии купец*

Иван Патрикеев Машковский. 10 августа 1873 года. г. Клинцы”.

Документ составлен как типичная ревизская сказка, он включает в себя данные двух переписей – настоящей и предыдущей. Однако, в данном случае, предыдущим оказался реестр 1736 г., который составил почепский комендант майор Г. Павлов⁸. С того времени и до 1765 г. жителей „описных слобод” не переписывали. Именно наличие первой даты и дало основания купцу И. Машковскому по ошибке считать найденную им рукопись переписью 1736 г.

Всех жителей, внесенных в этот реестр, составители документа, условно, разделили на несколько групп: те, что проживали в Деменке во время переписи Павлова; те, что показаны в реестре 1736 г., как переведенные из других слобод; те, что прибыли в Деменку после переписи Павлова из-за границы; те, что пришли в слободу из владений Киево-Печерской лавры, а также те лица, которые издавна жили в слободе, но в прошлых переписях не показаны.

Жители слободы записаны в источнике жителями отдельных домохозяйств, которые имели еще и свою внутреннюю структуру. Согласно нее первым записывался глава семьи и приводились данные о том, откуда он или его предки пришли в слободу и к какой социальной группе они принадлежали. Дальше называлась его жена, с указанием о том, из какого населенного пункта и из чьей семьи ее взяли. Потом перечислялись дети: сначала, которые родились до предыдущей ревизии, а потом те, которые – после ее проведения. Перечень детей построен по патрилинейному принципу, не взирая на возраст. Относительно девушек, которые на время III ревизии были уже замужем, сообщалось, в какой населенный пункт их выдали. После этого шло описание семей женатых сыновей, если такие, безусловно, были. В конце описания домохозяйства приводились более дальние родственники, или лица, не связанные с хозяином никакими родствен-

⁵ “Государевы описные малороссийские раскольничьи слободы” — с 1715 по 1782 гг. официальное название поселений русских старообрядцев, основанных на землях Стародубского (12 слобод) и Черниговского (2 слободы) полков Гетманщины на протяжении 1684 – 1710 гг. В административном отношении они подчинялись не гетманской администрации, а Киевской губернской канцелярии, которая представляла тогда в Украине российское имперское правительство.

⁶ Ревизиями в Российской империи назывались подушные переписи населения, которые производились в XVIII – XIX вв. Всего было произведено 10 ревизий – первая в 1719 - 27 гг., последняя – в 1857 - 60 гг. На территории Гетманщины ревизии стали производиться с третьей (1765 г.).

⁷ Новозыбковский краеведческий музей (Брянская обл., Р.Ф.) (далее – НКМ). – Книга переписи слободы Деменка Новозыбковского уезда за 1736 г., КП.1639/РК.122, л.622 – 633.

⁸ Российский государственный архив древних актов, ф.248, оп.29., д.1838.

ными связями. Таким образом, источник позволяет определить структуру домохозяйств, выяснить какая именно форма семейной организации доминировала в слободе, кто из родственников проживал в домохозяйстве, по какому принципу оно выстраивалось.

Кроме данных о состоянии населения в годы проведения переписей, ревизия вмещает еще и свидетельство о судьбе тех лиц, которые, по разным причинам, выбыли со слободы за те 29 лет, которые между ними прошли. Эти данные об изменениях состава отдельных семей содержат чрезвычайно ценную информацию о динамике развития большинства семей в слободе. Кроме того, согласно информации помещенной в источнике, можно довольно точно реконструировать родственные связи между членами домохозяйств.

Материалы IV ревизии хранятся в Центральном государственном архиве Украины в г. Киеве. Ревизская сказка, которая вмещает в себя данные по слободе Деменке, составленная по такой же форме, что и проанализированный выше документ с той лишь разницей, что отправной точкой является 1765 г.

Прежде чем перейти к непосредственному анализу данных ревизских сказок реестра, сделаем несколько оговорок относительно репрезентативности этих источников. Прежде всего, надо обратить внимание на очевидный недоучет части населения: это касается малолетних детей, женщин и людей преклонного возраста. Наиболее показательным является небольшое число детей младшей возрастной группы – 1-4 года. Этот факт, если принять во внимание высокий уровень рождаемости в аграрном обществе, кажется неподобающим. Возможно, такая ситуация объясняется тем, что основной целью всех ревизий был учет налогоплательщиков, которыми, как известно, были мужчины и поэтому недоучтена часть девочек. Второй проблемой является учет тех лиц, которые на момент переписи находились за пределами населенного пункта. Как свидетельст-

вуют данные Румянцевской описи Малороссии, значительную долю хозяйственной деятельности слобожан составляли торговля и работа по найму⁹. Это в свою очередь предусматривало продолжительное, иногда по несколько лет, отсутствие некоторых жителей слободы. Хотя их, как правило, вносили в переписи, часть представителей этой группы все же оставалась неучтенной.

Необходимо также обратить внимание и на то, к каким социальным группам принадлежали жители Деменки. Согласно информации, помещенной в нашем источнике и Румянцевской описи Малороссии, слободу населяли выходцы из разных социальных условий. Здесь проживали потомки всех категорий крестьян, купцов, мещан, ремесленников и т.п.¹⁰. Однако, в нашем источнике все они имели один социальный статус – “обывателей государевых описных малороссийских раскольнических слобод” (подчеркнуто мною – Ю. В.). Именно такой статус получали те лица, которые приписывались к слободе и платили налоги (оклад). Самими староверами он рассматривался как возможность социальной легализации для беглых крестьян, рекрутов, представителей духовенства и других категорий великорусского населения.

⁹ Подробнее см.: Волошин Ю. Населення домогосподарств “государевых малороссийских описных раскольничих слобод” (За матеріалами „Генерального опису Лівобережної України” 1767-1769 рр.) // Соціум. Альманах соціальної історії. – К.: Ін-т історії України НАН України, 2003. – Вип.2. – С.123.

¹⁰ Подробнее о социальном составе переселенцев в слободы см.: Волошин Ю. Міграційні потоки росіян-старовірів на територію Гетьманщини у XVIII ст.: Географія походження та соціальний склад // Історія релігій в Україні. Науковий щорічник. – Львів: Логос, 2004. – Кн.1. – С.144 – 149.; Перекрестов Р.И. К вопросу о переселенческих потоках крестьян из России в конце XVII – начале XVIII века // Старообрядчество как историко-культурный феномен / Материалы междунар. науч. практ. конференции “Старообрядчество как историко-культурный феномен” (Гомель, 27 – 28 февр. 2003 г.). – Гомель: ГГУ, 2003. – С.136 – 138; Он же. Структура переселенческих потоков из России и Польши в старообрядческие слободы Малороссии в конце XVII – начале XVIII веков по материалам переписи обывателей Государевых описных раскольничих слобод 1729 года // Клиновский летописец: Сб. – Клинцы, 2004. – Кн.1. – С.70 – 154.

Таблица 1. Распределение населения сл. Деменки по полу, возрасту и семейному положению состоянием на 1765 г.

Возраст- ная группа (года)	Мужчины					Женщины				
	Холостые	Женатые	Вдовцы	Неопр. семейное положе- ние	Всего	Холостые	Замуж- ние	Вдовы	Неопр. семейное состояние	Всего
0-4	17				17	31				31
5-9	30				30	38				38
10-14	39				39	25				25
15-19	38	1			39	14	1			15
20-24	14	14			28		25	1		26
25-29	6	15			21	2	26			28
30-34	1	10	1		12		23	1		24
35-39	1	22		1	24		8			8
40-44	3	11			14		11	2		13
45-49	1	9	1		11		5	1		6
50-54		8	1		9		6	3		9
55-59		2			2		3	4		7
60-64		4	1		5		1	3		4
65-69		2			2		1	2		3
>70		3	1		4			4		4
Всего	150	101	5	1	257	110	110	21		241

Хозяйственная деятельность жителей Деменки, как и остальных „описных слобод“, тоже имела свою специфику. Мало-земелье и традиционная для этого региона бедность грунтов побуждали слобожан к занятию промыслами, торговлей и работой по найму¹¹. Последний вид деятельности, как свидетельствуют данные Румянцевской описи, был наиболее распространенным в этом населенном пункте. Согласно её данным 23 из 24 показанных в слободе домохозяйств были обеспеченные пахотными наделами разной величины. Этих земель, явным образом не доставало, так как представители всех, без исключения, хозяйственных единиц основные средства для существования приобретали выполнением разных наемных работ. По крайней мере, в описаниях всех домохозяйств, даже тех, жители которых занимались торговлей,

стоит запись: *“кормится разною работою”*¹²(подчеркнуто мною – Ю.В.).

Чтобы получить более четкое представление о населении слободы, мы всех ее жителей распределили по возрасту, полу и семейному положению. Эти данные внесли в специальную таблицу, которую в исторической демографии принято называть таблицей необработанных данных (см. табл. 1).

Как видим, согласно данных III ревизии в слободе проживало 498 лиц – 257 мужчин и 241 женщина. Мужской коэффициент (часть мужчин в общем составе населения), который вычисляется простым делением мужчин на общее число жителей составляет 0,516 и удостоверяет незначительное мужское преимущество¹³. Половое соотношение, которое определяют поделив число мужчин на число женщин и умно-

¹¹ Подр. см.: Волошин Ю. Економічне становище старовірів Лівобережної та Слобідської України у першій половині XIX ст. // Пам'ять століть. – 2001, №1. – С.83 – 89.

¹² Центральный государственный исторический архив Украины в г. Киев (Далее – ЦГИАК Украины), ф.57, оп.1, д.117, л.2-51.

¹³ Анри Л., Блюм А. Методика анализа в исторической демографии / Пер. с франц. С. Хока и Ю. Егоровой – М.: РГТУ, 1997. – С.22.

жив полученный результат на 100, в нашем случае равняется: $\frac{257}{241} \times 100 = 106,6$. Таким

образом, недорегистрация женщин была незначительной и находилась в пределах допустимой нормы¹⁴.

Распределение населения в таблице указывает, что основную массу жителей – 60% (296 чел.) – составляли лица трудоспособного возраста¹⁵, другую значительную группу составляли дети – 36% (180 чел.) и наименьшую – лица преклонного возраста – 4% (22 чел.). Таким образом, соотношение работников (296 лиц) и едоков (202 лица) в пользу работников и составляет: $\frac{296}{202} = 1,47$.

Это в свою очередь указывает на то, что один работник мог содержать нескольких едоков, а трудовой потенциал жителей Деменки, учитывая, что другую по величине группу населения составляли дети, был довольно высоким.

В ревизии все эти люди записаны членами 89 домохозяйств, средняя обитаемость которых составляла соответственно 5,8 чел. Эта цифра не намного больше той, которую определили М. Миттерауер и А. Каган для сельских районов Ярославского уезда – 5,2 чел.¹⁶ Ценность использованного нами источника для рассмотрения данного вопроса состоит в наличии в нем данных сразу двух ревизий, которые позволяют определить как изменился средний размер слободских домохозяйств за период в 29 лет. Итак, перепись 1736 г. зафиксировала в слободе Деменке 29 домохозяйств в которых проживало 193 чел. Средняя населенность составляла соответственно 6,8 чел. Таким образом, сравнение данных за 1736 и 1765 гг. указывает на то, что, несмотря на значительное увеличение население Де-

менки за период между ревизиями, средний размер слободских домохозяйств существенно сократился. Правда, это явление было временным, так как вскоре размеры домохозяйств снова начали расти, причем довольно стремительно. Так, согласно данным Румянцевской описи Малороссии, которую в Деменке провели в 1767 г., число домохозяйств в слободе снова сократилось – до 25, а их населенность выросла до 6,1 чел.¹⁷ Эта тенденция сохранялась и в дальнейшем. В частности, проведенные нами исследования материалов IV (1782 г.) ревизии свидетельствуют о росте населенности домохозяйств до 6,6 лица¹⁸. Лучше всего динамика этих изменений выглядит на графическом изображении (см. граф. 1).

Таким образом, на протяжении почти всего XVIII в. средняя населенность домохозяйств этой слободы постоянно изменялась. Средний показатель для всех четырех ревизий, согласно моим подсчетам, составлял 6,3 чел. Наиболее вероятно, что значительное влияние на его формирование имели миграционные процессы. К такому выводу приводят ряд фактов. В частности, сокращение числа жителей домохозяйств в период между переписью майора Г. Павлова и III ревизией, совпадает с ростом числа жителей слободы за счет переселенцев из-за границы Речи Посполитой, из старообрядческих слобод, которые находились во владениях Киево-Печерской лавры и соседних описных слобод. Таких в материалах III-й ревизии зафиксировано 248 чел.¹⁹ С другой стороны, рост населенности домохозяйств между III и IV ревизиями совпадает с уменьшением числа жителей Деменки, которое было связано с привлечением староверов к колонизации новообразованных южных губерний²⁰. Население слободы тогда сократилось на 167 чел.²¹

¹⁴ Идеальным соотношением полов в исторической демографии считается коэффициент 105. Если же он меньше 100 или больше 110, считается, что имеет место недоучет населения одного пола (Там же. – С.27).

¹⁵ Необходимо оговориться, что согласно тогдашним представлениям лица в возрасте от 0 до 14 лет считались детьми, от 15 – 60 работоспособными, от 60 и старше – престарелыми.

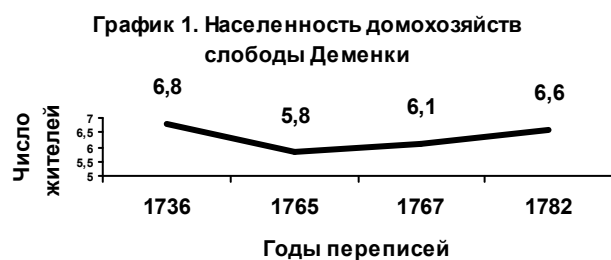
¹⁶ Миттерауер М., Каган А. Указ соч. – С.46.

¹⁷ Волошин Ю. Населення домогосподарств... – С.119.

¹⁸ ЦТИАКУ Украины, ф.1907, оп.1, д.389, л.172–185 об.

¹⁹ НКМ, л.659 об.

²⁰ Это были Астраханская, Белгородская и Новороссийская губернии. На первом месте была, безусловно, Новороссийская. Об этом свидетельствуют данные по отдельным слободам, имеющиеся в нашем распоряже-



Необходимо также, обратить внимание и на тот факт, что в те годы, когда средняя населенность превышала 6 чел., число домохозяйств было незначительным: 1736 г. – 29, 1767 г. – 25, а в 1782 г. – 23. А в 1765 г. их было 86 – наибольшее количество за всю историю пребывания Деменки в составе „описных слобод“. Объяснить этот феномен довольно сложно, можно лишь предположить, что среди мигрантов доминировали представители малонаселенных домохозяйств.

Тем не менее, даже наибольший из вышеназванных показателей едва ли может свидетельствовать о преобладании в слободе большой семьи. Несмотря на то, что эти цифры больше чем в Ярославском уезде, они уступают не только показателям некоторых других регионов Восточной Европы (Прибалтика – 12-18 чел.; Рязанская губерния – 8-9,7), но и Западной (Зальцбург – 7,7)²². Как видим, семья в слободе Деменке больше была похожа на западноевропейскую, нежели на русскую. Правда, средняя населенность домохозяйств слободы, зафиксированная в IV

нии. Так, со слободы Климовой в Астраханскую губернию на 1767 г. выбыло 87 чел., в Белгородскую – 88, а в Новороссийскую – 365 (ЦГИАК Украины, ф.1907, оп.1, д.389, л.168); из Митьковки соответственно – 13, 22, 151 (Там же, ф.57, оп.1, д.116, л.167); из Зыбкой в Астраханскую не переселился никто, в Белгородскую – 13 чел., а в Новороссийскую – 415 (Там же, л.395). Из Деменки в Новороссийскую губернию в 1767 г. одних только лиц мужского пола выбыло 98 чел. (Подсчитано по: Там же, ф.1907, оп.1, д.389, л.172–185 об.). Стимулом для такого переселения были условия, представляемые колонистам. Согласно императорского указа от 22 марта 1764 года переселенцы в Елизаветградскую провинцию Новороссии получали: земельный надел, 12 руб. на каждую душу для обзаведения хозяйством и увольнение от уплаты налогов на период от 6 до 16 лет (См.: Кабузан В.М. Заселение Новороссии (Екатеринославской и Херсонской губерний) в XVIII – первой половине XIX века (1719 - 1858 гг.). – М.: Наука, 1976. – С.102).

²¹ ЦГИАК Украины, ф.1907, оп.1, д.389, л.185 об.

²² Миттергауер М., Каган А. Указ соч. – С.46– 47.

ревизии – 6,6 чел., полностью совпадает с аналогичными показателями, которые определил для украинских сел Овруцкого уезда М. Крикун²³.

Возможно, что объяснить отдельные аспекты причин уменьшения размеров домохозяйств, нам поможет выяснение их структуры. Определять ее мы будем вслед за распространенной в исторической демографии классификацией П. Ласлетта²⁴, который выделил три основных типа семейных структур:

- простое, или нуклеарное семейное домохозяйство состоит из одной брачной пары с детьми, или без них;
- домохозяйство, в котором, кроме членов нуклеарной семьи, жил еще кто-нибудь из родственников, называется расширенным;
- домохозяйство, которое состоит из нескольких нуклеарных семей, называется мультифокальным, или сложным.

Кроме этих основных типов существуют еще и домохозяйства, которые состоят из одиночек, и такие, члены которых не образуют семей.

Чтобы увидеть, как именно изменялась структура домохозяйств на протяжении исследуемого периода, я использовал данные трех реестров – переписи майора Г. Попова, а также III и IV ревизий (См. табл.2).

Таблица 2. Типология домохозяйств слободы Деменки

ДАТА РЕВИЗИИ	1736 г.		1765 г.		1782г.	
	КОЛ-ВО	%	КОЛ-ВО	%	КОЛ-ВО	%
ДОМО ХОЗЯЙСТВО						
Нуклеарное	13	44,8	33	38,4	13	56,6
Расширенное	2	7	11	12,8	1	4,3
Сложное	14	48,2	29	33,7	8	34,8
Одиночки	–	–	12	14	1	4,3
Без структуры	–	–	1	1,1	–	–
Всего	29	100	86	100	23	100

²³ Крикун М. Указ.соч. – С.27.

²⁴ Ласлетт П. Семья и домохозяйство... – С. 151; О классификации домовых сообществ (Разъяснения редакции к типологии домохозяйств Питера Ласлетта) // Семья, дом и узы родства в истории / Под общ. ред. Т. Зоколла, О. Кошелевой, Ю. Шлюмбома; Отв. ред. О.Е. Кошелева / Пер. с англ. и нем. КА. Левинсона, пер. с франц. ЛА. Пименовой. – СПб.: Евр. ун-т; Алетейя, 2004. – С.270–271.

Созданная нами таблица указывает на то, что на время переписи 1736 г. большинство семей в слободе были сложными – 48,2%. Однако, часть простых семей была не намного меньшей – 44,8%. В дальнейшем, очевидно в результате притока новых жителей, ситуация изменилась в пользу нуклеарных семей: в 1765 г. их частица составляла уже 38,4 % против 33,7% сложных, а в 1782 г. – 56,6% против 34,8% (см. график 2). Причем, если в 1765г. преимущество нуклеарной семьи было относительным, так как еще 12,8% представляли расширенные семьи, которые по сути тоже были большими, то в 1782 г. это первенство стало реальным, ведь частица расширенных семей сократилась до 4,3%.



Причины таких существенных и довольно быстрых изменений семейной структуры следует, очевидно, усматривать в миграционных процессах. Малая семья была более мобильной, нежели сложная, а именно такие семьи преобладали как среди тех мигрантов, которые пришли в слободу

до 1765 г.²⁵, так и среди тех, которые выходили из нее после 1767 г.²⁶ Возможно, что определенное влияние на это могло оказывать и то, что основные средства к существованию слобожане приобретали не земледелием, а работой по найму. Именно это обстоятельство, по утверждению Б. Миронova, способствует уменьшению размеров семьи²⁷.

Довольно интересную информацию о структуре семьи в слободе Деменке дает определение количества поколений в каждой семье (см. табл.3).

Оно свидетельствует, что большинство слободских семей на протяжении всего периода состояло из двух поколений. Частица трехпоколенных семей была высокой только в 1736 г., в дальнейшем же она значительно сократилась. Это в свою очередь указывает на то, что лишь небольшое число жителей слободы второй половины XVIII в. видело своих внуков и почти никто из них не доживал до правнуков. По крайней мере, в материалах трех ревизий мы нашли лишь 1 случай четырехпоколенной семьи. Это была семья вдовы Акилины Чебарева (см. схему 1).

Вдова проживала вместе с тремя своими взрослыми сыновьями: Тимофеем – 50 лет, Игнатом – 30 и Пантелеем – 20. Женатым из них был только Тимофей, который вместе с женой Анною (50 лет), тоже имел трех сыновей – Петра – 22 года, Алексея – 12 лет и Ивана – 7 лет. Петр уже состоял в браке и имел жену Марфу – 21 года, которую взяли в расположенной неподалеку,

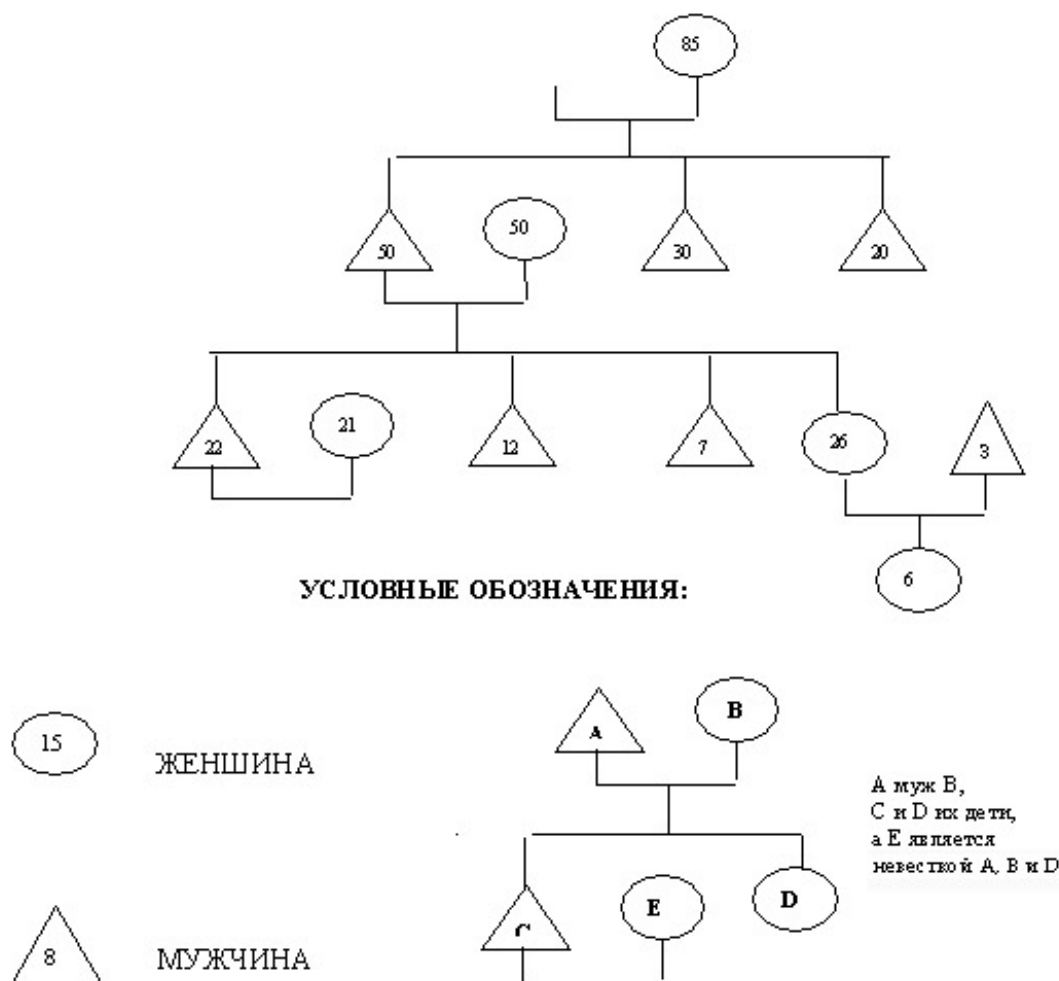
Таблица 3. Количество поколений в семьях

Годы переписей	Поколение								Всего	
	1		2		3		4			
	Кол-во	%	Кол-во	%	Кол-во	%	Кол-во	%	Кол-во	%
1736	2	7	15	51,7	12	41,3	—	—	29	100
1765	14	16,5	56	65,3	15	17,1	1	1,1	86	100
1782	3	13	15	65,2	5	21,8	—	—	23	100

²⁵ См.: НКМ, л.634 об. – 658.

²⁶ См.: ЦГИАК Украины, ф.1907, оп.1, д.389, л.172–185 об.

Схема 1. Семья Акулины Чеботаревой.



но уже на территории Речи Посполитой, старообрядческой слободе Халче. Кроме них в семье жила еще и Тимофеева замужняя дочь Акилина – 26 лет, вместе со своей малолетней дочерью Феклою – 6 лет. Она была женой Нестора Яковлева *“сосланного за воровство в Сибирь сего 1765 году”*²⁸. Неизвестно, возвратилась ли Акилина в семью отца после ссылки мужчины или жила там вместе с ним и раньше. Вообще то, в слободе прослеживается практика проживания зятя в семьях.

Проведенный анализ свидетельствует о том, что даже при условиях доминирования двухпоколенной модели, значительную часть в слободе составляли сложные семьи, в которых жило две и больше брачных пар. Этот показатель превышает аналогичные данные по Ярославскому уезду²⁹.

Основу мультифокальной семьи в Деменке составляли лица, связанные между собой родственными связями по мужской линии. Как правило, вместе проживали и совместно вели хозяйство отцы и сыновья, родные братья, дядья и племянники, даже двоюродные братья со своими семьями.

Наиболее распространенными были первый и второй варианты. Так, согласно моих подсчетов, среди сложных семей, зафиксированных переписью 1736 г., 78,6% были отцовскими, а 14,3% приходилось на братские. В 1765 г. соотношение несколько изменилось, но в пределах этих же двух семейных структур: отцовские теперь составляли 38%, а доля братских возросла до 34,5%. Согласно данным четвертой ревизии частица братских семей была еще больше – 50%, второе место заняли отцовские – 37,5%. Классическими примерами таких

²⁷ Миронов Б.Н. Указ. соч. - С.222.

²⁸ НКМ, л.644 – 644 об.

²⁹ Миттерауер М., Каган А. Указ соч. - С.48-49.

семей можно считать домохозяйства Нестора Кононова³⁰ и братьев Худяковых³¹ (см. схемы 2, 3).

Кроме вышеперечисленных в слободе встречались и не совсем обычные для традиционной русской семьи структуры – частые случаи проживания в семьях дочерей с мужчинами, а также зятьев или невесток, которые оставались в них и после смерти жены или мужа. Так, например бездетная вдова Авдотья Глазунова (54 года) жила в семье детей умершей мужниной сестры Пелагеи – братьев Петровых, не имея с ними никаких кровных связей. Это домохозяйство интересное еще и тем, что в нем, в свое время, жил зять Самойло Петров, который пришел в это домохозяйство примачком, начал в нем новую генеалогическую линию (см. схему 4).

На схеме также хорошо видно, что структура семьи, так же как и ее тип, имели свойство изменяться со временем. В данном случае из отцовской семьи она за 29 лет превратилась в братскую. Можно также привести немало примеров, когда сложные семьи превращались в простые или наоборот. Таким образом, имеем наглядное подтверждение тезиса, выдвинутого известным демографом А. Г. Вишневым, о том, что зафиксированные в источниках разные типы семьи „на самом деле могут представлять собой разные фазы цикла одной и той же семейной структуры”³².

Таких фаз, по утверждению М. Миттерауера и А. Кагана, может быть несколько³³. Первая – это нуклеарная семья, в которой проживают лишь родители и неженатые дети. В нашем случае частица таких семей была довольно высокой, а во время последней переписи преобладала (см. табл. 2). Вторая фаза развития домохозяйства наступает после бракосочетания одного или нескольких сыновей, а третья – после смер-

ти родителей, тогда семья превращается в братскую. Когда же в ней умирают представители старшего поколения, начинается четвертая фаза, которая предусматривает сначала общее проживание дядей с племянниками, а позднее – двоюродных братьев.

Схема 2. Домохозяйство Нестора Кононова.

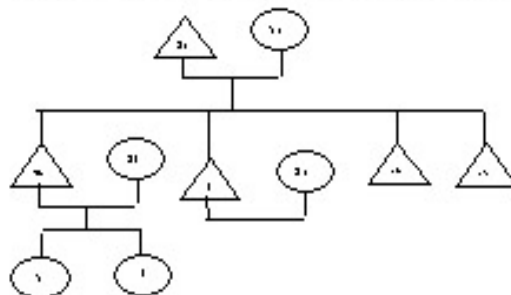
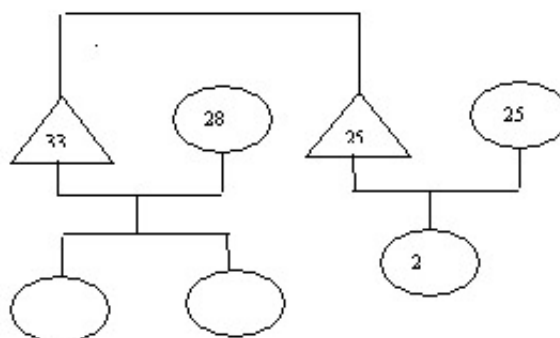


Схема 3. Домохозяйство братьев Худяковых.



Безусловно, что это идеальная схема, которую в таком виде не всегда удастся увидеть на практике из-за того, что источники фиксируют неполный цикл развития домохозяйства. Для примера рассмотрим как изменялось в исследуемый период домохозяйство Парфена Чекрыжева (см. схему 5).³⁴ Как видно из созданной схемы, во время переписи майора Г. Павлова в 1736 г. это была сложная семья родительского типа, которая состояла из двух нуклеарных ядер. В домохозяйстве тогда проживали: хозяин, вдовец Парфен Чекрыжев (75 лет) и его сын Федор (44 года) с женой Марией и пятью детьми – сыновьями: Иваном (13 лет), Григорием (10 лет), Семеном (8 лет), Кириллом (3 лет) и дочерью Меланьей-. За время, которое прошло между переписями,

³⁰ НКМ, л.649 – 649 об.

³¹ Там же, л.635.

³² Вишневский А.Г. Роль исторического знания в объяснении современных демографических тенденций (на примере метаморфозы семьи)// Проблемы исторической демографии СССР – К.: Наук. думка, 1988. – С.30.

³³ Миттерауер М., Каган А. Указ соч. – С.66.

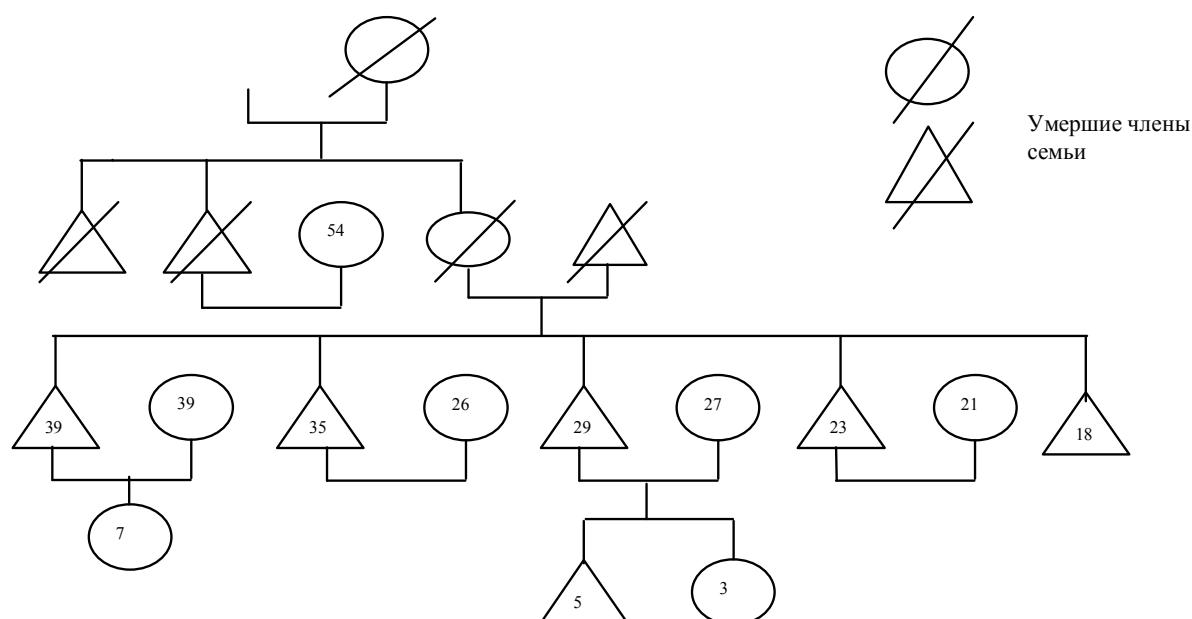
³⁴ НКМ, л.622об.- 632об.; ЦГИАК Украины, ф.1907, оп.1, д.389, л.176-177.

структура этой семьи изменилась. Домохозяйство, правда, продолжало оставаться сложным, но приобрело форму братского.

си овдовел и проживал вместе с малолетним сыном Иваном (9 лет).

Материалы IV (1782 г.) ревизии де-

Схема 4. Домохозяйство Глазуновых-Петровых



Данные III (1765 г.) ревизии свидетельствуют о том, что часть членов домохозяйства умерла со времени переписи майора Г. Попова. Это в частности: глава семьи – Парфен, которому на момент смерти, в 1744 г. уже исполнилось 83 года, его невестка Мария – 1753 г., а со временем, в 1755 г., и сын Федор. Были потери и среди детей – в 1749 г., еще молодым (26 лет) умер старший сын Иван, а в 1760 г. дочь Меланья, которая к тому времени уже успела выйти замуж и овдоветь.

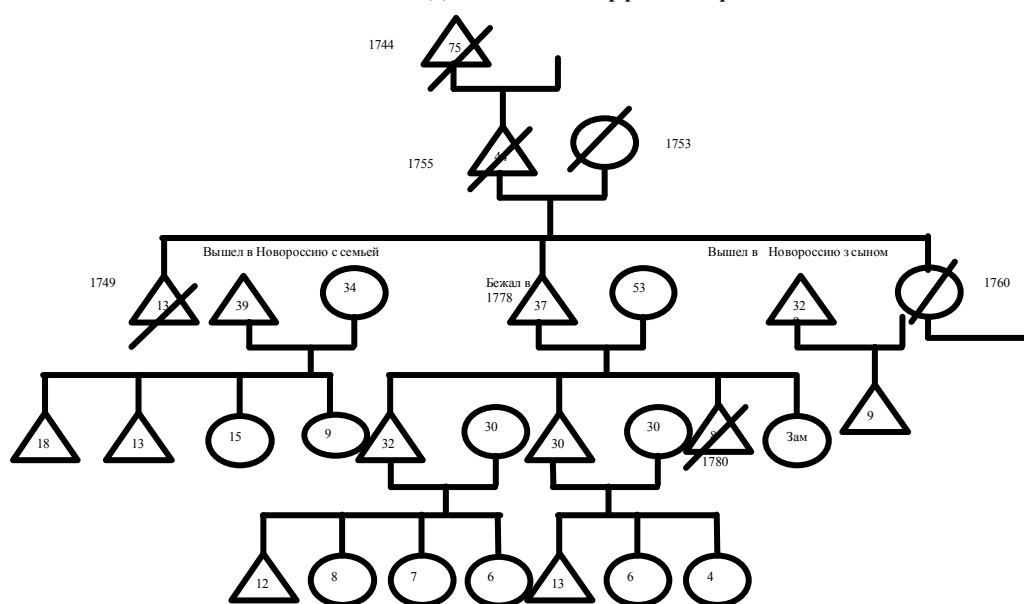
Таким образом, в 1765 г. в этом домохозяйстве проживало трое братьев, в то время уже состоявших в браке, т.е. было три нуклеарных ядра. В первое входил старший из братьев Григорий (39 лет) с женой Екатериной (34 года) и детьми: Матвеем (18 лет), Федотом (13 лет), Татьяной (15 лет) и Гликерией (9 лет). Вторая нуклеарная семья по количеству членов была похожа на первую. Она состояла из среднего брата Семена (37 лет), его жены Акилины (36 лет) и четырех детей: Луки (15 лет), Моисея (13 лет), Терентия (8 лет) и Агрофены (9 лет). Третье нуклеарное ядро было не полным из-за того, что младший из братьев – Кирилл (32 лет) на время переписи

монстрируют нам новый цикл в развитии этого домохозяйства, которое все еще остается сложным, но приобретает новую форму. К тому времени главой домохозяйства стал средний брат Семен, а его братья вместе с семьями вышли в Новороссийскую губернию (1767 г.)³⁵. За 17 лет, которые прошли со времени III ревизии, в семье Семена тоже состоялись некоторые изменения: вступили в брак старшие сыновья, умер в 1780 г. младший сын Терентий, а дочь выдали замуж. Сам хозяин в 1778 г., как показано в реестре, “бежал”. Причина такого его поступка, к сожалению, остается неизвестной.

Как видим, согласно переписи 1782 г., это домохозяйство снова приобрело вид сложной родительской семьи, которая состояла, как и в предыдущем случае, из трех нуклеарных семей. Правда, первое родительское ядро после бегства Семена выглядит неполным. В домохозяйстве тогда жили: жена Семена Чекрыжева Акилина (53 года) и его женатые сыновья. Старший – Лука (32 лет) с женой Марфой (30 лет) и детьми: сыном Дорофеем (12 лет) и тремя

³⁵ Там же, л.177.

Схема 5. Домохозяйство Парфена Чекрыжева



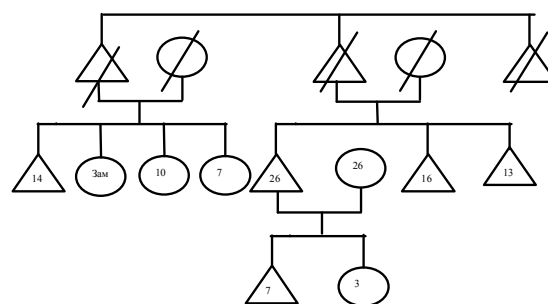
дочерьми – Натальей (8 лет), Марфой (7 лет) и Федорой (6 лет). Его младший брат Матвей (30 лет) имел жену Мавру (30 лет) и трех детей: Архипа (13 лет), Татьяну (6 лет) и Вассу (4 года).

Таким образом, несмотря на то, что на протяжении всего рассмотренного периода домохозяйство Чекрыжевых оставалось сложным, его структура постоянно изменялась.

Примером наиболее поздней фазы развития семейной структуры может служить семья Федяевых³⁶, которая из сложной братской, согласно переписи 1736 г., превратилась в 1765 г. на такую, в которой проживали двоюродные братья (см. схему 6). Как видим, согласно реестру майора Г. Павлова, в этом домохозяйстве проживали три брата Иван (26 лет), Филат (20 лет) и Сергей (17 лет). Старшие братья были женатыми. На момент производства III ревизии все они умерли: Сергей - в 1740 г., Филат - в 1742 г., Иван - в 1760 г. Не дожили до 1765 г. и их жены: Иванова жена Анна умершая в 1759 г., а Филатова - в 1764 г.

Таким образом, на время проведения III ревизии в домохозяйстве проживали Ивановы и Филатовы дети, которые приходились один одному кузенами.

Схема 6. Домохозяйство братьев Федяевых



Слободские домохозяйства строились преимущественно на основе кровных связей по строго патрилинейному принципу, что вполне соответствовало тогдашней великорусской традиции³⁷. Но все же встречаются отдельные случаи, когда в семье принимались лица, не связанные с хозяйном кровнородственными отношениями. К ним нужно отнести вышеупомянутых примачов, незаконнорожденных детей, которых имели жены, отдельных жителей Деменки и пасынков, которые появлялись в семьях в результате вступления хозяев в повторный брак с вдовами и т.п.

Наибольшую часть таких лиц составляли зятья, их, в проанализированных нами реестрах, зафиксировано четверо: в

³⁶ НКМ, л.619-620.

³⁷ Миттергауер М., Каган А. Указ соч. - С.69; См. также: Лещенко В.Ю. Русская семья (XI-XIX вв.). - СПб.: СПбГУД, 2004. -С. 64 - 65.

семьях вдовы Василисы Глазуновой³⁸, Артема Пузевского³⁹, Семена Панебратова⁴⁰ и Михаила Федяева⁴¹. Примеры других отклонений от патрилинейного принципа являются одиночными. Так, в домохозяйстве Григория Картавого жили два его шурина Гаврила и Мануил, последний из которых имел собственную семью⁴². В семье Сафона Потемкина жили незаконнорожденные дети его невестки Ирины, жены старшего сына Антона⁴³. Вместе с Григорием Киселевым, кроме собственных детей, жили и его пасынки от второго брака⁴⁴.

Повторных браков в слободе заключено было не много – всего пять⁴⁵. Характерно, что в четырех случаях в них вступили женщины. Причем выходили, по обыкновению, в другие слободы. В источнике факт повторного замужества фиксировался таким образом: *"В Кондрата жена Матрёна Евстратова дочь пятидесяти одного года; которая по смерти мужа своего вышла за второго мужа в слободу Шеломы"*⁴⁶. Как видим, вдовы чаще старались вступить в повторный брак. Однако, учитывая то, что вдовцов в Деменке согласно переписи 1765 г. было лишь 5, а вдов 21 (см. табл. 1), это явление выглядит вполне закономерным. Хотя в слободе Клинцы, где реестр 1782 г. зафиксировал 51 такой случай, чаще в повторный брак вступали мужчины⁴⁷. По моему мнению, этот факт некоторым образом можно объяснить тем, что на 1765 г. доля сложных семей в Деменке была значительной. А в таких домохозяйствах, в случае смерти главы семьи или его жены, выполнение их функций могли взять на себя другие взрослые члены этого сообщества. В

Клинцах же преобладали нуклеарные домохозяйства⁴⁸ и, соответственно, потребность в пополнении семьи взрослыми членами там была большей.

Этим, очевидно, следует объяснять и относительно большой процент вдовцов среди глав домовых сообществ. Так, из 29 домохозяйств, зафиксированных переписью 1736 г. 10 (34%) возглавляли вдовцы. Во второй половине XVIII в. их часть уменьшилась вдвое – в 1765 г. таких семей было 15 (17%), в 1782 г. – 4 (17%). Причем, несмотря на то, что традиционный принцип патрилинейности прослеживается в домовых сообществах Деменки довольно четко, распространения приобретают домохозяйства, которые возглавляли вдовы. Если среди глав 10 вышеупомянутых домохозяйств 1736 г. 8 возглавляли вдовцы и лишь 2 – вдовы, то в 1765 г. ситуация кардинально изменилась – вдов было 12 против 3 вдовцов, а 1782 г. такими семьями руководили исключительно женщины.

Рассматривая проблему повторных браков в этой слободе, следует также обратить внимание и на тот факт, что двое вдов не имели детей в первом браке, одна оставила своего сына в семье умершего мужа, а еще двое пришли в новую семью вместе с детьми. Это были: в первом случае – жена вышеупомянутого Григория Игнатьева Прасковья *"сорока лет вышедшая и с Полши полского прирождения"* и ее малолетние дети – Константин, семи лет и Домна – пяти⁴⁹; во втором – вдова Нестора Яковлева Акилина, которая пришла в семью второго мужа, жителя слободы Злынки Андрея Кабанова, вместе с дочерью Феклой⁵⁰. Вполне очевидно, что перед нами явный факт нарушения принципа патрилинейности. Однако, появление этих детей едва ли могло чем-то угрожать тем домохозяйствам, в которые они пришли, ведь двое из них были девочками, т.е. должны были в перспективе выйти замуж. Относительно же мальчика Константина заметим, что претендовать на какое-то имущество в новой семье он, оче-

³⁸ НКМ, л.617об.

³⁹ Там же, л.625об.

⁴⁰ Там же, л.638.

⁴¹ Там же, л.650.

⁴² Там же, л.623 об.

⁴³ Там же, л.617.

⁴⁴ Там же, л.626 об.

⁴⁵ Там же, л.613об., 619., 621об., 625об.; ЦГИАК Украины, ф.1907, оп.1, д.389, л.180 об.

⁴⁶ НКМ, л.613 об.

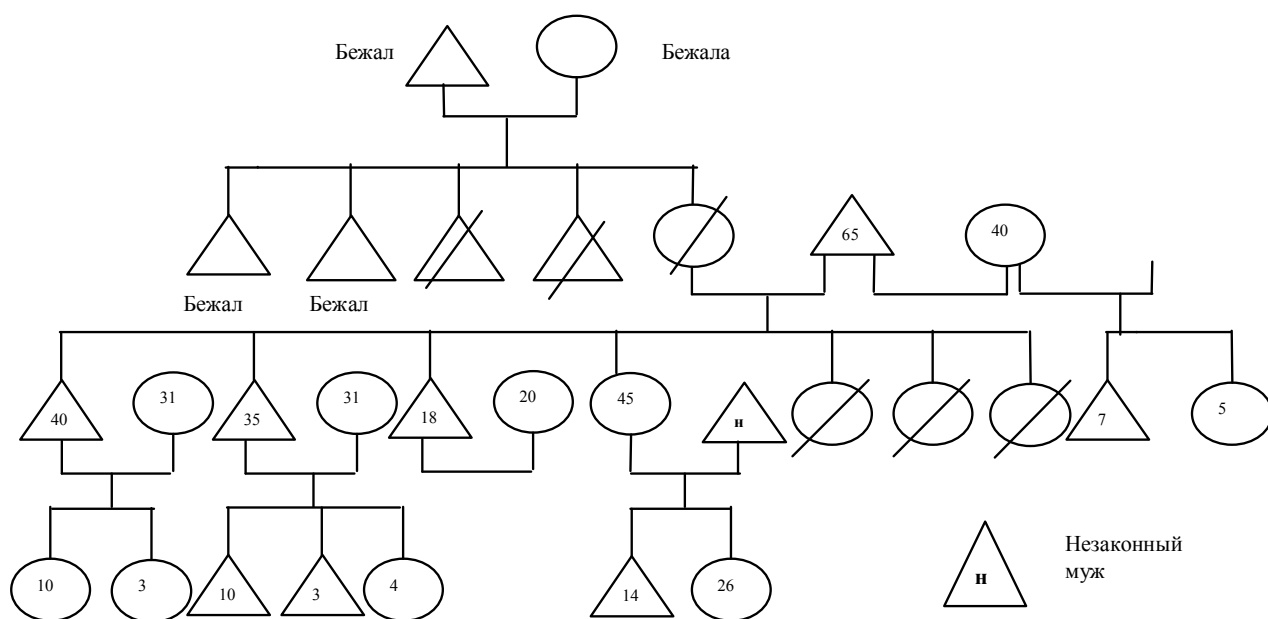
⁴⁷ Волошин Ю. Шлюбність і шлюбний стан старовірів Стародубського полку. // Соціум. Альманах соціальної історії. – К.: Ін-т історії НАН України, 2004. – Вип.4. – С. 49.

⁴⁸ Волошин Ю. Населення домогосподарств... – С.121.

⁴⁹ НКМ, л.625 об.-626 об.

⁵⁰ ЦГИАК Украины, ф.1907, оп.1, д.389, л.180 об.

Схема 7. Домохозяйство Григория Киселева



видно, не мог, так как у его отчима было трое собственных взрослых женатых сыновей и дочь с зятем. А вот сын вдовы Анны Наумовой – Иван (13 лет) – не пошел вместе с матерью в семью ее второго мужа, а остался жить со своей старой бабушкой Феодосией (69 лет)⁵¹ вероятнее всего потому, что был единственным наследником своего родного домохозяйства. Это и произошло, так как в ревизии 1782 г. он уже показан его хозяином⁵².

Однако, в большинстве случаев, вдовы с детьми, даже если они были относительно молодого возраста, продолжали жить в семьях умерших мужчин. Таких в слободе, согласно переписи 1765 г., было 18 лиц или 86%. Это, по моему мнению, лишний раз подтверждает соблюдение в Деменке патрилинейного принципа наследственности. Вдовы таким способом обеспечивали наследование родительского имущества собственными детьми. Случаев, когда бы они выходили замуж и передавали домохозяйства в собственность второго мужа, в использованных мною источниках, не встречается совсем. Кроме того, мне удалось найти всего лишь два случая, когда хозяевами становились приемыши. Ими были упоминавшийся выше Самойло Петров (см. схему 4) и Григорий Киселев. Семья последнего включала в себя целый ряд нетипичных для слободских семей особенностей (см. схему 7).

Согласно переписи 1736 г. главой этого домохозяйства значится Артем Максимов сын Пузевской (70 лет). Он имел жену Аксиныю, четырех сыновей – Алексея (30 лет), Трофима (22 года), Ерофея (19 лет) и Кузьму (9 лет), а также дочь Феклу, которая проживала в семье отца вместе со своим мужем Григорием Киселевым (36 лет) и детьми: Андреем (11 лет), Анофрием (6 лет), Прасковьей (16 лет), Анною, Афимьей, Анною Младшей. Зять был принят в эту семью, очевидно, из-за того, что пришел в слободу из довольно отдаленного региона и, вероятно, не имел собственного хозяйства. В источнике о нем сказано: *“бывал полской нации⁵³ города Вилна, пришел в слободу Деменку поэтому сорок пять лет”*, т.е. в 1720 г.

До 1765 г. в семье состоялись довольно значительные изменения, в результате которых Григорий и возглавил это домохозяйство. В 1739 г., по неизвестным причинам, Артем Пузевской вместе с женой и двумя старшими сыновьями, младшие к тому времени умерли, убежал со слободы⁵⁴. В результате этого мужская линия рода Пузевских прекратила свое существование, а из женщин осталась лишь Григориева жена Фекла, но и она в 1760 г.

⁵³ Григорий Киселев был этническим русским, а употребленное относительно него словосочетание “польской нации” указывает не на национальность, в современном понимании, а на территорию происхождения, что вполне отвечало тогдашней практике.

⁵⁴ НКМ, л.625 об.

⁵¹ НКМ, л. 618 об. – 619.

⁵² ЦГИАК Украины, ф.1907, оп.1, д.389, л.174.

умерла⁵⁵. С того времени он и стал полноправным хозяином.

В его собственной семье, кроме смерти жены, состоялись и другие события: умерли три младшие дочери – Анна Младшая в 1737 г., Афимья – в 1740 г. и Анна – в 1743 г.⁵⁶; в 1747 г. родился сын Кузьма, ко времени III ревизии он уже был женат на Прасковье, взятой в слободе Климовой⁵⁷; вступили в брак старшие сыновья: Андрей – на сироте из слободы Климовой Марье⁵⁸, а Анофрей – на Афимье, дочери жителя этой же слободы Евтифея Беланина⁵⁹. Не совсем удачно была выдана замуж его дочь Прасковья *"за вышедшего и с Полии Петра Шеина; которой был ей незаконной; потому что он женился на ней обманно от живой жены"*⁶⁰. У всех их появились собственные дети: у Андрея – две дочери Татьяна и Анна, у Анофрея – сыновья Михаил и Марк и дочь Настасья, а у Прасковьи – сын Петр и дочь Домна. Последние считались незаконнорожденными. Кроме этого, вторично вступил в брак и сам хозяин. Как уже выше упоминалось, его новая жена пришла в семью мужа вместе со своими детьми.

Итак, уникальность этого домохозяйства заключалась в том, что: во-первых, его возглавил бывший примак; во-вторых, хозяин-вдовец женился вторично на вдове с детьми и в его семье жили пасынки; в-третьих, именно в этой семье жили незаконнорожденные дети. Определенный интерес вызывает и сам факт заключения, уже не молодым Григорием, как минимум в возрасте 60 лет, повторного брака. Причем женился он, хотя и на вдове, но значительно младше себя. Как видно из схемы, Григорию в 1765 г. было 65 лет, а его жене Пелагее – 40. К тому же вдова имела детей, которых привела вместе с собой в новую семью, увеличив численность, довольно населенного и без них (15 лиц), домохозяйства. Едва ли этой семье нужны были дополнительные женские рабочие руки, ведь взрослых женщин в ней и так было пятеро – три невестки, дочь и внучка хозяина. Правда, точно не известно, когда именно Прасковья с детьми возвратилась в семью отца – до или после его повторной женитьбы. Сомнительно, чтобы таким образом Григорий решал экономические проблемы семьи, ведь вместе с одним рабочим семья получала в результате его же-

нитьбы еще и двух дополнительных едоков. Учитывая его возраст, маловероятно также, чтобы хозяин таким способом решал свои сексуальные проблемы, чего, однако, тоже отбрасывать нельзя. Наиболее вероятным объяснением причин заключения этого брака, по моему мнению, может быть стремление Григория Киселева привести в свое домохозяйство относительно молодую и энергичную хозяйку, т.н. „большуху“⁶¹, которая могла бы эффективно руководить домашним хозяйством и заменить в этой роли умершую жену. Предоставлять ее полномочия дочери или одной из невесток хозяин, очевидно, не желал.

Таким образом, подытоживая вышесказанное, следует отметить, что:

- средняя населенность домовых сообществ слободы Деменки не была стабильной, а постоянно изменялась на протяжении всего исследуемого периода в пределах 5,8 – 6,8 чел. на домохозяйство;
- формы семейной организации также не были постоянными. На протяжении всего периода пребывания Деменки в составе „описных слобод“ наблюдается увеличение числа нуклеарных семей, которые на время проведения IV ревизии стали доминирующими;
- довольно высокой оставалась и частица сложных семей, среди которых наиболее распространенными были отцовские и братские;
- решающее значение в изменении структуры и форм слободских семей имели миграционные процессы, в которые были вовлечены старообрядцы;
- несмотря на то, что формирование домовых сообществ слободы Деменки происходило в основном по патрилинейному принципу, очень часто допускалось проживание в домохозяйствах лиц, не связанных с хозяином родственными узами – зятьев, пасынков и т.п.

⁶¹ Российский исследователь В. Лещенко так охарактеризовал роль „большухи“ в семье: „Большуха в семье распоряжалась женщинами, приготовлением пищи, заготовкой припасов. Она следит за расходом продуктов. Без её ведома никто не может отрезать кусок хлеба или почать крынку молока. Она могла заставить мужчин, как и женщин, принести дров, воды или послать на работу“ (Лещенко В.Ю. Указ. соч. – С.69). О роли „большух“ в русских семьях см. также: Пушкарёва Н. Л. Женщина в русской семье: традиции и современность // Семья, гендер, культура. Материалы междунар. конференций 1994 и 1995 гг. / Ред. Тишков В.А. – М., 1997. – С.190.

⁵⁵ Там же.

⁵⁶ Там же, л.626.

⁵⁷ Там же, л.626 об.

⁵⁸ Там же, л.626.

⁵⁹ Там же, л.626 об.

⁶⁰ Там же, л.626.

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

КРАТКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ О ЛИПОВАНАХ БУКОВИНЫ ОДНОГО ТРАНСИЛЬВАНСКОГО РУМЫНА В НАЧАЛЕ XIX ВЕКА

Русское старообрядчество со времен своего возникновения и на протяжении более чем трехсотлетнего существования как религиозное течение в восточном христианстве породило немалую историческую и этнографическую литературу, не только на своей исторической родине – в России¹, но и за ее границами. Немало трудов о старообрядцах-липованах появилось в Австрийской империи, в пределах которой липоване, привлекаемые дарованными императором Иосифом II религиозными свободами, основали собственный Белокриницкий религиозный центр. И если внимание местных, буковинских, научных кругов он начал привлекать лишь с 40-х гг. XIX в. и этот интерес еще не угас и донине², иностранные исследо-

ватели заинтересовались прибывшими в Буковину загадочными русскими “раскольниками”, почти сразу после их здесь появления в конце XVIII века³.

Среди многочисленных иностранных наблюдателей, которые посетили буковинский край в конце XVIII – в начале XIX вв., наиболее содержательное описание старообрядцев Буковины оставил писатель и историк румынского происхождения Ион (Иоанн) Будаи-Деляну, который, однако, наиболее известен среди специалистов как автор героико-иронической поэмы “Цыганиада”⁴, хотя написал также ряд трудов по истории, филологии и праву⁵.

Родился И. Будаи-Деляну в 1760 г. в деревне Чигмеу (комитат Хунедоара, Трансильвания) в семье греко-католического священника. Курс начального обучения прошел в родном селе, скорее всего при местной церкви, потом вступил в богословскую семинарию г. Блаж. По завершении семинарского курса продолжил обучение на богословском факультете Венского университета, который закончил со степенью доктора. В последующем работал в Вене в должности псаломщика церкви св. Варвары. В течение 1780 – 1785 гг. И. Будаи-Деляну заявил о себе как о поэте. В 1786 г. покинул австрийскую столицу и отбыл в Блаж, где занял место

¹ Субботин Н. История белокриницкой иерархии. – М., 1874; Каптарев Н. Ф. Патриарх Никон и его противники. – М., 1913; Никольский Н. М. История русской церкви. – М., 2004; Федоров В.А. Русская православная церковь и государство. Синодальный период. 1700-1917. – М., 2003.

² Bendella T. Die Bukowina im Konigreiche Galizien. – Wien, 1845. – S.13; Шихъ I. О раскольниках и белокриницкой митрополии на Буковинь // Рускій Сіонъ. – Львовъ; Зъ друкарнь “Товариства имени Шевченка”, 1879. – Т.9. – С.214-219, 226-231, 267-273, 289-295, 321-329, 337-341, 369-374, 401-406, 433-437, 468-470, 500-504, 531-534, 563-566; Dan D. Lipoventii din Bucovina. – Cernauti, 1894; Купчанко Г. Буковина и еи русские жители. – Вьдень, 1895; Dan D. Die Lippowaner // Herzogthum Bukowina in Wort und Bild. – Wien, o.J. – S.282-295; Die Bukowina. Eine allgemeine Heimatkunde = Буковина. Загальне краєзнавство. – Чернівці, 2004; Kaendl R.F. Das Entstehen und die Entwicklung der Lippowaner-colonien in der Bukowina. – Wien, 1896; Kaendl R.F. Geschichte der Bukowina. Dritter Abschnitt. – Czernowitz, 1898; Polek J. Die Lippowaner in der Bukowina. Abt. III. – Czernowitz, 1899; Simiginowicz-Staufe L.A. Die Volkergruppen der Bukowina. – Czernowitz, 1884; Волков А.Р. Русское село Белая Криница во времена австрийского владычества на Буковине // Черновицкий университет. Научный ежегодник за 1956 год. – Черновцы, 1957. – Т.1. – Вып.1. – С.279-286; Звоздецький Д. Заснування старообрядницької митрополії на Буковині // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології: Зб. наук. праць. – Чернівці, 2004. – Т.1. – С.205-209; Кожолянюк Г. Етнографія Буковини. – Чернівці: Золоті литаври, 1999. – Т.1; Скорейко Г. Населення Буковини за австрійськими урядовими переписами другої половини XIX – початку XX ст.: історико-демографічний нарис. – Чернівці, 2002; Чащин Ф.Д. Белая Криница. – Кишинев, 1976; Чучко М. Регіональні особливості етнодемографічної та конфесійної ситуації на Буковині в

середині XIV - на початку XXI ст. // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології: Збірник наукових праць. – Чернівці, 2004. – Т.1. – С.124-139; Гостюк А., Чучко М. Обстоятельства появления и динамика численности старообрядцев-липован на Буковине в конце XVIII – начале XX в. // Липоване: история и культура русских старообрядцев. – Одесса, 2004. – Вып. 1. – С.33-40; Мысько Ю. Региональные особенности этнокультуры старообрядцев Буковины XIX века (по материалам Д. Дана) // Липоване: история и культура русских старообрядцев. – Одесса, 2004. – Вып. 1. – С.109-114.

³ Hacquet's neueste physikalisch-politische Reisen in den Jahren 1788 und 1789 durch die Dacischen und Sarmatischen oder Nordlichen Karpathen. – Nurnberg: Im Verlag der Kaspischen Buhhandlung, 1790. – Erster Theil. – S.127, 129; Schlozer A.L. Briefwechsel meist historischen und politischen Inhalts. – Gottingen: Im Verlage der Vandenhoeckischen Buchhandlung, 1781. – Achter Theil. – Heft XLIII-XLVIII. – S.151.

⁴ Zamfirescu D. Ion Budai-Deleanu – mare personalitate la izvoarele culturii noastre moderne // Zamfirescu D. Istorie si cultura. – Bucuresti, 1975. – P.91-96.

⁵ Predescu L. Enciclopedia Romaniei Cugetarea. Material romanesc. Oameni si infaptuiri. – Bucuresti, 1999. – P.136.

профессора и префекта по учебной работе в местной семинарии. Однако вскоре, не найдя понимания с местными клерикальными кругами, оставил Блаж и перебрался во Львов, где с 1788 г. работал судебным секретарем, а в 1797 или 1798 г. достиг высокого ранга императорско-королевского краевого советника. Сохранял этот пост до конца жизни. Умер И. Будаи-Деляну 24 августа 1820 г. во Львове⁶.

В 1813 г. И. Будаи-Деляну посетил буковинский край, составив, как считают, находясь в Черновцах, свои "Краткие замечания о Буковине". Оригинал работы был написан на немецком языке. В 1894 г. его перевел на румынский и опубликовал в "Буковинской газете" Г. Богдан-Дуйке. До сих пор труд И. Будаи-Деляну широко использовался как источник преимущественно румынскими и австрийскими историками (в частности, И. Нистором), которые черпали из него сведения о социально-экономической и культурной жизни края в начале XIX ст., а также относительно этнической истории буковинских молдаван (румын) и руснаков (украинцев)⁷. А достаточно содержательная информация о липованах-старообрядцах Буковины в научных трудах в полном объеме, к сожалению, не использовалась. Задачей данного исследования является ознакомление широкого круга исследователей с этим интересным историко-этнографическим источником.

Начиная свой рассказ о липованах, И. Будаи-Деляну, в первую очередь, подает их количество и перечисляет места поселения, замечая, что "липоване известны как наименьшие по численности и наименее важные по количеству [населения. – Б.Б., М.Ч.] на Буковине, которые не превышают показатель в 60 семей. Известными местностями, где они живут, являются села Варница, Климовцы и Белая Криница"⁸. Последнее утверждение автора требует уточнения, поскольку поселения Варница и Белая Криница тождественны. Ведь еще в конце XVIII ст. австрийский исследователь Б. Гаке отмечал,

что липоване в местности Варница основали поселение Белая Криница⁹.

Далее И. Будаи-Деляну сообщает основные мотивы, побудившие его уделить отдельное внимание описанию этой этноконфессиональной группы русских поселенцев на Буковине: "Они заслуживают внимания каждого читателя и наблюдательных людей в значительной мере через множество рассказов и слухов, которые распространились среди населения о тайных обрядах их религии, или об иерархических обычаях и институтах, однако без убедительной для нас уверенности, что все это должным образом отражено".

Отдельно автор остановился на выяснении происхождения и обстоятельствах появления липованского населения в крае: "Отмеченные липоване, или как они корректно называются, филипповцы, являются без всякого сомнения истинными русскими; это подтверждает их язык, одежда и сам типаж. На Буковину они прибыли непосредственно из России или Бессарабии, где имеют много тысяч единоверцев. В 1783 г., появившись в Вене как два посланца от липован, которые жили у Черного моря, по имени Александр Алексеев и Никифор Ланов, они добились получения официального патента для своих единоверцев на свободное переселение и свободное исповедание собственной веры, что вытекает из следующего:

- 1) Предоставляется полная религиозная свобода им, их детям и их священникам;
- 2) Они и их дети полностью освобождаются со времени переселения на 20 лет вперед от всех налогов и дани;
- 3) Они освобождаются от военной службы;
- 4) После завершения отмеченного двадцатилетнего срока, они не будут эксплуатироваться больше, чем это позволяет их имущественное состояние, или как другие императорские подданные, что имеет место в подобных случаях. Данный патент липоване имеют в оригинале в своих руках.

Существует общее мнение, что буковинские липоване, как и молдавские, и бессарабские, есть так называемые русские раскольники, относительно чего я не возражаю, а также считаю, что название "липоване" им было дано неверно, поскольку они называются "филиппы", и их еще называют "филипповцы". Относительно их вероисповедания, мне кажется, что

⁶ Ibidem.

⁷ Bogdan-Duica G. Ioan Budai Deleanu – notita biografica // Bucovina in primele descrieri geografice, istorice, economice si demografice. Edicie bilingva ingrijita, cu introduceri, postfete, note si comentarii de acad. Radu Grigorovici. – Bucuresti, 1998. – P.376-377.

⁸ Scurte observatii asupra Bucovinei de Ioan Budai Deleanu (1813) // Bucovina in primele descrieri geografice, istorice, economice si demografice. – P.392-393.

⁹ Hacquet's neueste physikalisch-politische Reisen in den Jahren 1788 und 1789 durch die Dacischen und Sarmatischen oder Nordlichen Karpathen. – S.129.

к настоящему времени никто не раскрыл истинные религиозные каноны, церковные обычаи и другие засекреченные традиции липован, поскольку ни один не допущен к их собраниям в церкви; и они корректно избегают любых бесед относительно их религии и других обычаев. Черты их лица преимущественно схожи между собой; все белокурые и во многом напоминают донских казаков”.

Характеризуя нравы и занятия липован, И. Будаи-Деляну, не без определенной симпатии к ним, отмечает, что “с другой стороны они являются хорошими хозяевами, трудолюбивыми людьми, кроткими и не терпящими скандалов, пьяниц и прочих с плохими привычками. Они занимаются преимущественно обработкой конопли и льна, изготавливают из них разные изделия, в частности: бечевки, шпагаты, рыбачьи сети, пояса, кружево и тому подобное, и торгуют ими.

Нехватка более-менее подробной информации о вероисповедных особенностях и религиозных обрядах (в частности, о крещении и венчании) старообрядцев вынудили автора, как профессионального теолога, подробнее остановиться на освещении этих вопросов. “Их религия, – пишет он, – скорее всего греко-неунийная [православная. – Б.Б., М.Ч.], частично потому, что требует определенных церковных обрядов и в частности из-за того, что они имеют также такие же книги, которые есть у русских, с той разницей, что новые издания не имеют у них никакой ценности, они ищут лишь самые старые, и пользуются ими. Их обычаи, которые для нас малоизвестны, являются следующими:

Крещение осуществляется, как и у русских, путем погружения ребенка в воду, с учетом того, что при отсутствии священника все обрядовые действия могут осуществляться и церковнослужителем; лишь в последующие годы необходимо было просить еще и разрешение священника;

Свадьба: жених и невеста вызываются священником в церковь для засвидетельствования в том случае, когда они связывают себя добровольно и с радостью семейными узами; если говорят “да”, их водят (как у русских) трижды вокруг алтаря по ходу солнца, и после того, как они обмениваются обручальными кольцами, невеста кладет сразу же в церкви свой платок, который носила на голове как девушка, и одевается как женщина. На свадьбе им не позволяется танцевать, а также пить мед и петь прили-

чествующих песен. Первое правило брака говорит, что мужчина не имеет права спать со своей женой кроме вторника и четверга, поскольку все другие дни недели напоминают о страдании Христа.

Второе правило говорит, 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”.

Достаточно обстоятельно описал И. Будаи-Деляну особенности похоронного обряда у старообрядцев Буковины. По его словам, “умершему кладется на лоб венец из бумаги, на котором написаны слова: “Святой, всемогущий и бессмертный Господь, смилуйся над нами”; он остается по меньшей мере 2 дня в доме, после чего его кладут в глубокую могилу на одну сажень и закапывают. Гроб делается из толстого дубового ствола на 1,5 стопы, разрезается в длину на две половины, которые выдалбливаются после обмеривания тела, больше или меньше; в одну из частей кладется мертвец и другой половиной накрывается. Для души умершего 40 дней и 49 ночей горит в церкви лампада, после чего постоянно отправляется служба. Расходы на похороны составляют обычно 12 золотых (дукатов)”.

В своем труде автор подал также общую характеристику наиболее распространенных обычаев буковинских староверов. “Кроме этого наблюдается, – замечает он, – что липоване не курят табака, не нюхают его носом, а также не пьют ни вина, ни пива, поскольку считают их продуктами дьявола; особенно относительно курения табака они говорят, что имеет черта в себе тот, у кого дым выходит изо рта. В соответствии с их религиозными принципами, они не могут иметь даже номеров на домах, свои помещения они считают как и церкви, святыми; и одно и второе является оскверненным, если в них входит собака; именно поэтому они держат собак только на дворе; липоване не видят никакого смысла в клятве ни в политических случаях, ни в криминальных, потому что по их традиции, лишь религия признается правомочной в любых случаях, особенно же на судах правда говорится и без клятвы; говорят, что они имеют также много других обычаев, которые сохраняются в большой тайне”.

Завершая свой рассказ о старообрядцах Буковины, И. Будаи-Деляну призывает критически относиться к информации о них, особенно к той, которая исходит от их религиоз-

ных оппонентов. “Это все, – констатирует он, – что официально известно среди людей о липованах. В данной ситуации русские, их безосновательные враги, рассказывают много других вещей, которым нельзя при рассмотрении верить, потому что многие из них были вымышлены, по их мнению, из-за религиозной ненависти и духа преследования”.

В конце описания И. Будаи-Деляну замечает, что информацию о липованах края он получил от одного буковинца, “который хорошо знает русский язык, и является хорошим приятелем”. Последний, по словам автора “Кратких замечаний о Буковине”, убедил его, “что существует русская печатная книга, в которой описаны все их каноны и обычаи”. Он еще рассказал исследователю, “что в среде липован существуют также и секты, среди которых выделяются как главные: поповцы (со священниками), безпоповцы (без священников) и богородичники (пылкие обожатели Богоматери, но как Христородицы)”. Из этого И. Будаи-Деляну делает вывод: “Если это правда, можно понять, что липоване, таким образом, имеют свое пресвитерство, не все боготворят Святую Марию в качестве Матери Божьей, и что существуют среди них некие, которые не имеют священников”¹⁰. Последние слова, очевидно, касаются согласия безпоповцев – “федосеевцев”, основателем которого был дьяк Крестецкого яма Феодосий Васильев, который созвал в 1692 г. так называемый 1-й Новгородский собор, на котором были выработаны новые религиозные взгляды, а именно: окончательное исчезновение истинного пресвитерства, коллегиальность в принятии решений, безбрачие, задержание деторождения, общения с иноверцами, почитания икон, кроме федосеевских¹¹.

И. Будаи-Деляну также сообщает, что любые попытки узнать о вероисповедных особенностях буковинских липован непосредственно от их духовенства являются напрасными. В частности, он пишет, что “их наиболее известный священник на Буковине имеет фамилию Петрович, с которым некоторые часто пытались разговаривать о его религии, однако во время таких бесед он либо не отвечал и говорил о других вещах, либо же прощался и уходил. Это позволяет нам сделать предположение, что липоване должны иметь много существенных от-

клонений от греко-неунийной [православной. – Б.Б., М.Ч.] религии”. Поэтому автор, опираясь на имеющуюся у него информацию, в конце раздела о липованах делает попытку выяснить идейные корни такого явления как старообрядчество в восточном христианстве. “По моему мнению, – отмечает он, – их секта похожа на модифицированный несторианизм, в который, со временем, пресвитерство внесло много дополнений, частично из-за неосведомленности, частично из-за алчности, поскольку если считать, что почти весь Восток наполнен этой сектой Нестория, и если она выделяется и сейчас в пределах строгости обычаев и жизни среди других сект Востока, и если не боготворит Матерь Божию в этом качестве, как праматерь, возможно мы можем зачислить их к разновидности несториан”¹². Таким образом, И. Будаи-Деляну был склонен связывать старообрядческие толки с разновидностью несторианства – религиозным направлением в Восточной церкви, идейным основателем которого был Несторий, архиепископ Константинопольский в 428-431 гг., который разделяя в Иисусе Христе божественное и человеческое, не считал Богородицу матерью Бога, введя термин “Христородица”. Его доктрины были осуждены в Эфесе (в 431 г.)¹³. Надо сказать, что И. Будаи-Деляну в своих предположениях не был одинок. К примеру, ректор Черновицкой православной духовной семинарии, архимандрит Теофил Бенделла, в изданной в Вене в 1845 г. книге “Буковина в Галицийском королевстве”, приводя перечень распространенных в крае конфессий, также говорит о неких несторианах, которых вместе с евтихианами на Буковине насчитывалось 3725 душ. Есть основания полагать, что под несторианами он подразумевал липован, которых отдельно упоминает лишь при этнической характеристике населения края, но не подает в перечне конфессий, как это делалось в последующих австрийских переписях середины XIX-начала XX вв.¹⁴

В конечном итоге, делая выводы к своему краткому исследованию о старообрядцах Буковины, И. Будаи-Деляну вынужден констатировать: “Поскольку к этому времени я не имел возможности, чтобы прочесть что-либо о рус-

¹⁰ Scurte observatii asupra Bucovinei de Ioan Budai-Deleanu (1813) // Bucovina in primele descrieri geografice, istorice, economice si demografice. – P.394-399.

¹¹ Никольский Н. М. История русской церкви. – С.304-305.

¹² Scurte observatii asupra Bucovinei de Ioan Budai-Deleanu (1813) // Bucovina in primele descrieri geografice, istorice, economice si demografice. – P.398-399.

¹³ Лебедев А. П. Вселенские соборы IV и V веков. – СПб., 2004. – С.153; Острогорский Г. История Византии. – Львов, 2002. – С.54.

