

ОДЕССКАЯ ОБЛАСТНАЯ  
ГОСУДАРСТВЕННАЯ  
АДМИНИСТРАЦИЯ  
управление по делам  
национальностей и религий

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

Киевское национально-культурное  
общество старообрядцев-липован

НАЦИОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНОЕ ОБЩЕСТВО  
СТАРОВЕРОВ-ЛИПОВАН  
“КИЕВСКАЯ РУСЬ”

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

ОБЩЕСТВЕННАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ  
«ВОЗРОЖДЕНИЕ ИСТОЧНИКОВ»

#### Редакционная коллегия:

доцент, к.ф.н. Л.Ф. Баранник  
о.Никола Бобков  
А.В. Галкина  
к.и.н. А.И. Ганчев  
о. Никола Муравьев  
Я.А. Резникова  
к.и.н. Г.Н.Стоянова  
доцент, к.и.н. А.А. Пригарин  
В.Ю. Сунцов  
доцент, к.и.н. А.И. Федорова

#### Редакционный совет:

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

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

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

Выпуск VIII  
ОДЕССА - ИЗМАИЛ  
2011

# ЛИПОВАНЕ

## ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА РУССКИХ СТАРООБРЯДЦЕВ

### СПЕЦИАЛЬНЫЙ ВЫПУСК К 200-ЛЕТНЕМУ ЮБИЛЕЮ ПЕРЕСЕЛЕНИЯ НЕКРАСОВЦЕВ В БЕССАРАБИЮ

#### ИСТОРИЯ

- Аторин Р.Ю. (Москва) 3  
Проблема церкви и власти в сочинениях протопопа Аввакума и  
патриарха Никона  
Абакумова-Забунова Н.В. (Кишинев) 7  
Затерянный во времени... Серковский старообрядческий мона-  
стырь (XVIII - XIX вв.)  
Еремеев П.В. (Харьков) 15  
Старообрядческие толки и согласия на Харьковщине в 1825-1855 гг.:  
численность и локализация (по материалам Канцелярии харьковского  
губернатора)  
Еремеев П.В. (Харьков) 19  
Старообрядческое население слободы Покровской Купянского уез-  
да Харьковской губернии: численность, конфессиональный, сослов-  
ный и половозрастной состав (1825 - 1855 гг.)  
Морохин А.В. (Нижний Новгород) 29  
Неизвестный эпизод из истории миссионерской деятельности офи-  
циальной церкви среди нижегородских старообрядцев в начале 60-х  
гг. XVIII в.  
О.Леонтий Варварич (Черновцы) 31  
История сооружения Успенского собора в Белой Кринице  
Бабичев Н. (Житомир) 35  
Староверие: прошлое и настоящее

#### ОБЩИНЫ И ХРАМЫ

- Рогинский Р.М. (Гомель) 39  
Ветка - остров старой веры (1685-1764 гг.)  
Григорьева Л.И. (Чернигов) 42  
Старообрядчество сквозь призму веков: Добрянка  
Иван Думиника (Велико Тырново) 47  
Старообрядцы в Болгарии  
Савостьянова О.П. (Коломенское) 50  
Сведения о старообрядческих моленных Нагатинской волости Мос-  
ковского уезда в конце XIX - начале XX века

#### ПУБЛИКАЦИИ ИСТОЧНИКОВ

- Любич П.А. (Кишинев) 59  
Из истории старообрядческой общины Кагула («Книга учета прихо-  
да церковного капитала и расходов при постройке храма во имя Покрова  
Пресвятыя Богородицы в городе Кагуле (1880-1892 гг.)»)\* как источник по  
истории старообрядческой общины)  
Пригарин А.А. (Одесса), Сень Д.В. (Ростов-на-Дону) 66  
Старообрядцы Малой Азии в первой половине XX в.: новые мате-  
риалы о липованах и некрасовцах  
Майоров Р.А. (Москва) 88  
Новые материалы об отношении старообрядческих архиереев к де-  
лу единоверческого священника Иоанна Верховского  
Федорова А.И. (Одесса) 90  
Личная переписка Марии Вавилин с Ф.Е.Мельниковым (1942-1943  
гг.)

#### КУЛЬТУРА

- Никитина С.Е. (Москва) 93  
Старообрядчество в пространстве конфессиональных культур:  
единицы описания  
Плотникова А.А. (Москва) 100  
Представления о природе в традиционной народной культуре  
старообрядцев Румынии

|                                                                                                               |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Аргудяева Ю.В. ( <i>Владивосток</i> )                                                                         | 106 |
| Хозяйственная адаптация русских старообрядцев на дальнем Востоке России (вторая половина XIX - начало XX вв.) | 115 |
| Душакоев Н.С. ( <i>Кишинев</i> )                                                                              | 123 |
| Особенности традиционной культуры старообрядцев Молдовы и южной Украины: жилищная практика                    | 145 |
| Иникова С.А. ( <i>Москва</i> )                                                                                | 151 |
| Свадьба липован Румынии                                                                                       | 157 |
| Свинцова Л.Н. ( <i>Киев</i> )                                                                                 | 162 |
| Потенциал культурной адаптации старообрядцев, реализовавшийся в процессе их расселения по территории Украины  | 177 |
| Магдалена Зюлковска ( <i>Торунь</i> )                                                                         | 193 |
| Старообрядческие некрополи в Польше                                                                           | 197 |
| Горбунов Ю.Е. ( <i>Одесса</i> )                                                                               | 200 |
| Старообрядческие рукописи из Стародубья как художественный феномен                                            | 203 |
| Магола А.А. ( <i>Кишинев</i> )                                                                                | 207 |
| Печатные издания русских липован Бессарабии в межвоенный период                                               | 209 |
| <b>ЯЗЫК</b>                                                                                                   |     |
| Касаткин Л.Л. ( <i>Москва</i> )                                                                               | 211 |
| Прародина старообрядцев села Кунича Флорештского района Молдавии по данным их языка                           | 214 |
| Михал Глушковски ( <i>Торунь</i> )                                                                            |     |
| Факторы способствующие сохранению русских диалектных черт в языке польских старообрядцев                      |     |
| Дорота Пасько ( <i>Торунь</i> )                                                                               |     |
| Особенности акцентуации в русском говоре старообрядцев, живущих в Польше                                      |     |
| Грязнова В.М. ( <i>Ставрополь</i> )                                                                           |     |
| Архаичность говора казаков-некрасовцев как его специфическая характеристика                                   |     |
| Желябова И.В. ( <i>Ставрополь</i> )                                                                           |     |
| Особенности словообразования рыболовецкой лексики говора казаков-некрасовцев                                  |     |
| Баранова Е.С. ( <i>Ставрополь</i> )                                                                           |     |
| Имя прилагательное в говоре казаков-некрасовцев: семантика, прагматика, словообразование                      |     |
| Кривенко Д.А. ( <i>Ставрополь</i> )                                                                           |     |
| Имя числительное в говоре казаков-некрасовцев: общенациональное и региональное                                |     |
| Громакова О.Н. ( <i>Ставрополь</i> )                                                                          |     |
| Семантические особенности наименований построек в говоре казаков-некрасовцев                                  |     |
| Черкашина Э.А. ( <i>Ставрополь</i> )                                                                          |     |
| Лексико-тематическая подгруппа «врачевание» в лексике казаков-некрасовцев                                     |     |

22-24 октября 2010 года в г. Киеве прошла очередная конференция «Липоване: история и культура русских старообрядцев». Она состоялась под эгидой Представительства Россотрудничества в Украине и именовалась «Русское старообрядчество в условиях многоэтнического пространства (история, культура, традиции)».

Хозяевами конференции стала Киевское национально-культурное общество старообрядцев-липован. Свообразием научного форума стало проведение в его рамках заседания Комиссии по исследованию старообрядчества при Международном комитете слаvistas.

Эта встреча оказалась самой репрезентативной – в ней приняли участие более 70 человек из Украины, Беларуси, России, Польши, Эстонии, Молдовы, Румынии, Италии. Материалы этой конференции вошли в этот выпуск ежегодника.

**РЕДКОЛЛЕГИЯ**

25 июля (7 августа по новому стилю) 2011 года исполняется 200 лет со дня дарования некрасовцам османской Добруджи именного указа российского императора Александра I. Это была первая в истории казаков-старообрядцев успешная попытка склонить их к возвращению в российское подданство. Тогда около 100 семей старообрядцев из-за Дуная перешли в Измаил. С этим переселением связано возникновение староверческих общин в г. Измаил и селах Старая Некрасовка и Муравлевка. В память об этих событиях и издается специальный выпуск «Липован» при финансовой поддержке Управления по делам национальностей и религий Одесской облгосадминистрации.

## ИСТОРИЯ

Аторин Р.Ю. (Москва)

ПРОБЛЕМА ЦЕРКВИ И ВЛАСТИ В СОЧИНЕНИЯХ  
ПРОТОПОПА АВВАКУМА И ПАТРИАРХА НИКОНА

В течение первого этапа своей религиозно-общественной жизни – членстве в кружке «ревнителей древнего благочестия», деятельность протопопа Аввакума проходила в тесном соприкосновении с Новгородским митрополитом – будущим шестым патриархом Московским Никоном (Никитой Миновым). Члены этого кружка «ратовали за оздоровление церковного быта, исправление богослужебных книг по древним рукописям, искоренение языческих обычаев в русском обществе»<sup>1</sup>. Оба выдающихся религиозных деятеля второй половины XVII века являлись самыми активными участниками знаменитого кружка и имели между собою тёплые дружественные отношения, о чём свидетельствует протопоп Аввакум, приходившийся Никону земляком. В «Житии», описывая события до раскола, автор отзывается о будущем патриархе Никоне как о друге: «По сем Никон, друг наш, привёз из Соловков мощи Филиппа митрополита»<sup>2</sup>. Однако после восшествия Никона на патриарший престол отношения между друзьями резко охладели. Как свидетельствует Аввакум, «егда поставили патриархом, так друзей не стал и в Крестовую пускать»<sup>3</sup>.

Патриарх Никон – одна из самых противоречивых фигур в истории Русской Церкви. Полярность мнений, фактов и оценок в отношении шестого московского патриарха говорят о различных, порою фантастических сторонах жизни этого человека. Общий знаменатель исследований и суждений о патриархе Никоне, подведённый классиками русской истории характеризует его как человека, страдающего вспыльчивостью, капризами, самолюбием и властолюбием, неумением терпеливо и спокойно выжидать результатов своих дел<sup>1</sup>. В управлении Церковью был строг и тираничен, отличался пристрастием к пышным богослужениям, строительству монастырей. Однако в науке не исключена тенденция положительных характеристик патриарха Никона. В частности, по мнению известного исследователя эпохи раскола Л. Лебедева, Никон «был человеком глубочайшей православной церков-

ности. И в этом смысле он является чрезвычайно ярким, типичным представителем русского православия»<sup>2</sup>.

Исследование сочинений патриарха Никона обнаруживает вместилище его церковного мировоззрения в рамки эпохи раскола, на что указывает характер его сочинений, посвящённых апологии ново вводимых в Русской Церкви форм богочитания. Нами было сказано выше, что патриарх Никон, митрополит Паисий Лигарид, Арсений Грек, братья Лихуды – современники протопопа Аввакума, ещё придерживались прежнего воззрения на «обряд», при котором его перемена влекла перемену смысла или искажение церковной истины. При защите явлений вербальной стороны богослужения – «обрядов», приемлемых для церкви, патриарх Никон и протопоп Аввакум пользуются одинаковой методологией, направленной на доскональное внешнее обрядовое соответствие богослужения основным христианским догматам, когда каждой из форм соответствует внутренняя, мистическая сущность. Однако в первичной полемике вокруг проведения церковных изменений стоял вопрос о том, какие именно внешние формы богочитания абсолютно приемлемы и неприемлемы для Церкви: двоеперстие или троеперстие, двоеение или утроение аллилуйи, направление крестного хода, форма Христова Распятия и др. Патриарх Никон, равно как и протопоп Аввакум каждое видимое, защищаемое им священнодействие наполняет онтологическим смыслом.

В частности, касательно троеперстия, он пишет, что данная форма крестного знамения, есть образ выражения Единосущия Св. Троицы, должен непременно изображаться только первыми тремя перстами, ибо в противном случае происходит принижение одной из Ипостасей: «Яко тремя первыми персты десныя руки изображати подобает всякому христианину на лице своем знамение креста во образ Святыя Единосущия и Равнославныя Троицы»<sup>1</sup>. В обоснование богословской несостоятельности двоеперстия, патриарх Никон приводит следующее замечание: «И по сему предначертанному истинному свидетельству, аще кто два простертые великосредния персты имать в крестном изображении слагати, и теми образовати хочет Божество и челоуечество Сына Божия, всячески по всему неприлично творит, сопротивное

<sup>1</sup> Замалеев А. Ф. Лекции по истории русской философии (XI – XX вв.). Изд. 3-е, дополненное и переработанное. СПб.: Издательско-торговый дом «Летний сад», 2001. С. 78

<sup>2</sup> Житие протопопа Аввакума. М.: Третий Рим, 2006. С. 11.

<sup>3</sup> Там же. С. 11

<sup>1</sup> См. напр. Ключевский В. О. Русская история. М.: Эксмо, 2007. С. 506; Соловьёв С. М. История России с древнейших времён // Сочинения в 18 т. Т. 5-6. М., 1990-1991. С. 60.

<sup>2</sup> Лебедев Л. Прот. Москва Патриаршая. М., 1995. С. 301.

<sup>1</sup> Патриарх Никон. Слово ответительное к читателям книги сея, толкование святыя литургии и прочих церковных таинств великаго государя, святейшего Никона, архиепископа Московскаго и всея великия и Малыя и Белья России патриарха // Патриарх Никон: трагедия русского раскола. М.: Издательский совет РПЦ, Издательство «Даръ», 2006. С. 601.

же паче. Два бо Сына образовати будет: единого от Отца, а другого от Матере рождена, и два лица исповедати, яко же и Несторий»<sup>2</sup>. Кроме того, по рассуждению Никона, исповедание Св. Троицы, выражаемое двоеперстием таит в себе арианскую ересь, ибо Троица изображается тремя неравными перстами.

Похожим образом протопоп Аввакум, посредством вложения строго традиционного для Руси богословского смысла в обряд, опровергает троеперстие и защищает двоеперстное крестное знамение. Протопоп пишет следующее: «Яко же прияхом, креститися и благословляти, в деснице слагая пять перстов: велигий и мизинец со средним сложити вкупе, - являют триипостасное Божество Отца и Сына и Святаго Духа; указательный же и великосредний - и един мало наклонити - являют смотрение Христово. Божество и человечество; та же на главу возложити - являет: ум нерожденный Отец роди Сына прежде век вечных; та же на пуп положить - являет сошествие Его во утробу Девицы; та же на десное плече, - являет вознесение, и со отцем седение, и праведных одесную стояние; та же положите на левое плече - являет грешных осуждение и вечное мучение; по сем поклонитися на землю - являет Адамово падение; та же восклонитися являет наки восстание Христовым смотрением, сиречь вочеловечением и воскресением»<sup>1</sup>. Начало утверждения еретичности троеперстия содержится в следующем высказывании Аввакума: «Три персты противны Святым Отец Преданию: - крестяся, не исповедуют Богочеловечество Христово»<sup>2</sup>.

Таким образом, протопоп Аввакум и патриарх Никон есть типичные носители средневекового русского православного мировоззрения, норма церковного самосознания для которых заключалась в необходимости точного внешнего, богослужебного выражения основ христианского вероучения, как одной из форм религиозной жизни. В частности, в троеперстии патриарх Никон видел символ Св. Троицы, а для протопопа Аввакума двоеперстие выражает образ Богочеловечества Христова. Для характеристики вероосознания Аввакума и Никона приемлема черта, «обрядоверия», когда те защищали внешне разные формы ексхиологического бытия с позиции идентичной духовно-онтологической парадигмы. Ошибочным будет обвинение в обрядоверии только последователей протопопа Аввакума. Для оппозиционной партии духовенства и мирян, равно как для совершителей церковной реформы присуща общая мировоззренческая концепция неотделимости обрядовой стороны от смысла и существа догмы. «Первоначально реформаторы доказывали, что они не просто совершенствуют переводы текстов и исправляют ошибки в богослужебных чинах. Именно они предавали онтологическую значимость своим преобразованиям как установлению единственно верных форм отношений Бога и человека, адекватно выражающих духовную сущ-

ность православия, всякое отступление от которых ведёт к утрате мистической сущности церкви»<sup>1</sup>.

Заслуживает внимания анализ политических идей патриарха Никона, который являлся последователем католической теократической идеологии о превосходстве священства над царством, что дало повод многим церковным историкам и критикам обвинить Никона в стремлении к папизму. Никон - сторонник теократического государственного устройства, при котором во главе не только церкви, но и государства стоит духовное лицо (папа, патриарх). Существование светского главы при этом не исключается, однако священный властитель стоит выше мирского правителя в силу духовного превосходства первого - как имеющего от Бога благодать и власть.

Во время просветительской деятельности архиепископа Новгородского Геннадия, со стороны его помощника и сотрудника доминиканского учёного монаха Вениамина в церковный обиход канонического права Русской Церкви вошло апокрифическое правило, приписываемое к канонам из постановлений VI Вселенского Собора, указывающим на соотношение двух природ властей: духовной и светской в католической традиции теории «о двух мечах». Данная теория имела огромное влияние в иосифлянстве и получила второе дыхание в церковной политике патриарха Никона, который, в свою очередь, считал, что проводит в жизнь классическое наследие восточного церковного права<sup>1</sup>. На заре своего патриаршего служения Никон говорил о гармоничной симфонии двух властей: «Два великих дара даны человекам от Всевишняго по Божиему человеколюбию: священство и царство. Одно служит божественным делам, другое владеет человеческими делами. Оба происходят от одного и того же начала и украшают человеческое житие <...>. Если будет согласие между обоими властями, то настанет всякое добро в человеческой жизни»<sup>2</sup>. Однако в расцвет своего патриаршества Никон утверждает другую идею - священство выше царства по причине превосходства его уполномочий и назначения. В письме к митрополиту Газскому Паисию Лигариду патриарх пишет: «яко священство и самого царства честнейшее и большее есть начальство, и да не багряницу речеши ми ниже диадиму, ниже ризы златы, - сень бо вся она и вешних цветов худейшиа <...>. Цари помазуются от священническую руку, а не священники от царские руки <...>. И сего ради: священство царства преболе есть»<sup>3</sup>. Таким образом, патриарх Никон к концу своего служения был убеждён в более высокой властной полномочности церковного первосвященнического престола по сравнению с царским.

Царь Алексей Михайлович изначально не оказывал сопротивление теократическим устремлениям патриарха и даровал ему титул «Великого Государя»,

<sup>1</sup> Шахов М. О. Старообрядческое мировоззрение. М.: Изд-во РАГС, 2002. С. 117.

<sup>2</sup> См. Карташев. А.В. Очерки по истории Русской Церкви. Т. 2. М.: Эксмо-Пресс, 2000. С. 271-272.

<sup>3</sup> Быков А. А. Патриарх Никон, его жизнь и общественная деятельность. СПб., 1891. С. 68.

<sup>4</sup> Цит по: Карташов А. В. История русской Церкви. Т.2. С. 272.

<sup>2</sup> Там же. С. 603.

<sup>1</sup> Житие Аввакума и другие его сочинения / Сост., вступ. ст. и коммент. А. Н. Робинсона; Худож. А. Денисов. М.: Советская Россия, 1991. С. 222.

<sup>2</sup> Там же. С. 223.

однако Никон стал требовать полного и абсолютного невмешательства власти в дела церкви. Критикуя законодательный свод Московской Руси – «Соборное Уложение», патриарх писал: «У его царского величества составлена книга, противная Евангелию и правилам святых апостол и святых отец; по ней судят, её почитают выше Евангелия Христова. В той книге указано судить духовных архиереев и их стряпчих, детей боярских, крестьян, архимандритов и игуменов, и монахов, монастырских слуг и крестьян, и попов, и церковных причетников в монастырских приказах мирским людям, где духовного чина нет больше. Много и других пребеззаконий в этой книге»<sup>1</sup>. Ошибка патриарха Никона заключалась в том, что он в гражданском законодательстве, предусматривающем уголовную ответственность за преступления, увидел попытку государственной власти подчинить себе каноническую жизнь церкви. Данное высказывание послужило поводом к окончательному разрыву отношений Алексея Михайловича с главою Русской Церкви, после чего Никон оставил патриарший престол. Более того, «патриарх Никон именно имел притязания сравняться с царём в его национально-государственной области – хотел быть другим государём России, пока не убедился, что на этой почве он мог быть только если не верным, то мятежным подданным. Голос Никона не мог иметь религиозного авторитета в глазах царя, потому, что это был голос политического соперника»<sup>2</sup>.

Политические взгляды протопопа Аввакума, по сравнению с патриархом Никоном, не отличаются административной и властной амбициозностью уже в силу самого социального положения Аввакума – провинциального благочинного.

В отличие от Никона, изложившего в своих сочинениях теократическую систему правления как самой приемлемой, по его мнению, формы государственного устройства, – анализ сочинений протопопа Аввакума показывает отсутствие в его литературном наследии прямых и пространных рассуждений относительно проблемы соотношения государства и церкви, но общий характер писем идейного вдохновителя старообрядцев показывает признание с его стороны законности самой природы государственной и церковной власти, однако легитимность этой власти обеспечивается для него личными качествами человека, в частности – его правотерием и доброй совестью.

Сохранился целый ряд челобитных к Алексею Михайловичу и Феодору Алексеевичу, при написании которых Аввакум избегает отвлечённых теоретических рассуждений, имеющих своим предметом форму государственного управления, сосредотачивая свою мысль на личностно-психологическом построении письма. Однако сам факт обращения опального протопопа к царю доказывает понимание автором этих писем властной компетенции русского самодержца даже в церковном управлении при обстоятельстве «еретичности»

архиереев и патриарха, как принявших реформу. Следовательно, Аввакум обращается не просто к царю, а ищет поддержки у православного царя, который, по мнению Аввакума, может вернуть дораскольное церковное бытие. Неслучайно Аввакум титулет Алексея Михайловича как «равноапостольный царь», «царю христианский», пишет «христоролюбивому царю» и т.п.

Подтекст ряда челобитных посланий в адрес царя показывает, что идеальную сущность общественно-го устройства протопоп Аввакум видел в гармоничной симфонии светской и духовной власти, при чём на первую – царскую власть, возложена охранительная функция чистоты веры при отсутствии вероучительной бдительности со стороны духовенства. В отношении устранения любого церковного разногласия Аввакум советует: «Дело то соборное и исправить зело нужно. И аще архиереи исправити не радят, поне ты, христоролюбивый государь, ту церковь от таковыя скверны потчиши очисти, да в державе царствия твоего в верных людех соблазн потребится, да и от Бога милости сподобимся. Бог же <...> да поспешит ти, государю, благоговейно исправити, и лучшее в державе твоей присно зрети, и благих ради о Господе исправитися»<sup>1</sup>. Однако похвальные речи в адрес царя не доказывают допущение в политических воззрениях протопопа Аввакума наличие самодержавного абсолютизма как нормы государственного правления. В «Книге толкований и правоучений» Аввакум, где он, рассуждая о библейском царе Манассии и пророке Исае, помимо ярко выраженного мнения о чётких границах царской воли, сосредоточивает на себя внимание то, что Аввакум судит о сфере компетенции: «Исаия пророк, велегласная труба, так же ему (Манассии – А. Р.) журил, как и ныне бывает, и он ево на полы древяною пилою перетер: на-вось! не указывай нам, великому государю! на нас то положено! А кто положил? В коих правилах писано царю церковью владеть и догматы изменять и святая кадить? Только ему подобает смотреть и оберегать от волк, губящих ея, а не учить как вера держать и как персты слагать. Се бо не царево дело, но православных архиереев и истинных пастырей»<sup>2</sup>. Таким образом, симфония властей при разграничении обязанностей и полномочий в духовной и светской областях, есть для протопопа Аввакума идеальное общественно-политическое устройство православного государства. Первые взгляды прерывались патриарх Никон в первые годы первосвященнического служения на Московской кафедре.

Заслуживает отдельного внимания то обстоятельство, при котором обвинения в адрес царя как главного инициатора и виновника церковной реформы в сочинениях Аввакума отсутствуют. Внешним образом для Аввакума Алексей Михайлович навсегда остался жертвой «Никонова прельщения»: «А царя озлобили вожди злии и лукавыя власти, понеже приняли от Никона тово новизну ту». В другом месте встречаются следующие слова: «Вот, собака, яко Никон <...> солгал! Обманул царя Алексея, тремя персты креститься понудил». Здесь со стороны протопопа Аввакума проявля-

<sup>1</sup> Быков А. А. Патриарх Никон, его жизнь и общественная деятельность. С. 68.

<sup>2</sup> Соловьёв В. С. Византизм и Россия // Соловьёв В. С. Смысл любви: Избранные произведения / Сост., вступ. ст., коммент. Н. И. Цимбаева. М.: Современник, 1991. С. 221.

<sup>1</sup> Житие протопопа Аввакума и другие его сочинения. С. 91.

<sup>2</sup> Там же. С. 267.

ется грамотная дипломатическая тактика, направленная на сдерживание обострения отношений с главою государства. Аввакум не мог не знать о цели проведения церковной реформы как внешнеполитического шага, выгодного царю, однако, при переписке с Алексеем Михайловичем он обошёл стороной данный вопрос и соблюдал предельную осторожность.

Радикально – неприятное отношение протопопа Аввакума к церковной реформе, внешним лицом которой являлась команда патриарха Никона, сделало патриарха в представлениях протопопа заклятым врагом православия и первым еретиком. Аввакум, сочинения которого зачастую носят эмоциональный, субъективный и предвзятый характер, не скупится на слова и выражения, показывающие образ Никона далеко с нелицеприятной стороны. Аввакум, увлекаясь полемикой, нередко переносит объект критики с еклесиологической оценки церковной реформы на личности, руками которых она была совершаема. В отношении своего первого врага – патриарха Никона, протопоп Аввакум рассуждает в типичной для него манере: «Злый пастырь быв во овечьей кожи волк Никон патриарх <...>. Сый еретик изъмени Святый чин и развратил святые книги и благолепоту святых церкви опроверже и нелепыи раздоры и чины во святую церковь внесе от различных ересей и зело огорчив церковь Божию, общую мать нашу и осквернил догматы незаконными, предложив истину во лжу и почтоша беззаконие в закон»<sup>1</sup>. В одном из своих сочинений Аввакум говорит об общей ошибке духовенства, ходатайствовавшего перед царём о возведении Никона на патриаршество: «Вкрался на престол патриаршеский бывший поп Никита Минич, в чернецах Никон, оболстя святую душу протопопа духовного царева, Стефана, являясь ему, яко ангел, а внутри сый диавол. Протопоп же увеща царя да царицу, да поставят Никона на Иосифово место. И я окаянной, о благочестивом патриархе к челобитной приписал свою руку. Ано врага выпросили на беду и на свою шею»<sup>2</sup>. Подобным образом протопоп не выбирал особых литературно-цензурных выражений в адрес соратников Никона по церковным преобразованиям: «Да нечего у вас и послухать добродушному человеку: всё говорите, как продавать, как куповать, как есть, как пить, как баб блудить <...>. А иное мне и молвить тово сором, что вы делаете: знаю всё ваше злохитрство, собаки, бляди, митрополиты, архиепископы, никонияны, воры, прелатаи, другия немцы русския»<sup>3</sup>.

Для дискредитации личности патриарха Никона в глазах общественности, протопоп Аввакум использует факт личного знакомства с будущим патриархом как со своим земляком, биография молодости которого была ему известна. В довольно преувеличенном, порою далёком от реальных исторических фактов

ракурсе, Аввакум рисует нравственный портрет Никона и создаёт почти мифологический образ будущего церковного главы: «Я Никона знаю: недалеко от моей родины родился <...>. Он, Никитка колдун учинился, да баб блудить научился, да в Желтоводие с книгою поводился, да выше, да выше, да и к чертям попал в атаманы»<sup>1</sup>.

Протопоп Аввакум, усматривая в патриаршем правлении Никона устремления к папощезаризму и теократизму, общую административную авторитарность, как характеристику его поведения, часто упрекает патриарха в измене православию и не скрываемых симпатиях к латинизму: «Никон, враг, умыслил <...> устрояет всё по-фряжскому»<sup>2</sup>. Нетактичную расправу с церковной оппозицией протопопов Аввакум так же осмысливает через влияние на патриарха Никона идеи папского абсолютизма: «А всё то блюдолизы римския устроили с Никоном врагом гонение сие на христиан»<sup>3</sup>.

Проблема изменения ряда вербальных священнодействий и исправление богослужебных книг в трудах протопопа Аввакума тесно сопрягается с нравственной оценкой самих личностей, руками которых совершается реформа. Аввакум зачастую субъективен до крайности, в своих религиозно-философских размышлениях нередко совершает переход от абстрактно-теоретических, метафизических вопросов к оценке и критике религиозной и нравственной жизни личности, «неправды ухищрения» которой являются причиной всех церковных нестроений и социальных катаклизмов.

Прямо противоположен в литературном стиле патриарх Никон, сочинения которого, не смотря на наличие у него и протопопа Аввакума ряда похожих психологических черт, как то: гневливость, раздражительность, вспыльчивость, нетерпеливость и т.п., отличаются спокойным рассудительным тоном, последовательностью мысли. При рассмотрении какой-либо проблемы, в трудах Никона никогда не осуществляется переход от предмета осмысления на человеческую субъективность. Если страницы протопопа Аввакума буквально дышат его характером и различными душевными переживаниями, становятся гармонической частью смой сущности Аввакума, то патриарх Никон в своих сочинениях сумел абстрагироваться от личного субъективизма и предвзятости, (которыми, как и Аввакум, страдал), благодаря чему его труды носят меньший эмоционально-психологический оттенок.

<sup>1</sup> Аввакум. Протопоп. Об изменении благолепоты церковных и о развращении книг // Памятники старообрядческой письменности. СПб.: РХГИ, 2000. С. 281-282.

<sup>2</sup> Аввакум. Протопоп. Повесть о страдавших в России за древлецерковная благочестная предания // Поучения священномученика Аввакума. Боровск: Покровский Древлеправославный девичий монастырь, 2009. С. 11.

<sup>3</sup> Аввакум. Протопоп. О внешней мудрости // Поучения священномученика Аввакума. С. 47.

<sup>1</sup> Житие протопопа Аввакума и другие его сочинения. С. 212.

<sup>2</sup> Там же. С. 253.

<sup>3</sup> Аввакум. Протопоп. Об иноческом чине // Поучения священномученика Аввакума. С. 31.

Абакумова-Забунова Н.В. (Кишинев)

## ЗАТЕРЯННЫЙ ВО ВРЕМЕНИ.... СЕРКОВСКИЙ СТАРООБРЯДЧЕСКИЙ МОНАСТЫРЬ (XVIII - XIX вв.)

Серковский<sup>1</sup> мужской монастырь – старейший старообрядческий монастырь на территории Бессарабии. Определенно к нему подходит и термин исторический, поскольку, связан с именами знаменитых в старообрядчестве иноками - Геронтием, и святыми РПСЦ Павлом и Алимпием, чьим заслугам принадлежит эффективная реализация идея создания епископской кафедры для старообрядцев и учреждение в 40-х гг. XIX в. Белокрыницкой старообрядческой митрополии. В Серковском монастыре приняли постриг и молились первый Белокрыницкий архимандрит Геронтий (в мире Герасим Исаевич Колпаков) и инок Алимпий (в мире Афанасий Зверев), уже в Белой Кринице принявший фамилию Милорадова<sup>2</sup>.

Между тем история Серковского монастыря не получила должного освещения в исследованиях по истории старообрядчества. Кроме упоминаний о нем в связи с выше названными именитыми иноками и времени его упразднения в 1844-1845 гг., о Серковском монастыре почти ничего не было известно. И лишь обнаруженные в Национальном архиве Республики Молдова документы позволяют в какой-то степени восполнить этот историографический пробел.

Достаточно спокойно пребывающий, единственный официально действующий тогда на территории Бессарабии, Серковский старообрядческий монастырь, в конце 30-х XIX в. становится объектом повышенного внимания со стороны правительственных органов. Как известно, это было время нового витка гонений на старообрядцев со стороны государства. Жесткие антистарообрядческие меры правительства императора Николая I, подкрепленные соответствующими законодательными актами, поставили под угрозу само существование беглопоповщины, и вынудили старообрядцев энергично заняться поисками собственного архиерея. В 1832 г. на Рогожском кладбище в Москве в присутствии представителей с Ветки, Иргиза, Керженца, Стародубья и других общин было решено приложить все усилия для приобретения собственного епископа. Идея создания своей архиерейской кафедры за пределами России объединила всех старообрядцев и в России, и тех, кто проживал за границей.

Одним из эпицентров тех событий становится Серковский монастырь, находившийся в Оргеевском уезде Бессарабии, и прежде всего из-за активного участия во всех этих событиях одного из его иноков – Геронтия. *(Герасим Колпаков родился в 1803 г. в старообрядческой крестьянской семье, в с.Ермолowo Серпуховского уезда Московской губернии. С раннего детства выучился читать, излюбленным чтением были книги религиозного и духовно-нравоучительного содержания. Возможно под их воздействием у Герасима рано пробудилось стремление к иноческой жизни. В 19 лет он ушел в бессарабский монастырь, известный под именем Серковского, ютившегося в уединенном месте (в Оргеевском уезде Бессарабской обл.). Здесь в качестве послушника он проявил усердие в исполнении церковных служб и строгих монастырских правил. Через три года после поступления в обитель, в 1825 г., был пострижен в иноки с именем Геронтия. Сохранился его словесный портрет, составленный И.П. Липранди, известным чиновником МВД в правительстве императора Николая I по особым поручениям, и по делам старообрядцев: "Геронтий был среднего роста, сухощав, с маленькой редкой бородкой, как и на голове темных волос, несколько с проседью, лицо продолговатое, физиономия чрезвычайно привлекательная, на которой изображалось смирение, никогда не изменявшееся, голос тихий, глаза карие, небольшие, но весьма живые, говор плавный, рассчитанный, память большая, и вообще он мне показался, как с первого раза, так и в продолжение всего времени, человеком умным, хитрым и вместе с тем твердым... имеет много природного ума и большую начитанность в церковных книгах; также заметна в нем большая практическая опытность в жизни и житейских делах, тонкое знание людей и короткое знакомство с ходом и расположением обстоятельств"*<sup>3</sup>. Однако деятельность Геронтия, одного из трех видных деятелей в искании для старообрядцев архиерея, а затем и непосредственного участника в учреждении Белокрыницкой иерархии, уже будучи (с 4 июля 1841 г.) настоятелем Белокрыницкого монастыря, имела в этом отношении не-

<sup>1</sup> В документах XIX в. название с.Серково (современ. название - Сырково), а отсюда и Серковский монастырь, иногда встречается как Сырково, Сырковский монастырь.

<sup>2</sup> Мельников Ф.Е. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) церкви. Барнаул, 1999. С.196.

<sup>3</sup> Цит. по: Вургафт С.Г., Ушаков И.А. Старообрядчество. Лица, предметы, события и символы. Опыт энциклопедического словаря. (В 1847 г. Геронтий приехал в Россию для сбора подаяний на монастырь, был схвачен жандармами и по императорскому указу заключен в Петропавловскую крепость, откуда потом переведен в Шлиссельбургскую; 21 год провел Геронтий в одиночном заключении. Что делали с о. Геронтием в тюрьме, каким подвергали его испытаниям, - осталось неизвестным, но к концу заключения рассудок его расстроился. За три месяца до смерти его выпустили из тюрьмы и поселили в гуслицком единоверческом Спасо-Преображенском монастыре, где он и был погребен. Там же).

благоприятные последствия для самого Серковского монастыря<sup>4</sup>.

Пользуясь большим доверием братии Серковского монастыря, Геронтий (по заведенному издавна в монастыре обычаю раз в три года инок посылся «для сбора добродетельных подаяний» для монастыря от единоверцев) ездил за сбором пожертвований на монастырь. Во время этих поездок Геронтий побывал в крупнейших центрах старообрядчества, в знаменитых монастырях. В Пахомиевом монастыре (Могилевская губ.)<sup>5</sup> он встретил инока Павла, впоследствии «стяжавшего себе в старообрядческом мире великую знаменитость под именем инока Павла Белокрыницкого» и подружился с ним. В 1837 г. (по другим источникам в 1836 г.) они вместе в поисках архиерея предприняли поездку на Кавказ, где, как тогда многие верили, в предгорьях Арарата скрывались «истинные христиане, среди которых и находятся древлеправославные епископы». Но в г. Кутаиси иноки были арестованы, и в течение трех месяцев, пока о них наводились справки, содержались в тифлисской тюрьме. Понятно, что полиция заинтересовалась не только иноком Серковского монастыря, но и самим монастырем<sup>6</sup>. Уже в январе 1838 г. министр внутренних дел Д.Н. Блудов запрашивает у Бессарабского губернатора П.И. Федорова первые сведения об иноках Серковского монастыря<sup>7</sup>.

В начале 1839 г. инок Павел прибыл к Геронтию в Серковский монастырь, поскольку отсюда удобнее было попасть в австрийскую Буковину. Весной того же года оба направились в Белокрыницкий монастырь, тогда еще мало известный, и стали добиваться от австрийских властей учреждения в монастыре архиерейской кафедры.

Все эти действия не могли пройти мимо внимания правительства. С этого времени полиция начала внимательно отслеживать передвижение иноков Серковского монастыря. В декабре 1842 г. при очередной отлучке за подаяниями на монастырь в поселке Дубовке Саратовской губернии был задержан инок Пахом Заикин (42-х лет, с малолетства находился в монастыре, в 1822 г. был пострижен в монашество). Несмотря на имевшийся у него паспорт, разрешавший ему свободное передвижение, по распоряжению министра внутренних дел инок Заикин был выслан по месту жительства, в Бессарабию, а губернатору Федорову было предписано впредь «прекратить поездки из Серковского монастыря по сбору подаяний»<sup>8</sup>.

На деле это означало запрет инокам на всякое передвижение за пределы монастыря.

Вскоре, в начале 1843 г., при попытке отлучиться (видимо с той же целью), в г.Оргееве был задержан другой инок монастыря - Андрей Белов. Но поскольку у него уже не было письменного свидетельства (паспорта), то «за незаконное отлучение из монастыря» Белов был арестован. Началось следственное дело, которое в итоге и закончилось закрытием монастыря.

Как следует из рапорта Оргеевского полицмейстера губернатору П.И.Федорову от 13 февраля 1843 г., «задержанный Белов учинил сознание...», что настоящее его имя, Иван Бурмин и что он «беглый экономический крестьянин, бывший житель Калужской губернии, Боровского уезда, деревни Горчихино, где имеет родителей и жену; вырос и воспитывался в православии, на 15 году от роду женился и отлучился для заработков в Москву на фабрики и там с другими работниками из любопытства ходил по церквям разных исповеданий и бывши привлечен пением старообрядцев, стал хаживать к инокам Рогожского кладбища, сперва тайно, а потом явно и к ним присоединился. Возвратившись домой признался о том родителям и жене, и вновь ушел в Москву на работу, наведываясь к жене до наступления рекрутской очереди на семейство отца, а с этого времени ушел из дома окончательно семь лет назад. Первоначально скрывался в Куреневском старообрядческом монастыре Подольской губернии Ольгопольского уезда, а через год попал в Серковский монастырь, где ему дали имя бежавшего за границу из того же монастыря бродяги Андрея Федорова Белова»<sup>9</sup>.

За время своего пятилетнего пребывания в монастыре, Бурмин многое узнал о жизни монастыря, его братии, о чем и рассказал в ходе дознания. Приводимые им сведения фактически уличали настоятеля монастыря Ефрема Петрова Богомолова «в придерзательстве бродяг в монастыре без письменных свидетельств под именами убывших или умерших иноков; в отправлении в монастыре духовных треб и проч.». По важности таких обвинений было возбуждено формальное следствие, в ходе которого вскрылись многие подробности из истории и жизни монастыря, однако, в дальнейшем не получившие огласки, поскольку составляли секретную переписку Министрства внутренних дел с личной канцелярией Бессарабского губернатора П.И.Федорова. Результаты расследования, изложенные правительственным чиновником Грабовским в *Записке* «О положении Дела, производимого Сложною Комиссиею о преступных действиях Сирковского Старообрядческого Монастыря настоятеля Ефрема Богомолова» от 30 марта 1843 г. и другие следственные материалы дают возможность в некоторой степени реконструировать историю монастыря.

<sup>4</sup> Субботин Н.И. История Белокрыницкой иерархии. Т.1. М., 1874. С.107-108.

<sup>5</sup> Кочергина М.В. Духовные связи старообрядцев Стародубья и Ветки и подмосковных Гуслиц (II -я пол. XVIII -нач. XX вв.). // <http://samstar-biblio.ucoz.ru/publ/>. У Мельникова Ф.Е. речь видимо ошибочно идет о Лаврентьевском монастыре. Указ.соч. С.191

<sup>6</sup> НАРМ.Ф.2.Оп.1.Д.3722.Л.6.

<sup>7</sup> НАРМ.Ф.2.Оп.1.Д.3722.Л.6.

<sup>8</sup> Там же. ЛЛ.41-43.

<sup>9</sup> НАРМ.Ф.2.Оп.1.Д.4052.ЛЛ.1, 22-22 об.

Особенность примыкавшей к границам России вассально зависимого от Османской Турции Молдавского княжества и турецкой провинции Бессарабии привлекала старообрядцев издавна, начиная с конца XVII в. Здесь, они могли свободно и беспрепятственно устраивать свою частную, общественную и религиозно-церковную жизнь. Усиление же присутствия старообрядческого населения «в Волощине» и за Дунаем относится к началу XVIII в.<sup>10</sup> В известном «Сказании о староверцах, живущих в земли Молдавской...», найденном в одном из рукописных старообрядческих сборников Черниговской семинарской библиотеки, устами самих волошских старообрядцев говорится: «...мы пришли когда в сию Волощину, в лето 7232 [от сотворения мира - Н.А.], во дни господя Михаила воеводы всея Молдавы...»<sup>11</sup>, что соответствует 1724 г. [от Р.Х. - Н.А.] и периоду последнего правления господя Михаила Раковицы (1715-1726 гг.).

В начале XVIII в. на севере Бессарабии, в Сорокском и Оргеевском цинутах (в то время запрутские земли Молдавского княжества) появляются первые старообрядческие поселения - Кунича и Серково<sup>12</sup>, в трех верстах от которого, в глухом лесу, был основан старообрядческий монастырь, вошедший в историю как Серковский. Не случайно в одном из миссионерских отчетов Кишиневской епархии за 1894 год отмечалось: «Старейшими раскольничьими гнездами в Бессарабии являются село Куничное Сорокского уезда и исторический, ныне закрытый, Серковский монастырь, находившийся в Оргеевском уезде, в котором раскольники уже существовали в половине XVIII столетия»<sup>13</sup>.

В ходе следственных по данному делу «розысков» удалось собрать ценные сведения о месте и времени основания монастыря. Как выяснилось из письменного уведомления поверенного по делам иерусалимского монастыря Св.Гроба Господня греческого монаха Прокопия, представленного в Кишиневскую полицию 23 марта 1844 г., земля, на которой находился старообрядческий монастырь, вместе с окружающим его лесом, составляли вотчину Пискаreshты, которая как и вотчина Серково «издревле по утвержденным грамотам, от разных Молдавских Владетельных князей изданными, принадлежали бояру Илие Стурдзе»<sup>14</sup>. Впоследствии времени [когда именно не указывается - Н.А.] одну из двух вотчин, а именно Серкову, И. Стурдза «пожертвовал для спа-

сения души своей молдавскому монастырю Галата, которому вручил и все документы как на Серково, так и на Пискаreshты, поскольку обе в одних документах включались...»<sup>15</sup> Здесь нужно обратить внимание на особенность землевладения в Молдавском княжестве.

С XIV в. в Молдавии стало обычным явлением «преклонение», т.е. передача в дар молдавскими господами и боярами монастырей, церквей и сел (вотчин) святым местам Восточной церкви, под власть ее иерархов. Монастырь Галата, как и большинство монастырей Молдавского княжества, в духовных делах подчиненные Ясской митрополии, в имущественном отношении (своими вотчинами) составляли собственность святых мест - города Иерусалима, Синайской горы и Афона, но преимущественно принадлежали иерусалимскому храму Св. Гроба Господня, откуда через посылаемых иерусалимским патриархом поверенных, преимущественно из монахов-греков, управлялись или отдавались ими в аренду. Доходы с вотчин составляли ежегодно подаваемую помощь преклоненным восточным монастырям. Еще во второй половине XIX в. значительная часть земель в Бессарабии принадлежала заграничным монастырям, пока не была возвращена в казенную собственность.

После смерти Илие Стурдзы, его наследники - Димитрашко, Константин и Стефаница Стурдзы, оставшуюся во владении Стурдзов вотчину Пискаreshты вместе с монастырем и его насельниками в ноябре 1765 г. подарили также монастырю Галату<sup>16</sup>. Таким образом, земля, на которой располагался старообрядческий монастырь, как и селение Серково, являлись собственностью иерусалимского монастыря Св. Гроба Господня.

На каких правах находился и кем управлялся устроенный на Пискаreshтской земле старообрядческий монастырь в турецкие времена и до означенных событий неизвестно. Однако, как сообщалось в выше упомянутом уведомлении поверенного иерусалимского монаха Прокопия, в 1842 г. Опекунством Св.Гроба вотчина Пискаreshты была отдана в посессию (т.е. в арендное владение) одесскому 3-й гильдии купцу Константину Камбурогло «с прочим доставлением права пользоваться и порубкою всего имеющегося на оной леса». Но сам Камбурогло, пребывающий в то время в Константинополе, и «в силу разных обстоятельств, препятствующих ему находиться в Бессарабии лично при продаже леса и собирании доходов с имений», переуступил формально все свои права

<sup>10</sup> М.И. Лилеев. Из истории раскола на Ветке и Стародубье.. Киев, 1895.С.260.

<sup>11</sup> Смирнов П.С. «Из истории раскола первой половины XVIII века. по неизданным источникам». СПб., 1908. С.18.

<sup>12</sup> Табак И.В.Русское население Молдавии: численность, расселение, межэтнические связи. Кишинев,1990.С.19.

<sup>13</sup> Кишиневские епархиальные ведомости, №14-15.1895.С.184.

<sup>14</sup> НАРМ.Ф.2.Оп.1.Д.3722.Л.90-90 об.

<sup>15</sup> Там же. Становится понятно, почему в «Росписи землевладения и сословного строя населения Бессарабии», составленной по данным переписи 1817 г. вотчина «Сиркова, с липованами» включена, а монастырь даже не упоминается. То же и в приложенном к документу Географическом указателе.//Труды Бессарабской Губернской ученой архивной комиссии. Т.3.Кишинев,1907.С.126.

<sup>16</sup> НАРМ.Ф.2.Оп.1.Д.3722.Л.90-90 об.

кишиневскому 2-й гильдии купцу Дмитрию Ловчинскому.<sup>17</sup> В свою очередь, Ловчинский по заключенным 5 сентября 1842 г. контрактам, действительным до 12 февраля 1850 г., сдал ее в посессию другому кишиневскому 3-й гильдии купцу-старообрядцу Степану Борисову Евграфову. Сами же монахи пользовались землею и частью леса по доверенности, данной купцом Евграфовым настоятелю монастыря и братии 9 сентября 1842 г.<sup>18</sup> Согласно ей монастырь арендовал землю у купца Евграфа за 250 руб. серебром в год, которые уплачивались «посторонними их единоверцами»<sup>19</sup>.

В то же время все постройки (на этой земле) и другое монастырское имущество, являлось собственностью Серковского монастыря. Это было доказано «присяжным розысканием», предпринятым властями для определения размера имущества монастыря и его оценки. Вот, что по этому поводу писал в своем рапорте от 13 октября 1844 г. бессарабскому губернатору Оргеевский земский начальник Хлуденев: «Строения Серковского монастыря, век безызытия, составляют собственность оногo, а не монастыря Гроба Господня. Ценность тех строений, кроме Церкви, по оценке формальным порядком учиненным, 1440 руб. серебром...»<sup>20</sup>. К собственно монастырскому строению, мы еще вернемся. Здесь же, хотелось бы обратить внимание на важное, с нашей точки зрения, уточнение, сделанное полицейским начальником, а именно: «век безызытия», что указывает на то, что к 1740-м гг., монастырь уже располагал рядом строений (церковью, монашескими кельями и другими постройками). Таким образом, время основания монастыря, скорее всего относится к 30-м гг. XVIII в.

За время своего столетнего существования, монастырь обзавелся довольно большим количеством построек бытового и хозяйственного назначения. Согласно описи монастырского имущества, составленного комиссией при его закрытии, монастырское строение включало: старообрядческую Церковь, освященную во имя Святой мученицы Екатерины (о чем свидетельствовала изъятая казенная монастырская печать) со старой, но без повреждений, деревянной колокольней; возле церкви располагалось монашеское кладбище и небольшой фруктовый сад. Окружала монастырь плетневая ограда с досчатыми воротами. Монастырь имел 20 старых деревянных иноческих келий различной величины и вида. Некоторые, как замечалось, были ветхи; лучшая, из всех, настоятельская келья, занимала 4 комнаты с деревянными полами, с кладовой и сараем, покрытыми камышом и соломой. Казначейская, валькованная, келья располагалась в 2-х комнатном помещении, крытом камышом с соломой; 9 братских келий разного размера – 1, 2-х, 3-х,

4-х и 5-ти комнатные. Все кельи имели свои отдельные кладовую и сарай. Трапезный дом состоял из двух отдельных комнат на каменном фундаменте, с деревянными полами – собственно трапезная комната; во второй комнате располагались поварская и пекарня. Возле колодца начато было строительство кухни и прачечной<sup>21</sup>.

Церковь и трапезная монастыря располагали богато украшенными предметами и символами культа, разнообразной церковной утварью, всего, согласно описи, 81 наименований имевшихся в церкви икон, лампад, риз, подсвечников, книг и прочих предметов и символов культа. В алтаре в числе имеющихся 3-х икон – две иконы Матери Божьей – одна вышитая жемчугом с камушками, другая оправленная в серебро и вызолоченная. Там же находились Большой деревянный крест Распятие, 2 евангелия в серебряных окладах; два креста – один оправлен в серебре, другой – в медной оправе; подсвечники большие. В трапезной находилось 12 икон без окладов, 3 древние книги.

Монастырь значительно расстроился и располагал, как видно из описания, большим количеством добротных хозяйственных построек. При монастыре находились: мастерская для плотнической работы; деревянный из дубового дерева амбар из двух отделений с четырьмя закромами с деревянными полами; земляная мельница с одним колесом для молотбы муки; деревянная мельница со всем прибором и одним колесом для приготовления круп, а вокруг нее – сарай; сараи для складирования разных хозяйственных орудий труда для обработки земли, возов и проч.; конюшня с 8 лошадьми, которые использовались для обработки земли, а также для развозов; каменный погреб с навесом для хранения разных запасов и продуктов, как в зимнее, так и в летнее время. Вокруг келий и плетневой ограды находился фруктовый из разных деревьев сад, приносящий значительный доход<sup>22</sup>.

Монастырь для своего обеспечения и уплаты казенных податей вполне успешно занимался экономической деятельностью. Иноки, кому позволял возраст, занимались хлебопашеством. При необходимости прибегали и к найму на сельскохозяйственные работы рабочих из мирян. На основании правительственного указа от 22 января 1829 г. «иноки старообрядческих монастырей равно как все жители Бессарабской области под названием бурлаки или холостые», были обложены подушной податью<sup>23</sup>. Иноки Серковского монастыря, причисленные к «царанскому классу» (крестьянам), уплачивали подушный земский сбор. 11 марта 1842 г. инокам, приписанным к монастырю и «состоящие по большей части из старцев», распоряжением губернатора Федорова, с целью облегчения им уплаты податей, было пред-

<sup>17</sup> Там же Д.3722.Л.91.

<sup>18</sup> НАРМ. Ф.2.Оп.1.Д.4052.Л.51.

<sup>19</sup> Там же. Д.3722.Л.72-75.

<sup>20</sup> Там же Л.9.

<sup>21</sup> НАРМ.Ф.2.Оп.1.Д.3722.Л.6-6 об.

<sup>22</sup> Там же Л.7.

<sup>23</sup> Там же.Д.3722.Л.1-1 об.

ложено перечислиться в другие общества, а жить по-прежнему в монастыре. Однако все они отказались<sup>24</sup>. Свой отказ монахи мотивировали тем, что *«хотя по ревизии [1835 г.] считается их 26 чел., но с тех пор умерло 13 и на лицо состоит 13 чел., но подали они исправно платят и за умерших, а перечисление они искали в других обществах, но ни одно не принимало их вместе с умершими»* и просили *«оставить их на нынешнем положении»*. В своем рапорте губернатору Федорову, Оргеевский земский начальник, подтверждая, что *«иноки не имеют никаких задолжностей в уплате податей и сборов как за прошлые годы, так и теперь»*, апеллировал тем, что *«...у них имеются изрядные хозяйственные заведения, занимаются хлебопашеством, откупают сенокосные места и продают с выгодой, так что кроме приношений от их единоверцев, они имеют достаточные средства к содержанию и уплаты казенных податей и других повинностей; фруктовый садик возле церкви, состоящий при урожае, приносит в год до 100 рублей серебром»*. Средства на содержание монастыря насельники получали и в виде разного рода пожертвований, как от бессарабских старообрядцев, так и высылаемых на монастырь из других мест и городов России. Показательным примером может служить тот, напомним, факт, что *«монастырь нанимал землю в содержание от купца Евградова за 250 рублей серебром в год, которые уплачивались посторонними их единоверцами»*<sup>26</sup>.

Но главной функцией монастыря была его молитвенная жизнь, богослужение. На протяжении долгого времени Серковский монастырь, оставаясь единственной старообрядческой обителью на территории Бессарабии, служил духовным центром, намоленным местом для тысяч старообрядцев не только Бессарабии, но и приходящих сюда из соседних и внутренних губерний России. Серковский монастырь поддерживал тесные связи с другими старообрядческими монастырями как в сопредельных Буковине, Молдавии, Турции, так и с именитыми монастырями в России. Сюда из разных мест приезжали тайно священники, отправляли в монастырской Церкви богослужение, крестили детей, совершали таинство венчания. Например, в ходе следствия выяснилось, что сюда с Дона инок монастыря Пахомий Заикин привозил тайно священника для совершения церковных треб. Можно с уверенностью предполагать, что таковые прибывали в монастырь и с Иргиза, известного еще в начале XIX в. как *«основного поставщика беглых попов для всей раскольничьей России»*<sup>27</sup>. Связь серковских монахов со

старообрядцами Саратовского Поволжья подтверждается многими документами<sup>28</sup>, в том числе материалами следственного дела. Уже упоминалось выше о задержании инок Пахомия Заикина в Саратове, а настоятель Богомолов, как показал Бурмин, *«придерживал»* в монастыре беглых из Саратовской губернии после известных там событий 1837 и 1841 гг.<sup>29</sup>

Но наиболее часто для совершения богослужения и таинств крещения и венчания приезжали священники и монахи из Куреневского мужского Николая Чудотворца монастыря Подольской губернии. Согласно показаниям Бурмина, при одном из венчаний присутствовал инок Симеон (в мире - Степан Иван Кравцов), который позже (в 1842 г.) присоединился к православию и был посвящен в иеромонахи Подольским архиепископом<sup>30</sup>. Связь с Куреневским монастырем, видимо, как близко находящимся, была наиболее тесной. Как свидетельствуют документы, многие иноки Серковского монастыря принимали постриг в Куреневском монастыре, поскольку там были свои священники. Среди насельников Куреневского монастыря было много живущих по паспортам жителей Бессарабии разного звания - мещан, крестьян из Кишинева, Аккермана, Измаила<sup>31</sup>.

Последние научные исследования и обнаруженные документы раскрывают роль Серковского монастыря и его братии в судьбе действующего с 1812 по 1829 гг. измайловского Свято-Никольского старообрядческого монастыря, созданного по инициативе настоятеля Серковского монастыря Евфимия. В 1812 г. игумен Евфимий обратился к адмиралу П.А. Чичагову<sup>32</sup> с просьбой организовать старообрядческий монастырь вблизи Измаила, где к этому времени уже поселилось значительное число вышедших из турецкой Добруджи некрасовских казаков и пришлых старообрядцев из разных

конференции. 26 апреля 2005 года. Саратов, 2005. С. 196-198.

<sup>28</sup> В НАРМ в Деле: «Переписка МВД с Новороссийским и Бессарабским Генерал-губернатором о задержании беглых раскольников из Саратовской губернии, прибывших к границам Молдавии» обнаружен любопытный документ - изъятая «Копия маршрута», включающая подробный перечень населенных пунктов (городов и селений) по Киевскому тракту (от Саратова до Киева и затем через бессарабское с. Грубно до г.Ясс) и лиц, к которым следует обращаться. (НАРМ.Ф.2.Д.5413,Л.1,9).

<sup>29</sup> Там же. Л.22 об. Речь, по-видимому, идет о разгроме в 1837 г. Верхне-Преображенского старообрядческого мужского монастыря.

<sup>30</sup> НАРМ.Ф.2.Оп.1.Д.4052.Л.23-23 об.; Сергей Таранец. Куреневское тримонастырье. Киев. 1999. С.52-53.

<sup>31</sup> С. Таранец. Указ.соч. Там же.

<sup>32</sup> Чичагов Павел Васильевич (1767—1849), адмирал (1807). В 1802—1811 годах — министр морских сил. В 1812 году был назначен главнокомандующим Дунайской армией, главным начальником Черноморского флота и верховным правителем Молдавии и Валахии.

<sup>24</sup> Там же. Д.3722. Л.25-34.

<sup>25</sup> Там же. Л.37 об.; Д.4052.Л.50-51 об.

<sup>26</sup> НАРМ.Ф.2.Оп.1.Д.4052.Л.74-75.

<sup>27</sup> Наумлюк А. А. Иргизское старообрядчество и власть. Реформирование государственной службы как стабилизирующий фактор становления гражданского общества в России: материалы научно-практической

мест России. Получив разрешение, Евфимий и какая-то часть серковских монахов, «*взяв книги и церковную утварь*», переехали в Измаил в селение Старая Некрасовка<sup>33</sup>. Свято-Никольский монастырь являлся важным конфессиональным центром старообрядцев в южной Бессарабии. В монастырь стекались монашествующие из разных регионов, но преобладали среди них «*серковские*»<sup>34</sup>. Однако в 1829 г. по предписанию Новороссийского генерал-губернатора за «*непозволительные сношения с единоверцами из Турции, предоставления убежища беглым старообрядцам и т.д.*» Измаильский монастырь был закрыт. После его закрытия в 1829 г. все монахи из упраздненного монастыря переселились вновь в Серковский монастырь, перевезя с собой книги, всю церковную утварь и колокола<sup>35</sup>. В 1830 г. измаильское некрасовское общество стало требовать это имущество обратно, на том основании, что оно было пожертвовано в монастырь их обществом. Однако требование это не было удовлетворено. Свой отказ настоятель Серковского монастыря Ефрем Богомолов мотивировал тем, что «*указанное имущество было приобретено еще в турецкие времена и появилось в монастыре [имеется в виду Свято-Никольский - Н.А.] вместе с игуменом Евфимием*»<sup>36</sup>.

Вместе с тем, новые документы, вскрывают до сих пор нигде не озвученный факт, что тогда вместе с церковной утварью и книгами из упраздненного Свято-Никольского монастыря в Серковский были доставлены и Царские врата, которые в 1841 . («*более двух лет назад*») настоятелем Богомоловым были переданы «*за границу, в Австрию, через проезжавшего оттуда монаха Пелагия для монастыря при деревни Белая Криница. Об этом знали только одни лишь иноки и послушники*»<sup>37</sup>. То есть аккуратно, когда посвященный в это, бывший серковский инок Геронтий стал настоятелем Белокрыничского монастыря и стараниями которого, как отмечали современники, к приезду митрополита Амвросия монастырь был «*приведен в благоприличный вид*». Сам Богомолов, не отрицал факт, что Царские врата и утварь после упраздненного Измаильского монастыря были доставлены в Серковский монастырь, однако, по его словам, «*было это до вступления его [Богомолова] в должность настоятеля [в 1832 г.] и куда они обращены или проданы его предшественником – умершим настоятелем Семионом, не ведает*»<sup>38</sup>.

Как следует из материалов следственного дела, настоятелем Серковского монастыря с 1832 по

1843 г. оставался Ефрем Петров Богомолов. Фигура же инока Геронтия вообще обойдена молчанием, даже в показаниях Бурмина, который пришел в монастырь в 1837 г. В то же время, многие авторы (начиная с П.И. Мельникова (Печерского), Н. Субботина, И. Пархомович, Ф.Е. Мельников и др.) пишут, что в 30-е гг., когда инок Павел пришел в Серковский монастырь, Геронтий был его настоятелем. Однако в списке иноков Серковского монастыря, составленном во время 8-й народной переписи (1835 г.) под первым номером записан (скорее всего как настоятель) Ефрем Петров Богомолов, а под вторым – инок «*Геронтий Щокин*»<sup>39</sup>.

Относительно численности населения монастыря. Первые данные о количестве насельников монастыря содержатся в губернаторском отчете за 1826 г., согласно которому в монастыре проживали «36 старообрядцев и таковых же паломников - 2»<sup>40</sup>. В октябре 1828 г. настоятель Серковского монастыря вошел с прошением к Оргеевскому земскому начальнику о записи в ревизию «*обитающих в этом монастыре 26 монахов и 3 послушников, всего 29 чел., так как они остались не внесенными в последнюю перепись [имеется в виду перепись 1824 г. - Н.А.], поскольку комиссия, составлявшая перепись не посещала монастырь*». Было сделано соответствующее расследование, показавшее на лицо 22 инока; 2 инока, к тому времени умерли, 2 - находились «*в неизвестной отлучке*», 1 – послан был для сбора милостыни, 1 инок и 1 послушник отправились «*для перемены паспортов*». Вместе с тем, были обнаружены и 10 «*новых человек*» (монахов), всего 32 чел., из которых 23 оказались нигде не записанными<sup>41</sup>. (Позже все они в переписи 1835 г. были приписаны к жителям с. Серково).

Как отмечалось Кишиневской консисторией, Серковский монастырь «*значительно возвысился, когда разрешено было поселиться здесь монахам закрытого монастыря близ Тучкова, Измаильского уезда*»<sup>42</sup>, где тогда проживало вместе с игуменом монастыря Маркияном еще 20 монахов, 6 чел. из которых на тот момент находились в отлучке - Москве, Петербурге, Куреневке и других местах<sup>43</sup>. В мае 1829 г. все они (по списку 21 чел.) были переведены в Серковский монастырь, но записаны Казенной палатой в число жителей с. Серково<sup>44</sup>.

Во время же проведения в 1835 г. (8-й) переписи на лицо в монастыре оказалось всего 25 монахов, которые были записаны в отдельной «*Ревизской сказке старообрядческого монастыря Сиркова*», остальные, как было указано в пояснении, «*одни умерли,*

<sup>33</sup> Федорова А.И. Судьба имущества Никольского старообрядческого монастыря // Липоване: история и культура русских старообрядцев. Вып.6. Одесса, 2009. С.35.