¹⁴ Bendella T. Die Bukowina im Konigreiche Galizien. – S.9,12

ских раскольниках, и собрать более подробные свидетельства о их происхождении, кажется вполне разумным делом, отложить свое суждение о них”¹⁵.

Таким образом, труд И. Будаи-Деляну хотя и не лишен определенного авторского субъективизма и отдельных фактологических огрех является, в сущности, первым более-менее информативным описанием буковинских липован начала XIX в. и служит важным источником для изучения их традиционной культуры этого периода.

Приложение

*Будаи-Деляну И. Краткие замечания о Буковине. Липоване*¹⁶.

Липоване известны как наименьшие по численности и наименее важные по количеству на Буковине, которые не превышают показатель в 60 семей. Известными местностями, где они живут, являются села Варница, Климовцы и Белая Криница. Они заслуживают внимания каждого читателя и наблюдательных людей в значительной мере из-за множества рассказов и слухов, которые распространились среди населения о тайных обрядах их религии, или об иерархических обычаях и институтах, однако без убедительной для нас уверенности, что все это должным образом отражено.

Отмеченные липоване, или как они корректно называются, филипповцы, являются без всякого сомнения истинными русскими; это подтверждает их язык, одежда и сам типаж. На Буковину они прибыли непосредственно из России или Бессарабии, где имеют много тысяч единоверцев. В 1783 г., появившись в Вене как два посланца от липован, которые жили у Черного моря, по имени Александр Алексеев и Никифор Ланов, они добились получения официального патента для своих единоверцев на свободное переселение и свободное исповедание собственной веры, что вытекает из следующего:

1) Предоставляется полная религиозная свобода им, их детям и их священникам;

2) Они и их дети полностью освобождаются со времени переселения на 20 лет вперед от всех налогов и дани;

3) Они освобождаются от военной службы;

4) После завершения отмеченного двадцатилетнего срока, они не будут эксплуатироваться больше, чем это позволяет их имущественное состояние, или как другие императорские подданные, что имеет место в подобных случаях. Данный патент липоване имеют в оригинале в своих руках.

Существует общее мнение, что буковинские липоване, как и молдавские и бессарабские, являются так называемыми русскими раскольниками, относительно чего я не возражаю, а также считаю, что название “липоване” им было дано неверно, поскольку они называются “филиппы”, и их еще называют “филипповцы”. Относительно их вероисповедания, мне кажется, что к настоящему времени никто не раскрыл истинные религиозные каноны, церковные обычаи и другие засекреченные традиции липован, поскольку ни один не допущен к их собраниям в церкви; и они корректно избегают любых бесед относительно их религии и других обычаев. Черты их лица преимущественно схожи между собой; все белокурые и во многом напоминают донских казаков. С другой стороны они являются хорошими хозяевами, трудолюбивыми людьми, кроткими и не терпят скандалистов, пьяниц и прочих с плохими привычками. Они занимаются преимущественно обработкой конопли и льна, изготавливают из них разные изделия, в частности: бечевки, шпигаты, рыбацьи сети, пояса, кружево и тому подобное, и торгуют ими.

Их религия скорее всего греко-неунийная, частично потому, что требует определенных церковных обрядов и в частности из-за того, что они имеют также такие же книги, которые есть у русских, с той разницей, что новые издания не имеют у них никакой ценности, они ищут лишь самые старые, и пользуются ими. Их обычаи, которые для нас малоизвестны, являются следующими:

Крещение осуществляется как и у русских, путем погружения ребенка в воду, с учетом того, что при отсутствии священника все обрядодействия могут осуществляться и церковнослужителем; лишь в последующие годы необходимо было просить еще и разрешение священника;

Свадьба: жених и невеста вызываются священником в церковь для засвидетельствования в том случае, когда они связывают себя доброволь-

¹⁵ Scurte observatii asupra Bucovinei de Ioan Budai-Deleanu (1813) // Bucovina in primele descrieri geografice, istorice, economice si demografice. – P.398-399.

¹⁶ Перевод с румынского Б. Боднарюка за изданием: Scurte observatii asupra Bucovinei de Ioan Budai-Deleanu (1813) // Bucovina in primele descrieri geografice, istorice, economice si demografice. Edicie bilingva ingrijita, cu introducerea, postfete, note si comentarii de acad. Radu Grigoriu. – Bucuresti, 1998. – P.392-399.

но и с радостью семейными узами; если говорят "да", их водят (как у русских) трижды вокруг алтаря по ходу солнца, и после того, как они обмениваются обручальными кольцами, невеста кладет сразу же в церкви свой платок, который носила на голове как девушка, и одевается как женщина. На свадьбе им не позволяется танцевать, а также пить мед и петь приличествующих песен. Первое правило брака говорит, что мужчина не имеет права спать со своей женой кроме вторника и четверга, поскольку все другие дни недели напоминают о страдании Христа.

Второе правило 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.

Захоронение: умершему кладется на лоб венец из бумаги, на котором написаны слова: "Святой, всемогущий и бессмертный Господь, смилуйся над нами"; он остается по меньшей мере 2 дня в доме, после чего его кладут в глубокую могилу на одну сажень и закапывают. Гроб делается из толстого дубового ствола на 1,5 стопы, разрезается в длину на две половины, которые выдалбливаются после обмеривания тела, большие или меньшие; в одну из частей кладется мертвец и другой половиной накрывается. Для души умершего 40 дней и 49 ночей горит в церкви лампада, после чего постоянно отправляется служба. Расходы на похороны составляют обычно 12 золотых (дукатов). Кроме этого наблюдается, что липоване не курят табака, не нюхают его носом, а также не пьют ни вина, ни пива, поскольку считают их продуктами дьявола; особенно относительно курения табака они говорят, что имеет черта в себе тот, у кого дым выходит изо рта. В соответствии с их религиозными принципами, они не могут иметь даже номеров на домах, свои помещения они считают как и церкви, святыми; и одно и второе является оскверненным, если в них входит собака; именно поэтому они держат собак только на дворе; липоване не видят никакого смысла в клятве ни в политических случаях, ни в криминальных, потому что по их традиции, лишь религия признается правомочной в любых случаях, особенно же на судах правда говорится и без клятвы; говорят, что они имеют также много других обычаев, которые сохраняются в большой тайне.

Это все, что официально известно среди людей о липованах. В данной ситуации русские, их безосновательные враги, рассказывают много других вещей, которым нельзя при рассмотрении верить, потому что многие из них были вымышленны, по их мнению, из-за религиозной ненависти и духа преследования. Один буковинец, который хорошо знает русский язык, и является хорошим приятелем, убеждал меня, что существует русская печатная книга, в которой описаны все их каноны и обычаи; он еще рассказал мне, что в среде липован существуют также и секты, среди которых выделяются как главные: поповцы (со священниками), безпоповцы (без священников) и богородичники (пылкие обожатели Богоматери, но как Христородицы), из чего, если это правда, можно понять, что липоване, таким образом, имеют свое пресвитерство, не все боготворят Святую Марию в качестве Матери Божьей, и что существуют среди них некоторые, которые не имеют священников. Их наиболее известный священник на Буковине имеет фамилию Петрович, с которым некоторые часто пытались разговаривать о его религии, однако во время таких бесед он либо не отвечал и говорил о других вещах, либо же прощался и уходил. Это позволяет нам сделать предположение, что липоване должны иметь много существенных отклонений от греко-неунийной религии. По моему мнению их секта похожа на модифицированный несторианизм, в который, со временем, пресвитерство внесло много дополнений, частично из-за неосведомленности, частично из-за алчности, поскольку если считать, что почти весь Восток наполнен этой сектой Нестория, и если она выделяется и сейчас в пределах строгости обычаев и жизни среди других сект Востока, и если не боготворит Матерь Божию в этом качестве, как праматерь, возможно мы можем зачислить их к разновидности несториан.

Таким образом, поскольку к этому времени я не имел возможности, чтобы прочитать что-либо о русских раскольниках, и собрать более подробные свидетельства о их происхождении, кажется вполне разумным делом, отложить свое суждение о них.

Безгодов А.А. (Москва, Россия)

СТАРООБРЯДЧЕСТВО ПОДОЛЬСКОЙ ГУБЕРНИИ 1850-х гг. ПО ДОНЕСЕНИЮ ЕВСЕВИЯ, ЕПИСКОПА ПОДОЛЬСКОГО И БРАЦЛАВСКОГО

Сведения о старообрядцах Подольской епархии были предоставлены епископом Евсеем в виде донесения Правительствующему Синоду согласно требований секретного Указа Святейшего Синода за №37, от 28 июля 1853 года¹. Донесение содержится на семи листах (формат 220х350 мм.) рукописного текста, собственноручно подписанного еп. Евсеем и датированного 14 февраля 1854 года. По признанию Евсевия, сбор материалов для донесения осуществляли “доверенные духовные лица”.

Учитывая, что документ составлен в рамках официальной, синодальной церкви мы допускаем возможность некоторых неточностей в оценке состояния старообрядчества, но все же этот материал позволяет получить общее представление о распространении сторонников древлего православия в Подольской епархии. Составителями докладной отмечены все основные факторы жизни и деятельности местного старообрядчества.

Из документа следует, что на данной территории проживали представители как поповских согласий, так и безпоповцы, которые в официальных документах именовались “дьячковцами”. Так, на протяжении всего XIX века в Малороссийских губерниях называли безпоповцев, так как общинами руководили дьячки (наставники)² и которые к известным на Ветке и в Стародубье бегло-

поповцам-дьяконовцам отношения не имели, а принадлежали к Поморскому согласию. Общее количество старообрядцев в Подольской епархии определялось в количестве 7887 человек обоего пола, из которых подавляющее большинство принадлежало к поповским согласиям.

Наибольшее число старообрядцев проживало в Винницком (2312 чел.), Брацлавском, Ямпольском, Литичевском и других уездах. В Могилевском уезде и г. Гайсине сторонников старых обрядов находилось наименьшее количество. В Каменецком и Проскуровском уездах постоянных жителей старообрядцев составителями докладной не зафиксировано. Безпоповцы проживали главным образом в Литинском уезде. Кроме того, в Ольгопольском уезде были отмечены два монастыря, мужской в количестве 34 иноков и послушников и женский с числом насельниц в 28 человек.

Уезды Подольской губ.	Кол-во старообрядцев
Винницкий	2312
Брацлавский	1305
Ямпольский	1064
Литичевский	733
Ушицкий	701
Литинский	667
Ольгопольский	538
Балтский	437
Могилевский	70
Каменецкий	-
Проскуровский	-
Город Гайсин	60
Итого:	7887

Руководители старообрядцев авторами докладной разделены на несколько категорий, среди которых указываются:

1. **Люди грамотные и начитанные.**

¹ Донесение еп. Евсевия Подольского и Брацлавского в Правительствующий Синод. (14.02.1854 г.) – копия документа хранится в архиве Российского Совета Древлеправославной Поморской Церкви (Москва).

² Безгодов А.А., Писаревский А.Ю. Путеводитель по древлеправославным (старообрядческим) согласиям: справочник. – М., 2004.



*Старообрядческое кладбище в г. Литин,
Винницкая область.*

2. Избранные **наставники**, так называемые “дьячки”.

3. Проживающие в монастырях **иноки и инокини**, которые ходят по селам, совершают требы, утверждают в вере и по словам епископа Евсевия “укрепляют в среде старообрядцев дух противления”.

4. Так называемые “**сборные старосты**” и подрядчики, ходящие среди старообрядцев и собирающие средства на содержание часовен моленных домов, а так же приискивающие рабочих-старообрядцев на совершение разнообразных подрядов.

5. Старообрядческие **священники**, которые к тому времени уже появились в приграничных городах Российской империи, таких как Хотин, Измаил и Аккерман.

Материальное положение старообрядцев в общем определялось как незначительное, а основными занятиями являлись хлебопашество, мелкая торговля и ремесло. Источниками основного дохода старообрядческих обществ Подолья указывались пожертвования от больших обществ Измаила, а так же Малороссийских и Великороссийских губерний. Особенно такую помощь деньгами и имуществом получают монастыри, которые в свою очередь оказывают помощь небольшим старообрядческим обществам.

В качестве значительного фактора поддержания старообрядчества в епархии епископ Подольский Евсевий, кроме “грубости и невежества самих раскольников”, указывал на потворство и послабление со стороны местных чиновников Земской полиции, - “которые в поддержании раскола видят для себя средства к обогащению”.

Подводя в докладной итог состояния старообрядчества на подотчетной территории Подольской епархии, епископа Евсевий предлагает способы воздействия на старообрядцев с целью их привлечения в официальную церковь и о необходимых для этого мероприятий. Вот только некоторые из инициатив:

- Ввести обучение старообрядческих детей в приходских школах синодальной церкви.
- Закрывать старообрядческие моленные дома и всячески пресекать возможность совершения треб.
- Ввести строгий надзор за чиновниками и повысить служебную дисциплину.
- Не признавать законными браки совершенные старообрядцами.
- Повысить образование синодальных священников.
- Для Винницкого уезда назначить в городской храм настоятелем профессора семинарии с магистерской степенью.

Причем владыка Евсевий лично брался произвести отбор духовных лиц призванных служить в приходах в которых были распространены старообрядцы, а в одном из приходов даже запретил в служении священнику за неблагонадежность, которая проявлялась в общении со старообрядцами.

Исследуя такие донесения как представленное, мы имеем возможность не только узнавать о численности и распространении старообрядцев, но и получать обзорную информацию о разнообразных сторонах деятельности, хозяйственной жизни, материальном и духовном состоянии старообрядчества.

Таранец С.В. (Киев, Украина)

“ОКРУЖНОЕ ПОСЛАНИЕ” И ЕГО МЕСТО В ИСТОРИИ БЕЛОКРИНИЦКОЙ СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ ИЕРАРХИИ

Из письменного наследия в истории Белокриницкой церковной иерархии “Окружное послание” 1862 г., написанное И. Ксеносом, сыграло самую выдающуюся роль. Его написание было вызвано переосмыслением поповским старообрядчеством своего места в окружающем мире и внутренней переоценкой ориентиров, которым следовали около двух столетий самостоятельного пути поиска правды Христовой. Толчком к этому послужило возобновление трехчинной иерархии, призванной служить Церкви до скончания века. Обретя епископат, поповское старообрядчество вынуждено было дать оценку всему старообрядческому движению, дабы показать несостоятельность его более ранних учений и их пагубное влияние на тело Церкви Христовой. Задачей “Окружного послания” являлось объединение всех старообрядцев в лоно вновь учрежденной старообрядческой Церкви. Для этого нужно было четко сформулировать принципы вероисповедания.

“Окружное послание” представляет собой анализ десяти беспоповских тетрадей, распространенных в старообрядческой среде.

Идеи беспоповства были широко известны и, в разной степени, приемлемы во всем старообрядчестве. Это еще раз свидетельствует о том, что ранняя старообрядческая среда была менее подвержена четкому делению староверия, которое существует в настоящее время. Крайние радикальные настроения бродили как в беспоповстве, так и в поповстве. Рано или поздно всем “староверческим” учениям, противоречащим православному, надо было дать оценку и отмежеваться от них. Удивительно и то, что поповская среда,

около двухсот лет остававшаяся без епископата, в 60-х гг. XIX в. нашла в себе силы не только восстановить его, но и поднять вопрос о правильности исповедуемых догматов и учений святых отцов. Актуализация данной проблемы, как и само ее переосмысление, дало возможность Белокриницкой иерархии сохранить не только обрядовую, но и догматическую основу православия.

Постановка данного вопроса была неслучайной. Со времени раскола Русской православной Церкви на две части в старообрядческой среде витали идеи не только пришествия в мир антихриста и его воцарения на земле, но и конца света, истребления священной хиротонии и иночества и т. д. Однако шло время, а предвещенный конец света так и не состоялся. Вместе с тем, все острее становилась проблема наличия необходимого священства. Священники старого рукоположения вымирали, а новых некому было ставить. У истерзанных преследованиями старообрядцев рождаются новые идеи: если в мир не пришел реальный антихрист, значит, в нем воцарился антихрист духовный. Многие радикально настроенные староверы, как поповцы, так и беспоповцы, видели антихриста в образе Петра I, в его преобразованиях и новшествах. Старообрядцы, не приемлющие священства от господствующей Церкви, были вынуждены отрицать его благодатность и спасительность и оставаться без исполнения большинства таинств православной Церкви. Поэтому беспоповцы в свою защиту составили действительно ложные учения. Тем не менее антицерковный и антимонархический протест был присущ не только им. История старообрядчества конца XVII–

XVIII вв. свидетельствует об общих тенденциях неудовлетворенности в старообрядческой среде властьюпридержащими. В это время староверы стояли во главе основных антиправительственных протестов: стрелецких восстаний конца XVII в., восстания С. Разина, К. Булавина или Е. Пугачева, где старообрядцы занимали если не руководящее, то далеко не второстепенное место¹. К моменту издания „Окружного послания“, в памяти старообрядцев сохранилось немало воспоминаний о непринятии монархии в России. Однако свежи были не только далекие истории, но и недавние гонения одного из наиболее жестоких российских императоров – Николая I. Но, несмотря на все преследования, чинимые светской властью, „Окружное послание“ призывает молиться за императора Александра Николаевича, ничем не отличавшегося от своего родителя. Именно с его „легкой руки“ были опечатаны алтари храмов Рогожского кладбища².

Впервые в послераскольное время староверы в „Окружном послании“ признают спасительность трехпогружательного крещения в господствующей Церкви, если оно отвечает требованиям старообрядцев³. Белокриницкие старообрядцы заявляют, что господствующая в России Церковь вместе с греческой верует не в иного Бога, но единого с ними „Творца небу и земли“. Они утверждают, что институт Церкви и существующее в нем священство „пребудут до скончания века“⁴.

¹ Утверждение крайне спорное, по мнению, редакции: «смуты» гораздо чаще поддерживали представители господствующей церкви. В целом, подобный штамп требует своего документального изучения.

² Юхименко Е. М. Старообрядческий центр за Рогожкой заставой. – М., 2005. – С. 40.

³ Таинства совершенные у еретиков второго чина (новообрядцы), вне православной церкви пребывающих, являются действительными, но не действительными. Т.е. кещение-то признавалось, но отрыв от тела церкви ставит спасение под вопрос (примечание редакции).

⁴ Окружное послание: единыя, святые, апостольския, древлеправославно-кафолическия церкви. – С. 131.

В „Окружном послании“ обращается внимание на основные полемические произведения беспоповцев, а именно: „Апокалипсис семитолковый“, „Учение Евстафия Богослова“, „Толкование Амфилохиево на вторую песнь Моисея“, „Слово от старчества инок Захария ко ученику своему Стефану“, „Толкование на десять перст и десять рогов зверя“, „О бражнике“, „О винном сотворении“, „О картофеле“, „О духовном антихристе“, „О времени и дне кончины мира и второго пришествия Христова“⁵. В документе они трактуются как „ложные и баснословные сочинения“. И действительно, все они были созданы в период жестоких преследований старообрядцев, когда правительством и Церковью подавлялось всякое иное начало. Многие из староверов приняли мученическую смерть на повсеместно пылавших кострах в Российской империи. Многим старообрядцам жизнь действительно казалась наступившим царством антихриста, который воцарился в России. Его видели не только в образе Петра I, но и на престолах храмов господствующей Церкви. Ведь для вразумления старообрядцев использовались не смирение, любовь и кротость, а огонь и меч. Чем могли ответить староверы? Естественно, сочинениями, иногда очень далекими от православного учения, но помогавшими выстоять и не потерять себя во враждебном, говоря словами беспоповцев, антихристовом окружающем мире.

В их тетрадах проповедовалось истребление священнической хиротонии во всей вселенной; не признавался двусоставной, равноконечный крест; звучали мысли об истреблении священнического и иноческого чина; проповедовал учение о десяти перстах и рогах, символизировавших разделение Римской империи на десять частей; истолковывалось как после царствования десятого и последнего российского царя придет конец света; в учении о бражнике проповедовалась рас-

⁵ Там же. – С. 123.

тленная жизнь и необязательность сохранения целомудрия. Все эти произведения беспоповцев представители Белокрыницкой иерархии расценивали не иначе, как “сочинения, от наглых невежд составленные суть ложные и тем и Церкви чуждые”⁶.

Этим беспоповским учениям белокрыницкие староверы противопоставляли учение о пребывании священства и института Церкви до скончания века, говорили о невозможности высказываемых ругательств на совершаемую в новообрядческой Церкви евхаристию как одно из ее таинств. Они признавали, что господствующая в России Церковь вместе с греческой исповедует того же Бога Иисуса Христа, что и старообрядцы, хотя имя его употребляется ими в искаженном виде; что верующие этих Церквей наряду с новописанными иконами почитают иконы и старого образца, с начертанием имени Сына Господня “Исус Христос”. Белокрыницники отмечали, что ими, в отличие от беспоповцев, приемлется (без повторения) крещение господствующей Церкви, если оно соответствовало древним канонам, а также священническая хиротония, полностью отвергаемая беспоповцами. Более того, белокрыницкие старообрядцы заявляли, что имя “Иисус”, употребляемое в господствующей Церкви, “хулить не дерзаем”. Они отказывались признать за вновь исправленным новообрядцами именем “Иисус” противника Божия, т. е. антихриста, что было свойственно для беспоповцев.

В послании И. Ксенос призывал уходить от различных неправильных учений, не принимать “лжесоставленные сочинения”, не отвечающие учению святых отцов, а истолковывать их не иначе, как учит “святая Церковь”. Таким образом, белокрыницкие старообрядцы не только официально признавали господствующую Церковь (чего раньше не бы-

вало), но и осуждали беспоповские верования, преследуя цель обличением присоединить их к своей Церкви.

С точки зрения господствующей Церкви “Окружное послание” являлось ни чем иным, как шагом к сближению старообрядцев с новообрядческой Церковью и их присоединением (если не на полных правах, то, по крайней мере, на правах единоверия)⁷. Однако очень важно подчеркнуть то, как само староверие оценивало это послание. А реакция, как потом оказалось, была незамедлительной и неоднозначной, потому что такое сближение сводило на нет двухвековую борьбу староверов за сохранение старого чина, обряда и того восприятия мира, которое было свойственно русскому человеку. Шел процесс переоценки ценностей в самой старообрядческой среде.

Как гром среди ясного неба, разразился скандал в Куреневском мужском монастыре. Прочитав “Окружное послание”, братия этого монастыря вознегодовала, поскольку в его подписании принимал участие епископ Варлаам Балтский. Для большинства старообрядцев “здешней Палестины”, и не только послание оказалось “неслыханной новостью”, о которой до этого времени никто даже и не подозревал. Информация молниеносно разнеслась по всему старообрядческому миру. Как выяснилось со временем, Куреневский Никольский мужской монастырь имел огромное духовное влияние на российских и зарубежных старообрядцев, поэтому резко негативное принятие “Окружного послания” отразилось на всей “здешней ойкумене”⁸. За монастырем последовали не только находящийся при нем женский

⁷ Интересно, на основании какой богословской литературы сделано подобное утверждение - ?! В такой редакции тезис очень уж категоричен (примечание редакторов).

⁸ Николаев К. Н. Очерки истории поповщины (с 1846 г.) // Чтения в императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете / Под ред. О. М. Бодянского. – Т. 3. – М., 1865. – С. 323–328.

⁶ Окружное послание: единыя, святыя, апостольския, древлеправославно-кафолическия церкве. – С. 121.

Успенский монастырь, но и все старообрядческие селения Правобережной и Южной Украины, Молдавии и многих других регионов ⁹. Братия Никольского монастыря заподозрила епископа Варлаама в наличии контактов с господствующей Церковью. Впрочем в этом подозревался не только местный епископ, но и все подписавшие послание в Москве. Московский духовный совет был очень озабочен позицией Куреневского монастыря. Ведь во второй половине XIX в. это был главнейший и авторитетнейший монастырь в системе Белокриницкой иерархии, поэтому от его мнения зависело положение дел во всей поповщине. Не один раз московские старообрядцы пытались изменить течение событий, однако каждый раз наталкивались на еще больший протест. Вместо искоренения беспоповских заблуждений в вероучении в старообрядчестве произошел еще один раскол. Белокриницкая иерархия разделилась на две части: приверженцев "Окружного послания" – окружников, и его противников – неокружников. Этот раскол продолжался более 80-ти лет и прекратился вместе с пресечением неокружнического епископата. К сожалению, как часто бывает в старообрядчестве, восторжествовала не истина, но амбиции. И только революционные годы, а затем свирепствующая советская власть остудили горячие головы противников послания. Вместе с тем, благодаря неокружникам, как наиболее радикальной и последовательной части староверов Белокриницкой иерархии, в советское время во многих старообрядческих приходах Украины теплилась жизнь. Именно неокружники вставали на защиту своих храмов. Они и сегодня являются активными прихожанами многих старообрядческих храмов.

⁹ ОР РГБ, ф. 246, картон 170, д. 7, л. 1–17 об.

Звоздецкий Д. (Черновцы, Украина)

РУССКИЕ-СТАРООБРЯДЦЫ (ЛИПОВАНЕ) БУКОВИНЫ В ИСТОРИКО-ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЯХ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX – НАЧАЛА XX вв.

Появление русских-старообрядцев на Буковине относится к последней четверти XVIII века. В значительной степени оно связано с переходом Буковины в состав Габсбургской империи и предоставлением религиозных свобод местным жителям австрийской администрации.

Научные исследования русских-старообрядцев Буковины велись со второй половины XIX века. Среди них назовем работы таких известных исследователей, как Р. Ф. Кайндль, Й. Полек, Д. Дан, Л. Симигинович-Штауф, К. Ромшторфер, Г. Купчанко и Т. Бенделли.

В частности, Р.Ф. Кайндль написал работу „Возникновение и развитие липованских колоний на Буковине”¹. В ней освещается непосредственное заселение первыми старообрядцами территории Буковины и дальнейшее развитие миграционных процессов вплоть до середины XIX века. Работа написана на широком и уникальном документальном материале и раскрывает главные этапы процесса образования липованских поселений региона.

Липованам посвящен и один из одноименных разделов книги Р. Ф. Кайндля „Маленькие студии”, где представлены общие отличия старообрядцев от официальной православной церкви и ареал расселения староверов, в том числе и на Буковине.²

Основательным и наиболее полным исследованием буковинских липован конца XIX века следует считать трехтомную книгу Й. Полека „Липоване Буковины”. В данном издании каждый том раскрывает определенную тематику. Так, первый том - „История их заселения”³ - посвящен детальному анализу процессов эмиграции липован на Буковину на основе всевозможной источниковой базы. Чрезвычайная ценность этого тома, так и всей работы, состоит как раз в том, что здесь было опубликовано, помимо самого исследования, большое количество документов, которые находились как в местных, так и в венских архивах.

Второй и третий тома под названиями „Религия и церковная сущность”⁴ и „Обычаи и их

применения”⁵ соответственно были посвящены рассмотрению элементов материальной и духовной культуры русских-старообрядцев. Положительным выступают факты сравнительной характеристики о состоянии комплексов культуры времен заселения старообрядцами Буковины с современными автору бытом и представлениями (на конец XIX века). Это дает возможность проследить общие тенденции развития липованской культуры.

Ценные исследования провел и Д. Дан, воплотив их в работах „Липоване на Буковине”⁶ и „Липоване”⁷. Последнюю из них было помещено в многотомном издании „Австрийская монархия в слове и рисунке. Буковина”. Поскольку Д. Дан был священником, то объяснимо его пристальное внимание к религии и духовной культуре липован. Хотя исследование носило комплексный характер, он также не обошел вопросы истории и эволюции религиозных общин старообрядцев региона.

В одном из разделов этой книги помещено описание липованского жилища, сделанное К. Ромшторфером в контексте анализа разных типов крестьянских построек и общих признаков жилищного строительства народов Буковины.⁸

Отдельный раздел в своей историко-этнографической работе „Народности Буковины” посвятил липованам австрийский исследователь Симигинович-Штауфе.⁹ Он уделил внимание как возникновению липованских общин на Буковине, так и детальному описанию их материальной и духовной культуры. Стоит отметить, что произведение наполнено многочисленными примерами, которые характеризовали ту или другую сторону жизни старообрядцев.

Общая характеристика буковинских липован представлена и в книге „Буковина. Общее краеведение”. А именно - в одном из ее разделов - „Население Буковины”. Эта книга в 2000-м году

¹ Kaindl R.F. Das Entstehen und die Entwicklung der Lippowaner-colonien in der Bukowina. – Wien, 1896. – 151 s.

² Kaindl R.F. Kleine Studien. Die Lippowaner. – Czernowitz, 1893. – S. 22-30.

³ Polek Johann. Die Lippowaner in der Bukowina. 1. Geschichte ihrer Ansiedelung. – Czernowitz, 1896. – 87 s.

⁴ Polek Johann. Die Lippowaner in der Bukowina. 2. Religion und Kirchenwesen. – Czernowitz: Pardini, 1898. – 84 s.

⁵ Polek Johann. Die Lippowaner in der Bukowina. 3. Sitten und Gebräuche. – Czernowitz, 1899. – 49 s.

⁶ Dan Demetr. Die Lippowaner in der Bukowina. – Czernowitz, 1890. – 34 s.

⁷ Dan D. Die Lippowaner // Die Oesterreichische monarchie in Wort und Bild. Bukowina. – Wien, 1897. – S. 282-295.

⁸ Romstorfer K.A. Ortsanlogen und Wohnungen // Herzogthum Bukowina in Wort und Bild. – Wien, o.j. – S. 338-353.

⁹ Simiginowicz-Staufe L.A. Die Volkergruppen der Bukowina. – Czernowitz: Buchdruckerei H. Czopp, 1884. – 203 s.

была переведена с немецкого языка на украинский и опубликована в Черновцах¹⁰.

Книга „Буковина. Общее краеведение” была посвящена 50-летию правления императора Франца Йосифа и подготовлена краевой жан-дармерией. Соответственно, для подготовки этой книги было привлечено множество научных работников края. В частности, раздел “Население Буковины” был подготовлен обер-лейтенантом Эдуардом Фишером. Он включал наряду с характеристикой разных этнических сообществ и описание буковинских липован.

Большой объем материала о выразительности одежды липован представлен в иллюстрированном издании Г. Купчанка „Наша семья”.¹¹ Некоторые статистические данные и общие сведения о старообрядцах Буковины помещаются в ряде работ этого и других австрийских исследователей XIX века.¹²

В отдельности следует отметить статьи о липованах в периодических изданиях края. В них представлены как количественные данные, так и отдельные сюжеты о положении старообрядчества в регионе конца XIX – начала XX вв.¹³

Много уникальных материалов о русских старообрядцах Буковины помещаются в периодическом издании Кишиневской православной епархии – „Кишиневских епархиальных ведомостей”. Значительный круг этих данных – обзор деятельности противостарообрядческих миссий¹⁴, общая характеристика староверов как от-

дельной религиозной общины.¹⁵ Эти сведения также требуют критического подхода, поскольку они в значительной степени были субъективными и предубежденными к старообрядцам, как отщепенцев от православия. А статистические данные предоставлялись преимущественно в границах всей Бессарабии.

Широкий массив источников о буковинских старообрядцах был опубликован в религиозной литературе второй половины XIX – начала XX вв., в том числе и в периодических изданиях.¹⁶ В связи с тем, что эта литература выдавалась официальной церковью, то в ней также стоит отметить как субъективизм, так и тенденциозность. Учитывая особенности такого взгляда, эти сведения требуют осторожного и внимательного подхода к ним.

Характеризуя данный массив литературы, следует, прежде всего, указать ее исключительное значение, а также разноплановость. В ней представлен богатейший историко-этнографический материал о состоянии разных комплексов материальной и духовной культуры русских старообрядцев. Во многих из этих работ предприняты удачные попытки исследовать обстоятельства появления липован на Буковине. Тем не менее использование этих работ требует критического подхода к ним. Такой подход должен учитывать, что: во-первых, их большей частью описательный, а не аналитический характер (впрочем, это вполне вписывается в господствующую в то время историческую методологию); во-вторых, представленные статистические материалы касаются территории всей Буковины, которое было тогда единым административным целым и, соответственно, их применение при исследованиях в границах современной Черновицкой области дают довольно условную картину.

¹⁰ Bevölkerung der Bukowina=Населения Буковины / Переклад з нім. Ф.С.Андрійця, А.Т. Кваснецкого. – Чернівці: Зелена Буковина, 2000. – 160 с.

¹¹ Купчанко Г. Наша родина. – Вєдєнь, 1897. – 236 с.

¹² Купчанко Г. Некоторые историко-географические сведения о Буковине. – Киев, 1875. – 83 с.; Свирстун Ф. Прикарпатская Русь под владением Австрии. Ч. 2. – Львов: Издание О.А.Маркова, 1896. – 745 с.; Bendella T. Die Bukowina im Kznigreiche Galicie. – Wien, 1845. – 38 s.

¹³ Графъ Гоєсь у старообрядцєвъ // Буковински ведомости. – 1897. – 12(24) октября. – С. 3; Старообрядцы // Буковински ведомости. – 1898. – 23(4) сентября. – С. 2-3; Старообрядцы въ Буковинѣ // Буковински ведомости. – 1898. – 12(24) июля. – С. 3; Новинки: липовани ємігрують // Буковина – 1907. – №148. – С.3.

¹⁴ Раскол и противораскольническая миссионерская деятельность въ северной части Бессарабии въ 1902году, по отчету миссионера Ив. Сахарова // Кишиневскія епархіальныя ведомости. – 1903. – № 4. – Отдел неофициальный. – С. 85-93; Раскол и противораскольническая миссионерская деятельность въ северной части Бессарабии въ 1903г. // Кишиневскія епархіальныя ведомости. – 1904. – № 4. – С. 1-12; Краткій исторический очеркъ противораскольнической миссиі въ Кишиневской епархіи с 1813 до 1910 года // Кишиневскія епархіальныя ведомости. – 1910. – № 39. – Отдел неофициальный. – С. 1328-1363; Інструкція епархіальнымъ противостарообрядо-сектантскимъ мисіонерамъ Кишиневской епархіи и ихъ помощникамъ, составленная советомъ Кишиневского Православного Христо-Рождественскаго Братства // Кишиневскія

епархіальныя ведомости. – 1906. – № 3. – С. 1-6; Отчет мисіонерскаго Комитета Кишиневской епархіи за 1898 годъ // Кишиневскія епархіальныя ведомости. – 1899. – № 24. – Отдел неофициальный. – С. 705-710.

¹⁵ Новое законодательство о старообрядцахъ и сектантахъ // Кишиневскія епархіальныя ведомости. – 1906. – № 45. – Отдел неофициальный. – С. 1457-1460; Православныя приходы и старообрядческія и сектантскія общины // Кишиневскія епархіальныя ведомости. – 1906. – № 46. – Отдел неофициальный. – С. 1505-1509.

¹⁶ Филарет (игумен). Былъ ли и остался ли преданъ такъ называемому старообрядчеству бывшій Босно-Сараевскій митрополитъ Амвросій? – М.: Тип. Лисснера и Гешеля. – 1899. – 28 с.; Павел (архимандрит). Краткія известія о существующихъ в расколе сектахъ объ ихъ происхожденіи, ученіи и обрядахъ, с краткими о каждой замечаніями. – М.: Тип. Лисснера и Романа, 1888. – 87 с.; Белокуров С. Сильвестръ Медведевъ объ исправленіи богослужебныхъ книгъ при патриархахъ Никоне и Іоакиме // Христианскія чтенія. – 1885. – 37 с.

Федорова А.И. (Одесса, Украина)

СИТУАЦИЯ В ИЗМАЙЛЬСКОЙ ЕПАРХИИ В 30-х гг. XX в.

В 30-е годы XX в. положение в Измаильской старообрядческой епархии было нестабильным, что связывают с деятельностью епископа Феогена. Данная личность является довольно неоднозначной в истории старообрядчества. В литературе, в основном с подачи известного апологета старообрядчества Федора Евфимьевича Мельникова (1874-1960), Феогена описывали с негативной стороны, как основателя раздорнической общины.¹

Использование новых источников, обнаруженных в архивах старообрядческих церквей рассматриваемого региона, позволяет нам вернуться к данному кругу вопросов. С одной стороны, осветить проблему противостояния “Феогена – Силуяна”, которая возникла в 30-е гг. XX в. в Измаильской епархии и, так или иначе, коснулась всего Придунайского региона. А, с другой стороны, хотелось бы преодолеть однозначность в оценках этих событий.

27 октября 1919 г. на Измаильскую епархию митрополитом Макарием был поставлен епископ Феоген. До этого епархия находилась с 25 августа 1910 г. согласно постановлению Освященного собора под управлением епископа Одесского, Балтского и всея Бессарабии Кирилла.

По данным Ф.Е. Мельникова, Измаильская епархия, недовольная Феогеном, изобличенным во многих преступлениях, требовала на ряде своих епархиальных съездов и приходских собраниях удалить его от управления епархией. Хотя в народной памяти Феоген остался “хорошим епископом”. Например, житель

с. Старая Некрасовка Муравлев Иван Петрович 1910 г.р. вспоминал, что “Феоген хотел разделить молдаван, болгар. Созывал общины, щоб сохраняли церкву”.

13 марта 1930 г. в г. Браила, по инициативе митрополита Пафнутия состоялось совещание, в котором принимали участие митрополит Пафнутий, епископ Измаильский Феоген, епископ Славский и Тульчинский Савватий, епископ Кишиневский Иннокентий и некоторые священники. На совещании было решено отложить созыв Старообрядческого собора, а также отменить слушание первого вопроса по делу епископа Феогена с вызовом доносчиков, т.к. он уже представлял пред судом.

Следует отметить, что Собор так и не был созван, что, естественно, вызывало волнения в среде бессарабских старообрядцев, которые рассылали письма во все приходы с целью узнать мнение о епископе Феогене.

Приведем в пример письмо, обнаруженное в архиве старообрядческой церкви Казанской Божьей матери в с. Приморском Килийского р-на Одесской области, адресованное отцу Кондрату от господина Милюкова:

“Благословенный отец Кондрат!

Довожу до Вашего сведения и Вашего общества, что 13 марта 1930 г. в г.Браила, по созыву митрополита Пафнутия, состоялось совещание, на котором участвовало 4 епископа, в т.ч. и митрополита, а именно:

епископ Феоген, епископ Савватий, епископ Иннокентий и митрополит Пафнутий, священник Харитон из Кишинева, Дмитрий Браила, Семеон Галац, Викол Тульча из Камня и хутора. Первым была рассмотрена епархиальная просьба о созыве собора. По рассмотрению просьбы нашли, что нет великой нужды о созыве Собора, поэтому отложили на 25 августа, в просьбе сказано первым вопросом поставить о епи-

¹ Ф.Е.Мельников. Краткая истории древлеправославной (старообрядческой) церкви. - Барнаул, 1999. - С.323; Старообрядческие иерархи / Сост. Писаревский А.Ю. - М., 2002. - С. 71.

скопе Феогене и вызове доносчиков, на такое ответили, что епископ Феоген уже судился на Белокрыницком Соборе и был оправдан по этому. Второй раз судиться не будет. Постановили Измаильскую и Кишиневскую Епархии под ведение и управление епископа Феогена, Славскую и Тульчинскую – под управление епископа Савватия, а что касается епископа Иннокентия, то за невыполнение Васлуйского примирения², и как временно проживавшего в г. Тульче, если епископ Иннокентий будет по-прежнему вторгаться в чужую епархию, тогда не считать его епископом.

Поэтому митрополит Пафнутий, не самостоятельный в своих словах и не только в словах, но даже и записку написал, что созывает Собор после Пасхи непременно, и вот мы видим какое непременно. Из совещания видно, что архиереи отдаляют себя от народа своего и что они этим хотят сказать. Притом на совещании постановили: протокол Белокрыницкого собора оставить в силе; далее митрополит: что Министр Культос меня не заставит созвать собор, я этого не боюсь.

Теперь просит Вашего мнения и мнения Жебриянского общества, как они решают: оставаться ли нам далее с таким обличением епископа как владыка Феоген, или предпринять другое дело, вплоть до посвящения нового епископа. Измаильское общество считает обличение на епископа Феогена правильным, потому что епископ Феоген ничуть не стремится опровергнуть такое. Но наоборот силою хотят заставить молчать людей, но тем, кто доказывает, тому нечего ни говорить и ни опровергать, поэтому измаильское общество считает его виновным во всем, и главное, что он не в состоянии опровергнуть своего обличения в правиле 9-ом 3-й главы Кормчая сказано об этом доподлинно.

Поэтому общество не может равнодушно смотреть на такое явление, а также не может оставаться с таким епископом как Феоген. Феоген говорит, что они молчали тогда, когда постановили, а когда прошло восемь лет, тогда стали обличать. Феоген

опять является неправым, что он не опровергает этого обличения. Хотя оно возведено через восемь лет после постановления, этого может предполагать простой человек, что восемь лет прошло уже, а я помолчу и оно так и забудется, ничто оно не забудется никогда, потому что оно написано на скрижалях сердечных. Итак, благоговейный от. Кондрат, потрудитесь ответить нашему обществу Ваше мнение и мнение Вашего общества каковой бы оно стороны ни было для измаильского общества, это важно.

С почтением прибываю

Г. Милуков

1930 г. марта 31 н.ст. г. Измаил

Андрей Ивану Богомолу

Новый Базар, г. Измаил”³.

Итак, во все приходы Измаильской епархии были направлены письма с целью узнать мнение о Феогене. В результате в мае 1931 г. на Освященном Соборе, состоявшемся в Яссах, постановили на один год отлучить Феогена от управления епископской кафедрой. Ясский Собор также запретил епархии поминать имя Феогена на ектениях (буквально по-гречески — распространение; название ряда молитвенных прошений, составляющего существенную часть всех церковных богослужений) и вообще за богослужением. С момента определения Ясского собора Феоген перестал быть епископом Измаильским, а Измаильская епархия стала вдовствующей, оказалась без собственного епископа. Согласно 89 и 99 правил Карфагенского Собора в епархию должен был немедленно поставлен другой епископ. В создании такой ситуации Ф.Е. Мельников винил митрополита, который, по его мнению, не считался ни с канонами древней Церкви, ни с волей народа, ни с желаниями всей Церкви, а “слушал одного только Феогена. Для него он и Кормчая, и Собор, и сама Церковь. И этим довел всю епархию до отчаяния, до разложения, до потери веры в правду Божию”⁴.

³ Собрание Приморской старообрядческой церкви во имя Казанской Божьей Матери.

⁴ Письмо Ф. Мельникова о. Игнатию от 20 июля 1935 года // Архив старообрядческой Церкви в

² Было подписано 17.06.1928 г. – прим. авт.

По определению Ясского Собора Феогена можно было после истечения срока запрещения от священнодействия пригласить в какой-нибудь приход послужить, однако, приглашение было поставлено в зависимость от желания самого прихода. Сам же Феоген не должен был, как считает Ф.Мельников, *“навязываться и тем более самовольно и вопреки соборного решения захватывать епархию. Епархия же, в силу данного ей Яским собором права, высказалась на своих четырех епархиальных съездах решительно и окончательно – не принимать Феогена. Как же можно после этого насильно навязывать епархии отвергнутого ею епископа? Это же было попранием не только Ясского собора, но и вообще всех прав Церкви. Это было издевательством над народом, над тысячами верующих людей”*⁵.

В 1935 г. состоялось три епархиальных съезда (в Килие, Вилково и Измаиле), на которых *“единогласно постановляли: просить м. Пафнутия [Белокриницкого] созвать Освященный Собор и навсегда удалить Феогена с Измаильской епархии и на место его возвести другого епископа, которого изберет епархия”*⁶. Однако митрополит Пафнутий не созвал Собора, отчего, по словам Ф.Е.Мельникова, *«происходили смуты почти по всей Бессарабии, которая, в сущности, канонически еще не была отъединена от Российской старообрядческой иерархической области, не было выражено на это ни согласия Российской иерархии, ни, тем более, какого-либо соборного постановления»*. Ф.Е.Мельников считал, что *«в отличие от епископа Иннокентия Феоген был поставлен незаконно при жизни Одесского епископа Кирилла, в ведении которого находилась Бессарабская епархия. Епископ же Иннокентий, по его сведениям, имел не*

*только от епископа Кирилла письменное поручение управлять Кишиневской епархией, но и от Рязанского епископа Александра, заменившего в Москве архиепископа Мелетия, скрывавшегося в то время от большевиков в Донской области, письменное полномочие на рукоположение за границей епископа, при необходимости – самостоятельно и единолично, причем полномочие это дано было от имени всех российских старообрядческих епископов. Феоген же вел церковь к раздору и расколу. Ввиду таких обстоятельств епископ Иннокентий, руководствуясь 8 правилом Третьего Вселенского Собора и вышеупомянутыми письменными полномочиями и с единодушного согласия всей Измаильской епархии, рукоположил для нее нового епископа, протоиерея Стефана Кравцова (беженца из Одессы, с 1931 г. священствовавшего в г. Кишиневе), получившего при пострижении имя Силуяна»*⁷. Торжественное рукоположение Силуяна на Измаильскую епархию состоялось 15/28 июля 1935 г. в г. Вилкове епископом Иннокентием, куда, по данным Ф.Е. Мельникова, был заблаговременно приглашен и митрополит Пафнутий, однако на “торжестве” он отсутствовал.

Опять таки встает вопрос: почему не митрополит Пафнутий производит это постановление?

Пролить свет на эти события поможет документ, обнаруженный в архиве Вилковской старообрядческой Церкви во имя Рождества Богородицы. Приведем его полностью:

“Запрещение

епископу Иннокентию бывшему Нижегородскому и по сѣя же время управляющему Кишиневской Епархией

на основании 34-го правила Святой Апостол, толк. лист 9 гласит сице: „не подобает Епископам кроме воли своего Старейшаго, сиречь Митрополита или Архиепископа творити ничтожа отнюдь ни Епископа поставити, ни о повелении ни о

с.Сарикией (благодарю Пригарина А.А. за предоставленные материалы).

⁵ Письмо Ф.Мельникова о. Игнатию от 20 июля 1935года // Архив старообрядческой Церкви в с.Сарикией.

⁶Мельников Ф.Е. Краткая истории древлеправославной (старообрядческой) церкви. - Барнаул, 1999. - С. 304.

⁷Мельников Ф.Е. Краткая истории древлеправославной (старообрядческой) церкви. - Барнаул, 1999. - С.304-305.

правилах новых связаться, ни продать, ни отдать церковных неких вещей, но токмо достойная комуждо в своих пределах правил и т.д.”

1) Вы, Еп. Иннокентий, нарушивший сие правило, участвуя хотя и не сам, но своего уставащика Ф.Мельникова посылали на съезды в Вилково и Измаиле, где постановили и подписались единолично ставить от. Стефана Кравцова в Епископы вопреки 30-го правила Св.Апостол и 6-го правила 1-го Вселенского Собора, а 6-ое правило, лист 58, гласит сице: „А ще кто кроме Соборной церкви о себе собирается и не радя о церкви – церковная хочет творити несущу с ним пресвитиру по воле Епископа да будет проклят”. А вышеупомянутые съезды собирались не по воле Митрополита или Епископа, а собирались самоправно, запрещенныя как о.Андрей так и протодиакон Анисим и другие, судить Епископа, где доставалось и Митрополиту.

2) Вы обвиняетесь в том, что служили с запрещенным Анисимом в Кишиневе на Воздвижении Честного Креста, отлучению Вас предает „яко учителя безчиния”, а Анисима смеваго служить 28-е правило Св.Апостол повелевает: „яко гниль уд от церкви до отсечься”.

3) Вы обвиняетесь за то, что допускаете в причет холостяков, подобно Анисиму, вопреки Стоглава 77 гл., Книги о Вере и Книги Кирилла Иерусалимского.

4) Вы обвиняетесь за то, что держите у себя прислугу – женщину, что отнюдь правила не дозволяют и проклятию предают (Пр.3, 1-го Вселен.Собора).

5) Вы пишете в газетах пасквили, разные статьи, как написали в Кишиневских газетах и закончили „ей Богу это не в Кишиневе”, вопреки 3-ей Заповеди Божьей: „не приемли имени Господа Твоего всуе” и всякими неподобными статьями позорите нашу религию, а кроме нарушения вышеупомянутого, не приводим здесь всех Ваших вин, а заботясь о благе церкви Христовой и целости ея уставов

ПОСТАНОВИЛИ:

По данной нам благодати от Всесвятаго и Животворящаго Духа за упомянутые вины

Запрещает Вас от всякаго священнодействия, как и Св.Алексей Митрополит Московский запретил Афанасия Епископа Сарайского за распоряжения в чужой Епархии и посвятил Иоанна [Чт. Миняя февраля 12] и на основании Съезда в Куничи утвержденного Собором Браиловским 1928 году, считать Епископом всея Бессарабии Епископа Феогена, на молитвах и ектиниях поминать Митрополита Пафнутия и Епископа Феогена. Если кто не пожелает подчиниться сему нашему постановлению, Священник или Дьякон, будут строго наказаны вплоть до извержения из сана. Аминь.

Митрополия Бела-Криница

1935 г. июня 24 ст.ст.

Смир.Митр.Пафнутий

Смир.Феоген, Еп.Измаильский

Смир.Павел, Еп.Васлуйский

Смир. Савватий, Еп. Славский”⁸

Заметим, что епископ Иннокентий уже не в первый раз нарушил эти правила. Так, будучи нижегородским епископом, он единолично рукоположил в 1908 г. на канадскую кафедру епископа Михаила (Павла Семенова), за что был на некоторое время отлучен от священнодействия.⁹

Следует отметить, что не все священноиереи поддерживали Ф.Е.Мельникова в его затее о смене епископа Феогена. Так, священноиерей с. Сарыкей Игнатий в своем письме от 10 июля 1935 года предупреждает Федора Ефимовича о последствиях его действий, а именно: “чтобы не лишиться вам своей награды, за свои благие труды, на которые Вы себе посвятили, и работаете всю жизнь свою”. О.Игнатий обеспокоен тем, что «ранее за Феогена ручались, все одобряли», «и за его опытность дорожили до того, что боялись даже в том, как бы не лишиться им

⁸ Архив Вилковской старообрядческой церкви во имя Рождества Богородицы.

⁹ Вургафт С.Г., Ушаков И.А. Старообрядчество. Лица, события, предметы и символы. Опыт энциклопедического словаря. – М., 1996. – С.173; Центральный государственный исторический архив в г. Киеве. – Ф.1152. – Оп.1. – Д.224. – Л.55 об. – 56.

его! Как это было видно, на 1-м старообрядческом съезде в Измаиле; они говорили: что мы даже не допустим чтобы Епи [скопа] Ф.[еогена] взяли от нас на Ми[трополичью] Кафедру, т-к он нам нужен, потому что таковых людей мало, а наша нужда в следующем, у нас народ впадает в большое безверие, то его чтобы убедить нужна опытность, но как Вла[дыка] Ф.[еоген] он может и с этим бороться. Вот какие были отзывы и ручательства за Вла[дыку] Ф.[еогена] пред целым собором! А тогда, не грешно ли так вдруг на такого защитника нападать и ставить его негодным до того, что даже хуже последней паволушке, а затем уже готовы даже другою личностью заменить, т.е. поставить на его место другого!"¹⁰

Это письмо не осталось без ответа: 20 июля 1935 г. Ф.Е.Мельников пишет ответ о. Игнатию. В этом письме Ф. Мельников обвинял Феогена в том, что он рукоположил еп. Савватия "единолично", "тайно", "без уполномочия не только от собора, но просто от какого-нибудь епископа". Ф.Е.Мельников в своем письме к о. Игнатию отмечал, что у "владыки же Иннокентия имеется подлинное письмо, присланное в Белокриницкий монастырь еще в 1921 году Александром епископом Рязанским, в то время управлявшим Московской архиепископией, в котором /письме/ дается епископу Иннокентию право от всех российских старообрядческих епископов – рукоположить епископа в Румынии ЕДИНОЛИЧНО, если в том будет надобность. Феоген рукоположил Савватия для такой епархии, которая находится в канонической зависимости от митрополии искони, а епископ Силуян рукоположен для такой епархии, которая канонически зависима не от митрополии, а от Московской архиепископии и была лишь случайно подчинена митрополии, вопреки воле тогда еще действовавшего епископа Одесского Кирилла и в нарушение 8-го правила Третьяго Вселенского Собора /полн.перевод/, которое теперь фактом рукоположения епи-

скопа Силуяна исполнено, и Измаильская епархия снова получила то положение, в котором она была до 1918 года. Это положение без воли нашего Российского Собора и без согласия Московского архиепископа никто не вправе был изменять или нарушать. И если это произошло, то в нарушение церковных правил и в презрение всей старообрядческой иерархии. Вы очень кстати вспомнили событие из времен Иоанна Златоустаго. Епископ Одесский, управлявший Измаильской епархией, действительно подобно Златоусту оказался в плену у варваров-большевиков, а в это время, воспользовавшись таким несчастьем, вопреки воле и даже протеста законного святителя, возвели на его законную кафедру Арсакия-Феогена, который к тому же оказался блядивым во всех отношениях – и духовно, и телесно. И этот же Арсакий теперь командует всеми, даже митрополитом. Просто ужас берет, что творит этот многократный и почти непрерывный нарушитель церковных канонов..."¹¹. Как видим, одной из причин спора было незаконное рукоположение епископа Савватия Феогеном, то есть проблема состояла в разделении "сфер влияния" между Московской и Белокриницкой архиепископиями. Это проблема существует и сейчас, когда Московская и Браиловская архиепископии ведут негласную борьбу за территориальные сферы влияния. Но относительно Измаильской епархии ситуация более-менее понятна, так как эта епархия с самого начала своего существования не один раз переходила в подчинение от Белокриницкой в Московскую архиепископию, и наоборот (территория Бессарабии переходила от Молдавского княжества к России, затем Румынии и т.д.). На эти переходы порой было весьма трудно отреагировать "своевременно".

В мае 1936 г. (почти через год после рукоположения Силуяна епископом Иннокентием) состоялся собор под руково-

¹⁰ Письмо о. Игнатия (с .Сарикей) Ф.Мельникову от 10 июля 1935 года // Собрание документов И.Л.Иова (г.Браил).

¹¹ Письмо о. Игнатия (с .Сарикей) Ф.Мельникову от 10 июля 1935 года // Собрание документов И.Л.Иова (г.Браил).

дством митрополита Пафнутия, который утвердил епископа Силуяна на Измаильской кафедре, а Феогена окончательно удалил на покой. Епископ Иннокентий был утвержден на Кишиневской епархии, а Измаильская и Кишиневская епархии были канонически и соборно присоединены к остальным старообрядческим епархиям в Румынии, о чем было послано и соответствующее извещение московской архиепископии.

Но соборных постановлений относительно Феогена оказалось мало, подключилось и гражданское управление, которое со своей стороны издало особое распоряжение по всем уездам Румынии, где проживают старообрядцы, административным и судебным властям *“строго наблюдать, чтобы Феоген нигде, ни в каком старообрядческом приходе не вмешивался в церковные дела и не вел бы раздорническую политику”*.¹²

Таким образом, при разделении власти епископ Феоген стал неуютен, и известный апологет старообрядчества Ф.Е.Мельников, как мы видим, приложим немало усилий для того, чтобы удалить его от управления Измаильской епархией. Это ситуация вызвала в среде старообрядцев неоднозначную оценку.

В данной статье сделана лишь первая попытка в разрешении этой проблемы на основе документов, обнаруженных в архивах старообрядческих церквей региона. Надеемся, что дальнейшее изучение новых источников (например, материалов съездов) позволит нам более точно представить картину рассматриваемого периода.

¹²Мельников Ф.Е. Краткая истории древле-православной (старообрядческой) церкви. - Барнаул, 1999. - С.305.

Черкашин А.Л. (Харьков, Украина)

СТАРООБРЯДЦЫ СЛОБОЖАНЩИНЫ: УСЛОВИЯ ПЕРЕСЕЛЕНИЯ, БЫТ И ХОЗЯЙСТВОВАНИЕ (на примере села Боровая Змиевского района Харьковской области)

Одной из этноконфессиональных групп, переселившихся на территорию Слобожанщины в конце XVII – XVIII веках, были русские-старообрядцы. Старообрядцы, заселившие Слобожанщину, впоследствии играли весомую роль в развитии региона. Актуальность изучения этой этноконфессиональной группы, обусловлена отсутствием научных исследований посвященных этой проблематике, игнорирование рассмотрения колониционных процессов через призму конфессиональной и этнической принадлежности поселенцев. Отрывчатость и недостаточность письменных источников о количестве и времени заселения старообрядческими общинами Слобожанщины не позволяет реконструировать особенности этого процесса без проведения исследовательской работы в рамках каждого населённого пункта. Постараемся проследить пути и хронологию процесса заселения старообрядцами этих земель на примере с. Боровая Змиевского района Харьковской области. Малочисленность источников, не позволяет реконструировать особенности старообрядцев Слобожанщины, актуализирует использование, в подобного рода работах, данных устной истории, с этой целью мы приводим свидетельства жителей села, собранные в 2005 г.

Первым письменным упоминанием о селе следует считать свидетельства московских дьяков при описании Муравского шляха в “Книге Большому Чертежу”. Они описывают в 1625 году на р. Удах колодец Борового¹. Скорее всего, именно этот колодец и дал название образовавшемуся в последствии селу. Хотя Янко М. П. выдвигает теорию, что название села происходит от слова “бор (сосновый лес)”².

Массовое заселение этого края и юридическое закрепление, ранее заселенных земель,

началось не многим раньше 1660 года. По свидетельству документов Чугуевского воеводства, цитируемых митрополитом Филатом, 14 января 1660 года чугуовец беспоместный сын Анисим Белозёров в челобитной своей писал: “служил он вёл Государеву службу много времени и бывал на сторож от Крымской стоны в ряд с детьми боярскими Игнатом Дюковым с товарищами, а пашенной земли и сенокосных покосов у него нет.” После этого следует прошение: “устроить его в Чугуевском уезде в Удском стану, за рекой Удами промеж колодезя Студенка и Бороваго в ряде с помощниками девятью человеками Игнатом Дюковым с товарищами”; в результате этой просьбы последовал приказ: “наделить промеж колодезя Студенок и Бороваго 20 четвертин пашенной земли и 70 копен покоса, с прежними помощниками, и устроить в том селе Боровом дворы, огородными и гуменными и местами”³.

Позже в выписках, Боровая называется уже селом, это показывает то, что первый храм построен здесь в одно время с заселением Боровой и, конечно, по распоряжению воеводы, устроившего на житьё в Боровом детей боярских: Дюкова с товарищами его, числом девять дворов. Их силами был построен храм в 1660 году. Храм, как и современный, был освящен в честь рождения Христа. Некоторые из жителей села до сегодняшнего дня носят фамилию Дюкоревы.

Удалось выявить сведения о передаче книг в церковь, построенную первыми поселенцами. Они содержатся в дарственной надписях на Евангелие и Апостоле, хранящихся в церкви до сих пор: “Москва печать 1685 год 9 декабря. 1688 год подал эту книгу на престол Евангель в Змиевской уезд в село Боровое в церковь Рождества Христова, молить ради и здравие и поминать родителей. Купец Кондратий

¹ Книга Большому Чертежу. – М.: АН СССР. – 1950. – С. 56.

² Янко М.П. Топонимический словарь Украины. – К.: Знання, 1998. – С. 126.

³ Историко-статистическое описание Харьковской епархии. Отделение и Чугуевский округ военного поселения: уезды Змиевской и Волчанский. Т. 4. – Х.: Харьковская университетская типография, 1857. – С. 296.

Добрышин, а подписал книгу по его приказу евнух его Гришка Роставцов, - богомольцу попу Игнатию"⁴.

Массовое заселение верховий Северского Донца не ограничилось приходом украинских казаков-черкес и раздачей земель безземельным боярским детям. Вольности, закрепляемые за колонистами Слобожанщины, привлекали многих поселенцев. Напомним, что "черкасы" или "черкесы" – название украинских казаков в официальных актах Московского государства второй половины XVI-го и первой половины XVII-го столетий. Со второй половины XVII-го столетия, термин "черкасы" постепенно вытесняется термином "малороссийские казаки"⁵. Сведения о первоначальном противостоянии этих двух этнических групп мы находим в Чугуевской переписке. Чугуевский воевода писал Белгородскому воеводе князю Ромоданову: "В нынешнем 1668 году мая 5 бил челом нам в обоз под Котельвою в Государев шатр Змиевского уезда села Борового Кадрашка Некрасов на тебя в 1668 году приходили в то село изменники Черкасы, и лошади и всяку скотину у них отогнали. И он Кадрашка, собрався, за теми изменниками ходили лошадей и из тех де лошадей досталось ему Кадрашки, лошадь и ту лошадь ты у него отнял. И тебе Господину Змиевцу Кадрашка Некрасов лошадь, которую у него ты взял, отдать ему"⁶.

Следует отметить, что пришлые казаки, как и слобожанские пользовались некоторое время вольностями самоуправления, что и привлекало для поселения на эти земли старообрядцев. В XVII в. эта территория была малозаселенной и власть не препятствовала переселению различных групп населения, поэтому земли становились предметом споров между донскими и украинскими казаками. Взаимное участие в колонизаторских процессах позволяет в дальнейшем претендовать донским казакам на эти земли. Привлекательной для них становится возможность переселения на территорию Слобожанщины после событий на Запоянской сечи 1688 го-

да⁷. Особенно, если учитывать, что население, исповедующее старообрядчество фиксируется по берегам р. Уды еще до массового притеснения казаков-старообрядцев – "1677 года в Чугуевском уезде в удском стану в селе Терновая украли лошадей 6 новопришлых Печенежских людей принесших сюда раскол их защищал поп Черкашин"⁸. Часть старообрядцев из донских казаков пришла и в село Боровая. Они старались документально подтвердить свое право на поселение. Об этом свидетельствует жалованная грамота на землю донцам: "1693 года июня 14 дня жалованная письменная грамота на вотчину Александру да Михаилу Костантиновым детей донцом, что им дать по их челобитной из поместья отца их за службу деда их и отца в Змиевском уезде в селе Боровом"⁹.

Хотя реформа церкви 50-х годов XVII столетия сопровождалась жестокими гонениями против тех, кто не принял новую веру, но на переселения сюда казаков-старообрядцев правительство Московского государства относилось очень терпимо в силу желания ослабить здесь влияние слободских полков и создать буферную зону в приграничье.

Население Слобожанщины в XVII-XVIII веках несло сторожевую службу, весь уклад жизни был казацкий, все взрослое мужское население числилось казаками и такое устройство продлилось до конца XVIII столетия. Память о казацком устройстве села до сих пор живет в народной памяти. Например, в селе до 1979 года не было названий улиц, деление велось на сотни, несмотря на введение названий улиц, деление села так и осталось по названиям сотен: первая – "Кулишка", вторая – "Гречина", третья – "Давыдовка", четвертая – "Баивик", пятая – "Рапкапановка".

Вольности такой военнообразной жизни дали возможность сохранять населению старообрядческий образ жизни, говорить об этом открыто в официальных документах. Одним из таких источников, говорящих нам о существовании старообрядцев в селе, есть жалоба старообрядцев Боровой 1819 года на

⁴ Историко-статистическое описание Харьковской епархии... – С. 195

⁵ Довідник з історії України. – К., 2001. – С. 889

⁶ Историко-статистическое описание Харьковской епархии. Отделение и Чугуевский округ военного поселения: уезды Змиевской и Волчанский. – Т. 4. – Х.: Харьковская университетская типография, 1857. – С. 296.

⁷ Феноген С.И. Казаки-некрасовцы на Кубани и в низовьях Дуная // Липоване: история и культура русских-старообрядцев. – Одесса, 2004. – В.1. – С.5-10.

⁸ Историко-статистическое описание Харьковской епархии... – С. 296.

⁹ Жалованная грамота донцам на землю // Сборник Харьковского историко-филологического общества. – Харьков, 1886. – Т.1. – С. 196.

ущемления со стороны местных властей их конфессиональных особенностей. Жители села пишут: *“старообрядчество существует тут более ста лет”*¹⁰.

Проследить численность старообрядческого населения в селе очень тяжело, но, скорее всего, они именовали себя донцами и таким образом выделялись из общей массы населения. Например, по данным церковного прихода о жителях села читаем: *“1737 год одноворцов 358 мужчин 350 женщин, донцов 198 мужчин 202 женщин”*. Позже документы умалчивают о этой особенности деления населения – *“в 1770 году 299 мужчин 279 женщин, 1790 358 мужчин 380 женщин в 1810 480 мужчин 503 женщины, 1830 год 531 мужчина 557 женщин, в 1850 году 506 мужчин 515 женщин”*. *“От холеры умерло в 1831 году 20 человек”*¹¹.

Подтверждением однокоренного происхождения старообрядцев Слобожанщины и липован юга Украины, которые ведут свою родословную от переселенцев-некрасовцев является наличие в говоре сходных слов: *“ворочатся – возвращается, галасить – плакать, молодится – молодая”* и другие¹².

Старообрядческая община села на протяжении всей своей истории тесно взаимодействовала с ближайшими старообрядческими центрами. Об этом мы можем судить из данных об описании села Терновая. *“В Терновом еще в давнее время посеян раскол. Около 1735 года здесь был искупленным распространителем суеверия Иван Евсеев Кушнер за изитою Чугуевских раскольников, он свободно совращал православных в раскол”*¹³.

Старообрядцев в Чугуеве и окрестных селах было довольно много, поскольку Иван Евсеевич Кушнер прямо агитировал людей в старообрядчество, и ему за это не было никакого наказания. Возможно, в Боровую староверы переселились из села Терновой (10 км вниз по течению р. Уды) потому что еще и



Фото. Черкашины Евдокия Васильевна и Ефросинья Сидоровна в традиционной одежде (1950 год)

сейчас очень тесны связи с терновскими старообрядцами.

Тесные связи с Терновской общиной мы видим из *“жалобы жителей села Боровой и Терновой на ущемление местной власти”*. Эти родственные общины поддерживали тесно семейно-брачные отношения и все невзгоды переживали вместе и не исключено, что они образовались в одно время где-то в 1677 году или даже немногим ранее.

Сохраняя свою непохожесть, старообрядцы сохранили и многие характерные особенности русской речи – это южнорусский, имеющий много аналогий с говором старообрядцев юга Украины. Ближе всего он подходит к *“акающему”* курскому диалекту с сохранением суффикса *-ися*, вместо *-сь*.¹⁴

Сохранён был не только своеобразный диалект речи, но и свой традиционный костюм (см. фото).

Следует отметить, что все это происходило в условиях тесного соседства с населением, исповедующим новую веру. Еще в начале

¹⁰ Государственный архив Харьковской области, ф.3, оп.49, д.369.

¹¹ Историко-статистическое описание Харьковской епархии... – С. 295.

¹² Баранник Л.Ф. Традиционная южнорусская лексика в речи липован юга Украины // Липоване: история и культура русских-старообрядцев. – Одесса, 2004. – В.1. – С.129-138.

¹³ Историко-статистическое описание Харьковской епархии... – С. 296.

¹⁴ Баранник Л.Ф. Традиционная южнорусская лексика в речи липован юга Украины... – С.129-138.

XX ст. традиции старообрядчества были прочны, а старообрядческого населения было больше, нежели прихожан господствующей церкви, ведь обе церкви строились силами местных жителей и на их средства. *“Много и староверов было, а советных наверное больше чем староверов. Но вообще было много староверов, но советных их же больше. Была одна вера – староверская. А когда гонение было, я не знаю в каких годах. Гонение было и это ж разделили. Стали советные, советные чего – чтобы легче было молиться. Старовере ж больше молятся, а в них много не начитуют. Вот поэтому и разделились”*¹⁵. “Советными” местные жители называют людей, придерживающихся господствующей церкви, а “ганджеями” – тех, кто придерживается старообрядчества. Вследствии замкнутости и необщительности между ними эти конфессионимы проявляют хронологическую устойчивость.

Старообрядцы на Слобожанщине разделяются на два течения. Это “поповцы”, которые позднее вошли в “белокриницкое согласие”, и “беспоповцы поморского согласия”. Последние составляют большинство старообрядцев Слобожанщины. В селе Боровая придерживались поморского согласия. Это согласие характерно тем, что они избирают себе наставников из своих членов, на общем собрании общины. Признали в давнее время молитву за царя, служат в армии и читают молитву за своих солдат служащих в армии. Сами жители называют себя “староверами”, но не старообрядцами и объясняют тем, что только “мы истинные хранители и носители старой веры в Христа”. На сегодняшний день из 752 дворов в селе 250 являются старообрядческими.

При правлении Николая II была признана и узаконена старообрядческая церковь¹⁶. Скорей всего этот факт и подтолкнул жителей села к строительству храма.

В начале XX столетия в регионе практически одновременно были построены две церкви. Старообрядческий храм был открыт в 1909 году, а православный (никонианский) – в 1905 году. Церковь новой веры была построена из дерева, ее размеры были меньше, нежели староверческий храм и намного беднее.

Очевидцы свидетельствуют, что в этой церкви не было места для крещения детей, а также очень бедное убранство¹⁷.

До 1909 года не было церкви в селе, а молились в доме общепризнанного наставника. Возможно, это было заложено в особенностях ритуалистики беспоповцев, а также репрессивной политике власти. Воспоминания старейших из жителей села нам дают бесценную информацию об этом процессе – *«часовню построили у 1909 году усе, чем могли помогали – бабки не доедали, не допивали усе силы лажили на постройку церкви»*¹⁸.

Старообрядческая церковь была построена из белого кирпича, имела колокольную с колоколами и место для крещения детей, убранство храма было на высоком уровне – *“был громадный алфонец освещавший весь храм богатое убранства. Алфонец, венцы – из серебра”*¹⁹. Размеры храма были солидные.

Священники-старообрядцы были из местного грамотного населения. Как грамота, так и хоровое пение, передавалось из поколения в поколение. Каждую зиму священник, как грамотный человек в селе, учил детей чтению, как на современном языке, так и на древнеславянском. Это вошло в многолетнюю традицию. *“Баба Доня взяла Любку Халимоникову и стала её учить читать, а я что хуже? Четвёртый закончил, в пятый перешёл, пошёл и я к ней в учение вот так пошло и пошло”*²⁰. Нынешний настоятель Боровской общины – Картавец Павел Исаевич также самоучка.

Из приведенных выше фактов можно сделать вывод, что появление старообрядческого населения в с. Боровая, а также возможно всей Слобожанщины, может быть связано с двумя волнами миграции: переселением сюда в начале и середине XVII в. “детей боярский” и других категорий служилых людей, которые, находясь в пограничье Московского государства смогли сохранить старую веру и колонизацией этих земель к концу XVII в. донскими казаками, после уничтожения вольно-

¹⁷ Интервью с Лукшиной Марфой Агеевной (1901 г.р.)

¹⁸ Интервью с Картавцевым Павлом Исаевичем (1928 г.р.)

¹⁹ Интервью с Черкашиной Ефросиньей Сидоровной (1928 г.р.)

²⁰ Интервью с Картавцевым Павлом Исаевичем (1928 г.р.)

¹⁵ Интервью с Черкашиной Ефросиньей Сидоровной (1928 г.р.)

¹⁶ Миловидов В.Ф. Старообрядчество в прошлом и настоящем. – М. Мысль, 1969. – С 38.

стей и притеснений свободы вероисповедания на Дону.

Кучерявенко И.Ф. (Измаил, Украина)

ПРАВОВОЕ ПОЛОЖЕНИЕ СТАРООБРЯДЧЕСТВА И ЕГО ОТНОШЕНИЕ С ОФИЦИАЛЬНОЙ ЦЕРКОВЬЮ

Старообрядчество одно из удивительных и трагических явлений в истории России. Возникшее в середине XVII ст.¹ в результате церковной реформы патриарха Никона, старообрядчество прошло долгий и нелёгкий путь скитаний и лишений.

Больше двухсот лет старообрядчество было подвержено преследованиям. Они то усиливались, то вновь ослабевали, но никогда не прекращались. «Раскольники» были объявлены вне закона и вынуждены были мигрировать. Во время правления Петра I была учреждена категория «приписных раскольников». В неё попадали все легализованные старообрядцы, которые платили государству двойной налог, так называемую «плату за бороду»².¹ Старообрядцев заставляли делать специальные нашивки на одежде, которые означали принадлежность к «раскольникам». Но не все старообрядцы терпели такое отношение, часть из них убегала в глушь России. Правительство ввело специальную «Раскольничью контору» с вооружёнными отрядами для поиска староверов.

Следующий этап гонения на старообрядцев связан с «бириновщиной», то есть со временем правления Анны Иоанновны (30-ые гг. XVIII в.) Старообрядцы в результате миграций оказывались в Турции, Польше и Швеции³.²

Под влиянием обер-прокурора Г. А. Потемкина императрица Екатерина II отказалась от гонений на «раскольников» и вызвала их из-за границы.

Г. А. Потемкин был близко знаком с положением церкви и историей «раскола», был другом старообрядческого патриарха

Андрея Борисова⁴. С 1769 года старообрядцам дали право свидетельствовать в судах, с 1782 года в официальной документации был заменен термин „раскольник“ на „старообрядец“, была отменена обязательная одежда, а в 1785 году им разрешили вступать на общественные должности⁵.

Но под конец правления Александра I снова начали появляться указы, которые притесняли духовную жизнь старообрядцев. Во время правления Николая I старообрядцы также жестоко преследовались. Но для защиты государственных границ Российской империи, царское правительство выдавало «милостивые манифесты», которые призывали старообрядцев поселяться на границах Российской империи, защищая тем самым свою родину. За это им были обещаны льготы, а именно освобождение от двойного подушного налога⁶. Результатом такой политики стало массовое переселение российских старообрядцев в Новороссию, Бессарабию и Подолье.