<sup>34</sup> См.: Пригарин А. Русские старообрядцы на Дунае. Одесса-Измаил-Москва, 2010. С.254.

<sup>35</sup> Архив Кишиневской консистории. Д.42 за 1829 г.

<sup>36</sup> Федорова А.И. Указ.соч. С.36.

<sup>37</sup> НАРМ.Ф.2.Оп.1.Д.4052.Л.23.

<sup>38</sup> НАРМ.Ф.2.Оп.1.Д.4052.Л.26

<sup>39</sup> Там же. Д.2041. Л.123-123 об.

<sup>40</sup> Там же. Д.1073.Л.56.

<sup>41</sup> Там же. Д.3722.Л.3.

<sup>42</sup> Там же. Ф.208.Д.42; Кишиневские епархиальные ведомости, №.33-34. Кишинев, 1909. С.1333.

<sup>43</sup> Федорова А.И. Указ.соч. С.36.

<sup>44</sup> НАРМ.Ф.2.Оп.1.Д.3722.Л.3 об.

другие в отлучке неизвестной, а некоторые возвратились на родину»<sup>45</sup>. В дополнительный список к Ревизской сказке монастыря были включены 9 человек из мирян, проживавших в монастыре по «ерликам»\*, выданных кишиневским Великокороссийским обществом, и паспортам.

В отличие от последних, все монахи, как оказалось, проживали в монастыре, не имея ни «ерликов», ни других узаконенных властью «видов на жительства». С одной стороны, это означало, что только им самим было ведомо, откуда и когда они оказались в этом монастыре; с другой, под именем умерших или убывших по каким-то причинам монахов легко могли укрываться как пришлые старообрядцы, так и любой беглый от крепостной зависимости или рекрутчины, что было довольно распространенным явлением в старообрядческих обителях. Н.И. Надеждин, отмечая факты укрывательства буковинскими старообрядцами, писал: «подобных беглецов [они] не выдают; напротив принимают и держат весьма охотно, дорожат ими как представителями России, в которой ненавидят только существующий ныне порядок, но которая сама по себе, никогда не переставала быть для них драгоценною и священною...»<sup>46</sup>. Подобная практика стала одной из причин, как указывалось выше, упразднения Измаильского старообрядческого монастыря.

В приеме и «придержательстве беглых из внутренних губерний» уличали и настоятеля Богомоллова. Так, Иван Бурмин на следствии показал, что «два года под именем инока Сергия, неизвестно куда девавшегося, находился беглый солдат, а под именем значившегося по ревизии как Василий Семенов Сторожев скрывался мещанин г. Саратова по имени Григорий, два года назад

постригшегося в иноки под именем Гавриила»<sup>47</sup>. Так же задержанный Бурмин указал еще на одного инок, «убывшего при уничтожении в Саратовской губернии Старообрядческого монастыря за открытые противозаконные проступки иноков...»<sup>48</sup>. Кроме того, Бурмин заявил, будто и настоятель Ефрем Богомоллов является беглым, уроженцем Калужской губернии Малоярославского уезда. Однако сам Богомоллов на допросе показал: «от роду ему 47 лет, родился [т.е. в 1796 г. - Н. А.] в м. Фельтечене Молдавского княжества, в семье старообрядцев, и, после смерти родителей, в 20-летнем возрасте поступил в тамошний Мануиловский старообрядческий скит, где был пострижен в иноки с именем Ефрем, вместо мирского Ефима; после чего ходил в Яссы и по полученному там паспорту отправился в Австрию, в монастырь при с.Белая Криница, а осенью 1823 г., получивши от австрийского правительства паспорт, прибыл в Россию через Радзивиловскую таможенную и явился в город Житомир, где получивши от Волынского губернатора паспорт отправился в Киев, потом в Старообрядческие монастыри, находившиеся в Киевской, Черниговской и Могилевской губерниях, а затем в Москву, отколе прибыл в город Кишинев и получивши здесь от гражданского губернатора билет, проживал в Сирковском монастыре около года, а в 1826 г., пожелав остаться навсегда в России, подал о том прошение в Правление Бессарабской области, по распоряжению коего в присутствии выполнил присягу на подданство и оставлен на жительства в том же монастыре указом Областного правления Оргеевскому суду»<sup>49</sup>.

Определить точное число проживавших в монастыре насельников представлялось делом довольно сложным, с учетом как их естественной убыли (смерти) и большой мобильности (во время ревизии какие-то иноки могли находиться в отлучке, либо просто укрыться на время в лесу), так и тем обстоятельством, что часть из них была приписана к селению Серково. Кроме того, постоянное движение его обитателей (отлучки «на послушание», т.е. на исправление разных монастырских дел и поручений и прибытие новых) делало эту задачу по сути невыполнимой. Так, на запрос министра внутренних дел к управляющему областью о предоставлении сведений об иноках Серковского монастыря, губернатор Федоров 18 февраля 1838 г. сообщал, что «в нем находится 76 иноков, из числа которых 32 проживали в нем еще во время турецкого владения [возраст многих иноков был от 50 до 110 лет - Н.А.]; 23 перешли впоследствии из турецкого владения [т.е. после 1812 г. - Н.А.], а 21 переведены из Измаильского монастыря. Последние 44 чел. обложены платежом податей [подушного земского сбора - Н.А.] и причислены к селу Серкову»<sup>50</sup>. Но уже на момент следствия из обнаруженных в монастыре оказалось: монахов только

<sup>45</sup> Там же Л.4. Поименный список: 1.Ефрем Петров, сын Богомоллов (40 лет); 2.Геронтий Шокин (37 лет); 3.Пахомий Иванов сын Заикин (36 лет); 4.Никифор (фамилия неразборч.) (38 лет); 5.Денисий Сергеев сын Смуглов (45 лет); 6.Сергей Петров сын Чернопадов (40 лет); 7.Лаврентий Флоров сын Флоров (38 лет); 8.Мамант Ларионов сын Бельцов (50 лет); 9.Демьян Досифеев сын Кутилов (50 лет); 10.Адам Яковлевич сын Соколов (56 лет); 11.Герасим Андреев Андреев (89 лет); 12.Серапион Ипатьев сын Крыжин (60 лет); 13.Паладий Иванов Кусилов (65 лет); 14.Иринарх Иванов сын Кривов (75 лет); 15.Илья Давидов сын Давидов (60 лет); 16.Григорий Егоров Морозов (110 лет); 17.Денисий Данилов Жуков (86 лет); 18.Серафим Александров Смирнов (70 лет); 19.Гермоген Иванов Франц(?)..ов (41 год); 20.Пахомий Леонов Лысаков (85 лет); 21.Григорий Остафьев Шокин (65 лет) 22.Филарет Тимофеев Райков (90 лет); 23.Михайло Алексеев Монахов (50 лет); 24.Андрей Федоров Белов (35 лет); 25.Василий Семенов Сторожев (26 лет) (НАРМ.Ф.2.Оп.1.Д.2041.Л.123-123 об; Д.3722.Л.27-27 об).

\*Ерлик - (устар.) своего рода поручительные записки, даваемые обществом по прежнему месту жительства и удостоверяющую таким образом данную личность.

<sup>46</sup> Сборник правительственных сведений о раскольниках / Сост.В.Кельсиев. Лондон, 1862. С.95-96.

<sup>47</sup> НАРМ.Ф.2.Оп.1.Д.3722.Л.60-60 об.; Д.4052.Л.22-22 об.

<sup>48</sup> Там же.

<sup>49</sup> НАРМ.Ф.2.Оп.1.Д.4052.Л.25 об.

<sup>50</sup> Там же. Д.3722.Л.7-7 об.

25 человек, из которых лишь 9 были приписаны к монастырю по ревизии 1835 г., а также 16 человек – из мирян, проживающих при монастыре по разным паспортам и свидетельствам (ерликам).<sup>51</sup> Однако, как выяснилось, «кроме сих, в монастыре находилось еще 10 человек бродяг, но таковые Богомолы были выпущены из монастыря из предполагаемой опасности в дальнейшем придержательстве».<sup>52</sup>

Все вскрывшиеся факты «укрывательства и придержательства» беглых из России людей, «противозаконные» действия по отправлению духовных треб и богослужений в монастырской церкви с участием «беглых» из разных старообрядческих центров России и из-за границы стали основанием для его закрытия. Но главная причина заключалась в тех событиях, которые разворачивались в эти годы в соседней Буковине по учреждению Белокриницкой иерархии и близость к ней Серковского монастыря. «Так как Монастырь управляется неблагонадежным человеком, каковым оказался настоятель Богомолы и может и впредь быть пристанищем для бродяг, тем более, что Монастырь удален от уездного города и находится в глуши и притом близко к границе, - докладывал губернатор Федоров в рапорте 9 июня 1844 г. тогдашнему министру внутренних дел Перовскому Л.А., - то неблагоприятно ли будет употребить, где следует ходатайство Ваше об упразднении этого монастыря, как в 1828 г. был упразднен Измаильский Старообрядческий монастырь...»<sup>53</sup>

21 апреля 1845 г. на имя бессарабского губернатора Федорова было передано Высочайшее повеление от 14 апреля того же года: «... согласно заключению Св.Синода в удобное время без огласки упразднить Серковский монастырь и передать вместе со всем имуществом в ведение Епархиального начальства, а иноков причислить в мещане г.Кишинева». При этом, предписывалось «не дозволять им, по крайней мере некоторое время, поступать в другие городские или сельские общества, дабы подчинить сказанных раскольников ближайшему и бдительному надзору [со стороны губернского и епархиального начальства - Н.А.] и предотвратить всякие случаи к бродяжничеству их и сношению с раскольниками других мест...»<sup>54</sup> Рассматривалась и возможность учредить там Единоверческую обитель, «предложив самым благонадежным инокам Серковского монастыря принять Единоверие и поступить в ту обитель...»<sup>55</sup>

8 июня 1845. г. в Оргеев прибыли назначенные архиепископом Кишиневским Иринархом «для приема» Серковского монастыря в Епархиальное ведомство старший благочинный Оргеевского уезда, протоиерей Семен Балтага и игумен Каларашского монастыря Илларион, откуда они «секретно»

направились в Серковский старообрядческий монастырь. 16 числа инокам было объявлено об упразднении монастыря и перечислении их к кишиневским мещанам. В тот же день было описано все церковное (предметы культа, иконы, книги, утварь) и другое имущество Серковского монастыря, в том числе и найденные в кладовой 44 древние книги и в кельях простых, принадлежащих монастырю 22 книги<sup>56</sup>. Все изъятое, по решению Епархиального начальства передавалось в Каларашский Успенский православный монастырь. Саму же церковь (здание) решено было также «оставить в заведывании сего монастыря (Каларашского) впредь до усмотрения»<sup>57</sup>.

Такова в кратком изложении история старейшего на территории Бессарабии Серковского монастыря. Просуществовавший почти ровно сто лет, он долгое время оставался единственным и важным духовным старообрядческим центром в Бессарабии, поддерживал тесные связи с другими старообрядческими монастырями, российскими и заграничными, активно взаимодействовал с ними и имел общестарообрядческую известность.

Еще живы очевидцы сохранившихся до 60-х годов XX-го столетия монашеских келий<sup>58</sup>.

<sup>51</sup> Там же. Л.76-76 об.

<sup>52</sup> Там же. Д.4052.Л.23.

<sup>53</sup> Там же.

<sup>54</sup> НАРМ.Ф.2.Оп.1.Д.3722.Л.96.

<sup>55</sup> Там же. Л.96-99.

<sup>56</sup> Там же. Л.115-117.

<sup>57</sup> Там же.Л.100-100 об.

<sup>58</sup> Еремеев П. Сырково //Древность вечно живая. Кишинев, 2002.С.138-139.

Еремеев П. В. (Харьков)

## СТАРООБРЯДЧЕСКИЕ ТОЛКИ И СОГЛАСИЯ НА ХАРЬКОВЩИНЕ В 1825–1855 гг.: численность и локализация (по материалам Канцелярии харьковского губернатора)

Одним из важнейших условий выяснения роли и места древлеправославия в истории Российской империи является изучение государственной статистики старообрядчества. Нами была предпринята попытка исследовать особенности отображения конфессионального состава старообрядчества Харьковской губернии в статистических материалах канцелярии Харьковского губернатора за 1825 – 1855 гг. Подобного рода исследование может существенно уточнить историю старообрядчества Харьковского региона, которое, как известно, сыграло не последнюю роль в истории «старообрядческого мира»<sup>1</sup>, даст возможность на материале региональной эмпирики проследить влияние изменений, произошедших в годы правления Николая I, на различные направления «старой веры», выявить их адаптационный потенциал и выживаемость в условиях роста государственного давления.

Несмотря на то, что материалы государственной статистики о старообрядчестве Харьковской губернии исследовались В.П. Потоцким<sup>2</sup>, Ю.В. Волошиным<sup>3</sup>, С.О. Голдиной<sup>4</sup>, отражение разделения старообрядчества на толки и согласия в материалах Канцелярии харьковского губернатора за 1825 – 1855 гг. до сих пор не было объектом специального изучения.

Избранная для исследования группа источников имеет ряд особенностей. Во-первых, в так называемых «раскольничьих ведомостях», собираемых Канцелярией харьковского губернатора и пересылаемых затем в Министерство внутренних дел, а также императору, не учитывались староверы и

прочие религиозные диссиденты, проживающие в Чугуевском военном поселении<sup>5</sup>.

Во-вторых, на сегодня практически не вызывает возражений тезис о значительном приуменьшении численности старообрядцев Российской империи в материалах государственного учёта. Поэтому данные государственной статистики можно использовать для характеристики конфессионального состава старообрядчества лишь со значительными оговорками. Конечно, Н.В. Варадинов отмечал, что официальные данные представляют интерес если не для выяснения абсолютной численности старообрядцев, то для характеристики их приблизительного соотношения по разным регионам<sup>6</sup>. Однако нет уверенности, что степень приуменьшения численности старообрядцев различных губерний Российской империи в материалах государственного учёта не различалась.

По специально разработанной методике<sup>7</sup> автором была осуществлена проверка достоверности государственной статистики относительно конфессиональной принадлежности зарегистрированных старообрядцев в исследуемый период. Путем сопоставления официальных данных уездного и губернского уровней за несколько лет, с привлечением других источников (материалов уголовных дел<sup>8</sup>, официальной переписки<sup>9</sup>, «Историко-статистического описания Харьковской епархии» архиепископа Филарета<sup>10</sup>), было установлено, что информация о вероисповедании зарегистрированных старообрядцев в губернских ведомостях в 18 % случаев была искаженной. Учитывая это, в данном исследовании материалы государственной статистики использовались лишь после тщательной проверки и, в случае

<sup>1</sup> Безгодков А.А. Христиане-поморцы Украины: краткий обзор и постановка вопроса // Старообрядничество України та Росії: минуле та сучасне: Матеріали II Всеукраїнської науково-практичної конференції. К., 2004. С. 82 – 86; Карцов В.Г. Религиозный раскол как форма антифеодального протеста в истории России: у 2 ч. Калинин, 1971. Ч. 2. С. 25, 29 – 31; Потоцкий В.П. Очерк истории старообрядчества Харьковской губернии // Липоване: история и культура русских-старообрядцев. 2008. Вып. 5. С. 77.

<sup>2</sup> Потоцкий В.П. Очерк истории старообрядчества Харьковской губернии... С. 77–88.

<sup>3</sup> Волошин Ю.В. Розкольницькі слободи на території Північної Гетьманщини у XVIII ст. (історико-демографічний аспект). Полтава: АСМІ, 2005. С. 7 – 10.

<sup>4</sup> Голдіна С.О. Єдиновірство як спосіб боротьби влади зі старообрядництвом у 40–60-ті роки XIX століття (на матеріалах Лівобережної України) // Наукові праці історичного факультету Запорізького державного університету. Запоріжжя: Пресвіта, 2004. Вип. 18. С. 51–55.

<sup>5</sup> Государственный архив Харьковской области (далее – ГАХО). Ф. 3. Оп. 67. Д. 235. Лл. 56 – 57.

<sup>6</sup> Варадинов Н.В. История МВД: В 8 кн. СПб.: Тип. МВД, 1858–1862. Кн. 8: История распоряжений о расколе. С. 138.

<sup>7</sup> См. подробнее: Еремеев П. В. Ошибки в фиксации вероисповедания «записных старообрядцев» Харьковской губернии в государственной статистике 1825 – 1845 гг. (на материалах канцелярии Харьковского губернатора) // Липоване: история и культура русских-старообрядцев. 2010. Вып. 6. С. 32 – 43.

<sup>8</sup> См., напр.: ГАХО. Оп. 103. Д. 47. Л. 104; Оп. 103. Д. 47-а. Л. 112; Оп. 123. Д. 139. Л. 7, 12, 14; Оп. 123. Д. 62. Л. 1–10.

<sup>9</sup> См. напр.: ГАХО. Оп. 17. Д. 310. Л. 2.; Оп. 186. Д. 143. – 14 л.

<sup>10</sup> Филарет (Гумилевский Д.Г.) Историко-статистическое описание Харьковской епархии: в 3 т. Харьков: Издательский дом «Райдер»; Факт; ХЧМГУ, Издательство САГА, 2004–2006.

необходимости, исправления ошибок. Хотя следует отметить, что подобным образом можно исправить лишь технические ошибки в фиксации вероисповедания тех старообрядцев, которые были зарегистрированы, в то время как численность огромной группы тайных старообрядцев, по мнению большинства исследователей, не поддаётся учёту<sup>11</sup>.

Также следует отметить, что в течение исследуемого периода официальная классификация старообрядчества менялась. Это усложняет согласование данных государственного учёта за различные годы, но, в то же время, позволяет дополнять информацию «раскольничьих ведомостей» путём сопоставления информации за отдельные периоды.

Если рассмотреть соотношение численности поповцев и беспоповцев Харьковской губернии в течение 1825 – 1855 гг. можно заметить, что до 1842 г. беспоповцы явно доминировали (Рис. 1). В среднем, соотношение между поповцами и беспоповцами Харьковской губернии в 1825 – 1843 гг. составляло, соответственно, 23 : 77, в то время как соответствующий показатель для всей Российской губернии составлял 63 : 37 в пользу поповцев<sup>12</sup>.

Учитывая, что с востока и запада Харьковская губерния граничила с крупными центрами поповщины: Землями войска Донского и Черниговской губернией, причём во время заселения старообрядцами Слобожанщины и Дона условия в этих регионах были схожими, доминирование беспоповщины на территории Слобожанщины вряд ли целесообразно объяснять социально-политическими и экономическими особенностями региона. Скорей всего, сыграл роль случайный фактор, а именно, основание в середине XVIII в. на Харьковщине Чугуевского монастыря Поморского согласия, который вскоре стал крупнейшим центром беспоповщины Восточной Украины. Архиепископ Филарет (Гумилевский) отмечал, что вокруг монастыря велась активная старообрядческая пропаганда<sup>13</sup>. Возможно, это и обусловило преобладание беспоповщины в регионе.

До начала 1840-х гг. поповцы доминировали лишь в Старобельском уезде (Рис. 2). Это было обусловлено близостью донских казаков, многие из которых исповедовали поповщину<sup>14</sup>, а также выселение сюда части старообрядцев-поповцев после второй выгонки Ветки<sup>15</sup>. Кроме того, примерно равным было присутствие поповцев и беспоповцев в Купян-

ском уезде. Поповцами были записаны практически все старообрядцы Харькова<sup>16</sup>.

Однако, начиная с 1843 г. наблюдается рост численности поповцев и одновременное падение численности старообрядцев, не приемлющих священства (Рис. 1). Для понимания причин этого процесса следует отметить, что заполнение «раскольничьих ведомостей» в исследуемый период сопровождалось постоянной путаницей в отношении включения или не включения единоверцев в число «раскольников». Так, единоверцы, проживающие в Харькове, в течение 1825 – 1847 гг. ежегодно регистрировались харьковским полицмейстером как «раскольники, приемлющие священство»<sup>17</sup>. Несмотря на переход в единоверие беглопоповцев слободы Черниговка в 1841 г.<sup>18</sup>, их также продолжали записывать в раскольничьи ведомости. В то же время, после 1847 г. харьковский полицмейстер перестал включать харьковских единоверцев в ежегодно предоставляемую губернатору «ведомость о числе раскольников города Харькова»<sup>19</sup>. При этом единоверцы Черниговки продолжали записываться в «раскольничьи ведомости»<sup>20</sup>. Причём, отдельной графы для единоверцев официальная форма не предусматривала, в результате чего, без привлечения дополнительных источников, невозможно определить, кто именно записан в материалах государственного учёта в графе «приемлющие священство»: беглопоповцы или единоверцы.

Только ведомости, которые в 1853 и 1854 году составлялись для управления генерал-губернатора, содержали специальную графу для единоверцев. Причём в соответствии с ведомостью за 1853 г., к этому времени на Харьковщине вообще не осталось открыто зарегистрированных беглопоповцев: все перешли в единоверие<sup>21</sup>.

Таким образом, регистрируемый с 1843 г. рост численности старообрядцев, приемлющих священство и снижение численности беспоповцев на самом деле отражали переход беспоповцев в единоверие, что можно объяснить усилением государственного давления на старообрядчество в конце правления Николая I<sup>22</sup>. В 1843 году в единоверие перешли беспоповцы Харьковского уезда<sup>23</sup>. С 1843 с отметки в 214 душ неуклонно снижается численность

<sup>11</sup> Наумлюк А.А. «Саратовская экспедиция» А. И. Артемьева: статистика старообрядчества в середине XIX в. // Актуальные проблемы гуманитарных и социально-экономических наук: Сб. материалов Четвёртой Международной заочной научно-практической конференции. Саратов-Вольск, 2010. С. 105-112.

<sup>12</sup> Варадинов Н.В. Указ. соч. С. 375.

<sup>13</sup> Филарет (Гумилевский Д.Г.) Указ. соч. С. 251.

<sup>14</sup> Там же. С. 248 – 251.

<sup>15</sup> Там же. С. 407.

<sup>16</sup> См., напр.: ГАХО. Оп. 67. Д. 235. Лл. 72-79, 181-182; Ф. 3. Оп. 75. Д. 281. Лл. 62-64; Ф. 3. Оп. 79. Д. 269. Лл. 52-55.

<sup>17</sup> См., напр.: ГАХО. Оп. 130. Д. 133. Л. 82.

<sup>18</sup> Филарет (Гумилевский Д.Г.) Указ. соч. С. 408.

<sup>19</sup> См., напр.: ГАХО. Оп. 158. Д. 4. Лл. 89 – 90.

<sup>20</sup> ГАХО. Оп. 166. Д. 2. Лл. 65 – 68.

<sup>21</sup> ГАХО. Оп. 175. Д. 260. – 65 – 68.

<sup>22</sup> Потоцкий В.П. Очерк истории старообрядчества Харьковской губернии ... С.77 – 78.

<sup>23</sup> ГАХО. Оп. 138. Д. 19. Л. 75.

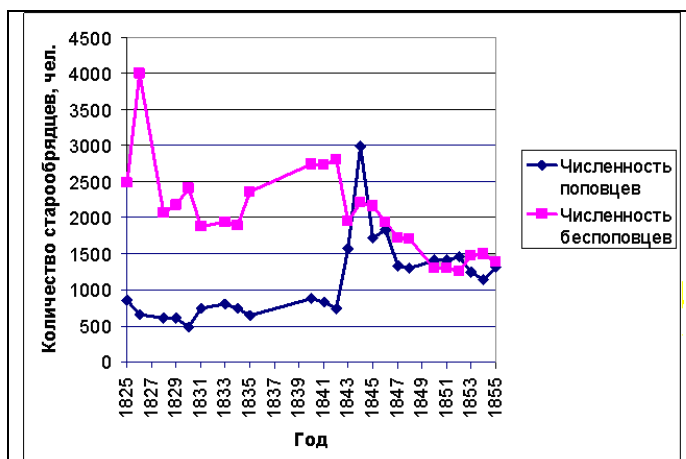


Рис. 1. Соотношение численности старообрядцев поповского и беспоповского направлений в Харьковской губернии.

Составлено на основе: ГАХО. Ф. 3. Оп. 67. Д. 235. Лл. 72 – 79, 181 – 182; Оп. 75. Д. 281. Лл. 62 – 64; Оп. 79. Д. 269. Лл. 52 – 55; Оп. 87. Д. 25. Лл. 2 – 4; Оп. 91. Д. 34. Лл. 50 – 52; Оп. 99. Д. 327. Лл. 46 – 47; Оп. 103. Д. 47. Лл. 61 – 62; Оп. 103. Д. 47-а. Лл. 61, 63; Оп. 103. Д. 47-а. Лл. 61, 63; Оп. 122. Д. 67. – Л. 57; Оп. 130. Д. 42. Лл. 86; Оп. 130. Д. 133. Лл. 82; Ф. 3. Оп. 138. Д. 19. Лл. 75; Ф. 3. Оп. 142. Д. 6. – Л. 92 – 93; Ф. 3. Оп. 146. Д. 1. Лл. 97 – 98; Ф. 3. Оп. 150. Д. 17. Лл. 84 – 85; Ф. 3. Оп. 154. Д. 6. Лл. 49 – 51; Ф. 3. Оп. 158. Д. 4. Лл. 89 – 90; Ф. 3. Оп. 166. Д. 2. Лл. 65 – 68; Ф. 3. Оп. 170. Д. 9. Лл. 58 – 62; Ф. 3. Оп. 174. Д. 4. Лл. 67 – 69; Ф. 3. Оп. 174. Д. 227. – 43 – 46; Ф. 3. Оп. 175. Д. 260. Лл. 65 – 68; Ф. 3. Оп. 178. Д. 250. Лл. 47 – 50; Ф. 3. Оп. 182. Д. 155. Лл. 55 – 58.

беспоповцев в Купянском уезде, и ведомостях за 1855 год в Купянском уезде беспоповцы уже не отмечены. Численность же приемлющих священство (реально – единоверцев), с 1843 по 1855 гг. наоборот повышается с 261 до 383 человек<sup>24</sup>.

При этом, говоря об увеличении численности единоверцев, следует отметить, что условность большинства формальных переходов в единоверие осознавали даже государственные чиновники. Так, Купянский земский исправник в своём рапорте губернатору от 1858 г. писал: «при наименьшем послаблении ... раскол оказывается в большом количестве людей, так как исповедующих в тайне раскол очень много»<sup>25</sup>. Дополнительным свидетельством в пользу этого утверждения является факт резкого сокращения числа единоверцев после 1855 г., когда старообрядцы почувствовали некоторое ослабление государственного давления на «старую веру»<sup>26</sup>.

Скачкообразность и некоторая бессистемность, характерная для динамики изменений официальных данных о численности как поповцев, так и беспоповцев на Харьковщине (Рис. 1), свидетельствует, прежде всего, о несовершенстве их учёта<sup>27</sup>.

При этом коэффициент вариации численности поповцев равняется 49 % и превышает аналогичный показатель для беспоповцев – 30 %. Это объясняется постоянной путаницей с учётом единоверцев, о которой говорилось выше. Так, например, в 1843 г. в Харькове был зарегистрирован 161 единоверец<sup>28</sup>, а в 1844 – 1407<sup>29</sup>, что вызвало соответствующий рост общей численности зарегистрированных поповцев губернии. Однако, как оказалось, данный рост был вызван тем, что единоверцы, проживающие в сельской местности, были зарегистрированы два раза: один раз, как проживающие в своих селениях, а другой – как приписанные к единственной в губернии Троицкой единоверческой церкви города Харькова<sup>30</sup>.

Что касается конкретных толков и согласий, то в отношении старообрядцев, приемлющих священство, как было отмечено выше, статистические материалы Канцелярии харьковского губернатора не дают возможности даже чётко отличить единоверцев от беглопоповцев, не говоря уже о возможности определить, к каким толкам беглопоповщины принадлежали харьковские староверы. Автору несколько раз встречались документы, в которых поповцы Чугуева именуются ветковцами<sup>31</sup>. Учитывая переселение с Ветки старообрядцев на территорию будущего Старобельского уезда в конце XVIII в.<sup>32</sup>, можно предположить, что Ветковское согласие на территории Харьковской губернии некоторое время было достаточно распространено. Однако данный вопрос требует дальнейшего изучения.

Что же касается беспоповцев, то их конфессиональный состав можно уточнить благодаря ведомостям, заполняемым после 1843 г., в которых отдельные графы предусматривались для «беспоповщинских сект, признающих браки и молящихся за царя» (под это определение подходит Поморское согласие) и «беспоповщинских сект, не признающих браки и не молящихся за царя» (под это определение подходят, среди прочих, федосеевцы и филипповцы). В соответствии с государственными данными за 1844 г., на Харьковщине среди беспоповцев преобладало Поморское согласие, насчитывавшее 2045 последователей<sup>33</sup>. В то же время, в 1844 г. в Змиевском уезде было зарегистрировано 173 беспоповца, не признающих браки и не молящихся за царя. Они были снова зарегистрированы в 1845 г.<sup>34</sup>, однако затем до конца рассматриваемого периода в Змиевском уезде беспоповцы, не признающие браки и не молящиеся за царя больше не отмечались<sup>35</sup>.

<sup>28</sup> ГАХО. Оп. 138. Д. 19. Л. 75.

<sup>29</sup> ГАХО. Оп. 142. Д. 6. Лл. 92 – 93.

<sup>30</sup> ГАХО. Оп. 146. Д. 1. Лл. 81 – 82.

<sup>31</sup> ГАХО. Оп. 31. Д. 441. Лл. 1 – 20; Оп. 31. Д. 67. Л. 45.

<sup>32</sup> Филарет (Гумилевский Д.Г.) Указ. соч. С. 407.

<sup>33</sup> ГАХО. Оп. 142. Д. 6. Лл. 92 – 93.

<sup>34</sup> ГАХО. Оп. 146. Д. 1. Лл. 97–98.

<sup>35</sup> См., напр.: ГАХО. Оп. 150. Д. 17. Лл. 84 – 85.

<sup>24</sup> ГАХО. Оп. 182. Д. 155. Лл. 55 – 58.

<sup>25</sup> ГАХО. Ф. 3. Оп. 195. Д. 117. Л. 2.

<sup>26</sup> Потоцкий В.П. Очерк истории старообрядчества Харьковской губернии... С. 79.

<sup>27</sup> Варадинов Н.В. Указ. соч. С. 179 – 180.



Рис. 2. Локализация старообрядцев поповского и беспоповского направлений в Харьковской губернии в 1842 г.



Рис. 3. Локализация старообрядцев поповского и беспоповского направлений в Харьковской губернии в 1855 г.

Таким образом, бесспорным является факт преобладания среди беспоповцев Харьковской губернии Поморского согласия. Что же касается беспоповцев, не признающих браки и не молящихся за царя, возможно, федосеевцы или филипповцы были в незначительной мере представлены на Харьковщине, но вследствие большей закрытости и радикализма, только на три года оказались в поле зрения государственных органов власти. Однако нельзя исключать и возможность ошибки со стороны чиновников, вследствие которой в ведомости могла проникнуть подобного рода информация. Так, например, в течение 1833 – 1834 гг. все старообрядцы Змиевского уезда были по ошибке записаны как «не

поклоняющиеся иконам»<sup>36</sup>, поэтому возможность ошибки нельзя сбрасывать со счетов и на этот раз.

Таким образом, статистические материалы Канцелярии харьковского губернатора частично отражали соотношение численности поповцев и беспоповцев на Харьковщине, широкую распространённость Поморского согласия среди харьковских староверов. При этом, колебания официальных данных о численности старообрядцев объясняются, во-первых, усилением государственных давлений на древлеправославие в исследуемый период, и, во-вторых, несовершенством учёта староверов.

<sup>36</sup> ГАХО. Оп. 99. Д. 327. Лл. 46–47; Оп. 103. Д. 47. Лл. 61 – 62.

Еремеев П.В. (Харьков)

## СТАРООБРЯДЧЕСКОЕ НАСЕЛЕНИЕ СЛОБОДЫ ПОКРОВСКОЙ КУПЯНСКОГО УЕЗДА ХАРЬКОВСКОЙ ГУБЕРНИИ: ЧИСЛЕННОСТЬ, КОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ, СОСЛОВНЫЙ И ПОЛОВОЗРАСТНОЙ СОСТАВ (1825 – 1855 ГГ.)

Вопрос о численности и структуре старообрядчества является одним из ключевых при решении ряда других аспектов истории «старой веры». Несмотря на то, что данный вопрос уже неоднократно поднимался различными исследователями<sup>1</sup>, он ещё далёк от своего разрешения. В частности, несмотря на предпринимавшиеся попытки, до сих пор даже приблизительно не определены масштабы приуменьшения численности старообрядцев в статистических материалах Российской империи, а, следовательно, не выяснен и вопрос о реальной численности старообрядцев страны. Далеко не всегда источники адекватно отражали информацию о локализации, конфессиональном и социальном разделении старообрядцев<sup>2</sup>. Соответственно, и попытки реконструкций в этом направлении носят, во многом, гипотетический характер.

<sup>1</sup> См., напр.: Мельников П. И. (Андрей Печерский). Счисление раскольников // Мельников П. И. (Андрей Печерский). Полное собрание сочинений. Изд. второе. СПб., Издание Т-ва А.-Ф. Маркс. Т. 7. С. 384 – 409; Варадинов Н.В. История МВД: В 8 кн. СПб.: Тип. МВД, 1858-1862. Кн. 8: История распоряжений о расколе. С. 157 – 158; 333 – 339; 374 – 375; 428; Карцов В. Г. Религиозный раскол как форма антифеодального протеста в истории России. Ч. 2. Калинин, 1971. С. 120 – 121; Ершова О. П. Старообрядчество Москвы и Московской губернии в середине XIX века // Старообрядчество. История, традиции, современность. М., 1994. №1. С. 71 – 78; Таранец С.В. Старообрядчество Подолии. К.: Институт археографии и источниковедения, 2000. С. 28; Ружинская И. Н. Заонежское старообрядчество в первой половине XIX века // Материалы IV научной конференции «Рябининские чтения-2003»: Сборник научных докладов. Петрозаводск, 2003. [Интернет-ресурс]. Режим доступа: <http://www.rustrana.ru/print.php?nid=20969>. Доступ – 08.12.2008; Юркин И.Н. Проблемы статистики городского старообрядчества XVIII в.: значение, трудности, возможные пути их преодоления. [Интернет-ресурс]. Режим доступа: <http://www.starover.religare.ru/article7533.html>. Доступ – 22.08.2009.

<sup>2</sup> Васильева С. В. Старообрядцы Забайкалья: Учебные материалы. Улан-Удэ, 2003. С. 64, 66; Бежан Е. М. Конфессиональная политика государства и церкви в отношении старообрядцев и русских сектантов Западной сибирей в первой половине XIX в.: Дис... канд. ист. наук / 07.00.02. Омск, 2008. С. 30, 54; Еремеев, П. В. Ошибки в фиксации вероисповедания «записных старообрядцев» Харьковской губернии в государственной статистике 1825 – 1845 гг. (на материалах канцелярии Харьковского губернатора) // Липоване: история и культура русских-старообрядцев. 2010. Вып. 6. С. 32 – 43; Пригарин А. А. Русские старообрядцы на Дунае: формирование этноконфессиональной общности в конце XVIII – первой половине XIX вв. Одесса-Измаил-Москва: «СМИЛ» – «Археодоксия», 2010. С. 171 – 172.

Однако в последнее время появился ряд интересных исследований, которые, опираясь на сопоставление источников различного происхождения достаточно убедительно реконструируют численность и состав старообрядческого населения отдельных регионов империи<sup>3</sup>. В то же время, численность, конфессиональный и половозрастной состав старообрядческих общин Харьковской губернии первой половины XIX в. до сих пор практически не были предметом специального исследования.

Нами была предпринята попытка проследить динамику численности и состава старообрядческого населения слободы Покровской Купянского уезда Харьковской губернии в период с 1825 по 1855 гг. Безусловно, изучение социальных процессов в масштабах отдельной общины создаёт проблему включения локально-исторических сюжетов в более широкий контекст и воссоздания социального целого. Более того, попытки характеристики общероссийской ситуации на основе микроисторических исследований могут приводить к существенным ошибкам<sup>4</sup>. Вместе с тем, микроисторические исследования позволяют привлекать источники, анализ которых на большем уровне затруднителен (например, именные списки). А это, в свою очередь, даёт возможность выявлять новые тенденции, анализировать взаимодействие общего и особенного в рамках истории отдельных общин, селений, семей и т. д.

В качестве хронологических рамок исследования были избраны годы правления Николая I (1825 – 1855 гг.), характеризующиеся усилением государственного давления на старообрядчество, и, одновременно, являющиеся временем достаточно существенных социально-экономических сдвигов в жизни Российской империи, что не могло так или иначе не повлиять на численность и структуру старообрядчества села Покровское.

<sup>3</sup> Волошин Ю. В. Государевы описные раскольниковы слободы (XVIII в.): историко-демографический аспект. М.: Археодоксия, 2005. 292 с.; Пригарин А. А. Русские старообрядцы на Дунае: формирование этноконфессиональной общности в конце XVIII – первой половине XIX вв. Одесса-Измаил-Москва: «СМИЛ» – «Археодоксия», 2010. С. 171 – 238.

<sup>4</sup> Миронов Б. Н. Можно ли увидеть всю Россию из Малых Пупков? // Круг идей: Алгоритмы и технологии исторической информатики. Труды IX конференции Ассоциации «История и компьютер». М., Барнаул, 2005. [Интернет-ресурс]. Режим доступа: <http://kleio.asu.ru/aik/krug/2005/528-543.pdf>. Доступ: 17.01.2010.

**Данные о численности старообрядцев  
с. Покровское Канцелярии Харьковского губерна-  
тора и «Историко-статистического описания  
Харьковской епархии» архиеп. Филарета<sup>5</sup>**

Таблица 1.

| год  | Данные Канцелярии<br>Харьковского губерна-<br>тора |                            |                                    | Данные «Историко-<br>статистического описа-<br>ния Харьковской епархии»<br>архиеп. Филарета (Гу-<br>милевского) |                       |                                              |
|------|----------------------------------------------------|----------------------------|------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------|----------------------------------------------|
|      | Муж-<br>чи-<br>ны,<br>чел.                         | Жен-<br>щи-<br>ны,<br>чел. | Общая<br>числен-<br>ность,<br>чел. | Муж-<br>чины,<br>чел.                                                                                           | Жен-<br>щины,<br>чел. | Об-<br>щая<br>чис-<br>лен-<br>ность,<br>чел. |
| 1826 | 163                                                | 198                        | 361                                | 145                                                                                                             | 160                   | 305                                          |
| 1830 | 88                                                 | 98                         | 186                                | 85                                                                                                              | 91                    | 176                                          |
| 1835 | 99                                                 | 107                        | 206                                | 86                                                                                                              | 97                    | 183                                          |
| 1840 | 96                                                 | 111                        | 207                                | 96                                                                                                              | 108                   | 204                                          |
| 1845 | 1                                                  | 1                          | 2                                  | 115                                                                                                             | 120                   | 235                                          |
| 1850 | 54                                                 | 53                         | 107                                | 42                                                                                                              | 45                    | 87                                           |

Источниками данного исследования стали статистические материалы Канцелярии харьковского губернатора, в частности, «ведомости о числе старообрядцев и раскольников разных согласий» по Харьковской (до 1835 г. – Слободско-Украинской) губернии за 1825 – 1855 гг.<sup>6</sup> именные списки старообрядцев слободы Покровской за 1828 – 1835 гг.<sup>7</sup>, а также

<sup>5</sup> Сост. по: ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 67. – Д. 235. – Лл. 181 – 182; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 87. – Д. 25. – Лл. 2 – 4; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 103. – Д. 47-а. – Лл. 61, 63; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 122. – Д. 67. – Л. 66; Филарет (Гумилевский Д. И.) Историко-статистическое описание Харьковской епархии: в 3 т. Харьков: Факт, 2005. Т. 2. С. 381.

<sup>6</sup> Государственный архив Харьковской области (далее – ГАХО). – Ф. 3. – Оп. 67. – Д. 235. – Лл. 72 – 79, 181 – 182; Оп. 75. – Д. 281. – Лл. 62 – 64; Оп. 79. – Д. 269. – Лл. 52 – 55; Оп. 87. – Д. 25. – Лл. 2 – 4; Оп. 91. – Д. 34. – Лл. 50 – 52; Оп. 99. – Д. 327. – Лл. 46 – 47; Оп. 103. – Д. 47. – Лл. 61 – 62; Оп. 103. – Д. 47-а. – Лл. 61, 63; Оп. 103. – Д. 47-а. – Лл. 61, 63; Оп. 122. – Д. 67. – Л. 57; Оп. 130. – Д. 42. – Лл. 86; Оп. 130. – Д. 133. – Лл. 82; Ф. 3. – Оп. 138. – Д. 19. – Лл. 75; Ф. 3. – Оп. 142. – Д. 6. – Л. 92 – 93; Ф. 3. – Оп. 146 – Д. 1. – Лл. 97 – 98; Ф. 3. – Оп. 150. – Д. 17. – Лл. 84 – 85; Ф. 3. – Оп. 154. – Д. 6. – Лл. 49 – 51; Ф. 3. – Оп. 158. – Д. 4. – Лл. 89 – 90; Ф. 3. – Оп. 166. – Д. 2. – Лл. 65 – 68; Ф. 3. – Оп. 170. – Д. 9. – Лл. 58 – 62; Ф. 3. – Оп. 174. – Д. 4. – Лл. 67 – 69; Ф. 3. – Оп. 174. – Д. 227. – 43 – 46; Ф. 3. – Оп. 175. – Д. 260. – Лл. 65 – 68; Ф. 3. – Оп. 178. – Д. 250. – Лл. 47 – 50; Ф. 3. – Оп. 182. – Д. 155. – Лл. 55 – 58.

<sup>7</sup> ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 75. – Д. 281. – Лл. 56 – 60; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 79. – Д. 269. – Лл. 36 – 40; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 91.

«Историко-статистическое описание Харьковской епархии» архиепископа Филарета (Гумилевского), содержащее информацию о численности старообрядцев и единоверцев слободы Покровской<sup>8</sup>.

Следует отметить, что данные губернской и епархиальной статистики в отношении численности старообрядцев слободы Покровской различались (Табл. 1). Причём цифры духовного ведомства относительно численности староверов слободы, как правило, несколько ниже, чем данные Канцелярии харьковского губернатора. Подобная ситуация была достаточно характерной для учёта старообрядцев Российской империи. Как светские чиновники, так и приходское духовенство были заинтересованы в приуменьшении численности староверов с целью демонстрации своих «успехов по борьбе с расколом». Однако, как отмечает П.И. Мельников, бюрократизм и формалистика в духовном ведомстве были развиты едва ли не больше, чем в гражданском. Поэтому если бы какой-нибудь священник вздумал представить в консисторию действительную цифру раскольников, ему угрожали бы еще более чувствительные неприятности, чем исправнику. Кроме того, приходские священники были материально заинтересованы в укрывательстве старообрядцев. Тайный старообрядец был официально записан православным, и за то, чтобы священник официальной церкви не исправлял у него требы, платил гораздо дороже, чем усердный к церкви прихожанин за их исправление<sup>9</sup>.

Доля официально зарегистрированных старообрядцев среди жителей слободы Покровской была незначительной. В 1830 г. из более чем 3,5 тысяч жителей Покровского (Табл. 2), только 186 человек по данным Канцелярии харьковского губернатора или 176 по данным духовного ведомства было записано старообрядцами<sup>10</sup>, что составляет примерно 5 % от общего населения. А в 1850 г. на 4671 жителей села приходилось всего 87 записанных старообрядцев<sup>11</sup>, то есть, их доля упала до 1,86 %.

При этом влияние старообрядцев с. Покровское было несоразмерно их численности. Незадолго до на-

– Д. 34. – Лл. 46 – 56; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 99. – Д. 327. – Лл. 35 – 43; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 103. – Д. 47. – Лл. 44 – 49; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 103. – Д. 47. – Лл. 43 – 49.

<sup>8</sup> Филарет (Гумилевский Д. И.) Историко-статистическое описание Харьковской епархии: в 3 т. Харьков: Факт, 2005. Т. 2. С. 378 – 381.

<sup>9</sup> Мельников П. И. (Андрей Печерский). Счисление раскольников // Мельников П. И. (Андрей Печерский). Полное собрание сочинений. Изд. второе. СПб., Издание Т-ва А.-Ф. Маркс. Т. 7. С. 394 – 395.

<sup>10</sup> Филарет (Гумилевский Д. И.) Историко-статистическое описание Харьковской епархии: в 3 т. Харьков: Факт, 2005. Т. 2. С. 381; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 87. – Д. 25. – Лл. 2 – 4.

<sup>11</sup> Филарет (Гумилевский Д. И.) Историко-статистическое описание Харьковской епархии: в 3 т. Харьков: Факт, 2005. Т. 2. С. 381.

чала исследуемого периода, когда один из сельских жителей, Мирон Евсюк, предложил односельчанам построить собственный храм, местные старообрядцы-беспоповцы Поморского согласия стали активно отговаривать жителей от строительства храма. Причём, по свидетельству архиеп. Филарета, их пропаганда «долго служила препятствием исполнению благочестивых намерений Мирона Евсюка... Наглость ереси-начальника Прокофия Иванова доходила до того, что он в звании апостола обходил все ближайшие хутора и убеждал переходить в раскол. Следствием было то, что сотая часть поселенцев осталась незараженной губительным духом раскола и раскольники своим количеством легко могли спорить количеством с православными»<sup>12</sup>. Только в 1817 г. было начато строительство храма, которое было завершено в 1820 г.<sup>13</sup>

#### Численность и половой состав православных слободы Покровской<sup>14</sup>

Таблица 2.

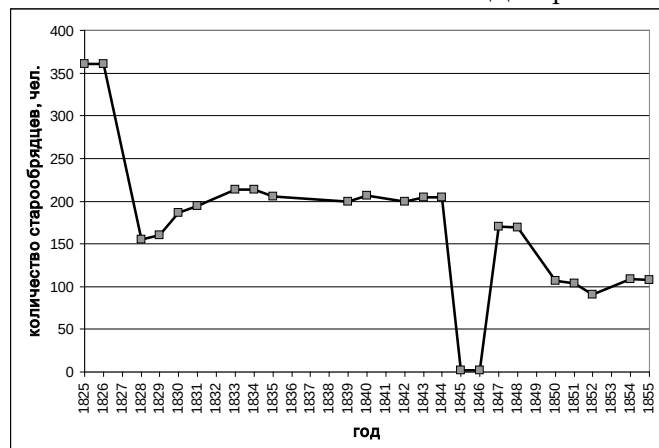
| Год     | Мужчины, чел. | Женщины, чел. | Всего | Женщин на 100 мужчин |
|---------|---------------|---------------|-------|----------------------|
| 1820    | 1215          | 1238          | 2453  | 102                  |
| 1830    | 1699          | 1772          | 3471  | 104                  |
| 1840    | 1927          | 2065          | 3992  | 107                  |
| 1850    | 2270          | 2314          | 4584  | 102                  |
| среднее | 1778          | 1847          | 3625  | 104                  |

Особое внимание следует обратить на динамику общей численности официально зарегистрированных старообрядцев слободы Покровской. Если для населения слободы в целом в исследуемый период был характерен постепенный рост численности населения, то динамика общей численности зарегистрированных старообрядцев Покровской характеризовалась скачкообразностью данных (Диагр. 1). Естественным движением населения подобную динамику объяснить невозможно. Столь существенные колебания могли быть обусловлены либо неточностью учёта старообрядцев<sup>15</sup>, либо массовыми переходами в старообрядчество и выходами из него, либо значительными миграциями<sup>16</sup>. Даже для периода достаточно «плавного» роста численности

старообрядцев (1828 – 1835 гг.) остаётся актуальным вопрос, какова роль различных факторов в формировании данной динамики.

#### Динамика численности старообрядцев села Покровское по данным «ведомостей о числе раскольников» за 1825 – 1855 гг.<sup>17</sup>

Диаграмма 1.



Для выяснения причин выявленных колебаний численности старообрядцев нами были привлечены именные списки староверов слободы Покровской. Эти списки составлялись в волосном правлении в течение 1828 – 1835 гг. предоставлялись Купянском земским исправником в канцелярию Слободско-украинского губернатора\*. Говоря о тщательности ведения именных списков старообрядцев слободы Покровской, следует отметить, что, с одной стороны, списки ежегодно обновлялись, из них исключались умершие и вписывались вновь родившиеся. Фиксировалось изменение возраста местных старообрядцев. Это выгодно отличало организацию учёта старообрядцев Покровской слободы от ситуации в некоторых уездах Российской империи, в которых, по свидетельству

<sup>17</sup> Сост. по: ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 67. – Д. 235. – Лл. 72 – 79, 181 – 182; Оп. 75. – Д. 281. – Лл. 62 – 64; Оп. 79. – Д. 269. – Лл. 52 – 55; Оп. 87. – Д. 25. – Лл. 2 – 4; Оп. 91. – Д. 34. – Лл. 50 – 52; Оп. 99. – Д. 327. – Лл. 46 – 47; Оп. 103. – Д. 47. – Лл. 61 – 62; Оп. 103. – Д. 47-а. – Лл. 61, 63; Оп. 103. – Д. 47-а. – Лл. 61, 63; Оп. 122. – Д. 67. – Л. 57; Оп. 130. – Д. 42. – Лл. 86; Оп. 130. – Д. 133. – Лл. 82; Ф. 3. – Оп. 138. – Д. 19. – Лл. 75; Ф. 3. – Оп. 142. – Д. 6. – Л. 92 – 93; Ф. 3. – Оп. 146 – Д. 1. – Лл. 97 – 98; Ф. 3. – Оп. 150. – Д. 17. – Лл. 84 – 85; Ф. 3. – Оп. 154. – Д. 6. – Лл. 49 – 51; Ф. 3. – Оп. 158. – Д. 4. – Лл. 89 – 90; Ф. 3. – Оп. 166. – Д. 2. – Лл. 65 – 68; Ф. 3. – Оп. 170. – Д. 9. – Лл. 58 – 62; Ф. 3. – Оп. 174. – Д. 4. – Лл. 67 – 69; Ф. 3. – Оп. 174. – Д. 227. – 43 – 46; Ф. 3. – Оп. 175. – Д. 260. – Лл. 65 – 68; Ф. 3. – Оп. 178. – Д. 250. – Лл. 47 – 50; Ф. 3. – Оп. 182. – Д. 155. – Лл. 55 – 58.

<sup>17</sup> ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 75. – Д. 281. – Лл. 56 – 60; Оп. 79. – Д. 269. – Лл. 36 – 40; Оп. 91. – Д. 34. – 51; Оп. 99. – Д. 327. – Лл. 35 – 43; Оп. 103. – Д. 47. – Лл. 44 – 49.

\* Следует отметить, что подобная практика являлась исключением. Как правило, в Канцелярию губернатора предоставлялись лишь обобщённые данные о численности старообрядцев в различных населённых пунктах уездов.

<sup>12</sup> Там же. С. 378.

<sup>13</sup> Там же.

<sup>14</sup> Сост. по: Филарет (Гумилевский Д. И.) Историко-статистическое описание Харьковской епархии: в 3 т. Харьков: Факт, 2005. Т. 2. С. 381.

<sup>15</sup> Таранец С.В. Старообрядчество Подолии. К.: Институт археографии и источниковедения, 2000. С. 28; Варадинов Н.В. История МВД: В 8 кн. СПб.: Тип. МВД, 1858-1862. Кн. 8: История распоряжений о расколе. С. 179 – 180.

<sup>16</sup> Пригарин А. А. Русские старообрядцы на Дунае: формирование этноконфессиональной общности в конце XVIII – первой половине XIX вв. Одесса-Измаил-Москва: «СМИЛ» – «Археодоксия», 2010. С. 182.

П.И. Мельникова, «именные списки раскольников велись без всяких изменений с 1811 г. и в продолжение сорока лет умершие из них не исключались, новорожденные не приписывались, а ежегодно показываемое в ведомостях число раскольников означалось наобум...»<sup>18</sup>.

С другой стороны, при составлении именных списков старообрядцев слободы Покровской достаточно часто допускались технические ошибки. В частности, нередко встречались погрешности при фиксации возраста местных старообрядцев. Например, в соответствии с именным списком старообрядцев села Покровское за 1828 г., Макару Борису сыну Бондареву было 26 лет, а в именном списке за 1829 г он уже тридцатилетний<sup>19</sup>. В соответствии с именным списком за 1831 г. Ефиму Худобину (младшему) – 26 лет, а по списку за 1833 г. ему – 25<sup>20</sup>. Однако если в именных списках за 1828 – 1833 гг.\* погрешности при фиксации возраста старообрядцев – скорее исключение, то в именном списке за 1834 г. данные о возрасте примерно половины староверов не согласуются с информацией списков за прошедшие годы. Причём в некоторых случаях возраст старообрядцев, если сопоставить списки, за 1833 и 1834 гг. увеличивался на 3 – 4 года, в некоторых случаях наоборот уменьшался. Например, Дарье Ивановой по данным за 1833 г. было 5 лет, а по данным 1834 г. – 8, в то время как Прокофию Иванову по данным за 1833 г. было 86 лет, а по данным 1834 г. – 83. По данным списка за 1833 г. Максиму Трубочанинову был 61 год, а по данным за 1834 г. – 60 лет. При этом данные о возрасте его жены прекрасно согласованы: в 1833 г. ей 60 лет, а в 1834 – 61<sup>21</sup>.

Имели место, хотя и в значительно меньшем масштабе, погрешности при фиксации родственных связей старообрядцев села. Так, по данным за 1831 г. Фёкла, Марья, Михайло и Пётр Брагины – дети Лариона Брагина и его жены Вассы<sup>22</sup>. А по данным за 1833 г. они – дети Семёна Брагина (сына Лариона и Вассы) и его жены Стефаниды<sup>23</sup>.

Однако, несмотря на выявленные погрешности, именные списки старообрядцев слободы Покровской являются ценным источником, позволяющим, среди прочего, конкретизировать данные

статистических материалов о численности старообрядцев.

Что касается религиозных конверсий, которые, как указывалось выше, могли быть причиной резких колебаний численности старообрядцев, то в соответствии с именным списком старообрядцев слободы Покровской за 1828 г., «вовлечённых из православия» среди старообрядцев селения насчитывалось только три человека: Полчанинова Стефанида, Брагина Стефанида и Худобина Агрепина<sup>24</sup>. Все они были замужем за «природными старообрядцами» и, судя по всему, приняли старообрядчество под влиянием мужей. Почти без изменений подобная ситуация фиксировалась и в списках за последующие годы<sup>25</sup>. Таким образом, о массовых переходах в старообрядчество в слободе Покровской говорить не приходится. Конечно, официальные данные могли не освещать переходы из православия в «старую веру», ведь подобные переходы были запрещены законом. Однако при этом следует учитывать, что мы имеем дело с официальными ведомостями, в которых «тайные раскольники» не регистрировались.

С начала 1840-х гг., в связи с ужесточением государственного курса в отношении старой веры, в слободе Покровской усиливается тенденция к переходу старообрядцев в лоно официальной церкви. Так, по данным Харьковской палаты Министерства государственных имуществ, в 1842 г. в слободе Покровской в православие обратилось 17 человек, а в 1843 г. – ещё 4 человека<sup>26</sup>. Однако это может объяснить лишь действительно фиксируемое падение численности старообрядцев в 1840-х – первой половине 1850-х гг. (Рис. 1). Что же касается характерных для выявленной динамики численности старообрядцев слободы Покровской скачков, то их религиозные конверсии объяснить не могут.

Как было отмечено выше, именные списки старообрядцев села Покровское ежегодно обновлялись. Причём, в них указывались умершие и вышедшие замуж за жителей других селений в определённый год. Исходя из возраста, можно определить, кто был рождён в течение данного года, благодаря фиксации в именных ведомостях родственных связей, несложно понять, кто пополнял старообрядческое население Покровской, переходя жить к своим мужьям из других селений. Однако при этом и среди тех, кто переставал записываться среди старообрядцев слободы, и среди тех, кто пополнял их ряды, значительной была доля тех, чьё появление/исчезновение нельзя объяснить вышеуказанными причинами. Причём распространённой была ситуация, когда люди на год-два исчезали из спи-

<sup>18</sup> Мельников П. И. (Андрей Печерский). Счисление раскольников // Мельников П. И. (Андрей Печерский). Полное собрание сочинений. Изд. второе. СПб., Издание Т-ва А. – Ф. Маркс. Т. 7. С. 391.

<sup>19</sup> ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 75. – Д. 281. – Лл. 56 – 60; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 79. – Д. 269. – Лл. 36 – 40.

<sup>20</sup> ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 91. – Д. 34. – 51; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 99. – Д. 327. – Лл. 35 – 43.

\* Именные списки за 1830 и 1832 гг. в материалах Канцелярии харьковского губернатора отсутствуют.

<sup>21</sup> ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 99. – Д. 327. – Лл. 35 – 43; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 103. – Д. 47. – Лл. 44 – 49.

<sup>22</sup> ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 91. – Д. 34. – Л. 55.

<sup>23</sup> ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 99. – Д. 327. – Л. 54.

<sup>24</sup> ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 75. – Д. 281. – Л. 59.

<sup>25</sup> ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 79. – Д. 269. – Лл. 36 – 40; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 91. – Д. 34. – 51; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 99. – Д. 327. – Лл. 35 – 43; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 103. – Д. 47. – Лл. 44 – 49.

<sup>26</sup> ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 130. – Д. 133. – Лл. 75 – 76; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 138. – Д. 19. – Лл. 65 – 66.

сков, а потом снова в них появлялись. Так, в списке за 1828 г. среди старообрядцев слободы Покровской числился Терентий Дорофеев с женой Марьей. В 1829 г. они исчезают из списков, а в 1831 снова появляются. В списке за 1829 г. значится Фёкла Трубчанинова (6 лет), но в списках за предыдущий год 1828 г. её нет. В 1828 г. в селе была зарегистрирована семья Худобиных. Из ведомости за 1829 г. Худобины исчезают, но в 1831 г. снова появляются<sup>27</sup>. И таких примеров – масса.

Подобные появления/исчезновения могут быть объяснены либо переселениями с последующим возвращением, либо неточностью учёта старообрядцев, при котором некоторые из них могли просто «выпасть» из поля зрения государственных чиновников. Для понимания того, какой из этих двух факторов в большей мере повлиял на выявленные появления/исчезновения старообрядцев в именных списках слободы Покровской, по мнению автора, целесообразно рассмотреть половой состав старообрядцев, чьё появление или исчезновение нельзя объяснить смертью, рождением или женитьбой/замужеством. Ведь в традиционном обществе временные переселения (чаще всего для заработка) более характерны для мужчин. Что же касается учёта старообрядцев, то в отношении женского пола небрежность писарей могла быть большей<sup>28</sup>. Таким образом, преобладание мужчин среди тех, чьё появление/исчезновение нельзя объяснить смертью, рождением или женитьбой/замужеством может свидетельствовать о том, что в данном случае имели место миграции. И наоборот, преобладание женщин будет свидетельствовать, что мы имеем дело с неточностью учёта.

В целом среди тех старообрядцев, которые появлялись или исчезали в списках старообрядцев за 1828 – 1835 гг. и чьё появление или исчезновение нельзя объяснить смертью, рождением или женитьбой/замужеством, доля женщин несколько выше. В 1834 г. в слободу Покровскую появляются (исключая новорожденных и вышедших замуж за жителей села) 7 мужчин и 8 женщин, а исчезает (исключая умерших и вышедших замуж за жителей других сёл) 6 мужчин и 18 женщин<sup>29</sup>. В 1835 г. появляется 1 мужчина и 3 женщины, исчезает 7 мужчин и 18 женщин<sup>30</sup>. Таким образом, можно сделать вывод, что неточность учёта, выпадение на некоторое время значительных масс старообрядцев из поля зрения государственной статистики была весомым

фактором, оказывавшим влияние на динамику численности старообрядцев слободы Покровской в исследуемый период.

Скорей всего, именно несовершенством учёта древлеправославных христиан объясняются резкие колебания общей численности старообрядцев слободы Покровской. При этом у нас есть возможность выявить конкретные причины практически полного исчезновения старообрядцев слободы из ведомостей 1845 – 1846 гг. Дело в том, что в этот период слобода Покровская входила в состав Двуречанской волости, причём одновременно с «исчезновением» старообрядцев из Покровского, их численность резко увеличивается в слободе Двуречной. Если в 1844 г. в Покровской было зарегистрировано 205 старообрядцев, а в Двуречной – 9<sup>31</sup>, то в 1845 г. уже в Двуречной было зарегистрировано 188 старообрядцев, в то время как в Покровской – всего 2<sup>32</sup>. В 1846 г. в Покровской снова было зарегистрировано 2 старообрядца, а в Двуречной – 176<sup>33</sup>. Но уже в 1847 г. всё возвращается на круги своя: в ведомости за этот год в Покровской зарегистрировано 170 старообрядцев, информация же о старообрядцах в Двуречной отсутствует<sup>34</sup>. Таким образом, напрашивается вывод, что в ведомостях 1845 – 1846 гг. старообрядцы слободы Покровской по какой-то технической ошибке были записаны как жители соседней слободы Двуречной, являвшейся, к тому же, центром волости. Следует отметить, что подобная ситуация была не уникальной для Слобожанщины. Например, в ведомости о старообрядцах Старобельского уезда за 1831 г. указано, что в хуторе Денежниковом проживает 7 старообрядцев (4 мужчины и 3 женщины). А в губернской ведомости за тот же год они записаны как проживающие в поселке Старый Айдар. Уездная ведомость за 1832 г. снова указывает в Денежниковом 7 старообрядцев (и не указывает ни одного в Старом Айдаре). Но в 1833 г. эти семь староверов и в уездной и в губернской ведомостях записаны как жители хутора Денежников. Похожей была ситуация относительно регистрации старообрядцев в хуторах Шебелинка и Меловое Змиевского уезда, Сидоров Лук, Выползов и Дмитриевский Изюмского уезда, хуторе Кряковке Волчанского уезда<sup>35</sup>.

В целом, резкие колебания численности официально зарегистрированных старообрядцев были характерны как для учёта старообрядцев Харьковской губернии, так и для сбора сведений по ряду других регионов Российской империи<sup>36</sup>. Однако

<sup>27</sup> ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 75. – Д. 281. – Лл. 56 – 60; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 79. – Д. 269. – Лл. 36 – 40; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 91. – Д. 34. – Лл. 46 – 56.

<sup>28</sup> Пригарин А. А. Русские старообрядцы на Дунае: формирование этноконфессиональной общности в конце XVIII – первой половине XIX вв. Одесса-Измаил-Москва: «СМИЛ» – «Археодоксия», 2010. С. 222.

<sup>29</sup> ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 103. – Д. 47. – Лл. 44 – 49.

<sup>30</sup> ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 103. – Д. 47. – Лл. 43 – 49.

<sup>31</sup> ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 142. – Д. 6. – Лл. 84 – 87.

<sup>32</sup> ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 146. – Д. 1. – Лл. 64 – 67.

<sup>33</sup> ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 150. – Д. 17. – Лл. 64 – 68.

<sup>34</sup> ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 154. – Д. 6. – Лл. 49 – 51.

<sup>35</sup> ГАХО. – Оп. 91. – Д. 34. – Лл. 8, 48, 50 – 52; ГАХО. – Оп. 99. – Д. 327. – Лл. 46 – 47, 52; ГАХО. – Оп. 75. – Д. 281. – Лл. 62 – 64; ГАХО. – Оп. 103. – Д. 47-а. – Лл. 61, 62.