В XIX столетии уничтожались скиты и монастыри с уникальными святынями, в тюрьмах сидели старообрядческие епископы. Парадоксально, но тех, кто сохранял древнюю веру, национальный быт, обычаи и дух предков, власть и церковь считала злейшими врагами общества и государства. Староверы не имели права на собственное имущество, на строительство храмов, на объединение в общества и издательство книг, журналов, газет.

И только с 1905 года, после снятия многих ограничений, старообрядчество на некоторое время почувствовало облегчение. Указом от 17 апреля 1905 года с разрешения Министерства внутренних дел старообрядцам разрешалось строить и ре-

¹ Традиционная логическая ошибка – это новообрядчество возникло после реформ, а приверженцы старой веры продолжили развитие православия. (примечание редакции).

² Анцупов И.А. Русское население Бессарабии и Левобережного Поднепровья в к. XVIII – XIX ст. – Кишинев, 1996. – С.26.

³ Старообрядчество в России (XVII – XX вв.)/ Под ред. Е.А. Юхименко. – М., 1999. – С.191.

⁴ Перепутан чин наставника – где было взяться старообрядческому патриарху, когда и епископов были единицы. (примечание редакции).

⁵ История старообрядческой церкви. Краткий очерк. // Изд. Старообрядческой церкви, 1997. – с.19.

⁶ Филиал Государственного архива Одесской области в городеИзмаиле.- Ф.110, оп. 16, д. 20.

монтировать храмы и монастыри⁷. Однако, если в царской России до 1905 года существовали преследования, то во время советского периода власть использовала физическое уничтожение старообрядцев. Страницы советской истории – голод, война, репрессии – только усложнили положение. Но, несмотря на большие потери, разрушенные семьи, старообрядческая община сохранилась⁸.

Изменения в политической, экономической, социальной системе, которые произошли в 80-90-ые гг. XX столетия, существенно повлияли на жизнь современных старообрядцев. Они переживают своеобразное возрождение. Так как именно религиозные особенности определяют культуру староверов, то в этой сфере заметны серьёзные изменения: строятся и реставрируются старообрядческие церкви, печатаются книги, газеты, календари, регулярно посещают храмы старообрядцы младшего и среднего возраста, дети. Все больше современных потомков борцов за веру стараются в повседневной жизни придерживаться религиозных норм, не нарушать церковные запреты, с благоговением берегут старые иконы, старопечатные книги, считают их главным богатством своего рода. На храмовые праздники в старообрядческие церкви Украины съезжаются старообрядцы со всех концов страны и даже из-за границы. Становятся регулярным событием научно-практические конференции, в которых принимают участие исследователи с целого ряда университетских центров Украины, России, Молдовы, Белоруссии, Румынии, Бурятии и большого количества старообрядческих священников во главе с Архиепископом Киевским и всея Украины Савватием. Благодаря такому союзу ученых и священников станет возможным возрождение традиций старообрядцев Подунавья, а также их сохранение и изучение.

Сегодня существуют несколько больших центров старообрядчества, кото-

рые находятся на территории постсоветского пространства. Из них, Москва – традиционный центр, Прибалтика и Южная Украина... Самой большой старообрядческой организацией на юге Украины является Белокрыницкая церковь, или как она официально называется Российская Старообрядческая Православная Церковь. На сегодняшний день она является наиболее стабильной старообрядческой организацией. Основным регионом распространения является территория Черниговской, Винницкой и Одесской области⁹.

Долгое время нахождения в иноэтнической среде, где господствующей церковью является синодальная, не могло не повлиять на отношения между двумя организациями. Вопрос об объединении в той или иной мере волновал две стороны с начала возникновения «раскола». Но все эти старания были напрасными из-за сильного давления государственной власти. И только в начале XX ст. Вопрос об объединении был рассмотрен 3 мая 1906 года VI отделом «Предсоборного Присутствия». Поместный Собор 1917-1918 гг. Должен был вынести постановление о старых обрядах и по свидетельствованию участников отменить проклятия и позволить принять старообрядческих епископов, но из-за революционных действий не смог этого сделать. В 1929 г. Этот вопрос был вновь рассмотрен на заседании Патриаршего Священного Синода¹⁰, который признал старые обряды православными. Поместный Собор РПЦ 1971 г. принял решение «Об отмене клятв на старые обряды и на придерживающихся их». В 2000 г. Архиерейский Собор РПЦ обратился к старообрядцам с посланием, в котором просил прощение за гонения. Было вынесено единое решение, что необходимы дальнейшие

⁹ Миловидов В.Ф. Современное старообрядчество. – М., 1979. – с. 37.

¹⁰ Архимандрит Евлогий (Гутченко). К проблеме наших взаимоотношений со старообрядцами. // Андреевский вестник (Пастырско-Богословский журнал Одесской духовной семинарии). – 2003. – № 2(8). – с.54.

⁷ Старообрядчество в России (XVII – XX вв.) под ред. Юхименко. – М., 1999. – с. 193.

⁸ Таранец С. Старообрядчество города Києва и Киевской губернии. – К., 2004. – с. 96.

усилия. Эти объединяющие соборы могут сделать достаточно в этом деле¹¹.

¹¹ Ни в одном из старообрядческих соглашений никогда не стоял вопрос об «объединении» с РПЦ. Ведь параллельно с декларациями о «прощении заблудших староверов» идет гораздо более активное продвижение других экуменистических проектов. И те новины, что внесены были при Никоне и позже не только не отменяются, но и умножаются новыми, уводя православие в сторону от древних традиций православия. Старообрядческое сообщество относится к этим соборам, как ко внутренним событиям в жизни РПЦ. (примечание редакции).

Галкина А.В. (Измаил), Демин О.Б. (Одесса, Украина)

ДОКУМЕНТЫ XIX - НАЧАЛА XX вв. ИЗМАЙЛЬСКОГО АРХИВА О СТАРООБРЯДЦАХ ПРИДУНАЙСКОГО КРАЯ

Большая сложность в изучении истории старообрядчества состоит в том, что “раскольники” (официальное название в архивных документах XIX в.) не сдавали свои документы на государственное хранение и не создавали собственных архивов. Те же документы, которые имелись в старообрядческих монастырях и храмах, отражали деятельность обществ и прочее, либо тщательно прятались, либо исчезали бесследно в спецхранах органов государственной безопасности, особенно в советский период.

Гонимые и преследуемые, ведущие полулегальный образ жизни, неоднократно менявшие на протяжении десятилетий места обитания, приверженцы старой веры из поколения в поколение передавали самое главное и необходимое – иконы, рукописные и печатные книги, по которым совершались службы, церковную утварь. Поэтому изучение деятельности старообрядческих общин и обществ возможно – по воспоминаниям современников, трудам историков конца XIX - начала XX века; упоминаниям (в связи с теми или иными событиями) и статистическим данным в различных официальных и церковных документах.

В Измайльском архиве на хранении находятся документы по истории Южной Бессарабии с 1810 по

1917 гг. Это, так называемая, управленческая документация царского периода – 967 фондов (111258 единиц хранения).

Южная Бессарабия, Буджак, Придунавье, Подунавье, украинские Придунайские земли – названия территории юга Одесской области от Днестра до Дуная, от Черного моря до границы с Молдовой. Сегодня это – девять районов Одесской области (Арцизский, Белгород-Днестровский, Болградский, Измайльский, Килийский, Ренийский, Саратский, Тарутинский, Татарбунарский).

До начала XIX века территория входила в состав Турции. По окончании русско-турецкой войны 1806-1812 гг. по условиям Бухарестского мирного договора 1812 года Измаил, как и вся Бессарабия, входят в состав Российской империи.

После 1812 года земли интенсивно заселяются, в том числе великороссами – старообрядцами „часовенной секты” из губерний: Черниговской, Казанской, Саратовской, Подольской и других. „Великороссы народ деятельный, настойчивый и энергичный: они выстроили себе в линию, на близком один от другого расстоянии, камышёвые домики в восточной и западной части города по берегу реки Дунай”.

Документальные материалы отложились в результате деятель-

ности учреждений и организаций, существовавших на территории Южной Бессарабии.

Документы Канцелярии Измаильского градоначальника (ф.56) – охватывают период с 1830 по 1835 гг. Здесь мы находим сведения по крепостям Измаил, Килия; городам Тучков, Килия, Рени, селению Вилково: о постройках, количестве домов, церквей, мельниц, о народонаселении и роде занятий. Переписка о наделении земель некрасовцев, церковнослужителей, сведения о старообрядцах.

Ведомости о количестве старообрядцев, «раскольников и сект» в градоначальстве за 1834-1835 гг. (д. 372) имеют следующую форму:

1.Старообрядцев, приемлющих священство разных сословий: мужского пола 835 женского – 961.

2.Раскольников разных согласий, не приемлющих священство, но поклоняющихся иконам: мужского пола - 56, женского - 36.

3.Духоборцев, молокан и иконоборцев, не приемлющих священства, и не поклоняющихся иконам – нет.

4.Субботников или Жидов, приемлющих вместо крещения обрезание – нет.

5.Скопцов – нет.

Ведомость о старообрядцах и раскольниках разных согласий и сект по городу Килии и селению Вилкову (“Учинаина Марта 22 дня 1835 года”).

В то же время, по городу Килия:

1.Часовенных старообрядцев, приемлющих священство мужчин 184, женщин - 147 – разных сословий.

2.Раскольников разных согласий, не приемлющих священства, но поклоняющимся иконам мужчин 11, женщин - 13 – разных сословий.

3.Духоборцев, малокан и иконоборцев, не приемлющих священства и не поклоняющихся иконам – не имеется.

4.Субботников или жидов, приемлющих вместо крещения обрезание – не имеется.

5.Скопцов - не имеется.

По селению Вилкову.

1.Старообрядцев мужчин – 896, женщин – 647.

2.Раскольников муж. - ---

3.Духоборцев, малокан, иконоборцов

4.Субботников или жидов

5 Скопцов ...

Интересующие нас сведения имеются и в деле (329) об отдаче в оброчное содержание на 1834-1838 годы угодий Измаильского Николаевского старообрядческого монастыря. В деле 205 - переписка с Измаильским городовым магистратом, градской полицией о причислении к некрасовскому обществу вышедших из-за границы некрасовцев (1833-1835 гг.). Дело 510 - О расследовании собрания старообрядцев в предместье г. Измаил Некрасовке; д.57 - Дело об отдаче и откупном содержании угодий упраздненного Измаильского старообрядческого монастыря в 1831-1834 гг.; д.81 - Дело о перемежевании земли некрасовцам, водворившимся в Россию в 1811-1830 годах; д.7 - Переписка с Новороссийским и Бессарабским генерал-губернатором о выдаче денежных пособий некрасовцам, пе-

реселившимся из Турции (1830-1831 гг.); д. 17 - Дело о выдаче провианта и денег некрасовцам, переселившимся из Бабадагской области (1831 г.); д.18 - Дело о выдаче пособий на обзаведение хозяйством, предоставлении льгот некрасовцам, переселившимся из-за Дуная (1831-1835); д.6 - Дело о переселении в Россию некрасовцев из Бабадагской области (1830) и т.д.

В деле 19 (ф.56) имеются данные о некрасовском монахе Арданионе. *“По разорению турками монастыря, называемого Кучеголи или Верировка, “состоявшего близ крепости Силистрия,” он следует в город Ставрополь к переселившимся туда товарищам его (л.4)”*

“Документы Измаильской градской полиции” (ф. 514) отражают период, когда на территории Российской империи все старообрядцы были занесены в разряд раскольников и, как противники официальной церкви, преследовались. Здесь содержание некоторых дел перекликаются с делами Канцелярии Измаильского градоначальника. Например, дело по упразднению Измаильского старообрядческого Николаевского монастыря (д.70, крайние даты документов: 13.05.1829 - 17.12.1838 гг); Переписка с городовым магистратом о виноградных садах, ранее принадлежащих Николаевскому старообрядческому монастырю (д.119, даты документов: 28.05.1838 – 25.01.1840). [Монастырь существовал 18 лет - до 1829 года]. В делах имеется подробное описание местоположения мо-

настыря, земельных угодий и построек. Шла тяжба за церковную утварь между настоятелем Серковского монастыря Симеоном Петровым (Оргеевский уезд; этот монастырь существовал с середины 18 в.) и Измаильским Тучковским старообрядческим обществом (Документов не имеется).

В деле о розыске попастарообрядца Петрова Н. (д.112, крайние даты: 27.04.1837 – 2.02.1839).

В секретном донесении Измаильскому полицмейстеру Бессарабского военного губернатора говорится следующее:

“...между старообрядцами Подольской губернии появился беглый поп Никонор Петров...по учиненным розысканием не открыто настоящего его происхождения, обнаружено только, что он до четырех лет тому назад прибыл из Перми или Пензы, где имеет сыновей, в Подольскую губернию, и проживал в Борскове и Шуре Копиевской... записан в ревизии по г. Измаилу, когда Измаильская Градская Дума отказала в выдаче ему городского паспорта, то он и отправился туда”.

В деле о надзоре за старообрядческим священником, бежавшим из Новгород-Северского монастыря (д. 190, кр. даты 8.02.1845 – 3.12.1850) имеется краткая статистическая ведомость о городе Измаиле, в которой есть сведения о старообрядцах на 1 января 1850 года в городе, крепости и предместьях. Всего жителей: 26 473, из их числа старообрядцев-поповцев мужского пола - 1202,

женского – 880, безпоповцев мужского – 22, женского – 22.

Имеются также:

- Дела о переселении раскольников в Молдавию из Саратовской губернии, (д.243, д. 212), из разных западных губерний (д. 282);

- Ведомости о количестве старообрядческих молитвенных домов, монастырей, часовен (д. 55, кр. даты: 5.10.1826 - 19.01. 1827);

- Ведомости о состоянии народонаселения, сельского хозяйства, промышленности, домостроений в городе и принадлежащих ему хуторах (д.12, кр. даты 14.10. 1817 – 24.03. 1818);

- Дело о розыске бежавших крестьян старообрядческой секты от княгини Долгорукой (д. 174, кр. даты 22.10. 1844 – 6.12. 1844);

- Дело о совращении православного мещанина Рукавишникова М. в раскольническую веру (д. 232, кр. даты: 20.05, 1848 – 9. 06. 1848);

- Дело о награждении жителей Новой Некрасовки (д.176, кр. даты: 8.05.1844 – 4.10.1845 гг);

- Ведомость о количестве старообрядческих молитвенных домов в городе и его предместьях (д.180, кр. даты: 2.12.1844 – 5.12. 1844);

- Ведомости о количестве раскольников и раскольнических молитвенных домов (д.181, кр. даты: 21.01 1844 – 13.02 1845).

- Дело по обвинению Колесникова Ф. в распространении раскольничества (д. 182, кр.даты: 16.05 1844 – 23.01. 1845).

По указам, циркулярам, предписаниям Бессарабского областного правления, Бессарабского военного губернатора о розыске беглых крестьян и раскольников, (дд.242, 245, 258, 266, 296) можно проследить миграцию старообрядцев из центральных районов России на Нижний Дунай.

Просмотр листов использования в делах вышеназванных фондов показал, что наиболее востребованными были дела со статистическими данными, где информация лежит, как говорится, на поверхности. Меньше исследователи обращались к документам, где имеются косвенные данные, которые, тем не менее, представляют значительный интерес, персонифицируют историю, сообщают немаловажные детали о жизни старообрядцев. К таким делам можно отнести д.296, где имеется Указ *“о розыскании в (Бессарабской) области еврейки Гитли, окрещенной раскольников Силою Ивановым с наречением имени Марии и вступившей с ним в брак, доставлении ее в Земский суд в случае поимки;”* даются приметы: *“лет от роду 22, росту средняго. волосы на голове темнорусые, нос короткий, говорит еврейским наречием.”* Или *“о розыскании девки Домникии Козачковой, обратившейся из православия в раскольнический обряд”* и другие.

В фондах Благочинных (621-643) второй половины XIX в. в клировых ведомостях по всем приходам отмечается наличие или отсутствие старообрядцев (поповцев и беспоповцев), а также баптистов, штун-

дистов, скопцов. К этим фондам, которые поступили в Измайловский архив в 1950-е годы из Кишиневского центрального архива исследователи практически не обращались.

В официальных документах конца XIX – начала XX века содержатся достаточно подробные данные о старообрядцах в местах их компактного проживания. Например, дело о выборах уполномоченных общества предместья Старой Некрасовки (ф.2, д.618, кр. даты 9.03. – 19.07. 1914 гг.). Дело “прошение старообрядцев посада Вилково о переустройстве их церкви” (ф. 4, д.10, кр.даты: 25.08. 1885 – 24.07 1894). В фонде 4 (Вилковская посадская управа) д. 157 (л.80 об.) в списке на 1902 год лиц, имеющих право быть присяжными заседателями, указано, что из 10 человек 7 – старообрядческого вероисповедания.

Посадские власти выделяют деньги на строительство старообрядческой церкви: Дело об израсходовании денежных средств на постройку новой старообрядческой церкви. (д.470, 1912 г.). Здесь имеются “Ведомости мастерам, работавшим по постройке новой Старообрядческой церкви”, в которых указаны фамилии мастеров: Власов, Золотарев, Сухов, Кондра, Матюшов, Сидоркин, Скрипниченко, Богомоллов, Руднев, Федяев, Салавьев, Бородин, Хомутов, Столянов, Чернашов, Васичкин, Сиротин, Павлов, Дулепов, Чехонцев, Свиридов, Клачков, Чичкин; в т.ч. женщины: Ахимья Глебова, Устинья Зуева, Хавронья Власова, Гарпена Сараева, Федора Шестопалова, Ека-

терина Кирсанова, Соломония Хомутова, Фетинья Савина, Фетинья Галкина.

Довольно распространенные в нашем крае на сегодняшний день фамилии. Обращает на себя внимание факт высокого процента грамотности у рабочих, которые сами расписываются в ведомости. Эту особенность старообрядцев (в сравнении с украинскими и молдавскими поселянами) отмечают многие исследователи. Вероятно, традиция восходит к средневековой Руси и ее сохранили в поколениях старообрядцы.

В 4 фонде имеются дела об израсходовании денежных средств на содержание Вилковского старообрядческого училища (напр., д.345, 1909 г). Из них мы узнаем, по каким учебникам велось преподавание в училище и какую литературу читали учителя.

Вахтерова - Букварь папка

Тулуповъ - Новая школа

Некрасовъ - Правописание

Пуцыковичъ - Планы, статьи

Толстой - Кн.дня чт.

Ушинский - Родное слово

Шведский - Счеты

С Ч Е Т Ь

СОЮЗА СТАРООБРЯДЧЕСКИХЪ
НАЧЕТЧИКОВЪ

Отпущено книгъ для библиотеки при старообрядческомъ училищѣ въ Посадѣ Вилковѣ

“ЕВАНГЕЛІЕ” въ двухъ краск. за переплетъ

“ПСАЛТЫРЬ” въ кож переплетъ

“ЧАСОСЛОВЪ” - //-

“Пѣвчій октай” въ пер.,
 “О вѣрѣ и невѣріи” еписк. Мих. в. 1-
 ѵ
 “О вѣрѣ и невѣріи” его же в П-ѵ за
 переплетъ двухъ выше. кн.
 “Горящій огнемъ” еп. Михаила за
 переплетъ
 “Бесѣды противъ сектантовъ” еп.
 Мих., за переплетъ
 “Старообрядчество его смыслъ и
 знач. за переплетъ
 “Старообрядчество во втор. пол.
 XIX в. за переплетъ
 “Монастырскія тюрьмы” Пругав.
 за переплетъ
 “Старообрядческіе архіереи”
 Пруг. за переплетъ
 “Великій подвижникъ прот. Ав-
 вак” за переплетъ
 “Церковь и Государство” I часть
 “Церковь и Государство” II часть
 за переплетъ двухъ вышеозн. кн.
 “Философія исторіи старообр.”
 ч. I
 “Философія истор. старообр.”
 часть II за перепл. 2-хъ вышеозн. кн.
 “Многоскорбн. княгиня Анна
 Каш” за переплетъ
 “О троеперстій на др. покров. св.
 А.К. за переплетъ
 “Публичное собесѣдов. арх. Миха-
 ил” за переплетъ.
 (Сохранена орфография ори-
 гинала)

Подобные сведения могут слу-
 жить отличным материалом для
 работ МАН и воспитания подрас-
 тающего поколения.

В целом можно отметить, что
 наиболее изучены документы ар-
 хива, касающиеся старообрядцев-
 некрасовцев в контексте жизнедея-
 тельности казачьих формирований.

Такими исследователями, как И.А.
 Анцупов, А.Д. Бачинский, М.П.
 Мунтян, А.П. Оганян, Д.И. Анто-
 нюк, Н.Е. Босенко, Т.Д. Сапожнико-
 ва, Е.А. Бачинская.

Непосредственно изучением
 старообрядческих общин занима-
 лись А.А. Пригарин, А.И. Федорова.

Как уже было сказано, специ-
 альных архивных фондов по исто-
 рии старообрядчества на государ-
 ственном хранении не имеется. В
 отличие от официальной церкви,
 которая сохранила формулярные и
 клировые ведомости, метрические
 книги, исповедные росписи. И по-
 тому невозможно, к примеру, про-
 водить генеалогические исследова-
 ния.

Одной из основных задач на се-
 годняшний день является поиск со-
 хранившихся документов и фор-
 мирование дел фондов по истории
 старообрядчества.

СОВРЕМЕННОСТЬ

Петров С.П. (Киев, Украина)

О СОЗДАНИИ НАЦИОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНОГО ОБЪЕДИНЕНИЯ СТАРООБРЯДЦЕВ УКРАИНЫ

В ноябре 2001 г. в г. Киеве прошла I Всеукраинская конференция старообрядцев, на которой было принято решение о создании Всеукраинского объединения старообрядцев по возрождению, сохранению исконных традиций и культуры старообрядчества. В работе конференции приняли участие делегаты около 50-ти старообрядческих общин, а также другие представители различных общественных организаций Украины. Участниками конференции было решено создать национально-культурное объединение старообрядцев в Украине. Выполняя решение I Всеукраинской конференции старообрядцев, инициативная группа 9 февраля 2004 года зарегистрировала в управлении юстиции г. Киева - Киевское городское национально-культурное общество старообрядцев-липован.

В марте 2004 года в Киеве прошла I конференция-презентация Киевского городского национально-культурного общества старообрядцев-липован. В конференции-презентации общества приняли участие Епископ Киевский и Всея Украины Савватий, представители Государственного комитета Украины по делам национальностей и миграции и Российского посольства, а также руководители национально-культурных обществ Украины и другие участники из различных регионов. На I конференции-презентации Киевского городского национально-культурного общества старообрядцев-липован, было решено провести в г. Киеве II Всеукраинскую конференцию старообрядцев.

Поводом для проведения II Всеукраинской научно-практической конферен-

ции послужило то, что 2004 год - это годовщина 350-летия трагических событий в русском обществе, положивших начало раскола русской нации и разрушению духовного единства народа. Последствия событий 1654 г. к нашему глубочайшему сожалению не преодолены до сих пор, а по некоторым направлениям раскол углубляется.

Царская реформа XVII в. привела русское общество к расколу, к появлению её сторонников - новообрядцев (никониан) и противников - старообрядцев (староверов). С этого момента старообрядчество стало на защиту русских национально-культурных и бытовых традиций. Однако здесь четко надо осознать, что является старообрядчество как явление, а традиции, носителями которых оно выступило, уходят своими истоками к периоду древней Руси - Киевской Руси - Руси Святого Владимира и Ярослава Мудрого, к русской народной материально-бытовой культуре. Таким образом, старообрядчество нужно понимать не только в контексте древнерусского, который собственно его породил, но и в смысле древне-украинского и древне-белорусского, в чем и состоит его ценность и неповторимость.

Старообрядчество изначально представляло собой акт духовного сопротивления, проявление культурного суверенитета русского народа.

По словам ныне покойного академика Дмитрия Лихачева, реформа XVII в. не только разделила русское общество на две части, но и разрезло пополам живую душу русского народа, и все беды, которые испытал и испытывает русский на-

род, являются следствием этого раскола. А Александр Солженицын и многие известные историки, писатели и философы пишут о том, что духовный раскол русской нации в XVII в. породил революцию 1917 г. И пока Россия не вернется к истокам своих традиций, вере своих предков, не будет в России добра.

Русские старообрядцы являются старейшей частью русского народа, которая в результате превратностей нашей исторической судьбы, не по своей воле, оказалась за пределами России. В XVII в. последовали жестокие пытки и репрессии, ревнители древнерусского благочестия бежали в глухие леса, пещеры, горы, селились на окраинах Российской империи, но не было нигде им спасения, везде доставала грозная царская рука. Начался процесс рассеивания русского народа, часть которого насильственно вынуждена была покинуть Родину и бродить в течение трёх столетий вокруг да около своего Отечества. Исторически это была первая и, самая многочисленная, волна русской эмиграции, хотя ни царские, ни советские историки, к сожалению, об этом ни писали, да и современные до сих пор опасаются об этом писать. Но как бы не складывались обстоятельства, старообрядцы русского зарубежья сохранили свою культуру, любовь и верность к России, так же как хранили любовь и верность древлеправославному христианскому благочестию.

Со временем старообрядец выделялся в особый тип русского человека, который упрямо хранит в себе каждую косточку, звук, букву старой национальной фигуры. Он несет в себе живое воспоминание о той поре, когда человек мог быть крепостью, всегда тяготеющий к свободе, самостоятельности, к духовному первенству и нравственной чистоте. Он не курил, не пьянствовал, не ругался, строго соблюдал посты и моральные устои и лишь в одном не знал удержу – в работе. Это люди с большим характером. Где бы они не жили, всегда выделялись

как люди домовитые, оборотистые и искусные торговцы, отличались трудолюбием, стремлением к порядку и честности. Характеризовались почти поголовной грамотностью, были доброжелательны со всеми. Были упорными и добротными храмостроителями и книгопечатниками.

Старообрядцы в силу своих религиозно – этических и этнических убеждений сохранили в своей культуре и быту, образе жизни очень много положительных качеств: старорусские обычаи, многоцветие традиционной национальной одежды, книги и иконы дониконианского письма, своеобразие архитектуры поселений и интерьеров внутреннего убранства домов, богатство фольклора.

Сегодняшний мир – это не столько совокупность государств, сколько совокупность диаспор. Возможности новых информационных технологий позволяют преодолевать большие расстояния, и границы теперь не становятся помехой.

XI век значительно ускорил общемировой процесс унификации, который новой эпохе необходимо использовать для взаимообогащения различных культур, одновременно обеспечив выживание исторически сложившихся традиций различных национальных и этноконфессиональных групп. Старообрядческие общины, столь последовательно сохраняющие свою традиционную жизнь в изменяющемся мире культур и цивилизаций многих стран мира, представляют особый интерес с точки зрения инструментов их самосохранения и выживания.

Русские старообрядцы вместе с другими народами разделили все тяжелейшие события XX века, приведшие к естественной, а чаще всего, к насильственной утрате многого в духовной жизни и культуре. Поэтому сегодня, как никогда раньше, старообрядчеству совершенно необходимо строить своё возрождение на прочных основах знания своих собственных древних традиций, что может стать существенным вкладом в культуру мно-

гих государств, где компактно проживают русские старообрядцы.

В истории русского старообрядчества мало найдется светлых дней, а тем более лет покоя и процветания. И сегодня для нас настали трудные дни, когда соблазны бездуховности и безверия, массовая глобализация угрожают нашему духовному состоянию и национально-культурной жизни.

Новая политическая ситуация в странах бывшего Советского Союза не только открыла возможности для нашего самосохранения, но и определила дилемму: или мы будем активно заботиться о сохранении, укреплении и приумножении нашего духовного и культурного наследия или вместе с его утратой прекратим свое существование.

В настоящее время, когда русское древлеправославие после многовековых гонений рассеялось по всем континентам Земли и приняло поистине вселенский характер, настало время осмыслить наше современное состояние и наметить пути дальнейшего нашего развития, применительно к этим обстоятельствам. Это особенно необходимо перед лицом двух опасностей: утраты древлеправославного благочестия и полной ассимиляции.

Испытывая глубокую озабоченность о духовной и культурной будущности русских старообрядцев Украины, нашего культурного и субэтнического сообщества, мы провели I Международную и II Всеукраинскую научно-практическую конференцию “Старообрядчество Украины и России: прошлое и современность”. На конференциях присутствовали представители четырех государств: Украины, Российской Федерации, Беларуси, Молдовы; 27 старообрядческих общин Украины и 10 ведущих научных центров. Особенностью конференции было активное участие в её работе основных старообрядческих конфессий Украины, что ещё раз доказало необходимость и возможность всех старообрядческих общин работать совместно с целью

национального просвещения, сохранения веры и национальной самобытности.

Возможность проведения и успех конференции, несомненно, был определен неоценимой помощью, в том числе и финансовой, Государственного комитета Украины по делам национальностей и миграции и Посольства Российской Федерации в Украине.

Все участники конференции были глубоко признательны Епископу Киевскому и Всея Украины владыке Савватию за его активное участие в работе: благодаря именно его выступлению, на заседаниях возник дух единства и понимание необходимости духовного объединения для возрождения национально-культурной жизни всего старообрядчества.

В работе конференции приняла участие делегация из Забайкалья (регион самого крупного компактного проживания старообрядцев) во главе с заместителем Председателя Народного Хурала Республики Бурятия Иваном Игнатовичем Калашниковым.

Участники конференции с большим интересом прослушали 25 докладов, которые были посвящены самым общим и конкретным темам истории и всегда содержали актуальный материал с точки зрения современного положения и первоочередных задач старообрядческих общин.

К началу конференции был издан сборник докладов.

Конференция констатировала, что настало время определить задачи, стоящие перед нами, и наметить пути их решения. Имея духовное единство, старообрядцам необходимо создать национально-культурные объединения, что даст дополнительный импульс развития старообрядчества. Мы сможем противостоять ассимиляции, сохраним традиции и обычаи наших предков.

Современное старообрядческое общество волею или не волею оказывает своё влияние на многие стороны общест-

венной жизни Украины. Чтобы это влияние было ещё действенней, нам, старообрядцам, необходимо, укрепить наше духовное единение, сплотиться для более плодотворного общественного служения на благо старообрядческого сообщества и нашей родины – Украины.

Для старообрядцев-липован перво-степенными становится открытость и всеобъемлющее проявление своей жизненной позиции на благо своей родины – Украины, её стремление к европейской интеграции, и дружественного сосуществования с исторической родиной Россией.

Мы ставим задачи:

- об открытии в каждом населенном пункте, компактного проживания старообрядцев, отделений национально-культурных обществ и привлечение к их деятельности старообрядческой молодежи;

- создание Всеукраинского союза национально-культурных обществ старообрядцев;

- добиться разрешения, чтобы в средних учебных заведениях, которые расположены на территории компактного проживания старообрядцев, ввести курс обучения старославянскому языку, а так же истории, связанной с развитием данной этнической группы;

- создать свои медийные средства по распространению среди липован информации, интернет адреса, печатные органы и телевизионные новости;

- создать общеукраинский музей: “Традиционная национальная культура старообрядцев Украины”;

- инициировать создание международной старообрядческой общественной организации для координации усилий в деле сохранения национально-культурных традиций, языка, древнерусских обычаев и веры наших предков.

Основной целью Киевского городского национально-культурного общества старообрядцев-липован является сохранение и развитие духовной национально-культурной самобытности, реализация прав, свобод законных интересов старообрядцев-липован, содействие всестороннему развитию православной культуры во всех её проявлениях, установление и развитие контактов с русскими старообрядцами Украины, России и других стран.

В условиях активной жизни национально-культурных обществ Украины опыт старообрядцев-липован в сохранение языка, культуры, традиций, быта и нравственности может стать стабилизирующим фактором в развитии украинской государственности и воспитании подрастающих поколений.

Осипов В.И. (Боровск, Россия)

ПОКЛОННЫЙ КРЕСТ НА РОДИНЕ АРСЕНИЯ УРАЛЬСКОГО

*Кто не берет креста своего ... тот недостойн Меня.**Мф 10, 38*

Каждому старообрядцу известны дела и труды епископа Уральского и Оренбургского Арсения (в миру Анисим Васильевич Швецов)¹. Епископ Арсений был одним из самых крупных и основательных старообрядческих писателей последней четверти XIX – начала XX вв. В его обширное творческое наследие входят в том числе такие фундаментальные труды, как «Истинность старообрядствующей иерархии...» (1885), «Оправдание старообрядствующей Святой Христовой Церкви» (1887), «Показание всеобщераспространенности двоеперстного сложения и погрешностей против Святого Евангелия новообрядствующей грекороссийской церкви» (1888), «Книга об антихристе...» (1888) и др.² Главные его работы написаны за границей, в Мануиловском монастыре, и изданы в Яссах. Вся жизнь епископа Арсения – христианский подвиг.

Родился Арсений в 1840 г. в семье крестьян-беспоповцев д. Ильина Гора Вязниковского уезда Владимирской губернии. Десяти лет поступил в трёхклассное училище, находившееся в с. Красном около Гороховца. С юности Арсений стремился к подвижнической жизни, поэтому после окончания училища он тайком от родителей ушёл в лес к проживавшим там в землянках беспоповским старцам-отшельникам и провёл с ними около года.



Фото 1. Епископ Арсений Уральский.

После возвращения в родительский дом он поступил на службу к ковровским купцам-беспоповцам братьям Першиным. В одной из поездок с хозяевами в Москву он познакомился с архиепископом Антонием (Шутовым). Беседа с белокрыницким епископом произвела на него глубокое впечатление. В середине 1860-х годов в старообрядческом храме Васильевой слободы Нижегородской губернии (ныне г. Чкаловск) он присоединяется к Церкви Христовой. С 1866 по 1881 гг. он проживал при канцелярии архиепископа Антония, исполняя работу письмоводителя. Изучая святоотеческую и старообрядческую литературу, он скоро выдвинулся в ряды первейших на-

¹ Вургафт С.Г., Ушаков И.А. Старообрядчество: Люди, предметы, события и символы: Опыт энциклопедического словаря. - М., 1996. - С.36–37. Мирское имя встречается в написании Онисим.

² За последнее десятилетие были переизданы работы епископа Арсения, ставшие библиографической редкостью: Епископ Арсений Уральский. Оправдание Старообрядствующей Святой Христовой Церкви. - М., 1999; он же. Книга об антихристе и о прочих действиях, иже при нем быти хотящих. - М., 2005.

чѣтчиков и апологетов старообрядчества. Уже в 25 лет он написал «Историю о существовании священства в старообрядческой Христовой Церкви», охватывающую период от крещения Руси до кончины митрополита Амвросия (опубликована в Уральске в 1910 г.).

бран епископом на Уральско-Оренбургскую епархию. 24 октября 1897 г. в с. Безводном Нижегородской губернии епископы Нижегородский Кирилл и Казанский Иоасаф рукоположили его в епископы.

Его архиерейская деятельность была



Фото 2. Поклонный крест епископа Арсения Уральского.

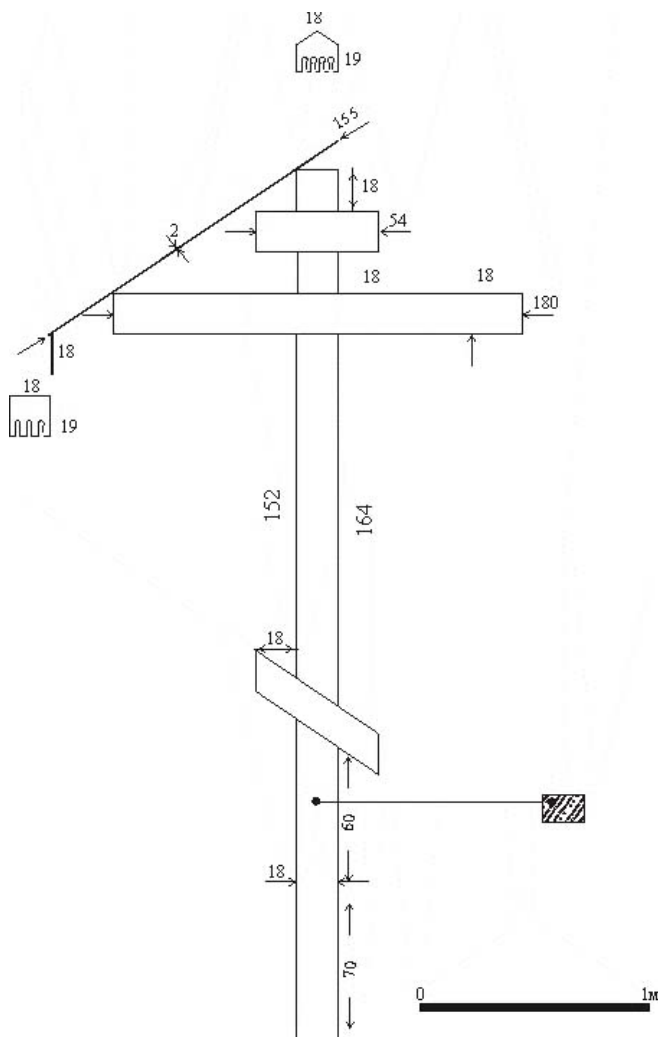


Фото 3. Обмерные размеры креста.

В 1885 г. он принял иночество и вскоре архиепископом Саватием был рукоположен в священноиноки. В том же году уехал за границу, в Мануиловский монастырь, чтобы закончить работу над сочинением «Истинность старообрядствующей иерархии...». Вернувшись в Россию, полностью посвятил себя проповеднической деятельности. В 1890 г. по доносу он был арестован в Черниговской губернии и заключён в тюрьму, но благодаря ходатайству местного старообрядца Г.А. Гусева освобождён. После смерти епископа Уральского Виктора священноинок Арсений был из-

весьма плодотворна. Он был учредителем ежегодных Всероссийских съездов старообрядцев белокриницкого согласия. В 1898 г., после ухода на покой архиепископа Саватия, епископ Арсений был избран местоблюстителем Московской архиепископии. В октябре 1898 г. при его участии состоялось избрание и возведение на Московский престол архиепископа Иоанна (Картушина). Много сил приложил Арсений для примирения с неокружниками. В 1907 г. участвовал в съезде Союза старообрядческих начѣтчиков. Скончался епископ Арсений в Уральске 10 сентября 1908 г. и 14 сен-



Фото 4. Установка креста.

тября был погребён епископом Иннокентием (Усовым) «в склепе сбоку церкви».

Современному старообрядцу память о епископе Арсении помогает постигать христианские заповеди. Жизнь и духовные подвиги епископа Арсения достойны того, чтобы на его родине был установлен памятный крест.

После присоединения к Белокриницкой иерархии Арсений привёл и своих односельчан-беспоповцев в лоно Церкви Христовой, а в расположенной рядом с его родной д. Ильина Гора д. Перово построил Троицкий храм, в котором начал свою службу. Храм этот был разрушен в 1980-е годы. Андрей Дмитриевич Прованов был инициатором установки креста на месте Троицкого храма. Инициатива А.Д. Прованова была поддержана старостой старообрядческой общины храма Успения в д. Рытово Владимиром Николаевичем Тура-

новым. Храм в д. Рытово также был основан владыкой Арсением. Старостой в пойме р. Клязьмы был подобран дуб. Целый год дуб сушили, а затем изготовили из него трёхметровый крест. Местный иконописец украсил крест скромною резьбою. В д. Перово был найден и расчищен фундамент церкви. В основании того места, где был алтарь, было решено поставить крест.

Инициатива прихожан была благословлена архиепископом Иоанном — местоблюстителем престола Митрополита Московского и всея Руси.

29 сентября 2005 г. молебен кресту возгласил епископ Корнилий Казанско-Вятский в сослужении иерея Леонтия Пименова, иерея Иоанна Гусева, чтеца Иоанна Кадочникова. На молебне присутство-



Фото 5. Справа налево: иерей Иоанн Гусев, епископ Корнилий Казанско-Вятский, иерей Леонтий Пименов, чтец Иоанн Кадочников.

вало более 50 верующих из д. Рытово и местных деревень Ильина Гора и Перово³.

После установки креста и заупокойной литии по епископу Арсению и похороненному возле Троицкого храма его настоятелю иерею Иоанну епископ Корнилий пожелал собравшимся ежегодно отмечать это событие молебном и крестным ходом на лодках по р. Клязьме от Вязников до Ильиной Горы (20 км). Присутствующие восприняли это с энтузиазмом.

Старообрядчество обрело ещё одну святыню.

Приложение. Описание креста.

Крест находится в д. Перово Вязниковского района Владимирской области на огороде местного жителя в 20 м от улицы. Крест установлен в алтарной части сохранившегося

фундамента Троицкой церкви. Крест современный восьмиконечный. Сделан из деревянного дубового бруса сечением 20 см Ч 12 см. Высота креста 3,9 м, размах 1,8 м. На столбе 3 бруса. Брусья соединены «в полдрева». Верхняя перекладина - 0,54 м; средняя - 1,8 м; нижняя - 0,66 м. Поверхность креста пропитана антисептиком и покрыта лаком. Крест поставлен в металлический стакан, опущенный и укрепленный на глубине 80–85 см. После установки креста в стакане полость стакана заполнена камнями, битым кирпичом и залита растопленным гудроном. Поверх земли крест укреплен у основания грудой камней, округлой в плане (диаметр - 0,5 м) и высотой - 0,2 м.

На перекрестье вырезано распятие. Во время установки креста памятной таблички не имелось.

Крест во время установки сориентирован строго на север.

³Пименов Л. На родине Арсения Уральского // Старообрядец. - 2005, №34. - С.5.

ИСКУССТВОВЕДЕНИЕ

Горбунов Ю.Е. (Одесса, Украина)

РУССКИЕ ИКОНЫ В СТАРООБРЯДЧЕСКИХ ОБЩИНАХ БОЛГАРИИ.

Статья 1

На пестрой этнографической карте современной Болгарии еще различимы два островка традиционной русской культуры – старообрядческие села Казашко и Татарица. Основаны они потомками казаков-некрасовцев, ревностных приверженцев "старой веры", бежавших от преследований царизма на земли Османской империи (массовые миграции некрасовцев начались при Петре I и продолжались вплоть до 1960-х гг.). Первое из сел расположено на живописном берегу Варненского озера, второе – близ дунайского города Силистра. Выбор некрасовцами этих мест целиком зависел от возможности заниматься своим исконным промыслом – рыбной ловлей. Соответственно ведущая роль в хозяйственной жизни здесь изначально отводилась рыболовству, донныне удержавшемуся как промысел лишь в старообрядческой общине Казашко.

В обоих селах сохраняется выразительность "древлеправославной" культуры, самобытность религиозно-бытового уклада, что определило стабильный интерес к ним нескольких поколений исследователей. Благодаря усилиям в первую очередь болгарских ученых, и Казашко, и Татарица хорошо изучены этнографически, собран и обработан богатый фольклорный материал. На роль итоговой, обобщающей работы в этой области справедливо претендует монография Е.Анастасовой¹. Широкий культурологи-

ческий подход и оригинальная этнолингвистическая методика² позволили автору по-новому осветить многие феномены старообрядческого мировоззрения и культурного быта, эмпирически, через анализ живого народного слова прийти к пониманию сути и взаимосвязи главных топосов в "картине мира" русского старообрядца.

Впрочем, в фокус исследовательского внимания попало не все. Не были "задействованы", в частности, произведения старообрядческой иконописи³, составляющие в масштабах обеих общин солидный корпус памятников XVII – первой половины XX вв. (имеются также более поздние и современные иконы, но в круг общественного богослужения они допускаются только в татаричской общине). Меж тем, знакомство с иконным наследием Казашко и Татарицы убеждает в перспективности научной разработки этого пласта народной религиозно-художественной культуры.

христианства. – Одеса, 2001. – С. 131 – 140; Он же. Русские старообрядцы в Болгарии: новые материалы по истории потомков некрасовцев и липован Добруджи // Старообрядчество: история, культура, современность. – Вып.10. – М., 2004. – С.29 – 35.

² "Полевая семантика" – так известный фольклорист С.Е. Никитина определяет направление исследовательской работы Е.Е. Анастасовой. См.: Никитина С.Е. Исследование устной культуры старообрядчества: итоги и перспективы // Мир старообрядчества. Вып. 4. Живые традиции / Под ред. И.В. Поздеевой. – М., 1998. – С. 35.

³ Коротко об иконах и церковной книжности в старообрядческих общинах Болгарии упоминает К. Штайнке: Steinke K. Die Altgläubigen in Bulgarien // Sonderdruck aus Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde. – Band 31. – 1988.

¹ Анастасова Е. Старообрядците в България. – София, 1998. Здесь же исчерпывающая библиография вопроса, не так давно пополненная интересными работами украинского этнолога А.А. Пригарина. См.: Пригарин А.А. Русское старообрядчество в Болгарии // Історія та сучасність

Очевидным кажется тот факт, что старообрядческая икона являет собой не только привлекательный объект для традиционного искусствоведческого дискурса, но и ценный историко-этнографический источник, позволяющий исследователю народной культуры выявить такие качественные характеристики своего предмета, какие в иных источниках фиксируются невыразительно, чаще же не могут быть отражены вовсе⁴. Так, например, о наличии, степени распространения и характере тех или иных народных культов в старообрядчестве Юго-Восточной Европы в XVIII – XIX вв. мы можем судить исключительно по данным иконографических исследований. Больше того, в старообрядчестве, бывшем показательно "книжной" культурой, массовые религиозные воззрения порой заявляли о себе в иконописи более открыто, чем в письменности, особо ограждавшейся от всякого рода "самомысленных мнений", как раз и интересных с точки зрения этнологии и истории культуры. Сочинительство среди "людей древнего благочестия" – удел избранных, немногих интеллектуалов; иконопись напротив – хорошо налаженный промысел с обширной сетью мастерских, стихийно возникавших и действовавших практически в каждом поселении, общине, монашеской обители. (Особенно широкий масштаб и по-настоящему массовый характер старообрядческое иконное дело приобрело на юге, за Российскими кордонами: в Подолье, Бессарабии и Добрудже, куда с конца XVII в. устремился мощный поток старообрядческой эмиграции; здесь же, в условиях религиозной свободы, постепенно сформировались региональные культурные и художественные центры, вызрели

самобытные формы иконописи). Но, чтя древний канон, местные мастера на деле отступали от него порой столь далеко, а сюжеты произведений получали такую вольную трактовку, что впору говорить об особом "иконографическом" способе "раскольников" религиозного уминовения. Однако вернемся к вопросу, определенному заглавием данной статьи.

Нижеследующие заметки – первая попытка дать синтетическое историко-культурное освещение икон, а также некоторых аспектов народного иконопочитания, зафиксированных в живом быту старообрядческих общин в Болгарии. Работа основывается на полевых материалах, собранных автором в ходе этнографической экспедиции в селах Казашко и Татарница (август – сентябрь 2000 года).

Иконы Казашко

Духовным центром общины и средоточием произведений иконописи в Казашко является Покровская часовня, или моленная, как называют ее в селе (рис. 1). Часовня возведена в 1930-е гг., прежняя находилась в другом месте. Интерьер ее, как и общее архитектурное решение, соответствует сложившемуся на юге старообрядческому храмовому типу (простейшее однефное здание с колокольней над папертью; иногда, если церковь большая, ее венчает купол на многогранном барабане, – часовня в Казашко его не имеет).

Особенность местной моленной – отсутствие алтаря и соответственно алтарной преграды. Старообрядцы в Казашко – беспоповцы, а потому вынуждены обходиться без литургии и большинства таинств. Данным обстоятельством детерминированы внутреннее устройство и формальный статус сельской часовни, изначально не предназначенной для служения литургии. При всем том в моленной имеется солея, и даже некое подобие иконостаса – несколько десятков икон, составленных вплотную друг к другу в три ряда на восточной стене. Разумеется, в этой скромной конструкции

⁴ Возможности такого широкого – культурологического – подхода к изучению поздней народной иконописи (традиционно "неинтересной" искусствоведам) блестяще продемонстрировала книга О.Ю. Тарасова. В ней икона предстает как зеркало сложных и противоречивых движений, происходивших в русском религиозном сознании в XVIII – начале XX века. См.: Тарасов О.Ю. Икона и благочестие. Очерки иконного дела в императорской России. – М., 1995.



Фото 1. Храм Покрова Пресвятой Богородицы в с.Казашко.

недостает существенных структурных элементов алтарной преграды – Царских врат, дьяконских дверей; нет и строго определенных "чиновых" рядов. Состав образов произвольный, правда, в центре, согласно канону, помещен небольшой деисус из трех икон – идейное ядро любого иконостаса.

Иконы размещены не только в квазииконостасе, но и на клиросах, а также на двух перегородках, примыкающих к южной и северной стене. Отвечая литературному стереотипу "раскольничьих образов", многие из икон непроницаемо черны, а очевидная их ветхость довершает впечатление "настоящей старины".

Как свидетельствуют жители села, в недавнем прошлом икон было больше. Однако за последние семь – восемь лет в моленной несколько раз побывали воры, похитившие, впрочем, лишь отдельные вещи. В основной своей массе собрание Покровской часовни сохранено, а складывалось оно в течение всего XX столетия, увеличиваясь постепенно за счет даров верующих. Перед нами исторически

сложившийся художественный комплекс, позволяющий, несмотря на свои "подвижные" границы, составить определенное представление о характере и происхождении бытовавших в общине икон.

Комплекс икон Покровской часовни, хотя и складывался вполне случайно, обладает очевидной стилиевой однородностью и выглядит цельным художественным ансамблем. Общность происхождения основной массы икон не вызывает сомнений. За единичными исключениями, собранные здесь произведения датируются XIX – первой половиной XX в. и принадлежат к одной "школе". Речь идет о так называемых липованских письмах – яркой и самобытной иконописной традиции, донныне существующей у приднестровских и дунайских старообрядцев. Название "липоване", полученное старообрядцами от местного населения, было перенесено и на их иконопись (аналогично этому возник, например, термин "поморские письма" – от названия поморского старообрядческого толка).

Липованские письма, известные в основном по памятникам XIX – XX вв., генетически и стилистически связаны с искусством "раскольничьих" слобод Ветки и Стародубья. Являясь своего рода продолжением более ранней ветковско-стародубской школы (сложилась как самостоятельное течение к середине XVIII века), липованская иконопись со временем обрела известное своеобразие, что и позволило исследователям выделить её в особые "письма". Однако главные художественные принципы и технологические особенности ветковской и липованской иконописи остались общими, а именно:

1) эклектический стиль, восходящий к "фряжской" иконописи Москвы и Ярославля позднего XVII века и сочетающий элементы древнерусской и западноевропейской живописи (например, условный золотой фон и натуралистические пейзажи, стилизованные плоскостные фигуры святых и трехмерное пространство интерьеров, насыщенных "современными" бытовыми деталями и др.);

2) распространенность новых, неканонических композиций, часто представляющих собой вольные реплики образцов барочного искусства, главным образом, книжной графики;

3) преимущественно сплошное золочение фонов и полей, обилие специфического растительного орнамента, исполнявшегося в "проскребной" технике по цветным лакам на золоте и, наконец, отсутствие такой существенной конструктивной детали основы как ковчег, присущий, как известно, произведениям русских центров традиционной иконописи (и, разумеется, собственно древним, "дониконовским" образам).

Стилевые и иные особенности липованской иконы и связь её с живописью Ветки и Стародубья достаточно подробно рассматривались в литературе⁵, а потому

нет нужды останавливаться на этом вопросе дольше (оговоримся только, что первые две характеристики проявляются в основном в многофигурных композициях; одиночные образы вполне сохраняют канонический характер). Важным для нас было "схватить" общий характер местного иконного фонда и через это выявить художественно-религиозные запросы некрасовцев Казашко, вектор их культурного притяжения. Наблюдения на этот счет не просто любопытны, и вот почему.

Казашко – особое место. И обстоятельства основания, и происхождение первопоселенцев, и само географическое положение заметно отличают его от любого среднестатистического бессарабского или добруджанского старообрядческого поселения. Казашко – село "молодое", основанное в самом начале XX в. некрасовцами – выходцами из казачьих старообрядческих селений в Азиатской Турции (в честь предков-казаков ему и присвоили такое "героическое" название). Именно здесь, у потомков малоазийской ветви "игнат-казаков", в сфере художественной культуры, в частности в памятниках иконописи ожидалась, казалась возможной, если не абсолютная оригинальность (как, например, в искусстве "поморских пустынножителей"), то некое стилевое и содержательное своеобразие во всяком случае.

Действительность явила иное. Судя по убранству моленной и осмотренным домашним "божницам", насыщение культурного поля села моленными образами осуществлялось за счет все тех же "липованских писем", каковыми удовлетворялись нужды старообрядческого благочестия на всем пространстве от Буга до Дуная. Конкуренцию им в регионе со-

иконопису Буджака XIX – XX ст. (за матеріалами експедиції ОНУ ім. І.І.Мечникова 1999 р.) // Записки історичного факультету Одеського національного університету. – Вип.11. – Одеса, 2001. – С.221-226; Он же. Старообрядческая иконопись Юго-Западной Украины и Бессарабии XVIII – первой половины XX вв. // Культура народов Причерноморья. – № 24. – Симферополь, 2001. – С.89 – 96.

⁵ Гусева Э.К. Памятники старообрядческой живописи конца XVIII – XIX в. // Русские письменные и устные традиции и духовная культура. – М., 1982. – С. 151–161; Горбунов Ю.С. Пам'ятки липованського

ставляли лишь весьма плодовые и столь же контактные изографы Ветки и Стародубья, державшиеся, впрочем, одного "пошиба" с липованскими мастерами.

И в нашей моленной помимо чисто липованских икон, имеется несколько образов, несомненно, ветковского происхождения. Эти относительно старые иконы (конца XVIII – начала XIX в.), должно быть, попали сюда с первопоселенцами, в чьих глазах они уже были заветной стариной, родительским наследием. Таким же образом оказались тут и несколько подлинных древнерусских икон XVII в., лучшая из которых – небольшой образ "Иоанн Предтеча Ангел Пустыни", украшающий клирос у северной стены часовни. А вот образцов других старообрядческих художественных центров (Москва, Гуслицы, Невьянск, Поморье и др.) в моленной нет вовсе, за исключением отдельных работ пресловутого суздальского иконописного промысла, буквально наводнившего своей продукцией весь православный мир, включая между прочим и болгарские села⁶.

По-видимому, такое положение в некрасовской общине Казашко детерминировалось как тесными культурными контактами с дунайским старообрядчеством, так и массовыми вкусами и запросами, устойчивыми эстетическими стерео-

типами, сложившимися, как свидетельствует "почтенный" возраст многих образов, задолго до переселения некрасовцев в Болгарию. Все это означает, что неприятия икон липованских писем как "чужих", "не истинных" у некрасовцев никогда не было, хотя к липованскому социуму они себя не относят принципиально, а самих липован считают еретиками⁷.

Между тем жесткое и последовательное неприятие липованской иконы наблюдалось в беспоповщине, например, в одесской общине филипповцев. В их обширной моленной среди шести-семи десятков икон, представлявших едва ли не все известные старообрядческие "письма" и "пошибы", не было решительно ни одного образа липованской работы. Липованские иконы считались филипповцами, а также и одесскими федосеевцами "неистинными" и "неправильными". Их художественно-религиозные интенции были устремлены в иную область и практически реализовывались в подборе собственно древних икон – "истинников", каковые в моленной преобладали, и более поздних канонических икон, соответствовавших древнерусским, "дониконовским" образцам. Являясь беспоповцами не по убеждениям, подкреп-

⁶ Проблема распространения икон суздальских писем в странах Балканского полуострова получила освещение в статье О.Ю. Тарасова: Тарасов Ю.Ю. Русские иконы XVIII – начала XX в. на Балканах // Советское славяноведение. – 1990, № 3. – С. 49 – 70. Хотя автор статьи ознакомился с собраниями староверов Румынии и, разумеется, не мог не видеть липованских икон, вопрос существования местных центров иконописи в данной работе никак не затронут. Более того, некоторые из опубликованных О.Ю. Тарасовым икон, несомненно, принадлежащих к липованским письмам, отнесены к искусству знаменитой Мстёры, что, конечно, делает честь искусству иконописцев-липован, но является ошибкой. Так, например, икона "Никола Отвратный" XIX в. из Клужской епископии в Румынии, рис. 13 не мстёрская, а "хрестоматийная" липованская икона; кроме того, данный иконографический извод известен лишь в ветковской и липованской иконописи и среди памятников иных школ не встречается.

⁷ Е. Анастасова пишет даже о враждебном отношении жителей Казашко к старообрядцам-поповцам из Татарицы – другого старообрядческого села в Болгарии. См.: Анастасова Е. Старообрядческие поселения в Болгарии глазами русских некрасовцев и их болгарских соседей // Skupiska staroobrzadowcow w Europie, Azji i Ameryce. – Warszawa, 1994. – S.203 – 204. Любопытно, что, характеризуя и сравнивая татаричских липован и болгар, некрасовцы Казашко, при критическом отношении и к тем, и к другим намного выше оценивают благочестие последних, хотя и отпускают по их адресу язвительные замечания вроде: "Болгарин – тот от лампадки прикуривает!" (экспедиционные материалы автора). Такая, очевидно утрированная, оценка является, конечно, не столько отражением реальных фактов, сколько выражением крайней степени негативного отношения некрасовцев к "чужим". Отсюда – знаковое снижение "антиповедения" и образа "чужого", построенное на бинарной оппозиции "свет лампы – табачный дым" и на комическом показе нелепого вторжения профана-иноверца в эту оппозицию, понимаемую некрасовцами онтологически, как антитезу священного и мирского.

ленным, как у тех же филипповцев, соответствующей доктриной, а по нужде, в силу отсутствия "правильных" попов, староверы Казашко, не понимавшие глубины формальных отличий липованских писем от древнерусской живописи, довольствовались теми же моленными образами, что создавались и бытовали у липован-поповцев. В старообрядческом мире Юго-Восточной Европы последние всегда составляли подавляющее большинство и, естественно, иконописный промысел в местном старообрядческом сообществе формировался и действовал, учитывая в первую очередь липованские эстетические нормы, возросшие на эклектичном искусстве Ветки и Стародубья. Кстати сказать, изначально конфессиональный состав старообрядческой общины в Казашко был отнюдь не однороден, лишь к середине XX в. он постепенно обрел гомогенный характер, фиксируемый и в настоящее время.

Наряду с поповцами – выходцами из Турции (где, как известно, Белокриницкая иерархия не получила признания у части некрасовцев), в Казашко существовала группа настоящих беспоповцев. Эти были переселенцами из Румынии. В сельскую часовню не ходили, службу правили на дому, отчего и были прозваны хатниками. Молились только по рукописным книгам, печатных не признавали вовсе (по мнению старожилов, это был едва ли не основной показатель "инаковости" хатников). Нынче от них остались лишь обрывки воспоминаний и некоторые примечательные атрибуты религиозного быта. В домах у потомков хатников нам как раз и довелось увидеть несколько подлинных "чёрных досок" – древних "донионовских" образов XVII в., столь несхожих своим строгим письмом с эклектичной живописью икон липованской и ветковской работы. Однако на общую культурную ситуацию в некрасовском поселении этот исконно беспоповский сегмент влиял незначительно; постепен-

но он и вовсе слился с местным старообрядческим социумом.

Итак, художественно-культурные установки, в соответствии с которыми эмпирически выстраивалась "иконосфера" общины, теперь ясны. Но зададимся вопросом: можно ли все, бытующие здесь иконы липованских писем, считать только продукцией добруджанских старообрядческих мастерских, из которых, как говорят жители Казашко, и поступали иконы в село? Нет ли в моленной произведений, созданных на местах выхода здешних первопоселенцев – в некрасовских селениях Малой Азии?

Беря в расчет общеизвестную приверженность "раскольников" к иконам, постоянную потребность старообрядчества в большом количестве моленных образов, чрезвычайно разнообразных по тематике, не будет большой смелостью допустить существование в XIX в. некоего, пусть и небольшого иконописного мирка, каких-то своих "писем" у малоазийской ветви некрасовцев. В самом деле, рустикальное исполнение многих из хранящихся в моленной икон определенно указывает на их глубоко провинциальное происхождение, а хронология памятников охватывает весь XIX в. – период, когда семейства будущих основателей рыбацкого поселка близ Варны находились еще в Азиатской Турции. Следовательно, некоторая часть этих вещей и впрямь может оказаться произведениями тамошних иконников-староверов. Привлечение сравнительного материала – а это, в первую очередь, обширный и, сколько известно, неизученный еще корпус икон, вывезенных некрасовцами в Краснодарский край при массовом переселении из Турции в XX в., позволит внести ясность в вопрос о существовании иконного дела в малоазийском старообрядческом анклав. Хотя надо сказать, что происходящие оттуда русские иконы турецких музейных собраний являют собой не большее стилевое разнообразие, чем образа некрасовской общины Казаш-

ко: отдельные "дониконовские" вещи, продукция суздальского иконописного промысла и, наконец, очевидно преобладающие памятники липованских писем; иных вариантов нет⁸.

Как бы то ни было, если в Казашко и наличествуют произведения гипотетического малоазийского центра старообрядческой иконописи, то выделить их из общей массы памятников ни по стилистическим, ни по другим признакам не представляется возможным. В сравнении с "хрестоматийными" образцами липованских писем здешние иконы не отмечены, какой либо художественной, технической спецификой. Так что пока едва ли будет корректно говорить о чем-то большем, чем о региональном продолжении ветковско-липованской иконописной традиции, выйти за пределы которой некрассовские художники не смогли, да, как видно, и не стремились.

Иконопись липованских писем со всей своей стабильной художественно-образной системой сделалась для малоазийских некрассовцев столь же органичным, в какой-то мере даже титульным элементом традиционной культуры, как и для старообрядцев Подолья, Бессарабии, Добруджи. И для тех, и для других наличие в обиходе моленных образов такого "привычного" и вдобавок легко опознаваемого типа служило верным знаком принадлежности к одной этноконфессиональной общности. Другое дело, что внутри эта общность никогда не была сколько-нибудь однородной, но напротив, постоянно сотрясалась различного рода противоречиями между представителями крупных и мелких старообрядческих "толков" и "согласий". Отголоски религиозных коллизий прошлого сохранились доныне и поддерживаются немногими радикалами и ультра-традиционастами, к которым без сомнения нужно отнести и беспоповцев Казашко.

Пребывая в культурной изоляции, в чуждой, а порою враждебной этнической и религиозной среде старообрядцы Юга как бы законсервировали унаследованную от Ветки иконописную традицию. Бесконечно и практически повсеместно репродуцировались образцы этого яркого, насыщенного барочными цитатами искусства, мнимо казавшегося "людям древнего благочестия" осколками дониконовской старины, мифической "Святой Руси". Редкий житель Казашко не числит возраст своих домовых икон четырем, а то и пятью столетиями... Конечно, изобретение новых художественных форм, движение стиля в данной культурной ситуации исключалось в принципе. Эстетические стереотипы липован носили гомогенный характер, а "параметры" народного вкуса отличались достаточным постоянством; в течение двух столетий они оставались практически неизменными. Как мы знаем, новшеств и заимствований извне не избежала и липованская икона, однако ограничивались они преимущественно областью сюжетов и композиций; художественный язык оставался неизменным и даже несколько архаизировался к концу XIX века. Типологически соответствуя средневековым формам, старообрядческая мысль в сфере искусства всегда была сосредоточена не на поиске новых творческих методов и выразительных средств, а на сохранении старых художественных принципов, освященных каноном либо народной традицией, как в случае с барочными инновациями, стихийно проникшими в иконопись старообрядцев. (Вспомнив к случаю известных героев Умберто Эко, здесь нетрудно узнать действующий аналог "культурной модели преподобного Хорхе", суть которой точно объяснил Ю.М. Лотман⁹). Существование таких императивов оказывалось важнейшим из условий жизнеспособности.

⁹ Лотман Ю.М. Выход из лабиринта // Эко У. Имя розы. – М., 1989. – С. 479. См. также мнение Вяч. Вс. Иванова по тому же вопросу: Иванов В.В. Огонь и роза // Иностранная литература. – 1988, № 8. – С. 6.

⁸ Nilay Yilmaz. Icons in Turkey. – Istanbul, 2000.

собности всей системы старообрядческого благочестия, ставшей в силу объективных причин глубоким анахронизмом. И



Фото 2. Икона липованских писем первой половины XX века с изображением Богоматери, Вознесения и святых Николы и Харлампия. С.Казашко.

иконопись, неся в себе практически полный свод старообрядческих символов и непосредственно включенная в литургический контекст, строже, чем что-либо иное, держала тест на "архаику" (каковая парадоксально усматривалась липованами и некрасовцами в эклектических произведениях ветковской школы иконописи). Моленные образы Покровской часовни и содержимое домашних божниц в Казашко являются лучшей иллюстрацией вышесказанному.

Формальная, стилевая адекватность иконного наследия Казашко реалиям универсальной художественной культуры старообрядцев Юго-Восточной Европы получает продолжение и в содержательном плане произведений, в их весьма

характерном сюжетном репертуаре. Тематика икон, иконография, композиционные и образные решения не отличаются оригинальностью в сравнении с типическими памятниками липованских писем. Все это целиком и полностью вписывается в сложившиеся представления о старообрядческом искусстве Юга. Тематическое поле икон Покровской часовни даже заметно уже, чем в "среднестатистическом" липованском храме Подунавья. Очень скромный экономический статус маленькой рыбацкой общины позволял некрасовцам обзавестись для моленной только необходимыми вещами, круг которых был сравнительно невелик.

Поэтому и в моленной, и в частном религиозном обиходе практически отсутствуют столь ценимые южным старообрядчеством дорогие "многоличные" образа, иконы сложных, изощренных изводов, чем, в общем, и славились липованские письма¹⁰. Тем не менее, самые "ходовые" среди липован сюжетов представлены иконами Покровской часовни достаточно полно. Судя по данным количественного анализа образов (а это всегда объективный показатель уровня почитания того или иного святого, праздника) на передний план выдвинуты народной верой святые Никола и Харлампий – тоже общее явление в культуре старообрядцев Бессарабии и Добруджи. Нередко изображения Николы и Харлампия соседствуют на одной иконе, занимая особые "клейма" (фото 2). К обоим святым и сегодня в селе относятся с подчеркнутым пиететом, хотя, как отмечают старожилы, за последние десятилетия почитание св. Харлампия ощутимо редуцировалось и сам характер его культа сегодня понимается немногими.

Со св. Николой все вполне ясно: выдающийся статус его признан Церковью, а мнение о нем "простецов" как о наиболее крепком заступнике ни для кого не новость и доньше бытует во всем право-

¹⁰ Горбунов Ю.Е. Старообрядческая иконопись Юго-Западной Украины и Бессарабии... – С. 91 – 92.

славном мире. А вот культ св. Харлампия, получивший у липован и некрасовцев с самого начала заметное развитие, – явление довольно примечательное. Мало известный в России, этот культ прочно укоренился в религиозной жизни старообрядческих переселенцев под влиянием народных верований автохтонного населения балкано-карпатского региона. В культуре проживающих здесь народов священиком Харлампий занимает место среди самых почитаемых угодников, а его мифологизированный и по существу амбивалентный образ получил яркую характеристику в ряде легенд и апокрифических житийных сказаний. Согласно с традиционными представлениями греков, болгар и румын¹¹ старообрядчество Юго-Восточной Европы видит в св. Харлампии целителя по преимуществу (в отличие от староверов Ветки и Стародубья, тоже чтящих святителя, но как покровителя сельского хозяйства). Заметим, что на юге "специализация", усвоенная Харлампием народной религиозностью, была самой серьезной и актуальной: тяжелые инфекционные заболевания людей и животных, "моровое поветрие", а главное – чума. День памяти св. Харлампия в болгарском народном календаре так и называется – "Чуминден". Нередкие в Восточной Румелии и Дунайских княжествах эпидемии чумы и холеры способствовали резкому усилению роли этого локального культа в среде пришлых старообрядцев. С "болезненными" проблемами такого рода на своей исторической родине им случалось сталкиваться куда реже, чем на новых местах, потому опыт местного населения, включавший чествование особого святого-

покровителя не мог не браться в расчет¹². Как мы знаем, "низовые", демократические течения в иконописи отвечали немедленной реакцией на подобные "сдвиги" в народной вере.

Конкретно в Казашко еще в середине XX столетия молитва к св. Харлампию и его икона выступали в качестве существенных элементов в структуре некоторых архаических обрядов деревенской магии. В латентной форме последние были удержаны коллективным "религиозным фондом" (Л.П. Карсавин) вопреки сугубо книжным, канонически-православным парадигмам старообрядческой культуры. Так, во время эпизоотии традиционные ритуальные действия, направленные на "изгнание" из села болезни, сопровождались особым молитвенным обращением к св. Харлампию, жертвенным возжиганием свеч у его иконы. Подробное описание этого интересного обряда – настоящего этнографического реликта – опубликовано Е. Анастасовой¹³, а потому нет нужды вдаваться в детали. Нам достаточно выделить лишь то, что именно здесь со всей очевидностью вырисовывается самый характер культа св. Харлампия и роль святого в народном "пантеоне". Все это объясняет, почему старообрядчеством Юга иконы священика Харлампия были выдвинуты в ряд самых почитаемых святынь, прямым выражением чего стало широчайшее распространение этих "целительных" образов в липованской иконописи и соответственно в культовой практике староверов. Нет сомнения, что профанная религиозность наделяла изображения святителя значением мощных оберегов, способных в известных кризисных ситуациях выполнять апотропейную функцию – метафизически противостоять "злой силе". Границы этих си-

¹¹ Вакарелски Х. Этнография на България. – София, 1974. – С. 604 – 605; Българска митология. Енциклопедичен речник / Стойков А. – София, 1994. – С. 312; Маринов Д. Народна вяра и религиозни народни обычаи. – София, 1994. – С. 492; Георгиева И. Българска народна митология. – София, 1983. – С. 147 (прим.).

¹² Следует указать, что Св.Свмч. Харлампию молятся об избавлении от внезапной смерти без покаяния, что особо актуально для рыбаков. (примечание о. Николы Муравьева).

¹³ Анастасова Е. Старообрядците в България. – София, 1998. – С. 112.

туаций в народном сознании очерчены достаточно четко, а потому смещения, расширения функций святого и его икон практически не возникает: "святой Харлампий – он ат болистей", "кладити свечку Харлампию, скатина пазабалела"¹⁴. Впрочем, полагают благочестивые староверы, столь могучему заступнику хорошо бы молился во всякий день, не дожидаясь беды.

Специфический, чисто рыбацкий характер хозяйства в Казашко обусловил во взглядах сельской общины и вполне определенные приоритеты среди небесных покровителей повседневной трудовой деятельности коллектива. Сюжетно-статистический анализ икон некрасовской общины в совокупности с данными опроса информантов позволяют конкретизировать эти взгляды и, что не менее важно, установить и объяснить отсутствие внимания к некоторым из святых, традиционно почитаемых русскими в качестве покровителей определенных профессий и сфер хозяйственной жизни. Последние примеры особенно показательны и недвусмысленно говорят о, так сказать, прикладных, прагматических аспектах народной религиозности и народного иконопочитания в частности¹⁵.

Вот выразительный пример – культ пророка Илии. Издавна и повсеместно популярный в русском крестьянстве, в Казашко он едва ли не в забвении (разумеется, на уровне профанной веры, собственно народной религиозности). Хотя изображение прославленного святого имеется в моленной, оно явно не из тех, что привлекают к себе массовое внимание здешних богомольцев. Тоже можно

сказать и о праздновании Ильина дня: праздничная уставная служба в моленной, не более того. Между тем некрасовцы хорошо осведомлены о хозяйственном, преимущественно аграрном "профиле" покровительства пророка. Такое, основанное на народной традиции понимание содержания и специфики культа пророка Илии, в сущности, и определяет отсутствие живого интереса к нему у жителей села. Логика типического объяснения по этому поводу сводится приблизительно к следующему: "Илья дожди, грозы насылает... Это хорошо для земледельцев, а нам, рыбакам, от этого только вред и убыток".

Иное отношение к тем праздникам и дням памяти святых, к которым в местном хозяйственном календаре приурочивается открытие промыслового сезона на тот либо иной вид рыбы. Так, с днем Сорока мучеников Севастийских здесь традиционно связывается начало промысла калкана – самого ценного обитателя вод Варненского озера; лов его дает наибольший экономический (и, заметим, гастрономический) эффект. Отсюда очевидный пиетет к севастийским святым и их празднику, никак особенно не выделенному в религиозной практике восточных славян (совсем другое дело – греко-болгарский мир, где и культ, и иконография Сорока мучеников необычайно развиты, что, похоже, дополнительно "сработало" на их авторитет в рыбацкой общине Казашко).

Отметим, между прочим, что, не смотря на чисто рыболовецкий тип хозяйства в Казашко, традиционный для рыбаков культ апостолов Петра и Павла не получил тут сколько-нибудь заметного распространения. Праздник Первоверховных апостолов, справляемый в большинстве старообрядческих общин Подунавья как День рыбака, в Казашко носит сугубо церковный, канонический характер и с профессиональной деятельностью общины никак не увязывается, каковая картина, со слов старожилов, наблюда-

¹⁴ Там же.

¹⁵ Подобный "рациональный" подход к вере в святых не есть только результат общего падения религиозной культуры в Новое время. Избирательным отношением к святым (вопреки церковному учению) сознание народных масс отличалось и в более отдаленные эпохи. См.: Гуревич А.Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. – М., 1990. – С. 55. Ср.: Лепяхин В. Икона в изящной словесности: Икона, иконопись, иконопочитание и иконные лавки в русской художественной литературе XIX – начала XX века. – Сегед, 1999. – С. 138 – 139.