<sup>36</sup> Таранец С.В. Старообрядчество Подольи. К.: Институт

если в целом по Харьковской губернии коэффициент вариации колебаний численности зарегистрированных старообрядцев равнялся 21,3 %, то для динамики численности староверов слободы Покровской он составлял 50,5 %. Возможно, это свидетельствует о том, что учёт старообрядцев исследуемого нами селения проводился хуже, чем в целом по губернии. Впрочем, вопрос о наличии прямой и неуклонной зависимости между степенью точности учёта старообрядцев и конкретным уровнем колебания официальных данных об их численности ещё нуждается в дальнейшей разработке. Тем более, что в случае со старообрядцами Покровской слободы мы имеем дело с малой совокупностью, в то время как в случае с динамикой численности старообрядцев Харьковской губернии резкие колебания количества староверов по отдельным селениям могли компенсировать друг друга, что, возможно, и обусловило сравнительно меньший коэффициент вариации численности старообрядцев по Харьковской губернии.

При этом следует отметить, что если не брать во внимание резкие скачки численности старообрядцев (объясняемых, как было показано выше, несовершенством учёта), в динамике численности старообрядцев села Покровское можно обнаружить определённую систему. В период с конца 1820-х до середины 1830-х гг. наблюдался рост численности зарегистрированных старообрядцев, затем происходит стабилизация численности, а с начала 1840-х гг. прослеживается тенденция к падению количества зарегистрированных старообрядцев. Похожая тенденция уже отмечалась Е. М. Бежан в отношении старообрядцев Западной Сибири в тот же период, численность которых непрерывно возрастала с 1825 по 1839 гг., после чего происходила медленная убыль, а с 1842 г. – резкое снижение. По мнению исследовательницы, это объясняется тем, что до конца 1830-х гг. качество учёта старообрядцев постепенно улучшалась. Однако затем, вследствие дальнейшего усиления государственных преследований старообрядчества, всё больше старообрядцев стали скрывать свою веру, а чиновники получили больше стимулов для уменьшения численности старообрядцев, демонстрируя тем самым свои успехи в борьбе с расколом<sup>37</sup>. Подобная динамика прослеживается и в отношении старообрядчества Харьковской губернии, за тем исключением, что для Харьковщины были более характерны случайные колебания, практически незаметные в отношении динамики численности старообрядцев Западной Сибири.

археографии и источниковедения, 2000. С. 28; Варадинов Н.В. История МВД: В 8 кн. СПб.: Тип. МВД, 1858-1862. Кн. 8: История распоряжений о расколе. С. 179 – 180.

<sup>37</sup> Бежан Е. М. Конфессиональная политика государства и церкви в отношении старообрядцев и русских сектантов Западной Сибири в первой половине XIX в.: Дис... канд. ист. наук / 07.00.02. Омск, 2008. С. 40 – 44.

Старообрядчество слободы Покровской в 1825 – 1855 гг. не было единым в конфессиональном отношении. Абсолютное большинство его представителей принадлежали к беспоповщине, однако была также небольшая группа старообрядцев, приемлющих священство (Табл. 3). Попробуем определить, к каким соглашениям принадлежали поповцы и беспоповцы слободы в исследуемый период. В ведомостях «о числе старообрядцев и раскольников разных согласий» за 1825 – 1831 гг. беспоповцы Покровского записывались в графе «раскольники, не приемлющие священства, но поклоняющиеся иконам»<sup>38</sup>. Ведомость за 1832 г. отсутствует, а в ведомостях за 1833 и 1834 гг. беспоповцы села Покровское записаны в графе «не приемлющие священства и не поклоняющиеся иконам»<sup>39</sup>. Однако тут мы имеем дело не со сменой беспоповцами селения своей конфессиональной принадлежности, а с достаточно распространённым в те годы случаем ошибки при фиксации вероисповедания старообрядцев<sup>40</sup>. Ведь в именных списках старообрядцев села Покровское 1828 – 1835 гг. местные беспоповцы записаны как придерживающиеся «поморской беспоповской секты»<sup>41</sup>. А с 1843 г., после введения новой формы для регистрации старообрядцев, беспоповцы слободы Покровской записывались в графе «раскольники беспоповских сект, признающие браки и молящиеся за царя»<sup>42</sup>. Таким образом, можно сделать вывод, что беспоповцы села Покровское в исследуемый период принадлежали к Поморскому согласию. Динамика их численности, в целом, повторяет соответствующую динамику для старообрядцев слободы Покровской.

Что касается поповцев, ситуация с их конфессиональной принадлежностью была сложнее. Регистрируемые в течение 1825 – 1834 гг. «старообрядцы, приемлющие священство» слободы Покровской в именных списках называются ветковцами<sup>43</sup>. Однако с середины 1830-х гг. поповцы исчезают из официальных ведомостей о численности старообрядцев.

<sup>38</sup> ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 67. – Д. 235. – Лл. 72 – 79, 181 – 182; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 75. – Д. 281. – Лл. 62 – 64; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 79. – Д. 269. – Лл. 52 – 55; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 87. – Д. 25. – Лл. 2 – 4; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 91. – Д. 34. – Лл. 50 – 52.

<sup>39</sup> ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 99. – Д. 327. – Лл. 46 – 47; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 103. – Д. 47. – Лл. 61 – 62.

<sup>40</sup> Еремеев, П. В. Ошибки в фиксации вероисповедания «записных старообрядцев» Харьковской губернии в государственной статистике 1825 – 1845 гг. (на материалах канцелярии Харьковского губернатора) // Липоване: история и культура русских-старообрядцев. 2010. Вып. 6. С. 32 – 43.

<sup>41</sup> ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 75. – Д. 281. – Лл. 56 – 60; Оп. 79. – Д. 269. – Лл. 36 – 40; Оп. 91. – Д. 34. – 51; Оп. 99. – Д. 327. – Лл. 35 – 43; Оп. 103. – Д. 47. – Лл. 44 – 49.

<sup>42</sup> ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 138. – Д. 19. – Л. 75.

<sup>43</sup> ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 75. – Д. 281. – Лл. 56 – 60; ГАХО. – Оп. 79. – Д. 269. – Лл. 36 – 40; ГАХО. – Оп. 91. – Д. 34. – 51; ГАХО. – Оп. 99. – Д. 327. – Лл. 35 – 43; ГАХО. – Оп. 103. – Д. 47. – Лл. 44 – 49.

Лишь в 1845 и 1846 гг. в селе Покровское регистрируется два старообрядца, приемлющих священство. Однако в 1850 г. в селе Покровское было зарегистрировано 39 «старообрядцев, приемлющих священство», после чего их численность постепенно возрас- тала и к 1855 г. достигла 108 человек (Табл. 3).

**Конфессиональная структура старообрядческого населения села Покровское по данным «ведомостей о числе раскольников»<sup>44</sup>**

Таблица 3.

| Год  | Поповцы, чел. | Беспоповцы, чел. | Всего, чел. |
|------|---------------|------------------|-------------|
| 1825 | 81            | 280              | 361         |
| 1826 | 81            | 280              | 361         |
| 1828 |               | 155              | 155         |
| 1829 | 0             | 160              | 160         |
| 1830 | 9             | 177              | 186         |
| 1831 | 9             | 185              | 194         |
| 1833 | 26            | 188              | 214         |
| 1834 | 26            | 188              | 214         |
| 1835 | 11            | 195              | 206         |
| 1839 |               | 200              | 200         |
| 1840 |               |                  | 207         |
| 1842 |               | 199              | 199         |
| 1843 |               | 205              | 205         |
| 1844 |               | 205              | 205         |
| 1845 | 2             |                  | 2           |
| 1846 | 2             |                  | 2           |
| 1847 |               | 170              | 170         |
| 1848 |               | 169              | 169         |
| 1850 | 39            | 68               | 107         |
| 1851 | 40            | 64               | 104         |
| 1852 | 40            | 51               | 91          |
| 1854 | 45            | 64               | 109         |
| 1855 | 108           |                  | 108         |

Однако если в случае с «исчезновением» на два года (1845 и 1846) беспоповцев Покровского из официальных ведомостей мы, как было показано выше, имеем дело с обычной неточностью учёта, то

в отношении поповцев слободы вырисовывается несколько иная ситуация. В соответствии с именными списками 1828 – 1835 гг. все поповцы слободы Покровской принадлежали к одной семье – Нехотиных. Поэтому вполне возможно, что исчезновение на полтора десятка лет данных о приемлющих священство старообрядцах слободы Покровской объясняется либо переселением Нехотиных, либо их переходом в лоно официальной церкви. Что же касается нового появления поповщины в с. Покровское в 1850-е гг., в данном случае, по мнению автора, мы можем иметь дело не с возрождением поповского направления старообрядчества в селе, а с переходом части беспоповцев в единоверие\*.

Дело в том, что в исследуемый период регистрация старообрядцев сопровождалась постоянной путаницей в отношении включения или не включения единоверцев в число «раскольников». Так, единоверцы, проживающие в Харькове, в течение 1825 – 1847 гг. ежегодно регистрировались харьковским полицмейстером как «раскольники, приемлющие священство». В то же время, после 1847 г. харьковский полицмейстер перестал включать харьковских единоверцев в «ведомость о числе раскольников города Харькова». При этом, старообрядцев слободы Черниговка, которые в 1841 г. перешли в единоверие, продолжали записывать как раскольников до конца исследуемого периода<sup>45</sup>. Причём, отдельной графы для единоверцев официальная форма не предусматривала. Однако мы можем уточнить, кто именно записан в графе «приемлющие священство» благодаря ведомостям, которые в 1853 и 1854 году составлялись для управления генерал-губернатора и содержали специальную графу для единоверцев. В них «раскольники» слободы Покровской записаны в две графы: часть – в графу «единоверцы», часть – в «беспоповцы»<sup>46</sup>.

Таким образом, мы можем несколько уточнить данные государственного учёта старообрядцев Покровской об их численности в 1850 – 1855 гг. Если исключить из числа старообрядцев слободы единоверцев, то падение численности старообрядцев в первой половине 1850-х гг. оказывается ещё более резким. Причём к концу исследуемого периода в слободе Покровской не осталось ни одного формально зарегистрированного старообрядца (только

<sup>44</sup> Сост. по: ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 67. – Д. 235. – Лл. 72 – 79, 181 – 182; Оп. 75. – Д. 281. – Лл. 62 – 64; Оп. 79. – Д. 269. – Лл. 52 – 55; Оп. 87. – Д. 25. – Лл. 2 – 4; Оп. 91. – Д. 34. – Лл. 50 – 52; Оп. 99. – Д. 327. – Лл. 46 – 47; Оп. 103. – Д. 47. – Лл. 61 – 62; Оп. 103. – Д. 47-а. – Лл. 61, 63; Оп. 103. – Д. 47-а. – Лл. 61, 63; Оп. 122. – Д. 67. – Л. 57; Оп. 130. – Д. 42. – Лл. 86; Оп. 130. – Д. 133. – Лл. 82; Ф. 3. – Оп. 138. – Д. 19. – Лл. 75; Ф. 3. – Оп. 142. – Д. 6. – Л. 92 – 93; Ф. 3. – Оп. 146. – Д. 1. – Лл. 97 – 98; Ф. 3. – Оп. 150. – Д. 17. – Лл. 84 – 85; Ф. 3. – Оп. 154. – Д. 6. – Лл. 49 – 51; Ф. 3. – Оп. 158. – Д. 4. – Лл. 89 – 90; Ф. 3. – Оп. 166. – Д. 2. – Лл. 65 – 68; Ф. 3. – Оп. 170. – Д. 9. – Лл. 58 – 62; Ф. 3. – Оп. 174. – Д. 4. – Лл. 67 – 69; Ф. 3. – Оп. 174. – Д. 227. – 43 – 46; Ф. 3. – Оп. 175. – Д. 260. – Лл. 65 – 68; Ф. 3. – Оп. 178. – Д. 250. – Лл. 47 – 50; Ф. 3. – Оп. 182. – Д. 155. – Лл. 55 – 58.

\* Вопрос о том, можно ли причислять единоверцев к старообрядчеству является спорным (см.: Шахов М.О. К проблеме содержания понятия «старообрядчество». [Интернет-ресурс]. Режим доступа: <http://samstar-biblio.ucoz.ru/publ/146-1-0-1032>. Доступ: 17.01.2010). В данной статье термин «старообрядчество» используется в узком смысле, т. е. без включения в него единоверцев.

<sup>45</sup> ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 158. – Д. 4. – Лл. 89 – 90; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 166. – Д. 2. – Лл. 65 – 68.

<sup>46</sup> ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 175. – Д. 260. – Лл. 30 – 35; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 178. – Д. 250. – Лл. 53 – 56.

108 единоверцев)<sup>47</sup>. Это согласуется с данными Филарета (Гумилевского), в соответствии с которыми к середине 1850-х гг. в слободе Покровской все старообрядцы либо приняли единоверие, либо «присоединились к общей православной церкви»<sup>48</sup>. В то же время нельзя не отметить, что переход из старообрядчества в официальную церковь нередко происходил по принуждению и был неискренним. Купянский земский исправник, в ведении которого, среди прочего, находилось и село Покровское, писал в рапорте губернатору от 1858 г., что «при наименьшем ослаблении ... раскол оказывается в большом количестве людей, так как исповедующих в тайне раскол очень много»<sup>49</sup>.

В сословном отношении большинство старообрядцев слободы Покровской в исследуемый период были государственными крестьянами<sup>50</sup>. В именных списках за 1831 – 1835 гг. среди старообрядцев слободы было записано семейство «города Купянска купца 3-й гильдии» Трофима Михайлова сына Пирогова (13 человек)<sup>51</sup>. Данные конфессиональной принадлежности Пироговых противоречивы. В списке за 1831 г. они записаны среди поморцев, в списках за 1833 и 1834 гг. Пироговы фигурируют как ветковцы<sup>52</sup>, а в списке за 1835 г. Пироговы снова записаны как представители Поморского согласия<sup>53</sup>. Так или иначе, к концу исследуемого периода старообрядческое население слободы Покровской стало сословно-однородным: по ведомостям, составленным в 1853 – 1854 гг. в канцелярии Харьковского губернатора для ведомства генерал-губернатора, все староверы Покровской слободы принадлежали к сословию государственных крестьян<sup>54</sup>.

Переходя к вопросу о половозрастной структуре старообрядчества слободы Покровской, прежде всего, остановимся на вопросе о соотношении возрастных групп – одном из типологических признаков, характеризующих демографические процессы в обществе. В 1828 г. среди старообрядцев слободы Покровской соотношение детей (1 – 15 лет), взрослых (16 – 50 лет) и пожилых людей (51 и старше) составляло, соответственно, 75:78:19 (в процентах – 44:45:11) (Табл. 4).

#### Демографические характеристики старообрядцев с. Покровское, 1828 г.<sup>55</sup>

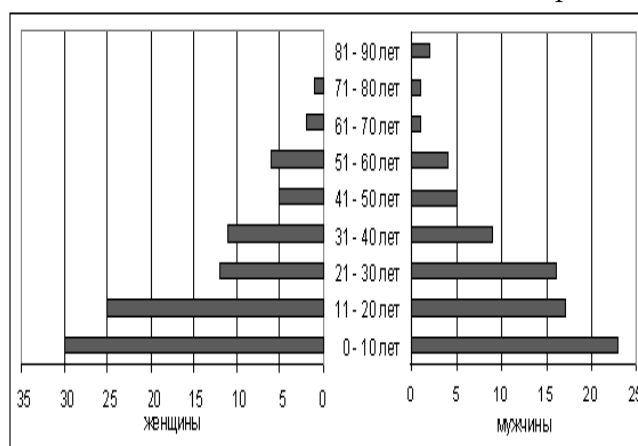
Таблица 4.

| Возраст     | Мужчины, чел. | Женщины, чел. | Всего, чел. |
|-------------|---------------|---------------|-------------|
| 0 - 15 лет  | 33            | 42            | 75          |
| 16 - 50 лет | 37            | 41            | 78          |
| 51 - 90     | 8             | 11            | 19          |
| Всего       | 78            | 94            | 172         |

Таким образом, мы имеем дело с прогрессирующим типом воспроизводства населения, при котором удельный вес возрастной группы 16 – 50 лет составляет около 50 % и при этом заметен резкий перевес возрастной группы 0 – 14 лет над группой 50 лет и старше. Прогрессивный тип воспроизводства населения наглядно демонстрирует половозрастная пирамида старообрядческого населения слободы Покровской, для которой характерны широкое основание (которое образует высокая доля детей в населении) и узкий шпильеобразный верх (малая доля доживающих до преклонных лет) (Диагр. 2). Таким образом, для старообрядцев Покровской были характерны типичные в традиционном обществе высокий уровень рождаемости и смертности. Средний возраст старообрядцев слободы на 1828 г. составлял 23,65 лет у мужчин и 22,7 лет у женщин. В списках 1828 – 1835 гг. максимальный зафиксированный возраст у мужчины – 88 лет, у женщины – 82 года<sup>56</sup>.

#### Половозрастная пирамида старообрядческого населения слободы Покровской, 1828 г.<sup>57</sup>

Диаграмма 2.



Что касается соотношения полов, то в этом отношении ситуация среди старообрядцев слободы Покровской может быть охарактеризована как атипичная. Для закрытого населения соотношение полов всегда колеблется в пределах 100 – 110, отклонения же в любую сторону указывают на недоучёт

<sup>47</sup> ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 182. – Д. 155. – Лл. 55 – 58.

<sup>48</sup> Филарет (Гумилевский Д. И.) Историко-статистическое описание Харьковской епархии: в 3 т. Харьков: Факт, 2005. Т. 2. С. 381.

<sup>49</sup> ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 195. – Д. 117. – Л. 2.

<sup>50</sup> ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 158. – Д. 4. – Лл. 89 – 90; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 166. – Д. 2. – Лл. 65 – 68.

<sup>51</sup> ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 91. – Д. 34. – Л. 56.

<sup>52</sup> ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 99. – Д. 327. – Лл. 35 – 43; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 103. – Д. 47. – Лл. 44 – 49.

<sup>53</sup> ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 103. – Д. 47-а. – Л. 67.

<sup>54</sup> ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 175. – Д. 260. – Л. 30 – 35; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 178. – Д. 250. – Лл. 53 – 56.

<sup>55</sup> Сост. по: ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 75. – Д. 281. – Лл. 56 – 60.

<sup>56</sup> ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 99. – Д. 327. – Лл. 35 – 43.

<sup>57</sup> Сост. по: ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 75. – Д. 281. – Лл. 56 – 60.

населения<sup>58</sup>. Среди прихожан официальной церкви слободы Покровской соотношение мужчин и женщин находилось в этом диапазоне и в среднем составляло 100:104 соответственно (Табл. 2). Но среди старообрядцев слободы во второй четверти XIX в. соотношение мужчин и женщин, в среднем, составляло, соответственно, 100:112, а в отдельные годы соотношение доходило до 100:121 (Табл. 5). Безусловно, в случае со старообрядцами Покровской мы имеем дело с небольшой совокупностью, поэтому нельзя исключать, что в данном случае имели место случайные отклонения. Однако высокая доля женщин среди зарегистрированных старообрядцев была характерной тенденцией того времени. Если для всего населения Российской империи в середине XIX в. на 100 мужчин приходилось 102,5 женщины<sup>59</sup>, то среди зарегистрированных старообрядцев Российской империи в 1837 г. на 449269 мужчин приходилось 524753 женщины, то есть соотношение составляло 100:117<sup>60</sup>. Таким образом, не исключено, что соотношение полов среди старообрядцев села Покровское отражало общие тенденции, характерные для старообрядчества того времени.

Н. В. Варадинов объяснял непропорционально высокую долю женщин среди зарегистрированных старообрядцев тем, что «женщины впечатлительнее и восприимчивее, легче поддаются постороннему влиянию, особенно, если это влияние облечено таинственностью и запрещением; женщины, между нашими простолюдинами более невежественны»<sup>61</sup>. Если отбросить негативные оценки, в целом можно согласиться, что феномен женской религиозности мог быть одним из важнейших факторов, обусловивших численное преобладание женщин в среде гонимого старообрядчества. Ведь как отмечают современные психологи, женская психология более восприимчива к религиозному влиянию<sup>62</sup>. Это могло сказаться в ситуации, когда в условиях усиления государствен-

ного давления на старообрядчество многие старообрядцы стали скрывать свою веру. Вполне возможно, что в этих условиях женщины, в целом более религиозные, были более склонны открыто заявлять о своих религиозных взглядах.

#### Соотношение численности мужчин и женщин среди старообрядцев с. Покровское<sup>63</sup>

Таблица 5

| Год     | Мужчины, чел. | Женщины, чел. | Женщин на 100 мужчин | Всего, чел. |
|---------|---------------|---------------|----------------------|-------------|
| 1825    | 163           | 198           | 121                  | 361         |
| 1826    | 163           | 198           | 121                  | 361         |
| 1828    | 74            | 81            | 109                  | 155         |
| 1829    | 77            | 83            | 108                  | 160         |
| 1830    | 88            | 98            | 111                  | 186         |
| 1831    | 91            | 103           | 113                  | 194         |
| 1833    | 98            | 116           | 118                  | 214         |
| 1834    | 98            | 116           | 118                  | 214         |
| 1835    | 99            | 107           | 108                  | 206         |
| 1840    | 96            | 111           | 116                  | 207         |
| 1842    | 93            | 106           | 114                  | 199         |
| 1843    | 99            | 106           | 107                  | 205         |
| 1844    | 100           | 105           | 105                  | 205         |
| 1845    | 1             | 1             | 100                  | 2           |
| 1846    | 1             | 1             | 100                  | 2           |
| 1847    | 82            | 88            | 107                  | 170         |
| 1848    | 82            | 87            | 106                  | 169         |
| 1850    | 34            | 34            | 100                  | 68          |
| 1851    | 32            | 32            | 100                  | 64          |
| 1852    | 32            | 19            | 59                   | 51          |
| 1854    | 31            | 33            | 106                  | 64          |
| Среднее | 78            | 87            | 112                  | 165         |

Однако, по нашему мнению, ещё одной причиной численного преобладания женщин среди старообрядцев было традиционное разделение труда по принципу половой принадлежности, в соответствии с которым внешняя по отношению к семье хозяйственная деятельность была делом мужчин, а

<sup>58</sup> Пригарин А.А. Русские старообрядцы на Дунае: формирование этноконфессиональной общности в конце XVIII – первой половине XIX вв. Одесса-Измаил-Москва: «СМИЛ» – «Археодоксия», 2010. С. 197.

<sup>59</sup> Военно-статистическое обозрение Российской империи. СПб.: Типография Департамента Генерального Штаба, 1850. Т. XII. Ч. 1.: Харьковская губерния. С. 75.

<sup>60</sup> Подсчитано по данным: Варадинов Н.В. История МВД: В 8 кн. СПб.: Тип. МВД, 1858-1862. Кн. 8: История распоряжений о расколе. С. 375.

<sup>61</sup> Варадинов Н.В. История МВД: В 8 кн. СПб.: Тип. МВД, 1858-1862. Кн. 8: История распоряжений о расколе. С. 182.

<sup>62</sup> Шудрик И.А. Социально-психологическая детерминация религиозности // Психиатрия и религия на стыке тысячелетий: Сборник научных работ Харьковской областной клинической психиатрической больницы № 3 (Сабуровой дачи) и Харьковской медицинской академии последипломного образования / Под общ. ред. П.Т. Петрюка, Р.Б. Брагина. Харьков, 2006. Т. 4. С. 119 – 120.

<sup>63</sup> Сост. по: ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 67. – Д. 235. – Лл. 72 – 79, 181 – 182; Оп. 75. – Д. 281. – Лл. 62 – 64; Оп. 79. – Д. 269. – Лл. 52 – 55; Оп. 87. – Д. 25. – Лл. 2 – 4; Оп. 91. – Д. 34. – Лл. 50 – 52; Оп. 99. – Д. 327. – Лл. 46 – 47; Оп. 103. – Д. 47. – Лл. 61 – 62; Оп. 103. – Д. 47-а. – Лл. 61, 63; Оп. 103. – Д. 47-а. – Лл. 61, 63; Оп. 122. – Д. 67. – Л. 57; Оп. 130. – Д. 42. – Лл. 86; Оп. 130. – Д. 133. – Лл. 82; Ф. 3. – Оп. 138. – Д. 19. – Лл. 75; Ф. 3. – Оп. 142. – Д. 6. – Л. 92 – 93; Ф. 3. – Оп. 146 – Д. 1. – Лл. 97 – 98; Ф. 3. – Оп. 150. – Д. 17. – Лл. 84 – 85; Ф. 3. – Оп. 154. – Д. 6. – Лл. 49 – 51; Ф. 3. – Оп. 158. – Д. 4. – Лл. 89 – 90; Ф. 3. – Оп. 166. – Д. 2. – Лл. 65 – 68; Ф. 3. – Оп. 170. – Д. 9. – Лл. 58 – 62; Ф. 3. – Оп. 174. – Д. 4. – Лл. 67 – 69; Ф. 3. – Оп. 174. – Д. 227. – 43 – 46; Ф. 3. – Оп. 175. – Д. 260. – Лл. 65 – 68; Ф. 3. – Оп. 178. – Д. 250. – Лл. 47 – 50; Ф. 3. – Оп. 182. – Д. 155. – Лл. 55 – 58.

домашнее хозяйство – делом женщин. В этих условиях мужчина сильнее, чем женщина, ощущал на себе давление государственных ограничений старообрядчества<sup>64</sup>, что могло побуждать мужчин чаще, чем женщин, скрывать свою принадлежность к «старой вере».

Наконец, ещё одной причиной преобладания женщин среди старообрядцев центральной России могли быть миграционные процессы. Русские старообрядцы на протяжении своей истории проявляли высокую степень мобильности, и в случае, если гонения становились нестерпимыми, были готовы переселяться за тысячи вёрст. Однако для переселенческих сообществ характерно преобладание мужского населения, именно мужчины были более склонны к переселениям на окраины империи и за её пределы<sup>65</sup>. В результате, среди зарегистрированных старообрядцев центральных регионов России численность мужчин уменьшалась.

Таким образом, в целом соотношение полов среди старообрядцев села Покровское несколько нетипично для закрытого населения, но при этом оно отражает специфику старообрядчества того времени. При этом поколенный анализ соотношения полов показывает, что при относительно большой доле женщин, динамика соотношения полов отражает типичные для стабильных общин доиндустриального периода тенденции. Преобладание представительниц женского пола особенно заметно в детской и подростковой группе (по причине высокой смертности у мальчиков). В детородный период из-за родовой смертности у женщин численно преобладают мужчины. Постепенно соотношение полов выравнивается в старшем поколении – мужская смертность превышает женскую. Особенность слободы Покровской заключалась в том, что численное преобладание мужчин наблюдается не во всех возрастных группах, относящихся к детородному периоду, а лишь в возрастной когорте 21 – 30 лет. Уже в следующей возрастной когорте – 31 – 40 лет, – численность мужчин и женщин находится на одном уровне (Диагр. 2). Причину этого, по нашему мнению, следует искать в общих тенденциях численного преобладания женщин среди староверов, о чём шла речь выше.

\*\*\*

Таким образом, проделанный анализ численности, конфессионального, социального и половозрастного состава старообрядческого населения сло-

боды Покровской позволяет сделать следующие выводы:

1. Данные епархиальной и губернской статистики о численности старообрядцев слободы Покровской различались, причём количество старообрядцев по данным духовного ведомства было меньшим, чем по материалам светской статистики.

2. Динамика численности старообрядцев Покровской слободы характеризуется высоким коэффициентом вариации. Анализ именных списков староверов слободы показывает, что многие древлеправославные христиане на время просто «выпадали» из поля зрения государственного учёта. Именно неточностями государственной статистики старообрядчества слободы Покровской объясняются резкие скачки его численности. При этом общая динамика данных о количестве старообрядцев слободы Покровской отражает постепенное улучшение сбора сведений о старообрядцах до середины 1830-х гг. (возможно, сыграла свою роль также фиксация результатов естественного прироста) и падение численности староверов в 1840-е – первой половине 1850-х гг. вследствие усиления государственного нажима.

3. В конфессиональном плане большинство старообрядцев слободы Покровской в исследуемый период принадлежали к Поморскому согласию. До середины 1830-х гг. в слободе регистрировалась также одна семья, принадлежащая к Ветковскому согласию (конфессиональная принадлежность ещё одной семьи точно не установлена). Однако затем, до конца исследуемого периода, поповцы более не регистрируются в Покровской. Регистрируемые в слободе с начала 1850-х гг. «раскольники, приемлющие священство» на самом деле принадлежали к единоверческой церкви. Причём к 1855 г. все беспоповцы слободы Покровской официально перешли либо в единоверие, либо непосредственно в новообрядчество. Хотя переходы эти, зачастую, были чисто формальными.

4. В сословном отношении большинство старообрядцев слободы являлись государственными крестьянами, хотя в 1830-х гг. в Покровском проживала также семья купца-старообрядца Трофима Пирогова.

5. Соотношение возрастных групп среди старообрядцев слободы свидетельствует, что для них был характерен типичный для традиционного общества прогрессивный тип воспроизводства населения. Соотношение полов среди старообрядцев Покровской характеризуется атипичной диспропорцией в сторону преобладания численности женщин. Это контрастирует с соотношением полов среди новообрядческого населения слободы и, одновременно, отражает характерные для старообрядчества тенденции.

<sup>64</sup> Василенко Н. Раскол // Энцикл. словарь / изд. Ф.А. Брокгауз, И.А. Ефрон. СПб., 1899. С. 284 - 303; Смагина М.В. Правительственные ограничения предпринимательства старообрядцев в XVIII – первой половине XIX в.

<sup>65</sup> Пригарин А. А. Русские старообрядцы на Дунае: формирование этноконфессиональной общности в конце XVIII – первой половине XIX вв. Одесса-Измаил-Москва: «СМИЛ» – «Археодоксия», 2010. С. 30, 200.

Морохин А.В. (Нижний Новгород)

## НЕИЗВЕСТНЫЙ ЭПИЗОД ИЗ ИСТОРИИ МИССИОНЕРСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ОФИЦИАЛЬНОЙ ЦЕРКВИ СРЕДИ НИЖЕГОРОДСКИХ СТАРООБРЯДЦЕВ В НАЧАЛЕ 60-Х гг. XVIII в.

Миссионерская деятельность официальной церкви среди старообрядцев Нижегородского Поволжья в начале XVIII в. неоднократно привлекала внимание российских исследователей староверия<sup>1</sup>. Начавшись в первые годы XVIII века, миссионерская деятельность церкви среди старообрядцев была недолгой. Уже с начала 20-х гг. XVIII в. церковные власти Нижегородчины фактически прекращают «увещания» староверов и при активной поддержке светской власти открыто переходят к преследованиям старообрядцев. При бывшем миссионере, нижегородском архиепископе Питириме (1719-1738), Керженец как активный и многонаселенный центр староверия фактически был разгромлен. Однако после смерти Питирима, в 40-50-е гг. XVIII в., нижегородские церковные власти большее внимание начинают придавать распространению христианства среди языческих народов Поволжья<sup>2</sup>. Это позволило некоторым исследователям второй половины XIX в. утверждать, что «высшее епархиальное начальство после смерти Питирима вовсе не обращало внимания на раскольников»<sup>3</sup>. Повседневная консисторская

практика 40-х-начала 60-х гг. XVIII в. свидетельствует об относительной мягкости наказания за «раскол» по сравнению с предшествующим периодом даже по отношению к тем, кто после официального перехода в православие вновь уклонялся в «старую веру»<sup>4</sup>. Ослабление внимания к проблеме «раскола» со стороны местной церковной организации выразилось в усилении пропаганды староверия в регионе<sup>5</sup>. В этих условиях происходит возрождение старообрядческих скитов в Заволжье, разгромленных в 20-30-е гг. архиепископом Питиримом. Уже в 1743 г. нижегородский епископ Дмитрий был вынужден сообщить в Синод о том, что «за Волгою в селах и в лесах и наипаче в дворцовых волостях раскольников весьма находится множество». В представленной им же ведомости значилось более 50 тайных старообрядческих поселений, в которых проживали 791 человек<sup>6</sup>. В том же 1743 году духовное правление Балахны подало жалобу в Московскую Раскольническую Контору, в которой сообщалось, что «в лесах жителство имеют в кельях ...раскольники старцы, старицы и белцы»<sup>7</sup>. Тайные старообрядческие поселения в Заволжье продолжали существовать и в 50-х, и в 60-х гг. XVIII столетия<sup>8</sup>. В результате в начале 50-х гг. нижегородские церковные власти были

<sup>1</sup> Щегольков Н. Достопамятный арзамасец XVII столетия иеромонах Исаакий, в схиме Иоанн, настоятель Арзамасского Введенского монастыря, первоначальник и основатель Саровской пустыни и просветитель раскольников. Нижний Новгород, 1902.; Субботин Н.И. Основатель Сарова – обличитель и просветитель раскола // Душеполезное чтение, 1903, №10-12.; Подурец А.М. Саров: памятник истории, культуры, православия. Саров-Саранск, 1999. С.33-40.; Морохин А.В. Взаимоотношения старообрядчества и Русской Православной Церкви в Нижегородской епархии во второй половине XVIII-первой половине XVIII вв. (1672 -1762 гг.) Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Нижний Новгород, 2005. С.83-106.; Он же Архиепископ Нижегородский и Алатырский Питирим. Церковный деятель эпохи перемен. Нижний Новгород, 2009. С.23-55.

<sup>2</sup> Морохин А.В. Взаимоотношения старообрядчества и Русской Православной Церкви... С.155-159.

<sup>3</sup> Аноним Исторические очерки из жизни рас-

кольников в нижегородских пределах // Нижегородские Епархиальные Ведомости. 1867. №5. С.125.

<sup>4</sup> Центральный Архив Нижегородской Области (далее – ЦАНО) Ф.570. Оп.554. Д.21 (1751г.). Лл. 17-19 об.; Д.1 (1752 г.). Лл.32-35.

<sup>5</sup> ЦАНО Ф.570 Оп.553 Д.37 (1747 г.). Л.8.; Д.57 (1749 г.). Лл.1-2.; Оп.554. Д.149 (1759 г.). Л.2.; Д.8 (1760 г.). Л.7-7об.; Российский Государственный Архив Древних Актов (далее - РГАДА). Ф.288. Оп.1. Д.291. Л.2.

<sup>6</sup> Российский Государственный Исторический Архив (далее -РГИА ). Ф.796. Оп.24. Д.16а (1743 г.). Лл.1-44.

<sup>7</sup> РГАДА. Ф.288. Оп.1. Д.280 (1743 г.). Лл.1-5 об.

<sup>8</sup> Подробнее об этом см.: Морохин А.В. Заволжские старообрядческие скиты в 40-50-е гг.XVIII в. // Нижегородские исследования по краеведению и археологии. Нижний Новгород, 2001 С.144-151

вынуждены признать, что в регионе «раскольников... и поныне еще довольно число имеется»<sup>9</sup>. Позднее, в 1760 г., епископ Феофан прямо сообщал в Синод о увеличении старообрядцев на Керженце, где их находилось уже «немалое число» и которые «принимая к себе беглецов же всякого чина и пола из разных мест собирают в свою расколическую прелесть»<sup>10</sup>.

Обнаруженные в Российском Государственном Архиве Древних Актов документы (РГАДА Ф.288 Оп.1 № 811) позволяют утверждать, что в этих условиях нижегородская епархиальная власть в 1760-1761 гг., решает вновь начать «увещевания» старообрядцев с целью ослабления этого движения в регионе.

Власти вновь пытались использовать для борьбы со староверием Успенский и Троицкий монастыри, основанные еще в начале XVIII века Питиримом. Именно эти монастыри, находившиеся в «темных диких лесах» Заволжья, и являлись оплотом миссионерской деятельности среди старообрядцев во многом благодаря тому, что в них были неплохие собрания рукописей и старопечатных книг, позволявшие вести «прения с раскольниками»<sup>11</sup>. Один из ранних биографов Питирима иеродиакон Гурий зафиксировал в своем сочинении тот факт, что миссионер на собеседования со старообрядцами приносил много книг, «паче же древних. И ежели о чем будет слово, то в тех книгах и показываше»<sup>12</sup>. Позднее, в ходе переписи монастырского имущества, предпринятой в 1764 г., в Троицком монастыре было зафиксировано 130 книг, а в Успенском – 76<sup>13</sup>. Позднее, в 1791 г., эти книги были отправлены по распоряжению Синода в Петербург<sup>14</sup>.

1. В 1760 г. архимандриту Успенского монастыря Симеону указывалось «быть помощником» священнику Ивану Сокольскому, отправленному на Керженец с предписанием «иметь разговоры» с местными старообрядцами о их переходе в официальное православие, «и задать приличные вопросы, и собрав их всяким об-

разом увещевать»<sup>15</sup>. В феврале 1760 г. Симеон и Иван Сокольский ездили к «келейным жителям... с таковым намерением». Выборный староверов, крестьянин деревни Огибнова Никита Васильев, был вынужден собрать своих единомыслителей, но «на переключке многих из них не явилось, а на вопрос де их о тех неявившихся реченной выборной показал, что куда де оные отбыли и для чего из своих урочищ отлучились, не знает». Несмотря на это, миссионер намеревался провести диспут в июле 1760 г. Для этой цели все тот же старообрядческий выборный Никита Васильев был вызван в Успенский монастырь «и о тех расколниках и келейных жителях, что все ли они при своих урочищах находятся и для имеющих от них быть разговоров могут ли обратятся спрашиван». Никита Васильев свидетельствовал, что многие староверы перебрались на жительство в Балахонский уезд, «а в каковых урочищах того он, выборной, не знает». Кроме того, более 40 человек из скитов бежало, видимо, не желая принимать участия в диспуте<sup>16</sup>. Уклонение заволжских скитников от собеседований с миссионерами официальной церкви свидетельствовало о том, что печальный опыт знаменитого диспута в Пафнутове в октябре 1719 г. не только еще сохранялся в памяти новых поколений сторонников старой веры, но и во многом способствовал конфессионализации и обособлению старообрядчества с его особыми признаками.

<sup>9</sup> ЦАНО. Ф.570. Оп.554. Д.2 (1752 г.). Л.1-1об.

<sup>10</sup> РГИА. Ф.796. Оп.42. №118. Л.1-1об.

<sup>11</sup> ЦАНО. Ф.570. Оп.555. Д.42 (1792 г.). Л.1.

<sup>12</sup> Гурий Сказание о миссионерских трудах Питирима, архиепископа Нижегородского. М., 1889. С.12.

<sup>13</sup> РГАДА. Ф.280. Оп. 3. Ед.хр. 658 Л.21об.-22; Ед.хр.701 Л.10 об.-11.

<sup>14</sup> ЦАНО. Ф.570. Оп.555. Д.42 (1792 г.). Л.1.

<sup>15</sup> Там же. Л.1-1об.

<sup>16</sup> Там же.

О.Леонтий Варварич (Черновцы)

## ИСТОРИЯ СООРУЖЕНИЯ УСПЕНСКОГО СОБОРА В БЕЛОЙ КРИНИЦЕ

Выдающийся памятник архитектуры и искусства – Успенский собор в с. Белая Криница был построен в 1908 г., как символ верности древнерусским традициям. Он являлся одним из самых ценных исторических и архитектурных памятников, построенным в лучших традициях древнерусского зодчества. В нем находилось довольно много интересных в историко-археологическом плане печатанных и рукописных книг, икон. История сооружения этого храма предельно замечательна. В 1898 г. священник о. И. Власов, приехав в Белокрыницкую митрополию, посетил женский монастырь. Во время осмотра старой деревянной церкви и келий монастыря игуменья предложила ему посмотреть и новостройки по ходатайству А.И. Морозова, каменный храм на деньги московских благотворителей. Храм этот был только возведен до карниза и выглядел как руина. Через упущение архитектора и использование материала плохого качества, во многих местах стены дали трещины и могли полностью разрушиться. Принимая во внимание такое состояние здания этого храма, игуменья очень просила о. Иоанна Власова помочь их беде и похлопотать перед московскими благотворителями. О. Иоанн отнесся к ним с пониманием и энергично начал дела.

Приехав в Россию, о. Иоанн срочно обратился к одной из богатых семей благотворителей – Ольге Алексеевне Овсянниковой (урожденной – Рахмановой), которая ознакомившись с положением женского заграничного монастыря обещала предоставить помощь монастырю, а через некоторое время сообщила о. Иоанну о своем желании построить новый храм лично.

Для того, чтобы начать это дело, Ольга Алексеевна лично приехала в Белую Криницу, выбрала там место под храм, а митрополит Афанасий освятил его. В 1900 г. храм было заложено в честь Успения Пр. Богородицы – по проекту русского архитектора Кузнецова, а строительство было поручено подрядчику В.Е. Кликке из Вены и подрядчику Тряпкину из Москвы.

Но 21 апреля 1901 г. Ольга Алексеевна умерла, не успев дать никаких поручений. Строительство храма однако не было остановлено, супруг покойной О.А. Овсянниковой, продолжал строительство на средства положенные в заграничный банк для этой цели.

Через год после смерти Овсянниковой О.А. 16 августа 1902 г. – умер ее супруг, в то время, когда строительство храма было доведено только до глав, не дав относительно этого никаких распоряжений.

Судьба храма изменилась: строительство было прекращено. Храм стоял в неопределенном состоянии, поскольку наследники долгое время не

утверждались в наследстве, были предположения, что храм скорее всего не будет достроен и что его придется оставить в недостроенном виде. Одна из главных наследниц рахмановской династии, М.И. Хромова получив часть наследства, решила полностью завершить строительство храма. И теперь этот храм построенный на средства М.И. Хромовой на славу Белокрыницкой митрополии и всего старообрядчества, он красуется как один из самых величественных храмов в Украине. Храм построен в российском стиле – трехпрестольный. В боковых частях престолы: в первом – во имя Св. благоверной княгини Ольги и преподобного Александра Сверского, а в левом во имя св. Анны Пророчицы. Иконостасы дубовые и резные, выполненные в России иконостасом Н. Лебедевым. В нижних ярусах размещены древние иконы, московского письма. Из них выделяется красотой храмовая – Успение Божьей Матери. В верхних ярусах иконы написаны того времени, художественные работы, в строгановском стиле, выполненные московским художником Гурьяновым. Предметы церковного применения: паникадила, подсвечники выполненные в древнем стиле в Москве Абросьевым и Машуковым. Книги для освященного храма (больше 100 экземпляров) – пожертвование еще самой О.А. Овсянниковой из родового рахмановского собрания<sup>1</sup>.

Собор Успения Богородицы был расположен по главной улице, немного дальше деревянных церквей, окружен садом и огражден высоким забором. Сооружение легко вписывается в местный ландшафт, своими пятью куполами и колокольной которая возвышается над селом. Высокохудожественный храм объединил в себе достижения строительной техники и декоративно-прикладного искусства того времени. Несомненно, в его сооружении принимали участие великие мастера. Исполненный из кирпича и облицованный глазированной плиткой голубого, розового, оранжевого и зеленого цветов, он напоминает собой собор Василия Блаженного в Москве.

Собор уникален и тем, что построенный за границами России, свидетельствует о значительном интересе зодчих того времени к традициям и формам древнерусского зодчества. Таковую традицию отделки старообрядцы унаследовали еще с времен Киевской Руси подчеркивая таким образом древнерусские истоки своей духовной культуры.

Собор в Белой Кринице имел прекрасное, как уже отмечалось, внутренне оснащение. Современники отмечали, что он был украшен отличными резными иконостасами (большой и два малых) из

<sup>1</sup> Белая Криница. От Христа до наших дней. Бм, 2004. С.1296-1298.

готовленные из резного дуба во Владимире. Иконы частично были написаны московскими мастерами мастерской Гурьянова в древнем строгановском стиле во второй половине XIX в., часть же была создана в мастерских Палеха в начале XX в. Предусматривалось, что чудо-собор внутри должен расписать выдающийся художник Васнецов. Но осуществить эту задумку не успел – началась Первая мировая война, и храм так и остался не расписанным. Местные жители рассказывают, что проекты с эскизами росписей обнаруживали в соборе на хорах еще в 60-х годах XX в.

Успенский храм построен из камня и представляет собой пятикупольный храм со сложной в плане конфигурацией. С западной стороны пристроена трехъярусная колокольня, перекрытая шестигранным шатром. Верхние ярусы открываются арками колоколов, привезенных из Москвы. Храм имеет богатую внешнюю декоративную облицовку, увенчанные и промежуточные карнизы, сделанные из бетона, декоративное обрамление окон, угловые обложки и обрамление входов также бетонные. Внутри храм перекрыт сводами, сделанными из кирпича и штукатуренные. Пол покрыт шестигранной плиткой синего и красного цветов. Двери двуполые, окантованные металлом, оконное заполнение металлическое, возможно под витражи. К сожалению все витражи утрачены. Сохранились латунные паникадила.

Купола собора в форме луковиц покрыты медной бляхой, которая изначально была позолоченной. В 1980-х годах, когда в соборе было устроено музей старообрядчества, купола отреставрировали и наново позолотили. В целом на строительство собора было выделено 500 тыс. рублей золотом московскими фундаторами купцами Овсянниковыми и Хромовыми.

Почти все строительные заготовки и материалы изготавливали в России, а потом транспортом – поездом и лошадьми – доставляли к месту строительства, в Белую Криницу. Говорят, сюда завезли даже две телеги русской земли. К храму пристроена очень высокая колокольня, с вершины которой открывается отличная панорама окружающей среды, включая соседнее село Климовцы (Климоуцы). Рост авторитета Белокриницкой митрополии как старообрядческого центра и усиление его связей с общиной Рогожского кладбища старообрядцев в Москве побудило одного из самых богатых купцов Овсянниковых построить в Белой Кринице каменный собор. Вот как об этом говорилось в местной прессе: *«Эта церковь была построена миллионершей в память о потере единственного сына, который покончил жизнь самоубийством, потому, что она заслала в Сибирь студентку, в которую тот был влюблен».*

Освящение храма Успения Богородицы состоялось в женском монастыре Белой Криницы 14 июля 1908 р. при участии митрополита Белокри-

ницкого Макария и архиепископа Иоанна Московского и всея Руси, а также наследников О. Овсянниковой в сопровождении священника Рогожского кладбища о. Иоанна Власова, диакон Елисей и А. И. Новикова, а также епископа славского Леонтия, епископа Тульчинского Иосафа, священно-инок Тарасия, Маркияна, Макария, Владимира, о. Ефимия, протоирея о. Поликарпа, о. Тимофея из Лукавца. От австрийской власти там были – наместник президента г. Черновцы Бардлеон, капитан сиретского уезда Богосевич, судьи сиретского окружного суда и др.

После миропомазания церкви начался крестный ход под торжественное звучание колоколов в следующем порядке: впереди несли шесть хоругвей, вновь сделанных для этого храма, за ними два подсвечника со свечами затем запрестольный крест и иконы, далее шли церковные хористы поющие стихиру освящению, а за ними шло духовенство. Священники шли впереди, несли иконы св. Николая, Успения Пресвятой Богородицы и Спасителя, один из этих священников нес св. Евангелие, два за ним – рапиды, самый старший священник нес на блюде святой крест. Возле митрополита шло два диакона с зажженными свечами, и один нес чашу со священной водой. Обойдя трижды вокруг храма вошли с пением во храм. Как свидетельствуют очевидцы, у многих присутствующих при освящении на глазах были слезы. После окончания освящения, владыка Макарий вышел из храма в келью, при выходе из которой ему перед началом литургии была устроена торжественная встреча.

В 7.30 утра навстречу митрополиту вышло духовенство и приблизилось к его келии. Владыка Макарий, одетый в соборную мантию и принявши жезл, прошел к церкви под пение литейной стихерии, на пути хождения митрополита с обеих сторон стояло большое количество людей, среди которых, у самих дверей храма, выделялась местная австрийская власть: здесь были наместник президента г. Черновцы Бардлеон, капитан Сиретского уезда Богосевич, судьи сиретского окружного суда и др.

В 8.00 часов началось соборное одевание митрополита, после чего началась литургия, во время которой на правом клиросе пел женский монастырский хор, а на левом пел хор любителей из разных приходов Австрии и Румынии.

После окончания богослужения митрополит поздравил присутствующих на торжестве с праздником освящения храма и от имени народа и монастырей поблагодарил спонсоров-благотворителей, а именно от М.И. Хромовой был Д.П. Алябьев, от личности К.Д. Свешниковой – ее сын Свешников П.А.



После митрополита выступил с поздравлением архиепископ Московский и всея Руси Иоанн. Затем все пошли на трапезу, где важным гостям и военным было отдельно накрыт стол, а всем остальным мирянам и представителям разных наций: русским, украинцам, румынам отдельные столы.

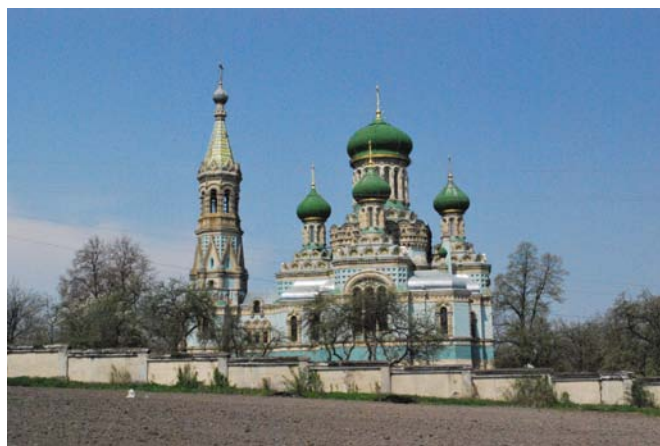
После обеда диаконами были провозглашены многолетия: императору Иосифу, митрополиту Макарию и архиепископу Иоанну, благотворителям Марии и Клавдии с чадами и всем православным крестьянам.

Затем М.И. Хромовой и К.Д. Свешниковой были посланы телеграммы, в которых была выражена радость по случаю торжеств и благодарность за их пожертвование.

По окончанию всего торжества Д.Д. Алябьев и П.А. Свешников объявили, что созданный и освященный в этот день храм обеспечивается в 100.000 р. золотом (от М.И. Хромовой – 50.000 р. и от К.Д. Свешниковой – 50.000 р.) и что эти деньги уже вложены в государственный банк в Вене.

Митрополитом и народом была выражена глубокая благодарность щедрым благотворителям<sup>2</sup>.

Огромное впечатление производил собор в Белой Кринице даже на иноверцев, об этом свидетельствует репортаж корреспондента румынской газеты «Муренту», который посетил Белую Криницу во время маневров русских войск осенью 1935 г.: «В теплую осень... мы путешествовали по пыльным дорогам Буковины, по следам маневрирующих войск. И вот из-за гор показалось нам необыкновенное зрелище,



необъяснимый мираж, который как бы выводил нас из оцепления. Вдали, среди покрытых лесами холмов, встают величественные, узорчатые покрытые глазурью колокольни, точно в декорации Бориса Годунова. Эти, не имеющие подобия по всей стране, башни принадлежат старообрядческому женскому монастырю в Белой Кринице, а также старообрядческой митрополии и остальным четырем церквям той же веры. В них молятся православные, оставшиеся верными правильной христианской Церкви. Приблизившись, очаровательный пейзаж, вместо того, чтобы рассеяться, принял необыкновенные размеры, и перед нами предстал один из самых величественных памятников русского искусства на румынской земле. Эта церковь Успения Божьей матери в женском монастыре. Построенная по поручению и на средства одной русской княгини (здесь ошибка корреспондента – прим. составителя) за несколько лет перед войной, эта церковь, стоявшая в те времена свыше 1.5 миллионов золотых рублей, представляет собой драгоценность, состоящую из скульптуры, из камня, позолоченной бронзы и глазури, а также образец русского искусства, дошедшего перед своим упадком до апогея. Величественного размера, подобный большим московским церквям старого времени, храм этот включает в себе богатства, которые наполнили бы любой показательный музей соответствующей эпохи. На дубовом резном иконостасе для трех алтарей расставлены в ряд в гармоническом порядке иконы, писанные лучшими иконописцами и окованные в серебро и золото; многие из них покрыты многочисленными нитями из жемчуга и драгоценных камней. Остатки окаменевшим от изумления перед громадой драгоценных металлов, украшающих величественный храм, в котором молится смиренный, бедный, не принятый во внимание, обремененный непосильными налогами народ, который вынужден выполнять тяжелую полевою работу, чтобы заработать ковригу хлеба»<sup>3</sup>.

В 1945 г. Собор был снят с регистрации и передан колхозу села Белая Криница: для использования в качестве склада. На самом деле собор практически простаивал пустым, поскольку колхоз использовал только подвальные помещения. В связи с этим, в Совет по делам религиозных культов при

<sup>2</sup> Белая Криница от Христа до наших дней. Бм, 2004. С.1296-1298.

<sup>3</sup> Історія міст і сіл Української РСР. Чернівецька область. К.: УРЕ, 1969.С. 306-307.

совете Министров СССР обратился от 23 января 1963 г. Московский старообрядческий архиепископ белокриницкого согласия с просьбой посодействовать в установлении охраны собора со стороны государства, как ценного исторического архитектурного сооружения. Большинство мотивов древнерусского зодчества этот относительно молодой храм удивительно напоминает памятники архитектуры XV-XVII вв.

Ранее, в 1963 г., местные органы власти обращались, в республиканское архитектурно-плановое управление с просьбой про включение в список архитектурных памятников Успенского собора в чем им было категорически отказано по той причине, что собор построен в начале столетия, хотя его прототипом была одна из древних церквей Москвы.

16 марта 1965 г. Уполномоченного Уричева посетил епископ Киевский, Винницкий и Одесский Иринарх. При беседе он затронул вопрос Успенского собора.

Предложил опять поднять вопрос о том, чтобы государство взяло под опеку этот памятник архитектуры, а если государство откажется, то верующие сами в состоянии поддерживать его в соответствующем состоянии.

Уполномоченный Уричев сообщил в Совет по делам религиозных культов УССР, что собор не может быть зарегистрирован как памятник. Архитектурно-плановое управление уже дважды отклоняло просьбы подобного содержания.

Уричев предложил Совету по делам религиозных культов зарегистрировать вместо действующей церкви в Белой Кринице собор. Тогда верующие, если они настолько заинтересованные в сохранении своей святыни, смогут за собственные средства отреставрировать собор и проводить там богослужения. Вопрос не был решен.

Учитывая то, что собор требовал ремонта, 29 октября 1974 г. уполномоченный в делах религиозных культов Подольский П. обратился в исполком с предложением включить собор в список памятников архитектуры для того, чтобы можно было отреставрировать собор за счет средств фонда памятников архитектуры и истории, потому что вопрос о передаче собора верующим также не решался.

И только в начале 1984 г. вопрос реставрации Успенского собора был окончательно решен. Реставрацией занялся Госстрой УССР. В соборе было решено создать филиал Центрального музея древнерусской культуры и искусства им. Андрея Рублева.

В 1988 г. на поддержку будущего филиала поступили пожертвования старообрядцев из Австралии и США. Несмотря на это, реставрация продвигалась очень медленно. Удалось отреставрировать собор только снаружи и сделать ограждение в женском монастыре. С распадом СССР финансирование этого проекта прекратилось, вместе с этим ос-

тавливались работы по реставрации. В таком состоянии собор находился до наших дней. Перед закрытием собора в нем был иконостас, паникадила и другие церковные предметы. Когда собор закрыли, большая часть этих предметов была перевезена в Черновицкий краеведческий музей, часть была передана в Черновицкую епархию, о чем свидетельствует расписка, выданная епископом Ефремием райфинотдела Глубокского района. В расписке перечислялись предметы, которые передавались. Открытие филиала музея осталось только на бумаге, а собор был передан верующим с. Белая Криница.

С 2001 г. Успенский собор был передан государством монастырю в Белой Кринице в использовании которого он находится и сегодня.

В 1992 г. центральный алтарь Успенского собора после осквернения безбожниками освятил митрополит Московский и всея Руси Алимпий.

В 1996 г. в Соборе проходили заседания Всемирного Освященного собора Старообрядческой Православной Церкви.

Таким образом, обобщая изложенный материал, необходимо констатировать, что этноконфессиональная группа старообрядцев, которая осела на Буковинской земле в конце XVIII в., благодаря толерантной религиозной политике Австрийской империи со временем создала немногочисленное компактно расселенное сообщество, конфессиональная и этнокультурная замкнутость которой привела к консервации и конвекции. Тем не менее, культурно-бытовая самобытность и социально-экономические достижения буковинских старообрядцев за два прошлых столетия позволили им занять заметное место в этнической структуре края.

Бабичев Н. (Житомир)

## СТАРОВЕРИЕ: ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ

Без малого семьсот лет – от святого великого князя Владимира до царя Алексея Михайловича – пребывала неизменной православная вера на Руси. Храмами и монастырями, словно драгоценными камнями, вся Русь была украшена. Святыми угодниками Божиими и чудотворцами, бесчисленными была прославлена. Недаром называлась «Святою» Русь, недаром называлась «Третьим Римом», последним христианским государством в мире.

Христианскую православную веру русские приняли от греков, когда Церковь Христова была еще едина. Свято и нерушимо хранили наши предки свою веру, хранили церковное предание. Но враг рода человеческого не дремал. Соблазненные лукавым, пошли на поводу у князя мира сего, стали вводить у себя различные новшества западные христиане и в 1054 г. отпали от Церкви Христовой. Так пал Первый Рим.

Затем отпавшие от православия католики стали прельщать греков, и те, теснимые внешним врагом, турками-османами, пошли на политический компромисс, предав свою веру, - в 1439 г. заключили Флорентийскую унию с римским папой. Не помог им папа, и в воздаяние за отступничество греков в 1453 г. пал и Второй Рим – Константинополь.

Остался последний оплот православной веры в мире: Третий Рим – Москва. Тот факт, что Россия стала духовной наследницей Византии не вызывает сомнений ни у кого. В 1516 г. старец Филорет в послании к вел. Князю Василию 111 пишет ставшие потом знаменитыми слова: «*Вся христианская царства сиюдоша в твою едино, яко два Рима падоша, третий (Москва) стоит, а четвертому не бытии...*»<sup>1</sup>. Верховный пастырь Церкви Русской патриарх Иосиф в своей челобитной царю в 1649 г. писал: «*А в твоём государь царствующем граде Москве святая соборная первопрестольная церковь, мати всем церквам... и весь мир ею просвещается, сияет аки столп на небеси, право и истинно, якоже изначала приняла Божественный устав, також и все Божия церкви стоят по правилам св. апостол и св. отец, и по истинному христианскому закону*»<sup>2</sup>. Процветало христианское благочестие в русском народе, с благоговением взирая на недостижимые высоты духа народа Русского.

Но темным силам было не угодно такое процветание благочестия и святости. «*Выпросил у Бога святую Россию сатана, да очервленит ю кровию мученическою*», - писал протопоп Аввакум. Раскол русской церкви произошедший в середине XVII века в результате проводимых патриархом Никоном, с согласия (или по указанию) царя Алексея Михайловича «реформ» символизирует конец истинной Веры Христианской, и разделил всех русских людей на новообрядцев и старообрядцев.

Начало церковной реформы падает на февраль месяц 1653 г. Перед началом Великого поста Никон издал распоряжение «память»: «*По преданию св. апостол и св. отцов не подобает в церкви метания творити на колену, но в пояс бы вам творити поклоны, еще и тремя персты бы есте крестились*»<sup>3</sup>. Это было первым нарушением предания, которым Никон начал свою церковную реформу. Получив такое распоряжение Никона, наиболее влиятельные пастыри того времени сейчас же выступили с обличением этого новшества. Во главе заявивших протест стояли: Павел епископ Коломенский, протопоп Аввакум, протопоп Иоанн Неронов, протопоп Даниил Костромской, протопоп Логин Муромский, священник Лазарь и другие. «*Мы, - рассказывает протопоп Аввакум, - задумались, сошедшие между собою – видим, яко зима хочет бытии; сердце озябло и ноги задрожали... Мы с Даниилом, написав из книги выписки о сложении перст и о поклонах, и подали государю. Много писано было, он же, не ведем, где скрыл их, - мнитися Никону отдал*»<sup>4</sup>.

Протест наших предков против распоряжения Никона об отмене земных поклонов и моления двумя перстами с заменой троеперстным и т. д. был безусловно справедлив потому, что это распоряжение было горько для русской православной церкви, так как этого новшества русская церковь от князя Владимира до патриарха Никона не знала. На протяжении веков все крестились двуперстно, таинство крещения совершалось через трехкратное погружение в воду, молились по книгам древней печати, пели знаменным пением. Ссылка же Никона в «Памяти» относительно нововведений на апостольское предание оказывается сущей неправдой и превращает отмену земных поклонов в ересь непоклонников, о которой говорил еще Никон Черногорец.

Сам Господь Иисус Христос молился, падая на лице: «*И изшед, иде по обычаю в гору Елеонскую, по нем же идоша ученицы Его. Быв же на месте, рече им: «Молитесь да не внидите в напасть.» И сам отступи от них, яко вержением камене, и поклонь колена, молящися, глаголя: «Отче, аще волиши мимо нести чашу сию от мене, обаче не моя воля, но твоя будет»*»<sup>5</sup>. Отсюда следует, что земные поклоны, имеют своим источником Самого Спасителя Христа, Который Сам показал нам пример молиться, падая на землю. Новшеством, которого русская Церковь не знала от самого крещения, оказалось и троеперстие.

Святая Православная Церковь, основанная Господом нашим Иисусом Христом, от времен апостольских учила верующих ограждать себя двуперстным крестным знамением. Вместе с христианским учением русские приняли двуперстие как исходящее от Самого Христа и Его учеников – Святых

Апостолов, неизменно сохраняя двуперстное крестное знамение до патриаршества Никона.

Протопоп Аввакум так передавал наказ патриарха Никона по «исправлению» книг «справицику», выученику иезуитов Арсению Греку: «Правь Арсен, хоть как, лишь бы не постарому». И там где в богослужебных книгах раньше было написано «отроки» - стало «дети», где было «дети» - стало «отроки», где было «церковь» - стал «храм», где «храм» - там «церковь».... Появились и такие откровенные нелепости, как «сияние шума», «уразуметь очесы» (т. е. очами), «видеть перстом», «крестообразные Моисеевы руки» не говоря уже о вставленной в чин крещения молитве - ... «Молимся тебе дух лукавый»<sup>6</sup>.

Были и другие новшества, которые со временем умножались. «Искореняя из Церковной жизни апостольское предание о земных поклонах и двуперстии, Никон безусловно погрешал, так как изменять или отменять церковные предания единовластно (самовольно) в Церкви строжайше воспрещалось. Ссылки же Никона на предание оказались безусловной ложью. Поэтому пастыри церковные и православный народ никоновского времени, чтобы не сделаться изменниками древлевселенской и древлерусской Церкви и отметниками апостольских древлеправославных преданий, протестовали против никоновских нововводцев»<sup>7</sup>.

«Видев Никон патриарх со своими советчиками, яко своими хитростями и кознодействами ничтоже успеет ниже увещаниями, ниже соборами, ни же царскими указами и посланиями не возможе российского народа к своей преклонити воли. Наконец, что дивно умышляет, что ужасно содевает? Посылает повсюду проповедники, кия? Оковы. Посылает благовестники, кия? Темницы. Учители, кия? Биения, мучительства, томления, нестерпимые мучения страшныя и ужасные смерти, и неповестительная умертвия, ими же вся страны росийския державы наполни, ими же велие потрясение всеужасный трус на российскую землю преужасно возмуше»<sup>8</sup>. Никон чинил градское наказание, кого бил крутом, у кого ломал руки и ноги, кого пытал и казнил градскими казнями. За двоеперстное сложение и за употребление старинных книг возникали страшные преследования, ссылки, пытки в Преображенской канцелярии.

Конец XVII столетия был самым тяжелым во всей истории Старообрядчества. Они были объявлены вне закона, не имели никаких прав. Их заключали в тюрьмы и ямы, наполненные насекомыми и гадами, их головы отрубали на плахах, тела разрывали на четвертовальных колесах, их живыми зарывали в землю, жгли на кострах, в срубках, в часовнях и домах, и многострадальные предки наши в постоянной и напряженной молитве прислушивались не загремит ли труба Архангелов и ожидали наступления конца света. Отсюда становиться вполне понятным то страшное и почти не бывалое в истории человечества явление, когда терроризованная народная масса стронулась с насиженного места, бросала все, в ужас бежала во все стороны, кто куда мог

- в леса, непроходимые места, на глухие окраины и чужие страны, зарываясь в землю и сожигаясь сотнями и даже тысячами, лишь бы не попасть в руки «антихриста» и его «ишисей» - «учителей не правильных и не милостивых» и «владык жестоких».

Покидая родные края старообрядцы увозили с собой самое дорогое - книги и иконы. Уходили в непроходимые труднодоступные окраины России - Керженские леса, в Поморье, на вольный Дон, Яик, на Урал, в Сибирь и за русские рубежи: в Польшу, Швецию, Курляндию, Литву, Турцию и другие государства, власти которых благосклонно относились к беженцам-старообрядцам. Они основывали там свои скиты, общины, монастыри и сумели в условиях наихудшего террора сохранять веру и бороться за свободу веры, защищать «Старую веру».

Принося себя в жертву они сохранили Древлеправославие для своих потомков (для нас), чтобы и мы имели возможность идти к Свету Истинны по пути Староверия. Многие тысячи страдальцев за Веру замученных никонианскими палачами стали символом и примером для подражания для следующих поколений носителей Древлеправославия.

Истинные христиане всегда сохраняют во всей полноте тот церковный строй, который держался в Христовой Церкви до Никона. Объединенные общим несчастьем христиане строили церкви в лесах, пустынях и на границах соседних держав.

Необходимо отметить, что 70 лет советской безбожной власти сыграли негативную роль в сознании народа по отношению к вере. Староверы со второй половины XIX века постоянно теряли силу древлего благочестия, не видели живых примеров христианства. Не допуская ничего нового они старались сохранить в себе порядок, который существовал на Руси в дониконские времена, но не имея возможности проверять себя в точности его выполнения, староверы постепенно расходились по различным вопросам Богослужения, в толковании Святого Писания и ряда других. Они не могли объединиться и совместно обсуждать вопросы Веры из-за отдаленности друг от друга, а главная причина - преследование правительством и чиновниками духовного ведомства, которые откровенно ненавидели староверцев. Из отчетов старшего инспектора отдела по делам религии и миграции при Житомирском обкоме Г.Ширяева: «... Религиозная обрядность у староверов области неуклонно сокращается. Все общины области умеренные, их наставники и церковный актив вполне лояльный, выполняют все наши и местных органов власти рекомендации. Принимают участие в создании фондов мира и охраны памятников архитектуры и истории в пределах 10 - 12% своих доходов... В общинах по прежнему утверждается настроение спокойной обреченности...». Однако Ширяев и ему подобные выдавали желаемое за действительное. Староверы не изменяли своей Вере. Где закрывались храмы - собирались на молитву по домам, в основном в ночное

время при плотно закрытых окнах, а утром шли на работу чтобы с заработанных грошей отдать полагающиеся проценты в фонды мира и охраны памятников. Повсеместно и, обязательно, тайно крестили детей по Древлеправославному чину – трехразовым погружением. Многие наставники были осуждены к длительным годам тюремного заключения за неоказание содействия властям в закрытии церквей. Неимоверными усилиями прихожан (ущемление на работе, наложение двойного налога и т.д.) староверческие церкви в г.Житомире и с.Русские Пыльпы Чудновского района не были закрыты ни на один день. Даже в самые трудные для верующих совдеповские годы свеча Старой Веры в этих храмах не угасала.

С распадом Советского Союза отношение к верующим, надеемся навсегда, изменилось. За Веру никто не преследует, не отправляет на дыбу, ни на костер, ни в тюрьмы и мы имеем возможность открыто приходить и молиться в храмах и молитвенных домах. Однако современные староверы поддаются веяниям мира сего и вместо духовного подвига предпочитают тонуть в чувственных удовольствиях, ставя плотское выше духовного. Забыта регулярная повседневная молитва, которой предпочитается телевизор, ласкающие слух и зрение передачи, пробуждающие в нас греховные страсти с тягой к пороку. Вместо соборной молитвы в храме мы выбираем зрелище в театре или на стадионе. Посты не соблюдаем, под любым предлогом стараемся их нарушать найдя соответствующее оправдание. Мы стали невоздержанны, грубы, охваченные гордыней и непомерным самомнением с пренебрежением относимся к своему ближнему, нормой для нас является и сквернословие. И как следствие – постепенно от нас уходит сила духа присущая нашим предкам. Оставшись один на один в борьбе с соблазном мира сего – староверы все чаще проигрывают эту борьбу.

Сегодня в храмы приходит молодежь, люди среднего возраста, занимающие положение в обществе, имеющие соответствующее светское образование и обладающие широким кругозором. В свое время они были лишены возможности освоить азы духовной, церковной грамотности и сейчас возвращаясь к своим истокам и корням хотят восполнить имеющиеся у себя пробелы. Люди идут в храмы по зову души, в надежде найти ответы на волнующие их вопросы, или просто приходят для душевной беседы. Сегодняшние прихожане отличаются от тех, что были 20-30 лет назад. Они зачастую являются поверхностно верующими, не знают и не соблюдают благочестивые обычаи староверческого образа жизни, в поведении руководствуются нехристианскими нормами, их сознание замутнено иноверными проповедями и мирскими утешами.

Усиливается и идеологическое давление на Древлеправославие в лице разных форм поповщины: единоверческой и белокрыницкой.

На государственном уровне во всех государствах прослеживается тенденция вести диалог с централизованной структурой, поэтому полная автономия отдельных общин объективно ослабляет церковь, выталкивает ее на обочину общественной жизни.

Внешнее общество склонно видеть в Староверии этнографический заповедник, не имеющий в условиях глобализации исторической перспективы. Фактически это атеистическая позиция, отрицающая Богооткровенность христианства и Божественное попечение о Своей Церкви. Особая роль и ответственность в воспитании прихожан в духе Староверия ложится на духовного наставника общины. Главным качеством наставника является личная глубокая убежденность в истинности нашей святой Древлеправославной Веры, правильности выбора наших предков, отказавшихся от лукавых путей восстановления падшего священства, способность передать эту убежденность прихожанам. Он, а также причетники должны подавать пример соблюдения христианского облика, бытовых правил христианского образа жизни. Важнейшим качеством наставника является внимательное отношение к прихожанам. В общении с прихожанами наш наставник способен оказать значительное влияние. Не редко прихожане обращаются за житейским советом, задают вопросы на самые различные темы. Поэтому наставнику приходится быть в курсе и мирских новостей. В этой связи представляется польза и общего образования для наставников, способствующая повышению их авторитета и кругозора, дающая возможность вести проповедническую и просветительскую работу.

На протяжении 10-и лет в Невской Староверской Поморской общине (г.С-Петербург) действуют духовные курсы для наставников и служителей церкви. В 2006 году возобновило работу Высшее Духовное училище при Рижской Гребенщиковской общине. Для осуществления координационных действий во многих постсоветских республиках созданы Центральные Советы ДПЦ. Главной целью которых является координация работы входящих в ее состав общин, а так же урегулирование отношений с государством и общественностью. В 2007 году создан Единый (Международный) Совет ДПЦ. Куда вошли: Россия, Беларусь, Латвия, Литва, Эстония, Польша. От Поморских общин Украины, Казахстана и Киргизии избрано по одному представителю. В настоящее время ведется работа по созданию центрального органа ДПЦ на Украине, но проходит она с определенными сложностями.

На территорию Житомирской области староверы прибыли в разное время и из разных мест. Основной поток переселенцев связан с Ветковскими выгонками 1734 и 1764 годов, а так же с движением староверов из Прибалтики и Австрии. Наиболее компактно федосеевцы и поморцы разместились в

окрестностях Житомира, где ими было основано более двадцати сел. На протяжении XIX начала XX веков среди федосеевцев была устойчивая тенденция по переходу на поморские позиции. Сейчас осталась одна федосеевская община.

В настоящее время проводится работа по перерегистрации общин в соответствии с действующим Законодательством Украины.

Христиане поморцы Коростенской общины под руководством председателя общины Нишук Наталии Максимовны в 1994 году потребовали от властей возвратить забранное в 30-х годах здание церкви. Так как там в нынешнее время находится средняя школа властями для общины был куплен жилой дом, который переоборудовали под церковь. В 2010 году построена колокольня.

В 2001 году под руководством Храмцовой Лидии Арсентьевны построена новая церковь на месте разрушенной в 1963-1965 гг. в с. Большие Кошарища Коростышевского района.

В 2005 году под руководством Крикун (Даниловой) Антонины Дмитриевны силами прихожан и с помощью Староверских Поморских общин области построена новая церковь взамен ветхой в г. Бердичеве.

В 2010 году на праздник Воздвижения Креста Господня освящена новая церковь в с. Слободка Женишковецкая Хмельницкой области. Во многих населенных пунктах церкви так и не отстроены. Несколько староверческих сел северных районов области попали в 30-ти километровую зону Чернобыльской АЭС. Жители этих сел расселены по территории бывшего СССР. В 2008 году учредительным собранием Староверов Поморцев образована община в г. Киеве. Однако есть определенные сложности по ее регистрации.

История Житомирской церкви в имя Покрова Пресвятой Богородицы Староверов - безпоповцев начинается с 1825 года, когда христианское общество поморского согласия купило в городском предместье, деревне Карукулке дом и организовала в нем общественную молельню. В то время в городе уже проживало большое количество староверческих семей. В 1875 году по личному разрешению императора за заслуги перед государством Российским одного из прихожан, над церковью был возведен купол с восьмиконечным крестом впервые в царской России, пристроен притвор церкви и расширен сам молитвенный зал. После выхода в 1905 году Указа императора Николая II «Об укреплении начал веротерпимости», староверы смогли не только свободно исповедовать старую веру, но и по всей стране вести церковное строительство. Воспользовались дарованными свободами и житомирские староверы. В 1906-1908 годах на личные средства общины построили школу для обучения своих детей. А в 1914 году была возведена 20-ти метровая звонница, после чего житомирский храм приобрел свой нынешний вид.

В настоящее время христиане поморцы области, а так же проживающие отдельными семьями в городах: Киеве, Чернигове, Одессе, Симферополе, Севастополе, Евпатории, Бахчисарае, Донецке, Макеевке; Хмельницкой, Черкасской, Винницкой областей обращаются в житомирский храм за помощью в исполнении треб и принимают участие в соборной молитве. При храме работает воскресная школа, которую посещают не только дети но и все проявляющие интерес к церковным знаниям.

По инициативе молодых христиан поморцев области в 2006 году было создано Житомирское областное национально-культурное общество староверов поморцев, основной целью и деятельностью которого является объединение поморцев для удовлетворения своих законных, социальных, экономических, творческих, вековых, национальных, культурных, спортивных и других общих интересов староверов поморцев, содействие сохранению духовной и национально-культурной самобытности, реализации прав, свобод и других законных интересов староверов поморцев. Содействия всестороннему развитию староверческой православной культуры.

Староверы житомирщины свято чтут память пострадавших за древнее благочестие в XVII веке. Служатся панихиды в память епископа Павла Коломенского (16 апреля н.ст.); протопопа Аввакума со союзниками (27 апреля н.ст.); боярыни Феодоры Морозовой со союзницами (15 ноября н.ст.). По сложившейся традиции каждый год 1 января служится молебен св. мученику Внифантию (ему молятся о сохранении от винного запойства, наркомании). Дети староверов отдыхают в молодежно-христианском лагере, ежегодно проводимом Невской общиной г. С-Петербурга. Принимают участие в слетах и съездах молодежи. Перед началом учебного года школьники, студенты лицеев и вузов получают благословение на учебу.

<sup>1</sup> Кутузов Б.П. Церковная реформа XVII века как идеологическая диверсия. М., 2004. С.7.

<sup>2</sup> Каптерев Н.Ф. Т.2. С.402-404.

<sup>3</sup> Житие протопопа Аввакума. СПб.: «Глаголь», 1994. С.13.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Евангелие от Луки Зач.109, гл. 22.

<sup>6</sup> Кутузов Б.П. Церковная реформа XVII века как идеологическая диверсия. М., 2004. С.27.

<sup>7</sup> Тулунов Т. О разделении Русской церкви // Щит Веры. 1914. С.848-861.

<sup>8</sup> Виноград Российский. М.: «Третий Рим», 2003. С.27-28.

## ОБЩИНЫ И ХРАМЫ

Рогинский Р.М. (Гомель)

## ВЕТКА – ОСТРОВ СТАРОЙ ВЕРЫ (1685-1764 гг.)

Во второй половине XVII в., в результате церковного раскола Русской православной церкви возникло религиозное течение – старообрядчество. Его сторонники – старообрядцы, отказались признать церковные нововведения патриарха Никона, сохранив старую обрядность. В конце XVII в., русское правительство, за нежелание старообрядцев повиноваться царским и патриаршим указам подвергло их жесточайшим репрессиям, что побудило старообрядцев податься в бега<sup>1</sup>.

Одним из мест укрытия старообрядцев стала Новгород-Северская земля. Еще в 1670 гг. в. бежали в эти места из Москвы, спасая свою старую веру, иерей Кузьма и его 20 последователей. Здесь под Стародубом, они основали небольшой скит. Позднее сюда пришел священник Стефан из Белева со своим сыном Дмитрием. Не прошло и двух десятков лет, как из этого скита выросло 17 слобод. Как только первые волны гонений прокатились по Стародубью, то многие, из Стародубских беглецов, возглавляемые своими духовными наставниками, Кузьмой и Стефаном, в 1685 г. ушли в пределы Речи Посполитой и поселились на острове Ветка, образуемом рукавом реки Сож<sup>2</sup>.

Эти земли принадлежали местному шляхтичу Халецкому (старосте Мозырскому и Ливскому). По заключенному со старообрядцами договору доселе пустынные земли стали приносить ему доход. В результате чего Халецкий стал оказывать поселившимся на его землях староверам свое покровительство<sup>3</sup>.

В 1690 г. положение старообрядцев в Ветке и слободах обследовала правительственная комиссия, возглавляемая секретарем А.М. Потеем, созданная «для ознакомления с новой верой». Комиссия не нашла ни какой «схизматичности» и констатировала, что старообрядцы не принадлежат к опасным для государства и церкви сектантам<sup>4</sup>.

После смерти священников Кузьмы и Стефана в Ветку перебрался некий монах Иосаф из Львовского старообрядческого монастыря около Рыльска (Курская обл.). Он уговорил ветковцев поставить там церковь, но скончался, не дождавшись ее освящения<sup>5</sup>.

В 1695 г. в Ветке селится Феодосий Ворыпин, в прошлом иерей. После совета с монахами по вопросу священства, Феодосий запросил из Рыльска своего родного брата иерея Александра, крещенного еще по старому обряду, но посвященного уже по новому, и иерея Григория из Москвы. С этими двумя иереями в 1695 г. без дьякона, по благословлению преосвященного Павла, епископа Коломенского, Феодосий освятил церковь в честь Покрова Пресвятой Богородицы – первую и единственную в этот период у «поповцев». В том же году церковь была расширена<sup>6</sup>.

Вскоре вокруг церкви возник старообрядческий Покровский монастырь. К этому монастырю, пересекая границы Российской империи, устремилась масса паломников. Здесь многие из приходящих не только исповедовались, причащались, но и учились «словесной грамоте»<sup>7</sup>.

После этих событий Ветка стала главным центром поповщинского старообрядчества, а в отсутствие архиерея Феодосий фактически являлся его руководителем<sup>8</sup>.

В годы Северной войны ветковские старообрядцы организовывали партизанские отряды в тылах шведской армии. За что царь Петр простил им совершенный побег<sup>9</sup>. Царь повелел полковнику Иоргольскому переписать староверческие слободы и именную грамоту утвердил, чтобы впредь этими слободами ни кто не владел<sup>10</sup>.

В начале 18 в. Ветка устанавливает связи с Керженцом. Ветковские духовные наставники ведут полемическую переписку с духовными лидерами образовавшегося в Керженце поповского течения дьяконовцев. В 1710 г. из Керженца в Ветку на собор прибыл старообрядческий писатель и полемист

хальные движения семнадцатого века // Белорусский Экзархат. Мн., 2007. С.112.

<sup>6</sup> Гарбацкі А.А. Да вытокаў духоўнай спадчыны // Народная асвета. 1998. № 2. С.66.

<sup>7</sup> Воронцова А.В. О полемике «ветковцев» с дьяконовцами: малоизученные ранние полемические сочинения представителей «ветковского» согласия. Сайт «Самарск староверие» <http://samstar-biblio.ucoz.ru/publ/141-1-0-1416>

<sup>8</sup> Гарбацкі А.А. Да вытокаў духоўнай спадчыны // Народная асвета. 1998. № 2. С.66.

<sup>9</sup> Живописная Россия: Отечество наше в его зем., ист., плем., экон. и быт. значении: Литов. и Белорус. Полесье: Репринт. воспроизведение изд. 1882 г. 2-е изд. Мн., 1994. С.428.

<sup>10</sup> Абрамов И. Старообрядцы на Ветке // Живая старина. 1907. № 3. С.3/

<sup>1</sup> Гарбацкі А.А. Стараабраднасць на Беларусі у канцы 17-пачатку 20 ст. Брэст, 1999. С. 33.

<sup>2</sup> История России в 3 т. Т. 1. С древнейших времен до дворцовых переворотов. М.: Аванта+, 1996. С.467.

<sup>3</sup> Гарбацкі А.А. Стараабраднасць на Беларусі у канцы 17-пачатку 20 ст. Брэст, 1999. С.33.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Зеньковский С. А. Русское старообрядчество. Ду-

представитель дьяконовского поповского согласия Тимофей Лысенин, который вступил здесь с Феодосием Ворыпиным в полемический спор. Полемика продолжалась и после смерти Феодосия (ок. 1711 г.) вплоть до следующего Ветковского собора 1727 г., инициированного представителем дьяконовского согласия о. Патрикием, и проходившего в присутствии хозяев ветковских земель Красильского и Халецкого. В полемике участвовали многие полемисты дьяконовского и ветковского течений, что нашло широкое отражение в литературе. Ее итоги были закреплены Приговором собора 1727 г., запретившим дьяконовцам не только пропагандировать свое учение, но даже селиться на Ветке<sup>11</sup>.

После смерти Феодосия Ворыпина духовной жизнью ветковских старообрядцев управляли: брат Феодосия иеромонах Александр, о. Арсений, настоятель Покровского монастыря игумен Василий, о. Иов Тимофеев<sup>12</sup>.

К началу 1730 гг. торгово-промышленные слободы во главе с Веткой процветали не хуже многих уездных городов. Сюда стекались богатые пожертвования от единоверцев из России, что привлекло внимание русского правительства<sup>13</sup>.

Продолжал расти авторитет Ветки и как духовного центра поповщинского старообрядчества. Еще в 1712 г. старообрядцы Ветки подали прошение Иерусалимскому Патриарху Хрисанфу с просьбой рукоположить им епископа. Патриарх был не против, но вмешательство русского посла в Константинополе, пригрозившего недовольством императора Петра помешало старообрядцам осуществить свой план, а 1715 г. архиепископ Нижегородский Питирим предложил Петру I разорить Ветку. На быстро растущую Ветку обратил внимание и Рим, в 1729 г. бискуп Анцута, по распоряжению папы Бенедикта XIII, произвел расследование старообрядцев, живущих в Ветке, и признал, что они «содержат веру греческую древних святых отец». Заключение папской комиссии хранилось в ветковском Покровском монастыре. В 1731 г. на основании ветковского собора, игумен Покровского монастыря иеромонах Василий просили молдавского господаря Григория Гику и Ясского митрополита Антония о поставлении им епископа. Боясь обострений отношений с Россией, Антоний предложил ветковцам либо переселиться в Молдавию, либо обратиться за помощью к новому Константинопольскому патриарху Паисию II, после чего Василий с другими ветковскими скитоначальниками Авраамием и Лаврентием отправили прошение в Константинополь, но патриарх оставил их

просьбу без ответа<sup>14</sup>. Однако в 1732 г. уже новый Ясский митрополит Георгий по подложным документам рукоположил пятидесятилетнего киевского монаха Епифания Яковлева в сан чигиринского епископа. Приняв этот сан, Епифаний в 1733 г. осел в Ветке (с этого времени она стала его резиденцией), где начал посвящать старообрядцев в священники и диаконы. Но вскоре он был арестован и сослан в Сибирь. Однако старообрядцам удалось его освободить и переправить в Ветку<sup>15</sup>.

Укрытие в Ветке старообрядцами Епифания Яковлева вызвало негодование в Петербурге. В итоге русским правительством было принято решение, поселение Ветку уничтожить, а ее жителей депортировать в пределы Российской империи. По приказанию императрицы Анны Иоанновны в начале 1735 г., киевским губернатором графом фон Вейсбахом была сформирована и направлена в Ветку военная экспедиция из пяти полков (один Азовский драгунский, два казачьих, и два тысячных – Стародубский и Черниговский) во главе с полковником Азовского полка Я.Г. Сытиным. Чтобы операцию провести в строжайшей секретности, солдатам было объявлено, что они направляются под Киев в Белую Церковь. 1 апреля 1735 г. российские войска окружили старообрядческую Ветку и вошли в неё<sup>16</sup>.

Чтобы осуществить эту репрессивную акцию Сытину потребовалось провести в Ветке целый год. Был совершен повальный обыск монастырей, скитов, домов, келий. Епифаний был схвачен и заключен в Киеве в Печерскую крепость, где вскоре и скончался. В скитах и монастырях Ветки было захвачено около 300 монахов и 800 монахинь. Их разослали по многочисленным монастырям под строгий надзор. Всех же жителей Ветки было захвачено 40 тыс. человек – мужчин, женщин и детей. Их сослали в Восточную Сибирь и Забайкалье<sup>17</sup>.

Лиц польского, шведского и украинского происхождения, примкнувших к старообрядчеству выслали в Ингерманландию<sup>18</sup>.

Вскоре, Ветка и близ лежащие слободы были вновь заселены старообрядцами. Через пять лет в

<sup>11</sup> Гарбацкі А.А. Да вытокаў духоўнай спадчыны // Народная асвета. 1998. № 2. С.66.

<sup>12</sup> Лилеев М.И. Из истории раскола на Ветке и в Стародубе XVII- XVIII вв. Вып. 1. Киев, 1895. С.112.

<sup>13</sup> Короткая Т.П., Прокошина Е.С., Чудинова А.А. Старообрядчество в Беларуси / Под ред. А.С. Михайловича. Мн. : 1992. С. 33.

<sup>14</sup> Лилеев М.И. Из истории раскола на Ветке и в Стародубе XVII- XVIII вв. Вып. 1. Киев, 1895. С.112.

<sup>15</sup> История России в 3 т. Т. 2. От дворцовых переворотов до эпохи Великих реформ. М. : Аванта+, 1997. С. 29.

<sup>16</sup> Живописная Россия: Отечество наше в его зем., ист., плем., экон. и быт. значении: Литов. и Белорус. Полесье: Репринт. воспроизведение изд. 1882 г. 2-е изд. Мн., 1994. С.428.

<sup>17</sup> Рубановский И. Великорусы – старообрядцы // Опыт описания Могилевской губернии в историческом, физико-географическом, этнографическом, промышленном, сельскохозяйственном, лесном, учебном, медицинском и статистическом отношениях. В 3-х книгах. Сост. по программе [с предисл.] и под ред. А.С. Дембовецкого. Кн.1. Могилев, 1892. С.659.

<sup>18</sup> Лилеев М.И. Из истории раскола на Ветке и в Стародубе XVII- XVIII вв. Вып. 1. Киев, 1895. С.309.

Ветке уже проживало более 40 тыс. человек, из них 1200 монахов и ок. 1000 монахинь. Здесь была построена большая часовня на новом месте под названием «Долинка» не далеко от слободы. Первым настоятелем в ней был беглый иеромонах Дионисий (он был настоятелем в течении 10 лет), после него настоятелями были: священники Иван Федоров, Лазарь (в монашестве и схиме Лаврентий), схимник Григорий и иеромонах Валериан. Последний предложил ветковцам построить новую церковь. Деньги на строительство этой церкви пересылались староверами из разных мест Российской империи. В 1758 г. Церковь была построена и освещена о. Валерианом, как и первая в честь Покрова Пресвятой Богородицы (Покровская). Священники Валериан и Михаил Калмык с этого времени начали руководить духовной жизнью в Ветке<sup>19</sup>.

Видя такое положение дел, императрица Елизавета Петровна в 1760 г. издала Манифест, которым приглашала ветковских староверов вернуться на родину. Это подтвердил и император Петр III (1761 - 1762) при своем вступлении на престол в 1761 г., но ветковские старообрядцы возвращаться не пожелали<sup>20</sup>.

Вступившей на престол в 1762 г. императрицей Екатериной II (1762 – 1796) были также предприняты меры по оказанию содействия в возвращении старообрядцев из эмиграции. 19 июля 1762 г. Екатериной II был подписан Манифест «О приглашении живущих в Польши в Российские земли». Всем беглым старообрядцам, если вернуться в отечество, предоставлялось право селиться в любых местах, выбирать образ жизни, какой пожелают, позволялось носить бороды и ходить в любой одежде. Запрещалось их притеснения в общественных местах<sup>21</sup>.

Несмотря на такие разнородные обещания, и действия государыни больших переселений из-за границы не было. И тогда Екатерина II прибегла к насилию<sup>22</sup>.

В 1764 г., императрица направила новую военную экспедицию в Ветку, во главе с генерал-майором Я.В. Масловым с целью «...забрания российских беглых поданных, не в полном расстоянии границы находящихся». Для изгнания старообрядцев с белорусских земель использовались смоленские полки, так же было приказано создать специальные команды, которые утверждались военной коллегией. Каждый полк должен был «очистить» определенную территорию. Сразу же Масловым было вывезено

2027 старообрядцев, а за время всей «выгонки» около 20 тыс. человек обоих полов многие из которых были сосланы в Сибирь и на Алтай. Большая же часть ветковских староверов осела в Стародубье. После второй выгонки, Ветка уже не достигла былого величия<sup>23</sup>.

Таким образом, часть староверов, спасаясь от преследований в своем отечестве, нашли приют в лесах Гомельщины, находившиеся в тот момент в составе Речи Посполитой. Они основали здесь многочисленные старообрядческие поселения, самым значительным из которых было поселение на острове Ветка, ставшее одним из центров старообрядчества. Однако русское правительство не желало мириться с существованием зарубежного духовного центра старообрядчества. Специальными правительственными указами военные экспедиции дважды разоряли Ветку. И, если после первого разорения Ветка смогла возродиться, то, второе разорение окончательно подорвало статус Ветки, как духовного центра.

<sup>19</sup> Рубановский И. Великорусы – старообрядцы... С.63.

<sup>20</sup> Там же.

<sup>21</sup> Гарбацкі А.А. Палітыка Кацярыны II у дачыненні да стараабраднаў // Весці Нацыянальнай Акадэміі навук Беларусі. 1999. № 2. Серыя гуманітарных навук. С.68.

<sup>22</sup> Там же.

<sup>23</sup> Гарбацкі А.А. Палітыка Кацярыны II у дачыненні да стараабраднаў // Весці Нацыянальнай Акадэміі навук Беларусі. 1999. № 2. Серыя гуманітарных навук. С.70.

Григорьева Л.И. (Чернигов)

## СТАРООБРЯДЧЕСТВО СКВОЗЬ ПРИЗМУ ВЕКОВ: ДОБРЯНКА

Корни старообрядчества остались в нашей милой Добрянке и по сей день. К 300-летию п. Добрянки Репкинского района, которое отмечали 1 июля 2006 г. вышла очень интересная книга, которую смело можно назвать *«малой энциклопедией старообрядческих поселений Добрянки и Радуля»* - «Корни». Автором этой энциклопедической книги, является Александр Николаевич Алгинин, выходец из старообрядческой семьи, заслуженный работник культуры, председатель Добрянского поселкового совета с 1994 г. В данной книге, написанной простым доступным языком, изложена вся история старообрядческих поселков Добрянки и Радуля с момента их возникновения и до наших дней.

Через Добрянку проходил знаменитый Екатерининский почтовый тракт, который соединял Санкт-Петербург с Одессой. Здесь в XIX веке, была открыта первая на территории Черниговского края почтовая станция, которая сыграла большую роль в развитии поселка. В Добрянке были проездом Екатерина II (1773 г.), Николай I (май, 29 августа 1845г.). Митрополит Московский и всея Руси Алимпий служил уставщиком в 60-х годах XX столетия в Добрянской старообрядческой церкви.

Почтили своим присутствием Добрянку: Гирс Николай Карлович - российский дипломат; Костомаров Николай Иванович (1885 г.) - украинский и русский историк, этнограф, писатель; Каниский Георгий (1755 г.) - религиозный деятель, философ и писатель; Джон Кларк (1800-1826 жил и работал в Гомеле) - английский архитектор и строитель. В Добрянке побывали многие исторические личности, такие как: Шевченко Тарас Григорьевич - великий украинский поэт (апрель 1843 г.) ехал из Петербурга вместе с П.Гребинкой на Украину. Второй раз (18 апреля 1847 г.) когда ехал в ссылку в Оренбург.

Александр Сергеевич Пушкин - великий русский поэт (1820 г.) ехал в ссылку на юг. В 1824 г. возвращался из южной ссылки в Михайловское. Гоголь Николай Васильевич (январь 1828 г., когда ехал в Петербург после окончания Нежинской гимназии высших наук) - великий русский и украинский писатель; Гребинка Евгений Павлович (апрель 1843 г., когда ехал с Т.Г. Шевченко на Украину) - украинский и русский писатель; Пугачев Емельян Иванович - предводитель крестьянской войны в России. В Добрянке жил и работал нотариусом поэт Самойленко В.И. (1907-1917 гг.), гостил у него поэт П.Г. Тычина в 1915 г.

В дни празднования 300-летия Добрянки был открыт памятный знак, на котором было написано, что здесь, в Добрянке проживал 1772 г. и получил

паспорт в Добрянском форпосте, предводитель крестьянской войны Емельян Иванович Пугачев.

Л.Н. Алгинин в книге «Корни» пишет, что в Добрянке родилось больше двадцати кандидатов и докторов наук. На аэродроме в Добрянке служил дважды Герой Советского Союза, летчик-космонавт Юрий Романенко.

В годы Великой Отечественной войны не вернулся с поля боя почти каждый третий житель Добрянки и окрестных сел. Шесть уроженцев Добрянки имеют звание героев Советского Союза. Энциклопедическое значение имеет приложение к книге «Корни» А. Алгинина - «Книга памяти». В ней приведен список партизан и подпольщиков-связных Добрянского партизанского отряда им. К.Е. Ворошилова, указаны погибшие в годы Великой Отечественной войны жители поселка Добрянки, сел Вербовка и Откильня; указаны списки воинов поддобрянцев, которые погибли или пропали без вести в 1941-1945гг.; списки погибших воинов, похороненных в братских могилах в поселке Добрянка.

Особый интерес в «Книге Памяти» представляют старые и новые названия улиц, старинные имена, которые до сих пор встречаются у жителей Добрянки. И конце почти каждой главы толковый словарь старообрядческих названий и их применений, справки об исторических личностях. Книга А.Н. Алгинина поистине уникальна и сослужит хорошую службу настоящим и будущим поколениям в изучении истории старообрядческой Добрянки.

В день празднования 300-летия Добрянки, в центре поселка был поставлен Поклонный крест. В Добрянской старообрядческой церкви Святого Дмитрия Солунского прошла праздничная служба, которую провел настоятель храма отец Сергей Малащенко. В храме была представлена выставка старообрядческих икон, крестов, книг. После службы состоялся праздничный Крестный Ход к Поклонному Кресту и его освящение. На праздничной программе на стадионе присутствовали исторические персонажи: Петр I, Екатерина II и Емельян Пугачев. Были гости с Киева, Москвы, братской Белоруссии, представители Черниговской администрации. Старейших и почетных жителей Добрянки награждали грамотами и ценными подарками.

Прекрасная проза о Добрянке Александра Николаевича Алгинина. Но наша милая старообрядческая Родина воспета и в стихах, молодым добрянским поэтом Сергеем Коноваленко, имеющим за плечами не один сборник поэзии, дипломированным историком, краеведом, имеющим уни-

кальный музей старообрядчества в своем рабочем кабинете при столовой лесхоза, заведующим которой он является. В то же время он прекрасный повар, победитель конкурса Международного фестиваля славянской кухни, учитель трудового обучения в школе по поварскому мастерству. Как можно все это сочетать в одном человеке? Скажете нельзя? А вот Сергею Коноваленко это все по плечу. Вот такие у нас молодые добрянцы-старообрядцы? Да корни дедов, прадедов не пропали, дали новые ростки – прекрасному молодому поколению!

Хочется закончить этот текст стихами Сергея Коноваленко «Слух из вечности» (история старообрядческой Добрянки в стихах из книги «Дежавю»).

*«Богат мой край историей...  
И шведов брал народ  
И Петр Великий бороды  
За это им спасет...»*

*Тут пение церковное  
Учили по «крюкам»  
Оно сейчас известно  
Одним лишь старикам...*

*Я чту родное прошлое!  
И вера все жива  
Что расцветет на славу нам  
Любимая земля...»<sup>1</sup>*

#### **Мой прадед – добрянский старообрядец Кожевников Потапий Иванович (1864 – 1946 гг.)**

Поселок Добрянка, в котором я родилась мне очень дорог и близок. Куда бы ни забрасывала меня судьба, в каком бы дальнем гарнизоне не приходилось мне жить, я всегда помнила свою милую Родину.

Довольно часто сейчас слышу выражение «малая Родина». Да, это малая, по своим масштабам Родина, она не дала высоких званий и научных степеней, но она дала нам Жизнь, первый поток воздуха и дала понимание мира сего.

На своей Родине мы пошли в садик, в школу, которая подготовила нас к большой и серьезной жизни.

Я люблю свою Родину, за её грибные и ягодные леса «некогда дремучие и непроходимые», за ее ароматные сады, за пахнущие разнотравьем луга, с белокрылыми аистами, важно, как хозяйева, летающими над ними, за чистый добрянский воздух и за родниковую криничную целебную воду, прозрачную, как хрусталь, а самое главное люблю Добрянку за ее честных, трудолюбивых, добрых и порядочных людей, Корни, которых относятся к истокам старообрядчества.

У моей родины Добрянки есть тезки, три из них в России – Пермской, Омской областях и в

Приморском крае, а одна у нас на Украине – на Кировоградщине.

Но Черниговская Добрянка старше всех – 300 лет это не много, но и не мало.

Сначала был церковный раскол, который начался в первой половине XVII в. церковными реформами патриарха Никона. На церковном Соборе (1666 – 1667 гг.), в Москве сторонники староверия были признаны раскольниками. Преследуемые царскими войсками старообрядцы уходили в самые глухие уголки России и за ее пределы. И расселялись в болотистых, густых, трудно доступных лесах.

Основателем Слободы Добрянка считают выходца с города Белева Тульской области Анисима Федоровича Софронова, который в соответствии с «осадным листом» 14.04.1706 г. (1.04 ст.с.) получил разрешение на поселение от архимандрита Черниговского Троице Ильинского монастыря Варлама Васильевича, которому принадлежала эта лесистая и заболоченная местность.

До 1729 г. в слободе было только 19 дворов. Но в начале XX века тут уже жило 12,5 тысяч жителей, было 7 церквей, работали кирпично-черепичные, кожевенные, мыловаренные заводы, пошивочные, колодочные мастерские, ветряные мельницы. Шла оживленная торговля скотом, кузнечными изделиями, кожей.

Всего пришлось повидать и испытать на своем веку жителям Добрянки.

Смены правителей, революции, войны. Все выдержали, выстояли, восстановили разрушенное Великой Отечественной войной.

В Добрянке работали швейная и мебельная фабрики, консервно-сушильный завод, маслозавод, пищекомбинат, торфяное предприятие, лесхоз, цех по пошиву изделий.

Стремительно летит время, его остановить нельзя. Меняются времена, люди и сама жизнь уже не та. Но вечными остаются Корни тех далеких предков, которым мы обязаны своей жизнью.

Часто приезжая в Добрянку, я любила рассматривать семейный альбом старинных фотографий (который в советское время не афишировали). Особенно дорого мне было фото 1914 г., на котором был сфотографирован мужчина в военной форме, средних лет, с маленькой седой бородкой и благородным лицом. Взгляд которого глубоко проникал мне в душу. Взгляд, который говорил о его честном, открытом, бескомпромиссном характере, истинно русского человека. Это был мой прадед добрянский старообрядец Кожевников Потапий Иванович.

Я храню благодарную память о Кожевникове Потапии Ивановиче и Мильской Мелании Потоповне, которые несмотря на войны, невзгоды лишения, сберегли семейный архив добрянской старообрядческой семьи Кожевниковых.

<sup>1</sup> Коноваленко С. «Дежавю». Ичня, 2008. С.33.

Потапий Иванович Кожевников. Его жизнь на самом деле легенда и быль всего нашего рода. Родился он в 1864 г. в поселке Добрянка, Черниговской губернии, Городнянского уезда, как указывалось в паспортной книжке от 26 января 1908 г., в многодетной семье старообрядческого вероисповедания.

Предки семьи Кожевниковых занимались кожевным ремеслом, о чем говорит их фамилия. Отец Потапия Ивановича был хорошим каменщиком и кирпичных дел мастером, но семья жила бедно. Поэтому Потапию учиться в школе не пришлось. Зато летом, когда мальчишкой пас гусей, вытаскивал из за пазухи букварь и замирал перед ним. Вскоре изучив его самостоятельно, принялся за грамматику, арифметику и математику. Зимой он уже бегло читал старообрядческие книги, которых у отца было много. Став постарше Потапий стал присматриваться к работе отца, а с 14 лет стал ходить с отцом на заработки. Частенько он помогал отцу разбираться в строительных чертежах, делая толковые замечания. И вскоре стал мастером наравне с отцом. В 1895 г. Потапий Иванович уже был женат и купил дом по улице Петербургской.

С ранней весны и до поздней осени, как и большинство добрянцев, уходил Потапий Иванович на дальние заработки по строительным и кирпичным работам.

Жена Потапия Ивановича - Евдокия Васильевна, как и все добрянские женщины, растила и воспитывала детей, вела домашнее хозяйство. Тяжелое бремя семейной жизни лежало на плечах добрянских женщин, но они стойко выносили все трудности и ждали мужчин домой. А каким праздником было возвращение мужей домой. Сколько прекрасных тканей было куплено в поддобрянских магазинах, сколько денег тратилось на подарки детям и престарелым родителям.

Многие мужчины, особенно Потапий Иванович, с заработков, из Киева и Петербурга привозил прекрасные старообрядческие иконы, вышитые бисером в серебряных окладах, привозил старообрядческие книги.

Зимой, когда Евдокия Васильевна, пряла, шила, вышивала или делала мережку, Потапий Иванович занимался с детьми. Обучал их молитвам, счету, чтению. Моя бабушка знала наизусть много молитв, бегло читала старообрядческие книги, хорошо пела по крюкам и сама переписывала своим красивым каллиграфическим почерком старообрядческие молитвы. Всему этому, ее и сестер Пелагею и Евгению обучил их отец Потапий Иванович, строго спрашивал за выученное. За неправильно прочитанную молитву получали линейкой по рукам. Так Добрянские старообрядцы воспитывали своих детей. Духовное воспитание было на высоте.

Особенно дети любили чаепитие, когда в долгие зимние вечера, вся семья усаживалась возле пузатого самовара и пили чай с яблочным пирогом, получая кусочки сахара от отца, который важно отщипывал его специальными щипчиками.

Из одиннадцати детей Потапия Ивановича выжило только три дочери.

Средняя дочь - Мелания Потаповна, в 1911 г. закончила Добрянское женское городское училище и курсы кройки и шитья, (представьте каким городом была тогда Добрянка!)

Во время Первой мировой войны Потапий Иванович был призван в армию техником - строителем, восстанавливал дороги и мосты, разрушенные войной. За золотые руки и мастерство Потапия Ивановича очень уважали. Работал Потапий Иванович не только на Украине, но и в Белоруссии, Брест-Литовске, Минске, Москве и Петербурге о чем свидетельствуют грамоты 1934, 1937 годов, удостоверения и билет ударника труда на белорусском языке. В свидетельствах за 1883, 1905, 1914, 1917 и других годах говорится, что Потапий Иванович, как и большинство добрянцев, отличался знанием каменного дела, усердием, добросовестностью, исполнительностью.

Где бы не работал Потапий Иванович, на каких был должностях не находился, от десятника, техника, кирпичных дел мастера, штукатур, каменщика или старшего плотника - везде его работа отличалась высоким качеством, чистотой и прочностью.

Потапий Иванович, как и многие добрянцы занимался благотворительностью. О чем говорит письмо от 18 октября 1896 года со Св. Горы Афон. В данном письме, Настоятель, монах Симеон Чеботарев с братией, обращаясь к Потапию Ивановичу пишет, что Обитель их крайне нуждается в церковной утвари. И указывает адрес для отправки денежных писем: *«Через г. Одессу, в Константинополь, в Почтовую Контору Русского Общества Пароходства и Торговли. До востребования. Св. Гора Афон. Келейную Обитель Иверской Богоматери. Настоятелю Симеону Чеботареву с братией».*

Потапий Иванович, каждое утро поднимался на зорьке, усердно молился, как истинный старover и только потом приступал к работе.

Одно время Советская власть лишила его права голоса за старообрядческое вероисповедание. В 1933 г. это право ему вернули, что подтверждает справка поселкового Совета в п. Добрянка от 20 июня 1933 г. Потапий Иванович глубоко пережил этот момент своей жизни. В старости он отказался от пенсии, зарабатывая на жизнь своими руками.

Во время Великой Отечественной войны, когда Добрянка временно была оккупирована фашистами, трудно было выжить, особенно в первые годы. Трижды водили Потапия Ивановича на рас-

стрел, свои из местных полицаев, забрав самое ценное, что у него было, его любимые старообрядческие иконы и книги.

Но та Вера, которую бережно хранили его предки, да и он сам (как и большинство жителей Добрянки) помогли ему выжить, перенести все тяготы и ужасы войны и дожидаться Великой Победы.

Однажды проснувшись, Потапий Иванович сказал домашним, что настал его час. Помолившись и простившись со всеми, он спокойно и тихо в свои 82 года (1946 г.) отошел в мир иной.

Свою жизнь добрянский старообрядец, Кожевников Потапий Иванович, прожил честно, правдиво, в ладу со своей совестью, борясь с несправедливостью, помогая слабым и нищим, стремясь к знаниям и свету и с глубокой верой в Бога.

Потапия Ивановича нет, но остался Дом, которому больше 100 лет, а это уже почтенный возраст. Это не просто Дом, а святыня целого поколения. В этом доме чтят традиции и не теряют связи со своей историей.

Все в доме напоминает времена его прежних хозяев. И большая русская печь с чугунками и тяжелыми сковородками и стоящие в углу рогачи, чапельник, кочерга и коромысло. Пузатый самовар и тяжелый железный утюг. Мебель сделанная руками Потапия Ивановича; столы, стулья, табуреты, шкафы- угольники, деревянные кровати с ручной резьбой на спинках большие деревянные сундуки, с круглыми кольцами для переноса.

А еще в доме есть Очаг – настоящая изразцовая кафельная печь, настоящий шедевр кирпичного искусства. Когда натопишь грубу от узорчатого кафеля идет необыкновенное тепло, которое согревает душу, а сердце наполняется радостью.

Моя бабушка, Мелания Потаповна, до войны работала секретарем Добрянской Прокуратуры, но иногда с ее уст я слышала такие выражения: «исчадие ада», «сгинь», «нечистая сила», «дьявольское наваждение», «антихрист». Говорила она их беззлобно, в шутку, сейчас то я поняла откуда эти фразы. Она много рассказывала о протопопе Аввакуме и боярыне Морозовой.

Образование и эрудиции не мешали быть моей бабушке глубоко верующим человеком. С раннего утра Мелания Потаповна молилась у икон, держа в руках листовку и совершала поклоны, опуская руки на специальную подушечку.

У нас раньше, как и у всех добрянцев, много было деревянных старообрядческих икон. Мне запомнились две иконы, одна с изображением Николая Чудотворца, в серебряном окладе и в киоте с гроздьями винограда. Другая икона, вышитая бисером, изображала Божию Матерь с младенцем на руках, в такой же большой красивой киоте. Светлый образ этих икон остался у меня на всю жизнь.

Такие же иконы и в нашем добрянском старообрядческом храме Святого великомученика

Димитрия Солунского, единственного на всю Черниговскую область. Этот храм являться памятником старой древнерусской культуры в настоящее время. В Добрянском храме удивительны иконы старорусского письма, слышим песнопение (поют по крюкам), которое пришло к нам вместе с христианским учением десять веков назад.

Хор певчих в длинных сарафанах и платках, заколотых под подбородком. В храме естественное освещение. Вверх поднимается паникадило (подвесной многосвечник). Богослужение длится долго до 6 часов. Службу правит отец Сергей, а помогают ему его сыновья.

Об отце Сергии можно сказать, как о прекрасном реставраторе старинных рукописных икон. В руках молящихся лестовки и поклонные подушечки. И царит такая же строгость и тишина, как и во времена седой старины.

Добрянская старообрядческая церковь, тебе посвящаю!

*Деревянная церковь стоит  
Древний обычай храня,  
Тихо лампадка горит  
Лики Святых сурово глядят на тебе.*

*Будто хотят спросить  
Как вы несете свой Крест?  
Тяжко вам или нет?  
На все вы получите в церкви ответ.*

*Служба нелегкая, часов пять или шесть,  
Хор певчих поет по крюкам  
Малый приход и горечь есть  
Больше верующих шло бы к нам.*

*Старообрядческая Вера стара  
Не каждый ее поймет.  
Но если поймешь, то раз навсегда  
И с Верой в сердце в сей Храм ты войдешь.*

Наша древняя старообрядческая Добрянка! Все меньше остается старожилов. Низко склоним головы перед участниками войны: Аврам Аристархович Масленников, участник Первой мировой войны, известный печник и штукатур. Прожил 101 год, со своим братом Ипполитом Аристарховичем (прожил 95 лет) отстроили почти всю Добрянку, работали в Белоруссии, Донбассе, за пределами Украины.

Старообрядцы участники Великой Отечественной войны. Герой Советского Союза старообрядец Григорьев Леонид Михайлович, погибший в 1943 г. при форсировании Днепра, похоронен в Любече.

Мусатов Валентин Васильевич, с первого и до последнего дня войны на фронте. Во время войны составил альбом рисунков оборонительных сооружений и чертежей, которые находятся в архиве Вооруженных Сил. Заслуженный архитектор Рос-

сии, автор многих архитектурных сооружений и проектов.

Глеб Исаакович Абросимов, был «врачом» с большой буквы.

Маслюков Николай Федорович – бессменный руководитель духового оркестра, руководитель танцевального кружка и киномеханик. Он история нашей Добрянки.

Дина Андреевна Бендовская – прошедшая тернистый путь с госпиталем от Добрянки до Берлина.

Замученные фашистами Тина Ивановна Абакумова, руководитель Добрянской подпольной комсомольско-молодежной организации «Ясные зори» и Ксения Юкова, член этой же организации, претерпевшие такие же муки как первые старообрядцы и расстрелянные в декабре 1942 г. в п. Добрянка.

Нине живущие в Чернигове, добрянцы братья Йолкины – Григорий Александрович (95 лет), Владимир Александрович (87 лет) – участники Великой Отечественной войны, партизаны – живая легенда нашей эпохи.

А сколько вытерпели наши добрянцы находясь в Добрянке, оккупированной немцами. Это и Фастенкова Ирина Михайловна, Мария Автономовна Москвичева, Любовь Афанасьевна Фокина, Гуреев Андрей, Ширяй Раиса Никитична и много много других.

А сколько было угнано молодых добрянцев в фашистскую неволю. Все вытерпели бесстрашные старообрядцы и победили.

Вот как писал в своем стихотворении «И снова дома я» Фастенков Евгений Андреевич.<sup>2</sup>

*«Вот кончился кошмар – домой вернулся я  
Неволя позади и страшные бомбежки»*

Не дает забыть добрянцам свои Корни Лариса Филипповна Тимошенко. Дочь прославленного партизана Филиппа Тимошенко.

Всю свою жизнь Лариса Филипповна посвятила школе, обучая детей математике, но в то же время Ларису Филипповну смело можно назвать матерью, ласково – Матушкой старообрядческого движения в Добрянке. Она со своими учениками собирает предметы старины, быта, фотографии, старинную одежду, изделия старинных ремесел.

Каждый год 14 апреля, собираются ученики, учителя, родители, гости за праздничный стол. Пьют чай из пузатого самовара с яблочным пирогом и блинами, с сахаром вприкуску, отщипывая кусочки сахара специальными щипчиками.

Дети, одетые в старообрядческие одежды, поют старинные песни, водят хороводы, рассказывают о своих предках и об истории старообрядческой Добрянки.

Так что Память предков не забыта, она жива в сердцах молодого поколения.

Значит первые старообрядцы: протопоп Аввакум, боярыня Морозова и все те кто стоял за Древлеправославную Веру погибли не зря.

Силу Духа и Веру свою они передали последующим поколениям, Вера которых прошла через призму веков к нам в такой далекий, тревожный от них но все же по своему интересный XXI век.

### Литература

1. Алгинин А.И. Корни: Очерки по истории русских старообрядческих слобод Добрянки и Радудля. Чернигов, 2006.
2. Демкова Н.С. Повесть о боярыне Морозовой. М., 1991.
3. Дзвони пам'яті. Ріпкинщина в роки Великої Вітчизняної війни 1941-1945 рр. Чернівці, 2008.
4. Жуков Д. «Огнеопальный». М., 1979.
5. История городов и сел Украинской ССР. Черниговская область. К., 1983.
6. Кончаловская Н. Дар бесценный. М., 1965.
7. Коноваленко С. «Дежавю». Ичня, 2008.
8. Мельников Ф.Е. Краткая история старообрядческой церкви. Барнаул, 2006.
9. Мельников П.И. (А. Печерский). В лесах. М., 1989.
10. Православный старообрядческий Церковный Календарь 2010. Изд. Старообрядческой Митрополии и всея Руси. 2009.
11. Смолянкин Н.С. Старообрядцы. Историко-краеведческий очерк. Климово, 2006.
12. Станкевич Г.П. Чернігівські старообрядницькі слободи (сmt. Добрянка та Радудль Ріпкинського району за матеріалами перепису 1729 року) // Сіверянський літопис. 2002. №6. С.32-46.
13. Туровская Л. Руслана. Тверь, 2009.
14. Туровская Л. Признание Славянки. Стихотворения и телепередачи. М., 2010.
15. Чернышев В.М. Меч обоюдоострый. Изд. Херсонской Таврической епархии УПЦ, 1998.
16. Бай О. Русские старообрядцы // Новое время. 1988. № 33. С.48.
17. Станкевич Г.П. Старообрядцы на Черниговщине. // Деснянська правда. 1994. 19 июля.
18. Станкевич Г.П. Старообрядцы в нашем крае. // Життя Полісся (Репки, Черниговской области). 1994. 7 сентября.

<sup>2</sup>Григорьева Л. Нам завещали жить по совести. Калининград, 2007. С.67.

Иван Думиника (Велико Тырново)

## СТАРООБРЯДЦЫ В БОЛГАРИИ

В последнее время усиливается интерес к национальным меньшинствам и к традиционным формам их культуры, особенно к тем из них, которые тесно связаны со спецификой религиозного сознания. Этим, вероятно, объясняется повышенное внимание к исследованиям старообрядцев, т.к. они сохранили в веках базу традиционной духовной и материальной культуры средневековой Руси.

В Румынии, термин «старовер» не был включенным в широкое распространение для обозначения русских приверженцев старых ритуалов. Тут использовали слово «Lipovan – Lipovane» (lipovean – lipoveni), или по новой официальной терминологии – русские липоване<sup>1</sup>. В Болгария к ним применялись дефиниции «некрасовцы» или «староверцы».

В энциклопедии Брокгауза и Ефрона термин звучит еще как «Филипоны» или «Пилипоны», по сути – «филиповцы», со значением русский староверец, диссидент, живущий вне России: Буковина и Добруджа, в Восточной Пруссии и Болгарии, отчасти – в Балтийском регионе и Королевстве Польша. Их отличает рабочая этика, обостренное желание справедливости, но, в сущности – они последовательны в своей вере. В основе этого находятся отдельные места из Святого Писания с большим презрением трактующим земную жизнь и часто решающиеся на самоубийство. Вопреки этому, их внутренняя жизнь еще была слабо изучена. От внешнего населения стремились обособиться, но не так как другие русские сектанты Румынии и Болгарии (например, скопцы, которые до сих пор запрещают входить иноверцам в свои церкви и часовни, и даже – дома). Где бы не жил липован, он считал себя русским человеком<sup>2</sup>.

В толковом словаре румынского языка, объясняется слово липоване как «люди, которые имеют русские корни, живущие в дельте р. Дунай и занимающиеся рыболовством»<sup>3</sup>. По нашему мнению, в последнем случае, определение неточно и неясно, т.к. известно, что староверы живут не только в дельте реки Дунай, при этом, занимаются они не только рыболовством, особенно те, которые живут далеко от указанного ареала. Более того, русские корни не только знак сознания; вера их не менее важна, в силу того, что это не столько этническая, сколько этно-религиозная группа.

Повышенный интерес наблюдается к изучению некрасовцев среди историков и этнологов как в России и Румынии, так и в Болгарии. Он привел к

появлению липованских интеллектуалов, которые представляют свою собственную общность и начали исследовать различные аспекты своей жизнедеятельности.

В Румынии одной из первых работ, которая освещала жизнь некрасовцев, был труд епископа Михильседек Штефенеску: «Липовенизм или русский раскол и еретики. По данным русских авторов и румынских национальных источников» (Бухарест, 1871 г.)<sup>4</sup> Этот автор представляет староверов с позиций, по которым их третирует официальная русская церковь того времени. К сожалению, большая часть румынских авторов в последствии, описывая липован, без должной критики использовали информацию из этой книги, без сравнения с другими источниками, без анализа и проверки. Так укрепились в историографии идея, что церковная реформа патриарха Никона, просто исправила ряд отклонений в ритуалах, как и ошибки, допущенные со временем переписывания церковных книг. Эту идею подкрепляют такие авторы, как А. Арборе<sup>5</sup> или М. Маринеску<sup>6</sup>.

Брак документации или просто подход к теме староверов на основе "слухов" часто порождает различные истории. Например, в статье "Движения в Бухаресте в старое время", в вестнике «Свободная Румыния» от 19 мая 2006, Петр Игнат, пишет: «Липовани были русские крестьяне, которые отказались подчиняться заветам Николая I брить бороды. Страх потерять бороду – которую в России носили с гордостью – приводил к ужасным страданиям, крестьяне предпочитали покинуть страну и переселиться в достаточные просторы Дуная»<sup>7</sup>.

В российской историографии интерес к истории старообрядцев в различные времена был разным. В дореволюционный период можно встретить мало работ, которые полно исследовали положение липован, в силу того, что официальная православная церковь не признавала их учение и не стимулировала разработку этой темы с научной точки зрения. Авторы советского периода, изучающих старообрядчество в рамках марксистской методологии, искали причины церковного раскола и появления некрасовского движения как религиозных форм

<sup>4</sup> Ipatiov F. Rușii-lipoveni din România. Studiu de geografie umană. Cluj-Napoca, 2005.

<sup>5</sup> Arbore, Al. Informațiuni etnografice și mișcări de populație din Basarabia sudică și Dobrogea în veacurile XVIII și XIX cu specială privire la coloniile bulgărești din aceste regiuni // Extras din Analele Dobrogei, anul X, 1929. Cernăuți. 1929. 106 c.

<sup>6</sup> Marinescu M. Cîntecul rusec lipovenesc. București, 1988. 213 c.

<sup>7</sup> Petru Ignat. Mișcîndu-se prin București din timpuri vechi // România liberă. 2006, 19 mai. P. 2.

<sup>1</sup> Dicționar explicativ a limbii române. București. 1998. P. 132.

<sup>2</sup> Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. 31 (61): София – Статика. СПб., 1900. С. 141.

<sup>3</sup> Dicționar explicativ... P. 132.

социального протеста. В наше время, были созданы ряд достижений в понимании проблемы, без кото



Рис. 1. Церковь некрасовцев в с. Казашко (Варненская округа).

рых не возможно представить единой современной системы знаний этого феномена. Одни из известнейших ученых по данной теме - М. Покровский<sup>8</sup> и В. Мищенко<sup>9</sup>, которые изучали липованские общности в России и Украине.

Болгарская историография данной темы представляет определенный интерес. По причине того, что на современном этапе в Болгарии остались два старообрядческих села, исследования сконцентрировались на них. В этой области продуктивными оказались разработки Е. Иванова<sup>10</sup>, Е. Атанасовой<sup>11</sup> и Д. Себотиновой<sup>12</sup>. Основное внимание уделялось этнографическим аспектам, но ученые рассматривали и проблемы исторического прошлого этого национального меньшинства Болгарии. В силу этого, мы обратились к истории старообрядчества Болгарии в контексте их этнического и культурного развития.

Некрасовцы являются казаками-староверами, названными так в честь их атамана Игната Некрасова, заместителя Кондрата Булавина, руководителя казачьего восстания 1707-1709 гг. на Дону. Под руководством И. Некрасова, казаки бежали на Кубань, откуда в последствии 1740-х гг. они перешли на другие земли Османской империи. Старообрядцы покидали границы Российской империи (как «царства Антихриста», патриарх Никон и Петр I вос-

принимались как его воплощения, и единственным спасением воспринималось бегство) на север и на



Рис. 2. Церковь в с. Татарница (Силистренской округи).

юг, расселяясь как можно дальше. Турецкая администрация расселила их в пустующих землях Добруджи и Малой Азии. Село Татарница было заселено около 1800 г., а с. Казашко - в 1905 г.<sup>13</sup>

Самое раннее упоминание о селе Татарница встречаем в «Регистре военном» от 21 января 1548 г.<sup>14</sup>. Несколько позднее, в «Джизие регистре» 1620 г. также описывается Татарница<sup>15</sup>. В этом поселении жили татары, а казаки были поблизости в с. Ветрен. Они постоянно нападали на татарское село до тех пор, пока татары вынуждены были оставить свои дома и с 1800-х гг. здесь поселились некрасовцы.

Церковь в с. Татарница носит название «Покров Пресвятой Богородицы». Она была освящена дважды: первый раз - в 1886 г., а второй - в 1920-м г., когда была возведена паперть. Архитектурный проект, иконы и церковная утварь были подарены Киево-Печерской лаврой<sup>16</sup>. До построения этого храма, службы совершались в часовне.

Казашко было основано семейством Матвея Руссова, которое бежало в Турцию из румынского села Сарыкьой. В последствии тут поселились и другие некрасовцы из Румынии (из Тульчи, Журиловки, Каркалиу), как и переселенцы из Малой Азии (с озеро Майнос и из села Мада в Турции)<sup>17</sup>. С 1908 г. село было признано общиной, и согласно указу царя Фердинанда получило имя «Казашката махла». Основным занятием жителей села являлось рыболовство, крестьяне не занимались земледелием,

<sup>8</sup> Покровский Н.Н. Организация учета старообрядцев в Сибири в XVIII веке // Русское население Поморья и Сибири. М.: Наука, 1973.

<sup>9</sup> Мищенко В.В. Исторические условия формирования старообрядчества Черниговской губернии // <http://samstar-biblio.ucoz.ru/publ/45-1-0-1570>

<sup>10</sup> Иванова Е. Наблюдения върху сватбения фолклор на руските села в Казашко. Варненски окръг и Татарница, Силистрински окръг // Български фолклор. 1977, №2. С. 44-51.

<sup>11</sup> Анастасова Е. При некрасовци в България // Български фолклор. 1992, №2. С.52 - 59; Анастасова Е. Старообрядците в България. Мит, история, идентичност. София: ИК Марин Дринов. 1998. 170 с.

<sup>12</sup> Себотинова Д. Църквата на старообрядците в с. Татарница, Силистринско, и празниците свързани с нея // Култова архитектура и изкуство в Североизточна България (XV-XX век). София. 2006. С.95-101.

<sup>13</sup> Анастасова Е. При некрасовци...С.52.

<sup>14</sup> Себотинова Д. Църквата...С. 96.

<sup>15</sup> Стойков, Р. Наименования на български селища в турски документи на Ориенталския отдел на Народната библиотека в София от XV, XVI. XVII и XVIII в. // Известия на народната библиотека «В. Коларов». 1959. №1. С. 467.

<sup>16</sup> Устойчивый рассказ, который бытует среди жителей Татарницы. Реальность этого вызывает сомнения [прим. ред. - А.П.].

<sup>17</sup> Матвей Руссов, вместе с первопоселенцами, представляли как раз группу некрасовцев с о. Мада, к которыми позднее присоединились добруджанские единоверцы [См.: Пригарин А.А. Русские старообрядцы в Болгарии: новые материалы по истории потомков некрасовцев и липован Добруджи // Старообрядчество: история, культура, современность. № 10. М., 2004. С.29 - 35].

крайне редко имея мелкий рогатый скот. Большинство жителей члены беспоповской общины, это те самые Староверы (их называли «хатниками» из-за того, что они совершали свои церемонии в одной хате). Роль и священника, и старосты в села выполнял дяк. В 1935 г. была построена и освещена церковь «Покров Пресвятой Богородицы»<sup>18</sup>.

Как видно, в Болгарии имеется два компактных некрасовских села: с. Казашко, Варненско и с. Татарица, Силистренско. Некрасовцы формируют относительно небольшие этно-конфессиональные группы, миграционные, заселенные как отдельные анклав. Причины этому следует искать в исповедании разных согласий христианской религии.

Некрасовцы являются специфичной этно-конфессиональной общностью, представители которой сохраняют альтернативные течения в христианском вероучении. Мировоззрение и основанные на древлеправославных взглядах на Мир, культура и быт. Впрочем, тут уместно говорить о двух конфессиональных группах: поповцы и беспоповцы. Первая группа возникла как результат разделения церквей, закрепленный догматично как отдельное религиозное течение не позднее конца XVII в.

В следствии того, что многие из священников, как и их лидер протопоп Аввакум, не признали святость иереев новообрядческой церкви. Поповцы принимали семь таинств христианства и признавали необходимость священников в религиозных службах и церемониях. Характеризуя особое участие в церковной жизни не столько духовенства, сколько мирян.