лась и в прошлом. Не "прижился" в Казашко и другой культ, оформившийся в качестве корпоративного среди дунайских рыбаков-старообрядцев уже к началу XIX столетия, – культ св. Парфения Лампсакийского. Рассчитывая на успех в своем промысле, здешние некрасовцы призывают на помощь другого, но столь же надежного небесного покровителя – "парусов и рыбаей братца, святителя тёплого – Миколу" (Н. Ключев).

Кроме особенно высоко чтимых святых Николы и Харлампия, иконы которых встречаются тут на каждом шагу, народная вера выделила также преподобного Паисия Великого, почитание которого, в свою очередь, не лишено прагматического аспекта, но в совсем другом роде. Молят святого о ходатайстве перед Господом за души грешников, умерших без покаяния, – такова сфера его покровительства. Поскольку обращаться с молитвой к Самому Христу за умерших "не по чину" (или "заложных покойников") у некрасовцев считается за грех и великую дерзость, то молитва перед образом св. Паисия видится единственным выходом в подобных случаях. Между тем паисиево участие актуально тут, как нигде: постоянный контакт с водной стихией и опасность промысла год от года увеличивают число несчастных, принявших смерть без покаяния (одного из двух сохранных беспоповцами таинств). Свой утопленник тут имеется почти в каждой семье.

Несколько слов о домашних "божницах" – памятниках личного, семейного благочестия старообрядцев.

Красный угол, или, по-здешнему – "святой кут" – устроен, как правило, просто и строго: одна-две иконки на полке, убранной драпировками из цветастых тканей, несколько самодельных бумажных букетов, неизменный "лампадный". Вообще, находящиеся в частном владении образа малочисленны. Условия частых переездов и длительных скитаний вынуждали некрасовцев ограничивать круг домашних святынь сравнительно

небольшим количеством икон, среди которых были, прежде всего, семейные, "благословенные" образа, но и те, как правило, портативных размеров. Вот почему в божнице чаще всего можно видеть даже не обычную, написанную красками икону, а медные литые складни, образки и кресты-распятая вычурной старинной работы (переливы XIX в. с поморских и гуслицких образцов XVIII в.). К слову сказать, заметную долю икон в часовне также составляют предметы мелкой пластики, разного рода складни (как литые, так и живописные). С течением времени были выработаны и своеобразные формы декоративного оформления всего этого "переносного благочестия", как называл Ф.И. Буслаев иконное медное литье.

Портативность личных святынь – качество, ценное лишь в походных условиях. Иное дело – оседлая, налаженная жизнь, позволяющая иконе вновь должным образом включиться в семиотическое пространство русского традиционного жилища (о его структуре и статусе икон в этой структуре см. подробнее монографию А.К. Байбурина¹⁶). А поскольку средством "эстетизации" старообрядческого дома в Причерноморском регионе, как верно заметил однажды историк крестьянства А.С. Коциевский, служили большей частью все те же иконы, то соответственно всякое семейство желало видеть свои моленные образа нарядными, привлекающими взор, украшающими собою христианское жилище. В жилом пространстве они не должны зрительно теряться – ведь красивые или, как поправили бы меня старообрядцы, "славные" образа это еще и элемент социальной престижности. В глазах простолюдина, конечно не только старовера, количество икон, качество их исполнения и драгоценность убора воспринимались как верный показатель не только благочестия, но

¹⁶ Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. – Л., 1983 (особ. стр. 149–160).

и материального благополучия семьи¹⁷ (последние две характеристики по существу определяли положение семьи и индивида в традиционном сельском социуме). При таких условиях миниатюрные размеры немногих имевшихся у некрасовцев икон, становятся ощутимой помехой народному вкусу. А потому почитаемый в семье крест, иконку либо медный складенёк врезают в деревянную доску,



Фото 3 Медная литая икона XIX века «Богоматерь Всех Скорбящих Радость». Врезок в доску с народной росписью. С.Казашко.

взятую в "настоящую" иконную меру (предпочитают так называемый аналойный размер). В результате небольшой образок приобретает более "солидный", внушительный вид (фото 3). Яркая и выразительная, но нехитрая орнаментальная роспись довершает художественную отделку подобных "врезков". Характерные мотивы орнамента – фольклорные цветы, розетки, солярные символы, близкие по типу и колористическому решению к балкано-карпатским народным росписям.

Специфические черты иконопочитания, фиксируемые в старообрядческой общине Казашко, заслуживают не мень-

шего внимания, чем сами иконы. Истовое, даже страстное отношение к "образам", как бы сразу и навсегда вошедшее в старообрядческий стереотип поведения¹⁸, получило в Казашко подчеркнуто острое выражение. Причины тому видятся и в некоторых внешних факторах, и в еще большей мере в ментальности некрасовцев, в их особом социально-психологическом типе, который можно характеризовать как гиперконсервативный. Шквальное вторжение современной городской культуры в патриархальный быт общины, заметное увеличение за последние годы болгарского этнического компонента среди жителей села, межэтнические браки и другие причины способствовали скорой и ощутимой деформации традиционных форм функционирования иконы в частном, семейном быту старообрядцев. Актуализировались давние, и, казалось, забытые "раскольничьи" рассуждения о бытии иконы в "безблагодатном миру", о ее месте и значении в системе "древлеправославного" благочестия.

В нередко возникающих критических житейских ситуациях старообрядцы (преимущественно пожилые люди) оказываются перед необходимостью действенных и радикальных решений. В сущности, все сводится к проблеме духовной чистоты среды, в которой пребывает моленный образ, а также к вытекающей отсюда возможности или невозможности соблюдать по отношению к домовым иконам традиционные ритуальные действия в необходимой полноте. И надо сказать, что личный нравственный контроль в вопросе иконопочитания ведется здесь не на страх, а на совесть. Существо и конечный итог возникающих на этой почве коллизий пояснит следующий пример.

Чета Федосеевых: дядя Федор и тетя Агаша – семидесятилетние старики, на-

¹⁷ Лепяхин В. Указ. соч. – С. 22.

¹⁸ "Старая икона – то их вера" – писал о старообрядцах св. Дмитрий Ростовский, несколько преувеличивая в своем полемическом задоре. См.: Димитрий, митрополит Ростовский. Розыск о раскольнической брынской вере. – К., 1877. – Ч. I. – С.5.

божные, но без показного благочестия, местные уроженцы. Имеют иконы, унаследованные от родителей (одна из них – настоящего XVII века двухковчевая "Седмица" суздальских писем, обложенная медной золоченой басмой, редкость немалая). Однако в доме на положенных местах образов нет, "святой кут" пуст. Комментарий хозяев таков: "Иконы больно ветхие стали, черны, ничего не видать. Таким образом нельзя молиться, потому и спрятали их"¹⁹. Но такие действия чреватны другой неприятностью: ведь икону, считают старообрядцы, обязательно надо "кормить" – негасимую лампаду теплить, а когда от старости разрушится, то и хоронить, как человека (часто – вместе с человеком, с умершим владельцем, коему образ кладут в могилу подле гроба, но не в гроб). Одним словом, при отсутствии в селе опытного иконника, умеющего "поправить" образ, положение складывается противоречивое и для стариков неразрешимое: почерневшая икона к молитве не годна, держать ее в комодке без подобающей образу Божию чести – тоже грех. Подобную, дорогую сердцу, но "выпавшую" из религиозного обихода икону могут с радостью подарить тому, кто сможет "поновить" образ, восстановить его первоначальный вид. Единственное, но обязательное в таком случае условие, каковое довелось услышать и автору этих строк – "При иконе не курить!".

¹⁹ В таких действиях старообрядцев нет ничего необычного. Нам известен случай, когда в одном из храмов Молдавии в 1970-е гг. старообрядческим епископом были запрещены богослужения из-за того только, что образа в иконостасе сильно потемнели, причем суть проблемы виделась просвещенному пастырю не в утрате внешнего благолепия, эстетических достоинств, а в искажении моленных образов, сакраментально связанных со своими первообразами. Наказ владыки с немалыми трудностями, но исполнили: выручил приехавший из Одессы известный знаток и собиратель икон профессор И.А. Шилин, в экстренном порядке расчистивший от копоти и почерневшей олифы несколько десятков иконостасных образов. Но знакомый реставратор, увы, есть не у всякой общины.

Между прочим табакокурение – еще одна существенная причина сокрытия и даже "эвакуации" моленных образов из дому. Страшась осквернить родительские святыни, курящие или, как говорят у старообрядцев, "замирщенные" владельцы икон часто передают их в церковь, на попечение общины. Последняя в сущности и мыслится истинным, предельным собственником икон и вообще всех священных предметов, функционирующих в частном быту.

Убрать образа из божницы могут и в том случае, если в доме хотя бы от случая к случаю бывают курящие родственники (как правило, младшего поколения), друзья, соседи. "Кто курит у нас – это страшное дело! Образу Божьему от того большое поругание, а нам – грех тяжкий", – уверенно высказываются религиозные старики. Если в доме хоть однажды курили, он считается оскверненным, а при отсутствии священника поправить дело отнюдь непросто. Иконы, стало быть, выставлять не подобает. Принципиальные в вопросах религии некрасовцы сетуют, но блюдут это правило во всей строгости. Потому во многих домах сегодня "божницы", устроенные некогда с любовью, а порой с деревенским размахом, стоят без образов. Если иконы не отданы в моленную, то, завернутые в чистый плат, хранятся в укромном месте вкупе с другими семейными реликвиями. Достаются изредка – в торжественных случаях, для молитвы, а после прячутся вновь.

Доныне актуален запрет на фотографирование икон. Особенно строго он соблюдается в храме, попытка сделать фотоснимок наталкивается на резкий протест, сопровождаемый, правда, "богословским" обоснованием. Как считает дьяк Кузьма Григоров, глава религиозной общины, "адская машинка осквернит образа, благодать от них отгонит...".

Такое благоговение, впрочем, соблюдается у старообрядцев лишь в отношении своих икон. По общему здесь убеждению, старообрядческие иконы, за

редким исключением, очень древние и писались они "святыми людьми". Зато по поводу болгарской иконописи высказывания звучат самые скептические. С пониманием дела указывают некрасовцы на "неиконный", живописный характер поздних болгарских икон (а именно такие иконы приходится видеть им в домах и приходских церквях соседей-болгар). Молиться перед "инославными" образами староверу не должно, однако некоторой чести заслуживают и они: болгарской иконе при случае надлежит отдать три поклона, не возлагая на себя крестного знамения. Утратив в чем-то былой старообрядческий максимализм, представления некрасовцев о моленном образе в целом достаточно традиционны, а реальное соотношение позиций "своей" и "не своей" иконы в иерархии духовных ценностей уточняет последний пример.

Новые, современные иконы, даже выполненные по "отеческому преданию" в литургическую практику не включаются и места в часовне не находят (если не ошибаюсь, единственное исключение было сделано здесь для иконы, подаренной общине московским мэром Ю. Лужковым). Так, остаются невостребованными образа, которые в настоящее время пишет в Казашко Василий Филиппов – молодой иконник из местных старооб-

рядцев, продолжающий традиции липованских писем (фото 4). Причина не в скромных художественных достоинствах его работ, а в том, что труд иконописца осуществляется без благословения и надзора духовных властей, а коль у беспоповцев Казашко таковых не имеется, то новодельные образа "неблагодатны, писаны без благословения, самовольно, а значит, не допускаются". Таково не подлежащее обсуждению мнение дьяка Кузьмы, убежденного в том, что иконописание – святое дело, сродни богослужению, и достоин его не всякий, пожелавший упражняться в этом искусстве. Желая идти в своем безмерном рвении до конца, старый дьяк не допускает в моленную не только икон, писанных Василием Филипповым, но и самого мастера, повинного в том, что живет в "греховном" браке с болгаркой. Но, думается, все эти обстоятельства едва ли воспрепятствуют наметившемуся в Казашко возрождению старообрядческого иконописного творчества. Стоит заметить, что идейные разногласия между руководителем общины и молодым художником не помешали последнему создать выразительные живописные портреты и самого дьяка Кузьмы Григорова, и других почтенных старожилов (фото 5).

Гриднева Н.В. (Одесса, Украина)

ИКОНА И ЕЁ ОКЛАД: пример синтеза искусств в старообрядчестве

Глубокое всенародное почитание Матери Божией как Предстательницы перед Господом и Заступницы за весь род христианский, Споручницы грешных, Взыскательницы погибших и Радости всех скорбящих, Утоляющей болезни и Умягчающей злые сердца – является отличительной чертой православного благочестия. Об этой особой любви и почитании ее в русском народе свидетельствует красота окладов именно Богородичных образов.

Искусство украшения святых икон окладами или "ризами" возникает и развивается на Руси с древнейших времен, одновременно с развитием иконописи. Но, к сожалению, нередко оклады, роскошные и красивые сами по себе, являлись чем-то внешним, чужеродным по отношению к живописи икон, скрывая большую часть её, а нередко и вообще искажая художественные качества произведения. Когда же оклад, напротив, составляет одно целое с изображением, дополняя и обогащая впечатление от него, то подобная связь живописи и прикладного искусства позволяет говорить об их синтезе. Это понятие в искусствоведении подразумевает гармоничное соединение различных видов искусств в интересах усиления общей выразительности, при этом зачастую в одном виде искусства используются специфические выразительные средства другого.

В комплексе липованской иконописи Одесского Муниципального музея личных коллекций им. А.В. Блещунова имеется икона Богородицы "Утоли болезни" в жемчужном уборе, которая может служить образцом подобного сочетания живописи и декоративно-прикладного искусства. На её примере можно проследить, как живопись приобретает декоративные свойства, а произведение изначально прикладное становится живописным, и в итоге рождается качественно новый художественный образ.

Датировка иконы пока точно не определена и колеблется от конца XVIII до середины XIX в. Композиция традиционна для этого извода. Младенец Христос лежит на коленях у сидящей Богородицы. Изголовьем ему служит её согнутая в локте правая рука, которую она в задумчивости приложила к лицу. Левою рукой Богородица придерживает ножки Сына. В руках Иисуса развёрнутый свиток с текстом. Оклад, закрывающий фигуры, состоит из ризы и венца и оставляет видимыми лики, кисти рук Марии и свиток с текстом. Фон также оставлен открытым. Именно этим и обусловлено возникновение той органической связи образа и его убора, о которой говорилось выше.

Дело в том, что золотые фон и поля сплошь покрыты цитрованным растительным орнаментом, на котором видны остатки стёртой красной и бледно-розовой краски, когда-то придававшей ему ещё большую декоративность. Но и в сохранившемся виде его узорчатая поверхность напоминает ювелирное произведение и потому делает ненужным сплошной оклад, одновременно и заменяя его и служа переходом от декоративного искусства убора к живописи ликов. Этот эффект усиливают и дробницы с надписями. Их золотые буквы с титулами размещены на маленьких цветных клеймах: МР ФУ на зелёных, IC XC и название иконы – на красных. При этом название образа размещено не наверху, как обычно, а над левым плечом Марии, симметрично инициалам Христа. Округлая форма и насыщенный цвет дробниц делает их похожими на драгоценные камни, а орнаментальные начертания букв внутри кажутся созданными искусством не живописца, а резчика. Лигатура уже перестаёт быть просто подписью, она становится изображением, входя составной частью в живописную композицию, а Слово получает ценность ювелирного изделия.

Риза выполнена мелким жемчужным низанием разного рисунка, наложенным на золотую парчу и латунь. На одеяниях Марии плетение образует цветочный орнамент, а на далматике Христа – сетчатый узор. Оклад украшен многочисленными камнями, представляющими собой цветные стёкла с огранкой. Такими мелкими зелёными камушками усыпан мафорий. Каймы одеяний отделаны синими и зелёными камнями более крупных размеров, чередующимися с розовыми бусинами. Два больших полупрозрачных молочно-белых кристалла горного хрусталя, отшлифованных в виде кабошонов, вставлены один надо лбом, другой на плече Богородицы – там, где иконописцы изображают золотые звёзды, символизирующие девственность Марии. На груди Иисуса помещена самая большая драгоценность – крупная скатная жемчужина.

Такое сочетание жемчуга и цветных камней, издавна любимое на Руси, создает колористическую насыщенность, живописную полихромия. Со второй половины XVII в. в ювелирных изделиях наиболее часто встречался контраст красных и зелёных камней – рубинов и изумрудов. Эти два цвета наиболее популярны и в народном искусстве. Яркой красной и травянисто-зелёной краской изначально были выполнены одеяния Богородицы на нашей иконе,

края которых можно и сейчас увидеть, заглянув под оклад. Сохранилось это сочетание цветов и на уборе, только недоступные ветковским мастерам драгоценные самоцветы были простодушно заменены их имитацией. Над головой Царицы небесной – венец с округлыми зубцами, каждый из которых украшен вставкой с мелким красным камнем, а на самом венце в металл вставлены два крупных огранённых камня зелёного цвета. Эти же цветовые акценты повторяются в дробницах и затухают в опуши, выполненной зелёной и красной линиями более тёмного оттенков.

Может показаться странным, что пелёнка, на которой лежит Иисус, выполнена из обычной латуни и оставлена без украшений, да и большую часть венца Богоматери составляет чистая поверхность простого металла. Среди окружающего узорочья эти два участка, обрамляющие смысловые центры образа – Богомладенца и лик его матери – выглядят необъяснимо пустыми. Нужно вспомнить, что латунь, потемневшая и помявшаяся от времени, первоначально была гладкой и блестящей, и цвет её напоминал золото. Поэтому русские мастера иногда действительно использовали её вместо золота, что имеет место и в данном случае. Сияющий венец из этого металла служил когда-то достойным нимбом для Марии, а пелёнка – частицей мандорлы-славы для её божественного сына, изображенными так же, как и звёзды на мафории, не живописными, а декоративными средствами.

Цветные вставки кажутся на первый взгляд размещёнными среди жемчуга в живописном беспорядке. Нужно присмотреться к образу, чтобы увидеть, что именно с их помощью проведены линии рисунка. Полоса из розовых бусин и цветных "каменьев" с двумя мягкими волнистыми изгибами выглядящая просто декоративной лентой, на самом деле представляет собой кайму одеяний, обрисовывающую колени Марии. Без неё осталось бы совершенно нелогичным пространственное положение младенца, лежащего на коленях своей матери, – он казался бы парящим у её груди. Такими же полосами очерчены ниспадающие края мафория у лика и на широком рукаве, средник далматика Иисуса. Все эти линии, как и общие очертания контура фигур, плавные и текучие, создают спокойный, замедленный ритм. Округлые формы жемчужин и бусин, овалы дробниц повторяются в округлостях ликов и колен, сгибах локтей и кистей. Даже зубцы венца сделаны не острыми городчатыми, а округлыми, как лепестки, благодаря чему он органично сочетается с окружающим цветочным орнаментом фона и ризы. Переливам цвета в

перламутровых бусинах и хрустальных кристаллах созвучны мягкие переходы плавей в вохрении ликов. Образ кажется наполненным мягкостью и добротой, наиболее полно сконцентрированными в лике Богородицы – сказочной Царицы небесной с чертами простой русской женщины. Художественные средства, использованные одновременно живописью и ювелирным искусством, направлены на то, чтобы вызвать у молящегося перед иконой состояние успокоения, утешения (соответственно названию иконы), исцеления и, в конечном итоге, надежды на Спасение.

Между ризой и доской иконы проложен мягкий материал для придания убору объёмности и рельефности. Но от этого фигуры не становятся более материальными и телесными, они только слегка выступают из золотого света навстречу молящемуся. Золото парчи более тёмного оттенка, чем фон, просвечивает под ажурным низанием. Золотистым цветом выполнено вохрение ликов. Кроме того, цветочный орнамент ризы, образованный тонкими удлинёнными листьями и лепестками, хотя и не повторяет орнамент фона, но подобен ему, и жемчужный узор словно продолжается и растворяется в сияющем золоте вокруг. Поэтому фигуры Богоматери и Богомладенца на её руках кажутся образованными тем же золотым светом, стусившимся и воплотившимся в них.

Таким образом, соединение произведения декоративно-прикладного искусства к изобразительному добавило первому роскоши, драгоценности и царственности, которых нельзя было бы достичь средствами одной живописи. Но роскошь эта остаётся не материальной, вещественной, а надмирной. Прикладное искусство одухотворяет живопись, создавая не просто облачение фигур, а ауру, их окружающую. Оно придаёт большую символичность изображению, благодаря самому используемому материалу. К символике золотого фона, означавшего божественный свет, и цветочного орнамента – райского сада, добавилась многообразная символика жемчуга, означавшего непорочное рождение, чистоту, крещение, Слово Божие. В первую же очередь жемчуг, как самая драгоценная из драгоценностей, используется в качестве символа спасения, которое гораздо ценнее всех земных сокровищ. "И столь излюбленные русскими мастерами жемчужная обнизь, покрывающая мафорий Пречистой Девы, обозначают не только чистоту и святость собственной Ее души, но и Ее бесконечные материнские молитвы ко Господу о спасении, просвещении и чистоте душ человеческих, проходящих путь земной жизни"¹.

¹http://www.russia-hc.ru/rus/culture/oldart/prik/prik_7.cfm

ЭТНОГРАФИЯ

Пригарин А.А. (Одесса, Украина)

НАРОДНАЯ ЭТИМОЛОГИЯ “НЕКРАСОВЦЫ” И “ЛИПОВАНЕ”
В КОНТЕКСТЕ УСТНОЙ ИСТОРИИ ГРУППЫ

Предметом исследовательского внимания стали представления дунайских старообрядцев об их исторических именах. Данные этнонимы (или субэтнонимы) таят в себе немало необъяснимого с научной точки зрения. Вместе с тем, их бытование получает все большее распространение в общественной практике: русские-липоване, липоване-старообрядцы, казаки-некрасовцы и т.д.

В историографии вряд ли найдется аналогичная по популярности тема, нежели происхождение самобытных имен среди старообрядческого населения на Дунае. Мы попробуем разобраться не столько в этой библиографии, сколько обратимся к народным (устным по своему характеру) традициям. Данный феномен – этимологические версии – устойчиво бытует в форме преданий и легенд, которые фиксируются по всем анклавам современных липован.

В основу анализа исторической памяти включены экспедиционные материалы автора, собранные в поселениях Украины, Румынии и Болгарии. Привлечены также источники XIX – XX вв. По своему характеру, это фольклорные данные различного жанра (сказки, легенды, предания, бывальщина и т.д.). Их объединяет лишь тема – происхождение группы, т.е. их хронологически отделяет от рассказчиков не менее сотни лет или двух-трех предыдущих поколений. В современной устной истории или фольклористики такие ситуации относят к мифическим, а не “документальным” нарративам. Мы попробуем показать, что подобные рефлексии могут быть привлечены к реконструкциям особенностей ис-

торического сознания. Это может быть интересно и в контексте многообразия истории – глобальный мейнстрим процессов распадается на множественность точек зрения (local histories) на одни и те же события. Это тем более актуально, что прошлое группы не получило еще своего образовательно-академического обобщения. Основу исторического сознания липован составляют устные по форме традиции.

Поэтому рассмотрим общие представления о переселениях из России и образовании новых общин на Дунае. И как частный случай подобных рассказов – пояснения специфичных имен группы.

Данный вид нарратива активно собирался начиная с XIX века и доказал свою продуктивность в блестящих работах Ф.В.Тумилевича, посвященных фольклору некрасовцев¹. Однако, отсутствие должного корпуса других свидетельств, а также методологическая неразработанность проблем критики источников “устного” круга привели к сложной ситуации. А именно – однозначное доверие данным фольклорной фиксации и отношение к ним как абсолютным. Восходящее еще к Ф.Буслаеву и В.Миллеру представление о том, что этот формат информации обязательно несет в себе историческую реальность, становится доминантой критики и отбора – сказочно-мифологическая жанровая форма, а ар-

¹ Тумилевич Ф.В. Сказки и предания казаков-некрасовцев. – Ростов-на-Дону, 1961; Тумилевич В.Ф. Фольклор казаков-некрасовцев // Уч. Зап. Ростовского н/Д гос. университета. Серия филологии. – Вып.6. – Ростов-на-Дону, 1958; Тумилевич Ф.В. Казаки-некрасовцы // Дон. – 1958, № 8.

хетипы – семантический стержень и искаженная реальность. Такое видение предопределило то, что задачей исследователя выступало стремление “расчислитель” ядрожсторический факт. Весь сложный контекст фольклора был подчинен некому факту. “Сюжетам присущ анахронизм, – пишет Ф.В.Тумилевич, – так как часто факты, события, мотивы, рожденные в разное время, оказываются составными комплексами одного предания. Рассказы преимущественно являются небольшими повествованиями, опознанными [выделение автора данной статьи – А.П.] всю историю некрасовцев”². Находясь в зависимости от такой заданности, сложно в устных данных увидеть их функциональность. Память избирательно не столько просеивает и сохраняет событийно-фактологическую часть прошлого, сколько “поясняет” настоящее положение для рассказчиков и слушателей. Ведь факты – не застывшие реликты жанра, а “план-содержания”, актуализированные в современность.

Но к такому пониманию фольклористика пришла немного позднее. Кроме того, привлекательна и саморефлексия собирательской работы – понимание ее результатов как фиксации не столько folk-lore, сколько – trial-lore³ (контактных историй, порожденных встречей двух коммуникационных моделей – исследовательской и культурной). Особо это актуально для текстов старообрядческих сообществ – а именно, к ним и относятся как липоване, так и некрасовцы, замкнутость и скрытность которых по отношению к внешней среде могут считаться хрестоматийными. Показательно, что

большинство письменных данных по истории группы явно внешнего происхождения. Они составлены на основе расспросов/допросов представителей группы. Очевидна заангажированность такого рода свидетельств, преломленная порой через некомпетентность собирателя. Например, типичная автобиография одного из некрасовцев Дениса Иванова, изложенная в 1811 году в виде показаний содержала следующее: “Прежде сего жительство имел за Дунаем в селении Когарман ... в Молдавии от коль зашел за Дунай неупомнит, а сего 1811 года марта 20-го дня пришел на жительство в крепость Измаил”⁴. Тут и неточность фиксатора (Когорман вместо Караарман) и лукавство рассказчика (“от коль зашел за Дунай неупомнит”).

Логика абсолютизации реалистичности фольклорных сюжетов приводит к тому, что концепты и даже язык информанта становится формообразующей для научных конструкций. Например, противостояние “дунаки – некрасовцы”, отражавшее в устном творчестве бытовую оппозицию одной из локальных общностей в Анатолии конца XIX – XX вв. переносится и на другие регионы, а также периоды. Примеры такого поиска “истинных” некрасовцев встречаем в работе Д.С. Сень⁵ или попытке разделить общий культурный фонд на некрасовскую и липованскую части у фольклориста А.К. Соколовой-Москетти⁶.

В то же время, стоит лишь вспомнить, что эти группы являются старообрядческими, и обратиться к фундаментальным исследованиям этноконфессионального фольклора. Знакомство с рабо-

² Тумилевич Ф.В. Сказки и предания казаков-некрасовцев. – Ростов-на-Дону, 1961. – С.20.

³ Находка термина и обоснование его операционных качеств см.: Панченко А.А. Инквизиторы как антропологи, антропологи как инквизиторы // Живая старина. – 2001, №1. – С.7-9; Его же. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. – М.: О.Г.И., 2004. – С.48-53.

⁴ Государственный архив Одесской области (далее – ГАОО) в г.Измаил, ф.514, оп.1, д.4, л.37 об.

⁵ Сень Д.В. “Войско Кубанское Игнатово Кавказское”: исторические пути казаков-некрасовцев (1708 г. – конец 1920-х гг.). – Краснодар: Кубанькино, 2002. – 286 с.

⁶ Москетти-Соколова А. Историко-культурные связи казаков-некрасовцев и липован // http://www.musica-ukrainica.odessa.ua/_a-mosketti-kazaki.html.

тами К.В.Чистова⁷, С.Е.Никитиной⁸ и т.д. убедительно показывает операционные возможности фольклорного круга источников. В частности, отмечается, что данные тексты следует рассматривать как функциональные явления культуры - генерирующие, консервирующие, регламентирующие, охранительные⁹. Даже в ситуации интервью “главная цель “человека рассказывающего” зачастую состоит не в изложении содержания рассказа, а в удовлетворении определенных социальных или психосоматических потребностей (сообщение “подразумеваемого значения” (intended meaning), утверждение своего статуса, снятие стрессовой ситуации, адаптация трансперсонального опыта и т.д.).”¹⁰ Таким образом становится важным и содержательным как сам факт, так и его контекст, т.е. выяснение значений, которые данный сюжет имел/имеет для носителя определенной культуры.

Аналогичное “относительное” значение формируется в направлении “Oral History” или “устная история”. Один из авторитетнейших ученых этого направления – Пол Томпсон – пишет: “Пока ученые исследуют исторических персонажей на расстоянии, описания жизни, взглядов и действий последних всегда связаны с риском искажений, влиянием опыта и воображения самого историка, - как своего рода научная форма беллетристики. Устные свидетельства, превращая “объекты” исследования в “субъектов”, позволяют создать не только более

богатую, яркую и захватывающую, но и более достоверную историю”¹¹. Бурное развитие этого трансдисциплинарного опыта приводит и к новой жанрово-функциональной классификации: легенда, предание, мемораты, фабулаты. Ученые историоисследования преодолевают депрессивное отношение к таким формам исторического сознания, как стадильно недоразвитым, предшествующим историографии¹². Успешность применения данных народных осмыслений выражается через следующие характерные черты: демократизм, аутентичность, уникальность, массовость и компактность. Проблема истинности была решена еще ранее. “Нет и не может быть оказано предпочтения одному источнику перед другим, - писал классик источниковедения Л.Н.Пушкарев, - в смысле его достоверности только потому, что один источник – это акт, а другой – рассказ современника. Проблема достоверности видовым различием решена быть не может”¹³.

В силу всего вышесказанного, при обобщении материалов по историческому сознанию группы старообрядцев на Дунае, исходим не столько из их достоверности прошлым событиям, сколько выявляя форму отражения персонажей и фактов истории, а также их функциональность для современных нам носителей данного варианта культуры. Таким образом, мы будем иметь дело с несколькими уровнями реальности. Это поможет снять “шлиманское” противоречие поиска реликтового архетипа – объективность не может транслироваться напрямую такими жанрами ментальности. Первый уровень исторического прототипа относится к бывшему событию/процессу. Эта

⁷ Чистов К.В. Русские народные социально-утопические легенды. – М., 1967.

⁸ Никитина С.Е. Устная народная культура и языковое сознание. – М., 1993.

⁹ Никитина С.Е. О взаимоотношении устных и письменных форм в народной культуре (на материалах полевых исследований старообрядчества) // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской культуры: источники и методы. – М.: Наука, 1989. – С.152, 153.

¹⁰ Панченко А.А. Христовщина и скопчество... – С.49.

¹¹ Томпсон П. Голос минувшего. Устная история. – М.: Весь Мир, 2003. – С.121-122.

¹² Урсу Д.П. Методологические проблемы устной истории // Источниковедение отечественной истории. – М.: Наука, 1989. – С.3 – 32.

¹³ Пушкарев Л.Н. Классификация русских письменных источников по отечественной истории. – М., 1975. – С.228-229.

реальность всегда выступает планом-содержанием для общественного сознания. Но сложно понять какие именно факты, в каком наборе и качестве войдут в конструкцию истории. Формат отбирается и преобразуется через фильтр эпического повествования – уровень контекстуальной реальности рассказа. И, наконец, невозможно игнорировать уровень рассказчика и его восприятия прошлого, и его фольклорной модели. Выбирая должную форму повествования, он нередко творчески обрабатывает и приспосабливает нарратив к своему времени. Эти три уровня могут быть разведены и жанрово: мифологема, меморат и фабулат.

Важными являются ситуации актуализации такого рода фольклора. Первым из выявленных планов является вертикаль текстов – его обязательно рассказывают представители старшего поколения младшим, обмениваясь мнениями между собой¹⁴. В результате такого диалога обосновывается специфичность группы и конструируется основа миропонимания. Вторым не менее устойчивым моментом является указание на книжность/письменность этих данных, даже если они проговаривались. За годы своей работы среди липованской группы нам не раз приходилось слышать следующий, почти формульный, сюжет: “мол, была такая книга у старика (дядя, деда и т.д.), так вот в ней ВСЕ было написано – и кто мы, и откуда, когда пришли”. Обращает внимание на себя тот факт, что эта книга “появлялась” в рассказе, когда затрагивались моменты объяснения дня сегодняшнего и эсхатологии. Обязательным являлось указание на книжную предсказанность современности. Дальше, как в детективе, сколько не искали мы эту “Книгу”, отыскать ее не удавалось – ее всегда

увозил “чужой” человек в город (справедливости ради стоит отметить, что нередко указывались ученые). Лишь несколько специальных рукописей историческо-летописного содержания удалось обнаружить – все из них эклектические произведения XX века¹⁵.

Другим “героем” подобных рассказов могли выступать всевозможные эсхатологические рукописи и сборники. Они пользовались особым авторитетом в старообрядческой среде. Исследователями книжности липован и некрасовцев фиксировалось присутствие книг подобной направленности в собраниях как церквей, так и отдельных семей¹⁶.

Еще одним прототипом подобных рассказов, по-видимому, являются традиционные записи на полях книг – в каждой старообрядческой семье хранились “Псалтырь”, “Часослов” и т.д., в которых указывались важнейшие события в жизни села, церкви, дома¹⁷. Несмотря на разнородность и фрагментарность информации “на полях” из нее можно синтезировать общую “Историю”. Подобные заметки могли также стать объектом рассуждений стариков. Отсюда повод для воспоминаний о книге, “где все описано”. Сакрализация книжных знаний – типичная черта культуры старообрядцев¹⁸ – ес-

¹⁵ Александров В.П. Тульчинская летопись. – Бухарест: Критерион, 2002. – 286 с.; Пригарин А.А. Документ по истории беглопоповства у липован Румынии 1930-1950-х годов // Старообрядчество: история, культура, современность. Материалы. – Т.1. – Москва, 2005. – С.304 – 311.

¹⁶ Агеева Е.А., Кобяк Н.А., Смилянская Е.Б. Территориальные книжные собрания и коллекции МГУ и их пополнение за 1981 – 1983 годы // Из фонда редких книг и рукописей научной библиотеки Московского университета. – М., 1987. – С.127-130.

¹⁷ Аналогичные сюжеты характерны для старообрядческой культуры в целом (см., например: Леонтьева С.И. Записи в старопечатных и рукописных книгах – источник уникальной информации // Навуковья записки Веткаўскага музея народнай творчасці. – Гомель, 2004. – С.47-52).

¹⁸ Никитина С.Е. Устная народная культура и языковое сознание. – М., 1993.

¹⁴ Анфимов А. Бывальщина как речевой жанр у русских-липован в Буковине // Культура русских-липован (русских старообрядцев) в национальном и международном контексте. – Бухарест: Критерион, 2001. – Вып. 3. – С.17-26.

ли есть священная история, то должна быть и ее земная версия.

В некрасовской группе аналогично обстоят дела с “Книгой Игната” или “Заветами Некрасова”. Этот кодекс обычного права в сочетании с сюжетами исторического, нравственного, религиозного и социального характера считался записанным. Его якобы видели многие из исследователей, начиная с XIX века¹⁹, но все его варианты известны лишь по устным данным. Письменная фиксация – лишь реликтовые явления²⁰ или результат собирательской (внешней) работы²¹ уже в XX веке. Авторитетный фольклорист В.Ф. Тумилевич, специально занимаясь этим феноменом, убедительно показал, что эти “Заветы” не являются застывшим корпусом, а постоянно обновлялись в зависимости от контекста, сохраняя общность названия. Он же впервые указал на фактическое отсутствие письменной формы – “исчезновение” “Книги Игната” само по себе уже сюжет фольклорный²².

Таким образом, несмотря на очевидную важность исторической реальности в сознании группы, очевидна ее периферийность – она располагается в связи с сакральной историей, “на полях” ее. Вместе с тем, эти припоминания прошлого в качестве прецедента обслуживает

мотивацию современности и конструирует будущность. Синтез истории старообрядчества в сочетании с актуальной для рассказчика реальностью имеет дидактическую и социализирующую составляющие. Совместно они направлены на мотивацию групповой идентичности, и нет оснований полагать, что проговаривание важно лишь для детско-подросткового населения. Возможно, что такие катехизисные диалоги рассматривались и как интегрирующие социум действия. Подсказку к этому дают включения спорно-судебных случаев, а также рассказов о девиальном поведении (нарушение постов, праздников, института брака, курение табака, не соблюдения норм и канонов и т.д.). Присутствие данных сюжетов в текстах навряд ли выступало простым морализирующим приложением.

Анализируя реальность “второго порядка” – жанровое оформление сюжетов, можно выделить следующие эпические варианты: путь спасения, народная эсхатология, пространственно-временные предания. Их близость между собой и взаимодополняемость делают такое деление лишь условной операционной схемой.

Предания о переселениях и обосновании на новых местах, или групповая и семейная коллективная память, характеризуются разнообразием. В эту фольклорную группу мы относим мемораты и фабулаты о прошлом некрасовцев и липован, возникновении и жизнедеятельности отдельных поселений, церквей и монастырей, биографии отдельных семей и личностей. В жанровом отношении здесь не возможно выделить единства, точно также как и сложно их характеризовать как законченные произведения устного народного творчества. Очень часто данные исторические факты передаются в форме сказок, бывальщин, микроединиц фольклора и т.д. Корпус аналогичных сюжетов был собран и детально проанализирован В.Ф.Тумилевичем для некрасовцев. Соот-

¹⁹ [Кельсиев В.И.] Иванов-Желудков В.П. Русское село в Малой Азии //Русский вестник. – Т.63. – 1866. – С.440; Чайковский М.С. Записки // Киевская старина. – 1892, № 10. – С.109; Минорский В. У русских подданных Султана // ЭО. – 1902. – №2. – Кн.ЛIII. – С.42.

²⁰ Например, Е.А. Агеевой Е.А. и Н.Г. Денисову удалось недавно зафиксировать такую запись некрасовца В.Н.Санича на листах “Следованной Псалтыри” (Агеева Е.А., Денисов Н.Г. Заветы Атамана // Старообрядец: историко-краеведческое издание. – 2005, № 32. – С.18-19). Аналогично, в 1944 году В.Ф.Тумилевич (с.256) видел записанными до 40 Заветов на полях рукописного евангелия. Обращает внимание тот факт, что в обоих случаях эти тексты включены в сакральные книги, не являясь собственно книгой.

²¹ Тумилевич В.Ф. Сказки и предания... – С.169-179.

²² Тумилевич В.Ф. Сказки и предания... – С.256.

ветствие преданий исторической реальности охарактеризовано В.А. Липинской²³. Однако, фольклористическая работа вряд ли может считаться законченной.

Об устойчивости и инертности такого рода преданий свидетельствуют следующие примеры.

Во время экспедиции в селе Татарица (Болгария) один из старожилов нам рассказал историю общины села с поразительной точностью указывая пути переселений, которые состоялись примерно за 180 лет до нашего диалога. *“Царь Петр сказал, - объяснял нам наш собеседник, - “Или бараду брите или курите”. А они православные христиане, сильно религию исправляли. Надо уезжать и уехали на лодках с парусами. Оне парусами, парусами, парусами и перебрались туды, чуть ниже Переславу [г. Малък Переслявец - А.П.]. И когда чума их напала, они - на один остров, называется Гармуд-остров [Гаргалик, Гарван - А.П.]. И переехали трошки сюды, и опять... Тогда был Паиб, турецкое время, нали, было. И они приехали тут называется Калмацури. Железный Яр. У них хворь случилась, эпидемия. Тутатка, нали, были пастухи-татары, а Осман Паиб переехал туды и говорит: “Уезжайте отседова”. А тут вода была... А наши все рыбалки були, им он говорит: “Даю вам кому сколько хотим земли”. Они переехали сюды, а татары испужались и ушли”*²⁴.

Эти подробности не вызвали у нас серьезного доверия до тех пор, пока не удалось познакомиться с секретными донесениями И.П.Липранди 1826 года²⁵. Вряд ли этот источник, составленный для использования высшим офицерством, был известен в Татарице, но как удивительно идентичны и география скитания,

и бытовые подробности, и даже факт эпидемии.

Аналогичная ситуация возникла в Мирном, где сохранилось предание об образовании села 13 семьями-переселенцами из Калужской губернии, Жиздренского уезда, с.Летаки²⁶. Корпус фамилий первых переселенцев назывались каждым респондентом не полностью, но совокупность семейных преданий позволяла их установить. Когда эти данные сравнили с Ревизскими переписями 1835 года²⁷, то “списки” семей из Калужской губернии по народной памяти и современному событиям источнику совпали.

*“Пришли сюды, - говорил в типичном варианте один из старожилов, - Даниил Наумов, Киндим Масленников [прямые предки Клима Зиновеевича - А.П.], Новиковы, Детковы, Ивановы, Решетниковы, Пучковы, Ефимовы. Из Калуги. Тут были пустые земли, пустовали. А раньше тут жили турки. А турки были кочующие, непостоянные. Турецкие пооставались криницы, камнем выложенные. Турецкие кастры, где скотину держали. А потом наши, из Калуги, пришли и тутатки поселились. Карячка по имени турка какого-та”*²⁸.

В этих двух типичных примерах проступают важные семантические составляющие “народной историографии” липован. Сгруппировали обобщение такого рода материалов по следующим группам: уход из России - обоснование на новых местах, народная этимология “липоване-некрасовцы”, “прежние жители и соседи”, локальное разнообразие (географические знания в динамике “своичужие”). Естественно, что данная схема не учитывает все эпизоды народной ис-

²³ Липинская В.А. Исторические предания липован // ЭО. - 1997, № 6. - С.43 - 55.

²⁴ Записано со слов Каракудова Семена Александровича, русского, 1920 г.р., с.Татарица Силистренской округи, Болгария.

²⁵ [Липранди И.П.] Некоторые сведения о правом берегу Дуная, собранные в 1826 году. - СПб: Тип. Ген. Штаба, 1827. - С.42-43.

²⁶ А.П.К(онстантинов). Русские в Бессарабии // Русский архив. - 1902. - Кн.2. - С.155; ГАОО, ф. Р-7386, оп.1, д.252, л.1.

²⁷ Национальный архив Республики Молдова (далее - НАРМ), ф.134, оп.2, д. 5, лл. 358 - 367 об.

²⁸ Записано со слов Клима Зиновеевича Масленникова, 1924 г.р., русский, с.Мирное Килийского района Одесской области, Украина.

торической памяти – например, в нее не вошли процессы XX века. Но мы избирательно остановились на “древней” истории, а выразительное восприятие новой истории оставим для дальнейшего рассмотрения.

Как уже показано В.Ф.Тумилевичем и В.А.Липинской, историческая реальность эмиграции из России в этих группах приобрела сказочное оформление. Герои-старообрядцы противостоят несправедливым, лубочным, по своему характеру, Царям. При этом, прослеживается как явное принижение образов властьпридержащих, так и возвеличивание персонажей им противостоящим. Для группы некрасовцев казацкие атаманы порой вступают в диалог не по социальной вертикале, а, наоборот, общаются “на равных”. Игнату Некрасову нередко приписывались необычные для повседневности качества и свойства. Еще одной фольклорной направленностью такого рода историй является попытка союза (чаще всего – брачного) со стороны власти, искушения при этом очень уж напоминают соблазны дьявола в ветхозаветных вариантах.

“Мы при царице Елене вышли, - рассказывал один майноцкий казак В.И.Кельсиеву в 1860-х гг.²⁹, - А Игнат был у нея большой боярин и первый человек в ея царстве. А звали его Некрасой, оттого что у него зубы во рту были в два ряда. Как это царица Елена увидала в первой Игната, так и всплеснула руками: разорит, говорит, этот человек мое царство: у него, говорит, не даром зубы во рту в два ряда! И стала засылать сватов к Некрасе: женись, говорит, на мне, будешь царем. А Игнат ей отвечает, а ты веру правую держи, потому что мне нельзя, говорит, жениться на еретичке, говорит. А она ему говорит, нет ты в нашу веру перейди, а не перейдешь, то я тебе голову отрублю. А Игнат и говорит: а коли так, то спасибо

тебе на хлебе, на соли, на твоём энто, говорит, царском жаловании: взял народ и пошел. Он пошел, увел сорок тысяч, кроме старого, кроме малого, молодых ребят, малых детушек... – большой человек, значит, был. И пошли. Храброе войско кубанское пошло берегом с пушками, со знаменами..., а женский пол, и дети, и старики на судах поехали и поддались турецкому царю. А турецкий царь, приняв Игната с честью, сказал ему: выбирай во всем моем царстве какую хочешь землю под казаков и садись на ней. Податей с казаков царь не взял и до сих пор не берет, за то мы на войну ходим, и за то нам честь и слава по всей Европе”.

Похожих сюжетов зафиксировано множество. Показательно, что особами, породившими Раскол выступают, чаще всего, Петр I, Екатерина II и реже - Николай I. Такой подбор фигур прямо указывает на историчность выхода – во времена этих правителей старообрядцев преследовали особо жестоко, что побудило тысячами покидать пределы России. Для населения Причерноморья в целом образы Екатерины II и ее близкого сановника Г.Потемкина постоянно присутствуют в исторических преданиях. Для старообрядцев на Дунае выявлены в качестве устойчивого сюжета матримониальные союзы несовместимых хронологически персонажей. Так же достаточно часто проявляется “не русскость” власти, т.е. ее инородческая природа.

“Екатерина была, нали [так – болг., А.П.]? – поясняли мне в Татарнице, - А Николай помёр, этот царь, а она Екатерина осталася. Осталася да и поехала в какуюсь... Ну ка ты, дед, скажи. А Екатерина была германка. Николай же был русский и когда держал он её, он спросил: “Што за песня играется?” А она царица наша войско продала. Всю вчистую германцам. Она была германкой. Тогда не брали таких царствовать, царей держали. Дочка есть или сын берёт в другой державе какая она б не была. Надо было, штоб царь брал у царя. Она же тогда, царица, когда он же помёр, сама осталася и сказала: “Всем, штоб бороды побрили, штоб не були бороды”. И один сапог ввела солдатам. Большая нога,

²⁹ Иванов-Желудков В. [В.Кельсиев]. Русское село в Малой Азии // Русский вестник. - 1866. - Т.63. - Кн.6. - С.419-120.

малая, а один сапог. Не это Николай, ездил в Констанцию. А наши русские все были у бородах. А он когда поехал туды, поглядел там бреют. Приехал и дал заповедь, штоб все брились. Когда барада - гадкие, а побреются - бравые. Они тогда и почали утикать с Рассии. Хто куды. От веры утикали. Не хотели бороды брить. Они утикали детей с собой. И кидают, штоб тамотки не кричали. Штоб свою веру не потерять, штоб бороду. У Булгарии, у Туреччини, у Греции, и кругом-кругом. От того и тутатка Татарница стала. Где же нема русских? Оне всюду”³⁰.

Выразительными сюжетами отразилась в фольклоре и память о транзитных пунктах переселений.

“Сидели мы наперво, годов пятьдесят тому, - рассказывали В.И.Кельсиеву в 1860-х гг. майноские некрасовцы, - на Дунавце..., только там было нам непокойно. Одно, Москаль подступает все ближе да ближе, а другое, от хохлов окаянных житья нет. Там у них это Сеч их была, тоже значит от Москаля и они ушли, народ буйный, разбойник народ, злятся бывало на нас, что мы старую веру держим, и что хозяйство у нас хорошее, и воюют с нами. Бои такие бывали что только Господи упаси. Старики и приговорили, уйдем дальше от Москаля, от запорожцев... А тут меж нами самими неуряд пошел. Нас было два села: Дунавец и Сарыкей. Дунавец весь пошел, а Сарыкей на половину остался, оттого что там меньше было казацкого корене. Сарыкей и пононе стоит там, на лимане Разине (Расельм), где Стенька Разин разбой держал; это по Стеньке и лиман так называется”³¹.

Следующее повествование свидетельствует о емкости и устойчивости народной памяти. Несмотря на то, что мы его записали относительно недавно в Болгарии, он сюжетно и, даже, стилистически похож на сказки, записанные в 1950-х гг. В.Ф.Тумилевичем на Кубани.

“Некрасов вывел когда царица Катерина была, гонения было. За бороды ладно, но крест сменили ?.. Некрасов против ей, Катерины, пошел и увёл. Так как почали бороды резать, казнить. Почали не только бороды, но и головы резать. Перво мы вышли у леса. От царицы Катерины в леса ушли. И там они леса липовые были. И иконы там выписывали - оттого иконы у нас все липовые. И за то говорят, што липованци. Знали, што нас генерал вывел. А какой генерал? Некрасов. Некрасов нашол туды - в Турцию, а Липен сюды - у Рамынию. Мы 400 лет живём. И так тронули оне в Турцию. Наша Родина где была - не знаю. Наши прадеды всё оставили там. Этот Некрасов всё нагрузил на лодки и тронули. Стали подъезжать под Турцию, а Турция и гов'орить, што не могу вас принять - вы верите другому. Стрельните в распятие, когда стрельните, тогда примем вас. И те, которые стрелнули в распятие, он их принял. А эти некрасовы (все некрасовы были) сразу отделилися сюды, к Рамынии. И хорошо оне тронулися, бо турки хотели их просто поубивать. Половина отделилась, половина туду тронула. И говорят наши старые, што Господь нам помог. Што паруса все надулися и эти наши сюды, а у тех парусы - ветер другой пришёл и они у Турцию. Это рассказывал отец. А у Татарницу? Дед Рус пришол. В (190)1 году. Он первый заселил. Наши пришли - Федосей с Камчи сперва, километров 30 от нас. Таматка оне жили. Там умёрла девочка их Дуня. А патом перешли кола турков жили. А потом, как дед Рус построился, свекор переехал - рядом хату поставил. Даниил у Россию поехал. А дед Перфил от Румынии был. Он мене крестил. А в 47 году поехал в Россию. У него детей не было и он вскормика взял. Зиновья на Ивачукове живут, на Азовске (Иванча - ?). А другой дед - дед Перфил из Турции. Дед Иван тоже приехал. Крабец (Карабча), Дуран Кулак - от Румынии отделилась, более половины русского. Болгаров была мало. Татарница - Рушекурд. Только один человек остался после выселки 47 года, да и он поехал у Татарницу и там помёр.

³⁰ Записано со слов Евдокии Григорьевой Филипповой (Чеботаревой), 1919 г.р. и Трохима Антропова Омелянова, 1918 г.р., русские, с.Татарница Силистренской округи, Болгария.

³¹ Иванов-Желудков В. [В.Кельсиев]. Русское село в Малой Азии... - С.421.

И у нас дали по 7 декарей чишу, а у них в Карапче було по 100 декарей земли”³².

Устная версия заселения старообрядцами Буковины, пожалуй, самая известная и растиражированная в письменных источниках. Согласно ей³³: “Однажды несколько старообрядцев из числа живущих при устьях Дуная, в так называемой Добрудже, занимаясь ловлей рыбы, увидели, что какого-то, на их взгляд, странно одетого, но, как могли они заметить, благородного господина преследуют разбойники и совсем почти настигли. Рыбловы бросились к нему на помощь и успели его спасти. Тогда этот господин предложил им просить какой угодно награды за оказанную услугу. Старообрядцы отвечали, что никакой награды не желают, что освободив его, они только исполнили долг христианского закона. После новых напрасных убеждений принять какое-нибудь вознаграждение, странно одетый господин сказал им, что он из города Вены, чиновник австрийского императора, и что если они ничего не хотят принять от него лично, то пожелают ли по крайней мере о чем-нибудь попросить самого императора, перед которым он готов за них ходатайствовать. Из этих слов, да и по самому “обхождению”, рыболовы поняли, что это должен быть “чиновник высокого сана”, и потому его правительство при случае может очень быть полезно: они ответили, что о предложении его скажут обществу. Высокосановный чиновник дал им записку с означением своего имени и наставлением, как поступить, если представится в нем необходимость. Затем, поблагодарив их еще раз, отправился в свой путь. Быть их еще раз, отправился в свой путь. Предложение австрийского сановника добруджанские рыболовы не преминули сообщить своим од-

носельчанам, как только возвратились с рыбной ловли, а те собрались на совет и единодушно заключили: просить от его величества, австрийского императора, всемогущее благоволение на свободное в австрийских пределах пребывание, с наблюдением в точности древнегреческого христианского закона и совершенной вольности своему духовенству. В таком смысле составили всепокорнейшее прошение, выбрали из своей среды двух изрядных депутатов, именно Александра Алексеева и Никифора Иларионова, и послали их с тем всепокорнейшим прошением в столицу Вену. Здесь по неотложному обещанию и сильному ходатайству одного великого чиновника, все было сделано согласно их желанию”. В вариантах XIX века записано множество различных деталей: тут и спасение чиновника от крушения, и помощь во время австрийско-турецкой военной кампании, чиновник становился и министром, и родственником императора и т.д. При этом стоит согласиться с мнением, что патент Иосифа II 1783 г. являлся результатом общих реформ австрийской администрации, а легенда лишь пытается осмыслить “хорошее” отношение к липованам³⁴. Археографические исследования показали, что значительная часть старообрядцев появились в Буковине раньше подписания документа императора.

Несинхронность и разнородность географических переселений в конкретные пункты также отложились в коллективной памяти. Приведем еще один пример - в Куничном – “русские старообрядцы пришли сюда из разных мест России: с Дона, Кубани, из г.Кривой Рог и из под города Брянска. Наиболее распространенные коренные фамилии села связаны с местом выхода поселенцев: Донцовы, Кубанцовы, Подлесновы, Кривороговы; Аникитовы, Приваловы, Ше-

³² Записано со слов Агафьи Ивановны Федосеевой, 1930 г.р., русская, с.Казашко, Варненской округи, Болгария.

³³ Записано несколько практически идентичных версий: Сборник правительственных сведений о раскольниках, составленный В.Кельсиевым. - Вып.1. - Лондон, 1860. - С.169; Субботин Н.И. История Белокриницкой иерархии // Старообрядцы в Румынии /Сост. В.А.Липинская. - М., 1994. - С.58-63.

³⁴ Сайко М.Н. Возникновение старообрядческих поселений на Буковине (70-е-80-е годы XVIII в. - начала XIX в.) // Старообрядчество: история, культура, современность. - Т.1. - М., 1994. - С.34-35.

ленковы – кубанские фамилии, Самохваловы и Ивановы – брянские”³⁵.

“Предки наши – казаки. Они з Дона в шаторах ехали. Оттуда тысяч шесть выехало, а сюды – лишь три тысячи добрались. Шли через дунайскую развилку – отседова и имя “Вилка”, “Вилково”³⁶.

Нередко в исторической памяти старообрядцев сохраняются формальные атрибуты, а не суть расхождений с властью и церковью. Следует отметить, что наиболее устойчивым символом староверия является борода³⁷. “Липоване – все с донского казачества. На них вел гонения Петр – заставлял их брить бороды. Он снимал колоколы для пушек. Ну а как же без колоков и без бород? Мы люди верующие, мы не можем. А, с другой стороны, где ж царю материал брать? Стал налог с них брать: или бреет бороду, или платит налог”³⁸.

Еще более четко хранятся семейные истории. В начале XX века один из старообрядцев Турции рассказывал, что отец его, “Богачев Иван Кондратьевич, уральский казак, издавна жил в Черниговской губернии. Когда Николай I открыл преследование старообрядцев, ... забрал свою семью и ушел в Румынию. Это был трудолюбивый мужик. Перед смертью (в 1865 году) он мог уже завещать своим детям каменные дома в Тульче, на Немецкой улице”³⁹.

Такие семейные истории полны подробностей откуда, кто и когда переселился. Память рассказчика часто отбирает лишь эмоционально окрашенные или социально престижные сюжеты прошло-

го, а не последовательное хронологическое поступательное изложение своей предыстории. Есть еще одна функция таких текстов – брачная. В условиях строжайшего запрета на венчание между родственниками до 4 колена необходимо было четко себе представлять близкий себе мир через родство с прошлым.

И, наконец, стоит отметить, что в народной памяти липован и некрасовцев практически не выявлено хрестоматийных сюжетов, связанных с Расколом. Даже книжный центр группы мог не знать Никона или первых защитников “древлего благочестия” – Аввакума, Морозову, Урусовых и т.д. Эти персонажи стали известны через распространение духовных стихов и литературы уже в XX веке.

Народная этимология “липоване” и “некрасовцы”. Бытующие более двух веков формы оригинальной идетичности требовали от их носителей постоянного осознания – с чем и связаны столь самобытные названия. Как правило, такие рассказы объясняют их происхождение, раскрывая сложные процессы специфичности формирования группы.

Из всех имен группы лишь две формы – “некрасовцы” и “липоване” – выявили устойчивость, хотя в источниках отобразилось их значительное разнообразие. Для казаков-старообрядцев такими названиями были “некрасовцы”, “кубанские казаки”, “кубанцы”, “турецкие закубанцы”, “кара-игнаты” (“черными Игнатами” их прозвали ногайцы за синие кафтаны), “игнат-казаки” (в турецких источниках). Мещанско-крестьянское население фигурировало под именами: “филипоны”, “пилипоны”, “липоване”, “великороссийского звания часовенного согласия”, “часовенники” и др. В коллективной памяти старообрядцев на Дунае иногда актуализируются различные из этих форм. Но все же две указанные сыграли важную интегрирующую роль.

Имя “некрасовцев” порождало в сознании прямые ассоциации с Игнатом Некрасовым. Легенды такого содержания привел и подробно проанализировал

³⁵ Савельева И. Старообрядцы в Молдавии и на Украине // Вестник Российского фольклорного союза. – 2002, № 4. – С.19.

³⁶ Записано со слов Сидора Василя Гурия, 1933 г.р., русский, с. Сарыкей, Тульчинский цынут, Румыния.

³⁷ Пригарин О.А. Борода та її знакові функції в уявленнях старообрядців Подунав'я // Тіло в текстах культур. – К., 2003. – С.63-68.

³⁸ Записано со слов Маслова Игната Титовича, 1926 г.р., с. Старая Некрасовка Измаильского района Одесской области, Украина.

³⁹ Гордлевский В.А. Уголок России в Турции. Старообрядческая деревня под Ак-шехиром // Русская мысль. – М., 1913. – С.8.

В.Ф.Тумилевич⁴⁰. Укажем, что среди дунайских старообрядцев образ И. Некрасова претерпел некоторую трансформацию – кроме известного атаманского прошлого, ему приписывалась деятельность по переселению на Дунай, его наделяли званием генерала, который поселил здесь казаков. Для анатолийской ветви некрасовцев важным для этимологии оказался не только сам Игнат, сколько кодекс обычного права “Заветы Игната”, что убедительно показал Д.В.Сень⁴¹. В любом из случаев главным планом-содержанием таких рассказов является антропонимическая сущность реального казачьего героя.

“Мы, называемся, што мы из Кубани, из Дона, кубанские казаки. Оттуда наше племя, наше поколение. Некрасовцы ? слышали ? Игнат Некрасов он был кубанец. На Кубане раководитель был, атаман иль генерал. Атаман ето как болгары говорят кмет, а етот раководил, губернатор был. У то время було дворяны у России. И он потом отделил свою губернию. Когда пошел у Кубани, тамотко были татары и он татаров разогнал и потом насалился на речке Кубани. И за то говорят на их кубанцы. Потом они от Некрасова ушли у Сарикёй, у Румынию сколько там семейств и там поселились”. Ещё один яркий пример того, какие старые события может сохранить народная память: “Свой атаман был. Свои були старейшины, кажную неделю собирались и советывали все. И когда турки були наших в армию не брали, а когда румыны прийшли наших почали в армию брать, а турки не брали наших в армию. Говорили – у вас есть атаман, который говорили учит вас. Как донские казаки на конях учили, а которые сухопутные були, нали, по сухопутью учились. Кажные недели выходили у субботу иль середу и два раза у неделю выходили и учились. И атаман приезжал, помагал тому турецкому везиру, управителю,

*штобы: “Иди посмотри, как наши учаться тамотки, где была пустая место. И он очень одобрял их: “Очень хорошо”. Донские казаки – наше село. Круг собирались на майдане. Девки, хлопцы собирались на собрании, а если есть собрание, то старейшины на лавке совещание делают всему селу. Ходили все, а решение брали мужики. Были старейшины, были десятники, которые решали вопросы”*⁴².

С “липованами” гораздо сложнее. Малопонятная даже для носителей субэтнонима форма породила несколько вариантов народной этимологии.

Вариант первый сводится к липовым основам икон.

*“Липоване – я сам не знаю почему на нас говорят. Мы все из России – адинаковые, ну когда, говорят, там наши деды-прадеды, што Петр Великий или какая там царица Катерина была сказали, штобы бороды побрили. Петр Великий когда поехал у Париж и он был у бурода и он когда побрил бороду, приехал сюда и говорит, штоб було чиста та борода. Ну наши там, деды, нали, прадеды сказали, што мы не можем нарушить свою традицию, говорят, свой закон. И он сказал: “Хто не хочит нарушить свой закон, той пожалуйста, отходите от стороны”. И так наши пошли в Туреччину и по всем свете рассыпались. Так мне дедушка говорил. Липоване наши назывались сначала, построились там на Сарикёе, тамотка оне. Иконы делали из липы. Дерево называется липа. И потом говорят на наших липоване, што иконы их были из липы. И за то липоване стали на наших говорить”*⁴³.

Аналогичное предание зафиксировал в 1959 г. в Старой Некрасовке В.Ф.Тумилевич. “При Петре I во время го-

⁴⁰ Тумилевич Ф.В. Сказки и предания... – С.152-207, 252-262.

⁴¹ Сень Д.В. К проблеме определения понятия “некрасовцы” ... – С.50 – 53; Сень Д.В. “Войско Кубанское Игнатово Кавказское” ... – С.32-44.

⁴² Записано со слов Карп Степанович Дементьев, 1934 г.р., русский, с.Татарлица Силистренской округи, Болгария (нарратив практически аналогичен записям в других регионах от середины XIX века (В.И.Кельсиев) до середины XX века (В.Ф.Тумилевич). Есть еще один примечательный нюанс – память о казаках периода М.С.Чайковского (Садык-Паши) – 1853 – 1868 гг.

⁴³ Записано со слов Карп Степанович Дементьев, 1934 г.р., русский, с. Татарлица Силистренской округи, Болгария.

нения на старообрядцев последние носили маленькие иконки на груди (вместе с нательным крестом), написанные на липовых дощечках. По этим иконкам старообрядцы узнавали друг друга”⁴⁴. Комментируя его, ученый считает его более адекватным, нежели майноская версия этимологии от “генерала Липена”.

Не менее популярным среди липован является объяснение своего названия укрывательством от преследователей в липовых лесах.

“Петр I сильно старообрядцев притеснял, - говорил один из липован Мирного, - тогда предки наши скрывались в липовых лесах, и на свои советы собирались под липами. Отседова и липоване пошли”⁴⁵.

“Липоване так называются оттого, что когда президент Петр I приказал остричь бороды, они были старой веры и ушли в леса липовые”⁴⁶.

“Липоване – оне с липовых лесов. Вся Сибирь – липоване. Они – чисто русские, кто не хотел бороду брить, закон держал. Вера – жестокая, но справедливая”⁴⁷. “Прадеды утекли от Петра у липы, шштобы царь им бороды не отрезал. Когда Суворов воевал, пришел и говорит: “Идем! Ничего вам не сделают. Они пошли и завоевали Измаил. Да и заселили Старую Некрасовку, Новую, Муравлевку, Вилково... Тучков тода был, землю им давал”⁴⁸.

“Оне, предки наши, через липу шли, в России. Уд лесу взятое имя – липоване”⁴⁹. “У

закадышныя времена, кады було ганение веры, они ушли у липовые леса, отсель и кличка – липоване”⁵⁰.

“Липоване не брилися никогда, как росла борода, так и женился с бородой. Они были все староверы, сильно были преданные старой вере. А их заставляли бриться. Они и ушли в липовые леса. Повтикали у лесы, шштоб только веру спасти – сильно были преданные Богу”⁵¹.

“Когда Петр правил, в России было гонение. Они бросали все и выехали в леса липовые. Поэтому и называли “липоване”. Еще генерал Тучков был. К нему сюда и приехали, и жили. Когда война из турками була. А воеводой был Некрасов или начальник какой”⁵².

“Липоване? Так пришли с липовых лесов и поселились тутатка: у Жубриянах, Карачовке, Подковке, Переправе... Вся Сибирь, почитай, наша – липованская. Песни, обычаи, кички – усе наше. Они – чисто русские, хто не хотел брить бороду. А вера наша жесткая, но справедливая”⁵³.

Крайне выразительными вариантами характеризуются села Старая и Новая Некрасовка, где одновременно функционируют оба этнонима. В них старожилы говорят: “Некрасовцы мы от того, што эту землю выкупил Некрасов. А липоване потому, што предки наши селились тут, у Некрасова, в липовых рощах. Так старики нам рассказывали”⁵⁴. “Некрасов у нас был, инженер такой. Это он нам землю тут дал – он привёл нас сюды, дедов-прадедов наших. Привел нас из Дона. Мы тут все казаки, только

⁴⁴ Тумилевич В.Ф. Указ.соч. – С.264.

⁴⁵ Записано со слов Наумова Клим Зинovieвича, 1924 г.р., русский, с.Мирное Килийского района Одесской области, Украина.

⁴⁶ Записано со слов Анфима Павлова, 1930 г.р., русский, с.Приморское Килийского района Одесской области, Украина.

⁴⁷ Записано со слов Швыдкой Агафьи Ануфроевны, 1926 г.р., русская, с.Муравлевка Измаильского района Одесской области, Украина.

⁴⁸ Записано со слов Чигиной Прасковьи Радионовны, 1930 г.р., русская, с.Старая Некрасовка Измаильского района Одесской области, Украина.

⁴⁹ Записано со слов Максима Викулевича Мурова, 1925 г.р., русский, с.Журиловка, Тульчинский цынут, Румыния.

⁵⁰ Записано со слов Вехова Мартина Никитовича, 1915 г.р., русский, с.Муравлевка Измаильского района Одесской области, Украина.

⁵¹ Записано со слов Загорской Зиновии Антоновны, 1925 г.р., русская, с.Муравлевка Измаильского района Одесской области, Украина.

⁵² Записано со слов Гусякова Ивана Петровича, 1910 г.р., русский, с.Старая Некрасовка Измаильского района Одесской области, Украина.

⁵³ Записано со слов Бахмутовой Клавдии Кирилловны, 1951 г.р., русская, с.Муравлевка Измаильского района Одесской области, Украина.

⁵⁴ Записано со слов Гужевой Екатерины Мартыановны, 1920 г.р., русская, с.Старая Некрасовка Измаильского района Одесской области, Украина.

старообрядцы. Петро нам бороды брил – все и тикали. А липоване потому, что в липах скрывались. Каждому некрасовцу дали по 30 га земли. А шурские – это поляки, приехавшие сюда опосля некрасовцев. Приехавшим позже земли не давали, их называли польщиками”⁵⁵. “Люди сюда набегали. Липа где-то была. От этого и пошли липоване. Это было когда Некрасов здесь бывал. Некрасов был липованином. Землю давал только липованам. Липоване и некрасовцы – это одно и то же”⁵⁶. “Со шведом была война. Солдаты носили бороду, а Петр I приказал збрить бороду. А они говорят, как же брить? За бороду давали 25 рублей [оригинальная инверсия – вместо налога на бороду сознание вводит плату за нее – А.П.]. Генерал Некрасов увел армию сюда”⁵⁷. “Наши предки бежали после восстания атамана Некрасова. Липоване – это же беглые – с Дона, с Кубани... Вот недовольные все сюда бежали, но объединенные верой”⁵⁸.

На Буковине происхождение этнонима “липоване” иногда выводят от липового леса, который рос вблизи с.Белая Криница, где был устроен первый старообрядческий монастырь⁵⁹.

Оригинальные версии этимологии связаны с мировоззренческими легендами. “Исус от чертей (вариант - жидов) в

липе ховался. Отсюдова и пошли липоване. Мы как Исус от них в липе ховались”⁶⁰.

Иногда с липой связывались уж очень специфичные объяснения: “Некрасовцы и липоване – одно и то же. Они при царе Петре бежали на Волгу, а потом сюда. Царь стриг им бороды, а те считали, что мужчина без бороды – все одно, что женщины. А липоване из-за того, что местные жители ходили в липовых башмаках или лаптях”⁶¹. “...бегали в липовые леса, плели лапти из липового лыка. “Туда босяком, оттуда – взутый”, – говорили старики”⁶². Аналогичные версии бытовали и на Буковине⁶³.

С “липой” же связывает название и один французский путешественник – Д.Альярд. В середине XIX века он записал объяснение имени “липоване”, указывая его синонимичность “староверам” и “игнат-казакам”, “некрасовцам”. По его данным, старообрядцы активно занимались разносной торговлей – “lipone”, откуда и повелось⁶⁴. Другой же наблюдатель – Б.Гаке в конце XVIII века выводил название от того, что “они изготавливали из липы домашнюю утварь”⁶⁵.

Еще одной версией этимологии в народной памяти является выведение имени от легендарного “генерала Липень”.

⁵⁵ Записано со слов Серапионова Павла Нифановича, 1926 г.р., русский, с.Старая Некрасовка Измаильского района Одесской области, Украина.

⁵⁶ Записано со слов Гужевой Екатерины Мартыановны, 1920 г.р., русская, с.Старая Некрасовка Измаильского района Одесской области, Украина.

⁵⁷ Записано со слов Истоминой Марии Нестеровны, 1927 г.р., русская, с.Старая Некрасовка Измаильского района Одесской области, Украина.

⁵⁸ Записано со слов Загорской Зиновии Антоновны, 1925 г.р., русская, с.Муравлевка Измаильского района Одесской области, Украина.

⁵⁹ Гостюк А.Н., Чучко М.К. Обстоятельство появления и динамика численности старообрядцев-липован на Буковине в конце XVIII – начале XIX века // Липоване: история и культура русских-старообрядцев. – Вып.1. – Одесса, 2004. – С.37.

⁶⁰ Записано со слов Серовой Феодосии Васильевны, 1936 г.р., русская, с.Старая Некрасовка Измаильского района Одесской области, Украина.

⁶¹ Записано со слов Хрусталева Матрены, 1930 г.р., русская, с.Старая Некрасовка Измаильского района Одесской области, Украина.

⁶² Записано со слов Акимова Ивана Филатовича, 1936 г.р., русский, с.Старая Некрасовка Измаильского района Одесской области, Украина.

⁶³ Dan D. Lipovenio din Bucovina // Popoarele Bucovineo. - Fascicula III. - Cernauto, 1894. - P.12; Чеховский I., Молдован Е. Липовани: світ, де закінчується дорога...// Час 2000. – 2002. – 29 листопада. – С.14.

⁶⁴ Allard D.C. La Bulgarie orientale. – Paris, 1864. – S.174-175.

⁶⁵ Hacquet's neueste physikalisch-politische Reisen in den Jahren 1788 und 1789 durch die Dacischen und Sarmatischen oder Nordlichen Karpathen. – Nurnberg, 1790. – S.127.

Приведем яркий пример, где все три предыдущие версии нашли свое отражение: *“Перво мы вышли у леса. От царицы Катерины в леса ушли. И там они леса липовые были. И иконы там выписывали - оттого иконы у нас все липовые. И за то говорят, што липованци. Знали, што нас генерал вывел. А какой генерал? Некрасов. Некрасов пошел туды (в Турцию), а Липен сюды у Рамынию. Мы 400 лет живём”*⁶⁶.

Есть все основания считать, что “возникновение” легендарного Липена связано напрямую с образом Некрасова. Если у некрасовцев был реальный исторический вождь, то среди липован происходит его зеркальное конструирование. Косвенно это подтверждается тем фактом, что такие легенды бытуют в среде старообрядцев, находившимся в непосредственном контакте с некрасовцами. *“Был такой человек в Расее – инерал Липен, держался он старой веры, - цитировал предание майноских некрасовцев В.Ф.Тумилевич. - Собрал мужиком, кто держался старой веры, да и повел свой народ на Дунай, в Рамынию. Не помирился он с царем из-за веры. Липен не с хотел, чтобы его люди усы, бороды брили, тютюн пили, а царица принуждала до такого дела... Когда Липен привел на Дунай свой народ, там наши казаки были, что ушли от Игната, только их мало, они перемешались с липованами”*⁶⁷. Сравним: *“И Липован, и Некрасов – полководцами были у тех, хто от Петра I из-за верогонения убежали”*⁶⁸.

Казацкий субстрат по-видимому определил достаточно длительное сохранение в устной памяти старообрядцев таких героев, как Степан Разин, Ванька Каин, Тришки-Растржики и т.д.⁶⁹ Но иногда доминирует религиозный аспект про-

шлого. Тогда появляются объяснения “липован” от митрополита Липатия⁷⁰.

И, наконец, следует считать локальным вариантом выведение названия “липоване” от топонима “Липовень”, “Липовцы”. Впервые такое объяснение опубликовал Н.И.Субботин среди старообрядцев Буковины⁷¹. Указание на название одного села никогда не было зафиксировано за пределами буковинских анклавов, хотя и стало достаточно популярным в последнее время в научной историографии⁷².

Стоит указать, что среди липован существовала и версия о происхождении названия от “филиппонов”, от некоего Филиппа⁷³. В одном из источников прямо указывается производность “липоване” от “филиппонов”, согласия черныбыльско-го⁷⁴. Возможно, что со временем такое объяснение исчезает из коллективной памяти.

Показательно, что все научные гипотезы происхождения этнонима имеют свои истоки в народной этимологии. Однако, на наш взгляд, в ней проступает

⁷⁰ Записано со слов Тимофеева Якова Семеновича, 1927 г.р., русский, с.Муравлевка Измаильского района Одесской области, Украина.

⁷¹ Субботин Н.И. История Белокриницкой иерархии // Старообрядцы в Румынии / Сост. В.А. Липинская. – М., 1994. – С.56-57.