Беспоповское течение появилось в XVII века, когда стало ощущаться смерть иереев старого поставления. В среде староверов не было разделения пока был жив хотя бы один епископ (например, Павел Коломенский, который был поставленный еще до 1654 г.) Но он умер не оставив своего приемника. Согласно каноничным правилам православная церковь без епископа не может существовать, т.к. только владыка имел права ставить священника и дьякона. Часть из староверов, которые отрицали возможность существования «истинного» духовенства, образовали беспоповское направление. Староверы, поддерживавшие эту догму (обозначаясь как христиане древле-православного рода, которые не могли иметь священства), отказались от идеи рукополагать новых иереев, оставшись без священников в целом, в силу чего и были названы «беспоповцы»<sup>19</sup>.

Основным фактором формирования их мировоззрения являлось противопоставление «своего» и «чужого», как правильного разделения в оппози-

ции старое\новое. Эта основной концепт определял глобальное разделение действительности на «добро» и «зло». Такие особенности определили закрытый характер их общности. И до сейчас, большая часть их живет „по Божьему образу и подобию“ - имеют длинные бороды, женщины никогда не подстригают своих кос, крестятся двумя перстами („как и Христос“) и т.д. Это объясняют тем, что в русском православии до Никона божественное триединство символизировали собранные воедино три пальца: большой, безымянный и мизинец. Оставшиеся указательный и средний пальцы символизировали две сущности Христа: божественную и человеческую<sup>20</sup>. Некрасовцы так интерпретировали знамение: «*Это есть Иван Креститель* (показывает указательный), *а это - Иисус Христос* (показывает средний палец слегка согнутый и наклоненный к указательному). *Иисус Христос был по выше, поэтому поклонился своему Отцу и Крестному*»<sup>21</sup>. Они имеют свою собственную церковь, не пьют чай и кофе, курение является абсолютно запрещенным и „как и апостолы Иисуса“ занимаются рыболовством. О культуре старообрядцев можем говорить много – она образована вокруг вечного противопоставления „божьего“ и „дьявольского“, продолжает жить в ожидании Второго Пришествия, сконцентрирована на распознавание признаков Антихриста, в опасностях Мира, который доживает свои последние дни. Это одна из ярких специфичных культур, основанная на толковании евангельских текстов в повседневности, со строгими ограничениями, направленными на смирение. В Болгарии они выглядят экзотично, как высокие русые и синеглазые люди, говорящие на архаичном русском диалекте из допетровской эпохи, поющие песни донского казачества, сохранившие особенности средневековой русской православной традиции. Из вышесказанного, можем сделать вывод, что старообрядческая культура в Болгарии нуждается в дальнейшем изучении.

<sup>18</sup> Узенова, Е. Старообрядческие говоры в Болгарии. Современное состояние // Simpozij Obdobja 26: Slovenska narja med sistemom in rabo. - Ljubljana, 2009. С. 143

<sup>19</sup> Старообрядчество. Опыт энциклопедического словаря. Вургафт С.Г., Ушаков И.А. М., 1996. С. 18.

<sup>20</sup> Анастасова Е. Старообрядците...С. 80.

<sup>21</sup> Съботинова, Д. Църквата...С.95; яркий пример народного безграмотного объяснения крестного знамения, которое базируется не столько на чтении и знании, сколько на домысле и попытке толкования [прим.ред.].

Савостьянова О.П. (Коломенское)

## СВЕДЕНИЯ О СТАРООБРЯДЧЕСКИХ МОЛЕННЫХ НАГАТИНСКОЙ ВОЛОСТИ МОСКОВСКОГО УЕЗДА В КОНЦЕ XIX-НАЧАЛЕ XX ВЕКА

В конце XVIII – начале XIX века старообрядческое население Коломенской волости принадлежало в основном беглопоповскому согласию. Имеющиеся об этом периоде сведения позволяют сказать, что наибольшее число старообрядцев-беглопоповцев было сосредоточено в селе Коломенском, где имелись две моленные в домах купца Лапшина и крестьянина Чимины<sup>1</sup>. В документах Московской Духовной консистории и министерства внутренних дел упоминаются моленные начала XIX века, находившиеся в домах крестьян Ивана Сергеева Рыкова, Ивана Иванова Королёва<sup>2</sup>, общественная молельная в деревне Новинки<sup>3</sup> и моленные, существовавшие «с давних времен» в деревнях Нагатино, Печатниково, Курьяново<sup>4</sup>.

Разделение поповцев на два направления произошло с 1846 года, после принятия частью старообрядцев Белокриницкой иерархии. Во второй половине XIX века среди старообрядцев Белокриницкой иерархии произошел раскол, разделивший их на окружников<sup>5</sup> и неокружников<sup>6</sup>. Все эти изменения нашли отражение и в среде старообрядцев Нагатинской волости.

Старообрядцы-неокружники, проживавшие в селениях Нагатинской волости, имели моленные и молитвенные дома в деревнях Новинки, Нагатино, Садовая слобода, Печатниково, Курьяново. Имеется ряд описаний моленных второй половины XIX века, часть из них располагалась в домах, принадлежавших сельскому обществу, часть – на крестьянских усадьбах.

Интересные факты о старообрядческой жизни д. Новинки содержатся в донесениях под грифом

«секретно» священника церкви Казанской иконы Пресвятой Богородицы села Коломенского А.П. Фелицына.

В 1860-е гг. белокриницкие старообрядцы д. Новинки, по словам священника А.П. Фелицына, «по несогласию в своих мнениях разделились на две части: одни признали имя «Иисус», другие «Исус»; последние отделились, составили группу старообрядцев-неокружников и собирались на молитву в избе крестьянина Козьмы Жельцова, где служение совершал старообрядческий поп крестьянин Садовой слободы Василий Иванов Бухаров»<sup>7</sup>. Первая группа – окружники – осталась в старой молельной. По документу 1864 года, в деревне Новинки вместо «старой молельной, пришедшей в ветхость», крестьянин Архип Михайлов Мамонов на своей усадьбе поставил новый дом, в котором и была устроена молельная<sup>8</sup>. Третья молельная, находившаяся в доме Королёва, была куплена А.М. Мамоновым за 3000 рублей серебром у вдовы-крестьянки Королёвой. Служба в моленных совершалась «два раза в год: в день именин хозяина дома – Архипа и в Новый год», службу проводили священники – «люберецкий поп Павел и батюнинский поп Андрей и диакон»<sup>9</sup>. А.М. Мамонов занимался продажей старообрядческих «церковных книг печати иосифовских времен», которые приобретал на Рогожском кладбище, имел книжную лавку на Нижегородской ярмарке<sup>10</sup>. Еще одна молельная, новая, была открыта в марте 1865 г. при доме Ивана Иванова Генералова, освящена была епископом Антонием. Все три моленные в домах А.М. Мамонова и И.И. Генералова были окружничьи.

Старообрядческий священник В.И. Бухаров проводил все общественные богослужения, например, моление перед началом весенних работ в 1864 г., совершал богослужения в молельной в своем доме в Садовой слободе, исправлял требы разных лиц, приезжавших к нему, совершал службы не только в Садовой слободе, Новинках, но и в других селениях. Для совершения служб В.И. Бухаров «имел все принадлежности православной церкви: полотняную церковь с престолом и с подвижным иконостасом, антиминс, запасные дары, имел облачение священника, которые во время поездок прятал в телеге»<sup>11</sup>.

<sup>1</sup> ЦИАМ, Ф. 203, Оп. 362, д. 65, л. 7.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> ЦИАМ, Ф. 483, оп. 3 д. 733, л. 9 об.; д. 813, л. 10 об.-11.

<sup>4</sup> ЦИАМ, Ф. 483, оп. 3 д. 733, л. 9 об.-10 об.; д. 813, л. 11 об.-14.

<sup>5</sup> «Окружники – часть старообрядцев, приемлющих белокриницкую иерархию, принявших «Окружное послание» – документ, изданный в 1862 году от имени Московского Духовного Совета для утверждения единства верования Древлеправославной Церкви и было направлено против «беспоповских тетрадей», которые распространялись в то время в среде старообрядцев»: Старообрядчество (Опыт энциклопедического словаря). Лица. События. Предметы и символы. – М., 1996. – С. 203.

<sup>6</sup> «Неокружники – часть старообрядцев, приемлющих белокриницкую иерархию, разорвавших единство старообрядческой Церкви из-за неприятия известного Окружного послания. Учителя неокружников проповедовали в том числе учение о том, что господствующая церковь верует не в Иисуса Христа, а в иного бога Иисуса, который родился на восемь лет позже и был распят на двусоставном (четырёхконечном кресте) и др.». Там же. – С. 186.

<sup>7</sup> ЦИАМ, Ф. 203, Оп. 316, д. 97.

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> ЦИАМ, Ф. 203, Оп. 318, д. 149.

<sup>10</sup> Там же.

<sup>11</sup> ЦИАМ, Ф. 16, Оп. 110, д. 1539, лл. 1-2; Ф. 203, Оп. 318, д. 149.



1. Октай с Обиходом, кон. XIX - нач. XX вв. Из храма Успения Пресвятой Богородицы в д. Печатниково.



2. Праздники, I пол. XIX в. Из храма Успения Пресвятой Богородицы в д. Печатниково.

До 1826 года был построен молитвенный деревянный дом старообрядцев-неокружников в д. Нагатино на задней улице, это второй дом от края, принадлежавший крестьянину Тимофею Иванову Позднякову. Дом состоял из двух помещений – зимней и летней моленных. Прихожане моленной до 300 человек были крестьянами д. Нагатино<sup>12</sup>. Уставщиком в моленной был Григорий Симагин<sup>13</sup>. В списке имущества упоминалась «раскидная» (походная – О. С.) церковь<sup>14</sup>. В 1880-е годы в деревне Нагатино была устроена домашняя моленная крестьянина В.С. Борисова, священника старообрядцев-неокружников. В «Домашней записи» крестьян П.П. и С.П. Борисовых за 1885 год записано: «...отдаем родственнику нашему, а между старообрядцев священноиерей, Василию Спиридоновичу Борисову переднюю часть двора со старыми жилыми постройками – двухэтажный деревянный дом с сенями, клетью и двором, в нижнем этаже изразчатая печь, под избой шесть столбов камня и вымощенный камнем двор»<sup>15</sup>. Ветхий дом был перестроен, поделен на две части – жилую часть, к которой была пристроена моленная, дверь из моленной выходила в переднюю жилого дома<sup>16</sup>. В комнатах были устроены две печи с особыми мичел<sup>17</sup>. Усадьба о. Василия Борисова была самая богатая в деревне Нагатино и Нагатинской волости, в 1918 году

чрезвычайный налог с имущества священника составил 150 тысяч, в 1919 г. – 300 тысяч рублей<sup>18</sup>.

Сохранилось чрезвычайно мало предметов, которые могут рассказать о культуре старообрядцев, поэтому большую ценность представляют сохранившиеся певческие рукописи старообрядцев-неокружников из моленной в деревне Печатниково Московской губернии (в настоящее время район Москвы – Люблино)<sup>19</sup>. Рукописи: Октай с Обиходом (конец XIX-начало XX вв.), Праздники (1 половина XIX в.), Ирмосы (2 половина XIX в.), Обедница (конец XIX-начало XX вв.) – представляют собой почти полный состав певческих книг богослужения. Рукописи крупного формата, переплеты – доски в коже с тиснением, переплет рукописи Праздники украшен золотым тиснением. Заставки, заставки-инициалы и орнаменты на полях, украшающие рукописи, выполнены с использованием стилизованного растительного мотива в яркой многоцветной красочной гамме, использовано золочение в украшениях, обрез блока всех четырех рукописей окрашен в розовый цвет. Все рукописи – гуслицкого письма, что является одной из характерных особенностей книг, бытовавших в среде московских старообрядцев Белокрыницкой иерархии.

Молитвенные дома старообрядцев-неокружников, живших в деревнях, располагавшихся на левой стороне Москвы-реки – Печатниково, Слобода Перерва, Батюнино, Марьино, Курьяново, находились в д. Печатниково и д. Курьяново; это были моленные, построенные до 1826 года. В д. Печатниково общественная моленная находилась в двухэтажном доме, принадлежавшем Акиму Федорову Медокину, во втором деревянном этаже (в нижнем помещении жила семья священника). Прихожанами общественной моленной были крестьяне

<sup>12</sup> «Моленная деревянная, крыта тесом, длина 8, ширина 7½, высота 3½ аршин, в двух комнатах под одной крышей, отделены сенями». ЦИАМ, Ф. 483, оп. 3 д. 733, л. 9 об., д. 813, лл. 11 об.-12.

<sup>13</sup> ЦИАМ, Ф. 1215, оп. 2, д. 188, лл. 1, 3, 4.

<sup>14</sup> ЦИАМ, Ф. 1215, оп. 3, д. 123, лл. 1-6, 20, 26.

<sup>15</sup> ЦИАМ. Ф.8. оп. 1. д. 42, лл. 87-87 об.

<sup>16</sup> «Дом в длину 12, ширину 8, высоту 7½ аршин, моленная длиной 6, шириной 4¼ и высотой 3½ аршин». ЦИАМ, Ф. 483, Оп. 3, д. 813, лл. 13 об.-14, 26 об.

<sup>17</sup> «Сводчатое топочное отверстие в большой русской печи» // С.И. Ожегов. Словарь русского языка.

<sup>18</sup> ЦИАМ Ф. 674, оп. 1, д. 42, л. 92.

<sup>19</sup> Акт № 90 от 31. 05. 1939 г. А715, А716, А717, А724. На тыльной стороне переплета и на внутренней части доски рукописей есть записи сотрудника музея М.А. Гра: «старообрядческая моленная в Печатниках».



3. Ирмосы, II пол. XIX в. Из храма Успения Пресвятой Богородицы в д. Печатниково.



4. Обедница, кон. XIX - нач. XX вв. Из храма Успения Пресвятой Богородицы в д. Печатниково.

окрестных сел количеством до 500 человек<sup>20</sup>. На средства священника о. Иоакима Медокина был построен храм Успения Пресвятой Богородицы, который в 1911 году священник завещал печатниковскому старообрядческому обществу. В 1920-х гг. при храме служили братья Горячевы, уроженцы Бронницкого уезда – священник о. Ерофей и Филипп – дьячок. Храм был закрыт в 1939 г.<sup>21</sup>

Еще одна моленная старообрядцев-неокружников находилась в доме крестьянина Якова Иванова Рукова д. Курьяново, была известна с 1823 года, прихожан было 50 человек<sup>22</sup>.

На рубеже XIX- XX вв. община старообрядцев-неокружников деревни Новинки была самая много

<sup>20</sup> «Моленная, в линии строений крестьян 4 дом от края, крыта железом, длина 12, ширина 9, высота 4 аршина». ЦИАМ, Ф. 483, Оп. 3, д. 733, л. 10 об. Во втором документе даны другие размеры дома «длина 15, ширина 9, высота 4 3/4 аршин». Там же, д. 813, лл. 11 об.-12.

<sup>21</sup> Церковь. - 1912. - № 23. - С. 585.

<sup>22</sup> «Дом каменный, крытый железом, размеры – длина 8, ширина 8, высота 3 1/2 аршин под одной крышей с домом Рукова, поставлена во дворе». ЦИАМ, Ф. 483, Оп. 3, д. 813, лл. 12 об.-13.



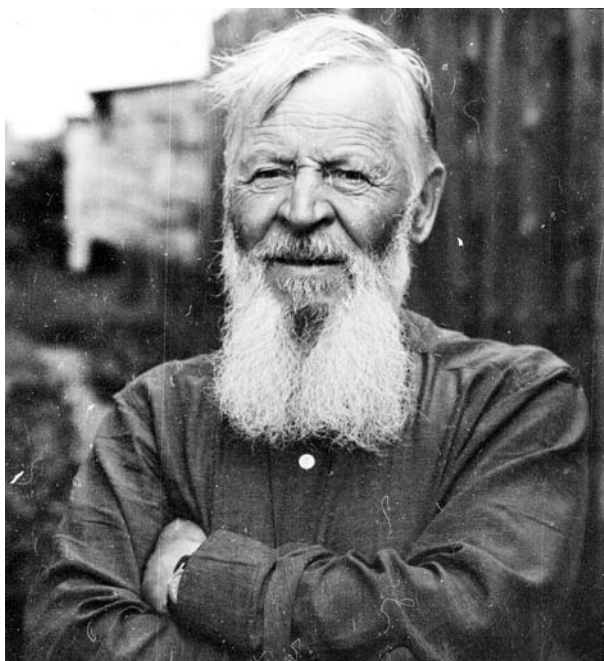
5. Анастасия Ивановна Грובה (Карасёва) (справа) со своей бабушкой, прихожанки моленной во имя Казанской иконы Пресвятой Богородицы в д. Новинки. Москва, фотограф Л.Г. Бойко. Начало XX в. Семейный архив.

численная и составляла около 1000 прихожан из селений Новинки, Коломенского, Садовой слободы, Дьяковского и Нижних Котлов. Молитвенный двухэтажный на каменном фундаменте дом старообрядцев-неокружников располагался в центре деревенской Большой улицы, во втором деревянном этаже находилась моленная<sup>23</sup>.

В 1909 году общество старообрядцев деревни Новинки Нагатинской волости Московского уезда в числе 54 человек обратилось с ходатайством о разрешении официального оформления «Казанской старообрядческой общины», объединившей старообрядцев-неокружников Нагатинской волости из селений правобережья и левобережья Москвы-реки. В общину вошли крестьяне слободы Перервы, села Коломенского, Дьяковского, деревень Новинки, Нагатино, Садовая слобода, Курьяново, Батюнино, Печатниково, Граворново и Кожухово Нагатинской волости; сел Борисово и Сабурово, деревень Беляево, Марьино Царицынской волости<sup>24</sup>. В деревне Но-

<sup>23</sup> «Молитвенный дом деревянный на каменном фундаменте, крыт железом, длина 16, ширина 8, высота 7 аршин, с 1826 года». ЦИАМ, Ф. 483, оп. 3 д. 733, л. 9об.; д. 813, лл. 10 об.-11.

<sup>24</sup> ЦИАМ, Ф. 203, Оп. 744, д. 3077, лл. 26 об.-27 об.



6. Старообрядец-неокружник, прихожанин моленной во имя Казанской иконы Пресвятой Богородицы в д. Новинки Королёв из д. Новинки. 1950-е - 1960-е гг. Семейный архив.



7. Похороны Петра Мягкова на старообрядческом кладбище. Родственники семьи Мягковых: Королёвы Алексей и Иван Алексеевичи из Коломенского (2-ой и 3-ий слева) в центре Зинаида Мягкова (Королёва) и рядом Анастасия Ивановна Грובה, Королёв из д. Новинки (второй справа), прихожане моленной во имя Казанской иконы Пресвятой Богородицы в д. Новинки 1958г. Семейный архив.

винки предполагалось построить старообрядческий храм во имя Казанской иконы Пресвятой Богородицы.

В 1912 г. была зарегистрирована Борисово-Троицкая старообрядческая община, деятельность которой распространялась также и на селения Натягинской волости с. Дьяковское, деревни Курьяново, Батюнино, Перервинскую слободу.

В 1920-1930-е гг. Казанская община разделилась на две самостоятельные группы, объединявших старообрядцев-неокружников по территориальному признаку с центрами в д. Новинки и в д. Печатиново. Разделение на две группы старообрядцев-неокружников подтверждается документами следственного дела священника беглопоповской молен-



8. Икона «Федоровская Пресвятая Богородица» из угольника семьи Карасёвых, прихожан моленной во имя Казанской иконы Пресвятой Богородицы в д. Новинки. Риза вышита белым жемчугом и украшена стразами. Конец XIX в. Частная коллекция.



9. Елизавета Ивановна Кошкина и ее дочь Александра Яковлевна, прихожанки моленной во имя Казанской иконы Пресвятой Богородицы в д. Новинки; Лукерья Максимовна Петушкова (справа), прихожанка чиминской моленной беглопоповцев. 1950-е гг. Семейный архив.

ной села Коломенского о. Н.Сигова<sup>25</sup>.

Приведу воспоминания жителей села Коломенского – прихожан молитвенного дома Казанской иконы Пресвятой Богородицы в д. Новинки З.П. Гробовой (1919 г.р.): А.Я. Кошкиной (1923 г.р.), Т.Ф. Цветковой (1922-2010) и П.Л. Перетряхина (1921 – 2009) – это живой рассказ о буднях и праздниках старообрядцев-неокружников в 1920-е – 1950-е годы.

«Меня крестили в старообрядческой церкви, которая была в Новинках, – рассказывает Зинаида Павловна Грובה, – ходили в эту церковь мама, бабушка и сестра Мария. В Новинках была старообрядческая церковь во

<sup>25</sup> ГАРФ, Ф.10035, Оп. 1, д. П-12988, л. 18.



10. Анастасия Ивановна Цветкова (Шлякова) в бархатном темно-синем пальто, в белом венчалном платке. Прихожанка моленной во имя Казанской иконы Пресвятой Богородицы в д. Новинки. Царицыно, Фотоателье М. Световидова, 1918 г. Семейный архив.



11. Федор Васильевич Цветков (слева), Иван Королёв (в центре) и Андрей Иванович Королёв, прихожане моленной во имя Казанской иконы Пресвятой Богородицы в д. Новинки. 1910-е г. Семейный архив.



12. Лестовка, принадлежавшая Анастасии Ивановне Цветковой (Шляковой) Начало XX в. Частная коллекция.

имя Казанской Пресвятой Богородицы, это был большой дом, главка с крестом. На клиросах в нашей церкви пели только мужчины, а на Пасху ходили певчие по домам. В доме, на первом этаже жил дьякон с семьей, у него было два сына, которые пели на крылоси и дочь, звали его Никон, долго жил, потом в монахи ушел. Он и хором руководил. Священник о. Филипп, у него была дочь Мария, жили в Новинках. В эту церковь ходили, кажется, до 1935 г.

На Пасху красили яйца, пекли куличи, святить ходили в Новинки. Под Пасху выходили на заутреню, начиналась служба часов в 11 вечера. Заканчивалась ночная служба, утром начиналась обедня, христосовались, все подходили к кресту, целовали крест, целовались со всеми, одаривали яйцами. На улице стояли столы, на них стояли куличи, яйца, пасха, священник выходил и их святить после службы.

В этой церкви был большой зал, потом отсек и стоял комод со свечками, старенький староста свечки продавал, с одной стороны была маленькая комнатка, где исповедовал священник, когда говели. Бабушка Надежда наша всегда в этой комнатке стояла.

Уже после войны мы с мамой ходили в церковь на Рогожку. На Покров день после войны, престольный праздник был этой церкви, мама сказала: «давай зайдем, крестный ход», много священников, корреспондентов и камер – крестный ход снимали. Певчих было больше женщин, чем мужчин. Это был 1947 г., Освященный Собор, может быть».

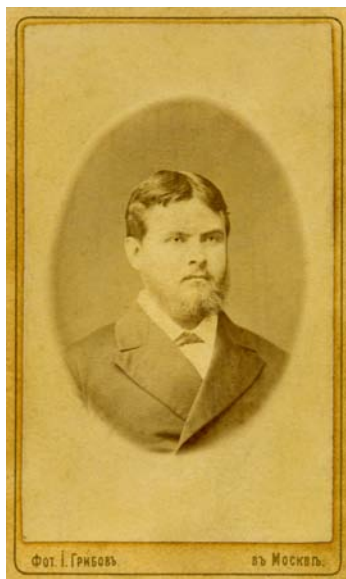
Александра Яковлевна Кошкина вспоминает: «В Новинках была старообрядческая церковь во имя Казанской иконы Пресвятой Богородицы на Красной улице. Моленная была двухэтажная, верх обычный, дом больших размеров, крыша скат, а наверху стоял крест. Очень хорошая, вся деревянная, в крыльце низкое помещение, двухстворчатые двери, внизу помещение большое в виде трапезной, но все уставлено иконами. Здесь и молились, винтовая лестница вела наверх, там читали без конца, крестили наверху, купель была. И много икон, очень много, оформлена хорошо была. Всех наших детей и брата крестили в этой церкви. Церковь в Новинках



13. Племянница Т.Ф. Цветковой во время венчания. Колокольня Рогожского кладбища. 1960-е гг. Семейный архив.



14. Прасковья Федотовна Перетрахина, в девичестве Дорофеева, прихожанка моленной во имя Казанской иконы Пресвятой Богородицы в д. Новинки. 1920 - е годы. Семейный архив.



15. Федот Иванович Дорофеев, отец Прасковьи Федотовны Перетрахиной. Дьяк в старообрядческой неокружничкой церкви в Егорьевске. Москва, Фотограф Общества Русских Врачей в Москве И.И. Грибов, 1879-1889 гг. Семейный архив.

считалась филиалом Рогожского кладбища. Ходили святить куличи, был дворик, стояли столы. Женщины надевали белые платки с красивыми цветами и кистями, под булавку. По краю и в уголках цветы вышитые. Мама, дедушка, бабушка – все были в этой церкви. В 1930-е годы разорили моленную, все прихожане забрали иконы по домам. Из этой церкви у меня хранилась икона большая Спасителя, отдала о. Артемону из Боровска».

«Наша моленная находилась в Новинках около Королева дома, – вспоминает жительница села Коломенского Татьяна Фёдоровна Цветкова, – Священник о. Филипп – Филипп Платонович Стариков, дьяк – Никон Трифонович Демин из крестьян Богородского уезда, они жили в Новинках. Моленная была деревянная двухэтажная с главкой луковичей. Я помню её с восьми лет, крестили меня там. Внутри было желтой краской выкрашено, небольшая лесенка вела в коридор, в зале – алтарь, иконостас, большие подсвечники. Служили часто, по большим праздникам приезжали из Чулково, в пост говели, батюшка исповедовал, соборование было. Лестовка у бабушки бисерная, она ходила с ней в Новинки и в третий от края дом на Нижней улице села Коломенского, к Антоновым. В Новинках у священника во время службы были протяжные возгласы, спокойно исполнял. Певчие были – пение мужское, были и женщины, но больше мужских голосов, дети стояли рядом. Пели без книги, напевкой. Никон читал Псалтырь, он все знал. Мой отец пел в моленной, меня учил и церковнославянскому языку, и молитвы, а так дети на дому учились. Ходили в Новинки мама, отец, бабушка Анна Михайловна утром и вечером. Мужчины были в поддевах, женщины в длинных юбках и кофтах приталенных, белые платки праздничные, а в будние дни посадские цветастые, плечи покрывались, платки под булавку, в пост темные платки. Мама покрывалась платком по-старообрядчески. Есть фотография, где мама в белом платке на угол под булавку – венчальный платок, платье белое. У мамы хранилась венчальная лестовка, которая была обшита белым бархатом и украшена вышивкой белым бисером, в центре лестовки был пришит цветок из белого бисера. Трапезной не было, но внизу чего-то было. При употреблении просфоры крестились и брали просфору. На исповедь в моленную ходили. На большие праздники народу много было, но детей не брали. Закрыли моленную в 1930-32 годах, священника посадили, когда колхоз начался.

В 1940-е гг. после закрытия моленной бабушка Анна Михайловна ходила на Нижнюю улицу в моленную (третий от парка дом с голубоватыми наличниками), где верховодила Прасковья Федотовна Перетрахина. Жили в этом доме две сестры с воспитанницей, их родственники из Курьяново и Батюнино. Дом находился от реки справа, там выставляли молоко, а сзади был красивый дом Зайцевых. Когда пришла похоронка на отца, батюшку из Чулково приглашали, приглашали батюшку и в праздники, и для причастия. На Нижней улице службы были по субботам и воскресеньям, мне было 14 лет. Многие ездили на Рогожское кладбище на исповедь, причащаться ночью ходили. Я возила бабушку Анну Михайловну на Рогожское кладбище, оставляла её, а на следующий день ездила за ней».



16. Дементий Федотович Дорофеев, купец 3-й гильдии с женой Матреной Петровной. (Брат П.Ф. Перетряхиной). Москва, «Большая московская фотография» П.Н. Барбаишова. 1890 - е г. Копия 1910-х гг. Семейный архив.



17. Иван Федотович Дорофеев, дьяк старообрядческой моленной неокружников в деревне Черная (Савеловская ж/д., ст. Трудовая). (Брат П.Ф. Перетряхиной). 1920 - е гг. Семейный архив.

По рассказам жителей, одной из самых активных верующих была Прасковья Федотовна Перетряхина. Сын П.Ф. Перетряхиной Петр Львович Перетряхин (1921-2009) рассказывал: «Мама моя, Прасковья Федотовна, – старообрядка, родом из Богородского уезда Московской губернии, деревни Цапдино (станция Куровская), родилась в 1892 г. Ее родители – крестьяне Дорофеевы. Отца мамы звали Федот Иванович, он был



18. Семья Дорофеевых за чайным столом. Фотография начала XX в. Семейный архив.



19. Родственники семьи Дорофеевых крестьяне д. Цапдино Богородского уезда во время сенокоса. Фотография начала XX в. Семейный архив.



20. Иван Иванович Дорофеев, (дядя П.Ф. Перетряхиной) священник старообрядцев-неокружников. Москва, Фотография Д.Л. Львова на Покровке, 1879-1893 гг. Семейный архив.



21. Лестовка, принадлежавшая Прасковье Федотовне Перетряхиной (Дорофеевой). Начало XX века. Частная коллекция.

хроменький, повредил ногу в детстве, начитанный, грамотный в церковном деле, был дьячком в Егорьевске, он всю службу знал наизусть, а его младший брат Иван Иванович был священник. Некоторые старообрядцы священников не принимали, а выбирали из мужиков, которые хорошо знали службу. Бабушка – Акулина Ивановна, мать моей матери. У мамы был брат Иван Федотович, дьяк старообрядческой моленной в деревне Черная (Савеловская ж/д., ст. Трудовая), где он и жил, и старший Дементий Федотович, московский купец третьей гильдии. С 12 лет мама жила у старшего брата, как бы нянька. Вышла замуж в 1916 году. Отец и моя мама венчались в Москве в храме Святителя Николы при старообрядческой общине, венчал их настоятель храма старообрядческий священник Мефодий Лазарев». В семейном архиве Перетряхиных сохранились фотографии из бабушкиного сундука. На фотографиях, выполненных 1880-е – 1910-е гг., портреты братьев и родственников П.Ф. Перетряхиной, в девичестве Дорофеевой, живших в районе реки Гуслицы в д. Цаплино Богородского уезда.

По рассказам жителей села Коломенского, после закрытия моленной в д. Новинки в 1935-37 гг. старообрядцы-неокружники села Коломенского проводили богослужения в доме Антоновых на Нижней улице, требы совершал о. Лука Балактионов. В 1940-е гг. и после 1953 г. на праздничную службу приезжал священник Мартиниан Салин из д. Чулково. Первые выселения жителей села Коломенского и соседних селений в новостройки начались в начале 1960-х годов и продолжались до 1980-1990-х гг. В этот период в Подмоскovie проводил службы священник неокружников о. Артемон<sup>26</sup>.

<sup>26</sup> «священник неокружников о. Артемон осуществлял свою деятельность в Подмоскovie и Центральной России в 1960-1970-е гг., предположительно из Измаила, его звали «Южный», в виду того, что он окормлял южную часть России, Украину и Молдавию» // Киприян Королев. «Священноиерей Мартиниан Салин». Альманах «Гуслицы». - Вып. 2.

Молитвенный дом окружников из деревень Курьяново и Батюнино находился в деревне Батюнино.

В 1880-е годы в д. Новинки часть старообрядцев в результате деятельности членов Братства св. Петра митрополита перешла в единоверие, среди них крестьяне Иван Федоров Андреев с товарищами и Григорий Егоров Королёв.

В 1885 г. крестьянин Григорий Егоров Королёв обратился с просьбой присоединить к Троице-Введенской единоверческой церкви моленную, в доме, принадлежащем ему, и «обратить её в домовую единоверческую церковь». На прошение последовал отказ. Моленная вмещала до двухсот человек, в ней находился иконостас и множество икон<sup>27</sup>, однако прихожан всего было несколько человек.

Во второй половине XIX века в деревнях Дьяковское, Садовая слобода, Нагатино появляется малочисленная группа старообрядцев, которые объединялись под названием «Бабушкина вера». Деятельность этой группы привлекла внимание полиции и особенно местных священников – П. Кроткова, (церкви Вознесения Господня), С. Понятского (церкви Казанской иконы Пресвятой Богородицы) и С. Георгиевского (церкви Усекновения Честныя главы Иоанна Предтечи) и Благодичинного Московского уезда священника Д. Крылова. Оценка их учению и обрядам была высказана в донесениях священников в следственном деле за 1876 г.<sup>28</sup> Внешне верующие этого направления «считали себя православными, ходили в церковь и принимали приходских священников в дом со святым Крестом и водою во время хождения по приходу, говели и приобщались Святых Христианских таинств», но на самом деле являлись тайным по своим обрядам и учению объединением.

Моленные верующих по «Бабушкиной вере» находились в крестьянских домах Д.И. Кошкиной, А.И. Колишкина-Козлова (Садовая слобода), Е.Ф. Терёшкина, Колотушкина (с. Дьяковское), М. Лобковой, И.Д. Баулиной (с. Коломенское), А.М. Ботиной, А.К. Курёнова (д. Нагатино). В их среде распространены были строгие нравы, так, например, А.И. Колишкин-Козлов отдал своего сына в солдаты без жребия за несогласие сына идти в «Бабушкину веру». Они считали «Бог есть Дух», ему поклонялись духовно, верили в духовное воскресение. Службы и «обряды» проводили «Богородицы» – женщины преклонных лет, по ночам под великие праздники, на Святках в первые три дня, на Сырной неделе и первой неделе поста, в Пасхальные дни. Они же совершали «обряды»: освящение воды под праздник Богоявления, погружая медный крест в воду, освящение крашенных яиц под Пасху, хоронили по православному обычаю. Службы проводились под видом ужина – «вечера любви». Использовали восковые треугольной формы свечи, обязательно своего изготов-

<sup>27</sup> ЦИАМ. ф.203. оп. 366. д. 49.

<sup>28</sup> ЦИАМ, Ф. 203, Оп. 357, д. 10; Оп. 318, д. 149.

ления, лампы не зажигали. Поклонялись только медным крестам и иконам, так как они очищаются огнем. Для привлечения в свою группу рассказывали сказки: «Как патриарх ездил в ад на совет с сатаной», «О перемене веры» и другие. Нового перекрещивали после исповедания и приобщения Святых Таинств православным священником. Считали себя спасенными святыми людьми, а остальных погибшими детьми Антихриста.

Священники относили учение этой группы верующих к учению беспоповцев федосеевского толка с примесью молоканского (о. Павел Кротков) или к учению хлыстов (о. С. Понятский).

Из вышесказанного следует вывод: наиболее многочисленные группы старообрядцев Нагатинской волости были беглопоповцы и неокружники. Село Коломенское на протяжении XIX-XX веков было центром для местных старообрядцев беглопоповцев, старообрядцы Белокриницкой иерархии – неокружиники – объединились в начале XX века в общину с центром в д. Новинки, однако уже в 1920-е гг. разделились вновь по территориальному признаку с центрами в д. Новинки и в д. Печатниково. В других поселениях имели место малочисленные группы старообрядцев Белокриницкой иерархии, старообрядцы, действовавшие на правах единоверия, и беспоповцы. Старшее поколение жителей сел бывшей Нагатинской волости, которые в настоящее время живут в разных районах г. Москвы продолжают сохранять старообрядческое направление верования, посещая храм Покрова Пресвятой Богородицы Рогожской слободы и Московский кафедральный собор Покрова Пресвятой Богородицы Русской Древлеправославной церкви на Новокузнецкой улице.

# ПУБЛИКАЦИИ ИСТОЧНИКОВ

Любич П.А. (Кишинев)

## ИЗ ИСТОРИИ СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ ОБЩИНЫ КАГУЛА

(«Книга учета прихода церковного капитала и расходов при постройке храма во имя Покрова Пресвятыя Богородицы в городе Кагуле (1880-1892 гг.)»\* как источник по истории старообрядческой общины)



### О ввoднoй чaсти Книги

Перед нами небольшая, размером А-5, старая с пожелтевшими от времени листами «Книга учета прихода церковного капитала и расходов при постройке храма во имя Покрова Пресвятыя Богородицы в городе Кагуле (1880-1892)»<sup>1</sup>. В ней сто страниц, читая которые подспудно чувствуешь дух того времени, когда старообрядческая община Кагула с огромным энтузиазмом строила большой каменный храм, ставший, впоследствии, лучшим в Подунавье.

\* В дальнейшем «книга».

<sup>1</sup> Архив старообрядческой общины храма во имя Покрова Пресвятыя Богородицы в городе Кагуле. «Книга учета прихода церковного капитала и расходов при постройке храма во имя Покрова Пресвятыя Богородицы в городе Кагуле (1880-1892гг.)»

Книга велась практически с начала строительства церкви. Первая ее запись значителен 3 октября 1882 года. Последняя запись, связанная со строительством храма, датируется 26 октября 1892 года. После этого есть еще несколько записей более позднего времени (1926, 1927, 1945, 1956 гг.). Основные записи, связанные с ведением дел по строительству церкви, в разное время вели, судя по почерку, два человека, чьи имена нам не известны. Почерк обоих крупный и относительно разборчив, хотя нередко буквы «проглатывались» и не дописывались окончания, что было вызвано, вероятно, поспешностью при ведении записей. Чувствуется, что авторы были не просто писарями, а являлись активными организаторами стройки. Скрупулезность, с какой велись записи, воссоздает нам картину того времени.

Примечательно, что преамбула Книги стоит перед рабочими записями и содержит в себе не только краткую историю, предшествующую строительству храма, но и отмечает заключительную часть строительства и церемонию освящения храма.

Книга начинается с обращения к Господу: «Господи, благослови и поможи». Далее сообщается, что Высочайшим соизволением Самодержавнейшего Великого Государя, Милостивого Царя Александра Николаевича второго 11 ноября 1880 года утверждено разрешение старообрядческому обществу построить в городе Кагуле каменную церковь.

По благословению измайловского архиепископа Виссариона кагульское старообрядческое общество уполномочило строителем церкви (вероятно имеется в виду руководителем строительства) Овчинникова Ивана Петровича. Первые рабочие записи, как уже сказано было выше, свидетельствуют о начале строительства храма в Кагуле 3 октября 1882 года.

### Меценаты строительства храма

Строительство большой каменной церкви во имя Покрова Пресвятыя Богородицы в городе Кагуле было возможным только при огромной материальной помощи добросердечных староверов с разных уголков России. Строили, как говорится, всем миром. Деньги присылали как богатые, так и бедные. Пожертвования составляли в основном от 1 до 1000 рублей. Умышленно опустим суммы пожертвования, но упомянем каждого, отмеченного в

Книге, приславшего деньги на строительство церкви (стилистика не изменена):

1. Анастасий, владыка.
2. Антоний, архиепископ московский.
3. Аркадий славский, архиепископ, страждущий в Суздальской крепости 28 лет.
4. Бакшин Артемон.
5. Бакшина Татьяна.
6. Баулин Димитрий Иванович.
7. Билавина (имя не названо).
8. Бобров Иван, пономарь.
9. Богданов Сидор Яковлевич.
10. Бондарев Артем Нифонтьевич.
11. Булавин Никон.
12. Варфоломей, дьяк.
13. Васильевна.
14. Вдовица (имя не названо).
15. Вентершиков Симен.
16. Горин Ефим Яковлевич из Саратова.
17. Гусев Герасим Алексеевич из Еленки Черниговской губернии.
18. Демидов Хрисанор.
19. Дерюгин Динис.
20. Долгов Аким Андреевич.
21. Дрягунов Петр, иерей.
22. Евдокия Александровна из Москвы.
23. Елисей, иерей из Москвы.
24. Економка Морозова (имя не названо).
25. Ершов Аким Феоктистович.
26. Жупанов Леон.
27. Кизицкий Петр.
28. Кизицкий Пимен.
29. Климович Прокоп.
30. Ковалев Андрей Федорович.
31. Комов Симен Никифорович.
32. Кондрат Сергеевич из Кишинева.
33. Коновалов Родион.
34. Козинов.
35. Лебедев Макар
36. Марфа московская.
37. Ма\_ков (буква не разборчива).
38. Медведева.
39. Мельникова Анна Петровна из Москвы.
40. Милованова Пилогея Ивановна из Москвы.
41. Морозова из Москвы.
42. Морозов Арсений Иванович, фабрикант из Москвы.
43. Морозова Дарья Давыдьевна из Москвы.
44. Морозова Марья Феодоровна.
45. Морозов Хрисанор.
46. Морозов Тимофей Саввич из Москвы.
47. Морозова Хрисанфа.
48. Мухин Кирилл.
49. Мосяев Иван.
50. Николай Андреевич.
51. Ныркова Евдокия Абрамьевна из Москвы.
52. Овчинников Иван Петрович.
53. Овчинников Федор.

54. Пискарева с Измаила.
55. Пологея польская.
56. Порфирий, иерей.
57. Прокопий, иерей из Москвы.
58. Прусаков Василий.
59. Радионов Гаврила.
60. Рафаилов Василий Иванович.
61. Рахманова Мария Алексеевна из Москвы.
62. Рахманов Козма Александрович из Москвы.
63. Саватий, московский архиепископ.
64. Сапожник Федор.
65. Сапожников Василий.
66. Сергеев Кондрат из Кишинева.
67. Смирнов Павел.
68. Смирнов Поликарп.
69. Снигирев Миркула.
70. Соболев Николай Профеевич.
71. Солдатенков Козма Терентьевич из Москвы.
72. Соловьев Клим.
73. Стародубова из Москвы.
74. Степунин Василий Андреевич, Черниговская губерния.
75. Степунин Николай Андреевич из Клинцов.
76. Степунин Петр Андреевич, Черниговская губерния.
77. Стародубов Петр Матвеевич из Москвы.
78. Строкопых Анна Алексеевна из Москвы.
79. Строкопых Карп Иванович из Москвы.
80. Строкопых Ольга Алексеевна из Москвы.
81. Строкопых Федор Семенович из Москвы.
82. Суржилов Козма.
83. Суржилов Петр Д.
84. Суржилов Прокоп.
85. Тарин Федор Андреевич из Петербурга.
86. Татьяна Борисовна (это имя довольно часто встречается в Книге).
87. Трахтина Варвара.
88. Фидосья кривая торгов\_ (без окончания).
89. Филиппов.
90. Фистов.
91. Фомичев Гаврила Ради\_ (далее не разборчиво).
92. Фомичев Мартян Иванович.
93. Флоров Ларион Федор(ович).
94. Шибеева Евдокия Викуловна из Москвы.
95. Щекина Куприяна Ефи(мовна).
96. Яковлев Афанасий Петрович из Петербурга.

Наибольшее число пожертвователей было из Москвы. В Книге отмечены также сдавшие деньги из Петербурга, Клинцов, Измаила, Суздали, Саратова, Кишинева, Черниговской губернии.

«Сборные» суммы зафиксированы в Книге из Москвы, Дубовки, фабрики Морозова, Клинцов, Кагула, от Гаврилы Родионова, Голубова, с Кавказа.

#### *Обширные деловые связи общины*

При строительстве храма старообрядческая община имела обширные связи на разных уровнях

как церковной, так и государственной иерархических лестниц. Об этом свидетельствуют, например, телеграмма Государю, благодарственное письмо (за колокола) архиепископу Саватию (Мельникову), телеграмма епископу Антонию, письмо епископу Паисию в Саратов, прошение Губернатору, прошение в губернское правление, письма священнослужителям в Москву о. Константину и о. Прокопию, в Клинцы о. Василию, священнику в Яссы, письма о. Елисею, о. Горину, о. Степунину, о. Козлову (в Дубовку). Письма были отправлены в Петербург Яковлеву, в Новозыбков Шведову, в Клинцы Мошковскому, в д. Яковлевка Московской губернии, в Жмеринку.

#### *Подготовка к строительству*

Добившись разрешения на строительство большого каменного храма в Кагуле, староверческая община занялась проектированием церкви. Как показывают записи в Книге, деньги за подготовку и проектирование храма получали топограф, архитектор Беник, губернские архитекторы Лазинский и Ларин. Копии плана храма заверялись нотариусом. Планы неоднократно посылались в Кишинев, а «портрет с плана» делали в Москве. План предстоящего строительства церкви сохранился до настоящего времени. Современные опытные строители подчеркивают его высокое качество исполнения.

#### *Строители храма*

Книга прихода и расхода денежных средств при строительстве храма хранит имена тех, кто непосредственно проектировал, строил или помогал строить церковь. Назовем имена этих тружеников:

1. Абдула Азис.
2. Александр, солдат.
3. Андронаки Николай.
4. Андронов Николай.
5. Анисим вилковский.
6. Барбен Макар.
7. Барсуков Михаил.
8. Белоус Григорий.
9. Беник, архитектор.
10. Бобров Иван, пономарь.
11. Бобров Куприян.
12. Бондарев Антип.
13. Бондарев Артем.
14. Бондарев Иван.
15. Бондарев Силиверст.
16. Булавин Алексей.
17. Булавин Илья.
18. Булавин Федор.
19. Власов Василий.
20. Горюнов Варфоломей, дьяк.
21. Дерюгин Деминтиян.
22. Дерюгин Леон.
23. Десятников Андрей.

24. Добрянский Иван.
25. Добрянский Петр.
26. Евдокимов Леон.
27. Евтеев Петр.
28. Егоров Кирилл.
29. Ефименко Захар.
30. Жуков Петр.
31. Жупанов Иван.
32. Жупанов Леон.
33. Зарицкий.
34. Зельберштейн Ицк.
35. Зубков Андрей.
36. Зябкин Ларион.
37. Зябкин Осип.
38. Игнатов Харитон.
39. Каменщиков Григорий.
40. Каменщиков Наум.
41. Караман Думитрий.
42. Карач (окончание не разборчиво) Ипполит.
43. Кизицкий Василий.
44. Кизицкий Иван.
45. Кизицкий Марко.
46. Кизицкий Павел.
47. Кизицкий Филипп.
48. Клаев (трудноразборчиво) Михей.
49. Ковалев Федор.
50. Комяков Федор.
51. Кондратьев Гаврил.
52. Коновалов Тимофей.
53. Кондратов Федор.
54. Корней Алексей.
55. Красильников Лазарь.
56. Ладышкин Григорий.
57. Ладышкин Евдоким.
58. Ладышкин Карп.
59. Ладышкин Мирон.
60. Ладышкин Филипп.
61. Ларин, губернский архитектор.
62. Левицкий.
63. Леонов Данило.
64. Лукашевич.
65. Лукьян Иван.
66. Лупа Георгий.
67. Мазуров Ларион.
68. Мазуров Михей.
69. Мартян, стекольщик.
70. Маслов Сергей.
71. Медведев Иван.
72. Медведев Ульян.
73. Медников Григорий.
74. Молдован Иван.
75. Молдован Пантелей.
76. Молчанов, солдат.
77. Мухин Кирилл.
78. Назаров Варфоломей.
79. Нюнин Иван.
80. Образцов Данил.
81. Образцов Михаил.

82. Овчинников Иван.
83. Орешкин Потап.
84. Перегрымов Филипп.
85. Пимен.
86. Пономарев Савин.
87. Пономарев Семен.
88. Пономарев Терентий.
89. Отец Порфирий.
90. Похватный Григорий.
91. Просянных Исай.
92. Прусаков Василий.
93. Райков Семен.
94. Реуцкий Димитрий.
95. Смирнов Павел.
96. Смирнов Поликарп.
97. Снигерев Миркул.
98. Суржиков Макар.
99. Суржиков Матвей.
100. Суржиков Панфил.
101. Суржиков Сава.
102. Тарасов Иван.
103. Тарасов Семен.
104. Тарасов Осип
105. Терзи Сава.
106. Титов Максим.
107. Федоров Василий.
108. Харитонов Николай.
109. Ходиков Петр.
110. Хомяков Федор.
111. Чернов Ефим.
112. Чернов Карп.
113. Чернов Харлам.
114. Чуйкин Никита.
115. Чумак Андрей.
116. Чуйкин Никон.
117. Шутин Андриян.
118. Щекатихин Алексей.
119. Щекин Василий.
120. Щекин Ефим.
121. Щекин Ефрем.
122. Щекин Иван.
123. Щекин Клим.
124. Щекин Куприян.
125. Щекин Макей.
126. Щекин Поликарп.
127. Юров Евтей.
128. Юров Лука.
129. Юров Петр.
130. Яни Штефан.

Не все мастера и работники были русские староверы. Это видно из фигурировавших фамилий: Абдула Азис, Андронаки Николай, Зельберштейн Ицк, Караман Думитрий, Лупа Георгий, Молдован Иван, Молдован Пантелей, Терзи Сава, Яни Штефан.

Храм возводили люди разной степени профессиональной подготовки и без профессии: от «мальчиков по сбору камней» и «поденщиков копающих фун-

дамент» до мастеров высокой квалификации приглашенных из Болграда, Вилково, Одессы.

### *Система оплаты за труд*

С работниками расплачивались, как правило, деньгами. Но часто в качестве оплаты или дополнительного поощрения фигурируют натуральные товары: рубахи, ситец, сукно, вино. В качестве подарков значатся пояс, чай, сахар. На клоаку часто подавали вино, иногда маслины. Встречена запись, где за провоз камня расплатились ячменем.

### *Строительные материалы*

Как видно из Книги, строительные материалы доставлялись из разных мест по железной дороге (до Одессы), гужевым транспортом и по р. Прут. Доска, известь доставлялись из Болграда, Рени. Кирпич привозился в основном из Одессы. Судя по произведенным записям на строительство церкви ушло 655 тыс. кирпичей, 4567 пудов извести, 240 пудов алебастра, 3 бочонка цемента. Кладка кирпича шла на известь, вероятность чего подтверждают нынешние специалисты строители. Отдельные старожилы утверждают, что кирпичная кладка в кагульском храме была на яичном белке. Но в Книге об использовании яиц в кирпичной кладке нет ни одного упоминания. В то время как 4,5 тысячи пудов использованной извести могло пойти ни на что другое как на кладку.

Железо доставляли из Москвы, Одессы и Болграда. Камень привозили не только с соседних Кирган, но и с Измаила. Необходимые предметы доставлялись с Кишинева.

Кроме указанных стройматериалов из этих мест, а также из Килии, Леово, Кишинева привозили цинк, белила, ультрамарин, стекло, доску, в т.ч. дубовую и ольховую, мел, клей. С разных мест России привозилось оборудование, священническое облачение, иконы и многое другое.

### *Ритмичность строительства*

Изучая Книгу, автор этого изложения обратил внимание на то, что ритм строительства был неравномерный. Составленная таблица времени оплаты за материалы и выполненные услуги показывает, что после получения разрешения на строительство церкви 01.11.1880 года и до апреля 1885 года, что составило почти 4,5 года, строительные работы практически не велись. Вероятнее всего, это объясняется проектированием строительства и сбором денежных средств.

В течение 1885 и 1886 годов, хоть и слабые, но затраты на строительство пошли. А в 1887 году оплата за приобретенный материал и за оплату труда идет уже, как говорится, полным ходом. Однако, по непонятной нам причине, с сентября 1887 года и потом почти весь 1888 год движения денег на строительство не видно. Можем лишь

| 1890.2           | Транспорт | 1700.30     | Транспорт                  | 17408.05       |
|------------------|-----------|-------------|----------------------------|----------------|
| Леонъ Журавль    |           |             | Михей Мещуровъ             |                |
| 12. дней работы  | ..        | 20. 3. 40.  | 16½ дней работы            | .. 25. 14. ..  |
| 4. дня окъ же    | ..        | 25. 3. 40.  | Нисрантій Покоринъ         |                |
| Козма Колодубовъ |           |             | Н. Мельца и в днй работъ   | 26. .. 156. .. |
| Н. дней работы   | ..        | 85. 3. 40.  | Карнъ Ладышкинъ            |                |
| Илья Буловинъ    |           |             | 3½ день работы             | .. 25. 26. 50. |
| 5. дней работы   | ..        | 70. 3. 50.  | 9. дней работы             | .. 70. 6. 30.  |
| Миронъ Ладышкинъ |           |             | Совостьянъ Трифоновъ       |                |
| 9. дней работы   | ..        | 70. 6. 30.  | 30½ дней работы            | .. 85. 25. 90. |
| 4. дня Мавсе     | ..        | 85. 3. 40.  | 24. дня окъ же             | .. 70. 16. 80. |
| Есримиъ Черновъ  |           |             | Савинъ Понаморевъ          |                |
| 6½ дней работы   | ..        | 70. 3. 25.  | 5½ дней работы             | .. 85. 4. 80.  |
| Антимъ Бондаревъ |           |             | Яковъ Сосновъ              |                |
| 63. дней работы  | ..        | 70. 44. 10. | 6. дней работы             | .. 85. 5. 10.  |
| 37½ дней работы  | ..        | 85. 32. 09. | Макарь Суржиковъ           |                |
| Варфоломий Авдкф |           |             | 14½ работамъ               | .. 75. 12. 32. |
| 104½ дней работы | ..        | 85. 88. 83. | 1. день Григорій Губерская | .. 85.         |
| Построшнъ        | 196       | 67          | Построшнъ                  | 268. 67.       |

81

| 1885. 3. 1000                              | Транспорт | 1100.48     | Транспорт                           | 1588.02        |
|--------------------------------------------|-----------|-------------|-------------------------------------|----------------|
| въ субботу Арташ на Ванго                  |           |             | 30 дней Хвтей Горевъ 2½-28/60       |                |
| 1. день Вишневской Анисимъ работъ          | ..        | 60.         | 15 дней работъ (Сотомъ) Галинъ      | .. 60          |
| Мастеринъ на Рубади дозриваю               | 4.        | 17.         | 32. дней работъ Фришкинъ 2½/60      | .. 19. ..      |
| 24. Кирилъ Мухому за Поденичиковъ          | 12.       | ..          | 25. д. Мухомъ Красильникъ 2½/60     | .. 14. 80.     |
| Викъ Хмидъ и Маминъ наклаку                | 2.        | 10.         | 26½ д. Петръ Горевъ 2½/60           | .. 15. 70.     |
| Бенику оканованы днй/меди                  | ..        | 75. ..      | 6. д. Петръ Ходяковъ                | .. 60. 3. 60.  |
| 21½. средоръ Миксву                        | 1.        | 25. 24. 13. | 32. д. Леонъ Фирюгинъ 2½/60         | .. 19. ..      |
| 1. Меди 7. дней Фокила Овразцовъ           | 45. меди  | 58. 25.     | 30. д. Антонъ Битъ. 3 д. меди 2½/60 | .. 16. ..      |
| 1¼ Медиъ Петръ Федоренки                   | 35. ..    | 43. 75.     | 11. д. Миронъ Ладышка               | .. 60. 6. 60.  |
| 32. дней работъ Миронъ Ситеръ              | 1. 25.    | 40. ..      | 6. д. Лука Юровъ                    | .. 60. 3. 60.  |
| 22. дней работъ Швайъ Нюткина              | 1 25      | 27. 30.     | 8. д. Василий Власовъ               | .. 80. 2. 40.  |
| 1. Меди 7. дней работъ Сергей Масловъ      | 35. ..    | 44. 75.     | 4. д. окъ же на Ломсдоръ            | 1. 25. 5. ..   |
| 20. дней, работъ Иванъ Сафранъ             | 35 меди   | 29. 25.     | 4. д. Сришнъ Перепричинъ            | 30. 1. 20.     |
| 21½. дней работъ Ларіонъ Зависинъ          | 1. 25.    | 26. 75.     | 12. д. Мъхей Киланъ на Ламашъ       | 1. 25. 15. ..  |
| 32. дней работъ Леонъ Евдокимъ             | 1. 25.    | 40. ..      | 30½. д. Селевердъ Бонд. на Ламъ     | 1. 25. 38. 72. |
| 31. день Марко Кизинскій                   | 1 25.     | 38. 75.     | 16. д. Никонъ Цыкъ на Ламъ          | 1. 25. 20. ..  |
| 15. дней работъ 2 днй, 50. Фришнъ Фирюгинъ | 10. ..    |             | 3. д. Иванъ Шикинъ на Ламъ          | 1. 25. 3. 75.  |
| 11. дней Курейдъ Сафранъ                   | ..        | 60. 6. 60.  | 3. д. Варфоломеевъ на Ламъ          | 1. 25. 3. 75.  |
| Построшнъ                                  | 487       | 60          | Построшнъ                           | 214. 62.       |

7

*Таблица ритмичности строительства храма во имя  
Покрова Пресвятыя Богородицы в городе Кагуле (1880-1892 гг.)*

| годы   | Январь | Февраль | Март | Апрель | Май            | Июнь         | Июль                          | Август                     | Сентябрь      | Октябрь | Ноябрь      | Декабрь     |
|--------|--------|---------|------|--------|----------------|--------------|-------------------------------|----------------------------|---------------|---------|-------------|-------------|
| 1880*  |        |         |      |        |                |              |                               |                            |               |         |             |             |
| 1881   |        |         |      |        |                |              |                               |                            |               |         |             |             |
| 1882   | 20     |         |      |        |                |              |                               |                            |               | 3       |             |             |
| 1883   |        |         |      |        |                |              | 28                            |                            |               |         |             |             |
| 1884   |        |         |      |        |                |              |                               |                            |               |         |             |             |
| 1885   |        |         |      | 18     | 13             | 3            |                               |                            |               |         |             | б/д         |
| 1886   |        |         | 10   |        | 2              |              |                               |                            |               |         | 14          |             |
| 1887   |        | 3       |      | 23     | 24<br>27<br>30 | 2 17         | 3 5<br>12 14<br>19            | б/д                        |               |         |             |             |
| 1888   |        |         |      | 20     |                |              |                               |                            |               |         |             |             |
| 1889   |        | 22      | 10   | 16 18  | 24<br>25<br>30 | 2 28         | 8 16                          | 6 30                       | 2 3           |         | 23          | 12          |
| 1890   |        |         |      | 7 28   | 29             | 1 7<br>17 27 | 2 25                          |                            | 4 10          | б/д     | 4           | 15 30       |
| 1891   |        | 3       |      |        | 10             | 3 22<br>24   | 1 3 9<br>11<br>13 15<br>19 25 | 3 6 9<br>11<br>12 21<br>27 | 6 12 16<br>26 |         | 16 18<br>20 | 15 16<br>20 |
| 1892** | 25     | 15 18   | 7    | 20     | 4 25<br>30     | 1            | 19                            | 7 17<br>25                 | 3 28          |         |             |             |

7 – даты выдачи денег за материал или выполненную услугу.

б/д – без даты. Запись произведена, но дата отсутствует.

\* - разрешение на постройку каменного храма получено 01.11 1880 г.

\*\* - «совершена» Церковь Христа 01.08.1892 г.

предположить, что возникла какая-то непредвиденная трудность, например, отсутствие денег на продолжение работ, что приостановило стройку, либо учет оплаты строительства мог вестись в каком-нибудь другом источнике. В пользу последнего говорит то, что в Книге совершенно не отмечены затраты на такой важный участок строительства как рытье и установка фундамента. Не видно расходов на кладку кирпича. Отмечено, что при штукатурных работах в раствор, видимо для крепости, добавляли шерсть, но расходы на этот огромный объем внутренних штукатурных работ также не зафиксированы.

Но уже последующие 1889-1892 годы характеризуются, судя по расходованию денежных средств, периодами активного строительства храма. По-

следняя запись при строительстве церкви отмечена 28 сентября 1892 года.

#### *Сбор церковного оборудования, икон, книг, священнического облачения*

Пожертвования делались не только деньгами, но и стройматериалами, церковным оборудованием, иконами, Священными Книгами, священническим облачением и другим необходимым для храма. Приведем имена благотворителей и перечень пожертвований:

1. Аркадий Славский, архиепископ, 28 лет страдающий в Суздальской крепости - колокол на 50 пудов, книгу «Соборник».

2. Баумн Димитрий Иванович – железо для крыши церкви, 4 подсвечника, риза с Рогожского кладбища.

3. Вдовица (имя отсутствует) – образ святого (имя не разборчиво).
4. Гусев Герасим Александрович – 12 икон посвященных двенадцатым праздникам.
5. Горин Ефим Яковлевич, саратовский купец – 7 колоколов, 4 образа в иконостас большой.
6. О.Дрягунов Петр – риза в серебре.
7. Евдокия Александровна – Деисусы строгановского писания.
8. Ладышкина Мария Ивлевна – 2 образа.
9. Марковна – 4 подсвечника.
10. Милованова Пилогея Ивановна – паникадило, 2 подсвечника, хоругви.
11. Морозов Арсений Иванович, московский фабрикант – образ Спасителя чеканный, Евангелие в серебряном окладе, крест серебряный, 4 полубархатные стихиря, священническое облачение, священническое облачение в серебре, диаконовское облачение, облачения траурные.
12. О. Прокопий из Москвы – подрясник и платок.
13. Саватий, архиепископ московский – образ Спасителя, 12 икон, святцы.
14. Степунины Николай Андреевич – 4 образа на хоругви.
15. Татьяна Борисовна – серебряный потир и принадлежности к нему, ковер, материал атласный.
16. Фомичева Анастасия Артемовна – иконы с изображением поместных праздников.

#### ***Окончание работ по строительству храма***

Строительство церкви было завершено, судя по записям в Книге, почти 120 лет тому назад – 1 августа 1892 года. Храм был освящен во имя Покрова Пресвятыя Богородицы.

Закончив обзор «Книги учета прихода церковного капитала и расходов при постройке храма во имя Покрова Пресвятыя Богородицы в городе Кагуле (1880-1892 гг.)» делаем основной вывод, что строительство Дома Божия было в жизнедеятельности старообрядческой общины самым активным и, возможно, самым трудным временем. Но оно было наполнено, как чувствуется сквозь читаемые строки Книги, Великим Духом созидания (да простит меня читатель за высокопарные слова), духом долгожданного ожидания служения Творцу в новом, большом, каменном храме, который, как было уже выше сказано, назовут по окончании строительства, во имя Покрова Пресвятыя Богородицы.

#### ***Кратко о дальнейшей судьбе храма***

В 1962 году храм постигла участь многих других церквей. Коммунистическим режимом он был закрыт и разорен. Лишь в 1999 г. стараниями многих кагульских старообрядцев храм был реставрирован и вновь заработал. В настоящее время, к сожалению, храм посещает очень малое число прихожан. После долгого отсутствия в церкви настоятеля, епископом Евмением рукоположен молодой священник о. Григорий. Это вселяет надежду на то, что как пожилые, так и молодые люди постепенно начнут посещать храм Покрова Пресвятыя Богородицы.

Пригарин А.А. (Одесса), Сень Д.В. (Ростов-на-Дону)

## СТАРООБРЯДЦЫ МАЛОЙ АЗИИ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XX В.: НОВЫЕ МАТЕРИАЛЫ О ЛИПОВАНАХ И НЕКРАСОВЦАХ

Из многих территориальных общностей староверов Евразии, особое место, по праву, принадлежит малоазиатской группе. С середины XVIII – по 1962 г. она состояла из мощных общин казаков-некрасовцев, которые ушли в глубь Османской империи и верой и правдой служили своему новому сюзеру – султану. Кроме того, к ним присоединялись в разное время эмигранты из других историко-этнографических областей (особенно – из Добруджи). Исторические пространства и реальная событийная история этих ревнителей «древлего благочестия» полна «белых пятен» и загадочных сюжетов.