⁷² Липинская В.А. Этнонимы и конфессионимы русского населения в Румынии // ЭО. – 1998. – №5. – С.51-52; Кирилл Ф. Старообрядцы, староверы, липоване. Историко-этимологическое исследование // Культура русских-липован (русских старообрядцев) в национальном и международном контексте. – Бухарест: Критерий, 2001. – Вып. 3. – С.221-225 (показательно, что в качестве дополнительного аргумента приводится наличие липового леса рядом с Липовень или Соколинцами).

⁷³ Dan D. Die Lippowaner // Herzogthum Bukovina in Wort und Bild. – Wien, o.j. – S. 282; Siminowicz-Staufe L.A. Die Volkergruppen der Bukowina. Etnograhisch-culturhistorische Skizzen. – Czernowitz, 1884. – 4. Die Lippowaner. – S. 93; Купчанко Г. Буковина и ее русские жители. – Вена, 1895. – С.18.

⁷⁴ Смирнов П.С. История русского раскола старообрядчества. – Рязань, 1893. – С.149.

⁶⁶ Записано со слов Агафьи Ивановы Федосеевой (Алексеевой), 1930 г.р., русская, с.Казашко, Варненской округи, Болгария.

⁶⁷ Тумилевич В.Ф. Указ.соч. – С.215.

⁶⁸ Записано со слов Хрусталева Ивана Елисеевича, 1925 г.р., русский, с.Старая Некрасовка, Украина.

⁶⁹ Феноген С. Сарикей: страницы истории. – Бухарест: Критеон, 1998. – С.18.

лишь стремление объяснить свое название через понятные вещи – липовые леса, иконы или название населенного пункта. Суть трансформации самим липованам была и остается непонятной, учитывая иноэтническое происхождение названия группы. В научном дискурсе стоит вернуться к традиционной с XIX века гипотезе: филиппоны (самоназвание) – пилиппоны (украино-польский вариант) – липоване (романский). Вместе с тем, существовали противоречия: во-первых, известные филипповцы – старообрядцы беспоповского толка, в то время как большинство липован являлись приверженцами поповского; во-вторых, филипповцы, сформировавшись на европейском севере России (Поморье) в 1730-40-е гг., до 1770-х годов редко встречались за пределами этой территории. Однако, найдены другие “филипповцы”, которые формируются среди старообрядцев-поповцев Полесья (стародубских общин), не позднее 1720-х годов. Так назывались приверженцы некоего “простолюдина” Филиппа, “привождаше малороссиян в раскольничье крещение”, а также пропагандировавший уход к сохранившим древнее православие грекам (Ясскому митрополиту)⁷⁵. Это совпадает с тем, что пионерами освоения Подолья и Бессарабии являлись как раз выходцы из Стародубья. Широко известен факт переговоров с Яским митрополитом и появление первых старообрядческих общин в Молдове в 1720-х гг.⁷⁶.

⁷⁵ Горбунов Ю.А. К вопросу о происхождении названия “липоване” // Археологія та етнологія Східної Європи: матеріали і дослідження. - Одеса, 2000. - С.135-144; Иоаннов А. Полное историческое известие о древних стригольниках и новых раскольниках... - СПб, 1795. - С.38-40.

⁷⁶ Вслед за аутентичным источником (Алексеевым И. “История о бегствующем священстве”) эти события подробно изложил: Мельников П.И. Зарубежные старообрядцы. Искание архиерейства в Молдавии // Старообрядцы в Румынии: русские писатели о липованах / Сост. В.А. Липинская. - М., 1995. - С.46-48. Важность роли стародубских старообрядцев в освоении региона см. также:

В защиту данной версии можно также указать, что субэтноним “пилиппоны” так и сохранился среди подольских староверов⁷⁷. В источниках по дунайским старообрядцам начала XIX века также выявлена тождественность имен “пилиппоны” – “липоване”⁷⁸.

Стоит отметить и синонимичность названий “некрасовцы” и “липоване”. Среди дунайских старообрядцев оба имени могут взаимозаменять друг друга. Например: “Мы все - липовани, казаки донские, а болгары нас “казацы” зовут”⁷⁹. При этом нередко указывали и этническую специфичность названия “липоване”, чуждость: “Донские казаки с Кубани. Було Некрасовцы с бородами, почали утикать за это переселились сюды от Некрасова (он дал заповедь, штоб бритися). Они не хотели бритися. От Дона и от Кубани. Липовани - рамынское слова. Мы старообрядцы, не липоване. Туреччина была, Румыния была, Болгария была. Липовень - не русские, молдаване называли”⁸⁰. Показательно, что в данном рассказе Некрасов выступает как антигерой.

[Кельсиев В.И.] Очерк истории старообрядцев в Добрудже // Славянский сборник. - 1875. - Т.1. - С.614.

⁷⁷ Наулко В.І. Етнічний склад населення Української РСР. Статистико-картографічне дослідження. - К.: Наукова думка, 1965. - С.44-45; Таранец С.В. Старообрядчество Подолии. - К., 2000. - С.22.

⁷⁸ Именно под этим названием фигурируют староверы Аккермана, Килии и Измаила: Российский государственный военно-исторический архив (далее – РГВИА), ф.МА, оп.165, д.26, св.1, л.16-16 об.; д.27 за 1808 г., лл.31-39; Российский государственный исторический архив, Ф.379, оп.1, д.8, л.1-4 об.; Статистическое описание Бессарабии собственно так называемой или Буджака. - Аккерман, 1899. - С.22; Защук А Бессарабская область // Материалы для военной географии и военной статистики России, собранные офицерами генерального штаба. - Ч.П. - СПб, 1863. - С.245.

⁷⁹ Записано со слов Калистратова Николая Матвеева, 1964 г.р., русский, с.Татарица Силистренской округи, Болгария.

⁸⁰ Записано со слов Каракудова Семена Александровича, русский, 1920 г.р., с.Татарица Силистренской округи, Болгария.

Вместе с тем, объяснить название - не значит понять историю самой группы. Известно, что липоване Буковины и Добруджи делились на поповцев и беспоповцев, сохраняя единое название “липоване”⁸¹. Внутригрупповые конфессиональные различия сочетались с многообразием историко-этнографических традиций, что прослеживается на уровне “несхожести” отдельных поселений липован, например – *воронежских* в Муравлевке, *калужских* в Мирном, *некрасовцев* – Старая и Новая Некрасовки и т.д.

Таким образом, приведенные материалы позволяют констатировать, что историческая память на уровне общественного сознания сохраняет принципиальные факты, мотивы, тенденции в прошлом группы старообрядцев на Дунае. При этом, можно связать их в вполне цельную историософию, в основе которой лежат религиозные представления о ходе истории и реальные события.

С этим и связана перспективность использования преданий – возможность для реконструкции исторических представлений, полных семиотического смысла. В них проявляется стремление вписать и обосновать себя в сакральном времени (утопии, апокалипсические идеи и т.д.), а также в профаном (переселения, основание сел-общин и др.). Учитывая старообрядческий характер населения, имеем дело с альтернативной авто-историей, имеющей важные отличия от институализированного взгляда на прошлое.

Осмысление предыдущей практики группы может быть расценено и с позиций контекста этих жанров фольклора. Стоит отметить их ценность внутри общности – социализирующие, интегрирующие, генерирующие и другие функции. Обращение к истории для носителей данной культуры обусловлено вы-

страиванием собственного будущего. Для этого опыт становится совокупностью прецедентов поведения, которые возможно использовать. Любой факт обязательно расценивается в связи с его потенциалом. В отношении же внешнего окружения (в том числе и исследовательского) исторические предания направлены на объяснение и обоснование своего права быть собой. Показательным является диалоговая форма таких нарративов – припоминание в рамках рассказа обязательно имеет четкого адресата.

В результате, современный исследователь имеет четкую и оригинальную версию истории как части старообрядческого сознания. А с другой стороны - совокупность фактов, которые могут быть использованы в прагматических целях воссоздания особенностей мировоззрения и специфичной исторической действительности. При этом, в обоих случаях данный вид источника демонстрирует широкие научные возможности.

Народные версии этимологии современных названий группы – некрасовцы и липоване – отражают сложные процессы прошлого через понятные реалии современной рассказчику практики. Возникнув за границами группы (экзоэтноним), имя “липоване” переходит на уровень самоопределения. Он удачно позволяет дистанцировать население от русского народа в целом, указывая на столь важную для группы религиозную самобытность – старообрядчество, а также – включает и специфичное региональное проживание. Именно такое функциональное наполнение способствует устойчивости этнонима и его бытование на современном этапе, вне зависимости от реальности происхождения.

⁸¹ Dan D. Lipovenio din Bucovina // Popoarele Bucovineo. - Fascicula III. - Cernauti, 1894. - P. 18-36.

Фодор Ф. (Сегед, Венгрия)

КУЛЬТУРА И БЫТ РУССКИХ ЛИПОВАН В РУМЫНИИ (конец XX - начало XXI вв.)

В течение многих столетий территория Северной Добруджи и дельты Дуная в Румынии была приютом для многих народов. Центром этого региона стал город Тульча (Tulcea), который до сих пор называют “воротами” дельты Дуная.

Так исторически сложилось, что на одном пространстве здесь издавна проживают вместе представители 17 народов. Среди них выделяется небольшая, но очень своеобразная в конфессиональном отношении этнографическая группа русских старообрядцев - “липоване”, которые до сих пор сохраняют национальные традиции предков, что отражается в их повседневном быте и культуре.

История липован восходит к XVII веку, когда в России произошёл церковный раскол, в результате чего часть верующих отказалась от реформ, проводимых патриархом Никоном. При Петре I, когда усилились преследования приверженцев старообрядческой веры, они вынуждены были скрываться. Некоторые старообрядцы бежали из России, одна их часть осела на Буковине, другая часть нашла пристанище в самой дельте Дуная и на берегу озера Разима. По преданию, в дельте Дуная поселились казаки, которые пришли сюда из области Днепра. Однако точных данных о переселении липован не существует.

Название “липоване” ведет свое происхождение от слова “липа”, или от имени стрельца Филиппа, под руководством которого они когда-то покинули Россию. Липован под руководством Филиппа называли “филипповцами”, а их общины – “филипповщинами”.

Старообрядцы разделились на две группы: тех, кто признавали власть священников, стали называть “поповцы”, а тех, кто отказался признать их власть, - “беспоповцами”. Эта разница сохраняет-

ся и сегодня, например, в румынских селах Сарикое и Климауцах. Поповцы и беспоповцы живут отдельно друг от друга, а браки между ними практически не допускаются.

Первые поселения липован находились в непосредственной близости от сегодняшней Украины, на Буковине. Их главным религиозным центром считалось село Белая Криница, его румынское название Fontana Alba. Рядом с ним на румынской территории находились села Климауцы и Соколинцы, где проживали липоване. В с. Соколинцы (сейчас - Lîroveni (Липовены)) липоване поселились в 1724 г. В конце XIX века на этой территории проживало почти 2 400 липован-поповцев. Известно, что вся территория Буковины до 1920 г. принадлежала Австро-Венгерской монархии¹.

Степень изученности.

Необычные для окружающего румынского населения особенности материальной и духовной культуры заметно выделяли липован в иноэтничной среде и давно привлекали внимание многих исследователей. Можно сказать, что старообрядческая тема довольно хорошо исследована. О липованах, в частности, сообщалось как в научной, так и в художественной литературе, опубликованной в России и за рубежом.

Прежде всего надо сказать, что существует такой фундаментальный труд, как “Краткая история древлеправославной старообрядческой церкви”, автором которой является известный богослов и апологет старообрядчества Ф.Е. Мельников².

¹ Az Osztrák-Magyar Monarchia nrősbán írs kőpekben. Bukovina. - Budapest, 1899. - P. 278-279.

² Мельников Ф. Е. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) церкви. - Барнаул, 1999.

Укажем также несколько работ относительно материальной и духовной культуры липован.

Некоторые данные о липованах, проживающих в Добрудже, имеются в статье румынского исследователя П. Панаитеску (1928 г.), который, например, сообщал, что в 1849 г. в с. Каменка в области Мэчин было 30 домов. Все мужское население села занималось рыболовством. А в 1920-е гг. была построена плотина, преграждающая Дунаю путь к разливу весной. Мужчины стали работать землекопами, строителями шоссе в Мэчине, а в зимнее время их можно было найти на стройках по всей стране. В селе было создано значительное кооперативное хозяйство, но в нем работали в основном женщины³.

О свадебном обряде у липован есть статья румынской ученой А.Е. Винцелера, опубликованная в 1968 г. Статья дает представление об особенностях подготовки к свадьбе и других ключевых этапах свадьбы у липован, которые автор непосредственно наблюдал в 1960-е гг.⁴

Фольклор липован нашел отражение в статье румынского фольклориста М. Маринеску, который в 1962 г. описал особенности лирической песни русского населения, проживающего в Румынии⁵.

Важные сведения о бытовании нескольких типов бани, весьма архаического типа, топившихся "по-черному" и их внутреннем устройстве среди липован, проживающих в области Добруджа в д. Казашка-Махала (область Варны, Болгария), сообщал в своей статье известный венгерский ученый Бела Гунда (1974 г.). Он сделал подробный анализ бани, дал

ее планировку, расположение печи-каменки, котла с водой - казана, полки-лежанки, отверстия - отдушника для выхода пара и т.д., наглядно проиллюстрировал статью своими фотографиями⁶.

В.Ф. Миловидов в работе "Современное старообрядчество" отметил наиболее характерные для липован особенности повседневного быта. Он также писал о том, что потомки старообрядцев сохраняют заметное своеобразие в быту⁷.

Некоторые выдержки из наиболее важных в этнографическом отношении работ по истории липован были опубликованы русским этнографом В.А. Липинской в сборнике "Старообрядцы в Румынии. Русские писатели о липованах" в 1994 г. Редактор-составитель приводит статьи и очерки русских писателей - П.И. Мельникова (1818-1883), Н.И. Субботина, И.П. Липранди, В.Г. Короленко⁸.

В самой Румынии в последние годы появилось немало работ о липованах. Например, в газете "Зори" за 1999 г. опубликована статья Григория Анфимова о традициях и обычаях русских липован Буковины⁹. В 1998 г. в Бухаресте опубликована интересная книга Севастьяна Феногена "Сарикей. Страницы истории". По происхождению автор работы из старинного рода казаков-некрасовцев, проживающих в с. Сарикей в области Тульча. Исследуемое С.И.Феногом село представляет немалый интерес, поскольку там проживают и поповцы, и беспоповцы¹⁰.

В 1990-е годы появились значительные обобщающие работы, опубликован-

³ Panaitescu, P.P. O statistică a Dobrogei din 1849 // *Graiul romînesc*. - (Bucureşti) 1928. - P. 8.

⁴ Винцелер А.Е. Свадебный обряд у липован // *СЭ*. - 1968, № 1. - С. 139-147.

⁵ Маринеску М. Лирическая песня русского (липованского) населения, проживающего на территории Румынской Народной Республики // *Culegere de studii, Inst. Maxim Gorki*. - Бухарест, 1962. - С. 183-207.

⁶ Gunda Bela. Badehauser der lippovaner in der Dobrudscha // *Acta Ethnographica. Academiae Scientiarum Hungaricae*. Red. Gu. Ortutay. - Budapest, 1974. - P. 97-105.

⁷ Миловидов В.Ф. Современное старообрядчество. - М.: Мысль, 1979.

⁸ Старообрядцы в Румынии. Русские писатели о липованах / Сост. В.А. Липинская. - М., 1994.

⁹ Анфимов Григорий. Традиции и обычаи русских липован Буковины - *Zorile*. - 1999, № 1. - С. 3.

¹⁰ Fenoghen Sevastian. Sarichioi. Pagigni de istorie. - Bucuresti: Editura Kriterion, 1998.

ные главным образом по материалам научных сообщений международных семинаров. Первый такой семинар состоялся в г. Тульче в 1993 г., второй семинар - в г. Сучава в 1996 г. и третий семинар - в Национальном музее истории Румынии в Бухаресте в 2000 г.¹¹

Источники

Можно выделить небольшой ряд источников, как опубликованных, так и неопубликованных, послуживших основой для написания нашей статьи.

Важным источником по истории липован конца XX - начала XXI вв. можно считать периодическую литературу и прежде всего газеты “Зори” и “Китеж-град”. После революции 1989 г. в Бухаресте был создан Союз “Община” липован, который стал издавать одну газету “Зори” (“Zorile”) на румынском и русском языках, в Бухаресте, а вторую газету под заглавием “Китеж-град” („Kitej=grad”), в г. Яссы. Газета “Зори” стала регулярно сообщать об истории липован, особенностях культуры, о значительных переменах в их жизни в последнее время. Периодика стала играть большую роль в сохранении самоидентификации липован и их традиций, особенно тех, что связаны с их духовной культурой и религиозными верованиями, поэтому в работе использованы некоторые наиболее важные статьи, имеющие непосредственное отношение к нашей теме.

Вместе с тем, в основу настоящей работы легли полевые материалы, собранные мною, как научным сотрудником музея имени Ференца Мора, известного венгерского археолога и писателя (1879-1934), и студентами университета г. Сегеда. Работа была начата в 1997 г. при поддержке венгерского фонда “Pro Renovanda Hungariae” (Будапешт) и продолжается ежегодно вплоть до сегодняшнего дня. Работа проводилась совместно с

румынскими этнографами музея “Дельта Дуная” г. Тульча. Большую помощь в исследованиях оказала Община русских липован в Румынии. Последний выезд в Румынию (Тыргу Фромос, Манолея и Липовень) и на Украину (Белая Криница) был совершен в июне 2005 г. Помимо меня, как руководителя группы, в экспедиции принимали участие венгерские коллеги И.Теречик, А. Хедьяли.

Основной целью нашей работы было исследовать ту область Румынии и Украины, где проживают липоване и по возможности в будущем картографировать их материальную и духовную культуру. Членам экспедиции удалось побывать несколько раз в области Тульча, где были проведены основные исследования.

Начиная с 1997 г. и до настоящего времени нами была обследована территория дельты Дуная, где проживают липоване, т.е. следующие сельские населенные пункты - Периправа, Сфистофка, Кардон, Мила 23, Караорман, а также деревни, расположенные на берегу озера Разима, - Сарикой, Енисала, Журиловка, деревни на правом берегу Дуная - Гиндарешт, Каркалиу, и поселения, находящиеся далеко от Дуная - Слава Руса и Слава Черкеза. Помимо этого исследования проводились в конце октября 2002 г. на северно-восточной территории Румынии - на севере от города Бако в Молдавии, и на территории Румынской Буковины - в областях Сучава и Яссы, среди липован Плопана, Липова, Тыргу Фрумос, Манолея, Липовень и Климатц.

Хотя мы много работали среди горожан, полевая работа велась также и в сельской местности, где нам была оказана помощь со стороны липован разного возраста. Основной сбор материала мы собрали среди людей пожилого возраста и среди духовенства, настоятелей храмов и насельников старообрядческих монастырей.

По статистическим данным, сегодня в Румынии живут 38 606 липован, русских по национальности. В области Тульча

¹¹ Культура русских липован (русских старообрядцев) в национальном и международном контексте. - Бухарест, “Арарат”, 1996, 1998, 2001.

живёт 20 434 чел., т.е. 7,5 процентов жителей области. Из них 14 911 человек живёт в сельской местности, а 5 523 – в городах.

В области Тульча проживают представители многих национальностей. По таблице, которая нами приводится ниже в тексте, хорошо видно, что в последние годы липован становится всё меньше и меньше.¹²

лают свои дома из самана – самодельного кирпича из глины, но без соломы.

Заготовка кирпича ведется совместно и мужчинами, и женщинами. Для этого глину раскладывают прямо на улице перед домом и все начинают месить глину ногами. После этого глину раскладывают по деревянным формам и оставляют на улице до полного высыхания обычно

Национальность	1880	1912	1930	1956	1966	1992
Все вместе	106 943	380 430	–	474 581	510 346	
Румыны	30 977	216 425	242 183	408 482	447 305	
Венгры	–	–	530	614	361	152*
Немцы	2 471	7 697	10 566	436	250	
Евреи	1 051	4 573	1 311	368	163	
Цыгане	–	3 263	3 666	1 174	340	
Украинцы	–	–	–	6 978	5 095	
Сербы, Словенцы	–	–	479	61	26	
Липоване	16 420	35 859	25 116	29 350	29 404	20 434*
Словаки	–	–	54	9	16	
Татары	6 540	21 350	15 130	16 176	16 553	
Турки	16 493	20 092	18 364	7 848	9 895	
Болгары	28 715	51 149	40 894	554	295	
Чехи	–	–	54	23	7	
Греки	3 165	9 999	4 046	–	320	
Поляки	–	–	153	–	18	
Армяне	803	3 194	713	–	64	
Гагаузы	–	–	608	–	–	

Материальная культура липован сохраняет свое неповторимое своеобразие.

Жилище. Особенностью современной техники строительства жилища среди липован, проживающих в области Тульча, особенно - в Добрудже, можно считать то, что до сих пор липоване де-

на 2-3 дня. Потом кирпичи укладывают друг на друга горкой высотой около 1 м и опять оставляют высыхать (с. Периправа, область Тульча, 1998 г.). После этого они становятся пригодными для строительства стен дома. Но отделку дома внутри и снаружи липоване делают из глины, смешанной с соломой. После высыхания они белят стены известкой.

Для домов липован характерны богатые украшения на фронте дома, вырезанные из дерева. Наверху фронтон дома украшен флюгером с изображением в виде рыбы или птицы - "флюгаркой". Украшение делают сегодня часто из жести, но традиционные декоративные мо-

¹² ARBORE, Al. P. Noi informații etnografice, istorice și statistice asupra Dobrogei // Analele Dobrogei, - XI. ivf. 1930; BRIGTESCU, C. Dobrogea. Cincizeci de ani de viață românească (1878-1928).- București 1928; Hivatalos népszömlőlési adatok 1930. december 29; Hivatalos népszömlőlési adatok 1956. február 21; Hivatalos népszömlőlési adatok 1966. március 15; Hivatalos népszömlőlési adatok 1992. január 7.



Фото 1. Работа на земле.

Румыния, г. Тыргу Фрумос, 2005. Фото Ф. Фодора



Фото 2. Парники недалеко от города.

тивы не изменяются. Потолок и стены отделяют женщины, мужчины занимаются более тяжелой работой – они делают смесь глины и относят её в дом.

Особенностью жилища липован является и то, что крышу дома они делают из камыша, смешанного с глиной. Эту работу делают исключительно женщины.

При строительстве дома нередко призывают на помощь односельчан, которые приходят и безвозмездно работают. Такая добровольная помощь называется “талака” или “помочи”. Но если хозяин дома нуждается в срочной рабочей силе, то он нанимает рабочего-подёнщика.

Вообще, постройка дома проходит с большим энтузиазмом. Женщины за работой нередко поют традиционные песни.

Для жилища липован характерна русская печь, в которой готовят еду, одновременно это “лежанка”, на которой можно и спать.

Липоване очень любят украшать свой дом самодельными разноцветными коврами, сшитыми из кусочков ткани, и ткаными коврами. Вообще, надо сказать, яркие краски характерны как для украшения дома липован, так и для их национальной одежды.

Характерным строением для липован является русская баня. Считается, что тот, кто собирается построить дом, должен сначала построить баню. Она обычно находится в нескольких метрах от дома.

До сих пор у липован бытует парная русская баня, которая была распространена у многих русских и в прежние времена, т.е. курная или черная баня. Но сейчас она все больше вытесняется белой, или бездымной - баней с дымоходом. В русских поселениях Румынии бани строят из глинобитного кирпича. Это так называемые “чамуровые” бани, которые, как правило, состоят из двух отделений – предбанника и парилки. Источником тепла в бане служит печь-каменка, для которой специально отбирают округлые речные камни, а в селе Каркалиу печь кладут из гранитных камней Добруджских гор. Переднюю часть каменки складывают из трех крупных камней, а за ними в форме яичной скорлупы сооружают топку. Все камни укладывают на поперечные железные брусья и прутья, образующие опорную подстилку, при нагреве служащей и источником тепла. Прогрев каменки в зимнее время длится несколько часов, в зависимости от используемого топлива. Летом, как правило, - это солома, сухие ветки винограда, а зимой - дубовые дрова или ивовая лоза.

В баню все ходят по очереди и, обязательно – натошак. Мужчины идут с подростками, женщины – с девушками, супружеские пары ходят в баню отдельно.

Вместо традиционных березовых веников пользуются дубовыми, поскольку в Добрудже береза не растет. Дубовые



Фото 4.

Самодельные ящики для транспортировки овощей.
На ящиках видны инициалы хозяина «Р.І.»

Румыния, г. Тыргу Фрумос, 2005. фото Ф. Фодора



Фото 5.

Работа в парнике.

веники (“молодые прутья”) заготавливают ранней весной, когда лист еще не затвердел, прутья гибкие, а их излом и листья источают приятный аромат.

Пока в бане еще нет пара, все моются, растираясь мочалками или “суконками”, которыми могут служить старые шерстяные чулки-носки или кусок рыбацкой сети. После этого поддают пару, выплескивая на каменку воду.

Баню строят из самана, как и сам дом. Она состоит из двух помещений - раздевалки (сеней) и собственно парной русской бани. Здесь же находится кирпичная печка. В железном котле греют воду, при этом кирпичи вокруг котла сильно раскаляются. В этом помещении находится деревянная полка в один ярус, какая-либо емкость с холодной водой, веник из берёзы или дуба, которым бьют

свое тело. До сих пор существуют как белая, так и черная баня, которую топят каждую субботу или накануне больших праздников.

В бане происходили и некоторые традиционные обряды, например, ритуальное умывание, как часть свадебной церемонии.

Во время пребывания в д. Гиндешт в 2000 г. нам удалось побывать в настоящей русской бане, которая произвела на нас большое впечатление. У липован существует традиция ходить в баню только по средам и субботам, в остальные дни баню не топят. Пригласить гостей в баню считается проявлением большого уважения хозяина к гостям.

Баня до сих пор в тех деревнях, где проживают липоване, имеет большое



Фото 5. Традиционный липованский дом.

Румыния, г. Тыргу Фрумос, 2005. фото Ф. Фодора



Фото 7. «Модный» липованский дом.

значение, но в городах, конечно, в домах пользуются современными ванными.

Пища. Липоване летом готовят еду в летней кухне перед домом, которая отгорожена от дома забором из камыша. Причем, здесь они не только варят, но и кушают под открытым небом.

Основной едой липован остается отварная пища, реже жареная. Режим питания - трехразовый. Обед состоит из первого блюда, щей с капустой, забеленного сметаной супа или борща. На второе жарят рыбу или мясо с каким-нибудь гарниром. Чай стараются пить только по утрам.

Одним из любимых лакомств является мармелад – *нардек*, который по очереди очень долго варят из дыни или виноградного сока в большом котле, поставленном на треножник.

Пища липован сходна с питанием окружающего населения - румын, хотя хлеб, блины, мучные изделия, включая галушки, вареники с картофелем и т.п. липоване едят больше. Очень много едят молочных продуктов.

В последние годы липоване чаще стали пить кофе, среди детей распространена кока-кола.

Одним из основных занятий липован остается рыболовство. Так сложилось исторически, что после переселения липоване отлично приспособились к новым природным условиям и вполне сознательно выбрали место для постоянного

проживания. В дельте Дуная и на берегу озера Разим, вероятно, поселились группы козаков из дельты Днепра, которые сохранили свои традиции, традиционные способы ловли рыбы и поэтому сегодня занимаются рыболовством, особенно те липоване, которые поселились в Добрудже около воды. Исключение составляют поселения Слава Русь и Слава Черкеза, где не было реки, поэтому местные монастыри отлично занимались сельским хозяйством, а дары леса были дополнительным источником существования.

В дельте Дуная в социалистический период действовали огромные рыболовные кооперативы, сотни искусственных озёр, которые вполне обеспечивали жизнь липованских семей.

Пойманную рыбу держали в отдельном здании - «керхане», оттуда ее отвозили и продавали оптом в город Тульча на консервный рыбозавод. Были ещё погребы со льдом. О большой роли рыболовства хорошо свидетельствует тот факт, что и сегодня в дельте Дуная в деревне Мила (область Тульча) находится 23 керхана, которые со стороны впечатляют своими размерами.

После революции 1989 г. рыболовные кооперативы распались, их садки для живой рыбы разорили, а оборудование быстро пришло в негодность. Поэтому земледелие сейчас имеет большее значение, чем рыболовство.



Фото 7. Церковь в Белой Кринице.
Украина, 2005. фото И. Торочика

Почва плохого качества с большим количеством морского песка затрудняет обработку грунта в деревнях Сфистовка, Периправа, Росетти, Караорман и в других поселениях в области Тульча островного типа. Поэтому здесь в основном занимаются скотоводством - разводят коров, лошадей, ослов, коз. Кукуруза - типичная для этих мест земледельческая культура.

На этих островах нет шоссе, поэтому проехать по песчаной почве можно только на тракторе или на двухколесной повозке, запряженной лошадьми. Связь с городом Тульча осуществляется только по воде кораблем, который отправляется утром из Тульчи и через 8 часов прибывает в Периправу. Между тем, есть несколько пристаней как на украинском, так и на румынском берегах. Корабль отправляется на следующий день обратно. Торговцы рыбой покупают товар два раза в неделю и они же привозят заказанные продукты из города.

К сожалению, молодым становится всё труднее и труднее жить в деревнях, они переселяются в город Тульча или работают за границей. Поэтому местные дома уже почти все пустые и в них практически никто не живет. О бывшем богатстве и благосостоянии здешних жителей свидетельствуют только церкви, в которых сегодня очень редко крестят. Эти

посёлки надо было бы спасти, ведь туризм растёт год от года.

Как я уже отметил, липоване легко приспосабливаются к любым условиям. С удовольствием они работают за границей или на родине. Повсюду в Румынии они известны как хорошие землекопы. За их своеобразный внешний вид (они носят бороду) их называют "бульдозеры с бородой", чем они очень гордятся.

Жители деревни Климауц (область Сучава) известны тем, что они давно уже стали ездить на строительство в дальних областях железных дорог, магистралей и дамб. Так случилось, что после Первой мировой войны одна семья липован поехала на работу в город Арад (область Арад) - приблизительно в 700 км, где и поселилась, а за ними последовали их родственники и потом соседи. И так вышло, что сегодня в Климауце мало у кого нет родственников в Араде. По статистическим данным, здесь живут уже три поколения, которые поддерживают друг с другом родственную связь. Конечно, они работают сегодня и на фабриках (Климауцы, область Сучава, 2000 г.).

Важными занятиями липован являются *садоводство и овощеводство*.

Прекрасный пример приспособляемости показали липоване, проживающие в городе Тыргу Фрумос (область Яши), где еще в конце XIX века поселились болгарские садовники. Они воспользовались прекрасными природными условиями здешних мест и стали выращивать различные овощи и фрукты. А их соседи липоване стали им помогать. За это время они успешно овладели мастерством обработки земли, научились орошать землю.

Липоване также устроили в городе Тыргу Фрумос завод по производству искусственных материалов для покрытия парников и теплиц ввиду их большого спроса среди разных сельскохозяйственных кооперативов. Обычно местные женщины собирали использованные синтетические мешки для удобрений и

при помощи утюга соединяли их между собой, потом покрывали ими деревянную основу парника. Это было очень выгодно, поскольку только совсем недавно липоване смогли приобести уже готовую полиэтиленовую пленку для покрытия парников в магазине. Таким образом, они продолжали трудиться и выращивать овощи и фрукты даже во время правления Чаушеску.

В городе Тыргу Фрумос липоване живут в отдельном квартале и в их садах везде находятся парники. Их овощи можно увидеть на многих рынках – от города Галац до Клюж (область Клюж, 2000 г.).

Самую большую проблему вызывает в Добрудже и дельте Дуная питьевая вода. Вода на берегах озера Разим на вкус солоновата, а вода из колодцев в дельте для иностранцев опасна и непригодна для питья. При засухах колодцы высыхают и в это время приходится собирать дождевую воду для питья в особых бассейнах.

Как уже говорилось, там, где трудно было выжить и местные климатические условия препятствовали каким-либо занятиям, липоване преимущественно уезжали на работу за границу. Эту особенность можно отметить для деревень Гиндарешт и Каркалиу. Местные жители работают в первую очередь в Италии и в Канаде. Интересно, что проживающие в Италии липоване уже построили здесь свою старообрядческую церковь. После города Тыргу Фрумос, Камень и Новенькое – считаются двумя оплотами русских липован за границей. Богатство в первую очередь проявляется по внешним параметрам, например, это очень хорошо видно по обстановке квартиры, где есть непременно цветной телевизор со спутниковой связью (кабельное телевидение), видео, мобильные телефоны и, конечно, своя машина.

Одежда. Традиционный костюм сегодня носят только женщины. Для их одежды характерны очень яркие цвета. В Буковине и в северной Молдавии эти цвета имеют коричневые тона. К праздничной одежде принадлежит *сборник* для

волос из простой ткани, к которой с помощью шпилек или резинок прикрепляется *кичка*, которая имеет разные цвета и богато украшена блёстками. В Буковине *кички* по размеру больше и сильнее украшены. Их делают местные пожилые швеи. *Кички* носят молодые женщины, которые уже замужем. Девочки носят в волосах цветные ленточки, старые женщины одевают платки.

Характерная одежда женщин – это сарафан на двух бретельках. Отправляясь в церковь, все женщины одевают на голову платки, независимо от возраста, по традиции, нельзя показывать волосы. В Буковине этой традиции придерживаются уже немногие, но в Гиндареште это обязательно.

Пояс, лестовку, или “лестульку”, и подручник – подушку для молитвы – это те предметы, которые надо брать с собой в церковь. Интересно, что в Климауце пояс носят вообще старинный, а в кругу молодёжи в наши дни это вновь начинает распространяться. Разницу между костюмами хорошо видно при встрече липован, которую они устраивают каждый год. В этих встречах принимают участие липоване почти со всех поселений, которые сохраняют свои традиции.

Духовная культура липован до сих пор традиционна – они сохраняют свою веру, что отражается в особенностях их молитвенной и исповедной практике.

На территории Румынии и Украины действуют следующие религиозные центры. В Белой Кринице на Украине находятся три храма – храм во имя святых Космы и Дамиана, храм во имя святого Николы Чудотворца (разрушен) и храм во имя Успения Пресвятой Богородицы. Белая Криница, где сегодня живет приблизительно 80 семей, одно из самых больших центров паломничества липован. 14 ноября в день памяти святых Космы и Дамиана сюда приезжают группы верующих и из Добруджи. Местные жители Климауца могут три раза в неделю пересекать границу без паспорта.



Фото 8. Могила Ф.Е. Мельникова
в мужском монастыре.

Румыния, г. Манолеа 2005. фото Ф. Фодора

Происхождение названия “Белая Криница” связывают с существованием здесь в прежние времена колодца. По воспоминаниям старожилов, которые ещё помнят, что вода в колодце была действительно очень белая, но отчего, этого они не знают. Но колодца сегодня уже нет, потому что во время коммунистического режима его полностью сравняли с землей.

Церковь в Белой Кринице обновили в начале 1990-х годов с помощью дара Раисы Горбачевой, супруги бывшего президента СССР.

Митрополит Амвросий перенёс религиозный центр в 1945 г. из Белой Криницы в Браилу (Румыния), где сейчас на-

ходится главная резиденция руководителя старообрядцев – поповцев. Но Белая Криница, как место основного паломничества и как бывший религиозный центр, по-прежнему, играет важную роль в жизни липован и представляет большой интерес для исследователей.

В настоящее время на территории Румынии действуют четыре старообрядческих монастыря – два из них, мужской и женский, находятся на юго-востоке страны в Добрудже - с. Слава Руса (область Тульча); два других, мужской и женский, монастыря - на северо-востоке Румынии в с. Манолеа (Мануиловка) (область Сучава)¹³.

Мужской монастырь во имя Успения Пресвятой Богородицы в Славе Русе, который нам удалось посетить в 1998 г., находится в четырёх километрах от самого поселения, в конце одной из долин, хорошо защищенной и огороженной. Раньше монастырю принадлежали сравнительно большая пашня и виноградник, а ныне осталось только 2-3 гектара земли. Виноградники уже совсем не обрабатывают. На склоне холма когда-то был построен огромный погреб для хранения вина, но теперь входная дверь почти разрушилась от старости, а находящиеся в погребе бочки и кадки окончательно обветшали.

Из действующих помещений, кроме храма и монашеских келий, пригодны только зимняя и летняя кухня и квартира для кухарки. Сегодня уже совсем невозможно пользоваться пчельником, конюшнями, коровником, мельницей, дровяным складом и библиотекой. Монахи сами обрабатывают небольшую землю, но для ухода за животными нанимают румын. Самым большим доходом мона-

¹³ Молдован С. Русские старообрядческие монастыри Румынии // Зори. – 2001, № 8. - С. 10-11; Она же. Русские православные старообрядческие монастыри Румынии // Зори. – 2001, № 12. - С. 10-11; Florescu, Ioan-Florin. O zi printre lipovaneii din Dobrogea // Kitej-grad. – 2001, № 2. Aprilie/maj. - P. 2-3.

хов являются пожертвования паломников.

В женском монастыре во имя Введения во храм Пресвятой Богородицы в с. Слава Руса монахини обрабатывают землю около монастыря. Сейчас монастырю принадлежит более четырех гектаров земли, на которой находились когда-то маленькие кельи монахинь, покрытые камышом. Поскольку монахинь осталось мало, некоторые строения обрушились и представляют собой жалкое зрелище. Они находятся в непосредственной близости от зимней и летней церквей, которые еще в хорошем состоянии.

В соответствии с вековыми традициями монахини и сегодня занимаются ткачеством для церковных нужд.

На территории Румынской Буковины в с. Манолеа (Мануиловка) действует мужской монастырь во имя святителя Николы Чудотворца. К сожалению, там в 1960 г. был большой пожар, уничтоживший постройки монастыря, нанёсший значительный ущерб храмам. Здание мужского монастыря было реконструировано, его освятили 4 сентября 2000 г. Нам удалось посетить монастырь в 2002 г. и ознакомиться с бытом насельников обители.

В этом монастыре жил и работал Фёдор Ефимович Мельников, создатель “Краткой истории древнеправославной церкви”. Он скончался 16 мая 1960 г. и похоронен на монастырском кладбище¹⁴.

Монастырь занимается издательской деятельностью и выпускает ежегодно – четыре раза в год – небольшой журнал “Слово правды”, который посвящается защите старообрядчества и религиозно-нравственного просвещения. В последних номерах, например, были опубликованы статьи Ф.Е. Мельникова “Откуда про-

изошла вера в Бога”, А. Румянцев “Откуда произошло Русское Православие” и др.¹⁵

В с. Манолеа действует и женский монастырь во имя Тихвинской иконы Божьей Матери.

Несколько слов надо сказать и о важной роли религии в наши дни. Можно отметить, что липоване Румынии смогли выжить даже за прошедшие десятилетия антинациональной и антирелигиозной политики коммунизма и строго придерживались религиозных предписаний, посещали службу и тем самым сохранили старые традиции.

Привязанность к вере и к Богу и сегодня характерна для молодёжи среди липован. Вместе с тем, стали закрывать школы, где преподавание велось на русском языке, перестали готовить преподавателей русского языка, поэтому большинство юных липован плохо говорят на родном языке или вовсе не говорят. Между прочим, это касается не всех поселений. Там, где есть большая община липован, то молодёжь лучше говорит по-русски. Такая ситуация сохраняется, например, в деревнях Гиндарешт, Мила 23 и в Климауцах. Сыновья и дочери юных липован, переселившиеся в город полностью забыли родной язык, хотя придерживаются своей религии. Самая большая проблема сегодня древнеславянский язык, употребляющийся в церкви. Служба происходит традиционно на древнеславянском языке, который не только молодые, но и люди старшего возраста не понимают. Эта проблема даёт повод для дискуссии среди мировых и религиозных руководителей общины липован. Некоторые считают необходимым ввести реформы в области веры и для сохранения родного языка.

Тезис религии с давних веков строго держаться правил и предписаний. Но уже хорошо видно, что в некоторых посе-

¹⁴ Молдован С. Русские православные старообрядческие монастыри Румынии // Зори. – 2001, № 12. – С. 10.

¹⁵ Мельников Ф.Е. Откуда произошла вера в Бога // Слово правды. – Манолеа (Свято-Никольский старообрядческий мужской монастырь). – 2005, № 1-2.

лениях молодёжь ходит в церкви румын. Мировые руководители общин липован по всей Румынии думают, что необходимо ввести организованное научное обучение липованских священников. В настоящее время священников выбирают, профессия передаётся от отцов к сыновьям, или всякий, которого община признаёт, может стать священником. Из-за этого обвиняют священников в безграмотности, что приводит к конфликту во многих общинах. Для решения проблемы липоване не ждут помощи от родной страны, потому что, по их мнению, правительство поставило бы условия, которые ограничили бы их самостоятельность, традиционные условия исполнения службы. Держать связи с родной страной было невозможно, потому что ни Москва, ни Бухарест не считали важным поддерживать религиозную претензию национальностей.

В Румынии, в отличие от других восточно-европейских социалистических стран, обучение русскому языку не было обязательным. В результате закрыли русское преподавание и в липованских поселениях. Само собой разумеется, что запретили обучение учителям на родном языке. В последнее время положение улучшилось. Благодаря неутомимым усилиям Союза липован в Тульче началась подготовка преподавательских кадров и в нескольких поселениях обучение русского языка в некоторых начальных школах. Легче было организовать обучение в чисто липованских посёлках. Из липован только немногие могли учиться дальше, вследствие чего отсутствовал тот слой интеллигенции, который мог бы играть значительную роль в жизни.

Между посёлками, в которых живут липоване, большие расстояния. За последние десятилетия поддерживать культурную связь друг с другом было трудно.

Из семейных праздников у липован очень весело отмечают свадьбу. В отношении свадебного обряда, можно сказать, что как и у всех русских, он довольно

долго сохранял традиционные черты. Как писала А.Е. Винцелер, свадьбу у липован можно рассматривать как один из вариантов великорусского свадебного обряда южного типа. Как и в старом великорусском обряде, в липованской свадьбе можно выделить три основных этапа – предсвадебный, собственно свадьбу и послесвадебный. Каждый из этих этапов сопровождался определёнными обрядами, свадебными плачами и песнями. Свадьбу устраивали, как правило, осенью – “на последе”, когда был собран последний урожай, было молодое вино, и, реже – весной. Но только в мясоед, так как в пост свадьбы не играли. Начиналась свадьба со сватовства. Раньше этот обряд происходил между родителями, без согласия и даже без ведома жениха и невесты. Липоване называли это “отдавать зором”.

У поповцев обязательным был обряд венчания. Беспоповцы вели невесту к жениху, где родители невесты и жениха вместе с дьяком надевали на невесту кичку, что свидетельствовало о ее переходе в замужние женщины. После этого их благословляли и читали над молодыми молитвы.

Большое значение придавали головному убору невесты. Сначала надевали кичку, сверху завязывался “косяк” (треугольник из яркой ткани), затем “сборник” из шелка и бисера (в некоторых местах сборник назывался *чипчик*), а поверх всего накидывалась большая шаль с бахромой и яркими цветами.

В 1960-е гг. все чаще парень шел к родителям невесты просить у них разрешения на брак. О свадьбе договаривались не только родители, но и парень с любимой девушкой на гуляниях¹⁶.

Как нам рассказывали жители с. Климауцы, в воскресенье еще до Второй мировой войны жених и его друзья одевали красивые шляпы, украшенные разноцветными ленточками, садились на лошадей (в виде настоящего парада из

¹⁶ Винцелер А.Е. Указ. соч. - С. 141-142, 146.

шести-восемью лошадей) и отправлялись к невесте. Вместе с ними ехал церковный хор. Забрав невесту, все отправлялись в церковь, где проходило венчание, и после венчания все ехали в дом невесты, где их встречал отец невесты с иконой, а мать – с хлебом (калачом), а после благословения молодых все шли в дом, прикладывались к иконам, после чего начинался свадебный пир. Интересно, что если раньше молодых одаривали подарками, то сейчас все чаще дают деньгами (Климауцы, область Сучава, 2000 г.).

Во второй половине XX века, несмотря на то, что традиции липован довольно устойчивы, свадебный обряд постепенно стал изменяться. Например, раньше на свадьбе у липован не было музыки, гости танцевали под гармошку и пение своих традиционных песен. А в 1970 г. в с. Соколинцы сыграли первую свадьбу с оркестром, когда женился руководитель местных липован Василий Чубатура.

Прежде липоване женились долгое время только между собой. Строгие церковные предписания регулируют условия брака и сегодня. Вместе с тем, участились смешанные браки с румынами. При таком браке румынам надо было заново креститься через полное погружение. Для совершения обряда крещения в церкви ставили огромную более 1 гектолитра кадку. В других случаях священник совершал обряд крещения прямо в озере, как, например, в с. Климауц (область Сучава, 2000 г.).

Первая такая свадьба в области Тульча была в 1960 г., когда в с. Каркалиу женился Андрей Петухов – бывший председатель Союза липован. Сегодня, конечно, много смешанных браков, их играют, конечно, с оркестром, но иногда в перерыве и сегодня женщины танцуют под своё пение (записано в с. Каркалиу в 1998 г.).

Как правило, молодые участники свадьбы, по-прежнему, носят кичку и разноцветный, вытканый из шерсти, пояс. Но теперь на свадьбах молодежь

предпочитает танцевать под магнитофонные записи современной музыки. А свадьбы устраивают в местном Доме культуры.

Похоронно-поминальные обычаи у липован наиболее устойчивы. После отпевания обязательно освящают в храме кутью, приготовленную из вареной пшеницы, смешанной с мёдом. Священник зачерпывает ложкой кутью из большого блюда и раздает ее детям (с. Соколинцы, область Сучава, 2000 г.). После похорон устраивают поминки, на которые приглашают близких родственников.

Технический прогресс внес свои коррективы. Например „венчик” – булмашная ленточка, на которой написаны данные покойного, делают в виде стеклографического формуляра, который только надо заполнить. Также изготовлена и „рукопись”, который складывают и вкладывают между пальцами правой руки покойного.

На родительские дни, которые отмечают четыре раза в году, кутью носят в маленьких чашках в церковь, где ее освящают. Священник берёт из каждой чашки по одной ложке и складывает кутью в большее блюдо. После службы ее раздают детям. Таким образом, они вспоминают о своих близких. Пищу, которую освятили в храме, дети кушают и дома. Но для колядования кутью не употребляют, потому что церковные законы липован запрещают суеверия.

Среди липован до сих пор бытует следующий благочестивый обычай. Каждое воскресенье перед службой одна из пожилых женщин ходит по улицам села с молитвой и стучит в ворота. К ней выходят и дают деньги, кто сколько может, на свечу на поминовение душ некрещенных детей (с. Гиндерешт, область Тульча, 2000 г.).

У липован много праздничных дней, но самыми большими праздниками считаются, конечно, Пасха и Рождество Христово. Эти два праздника, включающие наиболее древние традиции, сохранившиеся с незапамятных времен, а так-

же многие другие вошли в православный календарь (месяцеслов) русских липован, проживающих в Румынии.¹⁷

В праздновании масленицы, за которой следует Великий пост, в разных местах имеются значительные отличия. В области Тульча женщины устраивают хоровод и танцы, продолжавшиеся несколько дней, а на Буковине - только один день и женщины поют религиозные песни.

Среди праздников церковного календаря у липован выделяется Пасха. Ее предваряет Великий пост, который длится сорок дней, за которыми наступает Страстная неделя. Липоване строго соблюдают пост, стараются есть в основном картофель, вареники с картофелем, блины (с. Гиндарешт, область Тульча, 1999 г.).

Во время святок молодёжь повсюду распевает красивые мелодичные песни или колядки – “колинды”.¹⁸

Своеобразием отличается и фольклор липован. Много старинных русских песен поется на семейных праздниках. Популярны также частушки.¹⁹

У липован очень много фольклорных ансамблей, которые выступают как в Румынии, так и за рубежом. Ансамбли имеют разные названия – “Новоселки”, “Беловодье”, “Береза”, “Черешенка” и др.²⁰

Большую роль играют ежегодные фестивали, на которые приезжают по-

смотреть со всей страны. На них представлены до 40-45 хоров из разных мест.²¹

В 2001 г. был фестиваль в г. Сулине (область Тульча), на который все женские хоры приехали на пароходе. Одетые в различные костюмы липован, они представляли красочное зрелище.

В настоящее время Союз липован возглавляет Игнат Мирон, который является полномочным представителем и депутатом в румынском парламенте.

В заключение можно сказать, что проживающие в Румынии липоване до сих пор сохраняют этническое самосознание. Это выражается, прежде всего, в том, что они продолжают считать себя русскими и связывают историю липован с историей русского народа. Вплоть до настоящего время устойчиво сохраняются многие элементы материальной и духовной культуры, хотя и они претерпели немало изменений в иноэтнической среде. Наиболее сильным по содержанию считаются религиозные воззрения липован. Без преувеличения можно сказать, что именно конфессиональный фактор сыграл основную роль в сохранении их обычаев и обрядов вплоть до настоящего времени и позволил сохранить многие культурные традиции.²²

¹⁷ Evseev Ivan, Ivanov Andrei, Petuhov Feodor. *Cununa Anului*. (Месяцеслов. Православный старообрядческий и народный календарь на круглый год). - Bucuresti, 1996. При его составлении были использованы многие публикации, в том числе: Некрыловой А.Ф. Круглый год. Русский земледельческий календарь. - М., 1981.

¹⁸ Там же. - С. 294

¹⁹ Marinescu Mihail. Зеленая моя вишенка. Частушки липован. - Universitatea din Bucuresti, 1980; Marinescu M. *Cantecul ru_sesc lipovenesc*, 1 (Russkaja lipovanskaja pesnja). - Universitatea din Bucuresti, 1988.

²⁰ Fedot Zinaida. *Ansamblurile foldorice ale rusilor lipoveni din Romania* // Zorile. - 2001, № 12 - P. 14-15.

²¹ Fedot Zinaida. *Festivalul folkloric al rusilor lipoveni* // Zorile. - 2001, № 8. - P. 1, 7. Черникова Галина. На крыльях русской песни // Там же. - С. 2.

²² Выражаю сердечную благодарность сотруднику Института этнологии и антропологии РАН Т.А. Ворониной, которая помогла привести в порядок и систематизировать собранный мною материал и внести некоторые коррективы.

Рудаков С.В. (Нижний Новгород, Россия)

ЗАВОЛЖСКИЕ ПОГОСТЫ: ЛЕСНЫЕ МОГИЛЫ КАК ПАМЯТНИКИ ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЫ НИЖЕГОРОДСКОГО ЗАВОЛЖЬЯ

На протяжении полутора веков вместе с беженцами и переселенцами из центральной России, уходящими от ненавистной никоновщины и крепостничества, в эмиграцию (за польский и турецкий рубеж, на Север, в Сибирь, в заволжские леса) уходила и старая, святая Русь, унося с собой жизненный уклад и церковные предания, знаменный распев и Богослужебный устав, русскую соборность и вечевые порядки, любовь к старине и преданность заветам. Старообрядцы осуществили своего рода эвакуацию древней дониконовской культуры на окраины России, в том числе и на берега Дуная. Крупнейшие старообрядческие центры – русский Север, Заволжье, Придунавье являются в то же время заповедниками русской народной культуры, которая в остальных районах в своем исконном виде за последние триста лет почти перестала существовать.

Одним из очагов этой культуры является нижегородское Заволжье (в границах четырех административных районов Нижегородской области – Семеновского, Городецкого, Борского и Ковернинского), где в лесах по берегам Керженца, Линды, Узолы, Усты в старообрядческих деревнях неизменно хранятся те традиции и обычаи, которые некогда были свойственны всему русскому народу.

Стремление к сохранению старой веры усилило у старообрядцев тенденцию к сохранению всего старого вообще. Благодаря этому именно в старообрядческой среде сохранился обычай ставить на могилах древние формы надгробных памятников. В полной мере это относится и к старым деревенским заволжским погостам, где наряду с интереснейшей историей возникновения того или иного

погоста поражает взгляд своеобразие древних форм надгробных сооружений.

Еще в 1916 году М. Красовский отмечал, что древний стиль надгробий сохранил свою чистоту более всего на Севере, где в “Архангельской и Олонецкой губерниях старообрядцы до сих пор ставят на своих погостах надгробия по старинным образцам”¹.

“Всякое кладбище, – писал А. Ополонников, – показатель поэтического и художественного вкуса народа. Люди стараются украсить то, что им дорого. А северные кладбища – их еще называют городинками или погостами – это особый, сказочно-таинственный мир. Все реже и реже в наше время можно встретить подобные реликвии прошлого. Подкупает очарование самобытно-чистых форм. Столь же остро воспринимается их органическая слитность с природой, будто они были ею самою созданы, как расцвеченные лишайниками валуны и раскидистые сосны вокруг”².

Древние виды надгробных памятников, которые еще недавно господствовали на могилах Заволжья, можно разделить на три основных типа: резные столбики-часовенки, срубы и гробницы.

Наиболее распространенной формой на нашем Севере являются столбики-часовенки. Различные исследователи по-разному называют эти точеные столбики – столбцы, голубцы, голбцы. Среди местных жителей они носят название часовенок. Часовенки представляют собой столбик, выточенный из ствола дерева, с двускатной кровлей, стилизованной под

¹ Красовский М. Курс истории русской археологии. – СПб., 1916. – С.124.

² Ополонников А.В. Русское деревянное зодчество. – М., 1986. – С.215



Типы часовенок на старообрядческих могилах нижегородского Заволжья

Фото 1.



Фото 2.

Могила возле деревни Бледны Городецкого района. Осиновские могилы Семеновского района.

крышу дома, часто со всеми деталями. Историк русской архитектуры В.И. Даль подобные столбики относил к древнейшему периоду истории нашей культуры³. На заволжских могилах чаще всего встречаются часовенки с одним или несколькими перехватами в середине в виде небольшого цилиндра, края которого обработаны в форме городков или крупных зубцов. Удивительные впечатления производят часовенки с несколькими перехватами, со сложной и обильной резьбой на всех частях стойки.

Срубы – вытянутые прямоугольные домовины высотой до одного метра и перекрытые двускатной кровлей, которые укладываются на могильный холм и являются копиями жилых изб – жильем для умерших.

Гробницы представляют в сущности избушки-часовни, то есть небольшие срубы, покрытые двускатными крышами, внутри которых находятся срубы или могилы с крестами (часовенками). Как вариант существуют и навесы над могилами, опирающиеся на четыре или два мощных столба. В нижегородском Заволжье гробницы ставились над могилами почитаемых подвижников и часто являлись местом поклонения. До сего дня существуют гробницы над могилами старцев Даниила, Пафнутия, Никандрия, Трефилия и Серапиона.

Не менее интересны заволжские могилы как памятники своеобразной истории Керженского староверческого центра, бывшего некогда метрополией всего древлеправославного мира. Подавляющее большинство их возникло в конце XVII – XVIII веках в процессе старообрядческой колонизации этого края, когда рядом с каждым скитом, починком, древней возникали и могилы. На сегодняшний день сохранилось несколько сот деревенских могильных комплексов и если на большинстве можно обнаружить надмогильные сооружения, имеющие культурную ценность, то исторической значимостью обладают, конечно, далеко не все из них. В первую очередь памятниками истории являются скитские могилы – свидетели бурной, полной драматическими и величественными событиями истории Керженца. Часто эти могилы – единственное материальное свидетельство существования здесь некогда скита. Кроме того, многие деревенские погосты образовались вокруг могил старообрядческих подвижников – местночтимых святых. Как правило, подобные могилы носят название по имени того или иного подвижника здесь погребенного – Анфисины могилы, Дорофеины, Трефилины и другие. Есть и отдельные чтимые захоронения – могила матушки Феклы, отца Лотия, отца Арсения. Большинство захоронений относится к XVIII веку, его первой и последней четвертей. Всего на сего-

³ См.: Маковецкий И.В. Памятники народного зодчества Русского Севера. - М., 1955.



Фото 3.

Гробница старца Серапиона.

дняшний день известно около сорока могил и могильных комплексов, имеющих историческую ценность. Значительная часть их расположена в труднодоступных болотистых лесах около города Семенова.

На протяжении последних трехсот лет власти неоднократно предпринимали жесткие меры по отношению к старообрядческим скитам и часовням на Керженце. В историю вошли питиримово и мельниковское зорение скитов, строгий надзор над духовной жизнью кержаков существовал вплоть до начала XX века. Страдали и чтимые староверами гробницы. В фондах Нижегородского центрального архива сохранилось несколько дел об “оказательстве раскола” в виде сооружения гробниц на святых могилах. В качестве примера можно привести полицейское расследование по поводу гробницы старца Серапиона. Как и многие другие дела того времени, расследование начинается с доноса местного новообрядческого священника.

Иерей церкви села Пафнутово Семеновского уезда Павел Ганин 20 августа 1891 года пишет рапорт нижегородскому епископу Владимиру. “Сим честь имею благопочтительнейше донести Вашему Преосвященству, - пишет отец Павел, - что в пределах моего прихода, в пяти верстах от села Пафнутова, на земле крестьян деревни Шарина похоронен в про-



Фото 4.

Могилы Оленевского скита

шлом столетии старец Серапион, которого местные жители – раскольники почитают изгнанником, страдальцем за старую веру и пустынным подвижником. И в память его лжестрадальческих трудов раскольники скита деревни Песочной нынешним летом построили над его могилой деревянную часовню”⁴. Далее следует подробное описание этой часовни в виде небольшой избушки с дверью и одним окном, внутри которой на задней стене устроена полка для икон, а посередине находится сруб над могилой Серапиона, над срубом установлен крест с прибитой к нему медной иконой Николы Чудотворца.

“И вот этим надгробным памятником раскольники и желают воскресить и увековечить имя своего обожаемого лжеинока и лжестрадальца Серапиона, - пишет далее священник. - Эти памятники... приносят большой вред для православного народа и ущерб православию”⁵. “Я всепокорнейше прошу Ваше Преосвященство сделать зависящее распоряжение об уничтожении вышеуказанной часовни”, - заключает свой донос отец Павел.

Через две недели, 3 сентября? епископ Владимир обращается к губернато-

⁴ Центральный архив Нижнегородской области (далее – ЦАНО), ф.570, оп.559 (1891 г.), д.19, л.1.

⁵ ЦАНО, ф.570, оп.559 (1891 г.), д.19, л.1 об.



Фото 5.

Федосьины могилы возле дер. М.Зиновьево Семеновского района



Фото 6.

Елховские могилы

ру с просьбой сломать гробницу. По его распоряжению семеновский исправник 10 сентября отправился на место и 18 сентября в своем рапорте доложил о сломе часовни: "В полуверсте от деревни Шариной действительно произведена в июне месяце новая постройка, состоящая из бревенчатого в четыре стены сруба. На этом месте более ста лет погребен старообрядческий инок Серапион, над могилой его была устроена бревенчатая гробница, которая от времени вся истлела и летом выстроена вновь крестьянином деревни Кулагиной Алексеем Опариным, во время Святой Пасхи раскольнические старицы из деревни песочной приходят петь пасхальные каноны... Амбар, изображавший собой часовню, уже сломан, что же касается надгробного памятника, построенного в виде гробницы, то я оставил его нетронутым, так как подобных памятников в Семеновском уезде очень много и если ломать этот, то нет оснований оставлять и другие, между тем уничтожение этих памятников, чтимых раскольниками может возбудить ропот в народе, так как в сущности они вреда по отношению к православию никакого не приносят и самое заявление священника Ганина ни на каких фактах не ос-

новано и происходит больше из желания показать пред его начальством свою деятельность"⁶.

Таким образом, светские власти в данном случае не пошли навстречу желаниям духовенства, продемонстрировав куда большую терпимость к староверию и его святыням, чем православные священники.

Благодаря нескольким благоприятным факторам, среди которых следует выделить труднодоступность захоронений, хорошую историческую память местных жителей, лояльность местных светских властей (в определенные исторические периоды), заволжские погосты с расположенными на них часовенками и гробницами дожили до наших дней. К сожалению, многие деревянные памятники находятся в плачевном состоянии (дерево недолговечный материал). Чтобы спасти хотя бы чтимые старообрядцами святыни, областные власти, по инициативе представителей старообрядческой общественности в середине 1990-х годов придали двум десяткам захоронений статус памятников истории и культуры областного значения, а территории нескольких скипов объявлены землями историко-культурного назначения.

⁶ ЦАНО, ф.2, оп.6 (1891 г.), д.1446, л.3 об.

Паунова Е.В. (Астрахань, Россия)

ОБРЯДЫ И ОБЫЧАИ, СВЯЗАННЫЕ С РОЖДЕНИЕМ РЕБЕНКА У АСТРАХАНСКИХ СТАРООБРЯДЦЕВ-ЛИПОВАН

В последние десятилетия в этнографии, а также в смежных с ней науках – истории, лингвистике, фольклористике – уделяется большое внимание изучению и теоретическому осмыслению исторического феномена русского старообрядчества. Значительное место в этих исследованиях занимает рассмотрение традиционной обрядности, в частности институционализированных форм культуры – ритуалов, связанных с жизненным циклом существования человека.

Функционирование старообрядческих общин, как и других этноконфессиональных организмов, возможно в ходе двух взаимозависимых составляющих: передачи традиционных ценностей на уставных началах и пополнении генофонда. Положительная динамика рождаемости особенно значима для изолированных общностей, так как является гарантом их жизнеспособности. Поэтому самому акту рождения, женщине-матери и младенцу старообрядчество уделяло большое внимание.

Настоящая статья посвящена родильной обрядности одной из локальных групп русских старообрядцев белокриницкой иерархии, реэмигрантов из сел Сарикей и Каркалиу Тульчинского уезда Восточной Румынии, в настоящее время проживающих в г. Астрахани и в селах Успех Камызякского района и Речное Харabalинского района Астраханской области.

В работе обобщается новый материал, собиравшийся автором во время экспедиционной работы в 1996–2005 гг. в России, а также в придунайских селениях Румынии, откуда липоване вернулись на родину. Большая часть информации почерпнута от людей старшего поколения – основных носителей религиозной и культурно-бытовой традиции. Возрастной диапазон опрошенных старообрядцев – от 16 до 94 лет. В обряде нашла отражение духовная и мирская жизнь общины, особенно ее женской половины. Большинство опрошенных женщин выросли в многодетных семьях, сохранявших традиционный уклад. Их воспоминания воскрешают события собственного детства, опыт материнства, знания, наследованные от матерей, свекровей, бабушек.

Ретроспективный взгляд на родильно-крестильный комплекс позволяет восстановить

каноническую структуру обряда, ритуально значимые моменты и сопутствующую им лексику, традиционные для липован воззрения на таинство рождения, природу физиологии и психологии женщины, назначение супружеской жизни, сущность взаимоотношения между членами семьи-рода-общины.

Подготовка к материнству. Приоритет семьи, многодетности лежал в основе традиционных представлений о жизни старообрядцев. «Жить у купе – не болеть у пупе», – говорят о семьях, изобилующих детьми. Ребенок осуществлял непрерывность семьи, рода, общины, поддерживал связь поколений и рассматривался как "божий дар", "божье благословение". Отношение к детям как к высочайшей ценности базировалось также на соображениях хозяйственно-экономического порядка: в детях видели возможность обретения дополнительных рабочих рук, а также гарантию спокойной обеспеченной старости, что в целом присуще всему человечеству.

Понятия рода, семьи в представлениях липован, как и в любой другой этнической общности, сопряжены с темой плодородия, производящей жизненной силы. В связи с этим незамужние/неженатые как личности, уклонившиеся от репродуктивной деятельности, в иерархии традиционных ценностей старообрядцев находились неизмеримо ниже состоявших в законном браке. Нарушение брачного стандарта поведения расценивалось как грех сокрытия дарованной свыше способности к деторождению: *“Даже грех, что он плоды свои теряет в себе, на землю не пускает своих чад. Тоже грешно на яе, что она не расплождает на землю детей”*¹. Нереализованность холостых в сфере воспроизводства, по представлениям липован, отразится на их загробной участи: *“Там как дом престарелых между адом и раем. Кельи тама, 9 человек кельи. И оне тама ухаживают за младенцами за темными [умершими до крещения. – Е.П.]. Поэтому что она умерла девица, и она плоды свои прятала”*².

¹Полевые наблюдения 1999 г., записано от Бужоровой Вассы Ивановны, 1937 г.р., с. Успех.

²Полевые наблюдения 2001 г., записано от Самсоновой Марфы Михеевны, 1930 г.р., г. Астрахань.

Участие в сфере воспроизводства жизни служило гарантией обеспечения стабильности и благополучия общины, обновления ее социальной структуры. Поэтому задачей сельского сообщества было осуществить своевременный переход брачноспособной молодежи в новый статус.

Об ответственности выбора брачной пары свидетельствовали ходившие в народе поговорки: *“Какие коренья, такие и растения”*; *“Каков батька, таков и дитятка”*; *“Сом сазана не родить”* и т.д.

Деторождение, как и все происходящее на земле, рассматривалось как проявление воли Всевышнего. В связи с этим опасались высказывать прямые пожелания относительно рождения ребенка определенного пола. Этим объясняется хождение у липован охранной формулы: *“Чтобы ни было бы, добре чтоб по живому”*. Вместе с этим, желание иметь как мальчиков, так и девочек, побуждали семейную пару на своеобразное *“программирование”* пола магическими приемами. Так, если супруги желали мальчика, женщине следовало есть горбушки, а также класть на время полового акта под простыню на уровне ягодич шашку мужа, служившую эквивалентом мужского начала. Стремящиеся забеременеть девочкой прибегали к следующему: *“Если у меня нет дочки, то я какую-нибудь девочку поймаю – чужую, расплету ей косичку и начинаю ее снова заплетать”*³.

Бесплодие. На рождение ребенка в соответствии с христианским воспитанием смотрели как на изъявление Божьей воли. Это подтверждает ходившее в народе высказывание: *“Бог дал (не дал) дитенка”*⁴. Отсутствие детей в семье соотносилось в народном сознании с воздействием порчи и воспринималось как ниспосланное Богом несчастье за грехи свои и отца-матери, а также как следствие родительского проклятия. В связи с этим возможность исцеления от бесплодия видели в снискании Божьей милости. Лишенные родительского счастья супруги усердствовали в постах и молитвах, жертвовали от своих трудов неимущим, возлагали на себя обетные тяготы⁵. Вспоминая

о своей жизни в Добрудже, липоване рассказывают о традиции *наменивать* (заказывать) местным *иконникам* (иконописцам) *иконы от бесплодия*. И сегодня в Румынии и в России на божницах липованских хат можно встретить намоленные образа Иоакима и Анны – святых, скорбящих, по верованию христиан, за бездетных супругов, лик Пресвятой Богородицы Дегитерской (Божьей Матери Одигитрии), которая тем, *“кто бесплодный, якобы дает плоть”*.

Беременность опознавали по физиологическим признакам: изменению календаря месячных, боли в сосках, набуханию груди, которые становились, по словам липован, *дебелые, зошкие, чверслые, брюзлые*. Беременную женщину называли *занятой, чужолой*, что по своему смыслу, соответствуют общерусскому выражению *“быть в тягости”*. Зачатие обозначалось словами *понесла, схватила, поймала, заположена, забурунела*.

Поведение женщины и ее окружения во время беременности регламентировалось мировоззрением окружающего ее общества. Ограничения, возлагаемые на занятую, охватывали как религиозную, так и бытовую сферы жизнедеятельности, при этом они носили как рациональный, так и иррациональный характер.

Стремясь заручиться Небесной помощью и облегчить предстоящие роды, на протяжении беременности липованки молились Божьей Матери, ставили ей свечи в церкви. Как пишет И.А. Седакова: *“[...] Именно Богородица находится в центре всех помышлений беременной и матери. Этот культ поддерживается, возможно, лексическими и семантическими причинами, так как славянский корень *rod означает и “родить”, и “плодить”. Богородица является символом и плодородия, и плодovitости, она посредница между Божественным и земным”*⁶.

Повитуха. Ее роль в родинах. Родильно-крестильная обрядность липован, как и в большинстве регионов России, была тесно связана с традициями повитушества. Во время пребывания в Румынии повивальная бабка была единственной помощницей при родах. Осо-

³Полевые наблюдения 1999 г., записано от М.М. Самоновой, 1930 г.р., г. Астрахань.

⁴Ср. рус. поговорку: Бог не родит, не возьмешь ни семенем, ни племенем (Даль В. Пословицы русского народа. – М., 1994. – Т. 3. – С. 161).

⁵Об обетах у русских см.: Кремлева И.А. Обеты в народной жизни // ЖС. – 1994, № 3. – С. 15-17; Кремлева

И.А. Мирской обет // Православная жизнь русских крестьян XIX-XX веков. Итоги этнографических исследований. – М., 2001. – С. 229-250; Громыко М.М. Традиционный нравственный идеал и вера // Русские. – М., 1997. – С. 653-685.

⁶И.А. Седакова. Культ Богородицы в болгарских родинах // Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры. – М., 2001. – С. 152.

бенно необходимо было ее участие при родах первых.

Повитух именовали *родильной бабкой*, *парилкой* или просто *бабушкой*, как это было принято у русских повсеместно. Повиваньем занимались так же пожилые, прошедшие через брак и деторождение, вышедшие из репродуктивного возраста женщины, владеющие при этом практическими и обрядовыми знаниями народного акушерства, гинекологии и педиатрии. Эти знания и опыт повитухи наследовались по женской линии от матерей, свекровей или бабушек, в прошлом также *бавивших*. Как нам сообщили, однажды в связи с временным отсутствием в селе повитухи, роды принимала ее дочь, молодая беременная женщина. На наш взгляд, подобный исключительный для самих липован случай, демонстрирует степень доверия женского сообщества (принимать роды молодую женщину пригласила семья роженицы) к “наследственным” преемственницам *женского дела*.

Особое предпочтение отдавали вдовам, которые располагали большим временем для своего занятия, были *свободнее*, а главное – *чище*. Как говорили липованки: “Бабушка-удова – она святая”⁷.

“Чистота” повитухи подразумевала и отсутствие контакта с покойниками, ей строго запрещалось их обмывать: сходные жесты в отношении младенца оказались бы для него роковыми, так как смерть по представлениям липован является “заразной”.

Нередко занимавшиеся родовспоможением женщины не имели собственного хозяйства, поскольку повивание требовало больших затрат времени. Оно и составляло основной источник существования их семей.

Как и повсюду у русских, повивальная бабка считалась главным авторитетом в области деторождения, единственным носителем акушерских и гинекологических знаний. Липованки отмечают знание повитухами лекарственных растений, плодов и корней для приготовления питья, настоек, банного ритуала, владение костоправными приемами, способность снимать опухоли, останавливать кровь, *слечивать* разного рода болезни, прежде всего – женские и детские. В связи с этим, роль повивальной бабки в родинной обрядности была чрезвычайно значимой, ее советы и указания

выполнялись беспрекословно, поскольку от них зависел исход родов.

Искомая ценность – младенец – существо, являющееся, как это мыслится носителями традиционного сознания, из иного мира. Именно повитуха, имеющая силу призвать к жизни пересекающую миры душу, выступает по термину, введенному А.К. Байбуриным, в роли “ритуального специалиста”, аккумулятора и проводника воли Божией. Как лицо, обладающее знанием и силой, которые позволяли ей осуществлять связь между мирами, повивальная бабка наделялась в народном сознании чертами медиатора, то есть маркировала собой крайние полюса мироустройства – сферу “своего” и “чужого”.

Наряду со знахарями и колдунами, которые выделялись в славянской традиции в особый ранг посвященных, владеющих неким сверхзнанием, повитуха в общинах липован обладала высоким социальным статусом, а также считалась человеком, наделенным сакральными способностями. По представлениям липован, повитухи обладали даром провидения, умением считывать с матицы дома судьбу ребенка, определенный ему свыше удел, срок кончины. По сообщениям липованок в с. Каркалиу (в Румынии) практиковала “бабушка Лизавета”, которая, будучи слепой, обладала провидческим даром. “Она говорила: “Захожу в хату, на матице я вижу какая судьба будет ребенку”. Провидие у ей было. Она, по видимому, святая была”⁸. Как показывают этнографические материалы, в качестве экрана, иллюстрирующего судьбу будущего ребенка, могут служить кроме матицы и другие элементы конструкции традиционного жилища. Так, в Полесье, Тверской области, на Дону зафиксированы поверья о способности повитухи высматривать будущее новорожденного через окно⁹.

Мотив слепоты повивальной бабки известен в восточнославянских материалах и не раз привлекал внимание исследователей. Так, по

⁸Полевые наблюдения 2001 г., записано от М.М. Самсоновой, 1930 г.р., г. Астрахань.

⁹Белова О.В., Гриценко П.Е. Духовное наследие Чернобильского Полесья // ЖС. - 1996, № 4. С. 29; Баранова В., Данькова Е., Маслинский К. Народные рассказы о Боге в Тверской области // ЖС. - 1996, №3-4. - С. 51; Власкина Т.Ю. Тема судьбы в донских быличках о повитухах // История и культура народов степного Предкавказья и Северного Кавказа: проблемы межэтнических отношений. - Ростов н/Д., 1999. - С. 166.

⁷Полевые наблюдения 1998 г., записано от М.А. Кузовой, 1931 г.р., с. Успех.

словам Т.Ю. Власкиной: “Аномалии, связанные со зрением повитух, в данном случае могут служить подтверждением их особой магической силы, поскольку временная или перманентная слепота существ, находящихся на грани между жизнью и смертью, в фольклоре и в обрядовой практике – одна из мировых универсалий, причем это не столько отсутствие возможности видеть, сколько способность видеть то, чего не видят другие”¹⁰.

Сакральное начало, связанное с повивальной бабкой, находит свое отражение в воззрениях липован об особой связи между нею и принятыми ею детьми – *внуками/внучками*. Так, верят, что на том свете умершие в младенчестве дети будут находиться *кола бабки* [под ее опекой. – Е.П.]¹¹. Они же окажутся в числе первых, кто будет встречать повитуху у входа в райские обитатели. “Ее все теи младенцы, которых она принимала, пускала на белый свет, ее все эти дети встречают в дверях рая. Особенно на больших родительских [праздниках. – Е.П.]”¹². Следует отметить, что представления о

загробной связи повитухи с умершими в младенчестве детьми широко распространены на всей территории расселения русских¹³.

Профессиональное ремесло повитухи предполагало определенную этику. Бабушка не имела права отказать обратившимся к ней за помощью, сославшись на плохое самочувствие, непогоду, отсутствие времени. Отказ прийти к роженице рассматривался как большой грех, влекущий за собой неминуемое наказание.

К повитухам липоване предъявляли столь же высокие требования, как и к священнослужителям: “Это как попы: если оне будуть честно весть, то оне в раю будуть, а если нет, то упереж нас в ад пойдуть”¹⁴.

В ряду других отличительных качеств повитухи отмечают смирение и благонравие. Так, бабушка никогда не обижалась на подарки, какими бы скромными они не оказались. Липованки также отмечают в повитухах присущее им ясное осознание своего земного призвания, богоугодности самой своей деятельности.

Родильную бабку выбирали по *охоте* (по желанию). У многих женщин была своя бабушка, к помощи которой прибегали не только в момент родов, но и в период беременности. По рассказам липованок, бабушка время от времени приходила к занятой, *ворочала* плод чтобы он не прирастал к стенкам матки.

Считали, что хорошая повитуха *знает все пределы*. О таких говорили: “Тая бабка дадена Богом, за ей вочередь”¹⁵. Критерием искусности бабушки служили ее руки. Умелая парилка “знала все пальчиками”, могла способом пальпации установить срок беременности, определить состояние роженицы и положение плода. В практике акушерской помощи повитухи особенно ценилось ее умение поворачивать плод при неправильном его положении. Символическую функцию рук повивальной бабки в обрядности и мифологии родин рассматривает Г.И. Кабакова¹⁶.

В повивальной бабке отмечали не только акушерское дарование, владение повивальны-

¹⁰Власкина Т. Ю. Донские былички о повитухах // ЖС. – 1998, № 2 (18). – С. 16.

¹¹Показателен следующий рассказ: “По-моему, я не спала, а это наяву было. Я болела. Болела тифом. Мне уже было, сказать, лет шестнадцать. И вот я обмираю. Ляжу три дня. Только дышу, а так не живая. Батюшку привели, причастили, справили мене. Все. Уже умираю. И только батюшка вышел из хаты, и я взялась с бабушкой [в прошлом ходившей в повитухах. – Е.П.] говорить. А она уже мертвая была. Говорю: “Бабушка, бабушка, я пришла к тебе”. А мать у хате, и полная хата людей стоят, слушают как я разговариваю. Бабушка говорить: “А что ты, дочечка, пришла? Тебе рано сюда приходить”. У ей, веришь, дочка, вот так вот в подле чашка большая с манной кашей и ложечка маленькая, чайная. И детей маленьких, которые поумирали малые до годика, там у хате у ей не знаешь, куда она их поположила. Там как топчан – и каждому место. И оне ляжать, только ротик открывают. Она с этой чашки бярет, то одному, другому ротик открывает, кашкой кормить. И у ей у хате, запомнила как сейчас, такой солнышка, такая прямо святлица, такая красота! У ей в хате, как у церкви. И детишечки, и как печка тепленькая. Она такая веселая, детишки такие, только ротик открывают как сазанчики. Не плачут, ничего. И она их кормить. Кормить, кормить их всех. А мене оглянулась вот так и говорить: “Иди, иди, дочечка домой. Иди назад. Не надо ты мене сейчас”. Я говорю: “Бабушка, я буду кола детей”. Она говорить: “Это мои все дети. Я за ими, доча, ухаживаю, а тебе не надо, ты иди домой”. Полевые наблюдения автора, записано от Головенковой Елены Яковлевны, 1926 г.р., с. Успех.

¹² Полевые наблюдения 1998 г., записано от М.А. Кутузовой, 1931 г.р., с. Успех.

¹³Листова Т.А. Программа сбора материала по обычаям и обрядам, связанным с рождением ребенка // Русские: семейный и общественный быт. – М., 1989. – С. 152; Власкина Т. Ю. Указ. соч. (1998). – С. 15.

¹⁴Полевые наблюдения 1998 г., записано от Кутузовой Марфы Артамоновны, 1937 г.р., с. Успех.

¹⁵Полевые наблюдения 1998 г., записано от М.А. Кутузовой, 1937 г.р., с. Успех.

¹⁶Кабакова Г.И. Золотые руки // Philologia slavica: К 70-летию акад. Н.И. Толстого. – М., 1993. – С. 60-70.

ми приемами, но и ее умение обихаживать роженицу по разрешению. Это умение особенно ценилось среди рожениц и служило одним из основных критериев, согласно которому приглашали повитуху, у которой “руки шелковы, мяхеньки, не руки, а крылья”¹⁷. Бабушку ценили *сумилюстивую, улестливую* (ласковую), способную *утворить* мучения словом, поболезновать вместе с родихой.

В течение восьми послеродовых дней бабушка *вхаживала* за роженицей и младенцем: приходила в условленное время, топила баню. Если женщине некому было помочь по хозяйству, бабушка могла принести воды, приготовить обед, подмести полы в хатах, подоить корову, выстирать пеленки.

Роды. Липоване различают два вида родов. 1. Роды болезненные, продолжительные во времени. 2. Роды легкие, быстрые, получившие в народе название *сучих*.

Почувствовав приближение схваток, роженица становилась перед образами, вычитывала молитвы: “Отче наш”, “Символ Веры”, “Богородице Дево, радуйся” и др. Тем временем близкие (чаще муж или свекровь) отправлялись за бабушкой. За повитухой шли *вкрадичи* (тайно, украдкой), часто окольным путем, избегая нечаянных встреч со знакомыми, уклоняясь от излишних расспросов, на которые отвечали обиняками. Приглашая повивальную бабу, старались не произносить слово “роды”. Табуирование этого слова известно во многих других традициях и связано с отношением к процессу рождения как к акту, исполненному сакральности¹⁸. Таким образом, вокруг роженицы формировалось символическое пространство, непроницаемое для влияния извне.

С началом родовых схваток окружение роженицы делилось на посвященных и непосвященных, в зависимости от информированности о происходящем. С этого момента организация пространства приобретает двойственный смысл: оно разделяется по классификации Т.А. Власкиной на сакральное, в пределах которого пребывают непосредственные участники обряда (роженица, повитуха, по некоторым свидетельствам свекровь и даже муж) и профаническое: в последнее отсылаются те, которым “знать” не велено. Прежде всего, из дома уводили (или уносили) детей “как лиц абсолютно

профанических”¹⁹. Покидающие же дом взрослые (золовки, зятя, свекор и т.д.) демонстрировали символическое незнание, храня молчание и прибегая по необходимости к косвенным объяснениям, типа: “она [роженица. – Е.П.] у нас не в порядке”; “ей надо отдохнуть”; “она в деле”. На использование перифрастической фразеологии в родильном обряде обращает внимание И.А. Седакова: “Существуют и другие табу, связанные с оппозицией речь/молчание и ее разновидности выдача/сокрытие информации. На языковом уровне следует отметить формальный отказ от прямого названия – иносказание и существование особой системы метафорической терминологии, обслуживающей родины”²⁰.

Важным условием благополучного разрешения роженицы полагали соблюдение тишины присутствующими. Считалось, что громкая речь могла помешать процессу рождения. Концепт тишины, молчания, по мнению исследователей, чрезвычайно важен в формировании ритуального пространства и связан с сущностной характеристикой главных персонажей, маргинальное положение которых делает возможным взаимовлияние миров. “Оно [молчание - Е.П.] оберегает человека и входит в правила, регламентирующие его поведение в чрезвычайных [...] ситуациях”²¹.

Липованки различают три основные позиции при родах. 1. Роженица лежит на кровати, согнув ноги в коленях и раздвинув их в стороны. 2. Роженица сидит на полу, опираясь на колени и кисти рук. 3. Роженица повисает за перекинутую через крюк потолочной матицы веревку, опирается на косяк двери, на плечи мужа (если последний присутствует при родах), стоя к нему лицом или спиной.

Как в Румынии, так и в России до 1950-х годов липованские женщины рожали в хате, что соответствует южнорусской и украинской традиции. На постель роженице постилали старые тряпки. Под подушку клали обережный текст: “Сон Пресвятой Богородицы” – распространенный среди славян апокриф, используемый в апотропеической функции. Хату хо-

¹⁷Полевые наблюдения 1999 г., записано от Акиловой Натальи Евстратовны, 1932 г.р. (с. Успех).

¹⁸Баранов Д.А. Указ. соч. - 2001. - С. 10.

¹⁹Власкина Т.Ю. Мифологический текст родин // Повитухи, родины, дети в традициях народной культуры. - М., 2001. - С. 64.

²⁰Седакова И.А. Заметки по этнографии речи (на материале славянских родин) // Слово и культура. - М., 1998. - Т. II. - С. 211.

²¹Арутюнова Н.Д. Феномен молчания // Язык о языке. - М., 2000. - С. 431.

рошо протапливали: тепло помещения смягчало осуществляемый новорожденным переход в отличную по отношению к материнскому лону среду. В доме грели воду: парилка должна помыть руки, прежде чем приступить к своим акушерским обязанностям. Войдя в хату, бабушка клала три поклона перед образами, зажигала лампаду. Таким образом, маркировалось начало обряда.

Жизнь и смерть – ключевые понятия в народной аксиоматике²² – в родильном обряде взаимопересекаются друг с другом, проявляясь во всей своей глубине в “пиковой” ситуации родов. Исход их, по мнению липован, зависел от Божьего произволения. Женщину перед родами считали как бы стоящей на грани мира здешнего и тамошнего. Подобное представление о роженице зафиксировано у русских с глубокой древности²³. По высказываниям липованок: “роды – это тая смерть, рожать – как умирать”; “Известно же, что она как смерть – роды. На втором пришествии бываем”²⁴.

Согласно архаическим представлениям славян, роды отмечены присутствием иномирных сил, и дети появляются на свет из сферы мертвых²⁵. Аналогия “роды-смерть” неоднократно оказывалась в поле внимания исследователей. Как пишет Г.И. Кабакова, “Роды в некотором смысле тоже смерть. Беременная женщина, носительница двух душ, умирает, дав жизнь двум новым самостоятельным существам: матери и ребенку”²⁶.

Приближением к “смертному” состоянию объясняются действия, совершаемые роженицей, повитухой и ее близкими при наступлении родов. Прежде всего, роженица сама или с помощью повитухи распускала на себе волосы, “возвращая им, по словам А.К. Байбурина, “ес-

тественное” состояние”²⁷, развязывала или расстегивала на одежде застёжки, снимала с себя украшения: серьги, янтарные *манисто* (бусы), бисерные цепи, гайтаны, браслеты. Совершение подобных действий расценивалось также как средство для скорейшего разрешения женщины.

Усилия повитухи были направлены на освобождение родовых путей, раскрытие чрева, “опростание” рожающего тела всеми возможными способами. Для этого в доме совершали ряд действий, основанных на магии подобия: размыкали замки, растворяли двери и окна, открывали сундуки, вынимали печные заслонки, развязывали все узлы, что было распространено у славян повсеместно

“Основной смысл перечисленных манипуляций, – пишет Т.Ю. Власкина, – не только в мифологизации границ, характерной для переходных обрядов в целом, но и в лишении женщины всех культурно-социальных характеристик, превращении ее в лиминарное существо, освобождении (“развязывании”) продуцирующих сил, присущих природе. Эти действия должны были, исходя из принципов имитативной магии, вызвать аналогичную реакцию в теле роженицы, устанавливая параллель между ним (телом) и микрокосмом жилища”²⁸.

При осложнениях в родах во время пребывания липован в Румынии, в случае, если описанные выше приемы не приносили облегчения, бабушка обращалась к близким (особенно детям) с наставлением молиться за роженицу, отсылала кого-либо в церковь с просьбой к священнику открыть “царские врата” (обычай, известный повсеместно в России) и прочесть молитву. Верили, что с раскрытием царских дверей откроется *гробница* (родовые пути) женщины.

В этом случае круг “знающих” о происходящих родах естественным образом размыкался, само событие по необходимости становилось достоянием всей сельской общности. “...Цели перехода от молчания к говорению, – пишет Т.Ю. Власкина, – на различных этапах обряда варьируют. Прагматика разрыва вербального табу на этапе непосредственного родовспоможения в сочетании с открыванием “царских врат” акцентирует идею преодоле-

²² Аналогия «роды-смерть» возможно эффективнее понимать как гиперболу, ведь, если мужу-пьянице говорят: «чтоб ты сдох», это не является пожеланием смерти. (примечание редакции).

²³Виноградов Г. Смерть и загробная жизнь в воззрениях русского старожильческого населения Сибири (Восточная Сибирь, Тулуновский уезд. Иркутская губерния) // Сб. трудов профессоров и преподавателей Гос. Иркутского университета. – Иркутск, 1923. – Вып. 5. – С.113.

²⁴Полевые наблюдения 1998 г., записано от М.А. Кутузовой, 1937 г.р., с. Успех.

²⁵Криничная Н.А. Сынове бани (мифологические рассказы и поверья о баннике) // ЭО. – 1993. № 4. – С. 75.

²⁶Кабакова Г.И. Антропология женского тела в славянской традиции. – М., 2001. – С. 74.

²⁷Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. – СПб., 1993. – С. 90.

²⁸Власкина Т.Ю. Указ. соч. – С. 67-68.

ния как материальных, так и нематериальных границ”²⁹.

Возможности обращения за “небесной” помощью липоване лишились по приезде в Россию, в связи с отсутствием на новом месте их поселения старообрядческих храмов. В этих условиях женщины-липованки полностью полагались на традиционную практику повитух.

Завершив процедуру размыкания/развязывания, повитуха принималась за повиванье: растирала роженице живот во время схваток, помогала управлять ими, заставляя ее в нужный момент утруждать себя, *давать силу*.

Мотив перехода из одного мира в другой в народной культуре находит отражение в терминах, представляющих рождение человека как пространственное продвижение, выход вовне. Так, не случайно про рождающегося, так же как и пересекающего земные пределы умирающего говорят: “стоит на дороге”, “на выходе”³⁰. Чтобы ребенок скорее *пошел на ход*, липованкам бабушка *грела пуп*: прикладывала к ее животу смоченные в теплой воде тряпки. Прогревание роженицы с целью стимуляции схваток зафиксировано Г.И. Кабаковой в Полесье³¹. Для активизации схваток повивальная бабка заставляла роженицу ходить по хате.

Одним из приемов ускорения родов, который часто использовали в Румынии, заключался в повисании роженицы на веревке, перекинутой через крюк матицы. “Она [повитуха. – Е.П.] веревку за матицу привязала, чтоб я поднималась, а ребенок будет опускаться”³².

Матица, как известно, является важнейшим конструктивным элементом жилища, соотношенным в мифологическом сознании с “мировым деревом”. “Ритуальное подвешивание роженицы к матице, применяемое русскими повсеместно, основано на идее вкладывания, когда в начале цепочки символов оказывается “мировое дерево”, а в конце – потомство (новорожденный ребенок)”³³.

Другим конструктивным элементом дома, используемым в помощь роженице, была дверь – семантически значимый пограничный локус. Следует отметить, однако, что повисание на двери как родовспомогательный прием появилось у липован лишь в Астраханской области, поскольку матица в небольших домиках, в которых разместили реэмигрантов, была тонка или закрыта штукатуркой.

Таким образом, особую значимость приобретают усилия повитухи, приводящие тело роженицы в вертикальное положение. Концепт движения, “хода”, перемещения младенца по родовому каналу матери – один из ключевых в аксиологии родинного обряда, отражает динамичную ситуацию, готовность ребенка к выходу наружу, своего рода прорыв за грань “родимого” пространства.

Чаще всего участие мужа в родах жены ограничивалось приглашением повитухи, после чего вместе с домашними он покидал дом, его присутствие рассматривалось неуместным. Вместе с этим зафиксированы единичные случаи в российских условиях, когда муж становился свидетелем родов супруги, причем демонстрировал при этом активное начало: грел воду, служил опорой для роженицы при схватках и потугах.

Для того чтобы исключить возможные разрывы тканей влагалища и в то же время ускорить родовой процесс, бабушка *обкружляла* (обводила) большим пальцем вход во влагалище, раздвигая, таким образом, его границы. При неправильном предлежании плода, повитуха поворачивала его, направляла во время выхода.

Выход детского места рассматривался как продолжение родов. Чтобы как можно быстрее извлечь из тела матери плаценту, повитуха нагревала кирпич, заворачивала его в мокрую тряпку и прикладывала роженице к пояснице.

После реэмиграции в обследуемых селах практиковали три повивальные бабки: в селе Успех – Хаврония Марчиха и Пелагея Костющиха, в селе Речное – Анна Тютенкова. Так вспоминают о них сами липованки: “Мы на них надеялись как на Бога. Их считали – не знаю за кого. Бабушка – она и вхаживает тебя

²⁹Власкина Т.Ю. Указ. соч. – С. 65.

³⁰Невская Л.Г. Молчание как атрибут сферы смерти // Мир звучащий и молчащий. Семиотика звука и речи в традиционной культуре звука славян. – М. 1999. – С. 125.

³¹Кабакова Г.И. Указ соч. – С. 71.

³²Полевые наблюдения 1999 г., записано от В.И. Бужоровой, с. Успех.

³³Мазалова Н.Е. Человек и дом: тождество русских представлений // Женщина и вещественный мир

культуры у народов Европы и России. – СПб., 1999. – С. 102.

как свою родную, рятует бравенька тебя, обмывает. Как увидишь, в ноги кланялись”³⁴.

К практиковавшим в селах акушеркам (их липоване называли по-румынски - мокша) первое время относились с предубеждением и недоверием, в случаях заболеваний (в том числе женских) старались обойтись своими силами.

Неприятие врачебной помощи связано с традиционными для липован представлениями о медицине как о деле небогоугодном, относящемся к сфере греховности. “Мы врачам не доверяли. Мы же в Рамынии жили, там по больницам никто не был. Больница как темная ночь. Заболел - заболел, помер - помер. Рожаничка помрет, так и говорят: “Бог нашел”, “Христос нашел””³⁵.

Институт повитушества, развитый и гибкий в придунайских селениях Добруджи терпел естественную редукцию по приезду в Россию в связи с введением обязательного проведения родов в родильных домах и последующего патронажного осмотра медицинскими работниками. К услугам акушерки стали прибегать под давлением местной администрации, настаивавшей на том, чтобы роды проходили под контролем квалифицированного медицинского персонала.

Первые годы рожали по-прежнему дома. Однако и роды с акушеркой не обходились без бабушки, за которой теперь ходили ночью, боясь огласки. Повитухи, бабки эти боялись, - вспоминает Т.А. Голанова, акушерка, практиковавшая в селе Успех с 1949 по 1952 годы, - “потому что в Уварах [близлежащее к Успеху село. - Е.П.] тогда их преследовать стали, вроде вы инфекцию занесете”³⁶.

Согласно свидетельствам липованок, функции практиковавших с этого времени вместе акушерки и повитухи разделились: “врачка принимала дитенка, бабушка вхаживала. “Мое дело, - рассказывает Т.А. Голанова, - было принять роды и ухаживать. Я, например, приму роды, уйду, они приходили, топили баню по-черному. Им [роженицам. - Е.П.] там мазали, правили, парили их, жарили”³⁷. Делом

акушерки было принять ребенка, снять с него мерки, зафиксировать вес. В послеродовой период она навещается в дом роженицы с целью проверить: не мокнет ли пупочек. Бабушка же оставалась для исполнения послеродовых процедур.

Прежде всего, усилия повитухи были направлены на вызывание жизненной силы младенца, главным показателем которой считался его крик. Стараясь преодолеть немоту младенца, повитуха клала его навзничь, хлопала по ягодицам, обдавала попеременно теплой и прохладной водой, струхивала (встряхивала) за ножки.

Характер ритуальных манипуляций повивальной бабки отсылает к теме созидания мира и человека. Повитуха в этом случае выступает в роли Творца, демиурга, преобразующего недифференцированный, первоначальный мир хаоса в организованный, упорядоченный космос. Эктропическая направленность ритуальной программы повивальной бабки обнаруживает себя в дальнейших ее действиях относительно новорожденного. Первым из ритуальных действий, совершаемых с целью отделения новорожденного от той сферы, откуда он вышел, является обмывание. Для этого повивальная бабка брала ребенка под грудочку левой рукой и правой поливала теплой водой из корца на головку и спинку, после чего просушивала чистой материей и пеленала. Впереди - мытье и парение ребенка в бане.

Обмыв ребенка, бабушка заворачивала его в чистые, выстиранные куски материи, оставшиеся от старых, вышедших из употребления материнских *шубок* (сарафанов) *на борах*. Категория старого в народной культуре, как известно, имеет устойчивую связь со “своим”, узнаваемым, обжитым. Как указывает А.К. Байбурин: “Старые, поношенные вещи воплощали идею преемственности передачи благ и ценностей от одного поколения к другому”³⁸.

Помимо собственно обмывания, особенно в случаях, если ребенок рождался слабым, повитухой предпринималось так называемое *погружение*, совершаемое единожды и носившее осторожный характер³⁹. Традиция погружения, функционально служившего домашним анало-

³⁴Полевые наблюдения 1997 г., записано от Гуреевой Елизаветы Яковлевны, 1913 г.р., с. Речное, 1999.

³⁵Полевые наблюдения 1998 г., записано от М.А. Кузиковой, 1931 г.р., с. Успех, 1998.

³⁶Полевые наблюдения 1997 г., записано от Голановой Таисии Алексеевны, 1929 г.р., с. Чаган Камызякского района Астраханской области.

³⁷Полевые наблюдения 1997 г., записано от Т.А. Голановой, 1929 г.р., с. Чаган Камызякского района Астраханской области.

³⁸Байбурин Указ. соч. - С. 45.

³⁹ ? И повитуха, и священник погружает младенца ТРИЖДЫ, а формула крещения следующая: «Крещается раб Божий, иярек, во имя Отца, аминь, и Сына, аминь, и Святого Духа, аминь» (примечание редакторов).

гом крещения⁴⁰ нежизнеспособного младенца, была распространена повсеместно среди русских⁴¹ и поддерживалась православной государственной церковью. Называя младенца одним из родительских имен, повитуха трижды опускала его в воду, произнося при этом совершительную формулу, которую при крещении в церкви произносит священник: “Погружается раб(а) Божий маладенчик [имя рек] во имя Отца, и Сына, и Святого Духа, аминь, аминь, аминь”.

Погружение, исполненное повитухой, сохраняло свою действенную силу и по выздоровлении ребенка. Таинство лишь *довершалось* священником в храме миропомазанием, а также положенными по требнику молитвами и священнодействиями, совершаемыми вслед за троекратным погружением в воду. Последнее в этом случае опускалось. Данное повитухой ребенку имя не изменяли, так как это, по представлениям старообрядцев, грозило несчастьем.

Предусмотренный церковным Уставом обряд погружения в случае отсутствия повитухи мог быть исполнен любым из мирян, в том числе и лицами, придерживающимися ортодоксального православия. В России широко бытовал обычай в критических для ребенка случаях обращаться к первому встречному⁴² с просьбой погрузить недужное дитя, дать ему имя.

“Сорочка”. Термины, обозначающие амнион, отражают тему одежды и варьируются в зависимости от расположения плевры на тельце ребенка: *сорочка, рубашка, чепец, шапочка*. Мотив врожденной “одетости” ребенка играет важную роль в истолковании его судьбы. Как и у большинства славянских народов, родившийся в “сорочке” ребенок считался счастливым. Ее высушивали, зашивали в мешочек, хранили в чистом месте. Считали, что рубашка приносит

счастье и удачу не только появившемуся в ней на свет, но и каждому, в чьи руки она будет вверена. Известны случаи, когда липоване сорочку одалживали родственникам или знакомым для успешного совершения каких-либо важных мероприятий. Особенно действенную силу оказывала рубашка в судебных процессах, оберегала от несчастий и болезней в дороге.

Пуповина. Большое значение придавалось пуповине – средоточию жизненной силы, приобретаемой новорожденным при рождении. В представлениях восточных славян пуп – центр человеческого тела, символизирующий производящее, плодоносящее начало. Филологи объясняют слово “пуп” производным от праславянского *por*, родственного лит. *ramstu* – “разбухать”. В донских говорах “пуп” имеет значения: “почка”, “буто́н”, “семена”⁴³. Аналогичное значение (“почка”) приобретает пуп в украинском языке⁴⁴, соответственно понимается эта часть тела липованками.

В представлениях о топографическом устройстве мира пуп соотносится с центром мироздания – “пупом земли”. Он же является животворящей основой человеческого тела: “...человек на пупу основан”⁴⁵.

Отсеченная от тельца ребенка пуповина как бы продолжала сохранять с ним свою связь. Кроме того, в представлениях липован она была наделена сакральной силой. С помощью пуповины можно было повлиять на судьбу ребенка, изменяя ее к лучшему в те или иные моменты жизни. Обрезанную *ножнями* (ножницами) пуповину повитуха завязывала на узел, после чего ее высушивали и убирали в скриню (сундук. – укр.).

Как известно, узел в представлениях носителей традиционного сознания выступает олицетворением силы, твердости, крепости⁴⁶. Ритуальное завязывание узла на пуповине, в связи с этим, синонимично собиранию, удерж-

⁴⁰Ср. с устойчивой традицией крестить младенца через повивальную бабку у старообрядцев-беспоповцев, известных как “Бабушкино согласие” (Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). – М., 1982. – С. 104).

⁴¹Листова Т.А. Указ. соч. – С. 148, 149.

⁴²С первой непредвиденной встречей, рассматриваемой в традиционной культуре как знак свыше, связаны многочисленные обычаи и обряды. Плотнокова А.А. От знака к ритуалу. Встреча // Исследования по славянскому фольклору и народной культуре (Studies in Slavic Folklore and Folk Culture) / Под ред. А. Архипова и И. Полинской. – Oakland, 1997. – Вып. 1. – С. 94-104.

⁴³Мазалова Н.Е. Человек и дом: тождество русских представлений // Женщина и вещественный мир культуры у народов Европы и России. – СПб., 1999. – С. 107.

⁴⁴Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. – М., 1973. – Т. 3. – С. 407.

⁴⁵Попов Г. Русская народно-бытовая медицина: По материалам этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева. – СПб., 1903. – С. 341.

⁴⁶Толстой Н.И. Из славянских этнокультурных древностей. 1: Оползание и опоясывание храма // ТЗС. – 1987. – Т. 21. – С. 73-75.

живанию заключенной в нем энергии, сохранению ее для ребенка.

Стремясь сохранить целостность семьи – малого сообщества – липоване при их пребывании в Румынии, давали ребенку перед венцом развязать “узляк”. Развязывание соответственно означает освобождение, прорыв, то есть, как бы выход из периода детства во взрослую жизнь.

Переселившись в Россию, липоване передвинули границу взросления, переосмыслили ее. Ребенку стали давать для развязывания узелок перед школой, добиваясь тем самым “развязывания” *розыма*, способностей и удачи. Это совпадает с общеболгарским обычаем закапывания пуповины в школьном дворе для развития у ребенка интереса к знаниям⁴⁷.

Завершив действия с пуповиной, бабушка повязывала на правую ручку младенца красную шерстяную нитку – *сизимку*⁴⁸, что служило оберегом против нечистой силы. Подобные действия зафиксированы в донской⁴⁹, а также в западноевропейской, украинской и белорусской традициях, где “младенцу на руку повязывали красный шнурок, чтобы предотвратить похищение нечистой силой”⁵⁰.

Мотив развязывания/завязывания нити – сквозной для всего родинного цикла. Если в процессе родов действия повитухи были направлены на раскрытие, развязывание чрева всеми возможными способами, то по совершении факта рождения она завязывает, закрывает как тело роженицы, так и тело младенца. Как показывает анализ материала, действия повитух у липован полностью вписываются в общеславянскую традицию.

Послед. Необходимой ступенью в процессе разведения сферы человеческого и нечеловеческого являлось захоронение последа, соотно-

симого в народном сознании с тем миром, откуда явился младенец. Омытый и завернутый в чистую тряпицу послед повитуха-липованка закапывала в огородных *задах* (задней части двора), в *чистом куточке* – месте, не попираемом ногами. Сюда же выливалась смывую нечистоту. Сокрытие места захоронения последа служило привентивной мерой от возможного нанесения вреда матери и ребенка, что соответствует общерусской традиции. Захоронение детского места, обязательное у славян, иллюстрирует, по словам Н.Е. Мазаловой, “такую важнейшую функцию родильных обрядов, как обмен ценностями с землей – природной сферой, откуда был получен ребенок”⁵¹, и “необходимо для того, – как отмечает А.К. Байбурин, – чтобы обеспечить новое рождение, сохранить отношения непрерывного обмена между предками и потомками, нелюдьми и людьми, жизнью и смертью”⁵².

Таким образом, процедурой перерезания и завязывания пуповины осуществлялось ритуальное отделение ребенка от матери, и завершается этап телесного формирования новорожденного. В свою очередь захоронение последа символизирует восстановление границы между миром живых и мертвых, которая была нарушена в процессе родового акта.

Завершение операций с так называемыми родовыми “отходами” – физиологическими двойниками младенца знаменует окончание родинного ритуала и начало послеродового этапа.

Послеродовые обычаи и обряды. Обряды послеродового цикла включают в себя две основные группы. К одной из них относятся очистительные магические ритуалы, призванные обезопасить общину от послеродовой нечистоты новорожденного и молодой матери, к другой – обрядовые действия, направленные на первичную социализацию новорожденного.

Очистительные обряды делятся на две группы. К первой относятся ритуалы церковного происхождения (молитвы священника в хате, чтение молитв у постели роженицы, «со-рокодневная» молитва). Ко второй группе: купание новорожденного и роженицы в бане, размывание рук и пр.

Нечистота родильной крови, связанная с таким греховным актом как роды, требовала по

⁴⁷Седакова И.А. Этнокультурный контекст болгарских фразеологизмов о судьбе и характере человека // Славянское и балканское языкознание. Проблемы лексикологии и семантики. Слово в культуре контекста. – М., 1999. – С. 131.

⁴⁸Символика красного цвета и способы его реализации в традиционной культуре рассматриваются в работе Л. Раденковича: Символика цвета в славянских заговорах // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. – М., 1989. – С. 131-137.

⁴⁹Власкина Т.Ю. Мифологический текст родин // Повитухи, родины, дети в традициях народной культуры. – М., 2001. – С. 72.

⁵⁰Виноградова Л.Н. Подменыш // Славянская мифология: Этнолингвистический словарь. – М., 1995. – С. 316.

⁵¹Мазалова Н.Е. Народная медицина локальных групп Русского Севера // Русский Север. – СПб., 1995. – С. 72.

⁵²Байбурин А.К. Указ соч. – С. 43.

учению церкви специального очищения. Необходимость последнего была продиктована представлениями о двойственной природе роженицы: ее уязвимости, открытости для внешних воздействий и одновременно способностью быть носителем вредоносного воздействия на окружение.

Возвращение родившей женщины в общину было возможным лишь по прохождении ряда очистительных процедур. Все, причастные акту рождения, считались нечистыми. По рассказам липован в селениях Добруджи, после того как повитуха приберет роженицу, отец отправлялся за священником: следовало «обмолитывать» хату, оскверненную родами, вычитать очистительные молитвы всем, кто при них находился, дать ребенку имя, а также договориться о дне крещения. Все молитвы, читаемые священником у постели роженицы, получили среди липован название *хатних*.

С переездом в Астраханскую область хатнюю молитву начитывали старообрядческие священнослужители, приезжавшие время от времени из г. Астрахани по праздникам для исполнения необходимых треб (исповеди, причастия, погребения, соборования).

«Обмолитывание» хаты знаменовало завершение родинного обряда и начало послеродового периода. По прочтении хатних молитв жизнь дома обретала свой обычный ход.

Ритуальное мытье в бане. Роль повитухи заключалась не только в оказании акушерской помощи, но и в исполнении послеродовых процедур, что, в частности, и определило одно из ее поименований – «парилка».

Говоря о банных традициях, бытовавших (и бытующих в настоящее время) на Руси, следует иметь в виду, что широкое распространение они получили, прежде всего, в северной зоне Европейской части страны, зоне расселения севернорусской этнографической группы, хотя бани и банная обрядность местами известна и на юге России. Для представителей этой группы многие элементы родильной и шире – семейной обрядности были связаны с баней. Женщины этого региона в прошлом часто рожали в бане и оставались там жить с ребенком примерно с неделю.

Обычай проведения родов и послеродовых ритуалов в банных строениях связан с общерусскими представлениями о нечистоте роженицы и младенца. Соответственно, эта постройка на усадьбе, в представлениях крестьян,

наделялась некоей сакральностью, но с отрицательным знаком.

Следует отметить, что в формировании липован принимали участие представители не только русских, но также и украинцев⁵³, для которых банная традиция не характерна⁵⁴. Можно предположить, что в традиции липован нашли свое преломление обычаи как русских, так и украинцев: рожали в доме, а выхаживали мать и дитя в бане. По приезду в Россию банные обычаи сохранялись до 50-х годов XX в.

На протяжении первых восьми послеродовых дней купание матери и ребенка становилось основной обязанностью повивальной бабки.

В бане повитуха прежде всего бралась за новорожденного. У восточнославянских народов и у липован в частности, младенец воспринимался как существо, требующее своего до оформления, «доделывания». Мотив «создания», «делания» является одним из центральных для родильной обрядности также и у других этносов⁵⁵. Известны разного рода ритуалы (перепекание, перероды, раскрытие органов, правление тела), способствующие закреплению новорожденного в новом пространственно-временном континиуме – вне материнского чрева. В традиции липован наиболее полно реализована практика физической правки, в процессе которой повитуха не только смывала грязь с ребенка, но и направляла по желаемому пути саму природу.

Как и у других восточнославянских народов, у липован бытуют представления о «твердости» утробного плода⁵⁶. Купая младенца, повитуха обдавала водой каменку, чтобы этим паром прогреть «кажнюю жилочку, все косточки растярала, чтоб подмякшило»⁵⁷. Целью подобного прогревания служило стремление

⁵³Липинская В.А. Культурно-бытовые традиции русских-липован в Румынии // Русские в современном мире. - М., 1998. - С. 284-286.

⁵⁴Желтов А.А. Бани и банные традиции северной и центральной России // Баня и печь в русской народной традиции. - М., 2004. - С.28.

⁵⁵Чеснов Я.В. Мужское и женское начала в рождении ребенка по представлениям абхазо-адыгских народов // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. - СПб., 1991. - С. 137-139; Байбурин Указ. соч. - С. 53.

⁵⁶Баранов Д.А. Родинный обряд: время, пространство, движение // Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры. - М., 2001. - С. 21.

⁵⁷Полевые наблюдения 1999 г., записано от Головенковой Елены Трофимовны, 1938 г.р., с. Успех.

размягчить косную, твердую природу младенца, характеризующую его прежнее внутриутробное состояние.

Добившись "мягкости" новорожденного, бабушка начинала процедуру правления. Повитуха клала новорожденного вниз животом на банный веник, который наделялся особыми свойствами и вязался из определенных растений.

Веник – важнейший атрибут бани – в Румынии предпочитали дубовый, поскольку дуб рос в изобилии в Добрудже и Буковине. По воспоминаниям липован, банные веники резали после Троицы – в период расцвета и плодоношения природы. По словам липован, в это время "лист хорошо укреплен к дереву". Особенно ценились веники, заготавливавшиеся накануне праздника Ивана Купалы (7 июля/23 июня) жителями селений Русской и Черкесской Славы. Считалось, что произрастающие в окрестностях этих сел дубовые леса освящены присутствием двух монастырей – мужского и женского. В Астрахани в соответствии с природно-климатическими условиями веники стали вязать из местных пород деревьев и кустарников. Широкое распространение получили веники из вербы – растения, семантика которого определяется, прежде всего, его способностью благотворно и исцеляюще воздействовать на человека. Веники также вязали из солодки, тополя, *шалкуна* (шелковица), ивовой лозы, ивовых прутьев, ветвей ивовых пород.

Повитуха растягивала ребенку ручки и ножки, закидывала их назад, попеременно занося крест-на-крест правую ручку к левой ноге, левую – к правой, что практиковалось русскими повсеместно. "... Скрещивание ручек и ножек, по словам В.А. Москвиной, как бы выворачивает родившегося (пришедшего из иного мира) человека наизнанку (левое становится правым, правое – левым), ведь по народным представлениям, в ином мире действует принцип зеркального отражения, и то, что было "там" лицевой стороной, "здесь" становится изнаночной"⁵⁸.

Кроме расправления ручек и ножек, бабушка массировала ушные раковины младенца, потягивала у него носик. Как описывают в своих воспоминаниях липоване: "Ручки, нож-

ки, ушки, затылочки – все это протирает, все это растирает. Гладить, гладить, а потом как зажмет его [носик. – Е.П.], чтоб он как чихнул вроде"⁵⁹.

Если голова ребенка казалась бабушке *порасплюшистой*, она исправляла ее, придавая ей желаемую, чаще всего округлую форму и добиваясь гладкости, поскольку какая-либо неровность или опухоль рассматривались как отклонение от нормы. Имеющуюся на темени новорожденного корочку повитуха после распаривания вычесывала гребнем.

Правка младенца продолжалась, пока памилкой не достигалась желаемая гибкость суставов ребенка. С медицинской точки зрения повитуха массировала младенца, совершая простые упражнения для его мышц, способствуя тем самым нормальному кровообращению и обмену веществ, что создавало предпосылки для правильного развития организма.

Закончив массаж, бабушка споласкивала новорожденного водой, приговаривая: С утицы вода, с маладенчика худоба", что соответствует русскому варианту: "Как с гуся вода, так с (имярек) худоба". Эти приговоры известны всем русским матерям.

Все самостоятельные действия матери, как рациональные, так и иррациональные, без участия повитухи считались у липован неправомерными. По-видимому, в связи с такими представлениями, беременные женщины отказывались идти в родильные дома долгое время после приезда в Россию.

Таким образом, в течение первой недели после рождения ребенок подвергался ряду манипуляций, проводимых повитухой и направленных на усовершенствование его природы. Подобно всякому действию, совершаемому впервые, купание и массажирование новорожденного, помимо биологического воздействия, приобретало также и символический смысл.

В процессе правки как бы задавались необходимые параметры "телесности", которые характеризуются, главным образом, понятием нормы, соответствующей идеалам физического облика, "почитаемого" или предпочитаемого носителями "своей" культуры.

Последующие действия разворачивались в доме. По возвращении из бани бабушка натира-ла младенца коровьим маслом, "чтобы тельце

⁵⁸Москвина В.А. Обычай потягивания ребенка в народной культуре // Традиционная культура и мир детства. Материалы международной научной конференции "XI Виноградовские чтения". – Часть II. – Ульяновск, 1998. – С. 85.

⁵⁹Полевые наблюдения 1998 г., записано от Ивановой Прасковьи Титовны, 1926 г.р., с. Речное.

скорее набирало силу”⁶⁰. Особого внимания требовали недоношенные дети, так как большинство из них оказывались физически не готовыми к жизни вне материнского организма. Смертность таких детей была высока. Главным средством для поддержания жизнеспособности такого ребенка полагали тепло. Недоношенного ребенка заворачивали в пеленку, закутывали в баранью шерсть (как более поздний вариант – обкладывали толстым слоем ваты), клали на печь, где он *доходил* до положенного срока, “пока не придет в свои 9 месяцев”⁶¹, то есть до времени, когда ему следовало родиться согласно высчитанному сроку. Подобные действия с недоношенным ребенком зафиксированы в донской казачьей традиции, на Украине и в других местностях⁶².

Пребывание на печи, рассматриваемое как донашивание младенца в материнской утробе, обнаруживает аналогию с обрядом “допекания” – сажания ребенка в печь на хлебной лопате, проанализируемого В.Н. Топорковым. По словам исследователя, ребенка “как бы возвращали в материнскую утробу (печь), чтобы он родился заново”⁶³.

Уход за роженицей в первую очередь был направлен на восстановление ее сил, возвращение здоровья в физическом и сакральном смысле. Женщине сразу после родов наливали стакан теплой *цуйки* или иначе – *варенки* (самодельной хмельной браги, настоянной в печи на лечебных кореньях и травах), чтобы скорее “скрепился живот” и матка возвратилась к прежним размерам. Обычай поить спиртным роженицу зафиксирован в разных локальных традициях, хотя время подобной процедуры варьируется. Так, как пишет Г.И. Кабакова, “после рождения младенца бабка дает роженице выпить водки – обычай, который вызыва-

ет гнев врачей, – для подкрепления сил перед последним актом родов: выходом плаценты”⁶⁴.

В мифологическом сознании тело человека, осознаваемое как универсальная модель Вселенной, может быть одновременно представлено как в единстве своих составляющих, так и распавшимся на части. По словам Т.Ю. Власкиной, исследовавшей родинную обрядность донской казачьей традиции: “Женщина в родах становится бессловесным пассивным телом /.../, распадаясь на неживые детали окружающего мира: родовые пути = “путь, дорога, поход”; влагище, промежность = “ворота”; околоплодный пузырь = “запорище” (запор, замок), что в сочетании с ее ненормативной внешностью являет образ всепорождающего хаоса”⁶⁵. Аналогичное понимание усматривается у липован в действиях повитухи при парении в бане. Ее усилия были направлены на восстановление растрепанного тела, возвращение сместившихся органов к прежнему положению. Парилка разминала роженицу намыленными руками, *сциркивала* (удаляла) первое *спорченное* молоко, поднимала опустившийся при родах живот, массируя его по направлению кверху, чтоб скорее восстановить дорожное положение внутренних органов.

Техника “обработки” роженицы включала обязательную чистку родовых путей, посредством которой повитуха убирала *лишние кровя*. “Вот так бабка баню топит, в бане распаривается, растирает, трет, выдавливая все. Вычистить и скоро у нее все кончается, а тутка [в России. – Е.П.] родить и до сорок ден мараются”⁶⁶.

Если, несмотря на усилия повитухи, продолжались кровотечения, женщину отпаивали специальным настоем трав, способствующим сокращению матки и обладающим кровоостанавливающим действием. “Если у женщины кровотечение, у нас там в Рамынии трава *марина* называлась, а если совсем падает, настоей делают. Там корней знаешь, сколько кладут. Там и *дивясил*, и трава *марина*, и *далашная трава*, *будиян*, *калган*, *резент*, *пятрова крест*, *чертополох*, *живокос*, *полынь*, *лимон* и *канфара*. Вот это настоить и попить это”⁶⁷.

⁶⁰ Полевые наблюдения 2000 г., записано от В.И. Бужоровой, 1937 г.р., с. Успех.

⁶¹ Полевые наблюдения 1999 г., записано от В.И. Бужоровой, 1937 г.р., с. Успех.

⁶² Власкина Т.Ю. Мифологический текст родин // Повитухи, родины, дети в традициях народной культуры. – М., 2001. – С. 74. Милорадович В.П. Народные обряды и песни Лубенского у. Полтавской губ. – Харьков, 1897. – С. 19; Кузеля З. Дитина у звичаях і віруваннях українського народу // Матеріали до українсько-руської етнології. – Львів, 1906. – Т. 8. – С. 160.

⁶³ Топорков В.Н. Домашняя утварь в обрядах и поверьях Полесья. Авторефер. дис. ... канд. филол. наук. – Л., 1986. – С. 10.

⁶⁴ Кабакова Г.И. Антропология женского тела в славянской традиции. – М., 2001. – С. 91.

⁶⁵ Власкина Т.Ю. Указ. соч. – С. 68.

⁶⁶ Полевые наблюдения 1999 г., записано от Трофимовой Евдокии Александровны, 1926 г.р., с. Успех.

⁶⁷ Марина – предположительно водная мята – *menthe*, которая очень ценилась липованами в Румынии; девя-

Обращает на себя внимание сходство ритуальных действий повитухи в отношении младенца и роженицы. На "телесном" уровне воплощается идея перерождения главных персонажей, их "нового" творения, трансформации. Однако реализация этой идеи имеет различную векторную направленность: если во время банного ритуала усилиями бабушки младенец обретает новые качества и физически "достраивается", то роженица скорее возвращается к своему исходному состоянию, восстанавливается физиологически и знаково⁶⁸. В обоих случаях осуществляется переход от исходного состояния к желаемому или идеальному, рассматриваемому как нечто полноценное, соотносимое "с истинным образом Божиим".

Таким образом, можно говорить о креационном (по отношению к новорожденному) и рекреационном (по отношению к роженице) характере действий повивальной бабки. Пережившая символическую смерть, выражением которой явилось знаковое разрушение ее тела, роженица рождается заново.

Исследователями неоднократно подчеркивался посвященный смысл родов, в процессе которых в роли инициантов выступают родиха и новорожденный, в роли посвятителя – повивальная бабка. Указанное соотношение ролей действующих лиц родильной обрядности присуще многим народам Евразии. Отметим известное замечание В.Н. Топорова о единой корневой системе слов *gen- "знать" и *gen- "рождать"⁶⁹.

сил высокий - *inula helenium*; калган (лапчатка прямостоячая) - *potentilla erecta*; Петров крест - *lathraea*; живокость - *delphinium*; полынь горькая - *artemisia absinthium*; полынь обыкновенная или чернотыльник - *artemisia vulgaris*; лимон - *citrus limon*; официальные названия трав далашная трава, будиан, резент определить не удалось.

⁶⁸Последовательность ритуально значимых действий повитухи обнаруживает сходство с драматургической организацией инициатических (посвященных) ритуалов. Так, "например, как пишет В.П. Фомин, - якутские шаманы сообщают о том, что "злые духи" разделяют их тело на части, отделяют мясо от костей и т.п. И они же потом осуществляют собирание и исцеление тела в процессе духовного возрождения. Здесь налицо принципиальная общность с античными духовно-посвященными мистериями, где чуду "божественного единения" часто предшествовало мистическое "разделение", "растерзание" тела Бога" (Фомин В.П. Единое Учение о Едином Боге в духовно-посвященной традиции. - М., 2001. - С. 36).

⁶⁹Топоров В.Н. Об индоевропейской заговорной традиции: избранные главы // Исследования в области

После совершения омовения в бане женщину старались сытно накормить. На местный обычай "уваринских" русских (Увары - близлежащее к Успеху село никониан) оставлять роженицу в первые часы после родов без пищи смотрели с укоризной: "Тут тая не ешь, тая не ешь, когда родишь. А у нас наоборот: дают ей стаканчик, мясо, что есть ставят: "На, хорошей поешь и подымайся" ".

Крещение. Окончательной стадией приобщения ребенка к социуму являлся церковный обряд крещения⁷⁰. До его совершения младенец – существо с неустановившимся статусом. Незавершенность и маргинальность новорожденного нашли отражение в его наименовании – *младенец, дите, дитенок, повиток, новина*. Подобная лексика отражает единую для славян традицию обозначать некрещеного младенца терминами, амбивалентными в смысле пола. Наряду с названиями, подчеркивающими половую недифференцированность новорожденного, в отношении последнего употребляются обозначения, актуализирующие также его внеконфессиональный статус. Липоване именуют младенца *жидком, армянником*⁷¹. Использование такого рода лексики, как представляется, с одной стороны актуализирует оппозицию *свой/чужой*, с другой - характеризует традиционное для старообрядцев отношение к приверженцам иной веры и представителям других наций как к лицам *поганым* - нехристям, живущим "нечисто" относительно вероисповедания и традиций. К категории "нечистых" липоване относили и последователей официального православия, исповедующих христианскую веру по никоновскому образу.

Убеждение в нечистоте некрещеного младенца определяло и особенности ухода за ним: до крещения его не целовали, не клали в колыбель (он находился рядом с матерью), не надевали крест, пояс, рубашку - необходимые для христианина атрибуты.

С крещения - введения в древлеправославную веру - младенец получал доступ к да-

балто-славянской духовной культуры: Заговор. - М., 1993. - С. 3-103.

⁷⁰О посвященном характере таинства крещения и его связи с древними инициационными ритуалами см.: Тульцева Л.А. Традиционные верования, праздники и обряды русских крестьян. - М., 1990. - С. 37.

⁷¹Именование некрещеных детей "инородцами" широко распространено у южных славян (Толстой Н.И., Толстая С.М. Имя в контексте народной культуры // Язык о языке. - М., 2000. - С. 601).

руемым христианством таинствам. Через троекратное погружение в освященную воду ребенок рождался “по образу и подобию Божьему”. Не случайно в связи с этим на крещение смотрели как на второе рождение.

Крестные родители. Важным моментом в подготовке к крещению был выбор крестных – крестовых родителей. Если повитуха имела дело с “телом” младенца, довершая дело природы в создании его формы, то крестные приобщали новорожденного к сфере духовного, вводили, по словам липован, в самую чистую, древнюю и праведную веру.

Как вторые родители и духовные наставники, крестные несли ответственность за формирование религиозно-нравственного облика крестников⁷². В связи с этим, к выбору восприемников подходили с должной строгостью. Обращалось внимание на их деловые качества, моральный облик, умственные способности: “чтоб была настоящая, умная, честная”⁷³. Относительно женщин существовало лишь одно ограничение: им не полагалось принимать участие в обряде, если он по времени совпадал со днями их месячной нечистоты.

В восприемники старались приглашать кого-либо из близких родственников (как женатых, так и холостых), что, с одной стороны, способствовало укреплению межсемейных взаимоотношений, служило залогом дальнейшей заботы о крестниках⁷⁴, с другой – помогало избежать сужения круга супружеских связей, которое возникает естественным образом вследствие совмещения кровного родства с духовным. «В крестных только родню брали, крест мешают жениться». Последнее обретает особую актуальность в российский период жизни в силу немногочисленности реэмигрировавших старообрядцев.

Возраст восприемников не регламентировался традицией (в пределах установленных Церковью возрастных границ). Вместе с тем,

⁷²Многочисленны свидетельства об участии крестных в деле религиозного воспитания крестников. “Вот моя крестная увидит меня: “А ну-ка, иди-ка сюда. Ну, знаешь ты Бога молиться?” И заставляет мене чтоб я “Отче” прочитала и еще какие [молитвы. – Е.П.] обязательно”.

⁷³Полевые наблюдения 2001 г., записано от М.М. Самсоновой, 1930 г.р., г. Астрахань.

⁷⁴Обычай брать в крестные исключительно родственников характерен для старообрядцев-некрасовцев, полагавших, также как и липоване, что “это связывает род” (Богатырь Н.В. Указ. соч. - С. 84).

предпочтение отдавалось родственникам одного поколения с родителями ребенка: родным или двоюродным братьям или сестрам. По ряду свидетельств, в крестные брали и малолетних детей по причине их чистоты и безгрешности. Крестным мог стать ребенок, которому под силу было держать на руках младенца на протяжении отправления всего обряда крещения. “С шести лет брали. Как он только может вокруг купели носить. Брату вот у меня было 7 лет, а он уже крестил. Чем моложе, тем лучше, потому что он еще матом не ругается и не курит”⁷⁵.

Строго соблюдался запрет крестить детей взаимно, что объяснялось следующим образом: “Если ты у меня крестишь, ты моя кума, а если ты открестила – это уже мы не считаемся. Ты отдаешь долг. Это нельзя”⁷⁶.

Крещение и крестбины. Определившись с выбором восприемников, родители ребенка обращались к ним с вопросом: “Пойдешь крестить моего дитенка?”. Отказываться от приглашения стать крестным было не принято.

В Румынии крестили обычно на третий или восьмой день после родов. В церковь шли только восприемники. Родители ребенка, как это было принято повсеместно у русских, при совершении таинства не присутствовали. Мать новорожденного не могла приближаться к храму в силу сакральной послеродовой нечистоты, продолжавшейся до 40-й молитвы. Отсутствие при крещении отца объясняется общими высказываниями: “не положено”.

Крестильные принадлежности (рубашку, крест, пояс, *свидон* – приблизительно двухметровый отрез материи, на которую принимали ребенка) готовили обычно родители новорожденного, крестный же оплачивал проведение таинства.

Будущие восприемники получали ребенка из рук повитухи – важнейшего действующего лица всего родового цикла, сыгравшего роль посредника, медиатора, посвятителя, оказавшего техническую помощь в инкорпорации в социум двух новых членов – новорожденного и роженицы. Е.А. Белоусова определила это

⁷⁵Полевые наблюдения 2002 г., записано от М.М. Самсоновой 1930 г.р., г. Астрахань.

⁷⁶Полевые наблюдения 1999 г., записано от Каракулиной Дарьи Петровны, 1932 г.р., с. Успех.

Об этом подробнее см.: Косвен М.О. Кто такой крестный отец? // СЭ. - 1963. №3; Листова Т.А. Кумовья и кумовство в русской деревне // СЭ. -1991, №2. - С. 37-52.

следующим образом: “Повитуха принимала ребенка из сферы “чужого”, закрепляла за ним все присущее человеку, отсекая все “чуждое” человеку, и уже “готовым” отдавала его социуму: только на крестинах начиналась “человеческая” жизнь ребенка”⁷⁷.

Воду для крещения приносил восприемник. Будущая крестная мать готовила купель: ребенка надлежало *смыть* в чистой воде. Такое правило крещения существовало в дониконовской церкви, и в числе прочих канонических требований было сохранено старообрядчеством. Необходимость смены воды перед каждым окрещиваемым заключалась, по мнению староверов, в ее амбивалентности, двойственной природе. “С одной стороны, пишет Т.А. Листова, - это была освященная вода”⁷⁸, и, по утверждению церкви, таковой она оставалась и после крещения. С другой - в эту воду погружали грешного (поскольку на нем лежал первородный грех) младенца, иными словами, в ней как бы смывался грех и после этого считать ее сакрально чистой не представлялось возможным”⁷⁹.

Следуя уложениям древней православной церкви, воду для крещения не подогревали даже зимой. Ребенка погружали в холодную колодезную воду часто с нарастающим льдом. Погружение в “купель с ледяками” не только не считалось опасным для жизни новорожденного, но и рассматривалось как действие, благоприятное для его здоровья. Напротив, на добавление в купель теплой воды смотрели как на дело небогоугодное, а также не приносящее пользы новорожденному. По свидетельствам липован, хворый ребенок, погруженный в колодезную воду, чаще всего *очунивал* (выздоровливал).

Каноническая сторона таинства осуществлялась священником. В свою очередь, восприемники следили за ходом проведения обряда, стараясь по народным приметам предугадать будущее новорожденного, степень его жизнеспособности. Как это повсеместно бытовало у

славян, прежде всего, замечали “жарко чи нет горят свечи”. Слабое тление свечи в руке восприемника предвещало болезнь или скорую смерть крестника. Напротив, если свечи горели “ярко” - ребенка ждала долгая, счастливая жизнь. Следили также за опущенным в купель воском, в который закатывалась срезанная прядь волос новорожденного (один из моментов чинопоследования): по тому, погрузится катушек на дно или останется на поверхности, смотрели, будет ли жить ребенок. Актуализация такого рода примет еще раз подчеркивает свойственное традиционному мировоззрению понимание крещения как рождения и вместе с этим демонстрирует символическую значимость всего *первого* в жизни⁸⁰.

После троекратного погружения в купель священник передавал младенца крестному. Тот принимал его на *свидон*, привязанный за два конца к шее. Крестная вытирала ребенка, надевала на него пояс⁸¹ и рубашечку⁸², а священник - крестик⁸³ - “тот необходимый минимум предметных символов, как уточняет А.К. Байбурин, посредством которого человек (свой, живой, крещеный и т.п.) отличается от нелюдей (чужих)”⁸⁴.

Из церкви кумовья отправлялись в дом родителей: мальчика нес домой крестный отец, девочку - крестная мать.

⁸⁰Крещальные свечи и другие атрибуты таинства тщательно берегут: к ним прибегают в дальнейшем при разного рода заболеваниях. Восковые свечи, например, используют как исцеляющее средство при ушных болях. В этом случае взятый с кончика горящей свечи воск “прикапывали” вокруг ушной раковины.

⁸¹Подпоясывание новоокрещенного в свою очередь служило его приобщению Божественной силе, предстоящей в Священном Писании подпоясанной. В христианской аксиологии пояс - символ духовной крепости, силы, чистоты, готовности к служению. Подпоясанный рушником (длинным полотенцем), Христос оmyвает ноги своим ученикам. Со словами “...станьте, препоясав чресла выши истинною” начинает свою проповедь Апостол Павел (Еф. 6. 14).

⁸²Обережную символику несет также рубаха, генетически связанная с выше упоминаемой “сорочкой” новорожденного (детским местом). В дальнейшем ее (как и венчальный платок матери) могут использовать в случае приступов младенческой - детского паралича. Благодаря одежде окрещенный приобретает культурные признаки, становится “своим” в мире людей.

⁸³Старообрядческий нательный крест отличается по форме от новообрядческого, и до сегодняшнего дня служит главным средством опознания “своих”. Липоване нередко обращают внимание на свой крест, акцентируя свою инакость, исключительность, приверженность к старому православию.

⁸⁴Байбурин А.К. Указ. соч. - С. 49.

⁷⁷Белоусова Е.А. “Наш малыш”: социализация новорожденного в современной городской культуре // ЖС. - 1998, №2. - С. 25.

⁷⁸Представления липован о святости крестильной воды нашли свое отражение в обычае выливать ее после крещения в строго отведенное для этого в церкви место. Есть в Храме такое место, где никто не ходит.

⁷⁹Листова Т.А. Обряды и обычаи, связанные с рождением и воспитанием детей // Русский Север. Этническая история и народная культура XII - XX века. - М. 2001. - С. 599.

Передача крещеного ребенка кумовьями сопровождалась поздравлением родителей и объявлением о его причислении к христианской вере-исповеданию. “Передают отцу-матери младенца, говорят: “Поздравляем вас с новорожденным! Мы теперь его определили в христианскую веру”⁸⁵. Таким образом, с принятием крещения завершалось приобщение новорожденного к миру христианских ценностей. Его принадлежность к миру Христа также находит отражение на вербальном уровне. “Када оны покрестють, тада он маладенец Христовы, мы говорим: “О-ой, маладенчик ты Христовы”, а када народиться, тада мы говорим: “Богова маладенчик”, потому что он еще не крещеный”⁸⁶.

В день крещения ребенка не купают, чтобы “не смыть благодать”.

Крестбины. После крещения в доме роженицы устраивалось застолье. Кроме крестных родителей на крестинный обед приглашали родственников, соседей, хороших знакомых. Мать на празднестве не присутствовала в силу послеродовой нечистоты и боязни сглаза. Организацией застолья управляла повитуха и родные родихи.

⁸⁵Полевые наблюдения 1998 г., записано от П.Ф. Гордеевой, 1930 г.р., с. Успех.

⁸⁶Полевые наблюдения 2003 г., записано от Леоновой Прасковьи Ивановны, 1927 г.р., с. Успех.

Христианская причисленность (потенциальная до крещения и фактическая после него) новорожденного окрашивает акциональный и речевой коды поведения повитухи у русского населения Европейского Севера. Согласно приведенным Т.А. Листовой свидетельствам: “...при появлении младенца из родовых путей бабка произносила: “Приму я младенца Христова на свои белые руки”, а при заговоре от грыжи у новорожденного говорила: “Не грызи грыжа грызунья Христова младенца, грызи ты грыжа грызунья чистяковый венник”. Аналогичный по смыслу заговор читала и роженица: “Отпусти, Господи, младенца Христова! Дай мне здраво сходить, в крещеную веру ввести, твори, Господи, младенца Христова! Дай мне здраво сходить, в крещеную веру ввести, твори, Господи, волю святую свою. Отопри, Господи, все замки, все ключи, отпусти младенца Господня из моей утробы” [...] При одевании после таинства первый раз рубашки на ребенка бабка говорила: “Одеваю я тебя, маладенец Христов, ризой Христовой. Не я тебя одеваю, одевает тебя мати Соломонида – мученица в ризу нетленную, во одежду светлую, телу во здравие, душе во спасение, скорбям в отпущение” (Листова Т.А. Обычаи и обряды, связанные с рождением и воспитанием детей // Русский Север. Этническая история и народная культура XII-XX века. - М., 2001. - С. 595).

Крестинный стол не отличался большим изобилием кушаний, хотя угощали всегда по-праздничному. Пили за здоровье младенца и матери. Гости поздравляли кровных родителей с сыном или дочерью, крестовых - с крестником или крестницей, повитуху - с внуком или внучкой, новорожденному желали долгой и счастливой жизни.

Родины. В воскресенье или ближайший праздник, приходившийся после родов, в доме роженицы встречали гостей. Замужние женщины - родственницы, подруги, соседки пригласительно одного с роженицей возраста без предварительного оповещения (посещение роженицы согласно традиции не предполагало специального приглашения со стороны родителей новорожденного) приходили провести молодую мать, поздравить ее с *новиной*. Этот обычай, известный у русских почти повсеместно, получил среди липован название *родин*.

Женщины приносили завязанные в платке угощения: испеченный из *петлевки*⁸⁷ хлеб, соль, манку, пряники, плячинду, печенье, вареники, пироженики, помпушки и другие домашние лакомства. Как пишет И.А. Седакова: “Наряду с общим значением хлеба как символа жизненной силы и жизнеспособности, удачи и счастья различные виды выпечки [...] в родинах – это [...] и знаковое оповещение, констатация факта появления ребенка на свет и основных моментов в его развитии [...]”⁸⁸.

Как известно, с древних времен у разных народов мира обмен дарами рассматривался как универсальный способ коммуникации⁸⁹, “специфическая форма взаимоотношений между элементами общества (микросоциумами, семьями, индивидами)”⁹⁰. Особо важное значение взаимопомощь приобретала в группах, изолированных от основной части этноса, какими являлись липоване, поэтому приношения

⁸⁷Петгливанная мука (петлевка) – белая пшеничная мука высшего сорта, используемая обычно для изготовления праздничной выпечки.

⁸⁸Седакова И.А. Хлеб в традиционной обрядности болгар: родины и основные этапы развития ребенка // Славянский и балканский фольклор. - М., 1994. - С. 135.

⁸⁹Об архаическом обычае коллективного приношения см.: Рикман Э.А. Место даров и жертв в календарной обрядности // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Исторические корни и развитие обычаев. - М., 1983. - С. 176-178.

⁹⁰Агапкина Т.А., Виноградова Л.Н. Благопожелание: Ритуал и текст // Славянский и балканский фольклор. - М., 1994. - С. 168.

следует рассматривать не только как знак благожелательности. Они составляли обычай взаимопомощи, вызванный к жизни необходимостью поддержать ослабевшую от родов женщину и дары были, по воспоминаниям липован, столь обильны, что их хватало для пропитания семьи на несколько дней.

Во время проведения роженица находилась в комнате с гостями, однако, к столу не выходила, оставаясь с новорожденным в постели. Отведенное ей пространство было отгорожено с помощью занавеси, что позволяло неокрепшей женщине и еще "сырому" младенцу находится вне прямого контакта с пришедшими. Проведением трапезы заведывали свекровь и повивальная бабка.

Неотъемлемой составляющей коммуникативной стороны застолья были многочисленные благопожелания. Молодую мать поздравляли с животом (новой жизнью), ей желали скорого выздоровления, прибавления молока. Оцениваемое как нежелательное временное состояние "пустоты" родихи компенсировалось пожеланиями скорейшего ее "заполнения" новой жизнью: "Дай Бог, чтоб еще двоих родила".

В пожеланиях, адресованных новорожденному, нашли отражение традиционные народные представления о хорошей доли. Поздравляя с рождением сына, желали чтоб он "богатырем был", "чтоб казаком был иль там каком-нибудь трактористом чи офицером"⁹¹. Девочке пророчили стать "врачкой".

Высказывая радость по случаю рождения девочки, приговаривали:

*Чок-чок чибачек,
Девка лучше, чем хлопчок.
Девка хатку подмететь,
И водичку принесть.*

Обоим – и мальчикам и девочкам – желали удачного выбора супружеской пары: "Дай твоему хлопчику хорошую девку, невесту. Чтоб она вумная была, чтоб она рукодельница была"⁹²; "Дай Бог ей [девочке. – Е.П.] счастья, чтоб не засиделась в девках, чтоб хорошие хлопцы ее любили, чтоб за хорошего хлопца вышла замуж"⁹³, то есть как бы программировался в этих приговорах весь жизненный цикл.

Таким образом, как отмечают Т.А. Агапкина, Л.Н. Виноградова, "произносимые во время застолья благопожелания, наряду с материальными компонентами трапезы, выступают в качестве элементов обменных отношений"⁹⁴.

Прощаясь, последней уходила повитуха. Ее благодарили за заботу и помощь, вручали узелок с кушаньями, собранный из угощений, принесенных женщинами. Таким образом, к оплате услуг повивальной бабки становилось причастным все женское сообщество липованок, что, со своей стороны, может рассматриваться как элемент, обеспечивающий устойчивость всей группы.

Обычай послеродового посещения роженицы женщинами-матерями, составлявший ритуальную практику дарообмена, предусматривал необходимость ответного визита. Характерно в связи с этим замечание липованок, имеющее явно прагматический оттенок: "Этo мы ходили перегащивали, заробляли. Сейчас я иду, а потом она к мене придет, када я родю"⁹⁵. Таким образом, как отмечают Т.А. Агапкина, Д.Н. Виноградова: "Дарообмен является достаточно сложным актом, предусматривающим, по крайней мере, три взаимосвязанных фрагмента: само дарение, принятие дара, а также отдаривание. Каждое из этих действий, будучи на первый взгляд добровольным, на деле имело строго обязательный характер; особенно это касалось возвращения дара"⁹⁶.

Обычай проведения роженицы относится к разряду социализирующих обрядов. При первых родах роженица включалась в сообщество женщин-матерей, при родах повторных – закрепляла за собой статус матери, что было присуще различным этносам. Так, по замечанию Е.С. Новик, исследовавший переходные обряды у сибирских народов, в последнем звене трехчастной схемы обрядов перехода, предложенной Ван Геннепом, отмечены "два вида операций: перевод индивида в новое состояние, т.е. "приобретение им" нового статуса, но, кроме того, еще и "присоединение" его к группе, т.е. "приобретение ею" новой ценно-

⁹¹Полевые наблюдения 2002 г., записано от М.М. Самсоновой, г. Астрахань.

⁹²Полевые наблюдения 2003 г., записано от М.М. Самсоновой, 1930 г.р., г. Астрахань.

⁹³Полевые наблюдения 003 г., записано от М.М. Самсоновой, 1930 г.р., г. Астрахань.

⁹⁴Агапкина Т.А., Виноградова Л.Н. Благопожелание: Ритуал и текст // Славянский и балканский фольклор. - М., 1994. - С. 175-176.

⁹⁵Полевые наблюдения 1998 г., записано от Е.Т. Головенковой, 1938 г.р., с. Успех.

⁹⁶Агапкина Т.А., Виноградова Л.Н. Указ. соч. - С 169.

сти объекта”⁹⁷. Подчеркнуто гинеократический характер празднества, в свою очередь, способствовал поддержанию внутреннего единства женского сообщества, маркируя границы замкнутого материнского мира.

Церковный обряд очищения роженицы. Интегрированию в социум роженицы предшествует так называемый лиминальный период, во время которого она проходит поэтапное ритуальное очищение. Если ее возвращение к деятельности матери в домашней и хозяйственной сферах происходит по совершении обряда размывания рук, то приобщение к общинной жизни становится возможным лишь по истечении шестинедельного очистительного срока, посредством принятия *сороковой молитвы*.

В отношении к женской очистительной крови с древних времен и до наших дней сохранился оттенок сакральности с явным негативным потенциалом. Разработанные церковью ограничения и запреты для находящейся в очищении (месячном или родильном) женщины, прочно вошли в народную этику поведения. Кровоточивой женщине не полагалось посещать храм, подходить под благословение к священнику, прикасаться к предметам христианской атрибутики - иконам, кресту, свечам, лампадам, священным книгам и т.п.

Соблюдение установленных регламентаций контролировалось семьей и общиной. Главным же в следовании религиозным правилам оставался усвоенный с детства самоконтроль, связанный с представлениями о грехе и наказании за его совершение.

В силу своей нечистоты и частичной изоляции от привычных средств христианской защиты, роженица до церковного очищения считалась особенно уязвимой для воздействия нечистой силы. По поверью в течение этого периода у женщины открыта *гробница*, могила ее пуста, и ангел-хранитель следует за нею всюду с разверстым гробом⁹⁸. Мотив раскрытой могилы роженицы в шестинедельный послеродовой период просматривается в разных славянских традициях, что было проанализировано, например, В.Н. Харузиной. Липоване были уверены, что “сорок ден гробница от-

крыта. Чужим нельзя даже и глянуть на роженицу. Сорок ден не входила она никуда. До сорок ден во дворе бувае”⁹⁹.

В случае нарушения запрета выходить из дома до истечения сорокодневного очистительного срока, считалось, что гроб закроется и Господь оставит роженицу без ангела-хранителя.

По представлениям русских, свойственным и липованам, послеродовая нечистота женщины, фактическая “открытость” чрева не только делали ее саму уязвимой для внешнего воздействия, но и несли в себе опасность для окружающих.

По окончании шестинедельного карантинного срока женщина “принимала” очистительную молитву, посредством которой окончательно избавлялась от телесной нечистоты, получала разрешение на участие в церковных обрядах и таинствах, восстанавливала статус полноправного члена общества. Стоя с младенцем на паперти, она дожидалась благословения священника на вход в церковь и достойное принятие Святого Причастия.

По прочтении над женщиной очистительной молитвы, священник по христианскому чину брал младенца на руки и, творя им среди храма образ креста, торжественно подносил к царским вратам или к святому престолу (в зависимости от пола), совершая тем самым его воцерковление.

После посещения церкви на сороковой день роженица считается полностью очищенной и вместе с этим окончательно восстановившей принадлежность к миру людей. Она снова наделяется долей, становится полнокровной женщиной.

Обычаи и обряды, связанные с рождением ребенка, занимают исключительно важное место в системе ритуалов жизненного цикла липован, равно как и других восточнославянских народов. Родильная обрядность липован представляет собой целостное образование, проникнутое единством областей воспроизводства и жизнедеятельности этноса.

Рассмотренные обычаи и обряды родинного цикла теряются в глубокой древности и восходят к общеславянским представлениям о мироустройстве, сложившимся еще в дохристианские времена.

⁹⁷Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. Опыт сопоставления структур. - М., 1984. - С. 163-164.

⁹⁸Харузина В.Н. Несколько слов о родильных и крестильных обрядах и об уходе за детьми в Пудожском уезде Олонецкой губернии // ЭО. - 1905. - Вып. 1-2. - С. 90.

⁹⁹Полевые наблюдения 1999 г., записано от М.А. Кутузовой, 1931 г.р., с. Успех.

Органичность переплетения элементов православия и дохристианских верований в обрядовом тексте, с одной стороны, свидетельствует о мобильности и адаптационных возможностях народной культуры, с другой, - является примером переосмысления христианством реалий архаического пласта язычества.

Народные толкования семантики обрядовых форм не всегда соответствуют реконструированному смыслу. Интерпретация отдельных обычаев дохристианской древности самими информантами нередко ограничивается соображениями бытового характера, ссылкой на очевидца или свидетеля, а также мотивируется авторитетом ушедших поколений. Многие из ритуальных моментов обрели характер привычек или табуизированных действий вследствие частичной или полной десемантизации.

Проведенное исследование позволяет говорить о высокой степени схождения родильно-крестильного обрядового комплекса липован с общерусской и - шире - общеславянской обрядностью как на уровне ритуальной практики, так и на уровне традиционных верова-

ний и представлений, связанных с рождением ребенка. Подтверждением этому служат многочисленные описания родильного обряда, содержащиеся как в трудах дореволюционных, так и современных отечественных этнографов и собирателей "живой старины".

Родильно-крестильный цикл отражает общепринятую для русских структуру и содержит в себе три последовательных этапа, включающие обычаи и обряды, предшествующие родам, собственно роды, последующие за ними, связанные с этапами очищения и социализации. Как и в общерусской родильной обрядности, обычаи и обряды, связанные с рождением ребенка старообрядцев-липован, направлены на: 1/ сохранение жизни и здоровья роженицы и новорожденного, обеспечение его благополучного развития, 2/ восстановление природного равновесия, нейтрализацию опасности переходного периода, связанную с временной открытостью границы двух сфер (*своей-чужой, чистый - нечистый*), активизацию всех сторон и аспектов жизни семьи и социума.

Троцьк А.Г. (Одесса, Украина)

ПОВИТУХА В СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ ОБЩИНЕ НА ДУНАЕ

Статья посвящается женщинам, которые были незаменимыми, а для некоторых и загадочными, пользующимися успехом и уважением в сельской местности (XIX – начале XX вв.); женщинам, которые принимали роды и заботились о состоянии роженицы и младенца. В статье рассмотрен сам образ бабки-повитухи, а также те ритуальные действия, которыми она руководствовалась, принимая роды, а после – ухаживая за роженицей и ребёнком.

Во все времена рождение детей являлось одним из самых важных событий как для каждой семьи в отдельности, так и для общины в целом. В процессе появления ребёнка на свет была задействована не только его мать, но и человек, руки которого первыми дотронулись к нему, человек, который первый встретил его в этом мире. Им являлся традиционный персонаж, игравший немаловажную роль в общине – повивальная бабка. От её знаний, опыта и умения пользоваться народной медициной во многом зависела жизнь роженицы и младенца. Нашей задачей будет рассмотреть, какое место занимала повитуха в старообрядческой общине и проследить её роль в родильном цикле обрядов.