Публикуемые документы освещают малоизвестные страницы той жизни старообрядцев Османской империи (Турции) XX в., которая связана с их переселением в Россию. Эта тема – актуальное направление исследований, посвященных истории и культуре русских-старообрядцев. Еще относительно недавно ученые при ее исследовании чаще ссылались на фольклорные тексты и сведения периодической печати, чем на другие, не менее важные группы источников (материалы делопроизводства и пр.). При этом к данным дипломатических ведомств, хранящимся в российских архивах, новейшие исследователи не спешили прибегать. В последние годы источниковая база заметно расширилась, что позволило, в свою очередь, более детально изучить ряд вопросов, относящихся к причинам переселения в первой половине XX в., его географии и хронологии, отношениям старообрядцев с российскими дипломатическими службами и пр.<sup>1</sup>

Отмечая актуальность темы, подчеркнем, что до сих пор нет основательного исследования о жизни некрасовцев в Турции в период 1912–1962 гг. сопровождавшейся и культурной ассимиляцией, и внутренней трансформацией далеко неоднородного сообщества казаков и пр. При этом, гораздо чаще в науке пишут о переселении в Россию каза-

ков-некрасовцев, меньше – о других группах старообрядцев, что необходимо в целях комплексного изучения истории и культуры русского старообрядчества в связи с предыдущими этапами его прошлого<sup>2</sup>. Так, нам пока мало известно о жителях Акчаира и с. Джиджидие Акшехирской казы Конийского вилайета. Между тем, жители второго села стремились выехать уже в 1911 г. вместе с старообрядцами-«хамидийцами» в Россию<sup>3</sup>. Связь происхождения этой группы с Подунавьем очевидна. Возможно, о жителях этого села численностью в 50 семей, проживавших около г. Конья, говорится в документе тех лет<sup>4</sup>. В другом документе, за 1910 г., говорится о ходатайстве жителей с. Акшеир Конийского вилайета на переселение в Россию, причем информантами этих старообрядцев оказались майносы<sup>5</sup>. За весну-лето 1911 г. можно найти прошения обитателей указанного села выдать паспорта для выезда в Россию вместе с хамидийцами<sup>6</sup>. Решению проблемы о связях группы с другими старообрядческими сообществами (в т.ч. из с. Джиджидие) поможет анализ посемейных и иных списков 1920-х гг., отразивших переселение в СССР разных групп «некрасовцев»<sup>7</sup>.

«Герои» большей части публикуемых документов – российские (советские) дипломаты, а также старообрядцы, в т.ч. жители с. Эски-Казаклар, относившегося к казе Пандермы, и с. Хамидие – к Эрдекской казе. Оба населенных пункта входили в начале XX в. в Бурсский вилайет (центр – г. Бурса), который в источниках тех лет (по факту – ошибочно) фигурирует как Брусский. Документы освещают широкий исторический фон, когда некрасовцы и хамидийцы стали активно контактировать с Российским императорским посольством в г. Стамбуле (в науке чаще говорят о посольстве в Константинополе, что не вполне верно). Интерес к старообрядцам вызвал активный сбор сведений о них, который еще недостаточно используется учеными при изучении липован и некрасовцев. Помимо «Записки...» Н.И. Щербо (см. о ней в коммен-

<sup>1</sup> Сень Д.В. О реэмиграции некрасовских казаков из Турции в СССР в 1920-е гг. // Известия вузов. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. Ростов на/Д., 1998. №4. С.3–9; он же. Причины иммиграции некрасовских казаков из Турции в Россию в начале XX в. // Проблемы истории Северного Кавказа: Сб. науч. ст. к 60-летию и 30-летию научной деятельности профессора В.Н. Ратушняка. Краснодар, 2000; он же. «Войско Кубанское Игнатово Кавказское»: исторические пути казаков-некрасовцев. Краснодар, 2002. С.164–203.

<sup>2</sup> Пригарин А.А. Русские старообрядцы на Дунае: формирование этнокультурной общности в конце XVIII – первой половине XIX вв. Одесса-Измаил-Москва, 2010.

<sup>3</sup> Архив внешней политики Российской империи (далее – АВПРИ). Ф.180. Оп.517/2. Д.4960. Л.1–2, 3–10 и др.

<sup>4</sup> АВПРИ. Ф.180. Оп.517/2. 1909–1912 гг. Д.4962. Л.8.

<sup>5</sup> Там же. Л.42.

<sup>6</sup> АВПРИ. Ф.180. Оп.517/2. Д.4960. Л.3–10.

<sup>7</sup> Сень Д.В. «Войско Кубанское...». С.193–198.

тариях), можно обратиться к сведениям, собранным в 1911 г. представителями Российского императорского посольства в Стамбуле о. Николаем (Махровым) и ассессором Н. Емельяновым, посещавшим с. Эски-Казаклар и с. Хамидие<sup>8</sup>.

Документы указанного фонда АВПРИ сообщают о поиске хамидийцами на Востоке «*незатемненной веры*»<sup>9</sup>, содержат всевозможные списки старообрядцев, сведения о фискальной политике турецких властей, связанной с рыбным промыслом казаков и пр. Исследователь обратит внимание на такие, казалось бы, мелкие детали как именование некрасовского священника о. Иоанна Ващихина *атаманом* и, конечно, на упоминания об именах других атаманов Майноса<sup>10</sup>. Документы фонда, нуждающиеся в дальнейшем изучении, рассказывают о многих проблемах, сопровождавших жизнь старообрядцев Турции. Например, это проблема призыва на службу<sup>11</sup>, которая задела и некрасовцев, и жителей с. Хамидие<sup>12</sup>. Интересна тема «*социальных сетей*» старообрядцев Майноса, которые включали родственные связи жителей с. Хамидие с дунайскими старообрядцами<sup>13</sup>. Не обойтись специалистам без обращения к позиции османских властей по отношению к казакам призывного возраста и проблеме возможного отъезда казаков в Россию<sup>14</sup>. Интересны автографы майносовых старообрядцев, их рассуждения о причинах, заставляющих думать о переселении в Россию, об отношениях с местным мусульманским населением и пр.

Старообрядцы из с. Хамидие стали переселяться в Россию раньше, чем казаки-некрасовцы. Их представителям больше приглянулись земли на Черноморском побережье Кавказе, в Сочинском и

Туапсинском округах Черноморской губернии<sup>15</sup>. В 1911 г. хамидийцы стали покидать село, переселяясь на Кавказ<sup>16</sup>. 21 мая 1911 г. они прибыли в количестве 160 семей на Черноморское побережье Кавказа, основав вскоре с. Игнатовку<sup>17</sup>. Другая группа, в составе которой были не только хамидийцы<sup>18</sup>, в мае 1911 г. оказалась в Сочинском округе, проследовав сначала в Дагомыс, а затем в деревню Волковку<sup>19</sup>. Первоначально на эти земли смотрели и некрасовские ходоки<sup>20</sup>, которые потом от них отказались. Еще одним местом, где предполагали поселиться казаки-некрасовцы, стало оз. Ильмень<sup>21</sup>. В 1912 г., однако, казаки остановились на землях Батумской области и Кутаисской губернии<sup>22</sup>. В начале осени 1912 г., скорее всего, первая семейная группа майносовых некрасовцев покинула родное село и отбыла из Стамбула в Батум, откуда – в пределы Кутаисской губернии. Российские власти встречали переселяющихся на Кавказ старообрядцев, в т.ч. казаков, благосклонно<sup>23</sup>.

Особый интерес представляет семейный список казаков-некрасовцев на 1958 г. Он позволяет воссоздать ряд принципиальных для жизнедеятельности старообрядцев в Турции сюжетов. Очевидно, что он составлен был самими некрасовцами (о чем свидетельствует не только специальное указание, но и многочисленные диалектные особенности в написании имен, фамилий, терминов родства и т.д.). Именно этот характер документа предоставляет широкие возможности для культурно-бытовых реконструкций.

В частности, публикаторы не могли избежать соблазна провести анализ социальных структур в некрасовской среде. Как известно, основу для них составляют семейные коллективы или домохозяйства. В данном случае, границы этих объединений совпадали. Воспользовавшись этой возможностью, отмечаем преобладание нуклеарных (простых) семей – брачной пары, иногда – с детьми. Таких домохозяйств было почти две третьих (69,9%, см. таблицу 1) из всех переписанных. Относительно неве-

<sup>8</sup> АВПРИ. Ф.180. Оп.517/2. 1909–1912 гг. Д.4962. Л.87–87 об., 152–153 и др. В частности, о. Н. Махрову показали «*знамя атамана Некрасова, простреленное несколькими пулями*», хранившиеся в церкви в «*большом сундуке*». Интерес представляет и майносовское «*войско потешных*», казачат, занимавшихся маршрутовкой и пр.

<sup>9</sup> АВПРИ. Ф.180. Оп.517/2. 1902–1914 гг. Д.4955. Л.19.

<sup>10</sup> Там же. Л.82, 83.

<sup>11</sup> АВПРИ. Ф.180. Оп.517/2. 1909–1912 гг. Д.4962. Л.6, 7–7 об., 73. Обратим внимание, что ряд документов, исходивших от самих некрасовцев по этому и другим вопросам, заверялся печатью Войска Кубанского Игнатова Кавказского, имевшей разные варианты иконографического изображения (см. также: АВПРИ. Ф.180. Оп.517/2. 1910–1911 гг. Д.4958. Л.22). Совершенно замечательно использование некоторыми старообрядцами Бессарабии, относимыми А.А. Пригариным к некрасовцам, главного элемента «*казачьей печати*» – «*корабля Игната*» – при создании в начале XIX в. своей печати (Пригарин А.А. Русские старообрядцы на Дунае... С.146).

<sup>12</sup> АВПРИ. Ф.180. Оп.517/2. 1911 г. Д.4956. Л.5–5 об. 8–8 об. 27, 28 (особенно!); Там же. 1909–1912 гг. Д.4962. Л.20–20 об.

<sup>13</sup> АВПРИ. Ф.180. Оп.517/2. 1909–1912 гг. Д.4962. Л.95.

<sup>14</sup> Там же. Л.73, 76, 77.

<sup>15</sup> АВПРИ. Ф.180. Оп.517/2. 1909–1912 гг. Д.4962. Л.13, 27; 21–22 об., 29–30 об. О льготах переселенцам на территорию Черноморской губернии см.: АВПРИ. Ф.180. Оп.517/2. 1909–1912 гг. Д.4962. 63 об.–64.

<sup>16</sup> АВПРИ. Ф.180. Оп.517/2. 1910–1911 гг. Д.4958. Л.41, 44 и др.

<sup>17</sup> Шамрай В.С. Хронология достопримечательных событий и фактов, имеющих отношение к истории Кубанской области и Кубанского казачьего войска // Кубанский сборник. 1913. Т.18. С.146.

<sup>18</sup> АВПРИ. Ф.180. Оп.517/2. 1909–1912 гг. Д.4962. Л.1–10.

<sup>19</sup> Государственный архив Краснодарского края. Ф.468. Оп.2. Д.167. Л.26–27 а, 30, 38, 42 и др.

<sup>20</sup> АВПРИ. Ф.180. Оп.517/2. 1909–1912 гг. Д.4962. Л.55.

<sup>21</sup> Там же. Л.141 об.

<sup>22</sup> Там же. Л.174–174 об.

<sup>23</sup> Там же. Л.171–172.

лика доля – 7,5 % - неполных семей (вдовых и бурлаков). И, наконец, 22,6 % всех семей могут быть отнесены к сложным, т.е. таким, где присутствуют родственники по восходящей линии на три поколения или имеются более одной брачной пары. Надо отметить, что большинство последних характеризуются отсутствием полных отцовских коллективов - наличествует, как правило, лишь один из старших родителей (мать или отец одного из супругов).

Именно такая структура отображала реальности жизнедеятельности на Майносе. Известно, что рыболовство стимулировало развитие простых семейных коллективов. Вместе с тем, очевидна социальная стабильность общности – забота о недееспособных членах сообщества (вдовы, приемные дети (несовпадение отчеств детей с декларируемым отцовством) и др.). Показательно будет сравнить этот состав с аналогичным, уже после переселения в СССР.

*Структура семейных коллективов некрасовцев  
Майноса. 1958 г.*

Таблица 1.

| Семей                  | Человек в них |     |            | На 1 семью  | %%    |
|------------------------|---------------|-----|------------|-------------|-------|
|                        | м             | ж   | всего      |             |       |
| <b>Простых<br/>139</b> | 311           | 294 | <b>605</b> | <b>4,35</b> | 69,9  |
| <b>Неполных<br/>15</b> | 8             | 21  | <b>29</b>  | <b>1,93</b> | 7,5   |
| <b>Сложных<br/>45</b>  | 103           | 157 | <b>260</b> | <b>5,78</b> | 22,6  |
| <b>Всего<br/>199</b>   | 422           | 472 | <b>894</b> | <b>4,49</b> | 100,0 |

*Детность простых семейных коллективов некрасовцев  
Майноса. 1958 г.*

Таблица 2.

|              |           |           |           |           |           |           |          |          |          |                        |
|--------------|-----------|-----------|-----------|-----------|-----------|-----------|----------|----------|----------|------------------------|
| Кол-во детей | 0         | 1         | 2         | 3         | 4         | 5         | 6        | 7        | 9        | <b>3,21<br/>(2,54)</b> |
| Кол-во семей | <b>29</b> | <b>20</b> | <b>31</b> | <b>19</b> | <b>20</b> | <b>13</b> | <b>6</b> | <b>1</b> | <b>1</b> | <b>111</b>             |

Интерес представляют подсчеты по количеству детей на одну семью (таблица 2). Видно, что староверы Малой Азии обладали повышенной для середины XX в. уровнем детности. Более половины всех простых семей имели от 2 до 4 детей. Лишь четверть коллективов были бездетными, но скорее всего, это молодые пары только начавшие свою супружескую жизнь. В целом, индекс детности составил 2,54 ребенка на семью или 3,21, с учетом бездетных коллективов.

Еще одним комплексом реконструкции может стать ономастическая система некрасовцев. Конечно же, этот материал требует лингвистического внимания, на которое рассчитываем и в дальнейшем.

С точки зрения историков, обращает внимание явные следы я-канья (Ягорий вместо Егорий) и и-канья (Ипифаний вместо Епифаний, Истихней – Евстегней и т.д.). Многие имена и фамилии сохраняют простонародные формы (Лексей, Люба, Пантелей, Леферий и пр.). Характерно присутствие старообрядческих норм: Сава (вместо Савва), Филип (вместо – Филипп), Кирил (вместо – Кирилл) и т.п. При этом, в именнике присутствуют заимствование из соседних антропонимических систем – кроме указанного параллельного бытования официальной (турецкой) фамилии и русской разговорной, можно заметить присутствие: Деспина («девица» - греческое, восходящее к временам Византийской империи), Триандафил (в качестве одного из отчеств), Фотиния (вместо – Светлана), Саламандра и т.д. Эту тенденцию ярко иллюстрирует форма *Геворгий* вместо *Георгий* или *Домна* вместо *Домникия*.

Особенности говора демонстрируют имена: Иован – Иван; Микита – Никита; Микифор – Никифор; Герафена, Катерина, Васса.

На 419 мужчин приходилось 115 форм наименований. При этом, 9 самых популярных носило 164 мужчин. На 353 женщины – всего 40 имен. 6 самых популярных из них имели половина всех женщин. Как и везде, женский ономастикон оказался намного скромнее, чем мужской.

Еще более показательным оказывается фамильный состав. В целом, в него попали характерные для казаков-некрасовцев прозвища, которые закрепились в качестве фамильных имен, видимо, достаточно давно от описываемых событий. На 894 человека приходилось всего 58 фамилий. 10 самых популярных охватывают половину всех членов сообщества.

Происхождение фамилий говорит об устойчивости именно прозвищной системы антропонимии. Лишь каждая 9 из них (108 человек) носила отпатриномичную форму, сформированную от имени предка: Гаврилушин, Савушкин, Минаев и т.д. Примерно столько же относятся к нейтральным родовым кличкам, зооморфным по своей природе: Гусев, Гулин, Лебедев и пр. Часть фамилий отображают сложное социальное и этнокультурное прошлое группы: Господарев, Салтанов, Атаманов, Циганков и т.д.

Безусловно, будем рады внимательному обзору этих материалов со стороны профессиональных лингвистов. Эти предварительные замечания позволяют судить о широком потенциале посемейного списка для воссоздания языковой специфики и мировоззренческих норм в старообрядческой среде Малой Азии в середине XX в.

## Мужские имена некрасовцев Майноса. 1958 г.

Таблица 3.

|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                            |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Иван (Ивован), Ваня                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                        | 43  |
| Василий; Семеон, Симеон                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    | 21  |
| Тимофей                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    | 20  |
| Федор                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                      | 15  |
| Иосиф                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                      | 12  |
| Алексей (Лексей); Николай                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                  | 11  |
| Кирил(л-ий)                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                | 10  |
| Андрей; Ге(в)оргий; Григорий; Михаил; Петр(о)                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              | 9   |
| Н(М)икита; Н(М)икифор; Яков                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                | 7   |
| Гаври(ил); Герасим; Захарий; Харла(н-м)п(ий)                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                               | 6   |
| Антон(ий); Димитрий; Ефимий; Кондрат                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                       | 5   |
| Данил; Илья; Филип                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                         | 4   |
| Авраам; Александр; Артамон; Ермил(ий); Исаак; Козьма; Л(е-и)феерий; Н(и-ы)кон; Нифантий; Павел; Трифон; Трофим                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                             | 3   |
| Аверкий(я); Антипий; Афанасий; Борис; Дорофей; Евтихий; Ефрем; Кирсан; Левонтий; Лука; Макей; Ма(т-ф)вей; П(а-о)лискта; Пантелей; Порфирий; Роман; Сергей; Сигай; Стефан; Терентий; Тихон; Фотий                                                                                                                                                                                                                                                                           | 2   |
| Абрамий; Акинфей; Аксений; Артемий; Афиноген; Викол; Владимир; Внифантий; Демьян; Деонисий; Евлампий; Евлантий; Евтимий; Зотика; Игнатий; Иеремей; Илларион; Ипифаний; Истихней; Карилий; Касьян; Киприян; Лазар; Ларион; Логин; Макарий; Максим; Манул; Марк; Мартирий; Меркилий; Мефодий; Наум; Патапий; Патрикей; Пахомий; Перфил; Поликарпий; Радион; Савелий; Самуил; Сидр; Сильвестр; Тарасий; Фалилей; Фалимон; Федот; Феофан; Фирс; Фома; Хардан; Хритоний; Ягорий | 1   |
| Всего                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                      | 419 |

## Женские имена некрасовцев Майноса. 1958 г.

Таблица 4.

|                                                                                      |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Евдок(е-и)я                                                                          | 53  |
| Мария                                                                                | 36  |
| Матрона                                                                              | 23  |
| Ефимия                                                                               | 22  |
| Ирина                                                                                | 21  |
| Елена                                                                                | 20  |
| Пелагея; Прасковья                                                                   | 17  |
| Домна; Татьяна                                                                       | 15  |
| Ксения                                                                               | 12  |
| (Е)катерина                                                                          | 11  |
| Арина; Дарья; Фекла                                                                  | 8   |
| Васса (Василиса)                                                                     | 7   |
| Ф(и-е)ония                                                                           | 6   |
| Марфа; Настасия                                                                      | 5   |
| Евгения; Лисавета; Мелания; Наталья; Фотиния                                         | 4   |
| Стефанида; Феодосия                                                                  | 3   |
| Макрида; Надежда; Ольга; Устиния                                                     | 2   |
| Варвара; Вера; Герафена; Гликерия; Деспина; Илина; Люба; Мотиния; Саламандра; Ульяна | 1   |
|                                                                                      | 353 |

## Фамильный состав некрасовцев Майноса. 1958 г.

Таблица 5.

|     |                                                        |
|-----|--------------------------------------------------------|
| 60  | БАБАЕ(Ю)В                                              |
| 54  | БАНДРУСКИН                                             |
| 48  | ПУШЕЧКИН                                               |
| 47  | М(Н)ИКУЛУШКИН(ОВ)                                      |
| 46  | ИЛИС(Ю-ПО)ТИКОВ                                        |
| 39  | ЧИЖАКОВ                                                |
| 37  | ЩЕПЕЛЕИВ                                               |
| 34  | Я(Е)ЛУПЛИН                                             |
| 32  | ПРОНЮШКИН                                              |
| 29  | САНИЧ(Щ)ЕВ                                             |
| 27  | ДРАНОВ; ЯСТРЕБОВ                                       |
| 26  | КОНЮСКИЙ                                               |
| 24  | ГУСЕВ                                                  |
| 21  | ПУШКИН                                                 |
| 18  | ПАШИН                                                  |
| 17  | МИЛУШКИН                                               |
| 16  | ГОСПОДАРЕВ; ШКОДРИН                                    |
| 15  | ВИНТОВКИН                                              |
| 14  | КОСТИКОВ; САЛТАНОВ                                     |
| 13  | ЦИГАНКОВ; ЯЛУТЛ(А-ИН)                                  |
| 11  | АТАМАН; ГАВРИЛУШКИН; СИНЕКОВ                           |
| 10  | КОМАРЕВ; САВЕЛЬЕВ; ЦАРЬКОВ                             |
| 9   | БАКАЧ(Щ)ОВ; БЕЛЯКОВ; СТРЕЛКОВ                          |
| 8   | ЖО(У)НЖУРОВ                                            |
| 7   | ПЫШКИНОВ; ТУШКАНОВ; ШИПЕЛЕВ                            |
| 6   | БАБАСОВ; ЛЕБЕДОВ; МАЛКИН; ПОПОВИЧЕВ; ПУШИЛУКИН; ЦЕРКЕВ |
| 5   | ГВОЗДЕФ; ЗАРУБАЙЛОВ; КАМЫШОВ; КОДРИН; ШУБНИКОВ         |
| 4   | БОНДРОВСКИЙ; КАНЮШКИН                                  |
| 3   | БИЛЕЧКОВ; ГАРЕВЛОВ; ГУЛИН; САВУШКИН                    |
| 2   | АБАШЕЕВ; МИНАЕВ; ШУШКАНОВ                              |
| 1   | КАНИЩЕВ                                                |
| 894 |                                                        |

Избранные документы хранятся в Архиве внешней политики Российской империи (г. Москва, АВПРИ. Ф.180. Российское императорское посольство в Константинополе) и Архиве внешней политики России (г. Москва, АВП РФ. Ф.№132. Референтура по Турции). Они публикуются впервые.

Документ №1.

Письмо обер-прокурора Св. Синода К.П. Победоносцева<sup>24</sup> – российскому послу в г. Стамбуле И.А. Зиновьеву<sup>25</sup> от 4 июля 1903 г.<sup>26</sup>

Милостивый Государь,  
Иван Алексеевич<sup>27</sup>.

Министр Внутренних Дел препроводил ко мне переданную ему, по ВЫСОЧАЙШЕМУ повелению, копию депеши Вашего Высокопревосходительства от 5/18 Мая сего года, за №111 с приложением к ней в копии же прошением русских казаков-старообрядцев, жителей селения Майноса<sup>28</sup> в Малой Азии, переселившихся из России в Турцию еще при ИМПЕРАТРИЦЕ ЕКАТЕРИНЕ II<sup>29</sup>, о разрешении им возвратиться в отечество.

<sup>24</sup> Авторство определено на основании даты документа и времени пребывания именно К.П. Победоносцева в указанной должности.

<sup>25</sup> В левой нижней части текста документа содержится: «Его Высокопрев.-ву И.А. Зиновьеву».

<sup>26</sup> Машинописный текст на бланке официальном бланке «ОБЕР-ПРОКУРОР СВЯТЕЙШАГО СИНОДА». Рукописная помета в левом верхнем углу «№1306. 4 Июля 1903.». Это входящий номер. Исходящий №5565 от 26 июня 1903 г. (л.15 об. публикуемого документа). Кроме того, в правом верхнем углу документа содержится рукописная помета: «Г.Н. Трубецкому для соответствующего исполнения». Автор пометы, судя по всему, И.А.Зиновьев. Князь Григорий Николаевич Трубецкой (1874–1930) – российский общественный и политический деятель, дипломат, публицист. В 1896–1906 гг. занимал дипломатические посты в Вене, Берлине и Стамбуле.

<sup>27</sup> Иван Алексеевич Зиновьев (1835–1917) – российский дипломат. В 1897–1909 г. – посол Российской империи в Стамбуле.

<sup>28</sup> Майнос – (тур. Manyas) – пресноводное озеро. Расположено в Балыкесирском вилайете. В настоящее время называется Куш. Иногда в документах так обозначают некрасовское с. Бин-Эвле («тысяча домов»), оно же – Эски-Казаклар («Старые Казаки»), Магалыч. Основано казаками-некрасовцами, выселившимися из Подунавья в Анатолии, на берегу указанного озера в начале XIX в. после ряда поражений, нанесенных некрасовцам «турецкими запорожцами», вытеснившими их из дельты Дуная. Некоторые специалисты относят основание Бин-Эвле к 1780-м гг.

<sup>29</sup> Показательно, что уход казаков в Османскую империю связывается с правлением императрицы Екатерины Великой, хотя некрасовцы ушли не из России (это имело место при Петре I), а поселились в Добрудже и Малой Азии, став подданными Османов. Вместе с тем отмечаем, что сохранившийся черновой отпуск письма И.А. Зиновьева на №№5565 от 26 июня 1903 г. (АВПРИ. Ф.180. Оп.517/2. 1902–1914 гг. Д.4955. Л.11–13 об.) свидетельствует: прошение о возвращении в Россию, о чем писал К.П. Победоносцев, подали старообрядцы-хамидийцы. Тем не менее, процессы переселения разных старообрядцев из Османской империи в Россию необходимо изучать в комплексе, учитывая их непростые отношения друг с другом, с османскими властями, обращаясь к контексту событий в России начала XX в. («золотой век» в истории старообрядчества) и пр.

В Центральном Управлении Духовного Ведомства имеются следующие сведения о раскольниках, проживающих в названной местности.

В 1879 году старообрядцы селения Майноса послали своих уполномоченных в Москву для ходатайствования у Преосвященного Митрополита Московского принятия их в общение с православною церковью на правила единоверия с подчинением их клира и церкви кафедре Московского Митрополита и Святейшего Синода<sup>30</sup>. Святейший Синод, на рассмотрение которого означенное ходатайство было внесено Митрополитом Московским, приняв во внимание, что жители названного селения принадлежат к подданным Турецкого правительства, а в церковном отношении находятся в пределах Константинопольского Патриархата, каноническими же правилами Епископам одной области входить в управление церковными делами другой, без приглашения ее Епископов, воспрещается, по определению от 22 Августа – 21 Сентября 1879 года помянутое ходатайство старообрядцев селения Майноса отклонил. Между тем, бывший Патриарх Константинопольский, в послании на имя покойного Митрополита С.-Петербургского Исидора, сообщив, что к нему поступила от старообрядцев селения Майноса однородная с вышеупомянутым ходатайством просьба, но он не признал возможным, по постановлением Константинопольского Патриархата, принять просителей в православие на правила единоверия, установлен- // ных русской церковью, уведомил вместе, что русская церковь может, если захочет, дать просителям священника на условиях единоверия. Преосвященный Митрополит С.-Петербургский, известив о сем Преосвященного Митрополита Московского, просил его рукоположить во священники присланного Майноскими раскольниками кандидата во священника – казака Ивана Васильева, каковое рукоположение, по присоединению этого казака к православию, и совершено было 8 Июня 1880 года<sup>31</sup>. Так произошло присоединение майноских старообрядцев к православной церкви на правах единоверия<sup>32</sup>. Засим,

<sup>30</sup> О поездке некрасовских «уполномоченных» 1879 г. см.: Пребывание майноских единоверцев // Московские ведомости. 1901. №208. С.2.

<sup>31</sup> Иван Васильев – некрасовский начетчик, первый единоверческий священник на Майносе. 20 июня 1880 г. Митрополит Московский и Коломенский Макарий подписал грамоту №177, давшую право о. Иоанну совершать все духовные требы (АВПРИ. Ф.180. Оп.502 б. 1901 г. Д.5248. Л.9). Освящение единоверческой церкви во имя Успения Богородицы на Майносе произошло 30 ноября 1881 г., когда к казакам прибыл архимандрит Павел, настоятель одного из московских единоверческих монастырей.

<sup>32</sup> Это событие хорошо освящалось в миссионерской периодике как большая победа над старообрядчеством: [Козлов, Макарий] Михаил. Согласие на присоединение

по ходатайству тех же единоверцев, им было разрешено и в 1901 году рукоположить во священника избранного ими для сего кандидата Ивана Игнатьева<sup>33</sup>. Устроенная в свое время для этих единоверцев и ныне существующая в сел. Майносе единоверческая церковь и была построена, и содержится при пособии из средств Святейшего Синода<sup>34</sup>.

Таким образом, в Центральном Управлении Духовного Ведомства имеются сведения лишь о единоверцах<sup>35</sup> селения Майноса в Турции и из переписки об этих единоверцах не видно, чтобы они испытывали какие-либо, подобные описанным // в упомянутой депеше Вашего Высокопревосходительства за №111, притеснения со стороны местного турецкого населения и чтобы они вообще были недовольны местными условиями жизни<sup>36</sup>.

Вследствие сего, имею честь покорнейше просить Ваше Высокопревосходительство не отказать в распоряжении о собрании точных сведений

к единоверию переселившихся из России старообрядцев некрасовцев проживающих в Азиатской Турции в селении Майнос. – М.: МГУ, 1873 (то же см.: «Душеполезное чтение». – 1873. – декабрь. – год четырнадцатый. – С.454); [Виноградов И.]. Учреждение единоверия у майносов // Московские церковные ведомости. – 1880. – №27, 35. О присоединении некрасовцев к единоверию см. также: Сень Д.В. «Войско Кубанское Игнатово Кавказское»: исторические пути казаков-некрасовцев (1708 г. – конец 1920-х гг.). – Краснодар, 2002. – С.145–149 и др.

<sup>33</sup> о. Иоанн (Игнатьев) – второй по счету единоверческий священник майноских казаков-некрасовцев. Рукоположен 29 июля 1901 г. епископом Можайским Парфением в сан диакона (по благословению Митрополита Московского и Коломенского Владимира и с разрешения Св. Синода), а 6 августа 1901 г. – в священнический сан в кафедральном храме Христа Спасителя.

<sup>34</sup> В начале 1900-х гг. Св. Синод выделил майноским некрасовцам 1500 руб. на постройку нового здания храма, хотя дело требовало большего. Заявлявшаяся между дипломатами переписка вызвала отправку на Майнос Императорским посольством в Стамбуле помощника морского агента, капитана Н.И. Щербо (1904 г.), имевшего и другие цели. Подр. см.: Сень Д.В. «Войско Кубанское...». С.262–284. Судя по тексту публикуемого документа, российский власти на деле поддерживали инициативу казаков, и храм был возведен при их активной поддержке (АВПРИ. Ф.180. Оп.517/2. 1902–1914 гг. Д.4955. Л.2 и др.).

<sup>35</sup> В Бин-Эвле имела также группа казаков, приемлющих Белокриничское священство. Любопытно, что единоверие принимают активно «рыбаки», австрийское же священство – «земледельцы», т.е. более зажиточные некрасовцы.

<sup>36</sup> Первыми подали ходатайство о переселении в Россию старообрядцы с. Хамидие (Ени-Казаклар), а не майноские некрасовцы (АВПРИ. Ф.180. Оп.517/2. Д.4955. Л.13 об.). И все же ситуация ухудшалась и для казаков, и для хамидийцев: притеснения черкесов-махаджиров, захват принадлежавшей им земли (АВПРИ. Ф.180. Оп.517/2. 1902–1914 гг. Д.4955. Л.17). Впрочем, казаки-некрасовцы пока больше озабочены постройкой нового здания храма.

о том, не принадлежат ли называемые в депеше Вашей раскольниками просители к числу единоверцев, о которых производилась упомянутая переписка, если же они действительно раскольники, то к какому именно раскольничьему толку они принадлежат, когда и при каких условиях они переселились в пределы Турции, каким характером отличаются их религиозные и политические воззрения, а равно и о том, куда собственно они желали бы переселиться в Россию, и о последующем почтить меня уведомлением<sup>37</sup>.

Примите уверение в совершенном моем почтении и преданности.

[Подпись]<sup>38</sup>

№55651902–1914 гг.

26 Июня 1903 г.

**АВПРИ. Ф.180. Оп.5172. Д.4955. 1902–1914 гг. Л.14–14 об., 15–15 об.**

*Документ №2.*

*Рапорт командира яхты «Колхида»  
российскому послу в г. Стамбуле И.А. Зиновьеву от 10  
апреля 1908 г.*<sup>39</sup>

Российскому Императорскому Чрезвычайному  
и Полномочному Послу в Турции  
Рапорт

Начав окраску вверенной мне яхты в Чам-Лимане<sup>40</sup> при северном ветре, я, вследствие резкой его перемены, должен был, для сохранения начатых работ, укрыться в Измидском заливе<sup>41</sup> за мысом Диль-Бурну<sup>42</sup>, в Кавак-Иска-Лессе<sup>43</sup>.

Здесь на яхту прибыло три рыбака Некрасовского толка, последователи которого эмигрировали в Турцию частью в Эпоху царствования Императрицы Екатерины II, частью же бежали из Румынии,

<sup>37</sup> Резонанс обращения старообрядцев-хамидийцев был исключительным: в курс дела оказался посвящен не только министр внутренних дел К. Плеве, но и император Николай II.

<sup>38</sup> Рукописный автограф.

<sup>39</sup> Рукописный текст на «фирменном» бланке «Командир яхты "Колхида"». Исх. №198 от 10 апреля 1908 г. Вх. №398 от 11 апреля 1908 г. Слева от основного текста стоит оттиск штампа с текстом: «Дело №399. Майносы. Раздел \_\_\_\_». В верхнем углу имеется рукописная помета «К делу Майносов». Примечательно, что, как минимум, в первой половине 1908 г., (предположим, что даже раньше) в делопроизводстве Российского посольства в Стамбуле формируется самостоятельный комплекс документов, относящихся к старообрядцам Майноса.

<sup>40</sup> Чам-Лиман – один из заливов на острове Бююкада (тур. *Büyükağa* – «большой остров») или Принкипо, самом большом острове среди Принцевых островов в Мраморном море возле Стамбула.

<sup>41</sup> Измидский залив – точнее, Измитский залив (тур. *Izmit kerfezi*) Мраморного моря.

<sup>42</sup> Диль-Бурну – один из западных мысов на острове Бююкада.

<sup>43</sup> Кавак-Иска-Лессе – город-крепость на острове.

лет 15 тому назад, когда их привлекли там к отбыванию воинской повинности<sup>44</sup>. Все они поселились на берегах озера Майнос, в трехчасовом пешеходном пути от гавани Пендермо<sup>45</sup> /Залив Мудания<sup>46</sup>/.

Рыбаки привезли команде в «гостинец рыбу» и крабов. //

Вот что рассказал мне при этом старший у них Василий Антонов:

Касательно веры притеснения от Турок никакого нет<sup>47</sup>, землю же за последнее время Турки оттягивают под разными предложениями; в селе у нас 360 душ<sup>48</sup>, подушные подати велики; есть желающие переселиться в Россию и принять Русское подданство; молодые ребята все стремятся в Россию; очень просим Вас походатайствовать за нас перед Его Высокопревосходительством Послом; также просим побывать у нас в Майносе.

Отпуская рыбаков, я подарил им для села портрет Наследника Цесаревича; рыбаки упали в ноги.

О всем вышеупомянутом доношу на тот случай, если бы Ваше Высокопревосходительство признали целесообразным и удобным ввиду состоявшегося Высочайшего соизволения на возвращение сектантов в Россию, содействовать переселению туда Этого прочного Элемента, не утратившего за продолжительное проживание среди чуждаго народа своей самобытности и родственных чувств к единоплеменникам. Со своей стороны, как моряк, полагаю, что сроднившиеся с морем Некрасовцы, // привыкшие с детства делать частые переходы, на утлых каиках из Пандермо в Константинополь и обратно<sup>49</sup>, дадут превосходный Элемент для

личного состава нашего флота, как военного, так и торгового, столь нуждающегося в природных морях.

Капитан 2 ранга Серпеев 5[й]  
АВПРИ. Ф.180. Оп.5172. 1902-1914 гг. Д.4955. Л.113-113 об., 114

Документ №3.

Первый департамент МИД Российской империи – российскому послу в г. Стамбуле И.А. Зиновьеву от 11 июня 1908 г.<sup>50</sup>

В Российско-ИМПЕРАТОРСКОЕ Посольство в Константинополе

Ссылаясь на отношение от 12 Мая с.г., за №2693, Первый Департамент имеет честь препроводить у сего для зависящих распоряжений ИМПЕРАТОРСКОГО Посольства копию отношения Департамента Общих Дел от 24 Мая с.г., за №11534, с одним приложением, касательно объявления проживающим на берегу озера Майнос старообрядцам, выразившим командиру яхты «Колхида» о своем желании вернуться в Россию, какие им надлежит с этой целью исполнить формальности.

О последующем Департамент имеет честь покорнейше просить не оставить его уведомлением с возвращением приложения.

За Вице-Директора М. Веретельников<sup>51</sup>  
Делопроизводитель К. Заспукий<sup>52</sup>  
АВПРИ. Ф.180. Оп.5172. 1902-1914 гг. Д.4955. Л.115

Документ №4.

Копия отношения Департамента Общих Дел<sup>53</sup>

рыболовства и мореходной культуры в жизни старообрядцев с. Хамидие. Обращает на себя внимание, что они быстро освоились с новыми условиями жизни в Анатолии, учитывая, что «главное наше занятие было хлебопашество, но так как мы зашли сюда и земли не имеем, и нам таковой не дают, мы занялись рыбной ловлею по необходимости...» (Из прошения хамидийцев на имя российского посла в Стамбуле. 1903 г. АВПРИ. Ф.180. Оп.517/2. 1902-1914 гг. Д.4955. Л.30 об.).

<sup>50</sup> Машинописный текст на бланке 1-го Департамента МИР России. Исх. №3396 от 11 июня 1908 г. Вх. №678 от 17 июня 1908 г. Имеется помета «399. Майносы». В правом верхнем углу документа помета: «Пандерма и Мудания входят в состав Худовендигярского вилаята, относящегося к округу Вице-Консульства нашего в Брусси. 19 30/VI 08 Н.Я».

Худовендигярский вилайет – искаж. «Худавендиджиаре».

Вилайет – провинция, административная единица в Османской империи и Турции.

Брусса – искаж. Бурса (тур. Bursa) – крупный город на северо-западе Анатолии.

Рядом содержится еще одна рукописная помета, выполненная другим почерком: «в Ген. Конс-во. Можно ли объявить?». Наконец, слева от основного текста еще одна рукописная помета: «№62. 1908 г.».

<sup>51</sup> Предположительно.

<sup>52</sup> Предположительно.

<sup>53</sup> Документ является приложением к публикуемому

<sup>44</sup> Информацию обо все этом, очевидно, капитану яхты представили сами старообрядцы, вероятно, жители с. Хамидие (Ени-Казаклар). Хамидие основано в конце 1870-х гг. старообрядцами Дуная (в т.ч. жителями с. Сары-кей), не пожелавшими оставаться в Румынии после решений Берлинского конгресса и переселившимися на Майнос в числе 35–40 семей. Затем часть снова ушла в Румынию, но в итоге еще большая группа, состоящая из 150 семей, вновь покинула берега Дуная и вернулась на Майнос, пополнив собой с. Хамидие, названное в честь султана Абдул-Хаида (1876–1909).

<sup>45</sup> Пандермо-Бандерма-Бандырма (тур. *Bandırma*) – город на северо-западе Турции, порт на берегу Мраморного моря.

<sup>46</sup> Мудания – залив и гавань Мраморного моря, в Малой Азии.

<sup>47</sup> Хамидийцы в описываемое время – беглопоповцы.

<sup>48</sup> В прошении хамидийцев российскому послу И.А. Зиновьеву за 1906 г. говорится о 250 «семействах» (АВПРИ. Ф.180. Оп.517/2. 1902–1914 гг. Д.4955. Л.32). Н.И. Щербо (1904 г.), собравший достаточно точные сведения, говорит о 400 мужчинах и 500 женщинах из Хамидие, составлявших 204 семьи; жителей с. Эски-Казаклар – 702 души, из которых мужчин – 348 (Сень Д.В. «Войско Кубанское...». С.269, 273).

<sup>49</sup> Документ расширяет наши представления о роли

Копия отношения Департамента Общих Дел,  
от 29 Мая 1908 года, за № 11534.

И.д. начальника Главного Морского Штаба препроводив в Министерство Внутренних Дел копию прилагаемого при сем рапорта командира «Колхида» от 10 Апреля с.г., за № 198 Российскому ИМПЕРАТОРСКОМУ Чрезвычайному и Полномочному Послу в Турции.

Принимая во внимание, что означенные в рапорте просители, именующие себя старообрядцами, принадлежащими к Некрасовскому толку, являются последователями старообрядчества, не только не караемого в уголовном порядке, но и пользующегося религиозной свободой на основании ВЫСОЧАЙШАГО Указа 17 Октября 1905 года и что предки их не были судимы за преступления против веры и добровольно покинули пределы отечества, они, просители, не лишены права жительства в России или как иностранные подданные, или как подданные русские. В последнем случае им на- // длежит подать губернатору той местности Российской Империи, куда они желают переселиться, прошение о выдаче им водворительного свидетельства. Последнее выдается на 5 лет, по истечении коих они могут ходатайствовать о принятии их в русское подданство.

Об изложенном покорнейше прошу Ваше Превосходительство не отказать сделать распоряжение к объявлению упоминаемых в рапорте командира яхты «Колхида» Василию Антонову и его единоверцам, проживающим на берегах озера Майнос, в трехчасовом пешеходном пути от гавани Пенозермо /залив Мудания/.

С подлинным верно

За Делопроизводителя: В. [...] <sup>54</sup>

**АВПРИ. Ф.180. Оп.5172. 1902-1914 гг. Д.4955. Л.116**

*Документ №5.*

*Первый департамент МИД Российской империи – российский послу в г. Стамбуле И.А. Зиновьеву от 12 мая 1908 г.* <sup>55</sup>

В Российско-ИМПЕРАТОРСКОЕ Посольство  
в Константинополе

По сообщению Департамента Полиции, Морским Министром прислана в Министерство Внутренних Дел записка из рапорта командира канонерской лодки «Запорожец», касательно проживающих на берегу Босфора <sup>56</sup> сектантов, желающих переселиться в пределы России.

выше документу №4. В левом верхнем углу помета: «к №678-1908».

<sup>54</sup> Подпись неразборчива.

<sup>55</sup> Машинописный текст на бланке МИД. Исх. №2693. Вх. №546 от 20 мая 1908 г.

<sup>56</sup> Босфор – пролив между Черным и Мраморным морями. Имеются в виду, очевидно, майноские некрасовцы. Вероятно, к 1908 г. относится одно из самых ранних

Вследствие изложенного, Первый Департамент имеет честь покорнейше просить ИМПЕРАТОРСКОЕ Посольство не отказать уведомить, каких именно сектантов имел в виду названный командир в указанном рапорте.

За Вице-Директора: М. Веретельников <sup>57</sup>

Делопроизводитель: К. Заспукий <sup>58</sup>

**АВПРИ. Ф.180. Оп.5172. 1902-1914 гг. Д.4955. Л.121**

*Документ №6.*

*Прошение старообрядцев с. Хамидие Н.И. Щербо* <sup>59</sup>.

*Не позже 6 сентября 1906 г.* <sup>60</sup>

Вашей светлости и высоко превосходительству Господину Николаю Ивановичу Щербо.

От села нашева Хамидии от всево нашева общества от старых и от малых и от ссущих млеко младенцев. Посылаим мы вам сие просительное письмо. Прибегаем и падаем пред ног ваших сто-кратно, кланяемся до лица земли, вашего усердия желаем. Мы, смиренный и убогий неймущий никакова притяжания, просим великодушно вашу милость – не презрите все нашего моления и слезного прошения и сердечного воздыхания. Возлейте благоуханного елея милосердия вашего на наше скорбящее сердце. Ежели есть возможность вам, потрудитесь еще адин рас похлопотать об нас на щот // декменского чифлика нашей купленной земли у Садык бея.

Два раза вы нам пособие подавали и дело наше ишло харашо при старом каймакане. К нещастию нашему старой каймакан помир, остался на мести викил Мавик-эфенди. Етой викил хочет нас обидить, должно быть, задарон <sup>61</sup> Сеттик беим, держит руку Садыкину. Етой же Сеттик бей, мы уже и впредь вам извещали, и еще вам расскажем, шесть гадов как с нас денги взял 600 (шестьсот) лир,

прошений некрасовцев неназванному ими послу-«конзору» (консулу?). В частности, казаки просили: «...подпиши и подыми нас к батюшки Нашему Государю. А тот мы здесь в Азии пропадаим и за нас нема каму постараться, из Азии поднять» (АВПРИ. Ф.180. Оп.517/2. 1902-1914 гг. Д.4955. Л.119).

<sup>57</sup> Предположительно.

<sup>58</sup> Предположительно.

<sup>59</sup> Обращение старообрядцев к Н.И. Щербо неслучайно. В январе 1904 г., действуя по распоряжению И.А. Зиновьева (АВПРИ. Ф.180. Оп.517/2. 1902-1914 гг. Д.4955. Л.20-21), он совершил поездку к казакам-некрасовцам и старообрядцам с. Хамидие, собрав значительные сведения об их положении. Его отчет, точнее, «Записка о поездке к казакам-некрасовцам в Малую Азию на озеро Майнос» опубликована, см.: Д.В. Сень. «Войско Кубанское...». С.262-277).

<sup>60</sup> Датировано на основании даты последующего документа, содержание которого, по нашему мнению, является откликом на прошение в адрес Н.И. Щербо. В целях восприятия текста, учитывая особый стиль изложения, публикаторы разбили его на предложения, расставив знаки препинания.

<sup>61</sup> Задарен.

а землю с нами не разделяит, отдает в наем багатым людям свою и нашу землю вместе. Денги бирот по 30 лир. Каждый год нанимают арнаутов куржиев<sup>62</sup>, нас ни пускают пешим пройтить, не таптать траву. Однажды пастух погнал скатину на нашу куплинаю землю, пастуха подрезали при вашей бытности, когда вы у нас были, нашева человека убили в смерть. А мы шесть // гадов ни арали и не сеили, и скатина наша ни хадила. И ето качество Садыкина было до сех пор. Теперь же етой Садык бей продал навечно свою половину земли аднаму черкесу<sup>63</sup> и показал черкесу и нашей земли адну чясть со своею землею вместе, чтобы ему с черкеса болше денех взять. А черкес, ни знавши, увидал, што земли многа ему показал Садыка, ахотна сторговал землю у Садыки за шестьсот пятьдесят две лиры (652 лиры). Мы подали жалобу на кунак, а кунак нам помощи не дает. Спихавают нас далше на чюжую землю, то есть ана не чюжая, писана у садыкином гудуте, то есть у плану. Но мы не знаем, по какой причине Деблицкава села турки етою землею владеют, имеют там нивья, арут и севют.

Ну ето главная дела: когда Садыка нам землю продал, тогда тую деблицкаю землю нам ни показывал, утаил, и когда // отводили нам от дебликов землю, был из духовнава суда кадиин помощник и полной мизелис, и аны нам отвели землю и шли по перваю линию, как есть писана у плану. А деблицкаю землю и мезелис нам ни показывал, и мы тую чясть земли не знали и у Садыки ее не купляли. А теперь спихивают нас на тую землю, а деблицкаи турки нам не дают, а мы боимся – нас поубивают. А каймаканской викил<sup>64</sup> с Садыкою нашу землю отнимают, продают черкесу, а нам викил велит судитца с деблицками турками. А мы викилю сказали, што мы не купляли землю, штобы за нее судитца. Гаварим: «Вы начальники, имеитя власть, отнемитя землю от деблицких и дайте нам, ежели можна. А мы баимся, и так нашева аднаво человека убили». Теперь каймакан новай, а нашева дела ни знаит, а викил арудуйт. //

<sup>62</sup> Арнауы (тур. Arnavutlar) – название албанцев у турок. Выходцев из Албании в России тоже именовали арнаутами. В более общем смысле арнаутами могли называть и наемников.

<sup>63</sup> Н.И. Щербо отмечал опасность для обоих селений, Эски-Казаклар и Хамидие, притока мусульманского населения. За последние годы, писал он, два черкесских селения были основаны на самом оз. Майнос. Новые «пришельцы» стали безнаказанно предаваться «насилиям, грабежу, нередко сопряженными с убийствами». Черкесы при этом – «безземельцы», и «на этой почве у казаков возникают недоразумения и жалобы на незаконный захват принадлежащих им земель, но все эти жалобы остаются без последствий» (АВПРИ. Ф.180. Оп.517/2. 1902–1914 гг. Д.4955. Л.16–17 об).

<sup>64</sup> Векиль (араб.) – уполномоченный, заместитель.

Итак, ежели нас етою землею абидють, то мы тада должны разбегатца хто куды попала. Земли царскаи нам ни дали, мы купили, денги дали, и тую у нас отнимают. Нам нима при чом жить и до той степени мы обнищали, што деннова пропитания в сытость не имеим мы. Мы надеились, вот дело наше кончють землю размериють, взаром посеим валнеи, нам хлеб будет наконец. Хотят у нас землю отнять и ежели вы нам ни поможите, то мы останемся непричом самаи несчастнаи люди на свети. С Романии мы разарились, а тут на место ни попали. Еще просим мы вашу милость – есть в Бандырма багатою турок, имя ему Мелтибей, из давнива время имеит он адну ниву двесте дилюмов (200)<sup>65</sup>, а отнимаит унас четьриста (400ста) делюмов. // Нива Мелтибеива припала в нашей половине земли, а не в Садыки, и етой Мелтибей хочить нас абидить. За то просим мы вашу милость – ежели будит какая нибудь приказания от станбульскава правительства нашему Ердечкому<sup>66</sup> начялству, то не забудте и Мелтибею штоба был приказ штоба нас не обидил.

И потом молим бога, да пролиет господь милость свою на Россию, да победит Россия супостата своево, аминь<sup>67</sup>.

Кунак взял с нас денех 15 лир выехать и размерить землю. Денги взяли, а землю не разделили, крутють нами.

**АВПРИ. Ф.180. Оп.5172. 1910–1911 гг. Д.4958. Л.2–4 об.**

*Документ №7.*

*Письмо Н.И. Щербо неустановленному лицу<sup>68</sup> от 6 сентября 1906 г.<sup>69</sup>*

Дорогой Константин Михайлович,

Напиши же пожалуйста о Майносах все в сущности нужно переписать только твой последний Меморандум, потому все о чем в нем Посольство ходатайствует перед Турками остается в силе до сих пор [...] <sup>70</sup> же только то обстоятельство, что часть денег на покупку // этой земли они взяли из земельного Турецкого банка, который теперь за неуплату этих денег, объявил им, что земля будет продана с аукциона и т.о. земли этой им уж конечно не выдать никогда. Отнесись потеплее к этому, друг мой.

Весь твой, Н. Щербо

<sup>65</sup> Дилюм (тур. dönüm) – единица измерения площади, предназначенная для измерения земельных участков в Османской империи (1000 м<sup>2</sup>).

<sup>66</sup> Ердек, Артаки или Эрдек – город на малоазийском берегу Мраморного моря, в турецком вилайете Худавендиджиаре, на западном берегу полуострова Капудага.

<sup>67</sup> Этот текст «отбит» сверху и снизу волнистыми линиями от другого текста.

<sup>68</sup> Очевидно, вместе с тем, что речь о сотруднике Российского императорского посольства в Стамбуле.

<sup>69</sup> В правом верхнем углу помета «6 Сен 906 г.».

<sup>70</sup> Одно слово написано неразборчиво.

АВПРИ. Ф.180. Оп.517/2. 1910–1911 гг. Д.4958. Л.7

Документ №8.

*Прошение старообрядцев с. Хамидие г-ну Свичину, в  
Российское императорское посольство в Стамбуле. Не  
позже 16 августа 1906 г.<sup>71</sup>*Его высоко превосходительству  
Государственному послу  
Господину Свичину<sup>72</sup>

Просительное письмо

Просим вашу милость всем нашим обществом от старова и до млека с сущих младенцами – дайте нам руку помощи. Мы, впредь жившей около реке дунаю<sup>73</sup>. К нещастию нашему завладел ромын тою старою, называемая добружа<sup>74</sup>. По разорению нашем от ромына переселились мы в турцию около города бандырмы. Селение наше хамидия<sup>75</sup>, и здесь нас собралось до 200 семей. Тут царской земли свободной не было, мы купили себе участок земли за 1000 лир у еденжицкава жителя у Садык бея. Дали Садык бею денег 600 лир, а последние 400 лир мы не могли ему выплатить. Теперь Садык бей нас абижаит и палавину земли нам ни дает за 600 лир, только дает нам Четвертою часть земли, мучит нас уже 7 лет; мижу<sup>76</sup> нам ни отводит, а землю всю свою и нашу куплиную отдает с наимы. Денги сам бирот, а нам ни дает, приставил надзирателя к земли. Нас бьют, штобы мы и траву ни таптали.

Мы дали 600 лир, а землею ни ползуемся уже 7 лет и имеем дакументы, што земля наша. Подземелнай денги мы плотим каждой год, а землею ни ползуемся, щитают нас хазяивами земли, а землю нам ни дают. Мы подавали много прошенияв каймакану<sup>77</sup>, а помощи нам нет никакой. Однажды начялство взяли с нас 15 лир, выежжали на землю только обмерили всю землю, а с Садык беем не разделили и до сех пор нас мучиют. Зато великодушно просим мы вашу милость – защититя нас бед-

<sup>71</sup> Датировано на основании вх. №131 от 16 августа 1908 г.

<sup>72</sup> Свичин – неустановленное лицо. Послом в Стамбуле тогда являлся И.А. Зиновьев. Вместе с тем очевидно, что письмо было зарегистрировано в Российском императорском посольстве в Стамбуле.

<sup>73</sup> Придунавье с XVIII века являлось крупнейшим в Европе ареалом расселения староверов.

<sup>74</sup> Добруджа – историко-географическая область между Черным морем и Дунаем, горная система. Долгие годы входила в состав Османской империи, с 1878 – по 1911 гг. – в составе Болгарии, а с 1911 г. – в составе Румынии.

<sup>75</sup> Хамидие – см. выше краткую справку об этом селе. Находилось на противоположном от с. Эски-Казаклар берегу оз. Майнос.

<sup>76</sup> Мижа – межа, т.е. граница владений.

<sup>77</sup> Каймакан – в Османской империи титул начальника округа, соответствующего российскому уезду (тур. *kaimmakam*, от араб. *kaim*, стоящий, и *makam*, место, должность).

ных, живущих под игом турецкава правительства. Прежде мы платили 3 лиры в год за нашу куплиную землю, теперь новаи права хочють с нас 20 лир в гот. // Подписуимся своеручно всем нашим обществом:

староста Григорий Силаев, Силай Иванов, Иван Петров, Афанасий Филипов, Самсон Афанасив, Гаврила Амелянов, Петро Семенов, Кирсан Савелив, Иосиф Никитов, Василий Антипов, Яков Иванов, Лиферий Савелив, Стефан Кандратов; и прадчии и продчии.

АВПРИ. Ф.180. Оп.5172. 1910–1911 гг. Д.4958. Л.5–5 об.

Документ №9.

*Генеральный российский консул в г. Стамбуле – И.А.  
Зиновьеву, российскому послу в г. Стамбуле от 21  
марта 1909 г.<sup>78</sup>*В Российское ИМПЕРАТОРСКОЕ Посольство в  
Константинополе

Вице-Консул наш в Варне обратился ко мне с просьбой переслать представляемое при сем письмом представителей проживающих около Варны<sup>79</sup> семейств некрасовцев по адресу: Азиатская Турция, Пандерма, сел. Хамидие Никону Иванову Голубицкому. Просьбу свою Вице-Консул мотивировал тем, что многократно высылавшиеся означенным представителям по вышеприведенному адресу заказные письма не достигали цели.

Ввиду того, что Пандерма находится вне района компетентности вверенного мне Генерального Консульства, а также ввиду того, что, по объ-

<sup>78</sup> Это последние месяцы пребывания И.А. Зиновьева в должности посла. С 25 мая 1909 г. послом назначен Николай Валерьевич Чарыков, прослуживший в этой должности менее 3 лет. 26 февраля 1912 г. Н.В. Чарыков получил свое последнее назначение и в звании сенатора вернулся в Санкт-Петербург. См. о нем: Чернов О.А. *Дипломатическая деятельность и исторические взгляды Н.В. Чарыкова. Самара, 2010.*

Машинописный текст на бланке Российского императорского генерального консульства «в Константинополе». Исх. №621 от 21 марта 1909 г. Вх. №308 от 23 марта 1909 г. Слева от основного текста рукописная помета: «См. в Бруссу №263/1909».

<sup>79</sup> Вероятно, речь о старообрядцах, жителях с. Казашко (ныне в Варненской области Болгарии) близ Варны, жители которого имели, что неудивительно, связи со старообрядцами Майноса. В литературе принято соотносить первых жителей этого села к некрасовцам (Романска Цв. *Фолклор на русите-некрасовци от с.Казашко, Варненско* // *Годишник на Софиския университет. Филологически факултет.* 1959. Т. LIII, № 2. С.493-614; Анастасова Е.Е. *Старообрядците в България: мит - история - идентичност.* София: «Проф. Марин Дринов», 1998; Русские старообрядцы в Болгарии: новые материалы по истории потомков некрасовцев и липован Добруджи // *Старообрядчество: история, культура, современность.* - № 10. - М., 2004. - С.29 - 35).

яснению г. Джакели<sup>80</sup>, дело идет о предполагаемом выселении всех некрасовцев в области Дальнего Востока<sup>81</sup>, имею // честь представить означенное ходатайство на благоусмотрение ИМПЕРАТОРСКОГО Посольства.

Генеральный Консул: Н. Попафидис<sup>82</sup>

**АВПРИ. Ф.180. Оп.5172. 1910–1911 гг. Д.4958. Л.10–10 об.**

*Документ №10.*

*Выписки из писем майносского казака-некрасовца*

*С.Ф. Шашкина односельчанам, жителям с. Эски-Казаклар от 20 сентября 1911 г. и 13 ноября 1911 г.<sup>83</sup>*

От Майносца Симеона Шашкина из Старой Руссы<sup>84</sup> от 20 сентября 1911 года:

После поклонов по именам:

1., ... «еще поклон всем братьям, что Кошелеву землю отказали; ему што с родинах вести пришли: турка ничего не дает продавать, а своих денег нема... а мы только получили ваши домашний документы, што в Цариграде<sup>85</sup> писаны, и, слава Богу, што во время письмо посмотрели ... а получили документы месяца сентября 19-го числа, и письмо вам писали 6-го, а от вас ничего нема».

2., От него же из Москвы 13го ноября 1911го года. Шашкин «поехал в Москву и остановился там на Рогожском кладбище<sup>86</sup>».

<sup>80</sup> Неустановленное лицо. Очевидно, речь о сотруднике дипломатической службы Османской империи в Стамбуле.

<sup>81</sup> Уже в 1908 г. Российское императорское посольство в Стамбуле стало выдавать удостоверения жителям с. Хамидие, в т.ч. Н.И. Голубицкому, намеревавшимся отправиться в Россию для осмотра земель (АВПРИ. Ф.180. Оп.517/2. 1910–1911 гг. Д.4958. Л.15, 18, 20, 25 и др.)

<sup>82</sup> Предположительно.

<sup>83</sup> Рукописный текст, представляющий собой выписки из переписки Семена Фотиевича Шашкина (1847–1947), выдающегося представителя некрасовского сообщества. Биографическую справку о нем см.: Тумилевич Ф.В. Сказки и предания казаков-некрасовцев. Ростов на/Д., 1961. С.244–245. Занимал должность атамана на Майносе. Выписки, очевидно, составлены чиновниками РИП в Стамбуле. Имеется вх. №323 от 15 декабря 1911 г. В правом верхнем углу оттиск штампа с текстом: «Дело №399. Майносцы».

<sup>84</sup> *Старая Русса* – город в Новгородской губернии. В Старой Руссе С.Ф. Шашкин был не впервые. Еще в апреле 1911 г. он находился там с другими ходоками, предполагая в поисках земли добраться до Хабаровска (АВПРИ. Ф.180. Оп.517/2. 1911 г. Д.4956. Л.37). Однако затем Шашкин почему-то вернулся обратно на Майнос. Его имя мы видим на прошении некрасовцев от 15 июня 1911 г. Тогда же ему, наряду с другими казаками выдали паспорт и удостоверение (АВПРИ. Ф.180. Оп.517/2. 1911 г. Д.4956. Л.16). Подр. о результатах деятельности некрасовских ходоков см.: Сень Д.В. «Войско Кубанское...». С.175–177.

<sup>85</sup> Характерно применение православного топонима «Царьград» вместо официального «Стамбул» (Турция) или «Константинополь» (Россия).

<sup>86</sup> Несмотря на принадлежность к единоверию, казак-

«Там стали расспрашивать меня, – пишет Шашкин, – спросили и все документы забрали, которые вами высланы нам и удостоверение<sup>87</sup>, да всех их в Петербург и сослали и теперь их дожидаем. А посланы документы в Петербург месяца октября 30-го дня.

И прошение написали для нас. ... Получили письмо от своего дома, што у вас там бунт стоит. Если бы я знал, што у вас там такой бунт<sup>88</sup>, я бы как получил деньги<sup>89</sup> да домой бы поехал, а то я не знал...».

**АВПРИ. Ф.180. Оп.5172. 1902–1914 гг. Д.4955. Л.122–122 об.**

*Документ №11.*

*Письмо российского вице-консула в г. Самсуне в Российское императорское посольство в г. Стамбуле 22 апреля 1913 г.<sup>90</sup>*

В Российское Императорское Посольство в Константинополе

Вследствие предписания от 13го минувшего Марта, за № 412, имею честь донести ИМПЕРАТОРСКОМУ Посольству что в Джаникском санд-

некрасовец становился в русском центре одной из старообрядческих Церквей – Белокриницкой.

<sup>87</sup> Удостоверение аналогично документам, выдаваемым ходокам-хамидийцам, тоже отправлявшимся в Россию для осмотра «земли для переселения» (АВПРИ. Ф.180. Оп.517/2. 1910–1911 гг. Д.4958. Л.32 и др.). Такие документы выдавались еще первым некрасовским ходокам в Россию, например, П.Л. Пушечкину, Е.И. Семугину, Е.И. Ивануткину, еще до С.Ф. Шашкина побывавшим в России (1910 г.). См.: АВПРИ. Ф.180. Оп.517/2. 1910–1911 гг. Д.4958. Л.23.

<sup>88</sup> Свидетельство, на наш взгляд, неоднозначного отношения некрасовцев к предполагаемому переселению в Россию. Часть казаков апеллировала к «завету Некрасова», запрещавшему возвращаться «при царизме». Раскол общества стал очевидным фактом еще по одному признаку. См. Тумилевич Ф.В. Указ. соч. С.217, 221–222. Обратим также внимание на слова самих некрасовцев, в одном из прошений начала XX в. писавших: «Толки у нас в силе старики – два-три человека ни пускают. И мы только паменям, давайтя на свою отечество итить, и ани в той час идут туркым выказывают. А турки нас ни куды ни пускают» (АВПРИ. Ф.180. Оп.517/2. 1910–1911 гг. Д.4958. Л.123).

<sup>89</sup> Над этим словом стоит знак сноски <sup>1</sup> и внизу под основным текстом ссылка: «Он получил 63 рубля от жителей селения Майноса, желающих переселиться в Россию».

<sup>90</sup> Рукописный текст на бланке Российского вице-консульства в Самсуне. Исх. №123 от 22 апреля 1913 г. Вх. №364 от 26 апреля 1913 г. (26 AVR 1913). Слева от основного текста помета «о старообрядцах некрасовцах», относящаяся к реквизитам исходящего документа. Рядом автограф неизвестного лица, возможно, Н.В. Чарыкова: «адали в дело некрасовцев». На первом листе документ также оттиск штампа Генерального консульства в Стамбуле: «№1540. 30 мая 1913. Входящ. Ген. Конс.».

жаке<sup>91</sup> поселков старообрядцев Некрасовцев не имеется.

Часть проживающих в казе<sup>92</sup> Пандерма Некрасовцев ежегодно осенью приезжает // сюда для рыбной ловли по побережью между устьями рек Кизил-Ирмак и Ешил-Ирмак<sup>93</sup> и весною возвращается обратно.

По словам бывших здесь нынешнею зимою таких Некрасовцев, несколько семейств их одно время проживало в Сиваском вилайете<sup>94</sup> между Коч-Хисаром<sup>95</sup> и Зарой<sup>96</sup>, занимаясь рыболовством на озере Тодурга-гёль<sup>97</sup>, но года четыре тому назад семейства эти ушли обратно в Пандерму<sup>98</sup>.

Во время наездов своих в Самсун Некрасовцы в случае каких-либо затруднений или инцидентов прибегают к помощи Вице-Консульства, которое всегда оказывало им всевозможное содействие. Такие обращения в Вице-Консульство, однако, довольно редки и обыкновенно вызываются незначительными поводами. На неблагоприятное отношение к ним здешних турецких властей жалоб до сих пор не поступало.

Вице-Консул Ал. С[...] <sup>99</sup>

**АВПРИ. Ф.180. Оп.5172. 1902–1914 гг. Д.4955. Л.41–42**

*Документ №12.*

*Прошение жителей с. Эски-Казаклар М.Н. Гирсу, российского послу в г. Стамбуле от 16 июня 1914 г.*<sup>100</sup>

<sup>91</sup> Джаникский санджак – административная область на севере Османской империи. Входил в состав Трапезундского вилайета, главным городом являлся Самсун. Санджак (тур. *sancak*, буквально «знамя, флаг») – административная единица в Османской империи, средняя между вилайетом и каза (во главе стоял мутессариф (губернатор); он делился на несколько уездов (или каза), в свою очередь, несколько санджаков образовывали провинцию, или вилайет.

<sup>92</sup> Каза – административная единица в Турции (уезд).

<sup>93</sup> Кызыл-Ирмак (тур. *Kızılırmak*), Ешил-Ирмак (тур. *Yeşilirmak*) – крупные реки на севере Турции, впадающие в Черное море.

<sup>94</sup> Сиваский вилайет – административная область Османской империи в Центральной Анатолии.

<sup>95</sup> Коч-Хисар – городок к югу от г. Мардина, на юго-востоке Турции.

<sup>96</sup> Зара – город в пределах области Дийабақыр.

<sup>97</sup> Тодурга-гёль – озеро-лиман на юго-востоке Турции.

<sup>98</sup> Таким образом, документ зафиксировал хозяйственные миграции некрасовцев по Малой Азии. О географии и особенностях лова см.: Сень Д.В. «Войско Кубанское...». С.160–161, 266. Некоторые казаки заключали контракты с османскими властями на лов рыбы, «снимая» озера, напр., Теркос (Деркос), расположенное в нескольких десятках километров к северо-западу от Стамбула (АВПРИ. Ф.180. Оп.517/2. 1902–1914 гг. Д.4955. Л.74–75 об., 80–80 об.).

<sup>99</sup> Фамилия неразборчива.

<sup>100</sup> Рукописный текст. Вх. №176 от 26 июня 1914 г. В левом верхнем углу рукописная помета: «Б.И. Евреинову. Справку по всему делу». Вдоль левого края документа еще

Его Высокопревосходительству,  
Господину Чрезвычайному и Полномочному Российско-ИМПЕРАТОРСКОМУ Послу в Константинополе

От русских жителей селения Майнос в Малой Азии  
прошение

Ваше Высокопревосходительство, Михаил Николаевич<sup>101</sup>!

Половина нашего селения в последние годы при содействии Вашего Высокопревосходительства переселилась в Россию<sup>102</sup>.

В настоящее время другая половина, оставшаяся еще в Малой Азии, ввиду усилившихся в нашей местности беспорядков и насилий над христианами стремится также выехать на родину своих предков, в Россию.

Наши первые переселенцы живут сейчас в Озургетском уезде<sup>103</sup> Кутаисской области<sup>104</sup>, основав свое селение Воскресенское в Чолокской даче Гурийского лесничества<sup>105</sup>.

В той же даче есть хорошо осмотренная // и облюбованная нами земля «Султановка».

Нам сказали при осмотре ее, что эта земля может быть отдана нам в том случае, если за нас будет ходатайствовать кто-либо из видных Государственных деятелей.

Посему, обращаясь к Вам, Ваше Высокопревосходительство и покорнейше просим Вас: окажите нам свое милостивое содействие к зачислению за нами «Султановки» Озургетского уезда Кутаисской области<sup>106</sup>.

одна помета «см. исход. №№775 и 776 с.г.». Анализ публикуемого документа см.: Сень Д.В. «Войско Кубанское...». С.179.

<sup>101</sup> Гирс Михаил Николаевич (1856–1932) – российский дипломат, посол Российской империи в Стамбуле (1912–1914).

<sup>102</sup> Речь идет о переселении части некрасовцев с. Эски-Казаклар в Россию в 1912 г. Подр. см.: Сень Д.В. «Войско Кубанское...». С.177–178. Это были казаки-единоверцы.

<sup>103</sup> Озургетский уезд – территория в юго-западной Грузии, один из семи уездов Кутаисской губернии.

<sup>104</sup> Кутаисская область – точнее, губерния. Располагалась на юго-западе Закавказья, вдоль юго-восточного берега Черного моря.

<sup>105</sup> с. Воскресеновка или Воскресенское в Чолокской даче Гурийского лесничества – основано казаками-некрасовцами в 1912 гг. Не путать с другим некрасовским поселением – с. Вознесенкой, основанным ими в Грузии же в 1914 г. В 1913 г. население поселка пополнилось новой группой казаков-некрасовцев. Об этом и жизни казаков Грузии см.: АВПРИ. Ф.180. Оп.517/2. Д.4961. Л.5 об.; Затерянный. Оплот русской государственности // Санкт-Петербургские ведомости. 1913. 6 февраля; Казановский П. Осколок старины (Некрасовцы) // Кавказ. 1914. №62, 68.

<sup>106</sup> М.Н. Гирс горячо откликнулся на прошение казаков, вступив в переписку по их поводу с другими высокопоставленными российскими чиновниками. По всей видимости, именно эта группа казаков, оставшаяся в с.

При отъезде же нашем из Турции покорнейше просим Вас, Ваше Высокопревосходительство, исходатайствовать нам свободное право продать свои дома и свою землю, на владение которой у нас имеются документы.

Нам сказали, что землю купит у нас французский банк. Но было бы может быть лучше, если бы купил ее русский здесь банк.

Кроме сего, нельзя ли будет переправить молодых людей, предназначенных турками на службу в солдаты теперь же в Россию, чтобы им здесь не служить<sup>107</sup>.

Вашего Высокопревосходительства покорнейший слуга Майносский иерей Иоан Игнатев<sup>108</sup>.

Вашего Высокопревосходительства покорнейший слуга Майносский иерей Кондрат Пошичкин<sup>109</sup>.

1914го июня 16=го; Константинополь  
АВПРИ. Ф.180. Оп.5172. Д.4961. Л.4-4 об.

Документ №13.

Письмо Генерального консула СССР в Стамбуле А. Абрамова и консула Л. Смирнова в Консульское управление МИД СССР от 27 июня 1958 г.<sup>110</sup>

Эски-Казаклар еще в июне 1914 г.. основала затем в Грузии с. Вознесенка, прожив там всего несколько лет. После провозглашения независимости Грузии и установления власти меньшевистского правительства (1918 г.), жители обоих некрасовских поселков были вынуждены переселиться на Кубань, сначала в ст-цу Прочнокопскую. Весной 1919 г. Кубанская законодательная Рада зачислила 246 казаков-некрасовцев (в возрасте от 1 до 71 года) в состав кубанского казачества. Им были выделены земельные наделы примерно в 30 км от ст-цы Приморско-Ахтарской, где к лету 1920 г. некрасовцы основали хутора Некрасовский (Старонекрасовский) и Новонекрасовский, впоследствии слившиеся в один – Новонекрасовский. Подпр. о судьбе некрасовцев после оставления Грузии см.: Сень Д.В. «Войско Кубанское...». С.179–185; он же. Казаки-некрасовцы после возвращения на Кубань: 1918–1920 гг. // Известия вузов. Северо-Кавказский регион. Общ. науки. 1996. №3. С.3–6.

<sup>107</sup> Именно молодые казаки призывного возраста стали первыми переселиться в Россию еще в 1911 г. Призыв 1911 г. начался 17 февраля. Проблема призыва казаков на службу в «аскеры» при младотурках (АВПРИ. Ф.180. Оп.517/2. 1911 г. Д.4956. Л.5), среди прочего, активно подталкивала казаков к переселению в Россию. Эти женатые и неженатые казаки (фамилии Караеловых, Харитонушкиных и др.) оседали, в частности, в Батуме (АВПРИ. Ф.180. Оп.517/2. 1911 г. Д.4956. Л.39).

<sup>108</sup> о. Иоанн Игнатев – единоверческий священник, настоятель церкви Успения Богородицы с. Эски-Казаклар.

<sup>109</sup> Точнее, К.П. Пушечкин, настоятель «австрийской» Троицкой церкви с. Эски-Казаклар. Был ходоком в Россию. Примечательно, что священники выступают сообща. В марте 1911 г. представители РИП отмечали, что «оба священника живут в полном мире и согласии и, по-видимому, нисколько не интригуют друг против друга» (АВПРИ. Ф.180. Оп.517/2. 1909–1912 гг. Д.4962. Л.86 об.).

ГЕНКОНСУЛЬСТВО СССР В СТАМБУЛЕ

27 июня 1958 года №285

КОНСУЛЬСКОЕ УПРАВЛЕНИЕ МИД СССР

Копии: Отдел Стран Среднего Востока  
МИД СССР<sup>111</sup>

Посольство СССР в Турции

В дополнение к н/№231 от 4.6.58 г.<sup>112</sup> сообщаем, что 24 июня с.г. Генконсульство посетили русские-некрасовцы священник Пронюшкин Трифон Иванович и Илющитиков Федор Елисеевич<sup>113</sup> и от имени всех некрасовцев, проживающих в дер. Коджа Гель<sup>114</sup> обратились с просьбой оказать им содействие в выезде на постоянное жительство в СССР<sup>115</sup>. При этом они передали список семей, изъявивших желание поехать в Союз /прилагается/.

Некрасовцы – это потомки донских казаков-раскольников, переселившихся в Турцию в 1708 году, после подавления восстания под руководством К.Булавина<sup>116</sup>. В начале 19 века часть их переселилась в Россию, а затем многие выехали в Союз после Октябрьской социалистической революции<sup>117</sup>. Сейчас в Турции их осталось около 1000 человек, из них 900 человек проживает в дер. Коджа Гель, на берегу озера Маньяс /вилайет Бандырма/

<sup>110</sup> Машинописный оригинал. Вверху по центру, над основным текстом, оттиск штампа с текстом: «МИД СССР. Отдел стран Среднего Востока. ВХ. №1104-[...]в. 14.7.1958».

<sup>111</sup> Подчеркивание рукой советского дипломата в Москве.

<sup>112</sup> Подчеркивание рукой советского дипломата в Москве, от слова «дер.» до конца предложения.

<sup>113</sup> Характерно представительство – религиозный и светский лидеры.

<sup>114</sup> Коджа Гель (Коджагёль) – так стало называться уже в конце 1930-х гг. некрасовское с. Бин-Эвле (Эски-Казаклар) в Турецкой Республике.

<sup>115</sup> Документ сохранился. см.: АВП РФ. Ф.132. Оп.48. Папка 143. Д.10. Л.4. В нем говорится о посещении 4 июня 1958 г. Генконсульства СССР в Стамбуле группой «донских казаков-некрасовцев в составе: священник Пронюшкин Трифон Иванович, священник Илющитиков Илья Левонтьевич, Илющитиков Федор Елисей, Пушечкин Кирил Никитин и Харитонушкин Макей Григорьевич». Они выступали от имени своих односельчан (120–130 дворов), с целью познакомиться с консулом и выяснить вопрос о возможности выезда в СССР. Интересны также сведения о намерении некрасовцев завязать связи с Патриархом Московским и всея Руси Алексием I. ИМ рассказали об опыте молокан Карса. Разговор в Генконсульстве, судя по документу, казаков устроил, причем «поселенцы решили пока не предпринимать практических шагов по возбуждению ходатайств перед турецкими и советскими властями о выезде, а заниматься только выяснением обстановки».

<sup>116</sup> Обращает на себя внимание четкое представление о прошлом опыте группы. Возможно, эти сведения им предоставили сами казачьи делегаты.

<sup>117</sup> Речь идет о переселениях 1811–1813 гг. и 1829–1830-х гг. части старообрядцев Добруджи под именем «некрасовцев» в Бессарабию.

и 100 человек в м. Акчеир<sup>118</sup> /вилайет Конья/<sup>119</sup>. Занимаются они главным образом рыболовством и земледелием. Все имеют турецкое гражданство. Несмотря на старание турок ассимилировать их, они сумели сохранить свою русскую самобытность, культуру и религию. Многие имеют родственников в СССР и поддерживают с ними регулярную переписку<sup>120</sup>.

<sup>118</sup> Акчеир – Акшехир (тур. Akşehir Gölü), бессточное пресноводное озеро в провинциях Конья и Афьонкарахисар на юго-западе Турции. Южнее озера располагается г. Акшехир.

Обратим внимание, что помимо некрасовцев Майноса и старообрядцев с. Хамидие в Россию и СССР переселялись и другие старообрядцы Малой Азии, о которых в науке известно гораздо меньше. В частности, речь о жителях Акчаира и Джиджидие Конийского вилайета. В источниках начала XX в. говорится о жителях г. Акшехира и с. Аджиджие (АВПРИ. Ф.180. Оп.517/2. Д.4960. Л.1–2, 3), в котором без труда угадывается с. Джиджидие. Не вполне ясно, впрочем, когда «акчаирцы» составили отдельное поселение, ведь в документе начала XX в. они проживали в г. Акшехире (что можно усмотреть: АВПРИ. Ф.180. Оп.517/2. Д.4960. Л.3–10, где их именуют как раз жителями «Ак-Шеира»).

В начале XX в., указывает В.А. Гордлевский (Гордлевский В.А. Избр. соч. М., 1968. Т.IV. С.283), старообрядцы, выходцы из Добруджи, основали на берегу оз. Акшехира свое селение Авчал (Охотничье). Его, как нам представляется, уверенно можно отождествить с одним из сел, упоминавшихся выше (скорее всего, с Акчаиром). Вскоре туда стали переселяться и мадьевские казаки-некрасовцы, которые стали, однако, конфликтовать с первопоселенцами (о причинах конфликта и жизни поселян, происхождении группы см.: Гордлевский В.А. Указ. соч. С.281–287).

В 1920-е гг. старообрядцы Акчаира и Джиджидие, наряду с некрасовцами и другими старообрядцами, переселялись в СССР (подр. см.: Сень Д.В. «Войско Кубанское...». С.193–198). Не вполне ясно, что имеется в виду под обозначением «м. Акчеир»? Важнее другое: связи старообрядцев Турции, относящихся к разным группам, во многом еще предстоит изучить. Непреодолимой преграды между ними не существовало, по крайней мере, всегда существовали «контактные зоны»: например, некрасовцы Майноса выдавали замуж «своих» девушек за парней из с. Хамидие. Как видно из документа, в ситуации с «выездной инициативой» казаки-некрасовцы донесли до советских дипломатов и просьбу старообрядцев Акчаира (Акшехира).

<sup>119</sup> Конья (тур. Konya) – город в Турции, расположенный в центральной части Анатолии.

<sup>120</sup> См. сноску №115 на документ из АВП РФ, где четко говорится о такой переписке. В.М. Господарев, проживавший в ст-це Крымской Краснодарского края, «якобы» (по словам советских дипломатов), явно реагируя на письменные просьбы казаков, обратился в МИД СССР с письмом, в котором просил оказать содействие в возвращении некрасовцев «на Родину». О переписке казаков-некрасовцев с родственниками в СССР см. также в упоминавшемся выше сб. Ф.В. Тумилевича.

В описываемое время относительно компактным местом проживания некрасовцев в СССР был х. Новоне-

С просьбой о выезде в Советский Союз некрасовцы периодически обращаются уже в течение многих лет, но до сих пор этот вопрос не был рассмотрен. Генконсульство считает возможным удовлетворить просьбу русских-некрасовцев и принять решение, аналогичное, как и в отношении молочан, проживающих в Карсе.

При положительном рассмотрении вопроса о некрасовцах, проживающих в дер. Коджа Гель, считали бы целесообразным разрешить выезд // и некрасовцам, проживающих в м. Акчеир, просьбу которых передали Пронюшкин Т.И. и Илющитиков Ф.Е.

ГЕНКОНСУЛ СССР В СТАМБУЛЕ  
/А.Абрамов/<sup>121</sup>

КОНСУЛ /Л.Смирнов/<sup>122</sup>

Копия

красовский Приморско-Ахтарского р-на Краснодарского края. Кроме того, они дисперсно проживали в г. Приморско-Ахтарске, других населенных пунктах Краснодарского края и Ростовской области. Подр. о жизни казаков-некрасовцев в СССР в первой половине XX в. см.: Сень Д.В. «Войско Кубанское...». С.185–203; А.М. Коломиец. Дневник-отчет о поездке в научную командировку к казакам-некрасовцам / Подг. текста к печати, вступ. ст., комм. и прим. В.И. Колесова, Д.В. Сеня // Казаки-некрасовцы: язык, история, культура: Сб. мат-лов научно-практ. конф. Ростов на/Д., 2011 (в печати). Немало ценных наблюдений о жизни некрасовцев в Советской России содержится в книге: Тумилевич Ф.В. Сказки и предания казаков-некрасовцев. Ростов на/Д., 1961.

<sup>121</sup> Автограф.

<sup>122</sup> Автограф.

СПИСОК  
казаков-некрасовцев<sup>123</sup>  
Кол-во  
чел. в семье

| Фамилия и.о.                            | Кол-во<br>чел. в семье |                                                                                                                         |
|-----------------------------------------|------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1. МАЛКИН Акинфей Васильевич            | 6                      | - жена Васса Трофимовна, дочь Евдокия, Анастасия, Ксения, сын Ефимий.                                                   |
| 2. СИНЕКОВ Яков Иванович                | 6                      | - жена Татьяна Васильевна, дочери Анна, Ефимия, сыновья Иован, Игнатий, Яко                                             |
| 3. ЯСТРЯП Иван Афанасьевич              | 9                      | - жена Васса Родионовна, сын Федор, его жена Прасковья Кирилловна, дочери Арина, Татьяна, Ксения, Елена, сын Сильвестр. |
| 4. ГВОЗДЕФ Иван Васильевич              | 5                      | - жена Гликерия Захаровна, сыновья Порфирий, Никита, мать Арина Алексеевна                                              |
| 5. ПУШКИН Яков Федорович                | 4                      | - жена Евдокия Семеновна, сыновья Лука, Иосиф Яковлевич                                                                 |
| 6. БАБАЕВ Павел Кириллович              | 4                      | - жена Александра Алексеевна, дочери Анастасия, Анна.                                                                   |
| 7. БАБАЕВ Кирилл Гаврилович             | 5                      | - жена Феония Григорьевна, сыновья Иосиф, жена его Катерина Изотовна, дочь Елена                                        |
| 8. АТАМАН Тарасий Агафонович            | 5                      | - мать Макрида, дочери Мария, Наталья, сын Симеон                                                                       |
| 9. ПАШИНЫ Мария Григорьевна             | 6                      | - сын Михаил, Абрамий Изотович, жена Настасия, дочь Фотиния, Ефимия,                                                    |
| 10. ПАШИНЫ Григорий Дорофеич            | 3                      | - жена Мария Васильевна, сын Трофим                                                                                     |
| 11. ПАШИН Леферий Григорьевич           | 3                      | - Устинья Васильевна, сын Димитрий                                                                                      |
| " <sup>124</sup> Сигаи Микифорович      | 2                      | - жена Анна Трофимовна                                                                                                  |
| 12. ГУСЕВ Харламп Ларионович            | 8                      | - жена Анна Васильевна, дочери Домна, Мария, Агафия, сыновья Григорий, Николай, мать Елена Тимофеевна. //               |
| 13. ВИНТОВКИНА Евдокея Яковлевна        | 8                      | - сын Алексей Иванович, жена его Мегания Григорьевна, сын Иован дочери Татьяна, Домна, Настасия, Анна.                  |
| 14. ВИНТОВКИНА Евдокея Семеновна        | 7                      | - сын Петро Михайлович, жена его Анна Хар., дочери Агафия, Ефимия, Евдокея, Ксения Петровны.                            |
| 15. ПУШКИН Федот Никитович              | 4                      | - жена Дарья Гри. сын Аверкий, дочь Арина Фед.                                                                          |
| 16. ПУШКИН Симеон Федотович.            | 2                      | - жена Мария Александровна                                                                                              |
| 17. " <sup>125</sup> Дорофей Кириллович | 5                      | - жена Акилина, дочери Анна, Агрипина, мать Анна Ивановна                                                               |
| 18. ДРАНОВ Иован Егорович               | 2                      | - жена Наталья Афанасьевна                                                                                              |
| 19. ЦИГАНКОВ Григорий Кириллович        | 2                      | - жена Ксения Васильевна                                                                                                |
| 20. ГАВРИЛУШКИН Александр Васильевич    | 6                      | - жена Анна Федоровна, сын Федор, Никита, Симеон, дочь Евдокия                                                          |
| 21. БАБАСОВА Акилина Григорьевна        | 6                      | - сын Иован Кириллович, его жена Ефимия, сын Климентий, Карилий, дочь Анна                                              |
| 22. КОМАРЕВ Симеон Родионович,          | 3                      | - жена Ефимия, сын Петр                                                                                                 |
| 23. КОМАРЕВ Михаил Родион.              | 6                      | - жена Евдокия Ефи. Сын Иосиф, Кирсан, Харлантий, Никын.                                                                |
| 24. ГУСЕВ Георгий Фоте.                 | 5                      | - жена Прасковья, сын Харлантий, жена Евдокия, сын Фотий.                                                               |
| 25. КАНЮШКИНА Матрона Ивановна          | 4                      | - сын Микифор Кан., жена Матрона Ива. дочь Евдокея                                                                      |

<sup>123</sup> Прилагается к указанному письму советских дипломатов. В конце списка на л.17. рукописная помета: «орфография сохранена по подлиннику».

<sup>124</sup> Очевидно, знак заменил фамилию Пашина.

<sup>125</sup> Очевидно, знак заменил фамилию Пушкина.

|     |                                          |    |                                                                                                                                                    |
|-----|------------------------------------------|----|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 26. | МИЛУШКИН Иван Иванович                   | 4  | - жена Феония Федоровна, дочь Фекла, сын Симеон                                                                                                    |
| 27. | ГУСЕВ Василий Фотиевич                   | 5  | - жена Акилина Ива. сын Яков, жена Васса Лого. Алексей                                                                                             |
| 28. | ЩИПАЧЕВ Харлампий Симович                | 4  | - жена Евдокея Фед. Сын Наум, Иосиф.                                                                                                               |
| 29. | МИЛУШКИН Григорий Тих.                   | 7  | - жена Ксения Гри, дочь Мария, Анна, Евдокея, сын Иован, Тимофей. //                                                                               |
| 30. | МИЛУШКИН Иован Иосифович                 | 6  | - жена Анна Гри, сын Антипий, жена Анна Алекс., дочь Катерина, сын Алексей.                                                                        |
| 31. | САНИЩЕВ Стефан Тимоф.                    | 8  | - жена Ульяна, сын Симеон, Григорий, Иосиф, Никифор, Тимофей, дочь Евдокея                                                                         |
| 32. | САНИЩЕВ Пантелей Тимоф.                  | 4  | - жена Марфа Захар., сын Ваня, Федор                                                                                                               |
| 33. | ЯЛУТЛА Федор Тимо.                       | 7  | - жена Татьяна Тихоновна, сын Никифор, Симеон, Федор, дочка Пелагея, сын Тимофей Гаврилович.                                                       |
| 34. | ЯЛУТЛА Зотика Федорович                  | 2  | - жена Евдокея Алекс.                                                                                                                              |
| 35. | ПРОНЮШКИН Федор Афан.                    | 6  | - жена Катерина Ива. сын Андрей, дочь Татьяна, Матрона, Мария                                                                                      |
| 36. | ПРОНЮШКИН Михаил Федорович               | 2  | - жена Татьяна Симо.                                                                                                                               |
| 37. | ЦИГАНКОВ Аксений Афан.                   | 2  | - жена Ефимия Яковлевна                                                                                                                            |
| 38. | " <sup>126</sup> Андрей Кириллович       | 6  | - жена Лисавета Аверевна, сын Иван, Никита, дочь Анна, сын Фотий                                                                                   |
| 39. | " <sup>127</sup> Иван Сегевес.           | 3  | - сын Герасим, дочь Анна                                                                                                                           |
| 40. | АТАМАН Захарий Агафонович                | 6  | - жена Агафия Васильевна, сын Алексей Захар., жена Татьяна Иосифовна, сын Иован, дочь Елена                                                        |
| 41. | СИНЕКОВ Филип Иванович                   | 5  | - жена евдокея Тимофеевна. сын Микита, Василий. дочь Ефимия                                                                                        |
| 42. | КАНИЩЕВА Елена Тимофеевна                | 1  |                                                                                                                                                    |
| 43. | СТРЕЛКОВ Фалимон Васил.                  | 2  | - жена Анисия Силамовна                                                                                                                            |
| 44. | ПУШКИН Левонтий Киллович                 | 4  | - жена Пелагея Григорьевна, сын Герасим, дочь Ирина                                                                                                |
| 45. | ЯСТРЕБОВ Тимофей Никулевич               | 3  | - жена Дарья Яков., сын Алексей                                                                                                                    |
| 46. | ДРАНОВ Ягорий Петро.                     | 4  | - жена Евдокея Кондратьевна, сын Александр Ягор., жена Евдокея                                                                                     |
| 47. | КОНЮСКИЙ Иван Иванович                   | 4  | - жена Стефанида Ягоревна, дочь Анна, сын Геворгий                                                                                                 |
| 48. | КОНЮСКИЙ Иван Васильевич                 | 5  | - жена Татьяна Нику., сын Николай, жена Варвара, дочь Дарья. Ирина //                                                                              |
| 49. | КОНЮСКИЙ Антип Иван.                     | 4  | - жена Арина Макеевна, сын Павел, дочь Илина                                                                                                       |
| 50. | " <sup>128</sup> Макей Григ.             | 11 | - жена Анна, сын Никифор, жена Лисавета Гри., сын Герасим, Лексей, дочь Елена, сын Иован, дочь Агриппина Макеевна, Елена Мак., Акулина Григорьевна |
| 51. | " <sup>129</sup> Анна Родионовна /вдова/ | 1  |                                                                                                                                                    |
| 52. | " <sup>130</sup> Анна Семеоновна /вдова/ | 1  |                                                                                                                                                    |
| 53. | ГУЛИН Иосиф Дороф.                       | 3  | - жена Ирина Сем., дочь Ефимия, сын Петр                                                                                                           |
| 54. | БАБАЕВ Тимофей Семеонович                | 3  | - жена Татьяна, сын Хритоний                                                                                                                       |
| 55. | МИНАНФ Исаак Минанвич                    | 2  | - жена Мария Родионовна                                                                                                                            |
| 56. | ИЛИСПОТИКОВ Савелий Кирил.               | 5  | - жена Матрона Лазаревна, сын Кирилий, дочь Акилина, Макей Савельевич                                                                              |
| 57. | БАБАЕВ Ермиллий Васил.                   | 5  | - Агафия Савельевна, дочь Пелагея, сын Федор                                                                                                       |

<sup>126</sup> Очевидно, знак заменил фамилию Циганкова.<sup>127</sup> Очевидно, знак заменил фамилию Циганкова.<sup>128</sup> Очевидно, знак заменил фамилию Конюскаго.<sup>129</sup> Очевидно, знак заменил фамилию Конюской.<sup>130</sup> Очевидно, знак заменил фамилию Конюской.

|                   |                                          |    |                                                                                               |
|-------------------|------------------------------------------|----|-----------------------------------------------------------------------------------------------|
| 58.               | ПУШЕЧКИН Тимофей Трифонович              | 4  | Ермил., сын Иован<br>- жена Анна Трифоновна, дочь Елена. Анастасия                            |
| 59.               | ПУШЕЧКИН Андрей Денисович                | 4  | - жена Анна Левонтьевна. сын Петр, Алексей                                                    |
| 60.               | ЧИЖАКОВ Козьма Тимофеевич                | 4  | - жена Матрона Васильевна, дочь Пелагея. Деспина                                              |
| 61.               | ГОСПОДАРЕВ Евлантий Иванович             | 5  | - жена Фекла Ивановна, дочь Анна, Мария, Елена                                                |
| 62.               | БАНБРУСКЫВА Наталья Ивановна             | 2  | - дочь Матрона Марковна                                                                       |
| 63.               | БАБАЮВ Антоний Аксенович                 | 2  | - жена Анастасия Дмитриевна                                                                   |
| 64.               | БАБАЮВА Мария Константиновна             | 5  | - сын Яков, Левонтий, дочь Анастасия. Прасковья                                               |
| 65.               | ПУШИЛУКИН Авраам Лазаревич               | 6  | жена Дарья Кириловна, сын Григорий, Федор, дочь Васса, Ефимия                                 |
| 66.               | ПУШЕЧКИН Артетон Аваамович               | 2  | жена Анна Григорьевна                                                                         |
| 67.               | ЧИЖАКОВ Григорий Федорович               | 5  | жена Евгения, сын Василий, дочь Анна, мать Акилина Епифановна                                 |
| 68.               | НЛЮЛЮТИКОВ Авраам Савельевич             | 3  | жена Алимпиада, дочь Прасковья //                                                             |
| 69.               | ЕЛУПИН Роман Тимофеевич                  | 6  | - жена Агапия Николаевна, сын Ефимий, Романович, Тимофей, Андрей, дочь Мария                  |
| 70.               | ЕЛУПИН Касьян Романович                  | 2  | - жена Анна Аликлеевна                                                                        |
| 72 <sup>131</sup> | КОМАРОВА Мария Лукьянова<br>/вдова/      | 1  |                                                                                               |
| 73.               | ЖУНЖУРОВ Максим Васильевич               | 6  | - жена Анастасия Григорьевна, дочь Евдокия, сын Георгий, Тимофей, Симеон                      |
| 74.               | САВЕЛЬЕВА Анна Степановна                | 10 | - сын Захарий, жена Мария Антоновна, сын Владимир, дочь Елена, сын Михаил, дочь Вера, Надежда |
| 75.               | САВУШКИНА Евдокия Никульевна             | 2  | - Иосиф Афанасьевич                                                                           |
| 76.               | ТУШКАНОВ Трифон Феодулиф.                | 7  | - жена Евдокия, сын Георгий, дочь Агапия, Макрина, Феонния, сын Харлампий                     |
| 77.               | НИКУЛУШКИНОВ Данил Трандафил.            | 2  | - жена Анастасия Захаровна                                                                    |
| 78.               | САВУШКИН Афанасий Кирилович<br>/ вдовец/ | 1  |                                                                                               |
| 79.               | НИКУЛУШКИНОВ Харлампий Николаевич        | 6  | - сын Гавриил, жена Анна, дочь Мария, Фотиния, сын Константин.                                |
| 80.               | ЖОНЖУРОВ Василий Максимович              | 2  | - жена Фекла Ионовна                                                                          |
| 81.               | ИЛЮЛЮТИКОВ Истихней Никулович            | 3  | - жена Ирина, дочь Устиния                                                                    |
| 82.               | ДРАНОВ Сергей Георгиевич                 | 8  | - жена Евдокия Перфиловна, сын Терентий, Иован Сер, дочь Марфа, Пелагея, Стефанида, Ефимия    |
| 83.               | СТРЕЛОВ Мефодий Ильич                    | 7  | - жена Дарья Кондратьевна, сын Микифор, Кирилл, дочь Анна, сын Федор, мать Анна Антоновна     |
| 84.               | ЯЛУПЛИН Иован Тимофеевич                 | 3  | - жена Герафена Григор. сын Павел                                                             |
| 85.               | " <sup>132</sup> Тихон Иованович         | 7  | - жена Стефанида, сын Димитрий, Антон, Федор, Иован, дочь Евдокия                             |
| 86.               | ДРАНОВ Иован Григорьевич                 | 2  | - жена Василиса Михайловна                                                                    |
| 87.               | ЯЛУПЛИН Полискта Семёонович              | 4  | - жена Евдокия Иосифовна, сын Борис Полисктевич, жена Ирина Тимофеевна                        |
| 88.               | ЯЛУПЛИН Козьма Полисктивич               | 7  | - жена Мария Илиивна, дочь Матрона, Евдокия, Ирина, Агафия, Козьма, Ермил //                  |
| 89.               | ВАНДРУСКИН Петр Перфилович               | 7  | - жена Анастасия Григорьевна, сын Симеон, Алексей, дочь Ефимия, Ирина, Домна                  |
| 90.               | БАНДРУСКИН Пахомий Петрович              | 3  | - жена Ефимия Федоровна, сын Иован Пахо-                                                      |

<sup>131</sup> Ошибка в нумерации.

<sup>132</sup> Очевидно, знак заменил фамилию Ялуплина.

|      |                                          |   |                                                                                                 |
|------|------------------------------------------|---|-------------------------------------------------------------------------------------------------|
|      |                                          |   | мович                                                                                           |
| 91.  | ГУСЕВ Иларион Фотеивич                   | 2 | - жена Феодосия Епифановна                                                                      |
| 92.  | ГОСПОДАРЕВА Акилина Макариевна           | 5 | - сын Сидр, жена Мелания, дочь Евдокия_, Матрона Сидоровны                                      |
| 93.  | ДРАНОВА Евдокия Ивановна                 | 5 | - сын Димитрий Григорьевич, жена Анастасия Иовановна, сын Василий, дочь Фекла                   |
| 94.  | ГОСПОДАРЕВ Федор Иованович               | 6 | - жена Мария Григорьевна, сын Макарий, Лука Иован., дочь Анастасия                              |
| 95.  | ПОПОВИЧЕВ Захарий Семеонович             | 6 | - жена Ефимия, сын Василий Иован, дочь Домна, Пелагея                                           |
| 96.  | БАНДРУСКИНА Лисавета Терентьевна         | 4 | - сын Евлампий, дочь Феодосия, Кирилл                                                           |
| 97.  | БАНДРУСКИН Феофан Кирсанович             | 5 | - жена Марфа Матвеевна, сын Захарий, дочь Мария, Анна                                           |
| 98.  | БАБАЕВ Иован Кондратьевич                | 5 | - жена Елена Алексеевна, сын Терентий, дочь Евдокия, Домна                                      |
| 99.  | БАНДРУСКИН Фалилей Мифодиевич            | 5 | - жена Евдокия Федоровна, сын Андрей, Мифодий, Симеон                                           |
| 100. | БАНДРУСКИН Роман Фалилеивич              | 2 | - жена Ирина Алексеевна                                                                         |
| 101. | ЧИЖАКОВ Аверкия Григорьевич              | 4 | - жена Прасковья Петровна, сын Василий, Евдокия                                                 |
| 102. | ЧИЖАКОВ Петр Аверкивич                   | 4 | - жена Мария, дочь Елена, Ефимия, Петр                                                          |
| 103. | " <sup>133</sup> Василий Михайлович      | 6 | - жена Агафия, сын Перфил, Николай, Андрей, дочь Анна                                           |
| 104. | БАБАЕВА Анна Тимофеевна                  | 2 | - дочь Домна Васильевна                                                                         |
| 105. | ИЛЬСЮТИКОВ Священно йерей Илья Левонтиев | 6 | - мать Мотиния, жена Мария, дочь Ирина, Домна, Анна                                             |
| 106. | ЧИЖАКОВ Захарий Семенович                | 4 | - жена Прасковья, сын Герасим, дочь Ксения                                                      |
| 107. | ГУСЕВ Тимофей Ларионович                 | 4 | - жена Пелагея, дочь Анна, Евдокея. //                                                          |
| 108. | ПРОНЮШКИН Иован Левонтьевич              | 5 | - жена Домна, Кирсан, Матфей, Гаврил,                                                           |
| 109. | ПРОНЮШКИН Иован Иванович                 | 3 | - жена Анастасия, сын Герасим                                                                   |
| 110. | ПРОНЮШКИН Иеремей Иванович               | 2 | - жена Люба Логоновна                                                                           |
| 111. | ПРОНЮШКИН Кирилл Кирсанович              | 4 | - жена Екатерина Тимофеевна, дочь Ксения, Прасковья                                             |
| 112. | МИКУЛУШКИН Ефимий Микифорович            | 4 | - мать Ирина Кирилловна, жена Евдокея Левонтьевна, дочь Анастасия                               |
| 113. | БАНДРУСКИН Лазар Кирсанович              | 5 | - жена Агафия Филиповна, дочь Анна, Аграфена Лазаревна, бабушка Ирина.                          |
| 114. | ПУШЕЧКИН Марк Кондратьевич               | 7 | - жена Ирина Яковлевна, сын Николай, дочь Анисия, сын Иован, дочь Анастасия, Василий            |
| 115. | ПУШЕЧКИН Василий Кондратьевич            | 5 | - жена Елена Кириловна, сын Симеон, жена Елена Трифоновна, дочь Ирина                           |
| 116. | БАБАЕВ Яков Тимофеевич                   | 7 | - жена Мария Кирилловна, дочь Матрона Иовановна, Анна Яковлевна, Фекла, Агафия, Евдокия         |
| 117. | ЧИЖАКОВА Анастасия Козьминична /вдова/   | 7 | - сын Симеон Иованович, Евтихий, Илия, дочь Евдокия, Елена, Ксения                              |
| 118. | ПУШЕЧКИН Трифон Денисович                | 9 | - жена Акилина Мануйловна, сын Георгий, Микифор, Николай, Гаврил, дочь Домна, Татьяна, Евтимий. |
| 119. | ИЛИСПОТИКОВ Федор Илисеевич              | 4 | - жена Евдокия, сын Федот, жена Мария Кондратьевна                                              |
| 120. | ИЛИСПОТИКОВ Нифантий Федорович           | 4 | - жена Татьяна, сын Симон, дочь Екатерина                                                       |
| 121. | БАБАЕВ Федор Кондратьевич                | 7 | - жена Матрона Агафоновна, сын Захарий, дочь Ефимия, Акилина, Мария, мать Ирина                 |

<sup>133</sup> Очевидно, знак заменил фамилию Чижакова (Чижикова).

|      |                                  |   |                                                                                                |
|------|----------------------------------|---|------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 122. | КАМЫШОВ Самуил Ефимович          | 5 | Григорьевна<br>- жена Прасковья, сын Иован, Антон, теща Анна Дорофеевна                        |
| 123. | ИЛИСЮТИКОВ Ларион Кирилович      | 4 | - жена Александра Никифоровна, сын Михаил, Микифор Ларионович. //                              |
| 124. | ДРАНОВ Афиноген Мануйлиевич      | 4 | - жена Прасковья Кондратьевна, сын Федор, дочь Анна                                            |
| 125. | ПЫШКИНОВ Стефан Васильевич       | 7 | - жена Елена Хардампиевна, сын Гаврил, Иован, дочь Прасковья, Агафия, Евдокия                  |
| 126. | БАНДРУСКИН Иован Мефодьевич      | 8 | - жена Евдокия, сын Ефимий, Никита, дочь Анна, Анастасия, Матрона, Екатерина                   |
| 127. | БАНДРУСКИН Тимофей Мифотив.      | 6 | - жена Марфа, дочь Фекла, Агафия, Ефимия, сын Иосиф                                            |
| 128. | БАНДРУСКИН Сигаи Захарович       | 7 | - жена Татьяна Петровна, сын Тимофей, Симеон, дочь Анна, Анастасия, Екатерина, Трофим.         |
| 129. | ЧИЖАКОВ Михаил Тимофеевич        | 5 | - жена Евдокия, дочь Татьяна, Дария, Матрона                                                   |
| 130. | ДРАНОВ Манул Васильевич          | 2 | - жена Мария Кириловна                                                                         |
| 131. | ШУБНИКОВ Василий Евтехиевич      | 5 | - жена Ефимия Тимофеевна, дочь Анна, Матрона, мать Наталья Тимофеевна                          |
| 132. | БАКАЧОВА Пелагея Ивановна        | 1 | /вдова/                                                                                        |
| 133. | БАБАЕВ Кирил Васильевич          | 3 | - жена Евдокия Тарасовна, сын Василий Кириллович                                               |
| 134. | ИЛИСЮТИКОВ Деонисий Кириллович   | 4 | - жена Ирина Микофровна, дочь Татьяна, Евгения.                                                |
| 135. | ШУШКАНОВ Петр Трифонович         | 2 | - жена Евдокия Максимовна                                                                      |
| 136. | ЯЛУТЛИН Михаил Семёонович        | 4 | - жена Пелагея Левонтьевна, сын Иован, дочь Матрона                                            |
| 137. | БОНДРОВСКИЙ Иосиф Мефодьевич     | 4 | - жена Елена Николаевна, сын Сильвестр Иосиф., Ныкын Иосиф.                                    |
| 138. | ПУШКИН Николай Аврамович         | 2 | - жена Евдокия Матвеевна                                                                       |
| 139. | БАБАЕВ Артемий Исаакивич         | 7 | - жена Анисия Николаевна, сын Сергей, Тимофей, Кирил, дочь Мария, Домна                        |
| 140. | КОСТИКОВ Артамон Кирилович       | 6 | - жена Екатерина, сын Кирил Михайлович, дочь Пелагея Артамоновна, мать Пелагея Ивановна        |
| 141. | КОСТИКОВ Кондрат Кириллович      | 8 | - жена Евдокия, дочь Ирина, Евдокия, сын Иован Лифер и дочь Прасковья, Екатерина Кондратьевна. |
| 142. | ГАВРИЛУШКИН Тимофей Кондратьевич | 5 | - жена Прасковья, сын Филип, дочь Евдокия, мать Агафья                                         |
| 143. | ИЛИСЮТИКОВ Иован Кирилович       | 8 | - жена Матрона Перфиловна, сын Василий, Георгий, Евтихий, дочь Ксения, Фотиния                 |
| 144. | ИЛИСЮТИКОВ Иован Никульевич      | 5 | - жена Мария Перфиловна, сын Фирс, жена Ефимия, сын Ефимий, дочь Пелагея //                    |
| 145. | БАБАЕВ Нифантий Алексеевич       | 5 | - жена Агафья Михайловна, дочь Евдокия, Мария, сын Антон Нифант.                               |
| 146. | МИКУЛУШКИНОВ Герасим Филиппович  | 8 | - жена Мария, дочь Анна, Ефимия, матрона, сын Радион, Петр, мать Евдокия Никифоровна           |
| 147. | ЯСТРЕБОВ Николай Семенович       | 7 | - жена Евдокия, сын Иован, жена Евдокия, сын Никита, Иосиф, Тимофей                            |
| 148. | ЯСТРЕБОВ Логин Николаевич        | 5 | - жена Елена, дочь Надежда, Домна, сын Георгий Логонович                                       |
| 149. | ЦЕРКЕВ Артамон Яковлевич         | 6 | - жена Мария Яковлевна, сын Иован, Хардан, Василий, Тихон Артемьевич                           |
| 150. | МИКУЛУШКИН Алексей Григорьевич   | 6 | - жена Саламандра Григорьевна, сын Николай, дочь Анна.                                         |

|      |                                          |    |                                                                                                       |
|------|------------------------------------------|----|-------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 151. | МИКУЛУШКИН Кондрат Иванович              | 5  | - жена Матрона Васильевна, сын Внифантий, Патапий, Василий.                                           |
| 152. | МИКУЛУШКИН Иосиф Денисович               | 5  | - жена Ирина Григорьевна, дочка Агрипина, Матрона, сын Иован.                                         |
| 153. | БАКАЩОВ Тимофей Иванович                 | 6  | - жена Анна Мифонтьевна, сын Тимофей, дочь Ксения, Анна, Прасковья                                    |
| 154. | БАКАЩОВ Иован Тимофеевич                 | 2  | - жена Агрипина Яковлевна                                                                             |
| 155. | БЕЛЯКОВ Антоний Димитрович               | 3  | - жена Ирина Авраамовна, Агафья.                                                                      |
| 156. | ПРОНЮШКИНА Марфа Григорьевна             | 1  | /вдова/                                                                                               |
| 157. | САНИЩЕВ Иван Тимофеевич                  | 2  | - жена Арина Васильевна                                                                               |
| 158. | АБАШЕЕВ Викол Федотович                  | 2  | - жена Арина Семеновна                                                                                |
| 159. | БЕЛЯКОВ Димитрий Васильевич              | 6  | - жена Ольга Родионовна, сын Гаврил, Николай, Ваня, дочь Анна                                         |
| 160. | ЯСТРЕБОВ Ефрем Иванович                  | 3  | - жена Агафия Харлампиевна, дочь Домна Ефремовна                                                      |
| 161. | ЩИПИЛЕЙВА Киприян Симович                | 5  | - жена Мария Истифемвна, сын Демьян, Тимофей, Кондрат                                                 |
| 162. | САЛТАНОВ Авраам Иванович                 | 2  | - жена Федосия Перфилиевна                                                                            |
| 163. | САЛТАНОВ Мартирий Иванович               | 5  | - жена Анна Ларионовна, сын Симеон, Димитрий, дочь Ирина.                                             |
| 164. | САЛТАНОВ Фома Иванович                   | 7  | - жена Дарья, сын Николай, Георгий, Кондрат, Яков, Тимофей.                                           |
| 165. | МИКУЛУШКИН Ипифаний Григорьевич          | 5  | - жена Ирина Хардантивна, сын Ермилей, дочь Дарья, Евдокия.                                           |
| 166. | МИКУЛУШКИН Василий Ипифанович            | 2  | жена Мелания Дорофеевна //                                                                            |
| 167. | ЛЕБЕДОВ Матвей Иванович                  | 6  | - жена Мария Ивановна, сын Филипп, Михаил, Симеон, дочь Анна.                                         |
| 168. | МИКУЛУШКИН Федор Кириллович              | 4  | - жена Пелагея Ивановна, дочь Матрона, сын Иован Федорович                                            |
| 169. | САНИЩЕВ Иван Перфилович                  | 2  | - жена Екатерина Ларионовна                                                                           |
| 170. | ЦАРЬКОВ Иован Якимович                   | 5  | - жена Меланья Тарасовна, сын Николай, дочь Прасковья, Фекла                                          |
| 171. | ЦАРЬКОВ Никон Якимович                   | 2  | - жена Матрона Ефремовна                                                                              |
| 172. | МИКЛУШКИН Трофим Кириллович              | 3  | - жена Пелагея Родионовна, сын Никита                                                                 |
| 173. | ЯЛУПЛИН Андрей Федорович                 | 3  | - жена Мария Епифановна, сын Борис                                                                    |
| 174. | ШКОДРИН Григорий Григорьевич             | 4  | - жена Васса Андреевна, дочь Фиония, сын Андрей                                                       |
| 175. | ПУШЕЧКИН Филип Лазарьевич                | 5  | - жена Мария Ивановна, дочь Матрона, Евгения Филиповна                                                |
| 176. | ПУШЕЧКИН Кирил Васильевич                | 6  | жена Евдокия Микифоровна, дочь Ольга, Евдокия, агрипина, мать Фотия Ивановна                          |
| 177. | ПРОНЮШКИНА Акилина Ивановна              | 3  | - дочь Пелагея, сын Поликарпий Самсоновичи                                                            |
| 178. | ГАРЕВЛОВ Афанасий Афанасьевич            | 3  | - Жена Евдокия Самсоновна, сын Исаак Афанасьевич                                                      |
| 179. | КОДРИН Кондрат Иосифович                 | 5  | - жена Домна Тимофеевна, дочь Елена, Анна, сын Илья                                                   |
| 180. | ЩИПЕЛЕВ Лиферий Патапович                | 11 | - жена Агафья Ивановна, сын Василий, Тимофей, дочь Катерина, Мария, Ефимия, Ирина, Матрона, Настасья. |
| 181. | ЩИПЕЛЕВ Палискта Лиферович               | 3  | - жена Ефимия Иосифовна и Пелагея Петровна                                                            |
| 182. | ПРОНЮШКИН Священно Йерей Трифон Иванович | 6  | - жена Домна Яковлевна, сын Данил, Ваня, дочь Мария, Анна.                                            |
| 183. | ПУШЕЧКИН Кирил Никитьевич                | 6  | - жена Настасья Ивановна, дочь Пелагея, сын Данил, жена Анна.                                         |
| 184. | ШКОДРИН Иосиф Григорьевич                | 5  | - жена Ксения Григорьевна, сын Алексей, жена                                                          |

|      |                                 |   |                                                                             |
|------|---------------------------------|---|-----------------------------------------------------------------------------|
|      |                                 |   | Матрона, дочь Домна                                                         |
| 185. | САНИЧЕВ Василий Порфирьевич     | 4 | - жена Анна, дочь Мария, Агафья                                             |
| 186. | ШКОДРИН Алексей Григорьевич     | 7 | жена Ефимия Семеновна, сын Михаил, Василий, Тимофей, дочь Арина, Фиония     |
| 187. | САНИЧЕВ Данил Григорьевич       | 4 | - жена Фекла Кирилловна, сын Семен Данилович, мать Мария Родионовна //      |
| 188. | САНИЧЕВ Порфирий Семеонович     | 4 | - жена Агафья Агапиевна, сын Ефрем Порф. жена Фиония Логоновна              |
| 189. | ШИПЕЛЕВ Симон Тарасович         | 7 | - жена Елена, дочь Анна, сын Патрикей, жена Елена, сын Симон, дочь Евдокия. |
| 190. | ЗАРУБАЙЛОВ Меркилий Иванович    | 5 | - жена Васса Григорьевна, сын Пантилей, дочь Аксинья, Лисавета Меркуловичи  |
| 191. | БИЛЕЧКОВА Прасковья Михайловна  | 3 | - сын Симеон, дочь Аксинья                                                  |
| 192. | ЯЛУПЛИН Иован Федорович         | 2 | - жена Прасковья Григорьевна                                                |
| 193. | САНИЩЕВА Ксения Никулиевна      | 1 |                                                                             |
|      | /вдова/                         |   |                                                                             |
| 194. | ЩЕПЕЛЕИВ Исаак Тарасович        | 2 | - жена Прасковья Ивановна                                                   |
| 195. | ЩЕПЕЛЕИВ Федор Исаакович        | 4 | - жена Арина, сын Василий, Георгий                                          |
| 196. | " <sup>134</sup> Иван Андреевич | 5 | - жена Анна, сын Андрей, дочь Мария, мать Татьяна Терентьевна               |
| 197. | ЦАРКЮВА Дорофей Яковлевич       | 3 | - жена Евдокея Андреевна, дочь Евгения                                      |
| 198. | ЩЕПЕЛЕИВ Илья Симонович         | 3 | - жена Настасья Алексеевна, сын Симеон                                      |
| 199. | ПАШИН Михаил Григорьевич        | 4 | - жена Евдокия, сын Гаврил и Василий.                                       |

АВП РФ. Ф.132. Оп.49. Папка 148. Д.30. Л.5-6, 7-17.

<sup>134</sup> Очевидно, знак заменил фамилию Щепелева.

## Документ №14.

Письмо Генерального консула СССР в Стамбуле А. Абрамова в отдел стран Среднего Востока МИД СССР от 13 марта 1959 г.<sup>135</sup>

13 марта 1959 года. №75  
В ОТДЕЛ СТРАН СРЕДНЕГО ВОСТОКА МИД СССР<sup>136</sup>

Копия: В Консульское Управление МИД СССР

Посольство СССР в Турции

В марте 1959 года Генконсульство посетили представители казаков-некрасовцев, проживающих в деревне Казак-кой<sup>137</sup> /в 15 км. от гор. Акшехира/, вилайета Конья, Ефрем Бусуркин /турецкая фамилия Турна/ и Петр Стеклов /турецкая фамилия Джем/<sup>138</sup>.

Они рассказали, что эта группа некрасовцев прибыла в Турцию 50–55 лет назад из Румынии<sup>139</sup>. В 1926 году многие из них выехали на постоянное жительство в СССР. До 1945–46 гг. с ним поддерживалась переписка, а затем турки запретили им писать письма в СССР и заставили уничтожить все адреса.

В настоящее время в деревне Казак-кой всего 130 дворов, из них 46 дворов принадлежит казакам, остальные – туркам и румынским эмигрантам. В деревне осталось 203 чел. казаков. Все они турецкие граждане, занимаются земледелием и рыболовством, имеют свою церковь.

Казаки подвергаются жестким притеснениям со стороны турок, живут в страхе, не пользуются никакими правами, все породнились между собой и обречены на вымирание.

<sup>135</sup> Машинописный текст. Оригинал. Исх. №75 от 13.03.1959 г. Вх. №466 от 30.03.1959. Содержит несколько важных рукописных помет. Слева сверху от основного текста: «Жуковскому И.Н. Генконсульство по-видимому, поступило правильно. Как вы полагаете? [Подп]. 30/III». Внизу от основного текста ответ И.Н. Жуковского: «Совершенно правильно, учитывая опыт с молоканами. 31.3.59. И.Ж.». Вверху справа от основного текста еще одна помета: «Ознак. т.т. Фирсова А.В., Горшечникова А.К., Меркулова И.М.». Тут же четыре росписи, одна из которых принадлежит И.Н. Жуковскому.

Игорь Назариевич Жуковский – советский дипломат. В 1956–1958 гг. – советник посольства СССР в Турции.

<sup>136</sup> Предложение подчеркнуто от руки.

<sup>137</sup> Казак-кой – историческое название нескольких поселков некрасовцев («казачье село»). В данном случае – село старообрядцев (не на о. Мада) на юго-западе Турции (где в XX в. могли проживать и некрасовцы), которое, скорее всего, фигурирует в других источниках как Акчаир/Акчаир (см. ссылку №118).

<sup>138</sup> Как видим, ассимиляция старообрядцев в Турции (не только некрасовцев) имела место – одновременное бытование собственных фамилий наряду с официальными, отраженными в турецком делопроизводстве.

<sup>139</sup> Эти переселения были связаны с реформами в Румынии начала XX в., когда часть старообрядцев покинула Добруджу и, как видим, перешла в Малую Азию.

Бусуркин и Стеклов от имени 203 казаков просили отправить их на постоянное жительство в СССР<sup>140</sup>.

Мы разъяснили им порядок въезда в СССР все те трудности, которыми связан их выезд из Турции, поскольку они являются турецкими гражданами<sup>141</sup>. Официального ходатайства казаки не оформляли, и мы рекомендовали им пока не торопиться с этим делом, во избежание жестоких репрессий со стороны турецких властей<sup>142</sup>.

Генконсул СССР в Стамбуле А. Абрамов<sup>143</sup>  
АВП РФ. Ф.132. Оп.49. Папка 148. Д.30. Л.1

<sup>140</sup> Предложение подчеркнуто рукой советского дипломата. Отметим, что значительная группа этих христиан, жившая около Карса, оказались в составе Турции после 1918 г. Значительная часть из них, двумя этапами (в 1920-е и в 1960-е гг.) переселились в СССР, Ставропольский край.

<sup>141</sup> Вторая часть предложения, от слова «трудности», подчеркнута рукой советского дипломата.

<sup>142</sup> Вторая часть предложения, от слова «рекомендовали», подчеркнута рукой советского дипломата.

Массовое переселение некрасовцев в СССР случится через несколько лет. См.: Потомки казаков вернулись на Родину // Правда. 1962. №266. С.6; Яценко П. Потомки Булавина на русской земле // Молот. 1962. №229. С.3. Впрочем, часть старообрядцев Турции, не только некрасовцев, оказалась в начале 1960-х гг. в США.

<sup>143</sup> Автограф.

Майоров Р.А. (Москва)

## НОВЫЕ МАТЕРИАЛЫ ОБ ОТНОШЕНИИ СТАРООБРЯДЧЕСКИХ АРХИЕРЕЕВ К ДЕЛУ ЕДИНОВЕРЧЕСКОГО СВЯЩЕННИКА ИОАННА ВЕРХОВСКОГО

В VI выпуске «Липован» мы опубликовали статью, посвященную пребыванию единоверческого священника Иоанна Тимофеевича Верховского (1818–1891) в Мануйловском старообрядческом монастыре<sup>1</sup> в Румынии. В ней мы, в частности, касались вопроса о взглядах Верховского на возможность его присоединения к старообрядцам, приемлющим белокриницкую иерархию, и отношения к этому представителей официальной церкви. Вместе с тем вопрос об отношении к Верховскому духовенства белокриницкой иерархии мы затрагивали лишь косвенно. Недавно в Отделе рукописей Российской государственной библиотеки нами были обнаружены два письма, освещающие эту тему. Первое письмо было направлено архиепископом Московским Саватием<sup>2</sup> митрополиту Белокриницкому Афанасию<sup>3</sup> и в нем архиепископ просит предложить Верховскому вернуться из Германии и поселиться в Белокриницком монастыре. Второе – является ответом митрополита на это письмо и освещает некоторые подробности жизни иерея Иоанна в старообрядческой среде в 1885 году. Ко второму письму прилагается копия прошения Верховского митрополиту Афанасию о разрешении вступления в молитвенное общение с христианами, приемлющими белокриницкую иерархию (без участия в таинствах), которое, учитывая особые заслуги отца Иоанна перед старообрядчеством, было удовлетворено<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Майоров Р.А. Единоверческий священник Иоанн Верховский в Мануйловском старообрядческом монастыре // Липоване. 2009. Вып. VI. С. 89–94.

<sup>2</sup> Саватий (в миру Степан Васильевич Левшин; ок.1825–1898) – второй старообрядческий Архиепископ Московский (1882–1898).

<sup>3</sup> Афанасий (в миру Аггей Федорович Макуров; 1825–1905) – третий Архиепископ Белокриницкий и всех Древлеправославных Христиан Митрополит (1874–1905).

<sup>4</sup> Сам Верховский придавал этому событию очень большое значение: «Вот мой подвиг и вместе подвиг Белокриницкого архипастыря, доселе беспримерный в истории старообрядчества. Суть этого подвига та, что я предложил, а Белокриницкий владыка установил еще практиковавшийся способ мирсожития между последователями последнего и сынами греко-российской церкви: без присоединения молиться вместе» (Нечто о заграничных раскольниках и наших к ним выходцах // Братское слово. – 1885. – Т. 2. С. 147–148).

№1.

Ваше высокопреосвященство  
Боголюбивейший митрополит  
Кир Афанасий!

До сведения моего дошло, что почтеннейший священноиерей Иоанн Верховский, находится в каком-то немецком городе<sup>5</sup> и очень скучает. Сожалея мы о такой почтенной личности принесшей величайшую пользу нашей древлеправославной церкви! Мы советуем и просим Вас Ваше Высокопреосвященство, окажите к нему отеческое ваше внимание, предложите ему переселиться к вам в митрополию чем много обрадуете Старообрядчество.

При том же, сообщаем вам, что нужно за посланную вам милостыню восем сот рублей, от Марии Кузминишной, за упокой написать в синодикт «Михаилу». А написано Николы по ошибке.

Итак, пребываю к вам с братолюбным о Христе приветствием.

Смиранный Саватий<sup>6</sup> Архиепископ Московский.

20 февраля 1887 года.

Москва

Автограф: ОР РГБ Ф.246. К.191. Ед.хр.3. Л.25.

№2.

Высокопреосвященнейший Владыко  
Боголюбивейший Господин Саватий  
Архиепископ Московский

Сим имею честь уведомить Вас что уважаемое письмо Ваше от 20-го числа истекшего февраля Мы получили, которым Вы советуете нам, предложить о[тцу] Иоанну Верховскому, переселиться к нам в митрополию.

Мы душевно желаем чтобы он жил у нас, но к сожалению что он еще не соглашается надлежащим чином присоединиться к нам, Первоначально когда он приехал к нам с о[тцом] Арсением<sup>7</sup>, про-

<sup>5</sup> Летом 1885 года отец Иоанн посетил своего духовного сына В.И.Сафонова в Пильницах под Дрезденом, где тот жил с семьей на даче, а 28 октября того же года он перебрался в Пильницы на постоянное место жительства.

<sup>6</sup> Вопреки традиционному старообрядческому написанию «Саватий» сам владыка писал свое имя с двумя «в».

<sup>7</sup> Арсений (в миру Онисим Васильевич Швецов; 1840–1908) – священноинок, позже епископ Уральский и Оренбургский (1897–1908). Иерей Иоанн Верховский со-

сил нас дабы дозволили ему сообщаться с нами в молитвословии, мы предложили ему написать о себе объяснение, с которого при сем посылаем копию и так по желанию его огласили молитвою, и вскоре они отправились в Мануйловский монастырь, и занялись трудами<sup>8</sup>.

Мы дозволили о[тцу] Иоанну, только молиться вкупе, с братией стоять на клиросе. А отец Афанасий игумен<sup>9</sup>, Благословил ему принимать дору, и допустил к целованию Свя[того] Креста, и Евангелия, а по окончании с о. Арсением, бывших трудов, отец Иоанн приехал к нам, и по обычаю стал подходить к святыни, наша братия начала роптать, так что вынудили меня сказать ему полегоньку, что молиться с нами свободно, а к святыни приступать нужно повременить до надлежащего чиноприятия. Ему это было неприятно, и у[е]хал в Саксонию, но только он словесно объяснил нам, что вскоре не может присоединиться к нам, потому что у него приготовлено много рукописей, против Ве[лико-]р[оссийской] ц[еркви] издание Его будут читать старообрядцы и соблазняются, что он числится сыном православной великороссийской церкви и так в этом деле, я нахожу себя в затруднении, но с помощью Всевышнего Господа Бога, будем избирать меры, как бы приобрести его к церкви Христовой. Если только будет угодно Его святой воле.

Преставляшаго раба Божия Михайла записали в митропольский синодикт для вечного поминовения.