Возникает вопрос, почему эта женщина называлась именно так? По мнению Владимира Даля, это название произошло либо от повивальника свивальника, которым бабка, принимая роды, пеленала ребёнка, чтобы ручки и ножки лежали спокойно, либо от самого глагола повивать (пеленать)¹.

Обычно бабкой-повитухой становилась пожилая женщина (которая могла быть и вдовой), у которой прекратились месячные, у этой женщины обязательно должны были быть собственные дети. В её обязанности входило обрезание пуповины, действия с последом, купание ребёнка, мытьё и уход за роженицей. “Бабки приходили на дом, мыли, растирали женщину, ребёнка. Живот подтягивали”². По народным представлениям эта женщина умела выполнять необходимые процедуры над ребёнком и роженицей, сопровождая их магическими действиями, которые могли якобы принести им здо-

ровье, наделить новорожденного положительными качествами, повлиять на его судьбу, обеспечить благополучие.

В повитухе ценилось хорошее знание примет и необходимых обрядов, порядочность и отсутствие скупости. Её уважали за хорошую практическую деятельность, опыт, умение не только хорошо принять роды, но и “обиходить” на первых порах как роженицу, так и ребёнка³. Среди липован на Дунае наблюдается отношение к повитухе аналогичное другим территориальным группам русских и старообрядцев⁴.

Повивальная бабка не могла отказать в просьбе прийти к роженице. Иначе за этим могло последовать осуждение окружающих её людей. Также считалось, что её отказ являлся непростительным грехом, который мог навлечь на повитуху кару.

По роду своей деятельности она чаще других женщин общалась со священником, а следовательно и с Богом⁵. С годами все приёмы и обряды, совершаемые повивальной бабкой во время родов и после них, приобретали черты священнодействия. Священнодействием являлось “погружение” ребёнка, то есть его полукрещение. Благодаря погружению ребёнок был защищён от нечистой силы, а если в силу каких-либо причин он умирал, не будучи крещённым в церкви, его хоронили по христианским обычаям.

Известно, что старообрядцы в XIX – первой половине XX вв. принимали роды либо в доме, либо в бане, которую предварительно слегка протапливали. Если рожали в доме, то детей и незамужних сестер отсылали к родственникам, мужа роженицы посылали за бабкой.

Во время родов авторитет повитухи в доме был непререкаем, все безоговорочно выполняли её указания. Бабка молилась Св. Николе

¹ Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. – СПб., 1882.

² Материалы этнографической экспедиции “Буджак – 2004”. С. Приморское Кикийского района Одесской области.

³ Аргудяева Ю. В. Старообрядцы на дальнем Востоке России. – М., 2000. – С. 265.

⁴ См., например: Листова Т. А. Русские обряды, обычаи и поверья, связанные с повивальной бабкой (вторая половина XIX – 20-е годы XX вв.) // Русские: семейный и общественный быт. – М., 1989. – С. 143; Аргудяева Ю. В. Указ. соч. – С. 270; Данилко Е. С. Старообрядчество на Южном Урале. – Уфа, 2002. – С. 161-162.

⁵ Аргудяева Ю. В. Указ. соч. – С. 266.

Чудотворцу, Богородице Казанской⁶, применяла различные лекарственные травы, в основном кровоостанавливающего действия. “Когда были тяжёлые роды, кого-то посылали в церковь, чтобы там открывали двери”⁷. Делалось всё это для того, чтобы женщина легко избавилась от своего бремени.

Приняв ребёнка, повитуха хлопала его по спине (чтобы закричал), осеняла его крестом и читала над ним молитву. Все действия бабки с новорожденным объединялись одним термином “бабиться”⁸. Повитуха купала ребёнка, добавляя в воду ромашку, чистотел. Затем воду выливали в угол двора, после чего в этом месте нельзя было ходить. Согласно поверью, этого нельзя было делать на закате, так как могло повредить здоровью малыша.

Отца новорожденного бабка отправляла в церковь, чтобы он сообщил батюшке, кто родился (мальчик или девочка), а тот, в свою очередь, давал имя ребёнку.

Пребывание повитухи в доме роженицы не ограничивалось родами и оказанием первой помощи. По наиболее распространённой традиции повитуха жила или проводила большую часть дня у роженицы в течение трёх дней. На протяжении этого времени основной обязанностью повитухи было купание роженицы и ребёнка. В 20-е годы XX в., как вспоминают, объём помощи роженице сократился. Но всё-таки “бабка спечёт что, и блинов, и сальца принесёт, а если есть, и пелёнки”⁹.

Но всё же повитуху старались долго не задерживать у себя в доме. Пока она прибирала роженицу, староверы вызывали настоятеля; придя к родихе в дом, он читал прощённую молитву и кадил. Считалось, что так очищались помещение, роженица и присутствующие в доме (повитуха и мать роженицы). После этого повитухе разрешалось уйти к себе.

У народа пребывание бабки в доме роженицы ассоциировалось с её магическими действиями, направленными на то, чтобы никто “не испортил” мать и младенца. Ребёнок, а вместе с ним и мать, до крещения считались уязвимыми для нечисти, поэтому ребёнка старались окрестить, а мать очистить как молит-

вой, так и при помощи обряда “размывания рук”¹⁰. Этот обряд символизировал “отмывание” от всего, что было связано с актом родов, и якобы позволял оградить лиц, принимавших участие в родах, от воздействия вредоносных сил¹¹. Обряд этот происходил так: повитуха приносила свежей воды в миске, клала туда овёс, семена льна, конопли, калины, гвоздики и других пахучих трав (символ плодородия и благополучия); затем роженица брала воду правой ладонью и спускала себе по руке, у локтя она воду подхватывала и выпивала (делалось это трижды). После этого повитуха смачивала свою руку и её тыльной стороной проводила по лицу роженицы, приговаривая: “Омываю свою руку, а твою душу”¹². Особый интерес здесь представляет то, что в обряде специфически сочетались реальное — взгляд на действительные свойства воды смывать всякую грязь, и религиозно-магическое — представления связанные с верой в сверхъестественные очищающие, целебные, оберегающие свойства воды¹³. Обряд завершался троекратными извинениями роженицы за то, что она причинила хлопоты родами, и благодарностью за оказанную помощь. Женщина одаривала повитуху полотенцем, мылом, деньгами и едой. После этого бабка могла принимать следующие роды.

Но на этом обязанности бабки-повитухи не заканчивались; женщина должна была позаботиться ещё и о том, чтобы у ребёнка, которого она приняла, было крепкое здоровье и счастливая жизнь. Для этого она готовила на крестинный обед сладкую рисовую кашу, которую раздавала гостям, а те благодарили её за это, одаривая деньгами.

Из всего вышесказанного можно сделать вывод, что женщина, становившаяся повитухой, добровольно принимала на себя определённые, нигде не записанные, но прекрасно осознаваемые и ею, и тем коллективом, где она практиковала, обязательства. Повитуха была уважаема и почитаема за то, что хорошо владела как магическими, так и врачебными знаниями. Следует также отметить, что её практическая помощь, которую она оказывала, сопровождавшаяся магическими действиями и заговорами, не делала повитуху в глазах окружающих носителем той силы, которой обладали ворожеи и колдуны.

⁶ Материалы этнографической экспедиции “Буджак – 2004. С. Приморское Кикийского района Одесской области.

⁷ Там же.

⁸ Листова Т. А. Русские обряды, обычаи и поверья связанные с повивальной бабкой (XIX – н. XX в. в.) // Русские: семейный и общественный быт. - М., 1989. - С. 142.

⁹ Там же.

¹⁰ Аргудяева Ю. В. Указ. соч. - С. 266.

¹¹ Гаврилук Н. К. Картографирование духовной культуры. - К., 1981. - С. 89.

¹² Листова Т. А. Указ. соч. - С. 143.

¹³ Гаврилук Н. К. Указ. соч. - С. 90.

Захарченко Г.Н., Петрова Е.В. (Одесса, Украина)

ПЕРВЫЙ ГОД ЖИЗНИ В НАРОДНО-РЕЛИГИОЗНОЙ ПРАКТИКЕ ЛИПОВАН

Если физиологические процессы, связанные с деторождением едины для всего человечества, то создаваемая веками практика ухода за роженицей и ребенком, имеют этническую специфику. Она была обусловлена как объективной необходимостью приспособления и выживания к определенной среде, так и религиозными воззрениями данного общества. В системе традиционной родильной обрядности выделяются две основные группы ритуальных действий: одна из них приурочена к периоду, предшествующему родам, другая – ко времени от рождения до первой годовщины ребенка.

В данной статье речь пойдет о второй группе обрядов, в которых обрядово-магическая деятельность сочеталась с рациональными действиями, основанными на народном практическом опыте и медицинских знаниях, передаваемых из поколения в поколение. Стоит отметить, что традиционно для историографии по старообрядческим группам завершать обзор этого обрядового комплекса крещением младенца. Несмотря на ритуально-мировоззренческую важность, кульминационный характер крещения – одного из православных Таинств, нам же представляется целесообразным обратиться и к последующим в течение первого года жизни ребенка практикам.

Объектом исследования являются этноконфессиональные общины русских-старообрядцев, компактно проживающих на юге Одесской области. От остального населения региона староверы отличаются замкнутостью и патриар-

хальностью в быту, в большинстве случаев сохраняя народно-религиозные черты в материальной и духовной культуре.

Весь первый год жизни младенца занимал особое место в родильной практике липован. На этом начальном этапе бытия закладывались основы его здоровья и благополучия, поэтому поведение взрослых в значительной степени подчинялось многочисленным запретам и рекомендациям. Их игнорирование могло нарушить нормальное развитие ребенка в дальнейшем.

Особого внимания и обрядового оформления требовали процедуры, совершаемые с младенцем впервые. Среди соответствующих символических актов, выразивших стремление принести пользу, наделить новорожденного ребенка положительными качествами, обеспечить ему благополучие выделяют, прежде всего, первое купание, первое пеленание, первое пострижение.

По наиболее распространенному обычаю первое купание новорожденного происходило в день родов и являлось составной частью очистительных обрядов. Следует заметить, что эта процедура носила не столько оздоровительный характер, сколько магический. Кроме профилактики болезней, очищения семантическое поле обряда купания младенца составляют также отгон нечистой силы, продуцирование положительных свойств и качеств ребенка, его приобщение к дому, облегчение его адаптации в обществе¹. Согласно липованской традиции

¹ Седакова И.А. Купание младенца // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под ред. С.М. Толстой. – Т.3. – М., 2004. – С. 51.

появившегося на свет малыша первый раз обмывала повивальная бабка. Посредством символических приемов она стремились передать новорожденному лечебные и другие положительные свойства используемых в обряде предметов – прежде всего таких, которые освящались в церкви (вода, травы, цветы).

Обычным местом купания младенца и первого, и последующих, у старообрядцев была баня. Выбор места для купания младенца не был случаен. В бане происходили некоторые семейные обряды, именно баня была местом изоляции роженицы на время родов и в послеродовой период, именно здесь новорожденный проводил вместе с матерью первые дни своей жизни.

Согласно славянской традиции купание младенца всегда ритуализовано и строго регламентировано в деталях. В дальнейшем в липованских семьях считали необходимым купать ребенка в течение первых 9 дней два раза, до 40 дней – 2-3 раза в неделю. На протяжении этого времени бабка, принимавшая роды приходила топить баню, купала “родиху” и младенца, растирала, делала массаж.

С большим вниманием относились к имянаречению ребенка. Согласно народным представлениям, имя воплощало в себе рождение новой души. Младенец только после получения имени становился человеком². Сакральность имянаречения находит свое выражение и в народных верованиях, связанных с крещением. Ребенок до крещения, т.е. до получения имени трактуется как существо нечистое, демоническое³. По христианской традиции, ребенку давали имя святого, которому посвящен праздник в

ближайшие дни (“по святцах”). Типичным для местных семейно-родовых и церковно-христианских традиций был обычай, согласно которому повитуха (с исчезновением повитух это делала свекровь) после принятия родов шла к священнику, чтобы он помолился за ребенка и сообщил его имя.

Имя, обычно, давали на день появления нового человека по Святцам. Иногда могли прибегать к более широкому диапазону. В таких случаях, мальчику давалось имя святого при отсчете 8 дней только вперед по календарю от реального дня рождения, а девочке – возможно было выбрать в календаре по 8 дней в обе стороны от дня рождения. Согласно народным представлениям, если ребенка не назвать в честь святого, это может навлечь на новорожденного беду. Важность такого принципа наречения имени обусловила широкое распространение таких принципов по разным историко-этнографическим группам старообрядчества⁴.

Кроме календарного имени, в особых случаях применялся другой принцип выбора имени. Если ребенок рождался слабым и болезненным, повивальная бабка могла совершить крещение новорожденного путем троекратного погружения его в воду и дать ему имя. В таком случае зачастую мальчика называли именем отца, а девочку – именем матери. Таких детей называли “погруженными”. В случае смерти до совершения крещения таким детям гарантировано захоронение на общем кладбище. Таким образом крещение, совершенное повитухой, не заменяло церковное, но могло изба-

² Еремина В.И. Ритуал и фольклор. – Л., 1991. – С. 31.

³ Толстая С. М. Имя // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под ред. Н.И. Толстого. – Т.2. – М., 1999. – С.408.

⁴ См., например: Иванец Э. Обряд крещения у старообрядцев в Польше // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. – Новосибирск, 1992. – С.263; Данилко Е.С. Старообрядчество на Южном Урале. – Уфа, 2002. – С.174.

вить от опасности умереть некрещеным и безымянным. Этим пожалуй и объясняется одобрение таких действий повитухи (крещение, имянаречение) как со стороны общины, так и церкви.

Кульминационным актом первого года жизни младенца был обряд крещения, который является и первым важнейшим этапом социализации ребенка.

Выбор крестных родителей осуществлялся в соответствии с местными традициями. Для крещения новорожденного ребенка приглашались только близкие родственники, в дальнейшем остановившиеся его духовными, крестными родителями, своеобразными опекунами и покровителями. В большинстве случаев старообрядцы брали в кумовья сестру жены и брата мужа. Будущих крестных приглашал в кумовья отец ребенка, приглашение чаще всего осуществлялось в словесной форме. Выбор духовных родителей в близком круге родни связан был с укреплением внутрисемейных связей, а также своеобразной стратегией брачного поведения. Липоване, находясь в иноэтническом и иноконфессиональном окружении, могли искать себе супругов исключительно в среде своих. При этом запрещалось вступать в брак родственникам, в том числе и “по крещению”, до восьмого колена (каноническое предписание, в народной среде более распространенный вариант – 4). Поэтому в духовные родственники брали нередко кровников дабы избежать сужения потенциального выбора супруга. Аналогичные тенденции ученые наблюдали и в других территориальных группах русских старообрядцев⁵.

Ребенка старались окрестить как

можно скорее, через 3-5 дней (либо 8-12 – сроки варьировались в разных локальных вариантах) после родов. На крещение в церковь шли крестные, отец ребенка и раннее – повитуха. Мать младенца ввиду запрета на 6 недель выходить со двора на крещении не присутствовала. После обряда крещения в доме родителей новорожденного устраивали гулянье – *крестины*, или *крестбины*, на которые приходили родственники, знакомые, соседи. На крестины обязательно шли с подарками для младенца и его матери. Коллективное празднование крещения и крестинный обед символизировали приобщение ребенка к семье и к общине. В случае, если ребенок родился в Пост, гуляние не устраивали, ограничивались только совершением обряда крещения в церкви.

С обрядом крещения ребенка также непосредственно связано первое подпоясывание. Новорожденный при крещении получал пояс, а вместе с этим и определенную защиту, которой, по народным представлениям, обладал данный обязательный элемент народного костюма. В быту и обрядах русских поясу издавна предавалось большое значение. По поверьям, ходить без пояса было также “грешно”, как и без креста⁶. Следует отметить, что обряд подпоясывания во время крещения вышел из практики православной церкви еще в XIX веке, но продолжал бытовать в старообрядческой среде⁷. До недавнего времени старообрядцы обычаю носить пояс придавали ритуального значения. При этом роль оберега сохраняет и пояс, надеваемый

⁵ См., например: Листова Т.А. Кумовья и кумовство в русской деревне // СЭ. – 1991, № 2. – С.37; Данилко Е.С. Старообрядчество на Южном Урале. – Уфа, 2002. – С.173-174.

⁶ Лебедева А. А. Значение пояса и полотенца в русских семейно-бытовых обычаях и обрядах XIX-XX вв. // Русские: семейный и общественный быт. – М., 1989. – С. 231.

⁷ Листова Т.А. Обряды и обычаи, связанные с рождением детей. Первый год жизни. // Русские.- М., 2003. – С. 515.

поверх одежды.

Первый год жизни ребенка заканчивался обрядом первого пострижения, что являлось знаком перехода младенца в новый возрастной период. Согласно обычаю крестные в первую годовщину жизни выстригали крестнику прядь волос или две пряди волос крест накрест, после чего его первый раз стригли⁸. Обряд первого пострижения в трансформированной форме сохраняется до сегодняшнего времени, родители придерживаются правила не стричь волосы ребенку до исполнения года. Несмотря на то, что утерян исконный смысл этого ритуала, его продолжают совершать.

Аналогично обстоит дело и с ногтями. Бытовал раннее устойчивый запрет на их обрезание до года. Если же возникала такая необходимость, то мать могла "откусывать" ногти ребенку.

Под влиянием городской среды в современной народной обрядовой практике липован появился обычай по случаю первой годовщины жизни ребенка устраивать гулянье – первый день рождения. В этот день в доме именинника собираются родственники, соседи и обязательно кумовья, которые и совершают символическое пострижение ребенка и одаривают крестника.

Из всего выше сказанного очевидно, что традиционная для старообрядцев юга Украины практика, сопровождающая рождение детей, сложилась и функционировала как соединение практического опыта и религиозных догм. Как правило, семейный быт липован отличала замкнутость, вызванная их религиозной обособленностью от остального населения региона. Влияние религиозного фактора на народную практику ощути-

ставляющих послеродовой цикл обычаев и обрядов⁹.

⁸ Справедливости ради, стоит уточнить, что «первое» пострижение осуществлялось священником во время крещения (примечание редакции).

⁹ При этом, собственно христианские ритуалы и воззрения остались за пределами внимания авторов данной статьи (примечание редакции).

Серебрянникова Н.И. (Одесса, Украина)

ТРАДИЦИОННЫЕ МЕТОДЫ ЛЕЧЕНИЯ БОЛЕЗНЕЙ СРЕДИ СТАРООБРЯДЧЕСКОГО НАСЕЛЕНИЯ ПРИДУНАВЬЯ

Изучение методов традиционного лечения является актуальной проблемой для этнологов и медиков, поскольку в них сохраняются как мировоззренческие представления, так и рациональные знания, которые появились сотни лет тому назад и функционируют до сих пор. В современном обществе, в связи с кризисом системы здравоохранения и недоверия к врачам, большое количество людей ходит к знахарям лечиться, и в связи с этим всесторонний анализ методов, которые они используют, является крайне необходимым. В статье мы поставили перед собой задачу охарактеризовать основные методы лечения, которые используются среди старообрядческого населения региона.

Среди многочисленных методов лечения, направленных на избавление от заболеваний, наиболее распространенными являются магические действия (кинетика), к которым мы относим систему движений, действий, жестов. Они проводились над больным с разными предметами и в определенных условиях (во внимание брались время и место проведения обрядовых действий).

Эти методы лечения мы можем классифицировать следующим образом.

Отсылка заболевания к ее первопричине (колдуну, демонологическому персонажу), в место из которого оно “пришло”, на границу, в потусторонний мир.

В качестве наиболее распространенного приема практиковалось отнесение предметов больного на край села, сплавление их по реке, подкладывание их покойнику в гроб.

Например, повсеместно считалось, что причиной мертвой кости (нарост на руке или ноге) было нарушение запрета переходить дорогу похоронной процессии. А избавиться от данного заболева-

ния можно было лишь, коснувшись наростом покойника. И тогда, по представлениям, болезнь уйдет вместе с его захоронением.

Частым приемом при лечении заболеваний было их ритуальное уничтожение. Формы его достаточно разнообразные: сожжение, смывание, захоронение и т.д.

Сжигание болезни (в том числе окуривание, бросание в костер предметов).

Русские-старообрядцы использовали огонь и дым преимущественно для лечения такого заболевания как *бешиха*, *рожа*. Для *подкуривания* использовали тряпку (которой закрывали трубу в бане), *священные* на *Маковей* травы, навоз. Эти предметы поджигали и водили возле больного места (с. Мирное, Новая Некрасовка, Васильевка). В ходе обряда читались заговоры. Например, один из текстов, зафиксированный нами в ходе этнографической экспедиции в с.Васильевка.

Пресвятая Богородица!

Великая помощница!

Стань в помощь Раба Божьего (имя).

Крещенная, молитвенная.

Из 9 беших 8 осталось

Из 8 беших 7 осталось

Из 7 беших 6 осталось

Из 6 беших 5 осталось

Из 5 беших 4 осталось

Из 4 беших 3 осталось

Из 3 беших 2 осталось

Из 2 беших 1 осталась

Поможи Господи!

При лечении сухот также использовался огонь или его производные. Например, в с. Мирное мать ребенка лепила вареники с золой и считала их в обратном порядке. В с. Васильевка больного сухотами ребенка лечила бабушка (лекарка). Над ребенком необходимо было жечь спички и читать заговор. В с. Приморское лечение проводилось несколько

иным способом: матери необходимо было бросить в воду пепел и куриный помет, а затем выкупать в нем ребенка. Как мы видим, невзирая на различные методы лечения данного заболевания, общим остается необходимость использования огня или предметов, связанных с ним.

При лечении ячменя применялся такой метод как ритуальное сожжение девяти зерен ячменя в печи, который отождествлялся с болезнью.

Смывание (купание, обливание).

Знахарки достаточно часто использовали воду при лечении и профилактике различных заболеваний. Однако, для этого подходила не всякая вода, а только та, что была взята до восхода солнца из трех колодцев, реки, освященная на Рождество, Крещение, Пасху, Маковея, или "наговореная". Больного, как правило, купали в этой воде, потом выливали в место, где никто не ходит (возле забора, под дерево) или на животное. Иногда больного сразу обмывали такой водой в месте, где люди не ходили.

На юге Украины для лечения сглаза русские, украинцы, болгары использовали одновременно огонь и воду. Приведем общий для этих народов метод лечения: в подготовленную воду баба бросала соль, затем, читая заговор, бросала в нее горящие спички (чаще всего 9), крестила воду ножом. После этой водой умывали больного, давали ее выпить. После лечения воду выливали под ворота, в дверной проем.

Распространенным было использование при лечении перепуга воды, яйца, свинца, воска среди всех восточнославянских народов, в том числе на Юге Украины. Яйцо, свинец, воск были предметами, которые использовали с целью "забрать на себя" болезнь и "замереть". Эти предметы должны были указывать на причину перепуга.

Метод *передачи* другому человеку, животному, растению (подкидывание болезни в чужой дом, на дорогу и т.д.) также использовался широко при лечении болезней.

Чтобы избавиться, например, от бородавок нитки, на которых вязали узелки исходя из количества бородавок, бросали на дорогу или на перекресток. При лечении сухот у ребенка, около него сажали собаку или кошку, на которых при чтении заговора переходили сухоты. Одним из наиболее популярных методов лечения лишая был следующий: пораженное место мазали сметаной и давали слизать собаке (все исследованные села).

Закапывание в народной традиции одна из форм обрядового изгнания/уничтожения болезней. В с. Мирном русские-старообрядцы лечили грыжу у ребенка следующим образом: мать подносила мышь к грыже, чтобы она укусила, а затем ее закапывали.

Воду, яйцо, другие предметы, при помощи которых лечили и проводили различные обряды, также закапывали.

Символические ассоциации закапывания с погребением обусловили использование этого действия в обрядах ритуального погребения болезни.

Например, в сс. Мирное и Муравлевка, среди русских-старообрядцев, функционировал обряд, который не был больше зафиксирован ни в одном из сел региона: больного ребенка мать несла ночью на кладбище. Там ее ждала баба, которая уже выкопала до этого времени две могилки. Лекарка "загадывала" одну з них на выздоровление, другую на смерть. Мать должна была положить ребенка в одну из них. В это же время знахарка читала заговор. Этот обряд респонденты объясняли возможностью спрогнозировать результат заболевания.

Но материалы, собранные в других регионах Украины и России, позволяет предположить, что таким образом заболелание "хоронили" на кладбище.

Разделение (имитация процесса "перерубания"). На Юге таким методом пользовались в основном при лечении ячменя. Об этом свидетельствует заговор, зафиксированный нами у русских-старообрядцев с.Васильевка:

Чемень! Чемень!

На тебе дулю!

Купи себе топорок

Руби себе поперек!

Запугивание (обливание, крики, шум, использование плохой еды, предметов с плохим запахом).

Например, от желтухи больным давали есть вшей. В с. Новая Некрасовка считали, что от лихорадки действенным является следующий метод: неожиданно полить больного холодной водой, чтобы он испугался. Лихорадка, по представлениям, также должна испугаться и уйти. При лечении детской грыжи (*грызь*), как свидетельствуют респонденты с. Мирное, бабка должна была ее "грызть".

Часто для лечения использовали навоз, мочу и т.д.

Наиболее распространенным методом лечения у липован было избавление от заболевания закрепчиванием. Этот метод используется практически во всех лечебных обрядах. В славянской магии крестить означало оберегать от опасности, изгонять зло, болезни. Крестили самого больного, больные места, воду, еду, и все что использовали при лечении. Крещение проводилось пальцами, ладонью, ножом, топором ножницами и т.д. К тому же в лечении очень редко использовались заговорные тексты, они заменялись христианскими молитвами.

Изучив традиционные методы лечения русских-старообрядцев Придунавья, мы сделали следующие выводы:

- традиционная культура старообрядческого населения основывается на религиозном мировоззрении, что нашло свое отражение и в лечении. Использование такого элемента как закрепчивание использовалось во всех лечебных ритуалах, а молитвы применялись повсеместно вместо заговоров. Такая особенность является характерным элементом липованской культуры региона.

- наряду с указанной особенностью, используются такие варианты избавления от болезней, которые не связаны с христианством. Об этом свидетельствуют такие методы лечения: отсылка болезни к первопричине, ритуальное рождение, уничтожение, смывание, передавание другому человеку, закапывание, ритуальное погребение и т.д. Все они используются при лечении и среди других народов, проживающих в Придунавье.

- прослеживаются и определенные региональные особенности в способах лечения. Например, в регионе существуют общераспространенные ритуальные комплексы: это лечение сглаза или перепуга, которые используются и русскими-старообрядцами. Однако, некоторые из них являются уникальными, и функционируют до сих пор лишь у старообрядцев. Это, например, ритуальное захоронение детских заболеваний на кладбище.

- анализ лечебного обрядового комплекса привел также к заключению об уменьшении акционального компонента и увеличении случаев лечения только при помощи заговоров, большинство из которых в большинстве случаев были заменены христианскими молитвами.

Паниот Т.А. (Одесса, Украина)

ТРАНСФОРМАЦИЯ КАЛЕНДАРНОЙ ОБРЯДНОСТИ НЕКРАСОВЦЕВ-ЛИПОВАН НА ПРОТЯЖЕНИИ XX века

Старообрядчество, как наиболее консервативное в обрядовых и вероучительных вопросах движение¹, сохранило многие воззрения допетровской России, донесло до нашего времени культурно-бытовой фон средневекового времени. У ревнителей старой веры, ввиду принципиальной ориентации на незыблемость традиционных устоев жизни и веры, закономерный процесс разрушения древних традиций, вызванный, прежде всего изменениями социально-экономического порядка, протекал намного медленнее². Адаптивно-инновационный опыт ярко прослеживается в различных вариантах русской культуры.

В связи с этим нам представляется перспективным рассмотреть календарную обрядность липован-староверов. Она сохранила архаические черты и раскрывает разные стороны хозяйственной и культурной жизни народа на протяжении столетий, что позволяет отнести к ней как к важному историко-этнографическому источнику. Примечательно, что приспособление к новым условиям, длительное проживание в иноэтническом окружении, жизнедеятельность в разных общественных режимах и многое другое способствовало появлению новых элементов и комплексов и, наоборот, исчезновению некогда "своих". Исследование праздников, приуроченных к календарным датам, позволяет

раскрыть последовательно исторические напластования в сложном собрании народных традиций, выявить их пережитки в современном быту и сознании людей.

Различные социально-экономические и бытовые факторы обуславливали изменения и переосмысление обрядов, пополнение их различными, часто уже не ритуальными по сути компонентами.

Календарная обрядность - одна из форм традиционной духовной культуры русских, в которой из поколения в поколение передается содержание годичных обрядов, отражающих сущность этноса. При всей своей консервативности календарные обряды, в определенной мере отражают изменения, происходящие в культурной и экономической жизни народа на протяжении его истории, будь то смена хозяйственного уклада, территории проживания, религии и т.д. Изучая динамику календарных обычаев и обрядов можно рассматривать процессы этнокультурного взаимодействия народов.

Систематизация знаний о традиционной культуре липован дает возможность расширить знания об их этнической культуре, представлениях об окружающем мире; рассмотреть эстетические и морально-этические взгляды людей; позволяет заполнить пробелы в знании древних пластов культуры.

При полевых исследованиях, а также применив существующие материалы, мы проследили изменение календарной обрядности липован в XIX-XX и вот уже в XXI веках, установили время угасания одних обрядов и развития других, появление вторичных форм обрядности. Эти события связаны с определенными историческими периодами в жизни народа. Старая Некрасовка за свою историю была в составе Боярской Румынии (1920-40-е

¹ Старообрядчество - часть православного населения, не принявшая в XVII веке церковную реформу патриарха Никона и пожелавшая сохранить прежние обряды.

² Бабич-Белошицкая Е.Н. Этнография в свете примеров трансформаций обрядовых традиций старообрядчества // Старообрядчество: история, культура, современность. (Сб. материалов VI научно-практической конференции в Москве 19-20 ноября 2002 г.). - М., 2002. - С.451.

гг.), СССР(1940-90-е гг.) и в настоящее время является территорией Украины. Это не могло не отразиться на жизни народа. Многие народные обычаи были утеряны либо трансформировались со временем, это было обусловлено многими факторами: мероприятия советской власти, направленные на устранение самобытности населения; влияние иноэтнических культур на культуру липован-старообрядцев; прибытие в село представителей других национальностей и неизбежные контакты с ними; урбанизация; модернизация жизни народа (появление техники) и др.

Некоторые обычаи и обряды исполняются и в настоящее время несколько измененными, испытавшими определенную эволюцию. Одним из последствий этого процесса явилось редуцирование обрядов. Другой, не менее важный аспект заключается в изменении направленности их содержания: прежние магические акты утратили первоначальное значение, превратившись в развлекательное действие. Намного возросли зрелищные моменты обрядов: танцы, музыка, спортивные состязания.

Значение исследования календарной обрядности липован не приходится подвергать сомнению. Она представляет собой целостный комплекс поверий, обрядовых действий, ритуалов, примет того, что в своем специфическом виде входит в культурный фонд каждой этнической общности.

Исследование календарной обрядности некрасовцев-липован позволяет выявить широкий круг аспектов, связанный с духовной и материальной жизнью старообрядцев на протяжении веков, их современным нравственно-культурным состоянием.

Периодом особой интенсификации процесса трансформации календарной обрядности липован стал XX век. С одной стороны, это столетие для старообрядцев региона означало время модернизации общин, урбанизации их куль-

туры, активное расширение секуляризации в форме атеизма и т.д. С другой же, общность пережила четыре различных политических режима (Российская империя, Румыния, СССР и Украина). Все это способствовало разрушению традиционных институтов общественного и семейного укладов жизни.

Отобразим данные превращений, прибегая к материалам календарной обрядности одного из главных старообрядческих центров Придунавья - села Старая Некрасовка Измаильского района Одесской области. Село основано в 1811-1830 гг. казаками-некрасовцами, переселившимися из-за Дуная (преимущественно, с. Сарыкей).

Исследование дохристианских черт в обычаях и верованиях русских будет неполным без поиска сравнительного материала, который будет свидетельством древности рассматриваемых обычаев и поверий, и в ряде случаев даст возможность восстановить представления, лежащие в их основе, но утраченные с веками. Поэтому дополнительной задачей мы поставили рассмотрение за счет привлечения показательного материала сохранения и трансформации календарной обрядности староверов, многие истоки которой коренятся в далеком прошлом³.

Во время экспедиционных исследований, проводившихся кафедрой археологии и этнологии Украины ОНУ им. И.И. Мечникова в 2003 году, автор собирал полевой материал по календарным обычаям жителей данного населенного пункта⁴. Проведя опрос среди предста-

³См.: Б. А. Рыбаков. Язычество древних славян. - М., 1981.

⁴ Существуют разные версии происхождения этнонима "Липоване". Одни связывают его с тем, что, спасаясь от правительственных преследований, русские прятались в липовых лесах. Другие видят его происхождение в способе иконописания старообрядцев, а именно на материале из липового дерева. Третьи же выводят этноним из названия беспоповского согласия "филипповцы", филипповане, "липоване".

вителей разных возрастных групп, нам удалось проследить изменения как самой обрядности, так и отношения к ним на протяжении XX века. Сопоставление наблюдений и имеющихся публикаций позволяет проследить эволюцию основных праздников годового цикла, наиболее ярко отражающих трансформацию обрядности в этот период⁵.

Как показывают наши обобщения, календарь некрасовцев-липован в XX веке был неоднородным. Наряду с христианским объяснением тех или иных моментов общественной жизни нередко бытуют и чисто народные версии их толкований. Вместе с вполне каноническими выявлены также и обряды, относящиеся к дохристианскому прошлому и обладающие природной семантикой⁶. Этот своеобразный религиозный синкретизм⁷ представляет собой сложный комплекс верований, обычаев, суеверий, религиозно-магических актов древнейшего происхождения, которые влились в строгую систему православия.

Для достижения поставленной цели, выделим из общей сетки праздников три характерных, ярко отображающих постепенные изменения обрядовых практик, а также преломление общественного сознания в сложном XX веке. Такими датами для нас послужили: наибольший христианский праздник Пасха,

являющийся примером устойчивости ритуалов липован-некрасовцев; народный праздник Масленица, который претерпел существенные изменения в советское время, но дошел до нас в специфическом виде; День Св. Валентина, как наглядный пример новаций в календаре.

Самый большой православный праздник – Пасха или Воскресение Христова, – представляет тенденцию сохранения и соблюдения традиций старовеками вплоть до нашего времени. Характер его отменения мало менялся со временем и практически в первоначальном виде наблюдается сейчас.

Пасхальные обряды и обрядовые тексты сочетают в себе различные мировоззренческие аспекты – от культа предков до почитания Иисуса Христа. Выделяется одна из особенностей эволюционного процесса, наиболее четко прослеживаемая в весенне-летнем календарно-обрядовом фольклоре, в частности в пасхальном. Основные функции – покровительство, защита, помощь – которые исполняли предки, постепенно становятся прерогативой христианских святых. К Егорию, Николе Чудотворцу обращены просьбы в определенные дни, связанные с их именами. Тогда же совершаются обряды, восходящие к древнему прошлому. На функциональном уровне произошло совмещение образа предка и образа христианского святого⁸.

Несмотря на недопущение церковью каких-либо языческих действий и игрищ, к Пасхе приурочено много разного рода таковых. Часть из них имеет такой же подготовительный и очистительный характер, как и тех, что относятся к отдельным дням поста; иногда обряд, совершавшийся в один из пред-

⁵ Экспедиционные наблюдения проводились в старообрядческих общинах Придунавья (села Старая и Новая Некрасовка, г. Вилково Измаильского района). Материалы Старой Некрасовки сданы в сельский этнографический музей.

⁶ Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. – М., 1981.

⁷ Религиозный синкретизм (от греч. Sinkretismos – соединение) – слитность, смешение, взаимопроникновение разных форм религии в процессе исторической эволюции. Синкретизм характерен для религиозных верований всех народов мира. Нет религиозных систем, выступающих в чистой канонической форме. В реальной жизни в сознании и поведении людей они существуют в тесном единстве с дохристианскими, домусульманскими и др. архаическими верованиями, образуя синкретический сплав.

⁸ Миронова-Шапалова Н.А. Пасхальные обряды и обрядовый фольклор старообрядцев Забайкалья // Старообрядчество: история, культура, современность: Сб. Материалов VI научно-практической конференции в Москве 19-20 ноября 2002 г.). – М., 2002. – С.498.

шествующих дней, имел место и в самом празднике.

Телесная и духовная подготовка к празднику начинается с соблюдения Великого поста. 7 долгих недель некрасовские старожилы (молодежь по их словам редко придерживалась предписаний) воздерживаются от употребления мясных, молочных продуктов, яиц, рыбы, растительного масла. Все дни Великого поста были заполнены молитвами⁹. Показательно, что подобная практика прослеживалась и во времена советской власти. Обычно, этих норм по понятным причинам придерживались скрытно, а иногда – “делегиrowали” от семьи представителей старшего поколения, невключенных в трудовую или общественную деятельность.

За неделю до Пасхи – Вербное воскресенье. С него начинали тщательно приводить в порядок хозяйство. В этот день ломали и освящали ветви вербы, которым приписывали оберегающие, оздоравливающие свойства. Именно поэтому ими слегка хлестали прежде всего женщин, детей, других членов семьи, а также весь домашний скот¹⁰.

Интересной особенностью жителей Старой Некрасовки является обязательная побелка столбов и стволов деревьев на своих участках. Считается даже, что если в “у каком дворе не побелены деревья, там жить плохая хозяйка”.

Готовиться к праздничной стряпне начинали в последнюю неделю поста. Заготавливали творог, мясо, другие продукты.

Центральное место в празднике занимает обрядовая еда – *паска* (сдобный хлеб), окрашенные яйца, которые пекли

и раскрашивали в Великий четверг. “Крашанкам” придавали красный или желтый цвета с помощью “лукового пера” (шелухи). Обрядовую еду собирали на чистой салфетке: хлеб, творог, вокруг яйца; затем освящали в церкви. Прийдя домой, “разговлялись” ею, при этом первым, по общеславянскому обычаю, первым съедали яйцо.

Пасхальные яйца в христианской и дохристианской обрядности имели место, важное значение, что отражалось в оформлении яиц и играх с ними¹¹. Каждая хозяйка старалась наварить к Пасхе побольше яиц и окрасить их по красивее. Кроме трав, листьев, в этих целях использовали цветные нитки и тряпочки. Крашеными яйцами обменивались при встрече, по ним гадали о судьбе, разбивая определенным образом скорлупу. Яйца катали по столу или с деревянных горочек (желобков). Удаchi в играх с яйцами сулили благополучие в судьбе.

В пасхальную неделю жителям разрешалось подниматься на колокольню и звонить, оповещая о радостном событии. С приходом советской власти этот обычай временно прекратил свое бытование.

Праздновали целую неделю. С воскресенья ходили друг к другу в гости, собирались семьями. Женатые сыновья приходили в дом к родителям на праздничный обед. После этого 40 дней Пасхи люди приветствовали друг друга такими словами: “Христос воскрес!” и “Воистину воскрес!”. В сам праздничный день принято дружески обниматься и христосоваться (целоваться). Женщины покрывались белыми платками, такого же цвета была и риза священника¹².

На девятый день после Пасхи, называемый Радуницей или Поминальным днем, посещали кладбище, ходили к могилам умерших родственников. Говорили, что в этот день они празднуют и

⁹ У старообрядцев четыре наибольших поста в году: Филипповский, Великий, Успенский, Петровский. Так же воздержание от определенной пищи имеет место в другие дни (Среда, Пятница).

¹⁰ Соколова В.К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов (XIX-нач. XX в.). - М., 1979.

¹¹ Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. - Л., 1963.

¹² Велецкая Н.Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. - М., 1987.

ждут в гости. Тогда принято поминать их словами “Царство небесное” и называть имя умершего. Обязательно угощали других “За здоровье близких и помянуть умерших”. Также угощали гостинцами детей. Уходя домой оставляли на могиле окраешек паски, хлебец, смоченный в вине, яйца с конфетами, вином поливали землю.

С Пасхой связаны некоторые большие “передвижные” праздники. Например, поминание усопших на Радунцу, украшение дворов зеленью на Троицу и др.

XIX – начало XX вв. ознаменованы процессом трансформации и отмирания древних религиозно-магических ритуалов. Это связано с разрушением патриархального уклада деревенской жизни, изменением быта и мировоззрения крестьянства. Обряды в это время предстают уже достаточно измененными, многое в них забыто, так что не всегда удастся установить их первоначальный смысл и выявить наиболее древние элементы¹³.

В годы Советской власти традиционные обряды утратили религиозно-магическое значение. Наместились различные формы проведения праздников, проходящих в общегосударственном масштабе, в общественной сфере или в семейном быту. Проявляли себя новые элементы, вовлекающие определенные слои населения. Актуальность для времени: всеобщность празднования, эмоционально-психологическая направленность¹⁴.

Таким образом, календарно-аграрная обрядность, сохранявшая еще к концу XIX века значение остова всей бытовой обрядности, в XX столетии претерпела коренную ломку. Церковный календарь утратил функцию регулятора трудовых процессов. Если в предшест-

вующее время каждый период календаря характеризовался сочетанием определенных элементов (рождественско-крещенский цикл – ряжением, посеванием, гаданием; масленичный – жжением костров, проводами масленицы; троицкий – “завиванием” березы, украшением дворов зеленью), в которых принимали участие разные возрастные группы населения, то теперь развлекательная сторона праздника потеряла специфику, нивелировалась, свелась к упрощениям и гуляниям.

Масленица, по своему характеру праздник народный, не связанный непосредственно с церковными канонами. Только время его определяется по православной Пасхалии и приходится на вторую половину февраля – начало марта. Особенность «праздника» – в его переходном характере, в сочетании элементов весенней и зимней обрядности. Вообще, это не праздник как таковой, а заговенье. Бесспорна также связь веселья и разгула, свойственная этому празднику со сменяющим его периодом строгого воздержания – поста¹⁵.

Отмечание в прошлом в конце XIX – начале XX вв. занимало неделю. Она, как и зимние святки, насыщена обрядами, направленными на обеспечение урожая и благополучия семьи. Разнообразие компонентов масленичной обрядности обусловило большую вариативность ее проведения.

Готовиться к празднику начинали с конца предыдущей недели. С четверга или пятницы женщины тщательно мыли дом от чердака до подполья, подбеливали печи, готовили запасы продуктов.

Масленицу отмечали в каждом доме и памятна она прежде всего вкусной и обильной едой. Масленица считалась праздником белой пищи, откуда вытекают названия “сырная”, “масленичная неделя”. Заготавливали и собирали много молока, сметаны, масло, яйца, творог,

¹³ Громыко М.М. Трудовые традиции русских Сибири (XVII - первой половины XIX вв.). - Новосибирск, 1975.

¹⁴ Тульцева Л. А. Современные праздники и обряды народов СССР. - М., 1985. - С.87-89.

¹⁵ Соколова В. К. Весенне-летние... - С. 127.

пекли горы блинов¹⁶. А. Новиков, описавший празднование в деревне Стуково указывал, что оно “начиналось с блинов и самогона”¹⁷. У русских, действительно, Масленица славится блинами. Они приготавливались различно: из кислого опарного теста (блины), из пресного жидкого (блинчики) – на молоке и яйцах. Старожилы Некрасовки предпочитали кислое тесто (гречишное, ржаное, пшеничное).

Блины ели, обмакивая их в блюдо со сметаной, с сырыми или вареными яйцами. По обычаю складывали стопкой и промазывали маслом, сметаной, болтушкой из разведенных молоком яиц, а затем толстый блинник запекали в печи. Позже пекли оладьи, хворост, круглые рогаляки, сухие вафли.

С праздничной едой ходили в последний день масленицы, в так называемое Прощенное воскресенье, к родственникам и знакомым (“милостыню давали”) и при этом просили друг у друга прощения, в знак примирения целуясь.

Иногда с едой ходили на кладбище помянуть родителей и испросить у них прощения. Всю масленичную неделю шло пребывание молодоженов в доме родителей жены с обязательным угощением блинами (“ездили к теще на блины”) и разнообразной выпечкой.

В первые дни “масленной” недели мужчины ходили по гостям, а женщины продолжали выполнять домашнюю работу. С четверга переставали ткать, “обряжали” избу скатертями и рушниками, надевали праздничные платья. С этого времени начинались уличные гулянья, вечера с песнями и плясками, катания на лошадях и с горок¹⁸. Возле последних собиралось много молодежи. Здесь парни и девушки приглядывались друг к другу,

выбирая пару. В большинстве случаев парни катали девушек.

Круг в народной семантике является знаком солнца¹⁹. Он многократно варьировал в элементах масленичной обрядности, отображаясь в формах традиционной выпечки, в “круговых” песнях и плясках, в катаниях на лошадях с цветной упряжью под звон медных колокольчиков²⁰.

Последний день был особенно насыщен обрядами, играми и спортивными состязаниями. Импровизированные сценки ряженных совершались по ходу продвижения так называемого “масленичного поезда”. Это кульминационный момент праздника – момент наибольшего подъема веселья, смеха²¹.

Во многих селениях “жгли масленицу”: зажигали в центре села костер, к которому собирались все жители. Широко распространен в XIX–XX веках обычай сжигания соломенного чучела.

Следует указать, что такой “разгульный” характер веселья не получал одобрения у церкви. Например, известен документ 1880-х гг.²², в котором община браиловского Хутора “выносит” приговор уличным гуляниям, обычаю “пускать стрелу и карагоды” и т.д.

Советское время внесло коррективы в празднование Масленицы. Этот праздник, который на протяжении столетий отождествлялся в народе со встречей весны и прощания с зимой, во многих местностях превратился в общенародные гуляния. Если раньше, как упоминалось,

¹⁹ Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. – С.78

²⁰ Гуляев С. И. О сибирских круговых песнях // Отечественные записки. – 1839. – Т.3. – Вып.5.

²¹ Шмелева М. Н. Общественные праздники в современном быту русского городского населения // СЭ. – 1979, №6. – С.56.

²² Пригарін О.А. Оригінальне джерело щодо самотності побуту липован 1880-х рр. // Р.Ф.Кайндль і українська історична наука. Матеріали Міжнародного наукового семінару “Кайндлівські читання”, 22-23 травня 2004 р. – Ч.1. – Чернівці: Черемош, 2004. – С.198 – 205.

¹⁶ Новиков А. Несколько заметок о сибирской Масленице // Сибирская живая старина. – 1929.

¹⁷ Русские. – М., 1997. – С.625.

¹⁸ Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Зимние праздники. – М., 1973.

она повсеместно праздновалась неделю (с понедельника по понедельник), то теперь время празднования сократилось до двух дней (суббота и воскресенье). А широкий размах ее празднования, наполненный играми и весельем, перешел в сборы "на угол" (перекресток) с гармошкой, танцами и пением народных песен. Поэтому "отошли в историю" такие праздничные обычаи как "водить карагоды и танки" и "пускать стрелу"²³.

Устойчиво держатся традиции семейного плана: праздничная уборка домов, посещение родных (хождение к теще "на блины", обычаи, связанные с чествованием молодежи).

Наиболее яркую сторону празднования стала составлять спортивная часть (катание с гор, на лошадях и др.) Массовость этих развлечений создавала общий эмоциональный подъем. Непосредственными участниками была трудовая часть населения, а представители старшего поколения привлекались в качестве зрителей и судей²⁴.

Новым явлением стало проведение Масленицы "складчиной", предварительно собрав продукты для устройства праздничного стола²⁵. Во время застолья исполняются частушки, народные песни.

Город оказывал большое влияние на проведение Масленицы в деревне²⁶ так, что прежнее значение обрядового действия забылось и воспринималось как развлечение. Стоит отметить, что в советское время сознательно возрождались язычески-фольклорные элементы масленичных гуляний, вытесняя религиозный смысл подготовки к Великому Посту.

Удивительно, но эту тенденцию продолжили в конце XX века «процессы возрождения» утерянных тогда обрядов

сжигания чучела, прыганья через костер, вождения хороводов и катания на лошадях, в упряжке с бубенцами.

После установления Советской власти начинают создаваться ритуалы новых общественных и гражданских праздников; многие религиозные обряды уходят из жизни народа. Появляются новые праздники годового цикла, некоторые из которых сегодня являются неотъемлемой частью культурной и духовной жизни народа. Это такие праздники как 8-е Марта, 23 Февраля, Новый Год (по новому стилю) и др.

Сравнительно недавно стал праздноваться День Св. Валентина. Он только приобретает популярность и силу, в основном среди молодежи. Отмечают этот праздник как в семейном кругу, так и на молодежных вечерах и дискотеках, однако неизменным во всех случаях является ритуал вручения "валентинок".

Так же как на Украине приветствуют обычай пускать венки в ночь на Ивана Купала или устраивать рождественские гулянья, так и в средневековой Англии был популярен обычай. Главными участниками были романтические юноши. Собравшись вместе, они на кусочках бумаги писали имена девушек, собирали записки в шапку, а затем тянули жребий, выбирая себе таким образом Валентину на следующий год²⁷.

Существует обычай: юноша целый год должен составлять для своей возлюбленной, причем случайной (прекрасной незнакомке) сонеты, играть на музыкальном инструменте и сопровождать ее всюду, уделяя ей внимание при каждом удобном случае.

Немного позже появилась традиция в День Святого Валентина дарить друг другу фигурки в форме сердца, а какая же романтика и выражение чувств без стихов? Смысл таких посланий прост и понятен всем: будь моей любимой (лю-

²³ См.: Обряды и обрядовый фольклор. - Л., 1974.

²⁴ Традиционные и новые обряды в быту народов СССР. - М., 1987. - С.92.

²⁵ Там же... - С.146-147.

²⁶ Имеется ввиду г. Измаил, в 8 километров от которого расположена Старая Некрасовка.

²⁷ Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Исторические корни и развитие обычаев. - М., 1983. - С.242.

бимым). Эта традиция настолько проста и оригинальна, что практически стремительно вошла в практику молодежи. Бытовало также поверье: кого первым встретишь в этот день, тот и будет с тобой рядом в качестве любимого целый год.

В последнее время в Украине следуют многим давним обычаям, связанным с Днем Святого Валентина. Собравшись вместе, девушки гадают, считая пуговицы на своей одежде или пересчитывают семена разрезанного пополам яблока. Так девушки определяют, за кого выйдет замуж каждая из них: за богача, бедняка, нищего, вора, адвоката, торговца или начальника, а также предусматривают некоторые события, ожидающие влюбленных в ближайшем будущем.

Символическим в этот день является соотношение красного и белого цветов, поэтому девушки и юноши руками мастерят украшения из красных и белых сердец. В этом украшении, которое затем дарится второй половине, в качестве кулона, присутствует золотая или серебряная стрела-подарок Купидона всем влюбленным²⁸.

Решившим навсегда связать свои судьбы друг с другом, советуют жениться именно в День Святого Валентина. Во-первых, это День всех влюбленных. Во-вторых, на 14 февраля приходятся именины Трифона. В этот день все девушки молились о женихе, поскольку февраль издавна считался месяцем свадеб.

Молодые люди и девушки, которые не отваживались напрямую сказать своим возлюбленным о своих чувствах, пишут любовные послания и “валентинки” с признаниями, часто даже не подписывая своего имени, а лишь намекая любимым на то, чья эта карточка. Такие при-

знания в любви выглядят очень таинственно и интригующе.

А те счастливицы, которые уже выяснили свои отношения, стараются провести День Святого Валентина наедине. Но можно отметить этот праздник и в веселой компании друзей и родственников.

Признаваться в этот день в своих чувствах можно не только влюбленным, но и родным, близким. И совсем необязательно дарить всем подарки. Достаточно подарить всем “валентинки” или устроить сюрприз, например испечь праздничный пирог в форме сердца, предварительно положив в тесто листок с пожеланием любви и трогательным признанием..

В Старой Некрасовке селе этот праздник празднует молодежь в общественных местах: клуб, школа.

Календарная обрядность - одна из форм традиционной духовной культуры русских, в которой из поколения в поколение передается содержание годовичных обрядов, отражающих сущность этноса. При всей своей консервативности календарные обряды, в определенной мере отражают изменения, происходящие в культурной и экономической жизни народа на протяжении его истории, будь то смена хозяйственного уклада, территории проживания, религии и т.д. Изучая динамику календарных обычаев и обрядов можно рассматривать процессы этнокультурного взаимодействия народов.

Систематизация знаний о традиционной культуре липован дает возможность расширить знания об этнической культуре, представлениях об окружающем мире этого народа, рассмотреть эстетические и морально-этические взгляды людей; позволяет заполнить пробелы в знании древних пластов культуры.

При полевых исследованиях, а также применив существующие материалы мы проследили изменение календарной обрядности липован в XIX-XX и вот уже в XXI веках, установили время угасания

²⁸ Дарят также вязанные из красных и белых ниточек двойные украшения, у болгар называются “мартенички” (т.к. дарятся на 1 марта), которые крепятся на одежду в знак любви и хорошего отношения.

одних обрядов и развития других, появление вторичных форм обрядности. Эти события связаны с определенными историческими периодами в жизни народа. Старая Некрасовка за свою историю была в составе Боярской Румынии (1918-40-е гг.), СССР (1944-91 гг.) и в настоящее время является территорией Украины. Это не могло не отразиться на жизни народа. Многие народные обычаи были утеряны либо трансформировались со временем, это было обусловлено многими факторами: мероприятия советской власти, направленные на устранение самобытности населения; влияние иноэтнических культур на культуру липован-старообрядцев; прибытие в село представителей других национальностей и неизбежные контакты с ними; урбанизация; модернизация жизни народа (появление техники) и др.

Некоторые обычаи и обряды исполняются и в настоящее время несколько измененными, испытавшими определенную эволюцию. Одним из последствий этого процесса явилось редуцирова-

ние обрядов. Другой, не менее важный аспект заключается в изменении направленности их содержания: прежние магические акты утратили первоначальное значение, превратившись в развлекательное действие. Намного возросли зрелищные моменты обрядов: танцы, музыка, спортивные состязания.

Значение исследования календарной обрядности липован не приходится подвергать сомнению. Она представляет собой целостный комплекс поверьев, обрядовых действий, ритуалов, примет того, что в своем специфическом виде входит в культурный фонд каждой этнической общности.

Исследование календарной обрядности некрасовцев-липован позволяет выявить широкий круг аспектов, связанный с духовной и материальной жизнью старообрядцев на протяжении веков, их современным нравственно-культурным состоянием.

ЯЗЫК

Баранник Л.Ф. (Одесса, Украина)

ЛЕКСИКА, СВЯЗАННАЯ С ПИЩЕЙ,
В РУССКИХ СТАРООБРЯДЧЕСКИХ ГОВОРАХ УКРАИНЫ

Важное место среди актуальных проблем традиционно-бытовой культуры любого этноса занимает проблема пищи. Как известно, пища по сравнению с другими объектами материальной и духовной культуры сохраняет этническое своеобразие, выработанные многими поколениями устойчивые традиции. Предметом нашего внимания является лексика, связанная с пищей, в русских старообрядческих говорах Юга Украины, продолжительное время (около двухсот лет) функционирующих в отрыве от основного массива русского языка, от материнских южнорусских диалектов в условиях разноязычного окружения: украинского, болгарского, молдавского.

Материалом для статьи послужили записи живой диалектной речи, сделанные автором и студентами филологического факультета Одесского национального университета им. И.И. Мечникова во время многочисленных диалектологических экспедиций в русские старообрядческие села Одесской области: Старая Некрасовка, Новая Некрасовка, Муравлёвка Измаильского района, Мирное, Васильевка, Приморское Кикийского района, пгт. Вилково.

В речи старообрядцев-липован выделяется довольно большая группа диалектных слов, связанных с обозначением пищи. Наша задача – проанализировать диалектные наименования пищи в семантическом, этнолингвистическом и сравнительно-сопоставительном аспектах, выделить среди них лексемы, унаследованные от материнских, южнорусских диалектов и слова, заимствованные из соседних языков, на протяжении длительного времени контактирующих с русскими говорами: украинского, болгарского, молдавского, установить причины устойчивости исконных и заимст-

вованных слов в лексико-семантической системе русских старообрядческих говоров, бытующих на Юге Украины, определить особенности их функционирования в речи диалектоносителей-липован.

Русские-старообрядцы Одесщины сохраняют названия многих традиционных продуктов питания и блюд, которые были известны их предкам – донским казакам-некрасовцам. Общим наименованием продуктов питания, еды в липованских говорах является слово *харчи*: Харчи перемйнные: сиводня адно варю, завтра – другую. Харчи типерича харушыи. Прийдит дочка з гораду, вазьмёт харчей, дам ей мясушка, алийи, яйц. Производными от слова *харчи* в исследуемых говорах являются лексемы *харчѣться* ‘кормиться, есть’, (Лапшувник кладѣш у чашку и харчѣсся.) и *харчувѣться* в том же значении, (Харчувѣлись тада плоха.) Слово *харчи* и производные от него образования распространены во многих южнорусских говорах¹. Е. Будде записывает *харч* ‘кушанье, еда’ в Орловской губернии², Ф.И. Поликарпов – в Воронежской (*“харч – пища”*)³. Известно слово *харчи* в этом значении также старообрядческим южнорусским говорам на территории Буковины⁴ и Северной Молдовы⁵. Для

¹ Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. – М., 1955. – Т.IV. – С.542.

² Будде Е. О говорах Тульской и Орловской губерний. Материалы, исследования и словарь // Сборник ОРЯС. – Т.76. – №3. – Санкт-Петербург, 1904. – С.141.

³ Поликарпов Ф. Материалы для изучения южновеликорусских говоров. Нижнедевицкий словарь. – Воронеж, 1913. – С.70.

⁴ Столбунова В.И. Молдавские лексические заимствования в русских народных говорах на Буковине. – Черновцы: ЧГУ, 1979. – С. 430.

обозначений родового понятия 'кушанье, блюдо' в исследуемых липованских говорах употребляется слово *стрбѡа*: Раньше стравы меньше была. Страва добрая була, скарумная: масла, малако, мяса. Вутрам нада мне страву готовить. Нунчи будить читыри стравы. Слово *стрбѡа* у В. Даля сопровождается локальными пометами "зап. пск. юж. орл. нврс."⁶, фиксируется в говорах западнобрянских, вологодских, псковских⁷, смоленских⁸.

В липованских говорах Одесщины оно означает не только 'кушанье', но и 'блюдо, отдельное кушанье из числа составляющих обед, завтрак или ужин' (На свадьбы подавали семь страв), а также 'приправа к кушанью': Талчёники – эта када берут кручёное мяса, туды чеснока, стравы и жарють⁹. В значении 'кушанье, блюдо, пища, еда' слово *стрбѡа* представлено в украинском литературном языке¹⁰. Лексема *стрбѡа* бытует и в украинских говорах Одесщины, соседящих с липованскими. В значении 'продовольствие, довольствие' слово *стрбѡа* отмечено в письменных древнерусских памятниках¹¹. *Стрбѡа* – общеславянское слово. М. Фасмер возводит его к праславянскому **strava*, связанному с *трава*, *травить* и отмечает в укр., блр. *стрбѡа*, чеш., слвц. *strava*, польск. *strawa*, *potrawa*¹². Синонимом к слову *стрбѡа* выступает употребляемое только в речи старых жителей

некоторых старообрядческих поселений Одесщины этимологически прозрачное слово *кушанъна* 'еда', причем не только вареная, но и всякая вообще: Кушанъна разная у мене – и пахлепка, и каша. Вот у кадэшках кушанъна. Мур¹³. С пометами кур. вор. это слово в значении 'еда, кушанье' фиксирует "Словарь русских народных говоров"¹⁴.

Для наименования горячих жидких блюд русские-старообрядцы употребляют слово *вбрево*. Производное от него *варнбѡа* в сочетании *варнбѡа кухня* 'кухня, где готовят еду' зафиксировано в речи липован Старой Некрасовки: В варнуй кухни мы варим¹⁵. Со значением 'приварок' *вбрево* включено В. Резановым в список особенных слов и выражений Обоянского уезда Курской губернии¹⁶.

Видовыми названиями *вбрева* в русских старообрядческих говорах выступают как общеизвестные слова *суп*, *борщ*, *похлебка*, *щи*, *уха*, так и диалектные *юхб*, *юшка*, *кандёр*, *тюря*, *кулий* и др. Слово *кандёр* зафиксировано в русских говорах Одесщины в значении 'густой суп из пшенной крупы с салом и луком'¹⁷. *Кандёр* отмечено в значении 'кулеш или жидкая каша из пшена' в воронежских, брянских, орловских, калужских, донских, красноярских, кубанских, гродненских диалектах¹⁸. В смоленских говорах *кандёр* 'крупник'¹⁹. О.Н. Трубачёв отмечает, что русские говоры, которым известно слово *кандёр*, "в географическом

⁵ Ермакова Л.И. Сельскохозяйственная и бытовая лексика русских говоров Северной Молдавии. Канд. дис. – Кишинев, 1964. – С. 171.

⁶ Дать В.И. Указ.соч. – М., 1955. – Т.IV. – С.344.

⁷ Картотека "Словаря русских народных говоров" (словарный сектор Института русского языка РАН. Санкт-Петербург).

⁸ Добровольский В.Н. Смоленский областной словарь. – Смоленск, 1914. – С.880.

⁹ Словарь русских говоров Одесщины: В 2-х тт. – Т. II. – Одесса, 2001. – С.195.

¹⁰ Українсько-російський словник. – К., 1962. – Т.IV. – С.523.

¹¹ Срезневский И.И. Материалы для словаря древнерусского языка. – Т. III. – Санкт-Петербург, 1903. – С.530.

¹² Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. – Т.III. – М., 1968. – С.770.

¹³ Словарь русских говоров Одесщины: В 2-х тт. – Т. I. – Одесса, 2000. – С.279.

¹⁴ Словарь русских народных говоров. – Вып. 16. – Москва-Ленинград, 1978. – С.194.

¹⁵ Словарь русских говоров Одесщины: В 2-х тт. – Т. I. – Одесса, 2000. – С.68.

¹⁶ Резанов В.В. К диалектологии великорусских наречий. Особенности живого народного говора Обоянского уезда Курской губернии // Отдельный оттиск из "Русского филологического вестника". – Т. XXXVIII, №3. – Варшава, 1897. – С.69.

¹⁷ Словарь русских говоров Одесщины: В 2-х тт. – Т. II. – Одесса, 2001. – С.251.

¹⁸ Словарь русских народных говоров. – Вып.14. – М.-Л., 1974. – С.246.

¹⁹ Добровольский В.Н. Смоленский областной словарь. – Смоленск, 1914. – С.310.

отношении... образуют широкий пояс, примыкающий с севера к территории украинского языка. Украинскому языку и его диалектам известна форма *кандьор* 'жидкая каша из круп или пшена', которая более или менее широко употребляется, судя по записям диалектологов, в киевско-полтавских говорах, на Харьковщине, Поднепровье и Херсонщине, то есть в общем по соседству с областью распространения слова *кандёр* на территории русского языка"²⁰. Словари украинского языка включают лексику *кандьур* без локальных помет²¹. О.Н.Трубачёв, отвергая точку зрения М. Фасмера на происхождение существительного *кандёр* из польского *kadzior* 'завиток волос, хлопья'²², считает его экспрессивным образованием, возникшим в результате своеобразного сложения корня *-дер-* (глагол *драть* часто употребляется при описании приготовления каш и других блюд, ср. каша из *ободранного* ячменя, похлебка из *ободранного* пшена) и особого префикса *кан-*, встречающегося лишь в экспрессивных образованиях. Ср. украинское *кандзюба* 'кривизна, крючок', *кан-дѣба* 'кляча', а также зафиксированное в липованском говоре села Старая Некрасовка экспрессивное слово с отрицательной коннотацией *кандыббл* 'невкусное питьё, еда': Напила мне кандыбблу какого-та. О.Н.Трубачёв делает вывод: "Образование совершилось, вероятно, на почве украинского языка и затем распространилось в русских диалектах"²³. Слово *кандёр* попало, вероятно, в русские говоры Одесщины из соседних украинских говоров. В

настоящее время лексема *кандёр* выходит из употребления, находится на периферии словарного состава русских переселенческих говоров.

Общерусское *тюгря* означает в русских говорах Одесщины кушанье из хлеба или сухарей, размоченных в воде. С такой же семантикой, по данным КСРНГ, лексема *тюгря* широко распространена в русских говорах, в том числе донских, курских, орловских. Ср. также костромское *тюря*²⁴. А.И. Сахаров отметил в Орловских говорах глагол *тюгрить* в значении 'крошить'²⁵. Русскому *тюря* и белорусскому *цюгря* в украинском соответствует *тетйря*²⁶. О.Н. Трубачёв отмечает, что *тюгря* – относительно новое заимствование из литовского (лит. *ture* – 'жидкая каша')²⁷.

В значении 'рыбная уха' в исследуемых русских липованских говорах функционируют лексемы *юхб*, *югшка*, *щербб*. Слово *югшка* употребляется также для названия всякого навара вообще, жидкой части всякого кушанья. В этом же значении с пометой *обл.* лексема *юшка* зафиксирована ССРЛЯ²⁸ в значении 'уха рыбная' с пометой *кур.* в "Опыте областного великорусского словаря"²⁹. Уху липоване называют *щербуй*: Из рыбы щербэ варили. Са свежий рыпки щербб слаткая³⁰. С этой же семантикой слово *щерб* включено в "Опыт областного великорусского словаря" с пометами *сев.*, *вост.*, *вор.*, *тмб.*, *волог.*, *оренб.*, *татар.* У Даля

²⁰ Трубачев О.Н. Из истории названий каш в славянских языках// *Slavia*. – XXIV, I. – Praha, 1960. – С. 10.

²¹ Словник української мови. – Т.IV. – К., 1975. – С.88; Українсько-російський словник. – К., 1955. – Т.II. – С.36; Русско-украинский словарь – Т. I. – К., 1968. – С.571.

²² Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. – Т.II. – М., 1966. – С.179.

²³ Трубачев О.Н. Из истории названий каш в славянских языках// *Slavia*. – XXIV, I. – Praha, 1960. – С. 11.

²⁴ Опыт областного великорусского словаря. – Санкт-Петербург, 1852. – С.235.

²⁵ Сахаров А.И. Язык крестьян Ильинской волости, Болховского уезда, Орловской губернии// Сб. ОРЯС АН. – Т.68. – №5. – 1900. – С. 42.

²⁶ Русско-украинский словарь – Т. III. – К., 1970. – С.492.

²⁷ Трубачев О.Н. Из истории названий каш... – С. 11.

²⁸ Словарь современного русского литературного языка. – Т.17. – М., 1965. – С. 2011.

²⁹ Опыт областного великорусского словаря. – Санкт-Петербург, 1852. – С., 270.

³⁰ Словарь русских говоров Одесщины. – Т. II. – Одесса, 2001. – С.286.

щербб имеет локальные пометы *сев., вост., вор., тмб.*³¹

В значении 'окрошка' русские переселенцы употребляют унаследованное из материнских южнорусских говоров слово *квас*: Квас – эта па-вашама акрошка. В этом же значении *квас* с пометами *Кур., Ворон., Пск., Ряз.* отмечено в СРНГ³². В старообрядческом селе Демидово Березовского района Одесской области *квас* не только 'окрошка', но и 'постный суп из фасоли и других овощей': Патом варили квас с лукам, фасолью, другими аващами³³.

В качестве первого и второго блюда липоване нередко использовали в прошлом *збтирку* или *затирэху* 'жидкое кушанье из сваренных в воде или в молоке мелких шариков из пшеничной муки': Збтирку делали из белой пшеничной муки. На абет гатовим збтирку. Кроме затирэхи, нйчава и паснйдать³⁴. В этом же значении *збтирка* бытует в курских, орловских, донских, смоленских и других южнорусских говорах³⁵. В значении 'пища, сваренная на воде или молоке из растертой в мелкие шарики муки с водой' *затірка* включено в СУМ без ограничительных помет³⁶, отмечено оно и в украинских говорах³⁷. Употребляется *зацірка* в указанном значении также в бе-

лорусском языке³⁸. И.А. Дзендзеливский относит лексему *збтирка* к украинско-восточнославянско-польским совместным образованиям³⁹. Устойчивому сохранению слова *збтирка* в русских переселенческих говорах Одесщины способствует прозрачность этимологии этого слова, отсутствие однословных соответствий в русском литературном языке, широкое употребление его в соседних украинских и болгарских говорах. *Затирка* является производным словом от *затирать*. Это кушанье называется по действию, произведенному при его приготовлении.

Весьма интересны и разнообразны в исследуемых старообрядческих говорах как по происхождению, так и по способам номинации названия каш. Гиперонимом в этой тематической группе является праславянская по происхождению лексема *каша*. Выделяются три типа каш в русских островных говорах Одесщины: во-первых, каши из немолотых и нетолчёных зерен; сюда относятся древнейшие разновидности каш, восходящих к языческим обрядам (*кутяг, кутьяг, коливу*), во-вторых, каши из крупы; обычно такие каши называются по основному продукту: общеизвестная *манка* 'манная каша', *гречка* 'гречневая каша', *овсянка* 'овсяная каша', *рисовая каша*, а также узколокальные, не отмеченные в словарях *пшбнка* 'каша из пшена' (ср. у Даля *пшённик* – 'род пшеничного карава на молоке и яйцах'⁴⁰), *гречбнка* 'гречневая каша' (ср. у Даля *гречнйвка пск.* 'гречневая каша'⁴¹). Широко употребляются в русских островных говорах Одесщины также наименования каш из толчёных зерен, муки. Такие каши нередко называются по способу их приготовления. Так, в селе Старая Некрасовка в речи стариков удерживается слово *лемйшка* 'каша из

³¹ Даль В.И. Указ.соч. - М., 1955. - Т.IV. - С.655..

³²Словарь русских народных говоров. - Вып.13. - М.-Л., 1972. - С.158.

³³ Словарь русских говоров Одесщины. - Т. I. - Одесса, 2000. - С.257.

³⁴ Словарь русских говоров Одесщины. - Т. I. - Одесса, 2000. - С.228.

³⁵ Даль В.И. Указ.соч. - М., 1955. - Т.I. - С.339; Добровольский В.Н. Смоленский областной словарь. - Смоленск, 1914. - С.255; Кардашевский С.М. Курско-орловский словарь// Ученые записки МОПИ им. Н.К. Крупской. - Т. 88. - Вып. 5. - Москва, 1960. - С.161; Миртов А.В. Донской словарь. Материалы к изучению лексики донских казаков. - Ростов-на-Дону, 1929. - С.110.

³⁶ Словник української мови. - Т.III. - К., 1974. - С.352.

³⁷ Гринченко Б. Словарь украинского языка. - К., 1908. - Т.II. - С.107.

³⁸ Белорусско-русский словарь. Минск, 1968. - С.318.

³⁹Дзендзелівський І.О. Українсько-західнослов'янські лексичні паралелі. - К., 1969. - С. 169.

⁴⁰ Даль В.И. Указ.соч. - М., 1955. - Т.III. - С.546

⁴¹ Даль В.И. Указ.соч. - М., 1955. - Т.I. - С.394.

муки, затертой на кипящей воде' (Мой дет любить лимйшку⁴². У Даля "лемйшка (малорус. *лемышка*) кстр. заваря, саламата"⁴³, в СРНГ – 'жидкая мучная похлебка, каша'⁴⁴. *Лемйшка*, видимо, является производным от *мешать*. Эта каша называется по действию, по способу ее приготовления. *Лемйшку* надо постоянно помещивать при ее изготовлении. В липованских говорах Старой Некрасовки и Новой Некрасовки Измаильского района, соседствующих с болгарскими, зафиксировано слово *булгэр* 'каша из пшеничной муки грубого помола'. Видимо, эта лексема заимствована русскими из болгарских говоров, в которых слова *булгэр* и *бългэр* бытуют в значениях 'пшеничная крупа' и 'каша из такой муки'⁴⁵, *балгэр* – 'мука грубого помола'⁴⁶.

Активно употребляется в старообрядческих говорах Одесщины унаследованное от материнских, южнорусских диалектов слово *лапишувник* 'крутая лапша, запеченная на молоке и яйцах, лапшаной каравай'. В таком же значении это слово зафиксировано у Даля⁴⁷. Круглый пирог из слоёного теста липоване называют *каныгыш*. В Старой Некрасовке записана поговорка "Пака у бабы паспеють канышыг, у дитяти не фатить и души". У Даля *кныш* в значении 'лепешка с маслом, скоромная булочка с салом' имеет локальную помету *юж.*, в значении 'круглый пирожок' сопровождается пометами *дон.*, *вор*⁴⁸.

⁴² Словарь русских говоров Одесщины. – Т. I. – Одесса, 2000. – С.283.

⁴³ Даль В.И. Указ.соч. – М., 1955. – Т.I. – С.247.

⁴⁴ Словарь русских народных говоров. – Вып.16. – М.-Л., 1976. – С.349.

⁴⁵ Стоянов И.А. Болгарские элементы в русских говорах Одесской области // Русские говоры на Украине. – Киев: Наукова думка, 1982. – С. 103.

⁴⁶ Державинъ И.С. Болгарскія колонии въ Росіи (Таврическая, Херсонская и Бесарабская губерніи). Матеріалы по славянской этнографіи. – София: Държавна печатница, 1914. – С. 95.

⁴⁷ Даль В.И. Указ.соч. – М., 1955. – Т.II. – С.239.

⁴⁸ Даль В.И. Указ.соч. – М., 1955. – Т.II. – С.125.

Любопытна лексико-словообразовательная парадигма *запеканка* – *опекбнка*, оба члена которой записаны в русском переселенческом говоре села Старая Некрасовка Измаильского района. *Запеканка* в Старой Некрасовке, как и в русском литературном языке, не только кушанье, приготовленное запеканием (картофельная, творожная запеканка) – *Запекбнку* с тварага дже люгбю, но и 'приготовленная на жару ягодная настойка'⁴⁹ – *Запеканка* с вишни дже харашо пьёцца. (Ст. Некр.). У Даля *запекбнка* только 'водка с медом, настоянная на пряностях в печи в замазанной наглухо посуде', причем Даль снабжает это слово пометой *юж.*⁵⁰

В Старой Некрасовке записано также слово *опекбнка* 'блюдо из рыбы, запеченной в печи или духовке': Из аблйщикаф *апикбнку* делали. *Апикбнку* дйлам: рыбу в чишуе пряма опикбим. Рыбу праризали, апикали йиё ф скаварутки и палучалась апикбнка. *Апикбнку* делали из лежыбука и другой рыбы, рыбу апикбли, пасыпбли припрбвами. У Даля читаем: "*Опекать, опечь*, что чем или в чем, обваляв, запечь, обложив чем, испечь. *Окуней опекают в яйцах с мукою. Опечёный* лещ. *Опекбнье, опечйнье* действие по глаголу"⁵¹. Ни одним из использованных нами словарей слово *опекбнка* не фиксируется. Вероятно, это местное новообразование, возникшее по аналогии с *запекбнка*.

Отдельную группу составляют названия, связанные с семемой "хлеб". Поскольку в питании русских хлеб актуально важен, имеет большое значение и как необходимое дополнение к блюдам, и как самостоятельная еда, в старообрядческих говорах Одесщины многообразны наименования, связанные с хлебом. Хлеб различается по характеру продуктов, из которых он изготавливается, а также в за-

⁴⁹ Словарь русского языка. – Т.I. – М., 1982. – С.554.

⁵⁰ Даль В.И. Указ.соч. – М., 1955. – Т.I. – С.613.

⁵¹ Даль В.И. Указ.соч. – М., 1955. – Т.I. – С.613.

висимости от размеров, способа приготовления и назначения. В русских говорах Одесщины бытуют названия, связанные с видами хлеба: *ббба*, *бббка* (ср. болг. *баба*, словацк. *bba*, польск. *baba*) – ‘сладкий сдобный большой хлеб’, *балббух*, *балббушек* ‘сдобный калач’, *калбч* ‘белый хлеб круглой формы’, *калбка* ‘большой белый сдобный калач’, *каравбй* ‘свадебный калач’, *паскб* ‘пасхальный хлеб’, *бабыгшка* ‘большой белый хлеб круглой формы’, *палянъца* ‘большая, крупная буханка белого дрожжевого хлеба’, *малбй* ‘хлеб из кукурузной муки’.

Анализ показывает, что слова с архисемой “хлеб” неоднородны по происхождению. К древнейшему праславянскому слою относятся слова *хлеб*, *пирог*, *калач*, *блин*, *бббка*, *каравай* и др. На восточнославянской почве развился ряд лексических и семантических новообразований – *палянъца*, *корж*. Новые жизненные условия, новое языковое окружение обогатили словарный состав русских переселенческих говоров в тематической группе “хлеб и хлебные изделия” новыми лексемами. Так, у соседей-молдаван русские заимствовали слово *малбй* ‘хлеб из кукурузной муки’ (ср. молд. *мэлбй*), у украинцев *пампэшка* ‘пышка’, *шъшка* ‘небольшая булочка, печенье, напоминающее своей формой сосновую шишку, которое вручают гостю, приглашая его на свадьбу’.

Заметное место занимают в исследуемых говорах слова, служащие названиями обрядовых изделий из теста: *каравай*, *шишка*, *ряженный пирог*, *кэрник*. Даль включает слово *каравай* “непочатой цельный хлеб” в свой словарь без территориальных помет⁵². По данным СРНГ, *каравай* является наименованием ритуального свадебного хлеба преимущественно в южнорусских говорах, граничащих с территорией украинского языка, в других диалектах употребляется в ином значении. Так, *коровай* и *каравай* в значении ‘хлеб из различной муки, с различ-

ной начинкой’ отмечен в говорах калужских, ярославских, московских, тульских, самарских, костромских, вологодских, свердловских, владимирских, рязанских и др. Новгородское слово *коровай* ‘круглый пирог с курицею, свининою или другою начинкою’⁵³. Лексема *каравай* с семантикой ‘свадебный хлеб’ характерна для курских, оренбургских, донских, брянских, краснодарских, смоленских говоров. В украинском языке *коровай* означает ‘большой круглый пышный хлеб с украшениями из теста, который пекут на свадьбу’⁵⁴. С такой же семантикой, по нашим наблюдениям, слово *коровай* известно в украинских говорах Одесщины, соседствующих с исследуемыми русскими. *Шъшка* – ‘небольшой, напоминающий по форме сосновую шишку, свадебный хлебец, который вручают гостю, приглашая его на свадьбу’. В ССРЛЯ слово *шъшка* включено с пометой *обл.* в значении ‘род булочки из пшеничного теста (обычно свадебной)’⁵⁵. Донское слово *шъшки* означает ‘свадебные булочки’⁵⁶. В украинском языке *шъшка* – ‘обрядовое изделие из теста’. У Б. Гринченко находим *шъшка* – ‘украшение из теста на пасхальном хлебе, подражающее виду сосновой шишки’, ‘свадебный хлеб особого рода’⁵⁷. Этнографы относят *шишку* к числу украинских обрядовых видов пищи⁵⁸. Л.Н. Чижилова в своей моногра-

⁵³ Дополнение к “Опыту областного великорусского словаря”. – Санкт-Петербург, 1858. – С.89.

⁵⁴ Словник української мови. – Т.IV. – К., 1975. – С.295; Українсько-російський словник. – К., 1955. – Т.II. – С.379; Гринченко Б. Словарь украинского языка. – Т.II. – Киев, 1908. – С.285.

⁵⁵ Словарь современного русского литературного языка. – Т.17. – М., 1965. – С. 1435

⁵⁶ Миртов А.В. Донской словарь. Материалы к изучению лексики донских казаков. – Ростов-на-Дону, 1929. – С.368.

⁵⁷ Гринченко Б. Словарь украинского языка. – Т.IV. – Киев, 1909. – С.497.

⁵⁸ Лебедева Н.И. Этнографическая характеристика отдельных групп русского населения Орловской, Курской и Липецкой областей// Труды Института этнографии АН СССР. Новая серия. – Т. 57. – Москва, 1960. – С. 264; Чижилова Л.Н. Сва-

⁵² Даль В.И. Указ.соч. – М., 1955. – Т.II. – С.189.

фии “Русско-украинское пограничье. История и судьбы традиционно-бытовой культуры” пишет: “Каравай – круглый большой хлеб, украшенный фигурками их теста, ветками, цветами – выпекали накануне свадьбы в доме жениха и невесты; в украинских селах пекли еще и “пишки” – булочки, по форме напоминающие сосновые пишки”⁵⁹. В УРС лексема *пишка* ‘булочка особой формы’ иллюстрируется примером из Нечуя-Левицкого, известного украинского писателя: “Просить мене небіж на весілля, і Палажчина доня принесла пишку: просить на весілля”⁶⁰.

Приведенные данные позволяют отнести слово *пишка* в русских говорах Одесщины к заимствованиям из соседних украинских вместе с новой для русских реалией. Заимствования вместе с новой вещью, реалией, явлением, понятием называют “культурными заимствованиями”⁶¹. Такого рода заимствования “особенно легко переходят из языка в язык вместе с предметами, ими обозначаемыми; предмет несет их вместе с собой...”⁶².

В праздничные дни и на свадьбу русские переселенцы пекут *ряженный пирог* ‘большой закрытый пирог с начинкой из яиц, масла, каши’. *Ряженный пирог* – старинное кулинарное изделие курян. Составное наименование *ряженный пирог* в этом же значении встречаем в Донском словаре А.В. Миртова, у Даля с пометами *кур., вор.* фиксируется слово *рягженец*⁶³. В этом же значении в русских селах Старая и Новая Некрасовка, основанных дон-

скими казаками-некрасовцами, функционирует лексема *кэрник* (Маладым на свадьбу пякуть *кэрник*). У Даля находим: *кэрник* – “сдобный круглый пирог с курицею, яйцами, заместо курицы, попадает туда и утка, и говядина || Род калача с запеченною в нем курицею. Это свадебная хлеб-соль молодым, от всех родных” (*дон.*)⁶⁴.

Новое языковое окружение, новые жизненные условия способствовали обогащению словарного состава русских старообрядческих говоров новыми лексемами в лексико-тематической группе “Хлеб и хлебные изделия”. Так, у соседей-молдаван русские заимствовали слово *малбй* ‘хлеб из кукурузной муки’ (ср.: молд. *мэлай*). А.С. Мельничук объясняет возникновение этого слова в результате сложения корнеслов *мзю* (просо) от лат. *miliunt* и *лаю* (черный)⁶⁵. В исследуемых переселенческих русских говорах семантика молдаванизма *мэлай* ‘кукурузный хлеб’ несколько видоизменилась. Молдавское *мэлбй*, фонетически трансформировавшись на русской почве в *малбй*, получило в речи липован Измаильского района Одесской области дополнительные, близкие к первоначальному значения – ‘лепешка из кукурузной муки’, ‘пирог из кукурузной муки’ и архаизировалось, сейчас встречается только в воспоминаниях стариков о прошлом: Чижало была, адин малбй толька и ели. Пикли малбй, липешки с кукурузной муки (Ст. Некр.). Слово *малай* встречается также в лексиконе липован Северной Молдовы⁶⁶ и Буковины⁶⁷, бытует оно и в соседних украинских говорах Нижнего

дебные обряды русского населения Украины// Русский народный свадебный обряд. – Ленинград, 1978. – С. 245.

⁵⁹ Чижикова Л.Н. Русско-украинское пограничье. История и судьбы традиционно-бытовой культуры (XIX-XX в.) – Москва: Наука, 1988. – С. 245.

⁶⁰ Українсько-російський словник. – Т. IV. – Київ, 1962. – С.496.

⁶¹ Вандриес Ж. Язык. – М., 1937. – С. 213.

⁶² Вандриес Ж. Язык. – М., 1937. – С. 212.

⁶³ Даль В.И. Указ.соч. – М., 1955. – Т.IV. – С.113.

⁶⁴ Даль В.И. Указ.соч. – М., 1955. – Т.II. – С.224.

⁶⁵ Мельничук А.С. Молдавские элементы в пограничном украинском говоре// Ученые записки Молдавского филиала АН СССР. – Т.IV-V. – Кишинев, 1955. – С. 168.

⁶⁶ Ермакова Л.И. Сельскохозяйственная и бытовая лексика русских говоров Северной Молдавии. Канд. дис. – Кишинев, 1964. – С. 248.

⁶⁷ Столбунова В.И. Молдавские лексические заимствования в русских народных говорах на Буковине. – Черновцы: ЧГУ, 1979. – С. 26-27.

Поднестровья⁶⁸, а также в украинских говорах Южной Подолья⁶⁹, в украинских буковинских говорах⁷⁰. В гуцульских говорах слово *малбї* употребляется для наименования коржей из кукурузной муки⁷¹.

В русских переселенческих говорах Одесщины, повсеместно, активно употребляется заимствованное у молдаван слово *плацьнда* (*плачънда*) в значении 'пресная лепешка с начинкой из тыквы, творога или варенья'⁷². Это слово широко функционирует также в соседних украинских и болгарских говорах. В "Толковом словаре живого великорусского языка" В. Даля находим *плацьнда* в значении 'пирожное: род пресных, тонко раскатанных лепешек; слоеный, в листах, круглый, сладкий пирог' с пометами "*нврс. гречск. и молдавн.*"⁷³. И.А. Дзензелевский фиксирует слово *плачънда* 'круглый пирог с сыром, капустой и картофелем' в украинских говорах Нижнего Поднестровья и возводит его к молд. *плэчинтэ*, лат. *placen-ta* 'пирог', сравнивает с рум. *placinta*, итал. *placenta*⁷⁴. В молдавский язык *плэчънтэ* 'слоеная лепешка'⁷⁵

попало из румынского⁷⁶. Слово *плачинда* в значении 'род слоеной лепешки' Б. Гринченко включает в свой словарь с пометой "славяно-сербское"⁷⁷. Это слово фиксируется многими лингвистами в украинских, русских, болгарских, молдавских говорах балкано-карпатского и южноукраинского ареала.

В лексико-семантической системе старонекрасовского говора слово *плачънда* несколько видоизменилось семантически. В Старой Некрасовке *плачъндой* или *пличъндой* называют рулет с любой начинкой, испеченный из тонко раскатанного пресного теста, смазанного маслом. Такой рулет молдаване именуют *выртэ́тэ*⁷⁸. В речи липован Старой Некрасовки молдаванизм *вертэ́та* в этом значении употребляется редко. В других же русских переселенческих говорах Одесщины заимствованная у молдаван лексема *вертэ́та* активно функционирует в первичном значении 'рулет, пирог с начинкой из свернутого несколько раз раскатанного куса теста': Виртэ́ты пичом, раскатбйим туничка теста, яблочки крыпшим, завиртаим, чи с варэ́нням виртэ́ты, хто как любить (Мирн.). В этом же значении слово *вертэ́та* бытует в речи городского населения Одесской области. Это слово относится к так называемым возвратным заимствованиям. В русских говорах Одесщины *вертэ́та* – молдаванизм славянского происхождения. Оно имеет прозрачную славянскую этимологию (ср.: молд. *ынвыртитэ́*⁷⁹, русск. *вертеть*). Слово *вертэ́та* распространено также в русских⁸⁰ и украинских говорах

⁶⁸ Дзензелевский И.А. Молдаванизмы и их стилистическая роль в украинских говорах Нижнего Поднестровья // Ученые записки Молдавского филиала АН СССР. – Т. IV-V, серия филологическая. – Кишинев, 1955. – С. 154.

⁶⁹ Мельничук А.С. Молдавские элементы в пограничном украинском говоре // Ученые записки Молдавского филиала АН СССР. – Т. IV-V. – Кишинев, 1955. – С. 168.

⁷⁰ Матеріали до словника буковинських говірок. – Вип. I. – Чернівці, 1971. – С. 52.

⁷¹ Столбунова В.И. Молдавские лексические заимствования в русских народных говорах на Буковине. – Черновцы: ЧГУ, 1979. – С. 27.

⁷² Словарь русских говоров Одесщины: В 2-х тт. – Т. II. – Одесса, 2001. – С. 29.

⁷³ Даль В.И. Указ.соч. – М., 1955. – Т. III. – С. 123.

⁷⁴ Дзензелевский И.А. Молдаванизмы и их стилистическая роль в украинских говорах Нижнего Поднестровья // Ученые записки Молдавского филиала АН СССР. – Т. IV-V, серия филологическая. – Кишинев, 1955. – С. 106.

⁷⁵ Молдавско-русский словарь. – М., 1961. – С. 472.

⁷⁶ Румынско-русский словарь / составили Н. Г. Корлэтяну и Д. Е. Михальчи. – Москва, 1953. – С. 588.

⁷⁷ Гринченко Б. Словарь украинского языка. – Т. III. – Киев, 1909. – С. 193.

⁷⁸ Молдавско-русский словарь. – М., 1961. – С. 741.

⁷⁹ Молдавско-русский словарь. – М., 1961. – С. 741.

⁸⁰ Столбунова В.И. Молдавские лексические заимствования в русских народных говорах на Буковине. – Черновцы: ЧГУ, 1979. – С. 28.

Буковины⁸¹, в южноподольских украинских говорах⁸², в украинских говорах Одесщины, куда оно, как и в русские, проникло вместе с новой реалией в результате продолжительного межъязыкового, междialeктного контактирования из соседних молдавских.

Бублики в старонекрасовском говоре жители страшого поколения называют *куврики*: Детям купляим целую ньску куврикаф. Слово *куврики* заимствовано русскими-старообрядцами у молдаван. Ср.: в молдавском *куврик* – ‘бублик’⁸³.

Из соседних молдавских говоров в русские старообрядческие говоры Одесщины пришло вместе с новым для липован молдавским кушаньем слово *мамалыгга* ‘круто заваренная каша из кукурузной муки’. Мамалыггу с малакум нада йисть чи са шквбрками (Ст. Некр.) Мамалыггу и типйрича вбрим (Мирн.). Это слово распространено во всех русских переселенческих говорах Одесщины. Широкое употребление слова *мамалыгга* в значении ‘густая каша из кукурузной муки’ в русских говорах, несомненно, поддерживается активным функционированием его в молдавских, украинских и болгарских говорах Одесской области⁸⁴. В приведенном значении

лексема *мамалыгга* включена в словари украинского языка без ограничительных помет⁸⁵. О.Н. Трубачев считает, что укр. *мамалыгга*, польск. *tataiyga* ‘болтушка из кукурузной муки’; южнорус. *мумулыгга*, *мамалыгга* ‘каша из ржаной муки’ является сравнительно новым широко распространенным заимствованием из румынского языка⁸⁶. В начале прошлого века слово *мамалыгга* в русском языке воспринималось как областное. С пометой обл. рум. оно включено в “Толковый словарь русского языка” под ред. Д.Н. Ушакова⁸⁷. В “Словаре русского языка”, вышедшем в издательстве “Русский язык” в 1982 г.⁸⁸, оно уже не имеет ограничительных помет. Составители этого словаря в конце словарной статьи к слову *мамалыгга* ‘крутая каша из кукурузной муки’ приводят его этимон – румын. *meteliga*⁸⁹. В речи липован зафиксированы оценочные экспрессивы, образованные от слова *мамалыгга*: *мамалыгжка*, *мамалыгжечка*. В говоре села Старая Некрасовка Измаильского района отмечен дериват от *мамалыгга* – *мамалыгжник* в значении ‘большой котел, в котором варят мамалыгу’: А ана в энта время мамалыжник атскрибала⁹⁰. Это свидетельствует о полной семантической адаптации молдаванизма *мамалыгга* в лексико-семантической системе русского старообрядческого говора.

⁸¹Матеріали до словника буковинських говірок. – Вип. I. – Чернівці, 1971. – С. 55.

⁸² Мельничук А.С. Молдавские элементы в пограничном украинском говоре// Ученые записки Молдавского филиала АН СССР. – Т.IV-V. – Кишинев, 1955. – С. 165.

⁸³ Молдавско-русский словарь. – М., 1961. – С.291.

⁸⁴ См.: Баранник Л.Ф. Лексика русских говоров, функционирующих в разноразличном окружении: Автореферат дис... канд. филол. наук. – Москва, 1969; Лексические особенности русских переселенческих говоров Одесской области// Русские говоры на Украине. – Киев: Наукова думка, 1982. – С. 85-98; Някои особености на българоруските междудialeктни контакти на територията на Одесска област в Украйна// Българите в Северното Причерноморие. Изследвания и маериали. – Т. 6. – Велико Търново, 1997. – С.413-427; Державинъ И.С. Болгарскія колонии въ Росіи (Таврическая, Херсонская и Бесарабская

губерніи). Матеріали по славянської етнографії. – София: Държавна печатница, 1914. – С. 93.

⁸⁵Словник української мови. – Т.IV. – К., 1975. – С.615; Русско-украинский словарь – Т. I. – К., 1968. – С.650; Українсько-російський словник. – К., 1955. – Т.II. – С.481.

⁸⁶ Трубачев О.Н. Из истории названий каш в славянских языках// Slavica. – XXIV, I. – Praha, 1960. – С. 17.

⁸⁷ Толковый словарь русского языка / Под редакцией Д.Н. Ушакова. – Т. III. – Москва, 1938. – С.135.

⁸⁸ Словарь русского языка. – Т.I. – М., 1982.

⁸⁹ Словарь русского языка. – Т.II. – М., 1982. – С.224.

⁹⁰ Словарь русских говоров Одесщины. – Т. I. – Одесса, 2000. – С.297.

Продолжительные этнокультурные контакты с соседями-молдаванами и болгарскими обогатили лексикон русских старообрядцев, связанный с тематической группой “Молочные продукты”. Молдаване и болгары, издавна занимавшиеся овцеводством, приготовлением продуктов питания из овечьего молока, передали русским слова: *брынза*, *суруватка*, *гяг* (*гяк*), *тяг* (*кяг*) и др. Лексему *брынза* (ср. молд. *брынзэ*, рум. *brinză*) ‘сыр из овечьего молока’ русские заимствовали у молдаван вместе с новым для них продуктом питания. В таком же значении слово *брынза* распространено не только во всех русских говорах Юга Украины, но и Буковины, Северной Молдовы. Знают его также многие украинские говоры. Из румынского языка через молдавское посредство лексема *брынза* вошла в украинский и русский литературные языки. В русских островных говорах Одесщины *брынза* – одно из ранних заимствований, воспринятых у молдаван вместе с “культурным новшеством”. У Даля находим: “Брынза, ж. *нврс*. Овечий сыр”⁹¹. Для приготовления брынзы русские-старообрядцы используют *гяг* (фонетич. вариант *тяг*) – высушенный желудок двухнедельного ягненка: У авечья малако запускають тях – палучаицца брынза. У кислая малако ложуть гяк и палучаицца брынза. У вядро с малаком апускають тях. У Даля *гяк* ‘сушеный ягнячий желудок, для выделки овечьего сыра’⁹². Слово *гяг* (*тяг*) активно функционирует во всех русских говорах Юга Украины, а также в соседних молдавских, украинских и болгарских говорах. Широко распространена лексема *гяг* в русских и украинских говорах Буковины⁹³, во всех славянских и

молдавских диалектах Карпатского региона, где занимаются овцеводством⁹⁴.

В речи липован Одесщины употребляется слово *эрда* (фон. вариант *вэрдб*) в значении ‘овечий творог, приготовленный из сыворотки из-под брынзы’⁹⁵: Вэрдуду делаим. Бирём сыравбтку, што асталась ад брынзы, апускам в йиё бурдичок и ставим на атстой. Вэрдуду делали з сыравбтки. Это слово широко распространено в русских, украинских, болгарских и молдавских говорах Юга Украины, на Буковине, а также в диалектах Карпатского ареала⁹⁶.

У соседей-болгар русские заимствовали слово *суровбтка* ‘сыворотка, которая отцеживается в процессе приготовления брынзы из овечьего молока’. Это слово широко известно не только в переселенческих, но и в материковых болгарских говорах⁹⁷. Болгаризм *суровбтка* в лексикосемантической системе русских говоров вступает в синонимические отношения с русскими диалектными словами *сыгроватка* ‘сыворотка’⁹⁸, и *сколутина* ‘пахтанье, сыворотка из-под сбитого масла’ а также с русским литературным *сыворотка* ‘жидкость, полученная при свертывании молока, при образовании простокваши и творога, при сбивании масла’⁹⁹. И.А. Стоянов утверждает, что появление лексемы *суровбтка* в русских

⁹⁴ Клепикова Г.П. Функционирование и генезис терминологии горного пастушества в славянских диалектах карпатского ареала // Славянское и балканское языкознание. – Москва: Наука, 1975. – С. 177.

⁹⁵ Словарь русских говоров Одесщины. – Т. I. – Одесса, 2000. – С.102.

⁹⁶ Клепикова Г.П. Функционирование и генезис терминологии горного пастушества в славянских диалектах карпатского ареала // Славянское и балканское языкознание. – Москва: Наука, 1975. – С. 171.

⁹⁷ См.: Клепикова Г.П. Славянская пастушеская терминология. – Москва, 1974. – С. 148-149.

⁹⁸ Даль В.И. Указ.соч. – М., 1955. – Т.IV. – С.374.

⁹⁹ Словарь современного русского литературного языка. – Т.17. – М., 1965; Столбунова В.И. Молдавские лексические заимствования в русских народных говорах на Буковине. – Черновцы: ЧГУ, 1979. – С. 1347.

⁹¹ Даль В.И. Указ.соч. – М., 1955. – Т.I. – С.133.

⁹² Даль В.И. Указ.соч. – М., 1955. – Т.I. – С.360.

⁹³ Столбунова В.И. Молдавские лексические заимствования в русских народных говорах на Буковине. – Черновцы: ЧГУ, 1979. – С. 31.

говорах Одесской области “объясняется тем, что переселенцы могли позаимствовать некоторые неизвестные ранее способы обработки молока (в том числе и овечьего) и получения таких продуктов, как, например, брынза, кислое молоко у соседей-болгар”¹⁰⁰. Таким образом, *суров-бтка* вошла в активное повседневное употребление русских вместе с “предметными новшествами”.

Вместе с заимствованием ранее неизвестных кушаний из соседних болгарских говоров в русские пришли их наименования *мбнджя* ‘густой постный соус из баклажанов, помидоров, перца и лука’¹⁰¹, *калармб*, *кавармб* (ср. болг. *кавърма*) ‘баранье мясо, тушенное с острыми приправами’¹⁰², *пастармб* ‘разрезанное на тонкие ломти сильно просоленное мясо, завяленное на солнце’¹⁰³, *булгэр* ‘каша из пшеничной крупы’ (Ср., болг. *булгэр* и *бългур* с значениях ‘пшеничная крупа’, ‘каша из такой крупы’)¹⁰⁴, а также *булгэр* ‘толченная на крупу пшеница’ в донских говорах, генетически связанными с придунайскими¹⁰⁵.

Проведенные наблюдения позволяют сделать следующие выводы.

Бережное сохранение русскими-старообрядцами своей духовной и материальной культуры, обычаев, обрядов, своего языка, отсутствие на протяжении почти двух веков контактов с материнскими южнорусскими диалектами, иноязычное окружение, ослабевающее влияние русского литературного языка в

связи с более широким распространением в последнее десятилетие государственного украинского языка способствует консервации в липованских говорах Юга Украины многих слов тематической группы лексики, связанной с пищей, зачастую восходящих к древнерусскому или общеславянскому языку-источнику. Наличие значительного по составу древнего, архаического слоя лексики в речи липован Юга Украины – их яркая отличительная особенность.

В исследуемых старообрядческих говорах бытует немало южнорусских слов, связанных с пищей: *бурошно* ‘мука’, *стрбва* ‘кушанье, блюдо’, *кондёр* ‘похлебка из пшена с салом и луком’, *збтирка*, *тюгря*, *лбдики*, *драчёна*, *лемйшка*, *гречбнка*, *каравбй*, *бабыгшка*, *югшка*, *щербб*, *опекбнка* и др. Устойчивость материнских, южнорусских наименований пищи определяется устойчивостью самих реалий – продуктов питания и связанных с ними понятий – в быту, в материальной и духовной культуре русских-старообрядцев.

Многие южнорусские слова, бытующие в речи липован Юга Украины, имеют лексические соответствия в близкородственном украинском языке и его говорах, носители которых являются соседями русских переселенцев: *бурошно*, *збтирка*, *югшка*, *скъба*, *скъбка*, *смбжить*, *подсмбжить* и т.п. Это, несомненно, способствует сохранению таких слов в русских островных говорах, препятствует их вытеснению литературными лексемами.

Своеобразие лексики старообрядческих говоров обусловлено их долговременным функционированием и развитием в специфических этнокультурных условиях, в полиэтническом окружении. Длительное существование в изоляции от основного диалектного массива в иноязычном и инодиалектном окружении способствовало тому, что словарный состав русских островных старообрядческих говоров пополнился многими заимствованиями в тематической группе “Пища”. Большинство их проникло в

¹⁰⁰ Стоянов И.А. Болгарские элементы в русских говорах... – С.108.

¹⁰¹ Български тълковен речник. – 2-е изд. – София, 1963. – С.392; Чукалов С. Българско-руски речник. – София, 1957.- С. 377.

¹⁰² См.: Державинъ И.С. Болгарскія колонии въ Росіи (Таврическая, Херсонская и Бесарабская губерніи). Матеріалы по славянской этнографіи. – София: Държавна печатница, 1914. – С. 93.

¹⁰³ Державинъ И.С. Болгарскія колонии въ Росіи... – С. 93.

¹⁰⁴ Стоянов И.А. Болгарские элементы в русских говорах... – С. 104.

¹⁰⁵ Словарь русских донских говоров. – Т.І. – Ростов-на Дону, 1975. – С.47.

русские переселенческие говоры из украинского языка: *вареньцы, галэшки, кулич, пампэшка* 'пышка', *капусняк, алія* (оля, олій) 'растительное масло', *узвѣр* 'компот из сухофруктов', *шишка* 'небольшой свадебный хлебец в виде еловой шишки' и др. Значительное количество заимствований из украинского языка объясняется генетическим родством языков двух восточнославянских народов, общностью их исторических судеб, давней традицией их культурно-бытового общения, интенсивным развитием русско-украинского билингвизма.

К числу лексических заимствований из молдавского языка относятся слова: *брынза, вертэта, плацнда, плацнда* (плацнта), *мамалыга, малбї* и др., из болгарского – *булгэр, пастромб* (пастормб), ка-

лармб (кавармб, калырмб), *мбнджа* (мбнджа, мбнжа), *пэканки* 'кукурузные хлопья' и др.

Наблюдения показывают, что заимствования, как правило, входили в лексическую систему русских говоров вместе с "предметными новшествами", с новой вещью, реалией, новыми понятиями. Такого рода заимствования представляют собой ценный материал, по которому можно судить об особенностях взаимоотношений одного этноса с другим, о специфике и степени влияния одного языка на другой. Исследование лексики, связанной с пищей, в островных говорах русских-старообрядцев Одесщины даёт ценный материал для славянской диалектологии и лексикологии, а также для истории и этнографии.

Швецова Н.Л. (Одесса, Украина)

ПРОЗВИЩА В РУССКИХ СТАРООБРЯДЧЕСКИХ ГОВОРАХ ОДЕССКОЙ ОБЛАСТИ

Ранние русские поселения на территории юга Украины начали формироваться уже в конце XVII в., они носили единичный характер и являлись первым звеном в цепи сложного историко-конфессионального процесса заселения северного Причерноморья. Во второй половине XVIII в. появление русских поселений на юге Украины приобрело массовость и совпало с периодом расширения границ Российской империи. Освоение пустопорожних земель северного Причерноморья Новороссии, в том числе и Буджакской степи, имело двоякий характер. С одной стороны, имперские власти всячески поощряли прибытие на свободные территории иностранных колонистов, а также способствовали помещичьей колонизации, в результате которой крестьяне из центральных и южных областей России, в основном Курской и Орловской губерний, прибывали сюда в поисках лучшей жизни. С другой, в числе первых русских поселенцев на территории нынешней Одесской области оказались старообрядцы, преследуемые государством и официальной церковью. Желание сохранить свои традиции и веру заставляли старообрядцев постоянно искать новые места жительства. Они неоднократно переселялись и прошли различные этнокультурные и языковые среды, прежде чем осели на юго-западе Украины.

Национальный состав степного юга Новороссии в начале XIX в. был очень пестрым: украинцы, русские, болгары, молдаване, сербы, гагаузы, румыны, немцы, швейцарцы и другие национальности. Русские поселения, а их на территории Одесской области более сорока, оказались в тесном полиэтническом окружении.

Более двухсот лет говоры русских поселенцев оторваны от “материнского” ареала бытования и взаимодействуют с

языками и говорами других народов как близкого, так и более дальнего родства. Подобные условия предопределяют своеобразие говоров территории позднего заселения вообще и русских островных говоров Одесщины в частности. Религиозная и культурная изоляция русских переселенцев юга Украины в условиях полиязычного окружения позволили им сохранить в значительной степени свою языковую самобытность. Особенно это относится к говорам старообрядцев, характеризующимся устойчивостью своей системы на всех языковых уровнях. Более того, говоры старообрядцев до сих пор сохраняют такие черты “материнских” диалектов, которые давно утрачены русскими говорами Российской метрополии.

Консервация южнорусской основы – главная черта, характеризующая русские островные говоры Одесщины. Наряду с консервацией следует отметить и динамизм развития старообрядческих говоров, прежде всего их лексикосемантической системы. Как отметила Л.И. Баранникова, русские говоры гораздо более восприимчивы к изменениям внеязыковой действительности, чем литературный язык, и характеризуются неосознанным стремлением к использованию элементов другой лексической системы¹. Тем не менее, как показывают исследования, говоры старообрядцев в меньшей степени, по сравнению с говорами нестарообрядцев, подвержены иноязычному влиянию, ограничиваясь минимумом неизбежных заимствований, зачастую вместе с новыми реалиями, которые они называют. Это объясняется прежде всего их конфессиональной замкнутостью.

Богатейшим материалом для изучения лингвистического феномена русских островных переселенческих говоров

¹ Баранникова Л.И. Русские народные говоры в советский период. – Саратов, 1967. – С.92.

Одесщины являются старообрядческие антропонимы – прозвища и фамилии русских поселенцев. В них запечатлена загадка таинственной русской души и своеобразие ее вербального воплощения.

На современном этапе развития языка прозвище – это неофициальное дополнительное имя, данное человеку в любой период его жизни в соответствии с его характерной чертой, сопутствующим жизни обстоятельствам или по аналогии. Во второй половине XVIII века, в момент заселения Буджакской степи, прозвища были основным номинативно-дифференцирующим знаком человека или семьи. Многие из них впоследствии стали официальными фамилиями.

“Уличные” имена и сейчас играют более значимую роль в деревнях и селах, нежели в городе. Они не просто называют своего носителя и характеризуют его, но в условиях тезоименности являются надежным способом дифференциации субъекта.

Прозвища русских поселенцев наглядно демонстрируют основные процессы динамики развития русских говоров в полиязычной среде. Не стесненные рамками именника, они интересны своей семантической и словообразовательной спецификой, свойственной буджакскому многонациональному краю.

Яркой особенностью сельских прозвищ южной части Одесского региона является широкая лексическая база мотивирующих основ.

Большинство прозвищ в отличие от фамилий мотивировано. Исключения составляют те случаи, когда, передаваясь из поколения в поколение, они для многих, в том числе и своих носителей, теряют первоначальный смысл, мотивацию, и становятся непонятными. Это касается фамильных прозвищ. Подобные случаи единичны, и зачастую значение прозвища и семантику его основы всегда можно определить.

Русские старообрядческие прозвища – это бесценный фонд южнорусских диа-

лектных основ, что еще раз доказывает устойчивую связь русских островных переселенческих говоров Одесщины с “материнской” южнорусской основой. Например, *Гурду'к* “рукав” (прозвище жителя старообрядческого с. Старая Некрасовка Измаильского района, полученное им еще в детстве за то, что примерял чужие кафтаны не своего размера и запутывался в свисающих рукавах), *Гомони'ло* и *Гаму'ла* (прозвища болтливого человека, образованные от южнорусских диалектных *га'мить* и *гомони'ть* в значении “громко говорить”), прозвище *Па'рищик* (сейчас в составе фамилии Парщиковы, одной из самых распространенных в с. Старая Некрасовка) связано с диалектным словом *па'рищик*, обозначающим человека, руководящего опусканием и подъемом пара, шеста для крепления лодки в определенном месте озера, *Кура'й* (образовано от южнорусского диалектного *кура'й*, обозначающего траву Перекоп-типоле. Носителю этого прозвища когда-то предложили вспахать поле, на что он согласился при условии, если с поля убьют курай), *Чёпчик* (прозвище жителя с. Старая Некрасовка, имеющего слабость к выпивке. В говорах основного диалектного массива России слово *чёпчик* обозначает деревянную затычку от бочки с вином), *Буга'й* (прозвище сильного мужчины, восходящее к южнорусскому *буга'й* в значении “племенной бык”). Отметим, что в русских говорах старообрядцев, характеризующихся относительной открытостью и восприимчивостью к иноязычным и инодиалектным элементам гораздо реже бытуют прозвища с прозрачной диалектной основой, причем обычно они являются широкоизвестными диалектизмами. В старообрядческом русском селе Павловка Арцизского района Одесской области нами отмечены следующие прозвища: *Вязёнка* “варежка” (“уличное” имя женщины, которая с ранней осени носила варежки), *Баско'й* “бравый, красивый”, *Бирю'к* (прозвище одинокого, замкнутого человека, связан-

ное с южнорусским диалектным бiryю'к в значении “волк”.

Наряду с диалектизмами в качестве прозвищ в русских старообрядческих селах выступают и слова общенародного русского языка: Дли'нный, Горба'тая, Хромо'й, Косола'ный, Ры'жая, Мона'х, Ком'ар, Конь, Козлы', Колесо', Пала'ч, а также дереваты общеизвестных, просторечных и диалектных слов: Трындычи'ха, Горба'ч, Больша'к, Ма'сик, Кото'мкин, Масля'та, Бабе'й, Вязёниха, Мацала'й (образовано от просторечного ма'цать, прозвище мужчины, любящего приставать к женщинам), Фу'тя (от любимого выражения носителя прозвища – фу ты), Халя'кин (от просторечного халя'кать “говорить”).

Довольно редко, но тем не менее встречаются в говорах русских старообрядцев прозвища, восходящие к заимствованным словам. Например, Катэ'ры (фамильное прозвище семьи сапожников в с. Старая Некрасовка, образованное от диалектного болгарского кате'ри в значении “кожаные туфли грубой формы вроде калош”; слово кате'ри упомянуто Н.С. Державиным при описании женского болгарского костюма в Новороссийском крае², Пру'нда (прозвище высокой крепкой женщины), связанное с заимствованным из соседних болгарских говоров гри'нда “бревно”³, Кау'н (восходит к украинскому каву'н “арбуз”⁴; прозвище жителя города Килия, старообрядца, употреблявшего слово кау'н во время ругани для обозначения лица).

С точки зрения семантической мотивированности наиболее многочисленной является группа прозвищ, указывающая на внешние особенности человека. В нее входят именованья, связанные с внешним видом в целом: Бо'мба (толстая

женщина), Горба'ч, Каба'нчик, Дли'нный, Ма'сик, Комари'ха (худая женщина с длинным носом), Гладу'ха (полная женщина), ср. у Даля: Гладу'ха южн. зап. толстуха, дебелая баба⁵.

Отдельные особенности лица подчеркивают прозвища: Косо'й, Бана'н (человек с желтым лицом), Рябы'й, Голова'тый, Червона'ка (от цвета лица), Ры'жий, Бе'ленький (светловолосый), Соле'ный (из-за кислого выражения лица), Трегу'бый, Долгоно'сик, Хомячи'ха (прозвище толстощекой женщины), Бакла'н, Обле'злые (фамильное прозвище семьи Муравлевых, жителей с. Старая Некрасовка, блондинов с нежной кожей, которая сходит (облезает) от загара). Небольшая группа прозвищ указывает на особенности походки людей: Хро'мой, Косола'ный, Криво'й.

Некоторые предметы одежды также могут служить отличительной особенностью и лечь в основу прозвища человека: Хала'ты (прозвище семьи Захаровых, проживающей в с. Старая Некрасовка, родоначальник которой носил постоянно один и тот же халат), Карма'н (человек, который носит с собой множество мелочей в больших карманах пиджака), Ману'шка “грубая рукавица” (надевалась носителем этого прозвища во время косьбы камыша).

Прозвища, указывающие на внешние особенности носителей, часто отражают физические недостатки людей. С давних времен, как утверждает А.М. Селищев, “внимание было устремлено на отрицательные явления объективного и субъективного значения по отношению к человеку”⁶. В сельской местности зачастую такие прозвища не вызывают негодование и не кажутся оскорбительными, если не переходят границ этики и морали. Примером могут служить такие обидные для самих носителей прозвища как,

² Державин Н.С. Болгарскія колоніи въ Россіи. – София, 1914. – С.86.

³ Речник на български език. – Т.3. – София, 1981. – С.394.

⁴ Сучасний російсько-український українсько-російський словник: 30000 слів + грамати́ка/ под ред. М.А.Тищенко. – Донецьк, 2004. – С.261.

⁵ Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. – М., 1955. – Т.1. – С.353.

⁶ Селищев А.М. Происхождение русских фамилий, личных имен и прозвищ// Избранные труды. – М., 1968. – С.115.

Кривожо'нка (о кривой женщине), Сра'ниха (женщина с тяжелым характером) или Кострочи'на (от имени Калистрат).

Прозвища, называющие особенности характера и поведения человека, также заостряют внимание на негативных чертах человеческой души. Причем процент субъективности внутри этой группы гораздо более велик, по сравнению с другими группами прозвищ. Пейоративную оценочную информацию нередко передают метафорические наименования животных: Гадю'ка, Жа'ба, Кры'са (о злом человеке), За'яц (о трусливом), Кот, Хорёк, Лиси'чка (о хитром). Как отмечает Т.А. Космеда, в зоосемизмах, как и в других словах в значении “лицо с семантикой морально-этической оценки” выделяется прагматический аспект значения, направленный на эмоционально-эстетическое осмысление подразумеваемых явлений⁷. В свою очередь, мы видим прагматическую направленность прозвищ-зоосемизмов в озвучивании негативных качеств человека и подсознательной борьбе с ними. Это относится ко всем именованиям, подчеркивающим негатив в приобретенных, а не врожденных особенностях человека: Пала'ч, Кишка', Свисту'н (любитель приврать), Стопы'н (“пьяница” от стопка “рюмка”), Полубе'с.

В русских старообрядческих говорах в кругу прозвищ, связанных с особенностями характера, в основном преобладают те, которые подчеркивают крепость духа, русскую энергетику, работоспособность, беспокойность славянской души: Бу'ря, Цун (усеченное от цунами), Буши'нка (от бушевать), Будуга'н “необузданный”, Трындычи'ха, Гомони'ло, Тратата' (в составе комплексного антропонима баба Дуся - Тратата), Черпа'к “говорливый”, Гара'щики (ср. у Даля гара'сить “ударять, бить кого-либо”⁸, Конь “работяга”. О трудолюбии русских поселенцев говорит и множество прозвищ, в основу которых положены апеллативы, указывающие на род занятий. Эта группа именований в некотором роде является исторической справкой о жизни русских старообрядцев на юге Украины, наряду с другими историческими материалами. Среди этих прозвищ многие указывают

на то, что рыбная ловля на протяжении двухсот лет была одним из важнейших источников существования старообрядцев. Эту группу представляют прозвища-апеллативы, выраженные словами общенародного языка, а также образованные от них деривативы: Тю'личка (дед носителя прозвища делал славные ка'ци – сети для ловли рыбы, через которые даже тюличка не могла проскользнуть), Таранки' (от названия рыбы), Мо'ка (прозвище старообрядца, жителя г.Киля, рыбака, образованное от слова мо'ка “сом маленького размера”), Лодочниковы, Па'ричик. С другими профессиями связаны “уличные” имена Акуше'рочка (прозвище мужчины по роду занятия матери), Кобеля'та (фамильное прозвище семейства, в прошлом разводившего собак), Ове'чки, Козлы', Дудкины, Чи'ки (от общенародного точильщик), Кыпылы' (от слова кыпылы' “деталь санок”; родоначальник прозвищной фамилии сам делал санки и продавал), Катэ'ры (от кате'ры “грубые сапоги”), Ши'тый (прозвище портного), Скляны' (предок семьи, которая носит это прозвище, занимался добычей камня), Офице'рик, Почта'риха, Поп, Игу'мен, Мона'х, Архиепе'и, Дьячки'.

Неназванными, но не менее важными остаются группы прозвищ, связанные с особенностями речи носителей русских островных говоров Одесщины, определенными случаями жизни, группы прозвищ – этнонимов и ойконимов (Румы'н, Турчи'ха, Хохо'л), огромная группа отонимических прозвищ.

Наблюдения показывают, что в русских старообрядческих говорах Северного Причерноморья, длительное время бытующих в изоляции от “материнского” южнорусского массива, сохраняется и продолжает развиваться, пополняться новыми элементами, возникающими как на базе исконно русских, так и заимствованных слов, большая группа интереснейших наименований людей по разным признакам.

Изучение прозвищ русских переселенцев юга Украины дает ценнейший лингвистический, а также историко-культурный и этнографический материал о жизни первых русских анклавов на территории нынешней Одесской области.

⁷ Бацевич Ф.С., Космеда Т.А. Очерки по функциональной лексикологии. – Львов, 1997.

⁸ Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. – М., 1955. – Т.1. – С.344.

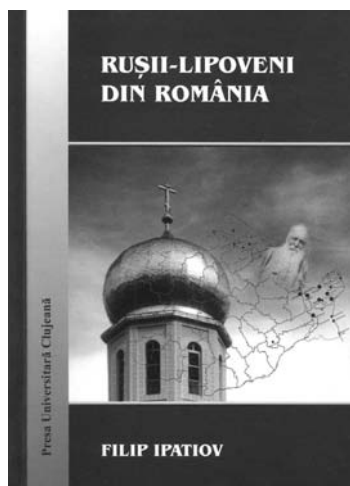
ОБЗОРЫ. РЕЦЕНЗИИ. ХРОНИКА.

ИСТОРИЯ И ЭТНОГРАФИЯ В ИЗДАНИЯХ
ОБЩИНЫ РУССКИХ-ЛИПОВАН РУМЫНИИ 2002 – 2005 ГГ.

Община русских-липован Румынии недавно отметила свое 15-летие. За этот период она сумела стать влиятельным субъектом общественно-политической и национально-культурной жизни. Активная продуктивная работа ведется во многих направлениях: издательство газет (“Зори” и “Китеж-град”), организация фестивалей и семинаров, образовательно-методическая поддержка обучения на русском языке, отстаивание социально-экономических интересов липован и т.д. В частности, за это время издано более 30 различных словарей, учебников, справочников, монографий, сборников прозы и поэзии. Предметом нашего внимания в данном обзоре-рецензии являются лишь исследовательские издания по истории и этнографии группы¹.

Ipatov F. Rușii-lipoveni din România: studiu de geografie umană. - Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2002. – 220 p.

[Русские-липоване из Румынии: гуманитарно-географическое исследование. – Клуж-Напока: Издательство Клужского университета, 2002]



“История, вписанная в географию” – так можно выразить кредо антропогеографических исследований, ярким примером которых является монография

Филиппа Ипатьева. Эта фундаментальная работа – исследование современного состояния группы русских-старообрядцев по всем районам проживания Румынии. В анализ ученого попали сюжеты численности и расселения, динамики воспроизводства, сложная структура идентичности данной этноконфессиональной общности, формы жизнедеятельности и этнографических особенностей культуры и быта. Каждый из сюжетов представлен не только качественными описаниями, но и наглядными количественными данными. На основе различных видов статистики (переписи, местные регистры, конфессиональные материалы) и социологического моделирования ученый наглядно (в виде многочисленных картографических и табличных баз данных) показывает тенденции в развитии различных формообразующих признаков группы русских-липован.

Такой подход предоставляет автору широкие возможности для сравнительного анализа внутригрупповой ситуации. Особо показательны вариативности признаков по регионам расселения (северная – Буковинская и южная – Добруджанская), по социальным типам (города – сельские анклавы), по конфессиональным признакам (поповцы, беглопоповцы и беспоповцы) и т.д.

Привлечение ретроспективных аналогий и исторических сюжетов – как в отдельном разделе по эволюции группы, так и внутри других разделов – делают работу хронологически объемной. Так задуманное синхронное исследование избегает формальной статичности.

Стоит отметить комплексный характер работы, который проявляется в стремлении автора проследить максимально полный набор функций группы.

¹ Библиография отмеченная звездочкой (*) – русский и румынский вариант под одной обложкой.

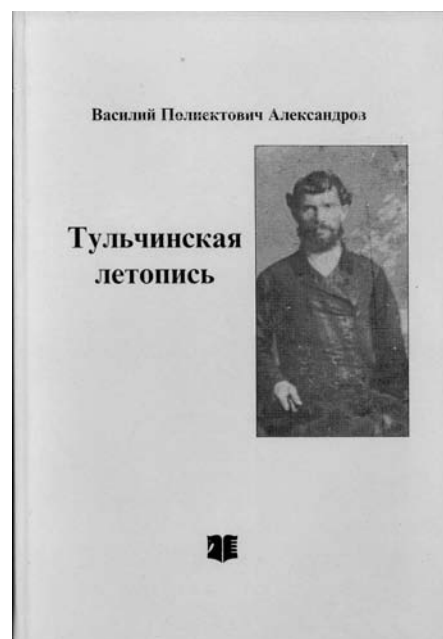
В частности, эволюцию группы он рассматривает параллельно: социальные и религиозные процессы. Половозрастные характеристики, социально-территориальные признаки, этноязыковые процессы и т.д. показаны в контексте воспроизводства группы и ее идентичности. Реконструкция сложнейшей структуры самосознания группы включает локально-региональные, социально-политические, этнические и конфессиональные составляющие.

Отдельное внимание ученого посвящено стратегии хозяйственного и политического поведения группы. Показаны конкретные формы адаптации к разным экологическим условиям, механизмы воспроизводства в традиционный период и вхождения в современную модернизацию общества. Аналогично рассмотрены электоральные предпочтения – изначальная установка на оппозиционность, которая приводила к негативному голосованию по отношению к доминирующей партии, сменяется позитивным отношением к власти и ее институтам. Это ярко иллюстрируют выборы 1990-х гг.

В результате кропотливой и трудоемкой работы, на высоком уровне проведенным Ф.Ипатьевым, решены как актуальные вопросы для группы, так и поставлено ряд теоретических проблем в гуманитарных науках. Учитывая важность темы и методов работы, хотелось бы увидеть публикацию русскоязычной версии данного издания.

*Александров В.П. Тульчинская летопись. – Бухарест: Критерион, 2002. – 286 с.**

Важное место в изучении прошлого липован играют исторические сочинения самих представителей этой феноменальной группы. Сочинения такого рода крайне редки и можно считать значительной исследовательской удачей находку румынскими коллегами "Летописи..." Василия Полиектовича Александрова. Отдельные публикации отрывков из нее в Румынии и России, убедительно



показали необходимость научного издания полного текста с комментариями данного уникального памятника. С этой задачей с

честью справились Иван Евсеев и Светлана Молдован.

Значение этой рукописи, получившей с подачи автора название "Тульчинская летопись", трудно переоценить. Проведенные предварительные исследования пролили свет на личность автора данного труда и позволили провести грамотный источниковедческий анализ.

Собственно текст В.П.Александрова охватывает события второй половины XIX века – 1941 г. В нем содержатся уникальные сведения о старообрядцах г. Тульчи, а также других общинах Добруджи (часто упоминаются Сарикей и Русская Слава). Разносторонность знаний автора привела к тому, что события локальной истории нередко вписаны в общестарообрядческий контекст. Специфичны сюжеты о взаимоотношениях с различными властями и администрацией.

После небольшого экскурса по возникновению "древнего благочестия", автор "Летописи..." подает оригинальные материалы по религиозным спорам второй половины XIX века. В частности, по истории "беглопопства" в регионе. Наиболее подробно изложены события 1907 – 1914 гг. Здесь включены сведения полемического характера об актуальных конфессиональных процессах – споры

между поповцами (белокриничанами) и беглопоповцами Добруджи. Для части последних они закончились переходом (“Повесть, како старообрядцы города Тульча, приемлющие священство, переходящее от никонианской в России церкви, присоединились к старообрядческой Белокриницкой иерархии”). Именно эти разделы содержат не только факты, но и оригинальные стенографические записи многочисленных споров. Это приближает историческое сочинение к традиционному полемическому, местами – катехизическому жанру. За счет этого данный источник позволяет также реконструировать мировоззренческие установки и представления липован начала XX века.

Издание снабжено предисловием, где даются формальные и принципиальные источниковедческие данные. Публикаторы также сопроводили текст емкими комментариями с пояснениями как лингвистического, так и справочного характера. Стоит отметить и наглядность приложенных иллюстраций.

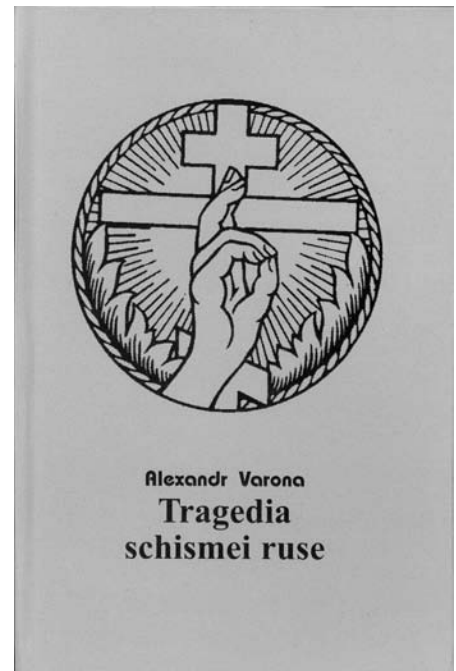
Благодаря издательской деятельности ОРЛР и лично Андрея Иванова, Ивана Евсеева и Светланы Молдован общественные и научные круги получили возможность работать с оригинальным источником по истории, культуре и мировоззрению старообрядцев Добруджи. Пожелаем удачи в дальнейшем выявлении и издании аналогичных документов!

Varona A. Tragedia schismei ruse: reforma patriarhului Nikon ei oncepturile staroverilor. – Bucuresti: Kriterion, 2002. – 244 p.

[Ворона А. Трагедия русского раскола: реформы патриарха Никона и начало старообрядчества. – Бухарест: Критерион, 2002].

Сюжеты, рассмотренные в данной монографии, вроде бы традиционны для историографии – предпосылки, факторы и суть Раскола в Православной церкви, образование и развитие старообрядчест-

ва во второй половине XVII века. Однако стоит подчеркнуть, что книга А.Варона – первая в румынской ис-



ториографии попытка систематического изложения данных проблем. Именно такой социальной задачей – популяризацией для румынского общества и ее составной части – старообрядцев-липован – можно было бы и ограничить важность проведенного исследования. Но оно оказывается и достаточно оригинальным и для российской историографической традиции. Системное изложение религиозной истории удачно вписано в общественные и социально-конфессиональные процессы российского общества XVII века. Автором выдвинуты новые подходы к причинам формирования такого феноменального явления каким справедливо считается старообрядчество для истории России.

В первом разделе работы А.Варона проводит характеристику историографической ситуации в изучении старообрядчества. В его анализ попадают как работы общей философской и теологической направленности (например, С.М.Соловьев, В.О.Ключевский и др.), так и специальные сочинения апологетов и противников “древлего благочестия”. Существенно дополняют эти студии включения работ зарубежных ученых.

Следующая глава исследования посвящена выяснению предпосылок “Рас-

кола". В ней анализируются социально-экономическая, политическая и религиозная ситуация в российском обществе середины XVII века. Реформаторские течения в православной церкви получают специальное внимание – в отдельной главе изучаются движения нижегородских священников (т.н. "боголюбцев"), радикальное течение "лесных старцев" и кружок "ревнителей благочестия". Идеи и чаяния религиозных интеллектуалов рассмотрены в контексте преддверия реформ церкви и государства.

Конкретно-исторический ход и суть реформ патриарха Никона стала объектом внимания 4-й главы. Здесь А.Ворона подробно остановился на исправлении богослужебных книг и обрядовой практики и реакции на эти реформы в обществе. По мнению автора, не столько споры вокруг церковной догматики и ритуалов стали причиной Раскола, сколько заинтересованность в ослаблении патриарха со стороны Алексея Михайловича. С этих позиций рассматривается и события накануне Московского Собора 1666-1667 гг. Именно с этим событием и связывается автором Раскол церкви и обществ на "никониан" и "старообрядцев". Сначала оба лагеря считали вопрос решенным и надеялись на возврат к общему конфессиональному компромиссу. И лишь социальные протесты и события 1682 года окончательно разделили позиции, как это убедительно показал ученый. В это же время начинают складываться разные идеологические практики в староверии – поповцы и беспоповцы, хотя на начальном этапе эти отличия только возникают и не получают системного оформления.

В результате, научное сообщество и липованская группа получили актуальную, научно глубокую, оригинальную, эмпирически широкую монографию по ранней истории старообрядчества. Надеемся, что профессиональные качества Александра Вароны найдут свои применения в дальнейших проектах !

Феноген С.И., Феноген А.С. Сарикей: загадка XIX столетия. – Cluj-Napoca: Kriterion, 2004. – 121 с.+18 илл. *



Данная книга представляет собой продолжение монографического исследования по истории одного из старообрядческих поселений Добруджи (Феноген С.

Сарикей: старницы истории. - Бухарест: Критеон, 1998. - 186 с.). Главное внимание сосредоточено на казацком прошлом Сарикей и роли некрасовцев в истории Добруджи. Многолетняя дискуссия о формах, характере и продолжительности пребывания казаков-некрасовцев на Дунае остается и сейчас научно острой и не однозначной. В противовес тем, кто считает, что регион лишь незначительный эпизод в истории данного войска – между Кубанью и Анатолией конца XVIII – начала XIX вв., авторы приводят свои доводы и оригинальные материалы. Эти моменты актуальны не только для историков, но и широкого круга общественности. Это становится очевидным из полемики, которая ведется на страницах газеты "Зори". Сегодняшнее русско-липованское население ищет адекватное историческое самоназвание. Часть из общин "помнит" о своем казацком прошлом. Несомненно, что лидером такой памяти является община Сарикей, где уже несколько лет активно действует фонд "Некрасовцы".

Севастьян и Александра Феноген в публицистической манере отстаивают

важность для сегодняшних старообрядцев Румынии памяти о жизнедеятельности казаков-старообрядцев. Уникальные исторические источники по истории одной из станиц – Сарикей – убедительно показывают, что некрасовцы сыграли существенную роль в образовании и развитии старообрядчества Добруджи. Рассматривая различные аспекты истории и культурно-бытовых традиций, авторы выдвигают дискуссионную, но логичную концепцию “загадки”. Включение в некрасовский круг близких по вере и языку липован (крестьян), приводит к принципиальным разногласиям. Они ярче всего прослеживаются в конфессиональных спорах о священстве и церковном строительстве середины XIX века. Такое положение приводит к “тайному” решению отказаться от казацкого положения, что и оформила турецкая администрация в 1864 году. В это же время, закрепляется религиозная обособленность казацкого и липованского населения Сарикей – строятся два храма (Белокриницкий и, впоследствии – Новозыбковский), стоящие в селе и сейчас.

Многие из вопросов исторического прошлого лишь поднимаются. Авторы справедливо полагают, что они могут быть решены за счет поиска новых адекватных источников, в частности – турецких. Лишь незначительная часть, обнаруженных авторами, подобных документов позволила по-новому взглянуть на традиционные сюжеты.

Книга удачно иллюстрирована фотографиями и рисунками-реконструкциями. Эти приложения позволяют наглядно представить сюжеты и образы, изложенные в тексте.

*Comunitatea Rușilor Lipoveni / Chid de prezentare ontocumit de S.Moldovan. - București: ARARAT, 2004. – 352 с. **

[Община русских-липован: справочник / Автор-составитель Светлана Молдован. – Бухарест: АРАРАТ, 2004]

Издание представляет собой итоговый справочник, освещающий основные моменты в истории



и культуре липован Румынии, а также направления, формы деятельности, структуру и персоналии Общины русских-липован. Иллюстрированные материалы и тексты раскрывают прошлое и настоящее группы, состояние и основные компоненты ее культурно-бытовых особенностей, религиозную самобытность. Автор-составитель – Светлана Молдован, главный редактор газеты “Зори” – обобщила уникальные данные и представила их в логичной структуре.

Отдельный раздел справочника – биографические сведения о выдающихся личностях. В нем содержатся сведения о исторических деятелях, религиозных наставниках, а также сегодняшней интеллигенции липованской группы.

Несмотря на прагматично-публицистический характер издания, автор сочла возможным включить лапидарные научные описания формирования и основных этапов истории липован, специфичных комплексов их традиционной культуры, выразительности языка. Данные сюжеты представляют существенный интерес ученых, а также имеют важное дидактическое значение для составления образовательных программ в русских школах.

Феноген А.С. *Дневник паломника. – Бухарест: Бизантина, 2005. – 206 с.+12 ил. **

Книга талантливого человека представляет интерес вне зависимости от выбранного им жанра. В данном случае Александра Севастьяновна Феноген издала свой дневник путешествий, который удачно объединяет публицистику, художественные эссе и исследовательские наблюдения. Эти путевые заметки – своеобразный результат этно-фольклорной экспедиции “В поисках корней”, организованной Общиной русских-липован Румынии по инициативе и руководстве В.В.Долгина в августе 2003 г.

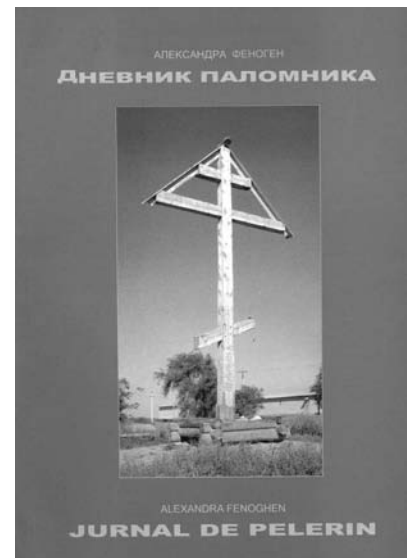
Из предисловия Ивана Евсеева и вступительной статьи Севастьяна Феногена становится понятны идеи и задачи Одиссеи, которое предприняли 10 липован. Целью являлось знакомство со своими сородичами и соплеменниками – старообрядцами некрасовского и липованского происхождения, проживающими ныне на Кубани и Ставропольском крае. Если более двух с половиной веков назад из этих мест шло переселение в Добруджу, то теперь была предпринята попытка увидеть свою историческую родину за счет “обратного” путешествия.

Свои впечатления от встреч и посещений родных мест и людей и изложила А.С.Феноген. Заметки получились информативными по сути, эмоциональными по форме и оригинальными по характеру. В них знание о прошлом разных лет сочетается с наблюдениями сегодняшних дней. Главным сюжетом являются всевозможные сравнения – разных сел и людей между собой, российских и румынских старообрядцев, традиций и положения “здесь” и “там”. Эти синхронные сравнения сочетаются с постоянными экскурсами в совместное прошлое группы. При этом отметим и художественность языка, и научную насыщенность фактами – удачный синтез работы.

Так случилось, что непосредственно накануне данного путешествия мы с автором встретились в радушной атмосфере ее родительского

дома в Сарыкее (Румыния). Хотя инициатива вопросов принадлежала ей (интервью для радио), но краткий план экспедиции, изложенный В.В.Долгиным и А.С.Феноген, вызвал у меня хорошую зависть. Люди ехали встретиться со своим прошлым, испытывая трепет от встречи со своими корнями ! Экспедиция удалась, точно также как и книга о ней ! И главным ее результатом является отчет, который ярким и образным языком передает всю сложность миграций группы прошлых лет и неопределенность их современного самосознания – идентичность между исторической родиной – Россией и новыми местами жительства – Румыния и Турция. Заметки Александры как и жизнь старообрядцев полны удивительного сочетания любви и уважения, преданности и почтения к прошлому; радушие, энтузиазм и активная деятельность сегодняшнего дня вместе с надеждой на будущее ! Пожелаем удачи автору в дальнейшем творчестве – картинах, стихах, исследованиях, публицистических эссе !

Пригарин А.А. (Одесса)



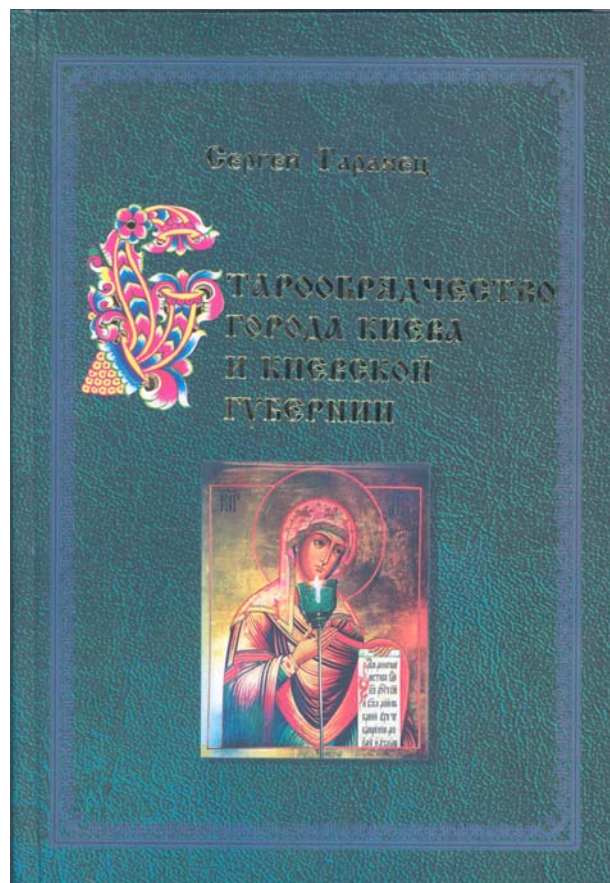
ОЧЕРКИ ИСТОРИИ СТАРООБРЯДЦЕВ ПОДНЕПРОВЬЯ:

Рец.: Таранец С.В. Старообрядчество города Киева и Киевской губернии. – Киев, 2004. – 352 с.

Из печати вышла очередная книга неугомимого исследователя старообрядческой старины в Украине С.В. Таранца. На этот раз предметом его внимания стали общины ревнителів “древлего благочестия” Центрального Поднепровья – Киева и Киевской губернии. Как уже сложилось у данного ученого, монографически изучен широкий хронологический диапазон – от времен возникновения старообрядческого населения (середина XVIII в.) до его “золотой эры” (начало XX в.).

После эмоционально-романтического введения, содержащего, тем не менее, необходимые компоненты академического характера, автор обращается к анализу историографического опыта. Здесь автору удалось аккумулировать библиографию различной направленности – от краеведческой до общестарообрядческой проблематики. Последовательно и ярко раскрыт потенциал корпуса источников. Особо ценным является привлечение “внутренних” источников – археографических и этнографических. Ведь известен парадокс, согласно которому старообрядцы существенно обогатив исследователей живыми архетипами, бережно хранившимися в их среде, мало оставили “своих” материалов. И каждое из таких старообрядческих свидетельств крайне важно для науки.

В отдельной главе книги уделено внимание вопросам формирования киевского староверия. С.В.Таранец рассматривает его в контексте конфессиональных и миграционных процессов Восточной Европы в целом. Однако, не хватка источников позволяет лишь наметить тенденции этих переселенческих движений. Кроме купцов вряд ли можно говорить о стабилизации населения в



конце XVIII – начале XIX вв. – широко известны и более поздние межрегиональные пертурбации. Это же убедительно показывают и данные по численности и социальной структуре старообрядчества (глава III). Привлечение данных Ревизских переписей позволяет детализировать многие из затронутых аспектов. Эта разработка, судячи из текста монографии, еще только начата. Особо стоит отметить конфессиональные реконструкции (различия в вероисповеданиях) и сюжеты численности насельников по монастырям региона.

Более традиционным выглядит раздел, посвященный правовому положению старообрядцев. Здесь конкретизирована общая политика государства и церкви, специфика восприятия этой политики местной администрацией.

Удачей следует считать социально-экономическую часть книги. В ней авто-

ру удалось воссоздать стратификацию старообрядческого хозяйства. Отдельно – предпринимательской элите и ее вкладу в торговлю и промышленность губернии, а также в сохранении общин. Не обошел исследователь вниманием и “сельский бизнес” – хозяйство в отдельных анклавах староверия.

Отдельно и подробно изложена у С.В.Таранца религиозная жизнь монастырей и ведущих общин (разделы VI и VIII). Воссоздавая жизнедеятельность обитателей (Чернобыльской Пустынно-Никольской, Черкасских Успенской и Покровской, Замошенской Казанской, Городищенской Георгиевской и Красиловской), ученый описывает их внутренние структуры, роль в общестарообрядческой жизни. Аналогично охарактеризованы старообрядческие сообщества городов Киев, Черкассы, Чернобыль, Бердичев, слобод Красиловка, Гречковка, Замошье, Залешане, Покровская и Андреевская. Помимо богатого краеведческого материала, здесь сосредоточены уникальные наблюдения над противостоянием официальной церкви и властям, борьба за свою веру, воспроизводство традиционализма в замкнутых мирах общины и т.д. Все это делает работу емкой и провоцирующей на значительные выводы.

На наш взгляд, недоразумением стоит считать название V главы – “Культура”. В ней излагаются результаты археографических разведок ученого. Уникальный и очень ценный корпус источников по различным книжным собраниям способен пролить свет лишь на одну составляющую старообрядческой культуры – книжность и мировоззрение. Даже включение в данный раздел двух описаний храмов и экспедиционных поездок по старообрядческим некрополям не может исчерпать заявленную тему. Досадно считать, что лишь к этим комплексам сводится вся культура, ведь и на других страницах книги автор обращается опять же к ней.

Бесспорно, обогащает монографию приложения. Здесь помещены: отрывок из экспедиционных материалов; составленные автором уникальные списки киевских предпринимателей и купцов-старообрядцев; хронологическая таблица важнейших событий.

Большинство из заявленных сюжетов обозначены и требуют серьезного исследовательского внимания в дальнейшем. Об этом пишет и сам автор: “...монография является основой в области изучения проблемы, но не дает исчерпывающий ответ на все поставленные вопросы” (с.9). Позволим себе не согласиться, что решение их может быть связано с практическими задачами нашего общества. Скорее всего, стоит усилить источниковедческую составляющую – выявление и введение в научный оборот новых корпусом материалов. Эмпирическое обогащение может привести, в свою очередь, к новым качествам в теоретико-методологического осмыслении такого сложного феномена как старообрядчество.

Сам С.В.Таранец продемонстрировал подобный потенциал по отношению к киевскому региональному варианту “древлего благочестия”. Пожелаем ему и в дальнейшем творческого вдохновения и последовательности в реализации оригинальных исследовательских и издательских проектов.

Гребцова И.С. (Одесса)

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Баранник Людмила Федоровна - кандидат филологических наук, доцент Одесского национального университета им. И.И.Мечникова

Безгодов Алексей Александрович - сотрудник Историко-Архивного отдела Российского Совета Древлеправославной Поморской Церкви, сотрудник Музея Истории и культуры старообрядчества; aleko.b@mail.ru.

Бондарюк Богдан Михайлович - кандидат исторических наук, доцент кафедры этнологии, античной и средневековой истории Черновицкого национального университета им. Ю. Федьковича

Волошин Юрий Владимирович - кандидат исторических наук, доцент кафедры истории Украины Полтавского педагогического университета им. В.Г. Короленко. y_voloshin@ukr.net

Ворона Александр - Бухарест

Галкина Алла Васильевна - директор Измаильского архива.

Горбунов Юрий Евгеньевич - искусствовед, соискатель Одесского национального университета им. И.И.Мечникова

Гриднева Наталья Викторовна - научный сотрудник Одесского муниципального музея личных коллекций им. А.В.Блещунова.

Демин Олег Борисович - доктор исторических наук, профессор Одесского национального университета им. И.И.Мечникова

Захарченко Галина Николаевна - кандидат исторических наук, ст. преподаватель кафедры археологии и этнологии Украины ОНУ им. И.И.Мечникова. z_galya@mail.ru

Звоздецкий Денис Иванович - аспирант Черновицкого национального университета им. Ю. Федьковича

Керов Валерий Всеволодович - доктор исторических наук, профессор кафедры истории России Российского университета дружбы народов ker@mail.girmet.ru

Кучерявенко Наталья Федоровна - студентка исторического факультета Измаильского национального гуманитарного университета

Мильчев Владимир Иванович, кандидат исторических наук, доцент кафедры источниковедения, историографии и специальных исторических дисциплин Запорожского национального университета, старший научный сотрудник Института украинской археологии и источниковедения им. М.С.Грушевского НАН Украины (Запорожское отделение); vladmilchev@ukr.net

Осипов Виктор Иванович - директор Музея истории и культуры старообрядчества (г.Боровск), издатель журнала "Старообрядчество: история, культура, современность"; viktor1@kaluga.ru

Паниот Татьяна Андреевна - студентка Одесского национального университета им. И.И.Мечникова

Паунова Елена Владимировна - соискатель Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклу-

хо-Маклая РАН; Главный специалист Областного методического центра народной культуры (Астрахань)

Петров Сергей Петрович - председатель киевского национально-культурного объединения липован-старообрядцев

Петрова Елена Валентиновна - аспирантка Одесского национального университета им. И.И.Мечникова

Пригарин Александр Анатольевич - кандидат исторических наук, доцент кафедры археологии и этнологии Украины ОНУ им. И.И.Мечникова. prigarin_alexand@mail.ru

Рудаков Сергей Владимирович - преподаватель Нижегородского университета, редактор-издатель газеты "Старообрядец"

Сень Дмитрий Владимирович - кандидат исторических наук, доцент кафедра истории и культурологии, Кубанский государственный университет, зам. директора по научной работе Северо-Кавказского НИИ истории и социокультурных исследований, dsen1974@mail.ru

Серебрянникова Наталья Ивановна - кандидат исторических наук, доцент кафедры украиноведения Одесского национального медицинского университета.

Таранец Сергей Васильевич - кандидат исторических наук, старший научный сотрудник института археологии им. М.С.Грушевского НАН Украины.

Троцык Алла Германовна - студентка Одесского национального университета им. И.И.Мечникова

Федорова Алла Ивановна - кандидат исторических наук, преподаватель кафедры истории и этнографии Украины Одесского политехнического национального университета.

Ференц Фодор - старший научный сотрудник Музей имени Ференца Мора Сегед, Венгрия f_fodor@mfm.u-szeged.hu

Черкашин Александр Леонтьевич - студент Харьковского национального университета им. В.Н. Каразина

Чучко Михаил Константинович - кандидат исторических наук, доцент кафедры этнологии, античной и средневековой истории Черновицкого национального университета им. Ю.Федьковича; mychailo_chuchko@rambler.ru.

Швецова Наталья Леонидовна - аспирантка Одесского национального университета им. И.И.Мечникова