И тако свидетельствую Вам мир  
и Братолюбное приветствие о Господе.  
Смиранный Афанасий Митрополит.  
5-го марта 1887-го года.  
копия

Ваше Высокопреосвященство

По судьбам Божиим я вынужден был оставить отечество, и прибегнуть к гостеприимству Вашей старообрядствующей иерархии первее в лице Высокопреосвященнейшего Савватия, не скрою, что я хотя одинаково со всеми православно старообрядствующими признаю, и открыто исповедую, что священноначалие всеросс[ийс]кой церкви впало в нетерпимое в апостольской церкви уклонение от истинно древней Апостольской церковности и святособорной, но не желал бы отойти от Господствующей в России церкви, если только

сама она меня не отвергнет, о чем я намерен снестись с Высокопреосвященным митрополитом Исидором С[анкт-]Петербургским. А так как переговоры о том могут задлиться, а попечение о душевном спасении требует постоянно общение в церковных молитвах [с] верными: то исповедуя православность и благодатность старообрядствующей иерархии представляемой здесь Вашим Высокопреосвященством, а в России Высокопреосвященнейшим Савватием, и в спасительность совершаемых в общении с нею церковных и таинств, и богомолений, покорнейше прошу дабы Ваше Высокопреосвященство дозволило и благословило мне во-первых жить в Мануйловском монастыре, и во-вторых молиться вместе с братией сего монастыря, исключая общения в таинствах.

Вашего Высокопреосвященства  
почтительный послушатель  
Священник Иоанн Верховский  
14 февраля 85-го года.  
Копия в точности  
С[миренный] А[фанасий] М[итрополит].

Автограф: ОР РГБ Ф.246. К.191. Ед.хр.3. Л.3-4об, 6.

трудничал с ним как в России, так и в Румынии. В 1885 году по поручению архиепископа Саватия сопровождал Верховского при его бегстве за границу. Канонизирован на Освященном Соборе Русской Православной старообрядческой Церкви 2008 года.

<sup>8</sup> Об этих трудах см.: Майоров Р.А. Единоверческий священник Иоанн Верховский ... С. 91-92.

<sup>9</sup> Игумен Мануйловского старообрядческого монастыря в Румынии.

Федорова А.И. (Одесса)

## ЛИЧНАЯ ПЕРЕПИСКА МАРИИ ВАВИЛИН С Ф.Е.МЕЛЬНИКОВЫМ (1942-1943 гг.)

В июне 2009 г. в ходе экспедиции по липованским поселениям Румынии нам посчастливилось на хуторе Писк (в границах города Браилы) ознакомиться с архивом Федора Ефимовича Мельникова – выдающегося старообрядческого начетчика, публициста. Упомянутый архив был найден в стене колокольни «Егорьевской церкви» во имя Введения во храм Пресвятой Богородицы, во время ее реконструкции, в том же 2009 г. Архив был замурован в стену в конце войны, с приходом Красной Армии в Браил, поскольку Ф.Е.Мельников опасался преследований советской власти. В обнаруженном корпусе документов представлены письма, почтовые открытки, фотографии, личные заметки Ф.Е. Мельникова и т.д., которые датируются 1920 – первой половиной 1940-х годов.

В этом массиве документов весьма солидное место занимают письма и почтовые открытки Марии Вавилин, адресованные Федору Ефимовичу.

Личность Федора Ефимовича, его деятельность – это неиссякаемый клад, из которого черпают информацию разные ученые<sup>1</sup>. Однако тема личной жизни Федора Ефимовича остается неизученной. А между тем, обнаруженный корпус источников позволяет говорить о том, что Федора Ефимовича Мельникова и Марию Вавилин связывали довольно трепетные чувства.

За период с 16 июня 1942 года по 22 августа 1943 года Федором Ефимовичем от Марии было

получено 16 писем, что свидетельствует о довольно регулярной переписке. Правда, письма не всегда вовремя доходили до адресата. Например, письмо от 16 июня от Федора Ефимовича Мария получила лишь 2 августа 1942 г., т.е. полтора месяца письмо находилось в пути. Вероятно, причиной плохой работы почты можно назвать военное время, период второй мировой войны.

Следует отметить, что письма писались как по-русски, так и по-румынски. На румынском языке представлены в основной своей части небольшие почтовые открытки. Это объясняется тем, что сам Ф.Е. Мельников не знал румынского языка, и чтобы перевести эти письма, ему необходимо было обращаться к людям, знающим румынский язык. Мария же, в свою очередь, не хотела обременять переводчика длинными письмами.

Также и Федору Ефимовичу приходилось писать Марии на румынском. В письме от 8 сентября 1942 г. Мария замечает: «Почему не писал на русском и только. Ты можешь писать мне на русском, ты не знаешь румынский и должен просить кого-то написать письмо. Твои письма безвредные и не касаются законов государства, цензура, не думаю, что запретит письмо на русском.

*Мне очень бы хотелось, чтоб ты написал на своем языке, в твоём гармоничном стиле и богатом содержании, где я познаю силу твоей личности»*

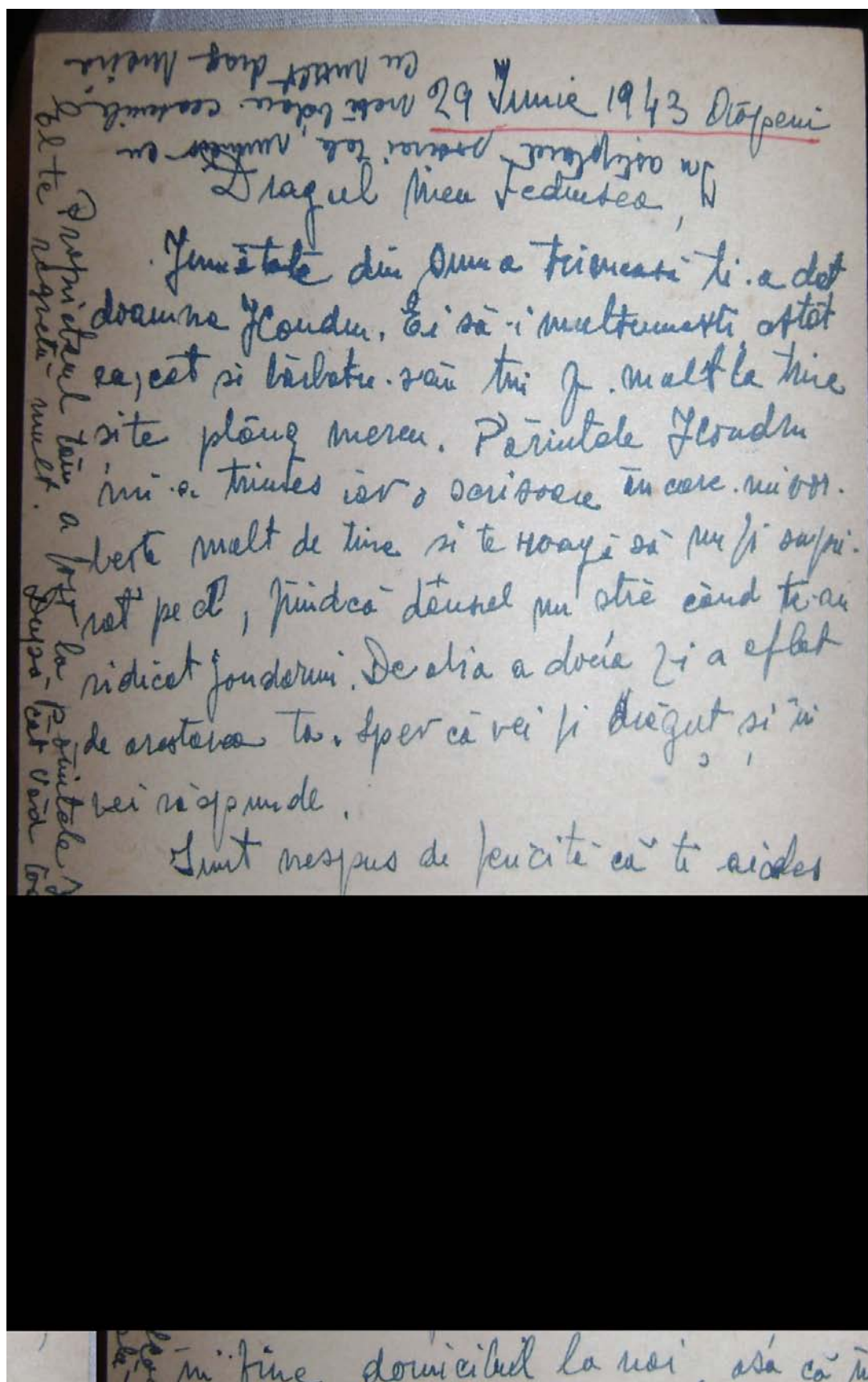
Порой письма передавались через шурина Марии – Дана Димитреску.

Мария проживала в Отопени, недалеко от Бухареста. Она была намного моложе Федора Ефимовича. К сожалению, на данный момент не удалось выяснить ее биографические данные. Надеемся, что наши коллеги из Румынии помогут нам идентифицировать эту личность более полно и точно. Пока мы ограничиваемся лишь короткими сообщениями, которые можно почерпнуть из писем Марии. Так в письме от 16.06.1942 г. она вспоминала о визите Ф.Е. Мельникова к ним в дом, и как она с сестрой Анной (на 3 года старше) пыталась научить его – «дядю» – произносить по-румынски слово «трандофир», а выходило «таран-таран-таран-таран-дам фир», и они «умирали со смеху и валялись на полу под столом». Именно из этого отрывка мы делаем вывод о разнице в возрасте.

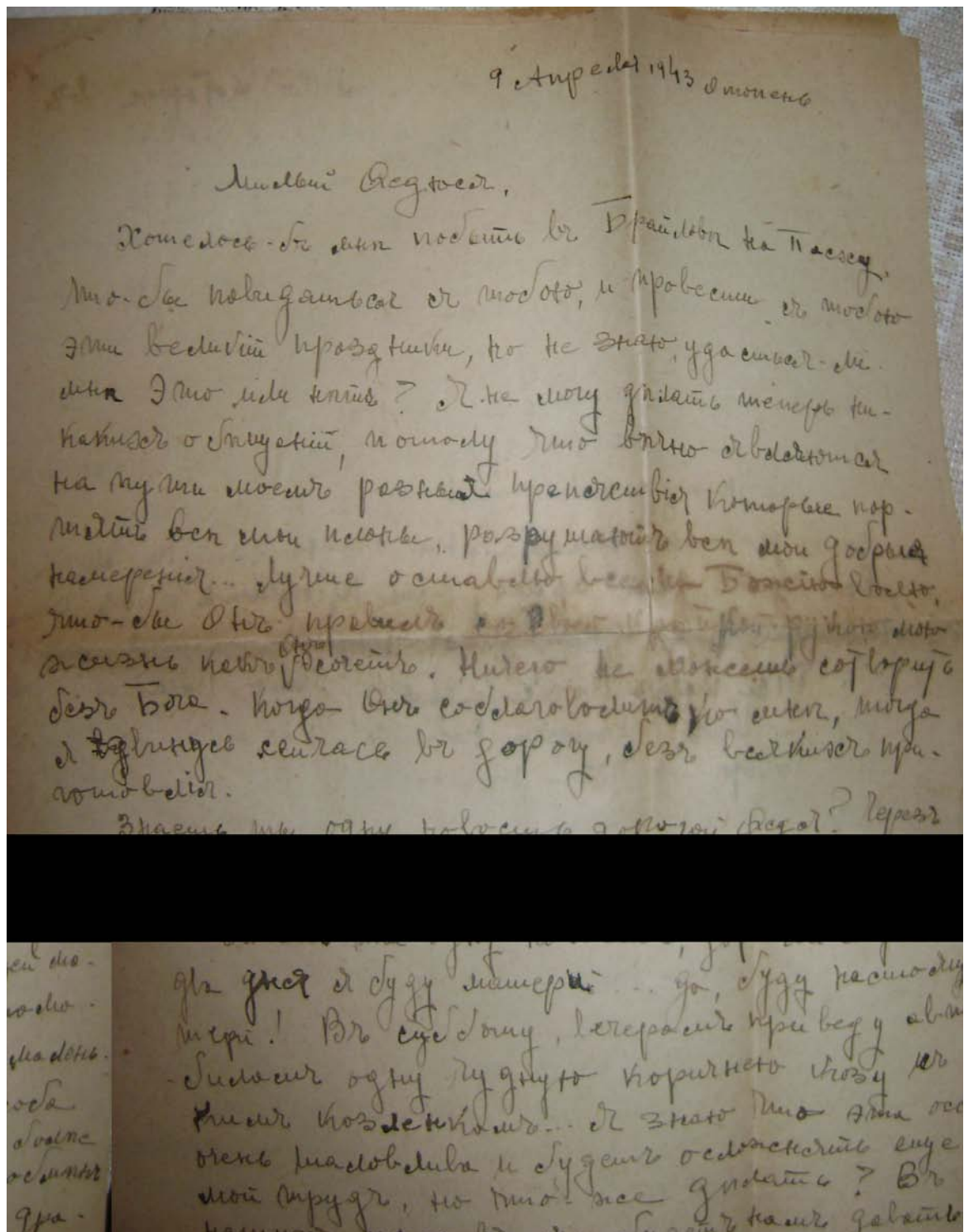
Во время войны – 4 октября 1942 г. – умерла ее мать, отец также чувствовал себя не лучшим образом, и Мария очень переживала, что может потерять и отца.

Мария испытывала, как уже отмечалось, к Федору Ефимовичу довольно сильные чувства, о ее глубокой любви свидетельствует ряд факторов:

<sup>1</sup> Панкратов А. Деятельность Федора Ефимовича Мельникова в старообрядческой Измаильской епархии в середине 1930-х годов // Духовные ответы. – 2000. – Вып. 13 – С.66-82; Пауков В. Поборник древнего благочестия. – 27.02.2002 // <http://religion.russ.ru/books/20020227-paukov.html>; Лоскутов Ю.В. Ф.Е.Мельников как философ (штрихи к портрету) // Старообрядчество: история, культура, современность. Матер. VIII Междун. науч. конф. Т.2. М. 2007. С.49-56; Кузьмина Л. Религиозный и политический идеал старообрядцев в трудах русского богослова XX века Ф.Е. Мельникова // [http://semeyskie.narod.ru/history\\_meln.html](http://semeyskie.narod.ru/history_meln.html); Колупаев В. Книги Ф.Е. Мельникова в Русском Зарубежье // Липоване: история и культура русских-старообрядцев. Вып. 6. Одесса, 2009. С.246-249; Приль Л.Н. Ф.Е. Мельников: вехи сибирской биографии // Старообрядчество: история, культура, современность. М.: 2007. Вып.12 // <http://samstar-biblio.ucoz.ru/publ/63-1-0-1219>; Пригарин А.А. О спорах в заграничном старообрядчестве 1935 г.: публикация писем Ф.Е. Мельникова и отца Игнатия // Судьба старообрядчества в XX – начале XXI вв.: история и современность. К., 2008. С.120-143; Иванов Л. Последний защитник Христианства Федор Ефимович Мельников (1874 – 1960). Браил, 2010 и др.



Почтовая открытка от Марии, адресованная Ф.Е.Мельникову. 29.06.1943 (на румынском языке)



Отрывок письма Марии Ф.Е.Мельникову. 09.04.1943.

- все свои письма она начинала словами: «Дорогой мой друг Федюся», «Любовь моя, Федюся», «Федюся дорогой», «Милый Федюся» и т.п.;

- Мария была довольно болезненной девушкой, но именно любовь придавала ей силы – «думаю, что даже умирая все найдет немного сил набросить хоть несколько слов на бумаге к тебе», «О, как ужасна эта жизнь! Как она мне надоела! Если бы не было

у меня веры в Бога и любовь к тебе, я покончила бы на днях с собой» (16.06.1942);

- ради любимого готова на многое – «пожертвую даже жизнь свою, если понадобится, за тебя» (10.08.1942).

Мария была весьма романтичной натурой, которую тяготила разлука с любимым: «Знаешь чем сравниваю нашу дружбу в настоящем? Представь ты

себе следующую картину: по черному и бесконечному морю плывет какой-то маленький и легкий челнок. И вот, вдруг является ужасная, свирепая буря; ночь черная кругом и высокия, прочныя волны бросаются о свистом на челноки, грозя его разбить. И истощенный и измученный бедный гребец напрягает все свои силы что-бы доплыть до берега. Там где-то далеко-далеко мерцает и манет его какой-то ослепительный свет маяка. Там его ожидает жизнь, радость, любовь... Гребец снова собирает силы и рвется к ослепительному свету, но не знаю доплывет до него когда нибудь?» (16.06.1942).

Мария неоднократно планировала приехать к Ф.Е. Мельникову, но каждый раз помехой выступала ее болезнь.

Рассматриваемые письма помогают уточнить и некоторые биографические данные Ф.Е. Мельникова:

- так, из писем мы узнаем, что в середине 1942 г. он планировал уехать из Румынии и принять участие в бою против большевиков, но это решение не осуществилось, чему Мария была безмерно рада: «Получая отъ тебе письмо отъ Пасхи, я такъ сильно взволновалась узная что ты хочешь уехать куда-то и принять участіе въ бою противъ большевиковъ, то я думала что съ ума сойду. Но после несколько часовъ, когда я уже успокоилась, почувствовала какую-то теплою, тихою радостъ мне сердце подсказывало что твое решеніе не осуществилось; что ты никуда не поехалъ и не поедешь пока не кончиться война. Богъ не хочетъ что-бы ты пачкалъ руки въ крови, принимая участіе въ этомъ ужасномъ братоубийствѣ. Онъ хочетъ чтобъ ты остался такимъ-же чистымъ какъ былъ и до сих поръ. У Него какъ видно своя цель...» (16.06.1942.);

- в августе 1942 г. переезжает из Браилы в Тирасполь (08.09.1942). Этот период указывается и исследователем М.В. Шкаровским, который отмечал, что лишь 27 августа 1942 г. Федор Ефимович смог переселиться в Тирасполь, устроившись уставщиком при старообрядческой церкви, где провозносил проповеди по обличению безбожия<sup>2</sup>;

- в конце октября 1943 г. вновь возвращается в Браилу – «Получила твое письмо из Браилы и очень рада, что ты находишься ближе, и если будет возможность, то обязательно встретимся» (30.10.1942);

- летом 1943 г. Ф.Е. Мельников находился в лагере<sup>3</sup> – «очень огорчена тем, что тебе еще месяц быть в лагере, а также тем, что болен. Для нас дни проходят быстро, как сон, но в твоей ситуации время

самый страшный враг и проходит несказанно тяжело. Я верю, что ты духовно богат, ты вне каких-либо границ. Я уверена, потому что ты всегда мне пишешь о том, что красивая природа и что чувствуешь себя там хорошо» (10.06.1943 – перевод с румынского). Из этого отрывка мы можем констатировать, что Ф.Е. Мельников был оптимистом по натуре, и в такой трудной ситуации пытался не думать о плохом, не обременять своими тяготами близких.

Марию беспокоило и нестабильное положение Федора Ефимовича в годы войны, она старалась взбодрить его, помочь любыми силами: «Может, найду тебе какую-то службу. Например, преподавать в университете. Как думаешь? Подойдет тебе?» (08.09.1942). Надеюсь, что ее шурин Дан Димитреску поможет получить Ф.Е. Мельникову разрешение на перемещение по всей стране (14.11.1942), поскольку ему как иностранцу не позволялось никуда выезжать из того места, где застала его война.

Мария занималась и переводами трудов Ф.Е. Мельникова. Так в письмах от 9 и 10.08.1942 г. она сообщала, что перевела его работу по отношению к старообрядческой церкви к сроку – 24 июля (работа была прислана Марии через митрополита). Также Мария откликнулась на предложение Федора Ефимовича переводить на румынский язык исторические сочинения – «с удовольствием переведу. Стоимость перевода на твое усмотрение». 9 апреля 1943 г. Мария в письме спрашивает: «Что пишешь теперь? Изъ твоихъ новыхъ работъ, о которыхъ ты говоришь что прислалъ ты мне для перевода, я пока ничего не получила до сих поръ. Что случилось съ ними? Утонули ли в Дунай?». Из этого следует, что работы Ф.Е.Мельникова переправлялись непосредственно через Дунай. Это делалось, видимо, с целью конспирации.

Итак, обнаруженный корпус документов, прежде всего, позволяет несколько приоткрыть завесу личной жизни Ф.Е. Мельникова, что, в общем то, пока не получило освещения в литературе. Также на основании рассматриваемых писем мы можем несколько уточнить факты из биографии Ф.Е. Мельникова за период 1942-1943 гг. – переезд в Тирасполь из Браилы, пребывание в лагере, писательская деятельность и т.д.

<sup>2</sup> Шкаровский М.В. Православная Церковь Румынии и церковная жизнь на занятых румынскими войсками территориях с 1918 по 1940-е гг. Ча ть 4 .// <http://www.bogoslov.ru/text/656598.html>

<sup>3</sup> О жизнедеятельности Ф.Е.Мельникова в 1942-1943 гг. см. также: Федорова А.И. Федор Ефимович Мельников в годы оккупации (1942-1943 гг.) // Південь України: етноісторичний, мовний, культурний та релігійний виміри: Матеріали III Міжнар. наук. конф., 15-16 квітня 2011 р. Одеса: ВМВ, 2011. С.348-354.

Никитина С.Е. (Москва)

## СТАРООБРЯДЧЕСТВО В ПРОСТРАНСТВЕ КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ КУЛЬТУР: ЕДИНИЦЫ ОПИСАНИЯ

Прошло несколько десятков лет экстенсивного и одновременно интенсивного исследования разными научными центрами современной старообрядческой культуры. В истоках этих исследований стояли полевые изыскания археографов, которые постепенно обрастали полевыми работами фольклористов – словесников и музыковедов, а также диалектологов, этнографов, искусствоведов. От исследования христианской книги как предмета палеографии ученые перемещались в сторону изучения жизни книги в культуре, а это означало направление внимания на живую устную словесность, где книги цитировались, их содержание оценивалось, об их судьбах рассказывалось. Книжные сюжеты в этой культуре передавались в устных религиозных текстах – песенных и прозаических, а «мирские» жанры в результате действия системы религиозных (и тоже книжных) запретов являлись в трансформированном виде. Со времени перестройки к полевому исследованию старообрядчества подключились многие вузы с отрядами студентов, что весьма расширило тематику работ. Однако во всех случаях – изучалась ли дошедшая до наших дней рукописная или старопечатная книга или бытование фольклора в старообрядческой среде, детали традиционной одежды или привычные этапы строительства нового дома, – главным предметом исследования была старообрядческая ментальность, то есть то пространство смыслов, которое формирует культуру и составляют ее содержание. Необходимость понять смысловые взаимосвязи в этом пространстве, естественно, приводила к идее комплексного исследования культуры специалистами разных областей науки, объединенных какой-либо общей географической территорией исследования. Таковой, например, явилось Верхокамье, в котором работало много специалистов в области гуманитарных и социальных наук. В настоящее время огромное количество накопленных данных, относящихся к смысловому пространству старообрядческой культуры во всех ее реализациях, требует – для удобства сравнительного анализа – некоторой общей, единой формы своего описания. Могут возникнуть вопросы: зачем нужен сравнительный анализ и единая форма описания? Для этого есть несколько причин. Во-первых, старообрядчество состоит из множества субконфессиональных разновидностей, каждая из которых уникальна, о чем много писалось, и эти разновидности – согласия и толки – связаны между собой множеством общих признаков не только в области догматики или обрядности, но и повседневной бытовой жизни, где общие признаки конфессиональной культуры мо-

гут реализоваться по-разному. Во-вторых, каждая из разновидностей старообрядческой культуры существует в виде территориальных вариантов, которые при таком описании могут сравниваться по разным признакам, в частности, по степени их редукции. В третьих, старообрядчество не является единственной традиционной конфессиональной культурой; с началом перестройки исследователи получили возможность проводить полевые работы и публиковать результаты исследований таких русских конфессиональных культур, как молокане, иудействующие (субботники), духоборцы (работы С.А. Иниковой, А.И. Львова, С.Е. Никитиной, А.А. Панченко, С. Штыркова и др.). Хлысты и скопцы как секты, по видимому, в настоящее время практически закончили свое существование, но о них имеются свежие публикации, основанные, главным образом, на архивных материалах<sup>1</sup>. Тем самым представлена возможность сравнить по определенным параметрам разные конфессиональные группы (к тому же все они, как и старообрядчество, реализуются в территориальных вариантах<sup>2</sup>). Однако сделать это очень трудно: общепризнанных параметров сравнения практически не существует. Идея таких параметров была представлена в некоторых моих публикациях<sup>3</sup>. В данной работе я снова возвращаюсь к этому вопросу и в качестве объектов описания рассматриваю три группы: старообрядцев, молокан и духоборцев.

Как известно, эти группы относятся к разным христианским конфессиям: старообрядчество является старой ветвью русского православия, а духоборчество и молоканство – разновидностями русского народного протестантизма, во многих своих проявлениях связанного с Ветхим Заветом. Несмотря на очевидную разность вероучений, их объединяет несколько общих признаков, а именно: **марги-**

<sup>1</sup> См.: Панченко А. А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2002; Берман А.Н. Мистическое сектантство в Среднем Поволжье в XIX – первой половине XX вв. Автореферат на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Саранск 2006.

<sup>2</sup> См.: Никитина С.Е. Территориальные варианты конфессиональной культуры и их взаимодействие с окружением // Гуманитарная география. Вып. 4. М.: Институт наследия им. Д.С. Лихачева, 2007.

<sup>3</sup> Например: Никитина С.Е. Вопросы описания территориальных вариантов культуры: сибирские и американские старообрядцы // Старообрядчество. История и современность, местные традиции, Русские и зарубежные связи. Улан-Удэ, 2001, изд. БНЦ СО РАН; Никитина С.Е. О методах описания народных конфессиональных культур: лингвокультурологический подход // Традиционная культура. 2002. №1.

**нальность**, порождаемая нетолерантным обществом с доминирующей религией; особый для каждой группы **баланс между замкнутостью и открытостью**, необходимый для выживания группы; **обостренное самосознание**, делающее особенно напряженным противопоставление «наши-не-наши» и стимулирующее сознательное строительство культуры; **самодостаточность**, т.е. отсутствие необходимости и потребности в регуляции духовной жизни извне; повышенная **миграционность**, обусловленная внешними факторами, но могущая стать имманентным признаком культуры; **традиционализм**, берущий за эталон опыт прошлого и сохраняющий преемственность; **эсхатологическая направленность**, рождающая острое ощущение близкого конца человеческой истории. Тесно связана с этими признаками **идея избранности**, присущая каждой из рассматриваемых конфессиональных групп, и постоянная **готовность к противостоянию** в разных формах (главным образом, это относится к прошлому).

В каждой из культур эти признаки приобретают специфические значения: так, обостренное самосознание, стимулирующее жесткость оппозиции «наши-не наши», для староверов-беспоповцев выражается, в частности, в отделении «доброе» от «мирского», реализованного, например, в разделении *добррой* и *мирской* посуды; для духоборцев – в отделении «христиан» от «язычников», то есть православных, поклоняющихся *доскам*-иконам. Эсхатология миллениаристов – молокан-прыгунов, трепетно и радостно ожидающих тысячелетнего царства, далека от мрачной эсхатологии староверов, подпитываемой иконописью Страшного суда.

Кроме того, эти культуры роднит включенность в христианское сознание элементов народного мифологического мышления, а также общность исторических судеб, наполненных разного рода репрессиями. Все это накладывает особую печать на проявления повседневной жизни, на общение с «чужими», на жизнь коллективных текстов и речевое поведение.

Означенные признаки являются самыми общими и, конечно, требуют обсуждения. Следует заметить, что некоторые названия предложенных выше признаков могут озвучиваться и в самих конфессиональных текстах. Так, существенная для конфессиональной модели мира оппозиция «избранные-неизбранные», где избранные – гонимые «верные», выражена в старообрядческом стихе о пленном Израиле: «род *избранных* весь рассеян, сжат железною рукой»; в стихе «О разделении церкви при Никоне патриархе»:

*Эти люди избранны,  
Кои в вере и житии постоянны,  
Кии в мятеж мирский не пустились*

*И антихристу не поклонились*<sup>4</sup>.

В текстах молоканских духовных песен – функциональных эквивалентов старообрядческих духовных стихов – слово *избранные* довольно часто встречается и относится к *сионскому народу*, в который входят *истинные* молокане:

*Ныне избранные придите,  
Хвалу Богу небесному воздадите.  
Всем сердцем вашим ко Господу Богу обратитесь*<sup>5</sup>.

Существенно, что практически все перечисленные выше признаки так или иначе осознаются носителями конфессиональной культуры в силу их обостренного самосознания. Например, маргинальность, а именно, некое аутсайдерство, спровоцированное в свое время церковью и государством, осознанное и принятое *избранными*, породило сектантское высказывание, разделяемое многими молоканами: *Мы живем в мире, но не являемся его частью*.

Для детального сравнительного описания конфессиональных культур требуется введение соответствующего метода, состоящего, на мой взгляд, в разработке особых единиц описания. Их два вида. Первые могут предстать как суммарный список **тематических параметров**, которые могли бы предложить специалисты разных наук, изучающих культуру и человека, вторые – как список **культурных концептов или ключевых слов**, выражающих эти концепты.

Перечень тематических параметров в моих исследованиях возник как совокупность наиболее типичных тем, связанных с устной словесностью конфессиональных культур. Это перечень изменялся со временем, и я ни в коем случае не считаю его окончательным вариантом.

Частная филологическая задача составления списка тематических параметров, ориентированных на исследование структуры и функционирования устной словесной культуры тем не менее требует вхождения в пространство этнографии, социологии, религиоведения. Каждый тематический параметр обозначает определенную сферу жизнедеятельности конфессиональной культуры и указывает тему или проблему, которая может стать предметом самостоятельного описания. С каждым параметром связано некоторое количество традиционных текстов и культурных концептов. Так, параметр «тип эсхатологии» предполагает существование в описываемой культуре эсхатологических текстов, например, пророческих, описывающих приметы скорого конца света, и ключевых слов *антихрист*, *конец света*, *последнее время*, которые присутствуют в

<sup>4</sup> Экспедиционные материалы автора.1975 г.

<sup>5</sup> Сионский песенник столетнего периода Христианской Религии Молокан Духовных Прыгунов в Америке. Калифорния 1964, США. №153.

текстах всех трех культур, однако могут быть не совсем идентичными по смыслу.

Совокупность выделенных мною параметров укладывается в три тематических блока, которым я дала условные, рабочие названия: 1) внутренняя структура культуры, 2) культура и внешний мир, 3) функционирование языка и текстов в зависимости от внутренних и внешних культурных факторов. Последний блок является основным для филолога и составляет основу лингвокультурологического и фольклористического описания, а первые два являются для него вспомогательными, однако тоже необходимыми. Для других дисциплин, например, этнографии, приоритеты в области параметров, естественно, будут иными или даже может быть принципиально другая совокупность параметров; важно, однако, попытаться построить для наук, исследующих конфессиональные культуры, общий фундамент сопоставительного описания, фрагмент которого и предлагается.

К центральному, основному блоку относятся следующие тематические параметры: *конфессиональный отпечаток на диалекте и на «мирском» фольклоре; собственно конфессиональные жанры и их динамика; диглоссия (языковая и музыкальная); речевые клише как культурные барьеры; взаимоотношения между письменной и устной формами культуры*, в частности, статус духовных стихов и других форм религиозного фольклора; *типы конфессиональной прозы; наличие индивидуального вербального творчества*. Важно описать *роль метатекстов и метаязыка в культуре*, а именно, рассмотреть место и жанры народной герменевтики, состав народной терминологии, способы обучения сакральному языку и текстам – духовным и светским; определить *статус сакрального пения* в культуре и его языковые особенности; рассмотреть *специфику ономастикона*, в частности, указать роль топонимики и топонимических легенд в утверждении «своего» пространства; *описать типичные способы самоидентификации*, связанные с прецедентными текстами; описать *корреляции между языковым и другими культурными кодами*; наконец – для конфессиональных зарубежных анклавов – определить *статус русского языка*, описать реальное владение языком, то есть *языковую ситуацию моно-, би- и полилингвизма* и ее осознание носителями культуры.

Во вспомогательный блок "Структура конфессиональной культуры" включены следующие тематические параметры: *структура богослужения; обучение конфессиональным знаниям; формы общинного и религиозного сознания*, выраженные в правилах поведения в сакральной и профанной сферах и сформулированные – устно или письменно – в виде запретов и рекомендаций; *стратификация общины*, включающая в себя роли авторитетов – харизматических личностей, служителей в религиозной

сфере и носителей культурных знаний, а также *гендерный фактор*, обуславливающий различия в вербальном поведении мужчин и женщин; *тип эсхатологии*, в частности присутствие/отсутствие элементов хилиазма, т.е. веры в тысячелетнее царство Божье на земле; образование *субконфессиональных вариантов* и их разновидности.

Эти параметры указывают на появление и функционирование текстов определенных жанров, например, псалмов, стишков, пророчеств, легенд и преданий, объяснительных толкований, эсхатологических предсказаний, формирование и специфику многих культурных концептов, например, концепта *чуда*, а также различных метаязыков, связанных с характером богослужения, в частности, богослужебного пения – это письменный язык крюкового пения старообрядцев или изошренная устная терминология молоканского пения.

К блоку "конфессиональная группа и внешний мир" относятся такие параметры, как *роль исторических событий и миграций* в жизни конфессиональной группы, в частности, в порождении новых текстов и новых концептов; *типы контактов* с географически удаленными "своими" и географическими соседями – "чужими" и их роль в развитии жанров, в заимствовании текстов и языковых элементов; «вертикальные» контакты с властью и церковью; выстраивание разного рода *культурных барьеров*, в том числе и вербальных; *ответы на глобализацию*; иными словами, образование и жизнь территориальных вариантов.

Можно сказать, что общие для конфессиональных групп тематические параметры принимают для разных культур разные значения, которые и нужно описывать.

Обратимся в качестве примера к понятию миграции. Библейский Исход как прообраз конфессиональных миграций был рассмотрен в диссертации, посвященной молоканам<sup>6</sup>. О миграции старообрядцев писано немало<sup>7</sup>, где также используется образ библейского Исхода. Недавно на материале переселения староверов в томскую тайгу была предложена модель миграции<sup>8</sup>, включающая три

<sup>6</sup> Moore Willard B. The spiritual christian molokans in the United States; a cognitive analysis of metaphors and symbols // A dissertation for the degree of doctor of philosophy. Indiana University. 1983.

<sup>7</sup> См., например: Сморгунова Е.М. Исход староверов вчера и сегодня: уход от мира и поиски Земли обетованной // История церкви: изучение и преподавание. Екатеринбург; Из-во УГУ, 1999; Сморгунова Е.М. «Диаспора без эмиграции». Русские староверы западных окраин бывшей царской России: в эмиграции без эмиграции. // Staroobrzędowcy za granicą. Старообрядцы в Зарубежье. Old Believers Abroad. Toruń, 2010.

<sup>8</sup> Бахтина О.Н., Дутчак Е.Е. Старообрядческая миграция как тип конфессионального поведения: исследовательская модель // Staroobrzędowcy za granicą. Старообрядцы в Зарубежье. Old Believers Abroad. Toruń, 2010;

этапа: *исход – путь – обретение места*. При этом каждый из этапов связан с постоянным обращением к христианским текстам и содержит концепты спасения, чувственной пустыни, или Беловодья как «места обетованного» на земле, где наилучшим способом может осуществляться христианское служение.

Сходная ситуация миграции наблюдалась и у молокан. Для них переселение из мест ссылки и из Средней России и в Таврическую губернию на Молочные воды по указу 1805 г. императора Александра I было обретением свободы вероисповедания (правда, весьма относительной и временной свободы) и свободы трудовой жизни на плодородной земле. То же случилось и с духоборцами, которые были соседями молокан в Таврической губернии до начала сороковых годов XIX в., когда по указу Николая I их сослали в холодные горы Джавахетии (Грузия). В Закавказье же были насильственно высланы провинившиеся молокане средней России, начиная с конца 30-х годов XIX в., однако вскоре туда же потянулись добровольцы с надеждой на обетованную землю. Путь был очень тяжел, но переселенцы везли с собой Библию, совершали воскресные богослужения, толковали прочитанное и пели псалмы. Так, история драматического переселения самарских молокан в Бакинскую губернию во второй половине XIX в. отражена в сочинении молоканина Нилантия Демрюкова под названием «Сътрадания для истинной веры»<sup>9</sup>. Как и томские беспоповцы, молокане шли, чтобы спасти веру и спасти себя самими.

Другая волна миграций связана с появлением в среде молокан в тридцатые годы XIX в. пророков и мистической секты «прыгунов», или «духовных молокан». Тогда и родились термины *поход* и *убежище*, ставшие очень употребительными в духовных песнях молокан-прыгунов.

За словом *убежище* скрывается два основных значения, или два типа употреблений при общем значении места, где «верные» могут спасти свою веру:

1 – «реальное убежище, временное прибежище для свободного и спокойного существования». Такой стала для молокан Америка:

Голос свыше нам открыл,  
В *поход* итить нас возбудил.  
Путем *похода* выступали,  
Нужды скорби встречали.  
Милость Бога осеняла,  
От напастей избавляла.

Дутчак Е.Е. Из «Вавилона» в «Беловодье»: адаптационные возможности таежных общин староверов-странников (вторая половина XIX – начало XX вв). Томск, изд-во Томского гос. Университета.

<sup>9</sup> Сътрадания (сабытия) для истинной веры // Добрый домостроитель благодати Журнал духовных христиан-молокан. Тамбов. 1999–2001. №13, 14, 15.

Злым колючим путем шли,  
В мирную Америку пришли;  
Тут Господь нас питает,  
Мирной жизнью награждает<sup>10</sup>.

2 – «ожидаемое тысячелетнее царство на земле, в реальности которого молокане-прыгуны не сомневаются. Тысячелетнее царство Христа, где-то рядом с горой Арарат, управляемое вождем сионского народа пророком Максимом Рудометкиным – это наилучшее соединение природных факторов с человеческой деятельностью, и одновременно блаженное духовное состояние».

Рядом со словом *убежище* возникает слово *поход*. Любое убежище требует направленного движения к нему; *поход* является именно таким движением – физическим и духовным. Физический поход в убежище 1 – Америку, сопровождается страданиями – это *колючий путь*. Заимствованное, по видимому, из казачьей культуры, слово *поход* повлекло за собой *коней, мечи, трубы* и обозначения других атрибутов военного похода. Эти слова приобрели иной, духовный смысл. Сражение с грешным миром, с собственными грехами, победа над ними и есть духовный путь в белых одеждах в убежище, которое дает Господь и которое существует не только как некий локус, но и как дух и жизнедеятельность избранного народа – это *поход* в тысячелетнее царство Христа, в убежище 2<sup>11</sup>.

Итак, описание по любому из указанных параметров подразумевает анализ относящихся к конкретным сферам важнейших **культурных концептов**, выраженных обычно в так называемых **ключевых словах культуры** – таких, как *душа, смерть, путь, грех, спасение* и т.п. Это второй вид единиц описания, на первый взгляд, более мелких, чем первые – культурные параметры, но только на первый взгляд.

«Концепт – это как бы сгусток культуры в сознании человека; то, в виде чего культура входит в ментальный мир человека. И с другой стороны, концепт – это то, посредством чего человек – рядовой, обычный человек, не «творец культурных ценностей» – сам входит в культуру, а в некоторых случаях и влияет на нее»<sup>12</sup>. Для традиционных конфессиональных групп, которые могут пополняться новыми членами, последнее замечание весьма значимо и актуально: членом конфессионального сообщества становится человек, не просто прошедший необходимые обряды, но принявший систему конфессиональных

<sup>10</sup> Сионский песенник столетнего периода Христианской Религии Молокан Духовных Прыгунов в Америке. Калифорния 1964, США. № 468.

<sup>11</sup> Подробнее см.: Никитина С.Е. Земное царство Христа в молоканском фольклоре сквозь призму ключевых слов // Фольклор и этнография: К девятидесятилетию со дня рождения К.В. Чистова. Сб. научных статей. СПб: МАЭ РАН, 2011.

<sup>12</sup> Степанов Ю.С. Константы: словарь русской культуры: Опыт исследования. М.: Языки русской культуры, 1997. С.40.

концептов как собственные убеждения и в силу этого могущий влиять на культурно-религиозную жизнь общины.

Очевидно, что культурные концепты имеют разную значимость. Наиболее значимые для конкретной культуры смыслы, или концепты, называются **культурными доминантами**. Так, культурной доминантой у молокан, духоборцев и старообрядцев является концепт *пения*, образующий мощное концептуальное поле.

Концепты материализуются, или реализуются, в разных культурных кодах – природно-предметном (растительном, соматическом и др.), артефактном (вещном, созданном человеком), акциональном, музыкальном и т.д. (количество таких кодов до сих пор остается неопределенным). Но главным является код вербальный, который, без сомнения, служит универсальным инструментом описания культуры, и тем не менее который многие исследователи считают ядром культуры, то есть ее частью. (Известно, что описать систему можно тем инструментом, который находится вне этой системы, и однако язык это делает, пронизывая, как дух, все мельчайшие элементы человеческой культуры и, стало быть, входя в нее и одновременно ее описывая).

Именно в языке концепт получает не просто наименование (или – чаще всего, целый ряд обозначений), но оформляется как структурированный смысл, превращаясь в «*основную ячейку культуры в ментальном мире человека*»<sup>13</sup>.

Материализация значимого смысла той или иной культуры в словесном коде выражается в так называемых ключевых словах. Это достаточно условное название: ими могут быть не слова, а словосочетания самых разных видов, в том числе фразеологизмы (я отвлекаюсь в этом изложении от выражения концептуальных смыслов грамматическими способами). Важно, что они регулярно воспроизводятся, когда нужно выразить определенный культурный смысл. **Реализуясь в вербальном коде, модель мира получает свою проекцию в культурно-языковой картине мира**, представляющей собой сплав модели конкретной культуры с возможностями языковых единиц. На базе одного языка может быть много разных культурно-языковых картин мира, в том числе, конфессиональных.

Итак, концепты являются сгустками смысла, существенными для данной культуры, реализуемыми в разных культурных кодах и – что очень важно – аксиологически окрашенными. Кроме того, для описания многих концептов важен исторический подход, что, например, реализовано<sup>14</sup>. Приме-

ром образцового описания концептов являются также словарные статьи в знаменитом этнолингвистическом словаре «*Славянские древности*». Это, как правило, описание совокупности близких концептов в разных славянских языках, формально объединенных названием, а содержательно – общностью культурных функций и признаков<sup>15</sup>. Культурные концепты в этнолингвистическом словаре по существу являются параметрами сравнительного описания культур, ибо заголовочные слова словарных статей можно рассматривать как признаки, принимающие в разные славянских культурах сходные, но не идентичные значения.

Обратимся к носителям культурных смыслов – ключевым словам. Для любого текста одним из показателей значимости слова считается частота его употребления, однако высокая частота слова – типичный, но не обязательный признак ключевого слова. Его главным признаком является специфическая семантика, которая создается, в основном, двумя путями. Первый путь – употребление слова, изначальная семантика которого выражает важный для культуры смысл, например, для культуры молокан-прыгунов это слова *пророк*, *пророчество*. Второй путь – создание новых смыслов путем метафоризации: таковы, например, многие певческие термины, например, *поворот*, *посадка*, *рамка*, используемые для обозначения структурных элементов музыкальной строфы молоканских псалмов и входящие в концептуальное поле *пения*. Не менее метафорична певческая терминология старообрядцев, правда, это не их изобретение, а наследие Древней Руси. Наконец, наиболее распространенным типом ключевого слова является слово, в котором прямое значение соединяется с дополнительным, семиотическим, в частности, символическим значением. Так, *лес* в русских духовных стихах, обозначая некоторый вид бесплодного, нежилого пространства, приобретает значение пустыни как места христианского спасения и становится знаком культурного концепта. Существенным признаком ключевого слова является его ценностная окраска. Оценка может входить во внутреннюю семантику слова (например, слов *ангел* (позитивная оценка) и *бес* (негативная), а может создаваться синтагматическими партнерами ключевого слова, то есть быть прагматической оценкой. Таково ключевое слово *пение*, позитивная оценка которого в православных духовных стихах и духовных песнях молокан создается его партнерами – словами с очевидной внутренней позитивной оценкой: так, субъектом пения в стихах обычно бывают *ангелы*, а локусом пения – *небеса* или *прекрасная пустыня*. Кроме того, ключевые слова способны становиться темой отдельно-

<sup>13</sup> Степанов Ю.С. Константы: словарь русской культуры: Опыт исследования. М.: Языки русской культуры, 1997. С.41.

<sup>14</sup> Степанов Ю.С. Константы: словарь русской культуры: Опыт исследования. М.: Языки русской культуры,

1997.

<sup>15</sup> Славянские древности. Т 1–4. Этнолингвистический словарь / под ред. Н.И. Толстого. М.: Международные отношения, 1995–2009.

го текста, например *грех* или *пустыня* в духовных стихах, *поход* в молоканских песнях. Важной характеристикой ключевого слова также служит количество других ключевых слов, участвующих в его толковании.

Списки ключевых слов или словосочетаний, выражающих существенные для культуры концепты, выделенные по этим критериям для разных текстов одной культуры или для функционально сходных текстов разных культур, естественно, не совпадают, хотя могут пересекаться в значительной степени. Обратимся к текстам духовных стихов, бытующих в старообрядческой среде, и духовным песням молокан – они функционально сходны, являясь в обеих культурах соединительным мостом между богослужебными текстами и мирским фольклором. Здесь при сопоставлении одинаковых по форме (звуковой оболочке) ключевых слов можно отметить как минимум две разные ситуации:

а) слова идентичны по значению: так, *грех* во всех христианских конфессиях может быть определен одинаково как нарушение того, что установил Бог. Однако концепты/смыслы этого слова уже не совсем идентичны, потому что слово *грех* попадает в семантические поля, не являющиеся идентичными. Так, кара за грехи в аду в старообрядческом понимании мира, выраженного в разнообразных текстах, в частности в духовных стихах, несравненно страшнее и выразительнее, чем в текстах молоканских песен. То же можно сказать о словах *душа*, *рождение*, *смерть*.

б) слова, обозначающие православные понятия, которые отвергаются народным протестантизмом, получают в их текстах иносказательный смысл: так, *причастие* толкуется молоканами как '*вкусение глаголов Божьих*', *престол* у духовборцев толкуется как '*пристанище истинных христиан*' (форма народной этимологии).

И очевидные, и более тонкие различия в смысле ключевых слов эксплицирует особая методика словарного тезаурусного описания, в котором совокупность минимальных контекстов анализируемого слова распределена по пунктам словарной статьи. Эти пункты называют типичные для анализируемых текстов семантические связи заглавного слова – его синонимы (дальнейший анализ которых необходим для выхода на описание концепта), его оппозиции (например, оппозицией *миру* в старообрядческих стихах является *пустыня*), всего около 40 пунктов<sup>16</sup>. В результате на входе словарной статьи мы имеем ключевое слово, на выходе – жанровую проекцию культурного концепта.

Остановимся кратко на выводных комментариях к словарным статьям *человек*. Ключевое слово *человек* для трех конфессиональных жанров оказы-

вается безусловно семантически нагруженным именно тем культурным смыслом, который принадлежит христианской модели мира: человек предстает как падшее божье творение, раб Божий, цель жизни которого – спасти свою душу. *Человек* находится в семантическом пространстве веры, в диалоге с Богом (даже если по своей воле на «вольном свете» предпочитает самовластие); *человек* почти не предстает как человек внешний (телесный); важна только его духовная жизнь и душевная, определяемая присутствием или отсутствием жизни духовной. Большинство наиболее часто повторяющихся атрибутов и предикатов при слове *человек* являются отсылками к словарным статьям пространства *веры* (*грешный, праведный, молиться, память смертная, спасение* и др.). Кроме этого содержимое пунктов словарной статьи дает в качестве отсылочного материала разнообразную информацию для последующего описания других ипостасей человека. Действительно, перечисление названий частей человеческого тела, встречающихся в сочетаниях со словом *человек* (пункт «части») отсылает к другим словарным статьям (например, *тело, душа, руки, ноги, уста* и др.), чье содержимое характеризует *человека телесного* (представленного скупой) и человека *смертного*; < > ряд атрибутов и действий (*разум, речь, думал*) отсылает через соответствующие словарные статьи в пространство *человека разумного и говорящего*; перечень названий действий и состояний (*во беседе сидел, нищим не подавал* и др.) и внешних атрибутов (*слуги, дорога одежда, злато-серебро* и др.), отсылает в пространство *социума*, к проблеме *богатства и нищеты*; имя человека отсылает его к функционирующему в социуме антропонимикону. Описание антропонима может быть построено так же, как и описание любого слова, обозначающего лицо, так как антропоним и персонаж в конфессиональных текстах обычно жестко связаны.

Сравнение трех словарных статей ключевого слова *человек* говорит также и об их конфессиональных и жанровых различиях. Они связаны как с представлениями об отношениях Бога и человека (священник как посредник между человеком и Богом в православии и у старообрядцев-поповцев; Троица в душе человека по духовборскому учению; действие святого Духа в человеке по представлениям молокан-прыгунов), так и с главной коммуникативно-информационной направленностью соответствующих текстов: воспитание *памяти смертной* в старообрядческих духовных стихах; изложение религиозного учения в духовборческих псалмах; подготовка избранного народа к походу в тысячелетнее царство в молоканских духовных песнях.

Поскольку словарное описание *человека* в религиозных текстах каждой из трех культур является лишь описанием жанровой проекции соответствующего ключевого слова, за которым стоят куль-

<sup>16</sup> См.: Никитина С.Е. Человек и социум в народных конфессиональных текстах (лексикографический аспект). М., 2009.

турный концепт, то, если мы хотим получить на выходе полное описание культурного концепта, необходимо обращение ко всем видам существующих в культуре текстов; так, для описания старообрядчества, например, – в первую очередь, обращение к книжным текстам, а также к другим культурным кодам. При этом конкретная методика сложного лингвистического описания<sup>17</sup> может быть без особой утраты трансформирована и редуцирована.

В результате совместных усилий специалистов разных областей науки можно создать комплексное описание тематических параметров конфессиональной культуры и построить уникальные словари ключевых слов – как сопоставительные, так и собственно старообрядческие, вбирающие в себя языковые и энциклопедические знания. Здесь существенно отметить, что предлагаемый эскиз проекта словаря ключевых слов конфессиональной культуры никак не является проектом энциклопедического словаря в его обычном понимании, хотя некоторые словарные входы могут быть одинаковыми (например, слово *антихрист*). Если энциклопедический словарь ориентирован преимущественно на представление истории культуры<sup>18</sup>, то словари ключевых слов или концептов культуры (по форме это разные словари) ориентированы на представление слов и смыслов современной культуры в ее субконфессиональных и территориальных разновидностях, в которых присутствует мощная этническая составляющая. Для этноконфессиональных словарей и энциклопедий естественно не только различие в словниках, но и в самом построении словарной статьи. Последние проблемы могут быть предметом отдельного обсуждения.

---

<sup>17</sup> Никитина С.Е. Человек и социум в народных конфессиональных текстах (лексикографический аспект) М., 2009.

<sup>18</sup> См., например: Старообрядчество. Лица, события, предметы и символы. Опыт энциклопедического словаря. Авторы: С.Г. Вургафт, И.А. Ушаков. М.: Церковь, 1996.

Плотникова А.А. (Москва)

## ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ПРИРОДЕ В ТРАДИЦИОННОЙ НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЕ СТАРООБРЯДЦЕВ РУМЫНИИ\*

Доклад построен на собственных полевых исследованиях липован, проживающих в Румынии (экспедиции 2006-2009 гг.): села Сарикей, Журиловка, Слава Черкезэ (Черкесская Слава), Слава Русэ (Русская Слава), Каркалиу (Камень), Гиндэрешть (Новенькое), Свистовка. Собранные полевые данные легко вписываются в содержательную ткань словаря «Славянские древности» [СД] и углубляют возможности реконструкции древней славянской народной культуры. Материал собирался по этнолингвистическим вопросам, созданным для полевого обследования восточнославянских традиций – полесскому [ПЭС:21-49], южнорусскому,<sup>1</sup> а также по универсальным вопросам из сферы семейной обрядности этнолингвистического вопросника, подготовленного для работы в балканославянском ареале (см. [Плотникова 2009]).

Народные поверья о природе в традиции старообрядцев Добруджи связываются в основном с представлениями о действиях и атрибутах святых, об их борьбе с демоническими силами, с приметами о погоде, с некоторыми бытовыми запретами. Традицией выделяются особенно яркие и не очень частые явления – такие, как гром, молния, град, вихрь, радуга и пр. В поверьях, связанных с животным миром, в большей степени оказываются значимыми птицы – кукушка, аист; а из диких зверей – «гады», чаще змеи. Многочисленны народные нарративы о кукушке, вившей гнездо на Благовещение и наказанной Богом, о змеях, приходящих весной и уходящих на зиму под землю, носящих драгоценный камень, и др. В народных воззрениях на природу прослеживается архаическая общеславянская основа. Некоторые славянские представления о природе подкрепляются (или пополняются) типичными (или особенными) сведениями из соседствующей карпато-балканской традиции.

В связи с появлением грома и молнии наиболее распространено поверье о том, что это орудия Бога или Ильи для охоты на дьявола, который прячется под деревом, в пустых домах, в опорожнённых предметах быта (см. СД, ст. **Полный – Пустой**), во рту у человека во время еды. У славян считается, что пустые и открытые места (полости, сосуды и т.п.) притягивают нечистую силу (рус. *В пустой хоромине либо сын, либо сова, либо сам сатана* [Афанасьев 1868/1994:68]), у южных славян таким опасным местом считается и гумно. Широко известен у славян обычай переворачивать при грозе пустую домашнюю утварь и посуду, чтобы туда не спрятались гонимые (Богом, святым Ильей, змеем-

защитником) злые духи, привлекающие таким образом удар грома (молнии). Этот общеславянский народно-православный мотив получает особое развитие на восточнославянской почве; отражение его находим в поверьях старообрядцев Румынии:

– Что говорят, когда гром гремит?

(СИФ)<sup>2</sup> Это Илья в повозке едет.

(АСФ)<sup>3</sup> При грозе нельзя оставить дверь, окно открытыми.

(СИФ) Нельзя кушать, открывать рот, потому что святой Илья преследовал дьявола, и помилуй Бог, чего доброго, дьявол мог вскочить в рот. Это Илья обязан был как раз громом ударить человека. Да, поэтому жевать не позволялось. (Сарикей, 2006).

Или:

(УММ) Грех кушать, када сатана может тебе... Может гроза тебе ударить, может сатана в рот тебе залететь, вроде када гром, гроза, молния, не должна обедать у эта время. (Сарикей, 2006).<sup>4</sup>

Поездка Ильи по небу на колеснице часто описывается весьма красочно:

– Что говорили, если гром гремит?

(УММ) Говорили, что Илья на повозки бяги'ть, кати'ть, и эта знали, что Илья гро'зит громами ды бегаёт на повозки на пару коней, на две пары, и горкочит, за эта, так мы малые знали. (Сарикей, 2006).

(ПДС) Свитой Илья катаётся на своей коляски. (Свистовка, 2008).

(АПЖ) Илья по неби бежит на коню. (Свистовка, 2008).

Молния представлялась кнутом святого Ильи, несущегося на повозке по небу:

(КРФ) Грemitь – Илья едет на повозке. Кнутом.

(АУН) На кале'щнице огненной.

(КРФ) И кнутом погоняет лошадей. **Маланя'** – это кнут. (Сарикей, 2006).

При объяснении подобных поверий жители нередко и охотно ссылаются на иконы, гравюры церковного происхождения. Так, в селе Журиловка, услышав

<sup>2</sup> В разговоре здесь и далее участвует Севастьян Феноген (СФ), высшее образование, историк, автор книги «Сарикей: загадка 19-го столетия» (совместно с А. Феноген, 2004) и др.

<sup>3</sup> В разговоре участвует Александра Феноген (АФ), высшее образование, к.ф.н., автор книг: «Сарикей: загадка 19-го столетия» (совместно с С. Феногеном, 2004), «Дневник паломника» (2005).

<sup>4</sup> Здесь и далее при передаче местного говора не отражаются фонетические особенности, соответствующие произношению, принятому в русском литературном языке (аканье и др.), фриктивный [ʃ] передается через *г* (за исключением *г* в румынских заимствованиях). Ударение ставится в тех случаях, когда есть отличия от современного русского литературного языка, и в некоторых неочевидных случаях.

\* Авторская работа выполнена по проекту Программы Президиума РАН «Историко-культурные ценности и духовное наследие России» (проект «Язык и культура старообрядцев Юго-Восточной Европы»).

<sup>1</sup> На начальном этапе сбора материала использовались вопросники донского казачьего хора Кубани, любезно предоставленные Т.Ю. Власкиной (Ростов-на-Дону).

вопрос о громе, бабушка тут же обратила мое внимание на картинку на стене своей комнаты (там был изображен св. Илья, едущий в повозке по небу), объясняя, что святой Илья с ангелами едет по небу на огненной колеснице (на коляшке же он):

(СТМ) *А молния же он, глядите, как под колёсах, под колёсах, это как летит же его огненная колесница.* (Журиловка, 2006).

В ответах про гром и молнию прослеживаются и мотивы молитвенного текста (заговора), который произносится при приближении грозы:

– А как раньше говорили – молния от чего? Может, святой Илья молнии кидает?

(ААС) *Раньше говорили – от Бога, Илья. Просим: «Святые пророки, отверните от нас».* (Журиловка, 2006).

В селе Каркалиу отмечается и сюжет поражения человека молнией в открытый рот, и кара Божья за матерную брань:

(ККЛ) *Маланя – она есть маланя. Бог пошлёт грозу прямо в рот. Если сказал материное, то он тябе прямо в рот, и убивал. Бог убивал чёрта, а если сховашься под лозу, не бу(д)ем говорить, Бог или чёрт.* (Каркалиу, 2007).

Известен и народный способ лечения от зубной боли при помощи сакрального, по поверьям, предмета:

– А камешек белый оставался после грозы?

*Чи́ркалка.*

(НТБ) *Дед: «На, доча, это откололося гроза, не маеть болеть зубы».* (Каркалиу, 2007).

По народным представлениям, чёрт, дьявол прячется там, где ему вольготно, – не только в пустых или заброшенных местах, но и среди предметов труда и быта человека, которые так или иначе связаны с нарушением церковных запретов, например, среди щепок от дров, порубленных в священный день – воскресенье:

(НТБ) *Ещё мать моя была, ещё малые были. В воскресный день никада не руби дроў. И он, вот када эта самая, гроза, сказал, что я под ти́и щепки, что останутся, воскресные, под теи щепки сховашься. А он: «Опять там тебе найду да убью.»* (Каркалиу, 2007).

Те же мотивы известны в селе Гиндэрешть (с уточнением того, что чёрт в любой день, когда на дворе гроза, «подлезает» под кору нарубаемых дров):

(ФММ) *Кады гром гремит и мала́ня блискает, не(ль)зя дроў рубать, тады чёрт подла́зывает под ша́рку<sup>5</sup> от дроў. И нельзя обедать, кушать, не(ль)зя, шо чёрт залезит у рот тады, понимаешь. То(ль)ко молитву там творить. Зайдет да сидеть у хати.* (Гиндэрешть, 2007).

Примечательны и магические действия с целью плодonoшения фруктовых деревьев при первом громе, известные в ряде сел румынской Добруджи. Архаические ритуальные действия, о которых идёт речь, у других славянских народов, как правило, привязаны к церковным праздникам. Так, у сербов ритуальная угроза неплодоносящему дереву осуществлялась на Рождество (например, на третий день Рождества): хозяин замахивался топором и спрашивал: «Будешь ро-

дить? Если не будешь родить, срублю» [Костић 1966: 203]. У чехов схожая ритуальная угроза плодovому дереву исполнялась в Сочельник [Hruška 1907: 111]. При этом преимущественно у южных и западных славян ритуал устрашения плодovых деревьев исполнялся как диалог-ритуал [Толстой 1984: 30–37]. Многочисленные подoбные записи из украинского и белорусского Полесья, также относящиеся к рождественским праздникам [ПА]. В этом плане приуроченность ритуала к первому грому в традиции старообрядцев свидетельствует о сохранении более древнего слоя поверий, связанных как с началом года, так и с приданием сверхвысокого статуса данному природному явлению. Любопытно, что старообрядцы не только угрожали плодovому дереву топором, но зачастую и оставляли небольшие зарубки на стволе, с той стороны, откуда слышится гром, в память об угрозе:

(КРФ) *Вот тут у мене, посмо́трите, ес(т)ь садовина́, порубанная топором. Када первый гром, и слушаешь, с какого краю он гремит: чи от того боку, чи от того боку. Чи от того боку, етым, топорчиком, бьёшь, бьёшь ша́рку садови́ны, чтобы родила: «На, вот той тебе, роди́!» То(е)да больше ягодоў.* (Сарикёй, 2006).

Такие действия могли сопровождаться обращением к Господу:

(КИО) *Топором рубашь, «Господи Иисусе» говоришь. Порубашь, вроде она жирная и той. Как первый гром загремел, и рубай, и тада она будет род давать.* (Сарикёй, 2009).

В селе Сарикёй записаны также и вербальные формулы угрозы плодovому дереву:

– А когда первый гром слышишь, что надо было делать?

(УММ) *Дерево рубать, если не родить там. Не даёть, то вроде берёшь топор, рубишь и говоришь: «Роди, а то сру́бю, роди, а то сру́бю».*

(СИФ) *Угрожали.*

(УММ) *Сека́ешь – там, там.*

(СИФ) *Ну, конечно, первый гром – это обязательно надо было перекреститься. Перекреститься, потом смотреть: «Вот это дерево не родить уже пять лет, давай-ка.»*

(УММ) *«Бу(д)ешь родить, а то срублю!» (Смеется.) Праўда, бывае́ть, что родить.* (Сарикёй, 2006).

В селе Каркалиу данная традиция оказывается не столь ярко выраженной, сами ритуальные действия могут быть приурочены не только к звуку первого грома, но и к одному из первых весенних праздников, связанных с плодородием в садах и виноградниках у соседей-румын (к дню св. Трифона, см. [Плотникова 2009:23]):

– Что делали при первом громе, угрожали дереву?

(КМП) *Да, это я слыха́ла то́жесть, мы эта уже не знали. Возьмут этот и замахиваются или так, трошки порубють яво, чтобы родил.*

– Когда?

*При первом громе или, этот, бываете́ праздник, Сретение када, и перед праздником бывае́ть. Какой это мученика... Он был Мичурин.*

– Весной?

*Вясной, да, не вясной, у феврале. Это бывае́ть Сретение и этот... Вот как запа́мтывае́шься!*

<sup>5</sup> *Шкара́* – кора дерева (возможно, как результат контаминации рум. *scoarță* 'кора' и рус. *кора*).

– На Трифона?

На Трифона, да. Мученика Трифона. Тогда этот, сады, де-нибудь там подрежешь яго или какой не рожаемый, то потопашешь яго. Значит, и сейчас, хто держит, это делает. (Каркалиу, 2007).

В селе Сарикёй известны также и некоторые лечебные магические действия, связанные с раскатами первого грома:

– А когда слышишь первый гром весной, что надо делать?

(ЕАС) У нас такая, так слышно чи люди гово́рють, и наши матки говорили, и батьки наши говорили, гово́рють: если где первый раз как он загремел, гром, ты слышишь и у тябе вот голова болит или у тябе что-то болит, и возьми камень ды потрошки так ударь по голове, и проси царя небесного.

– А камень прикладывают, чтобы голова не болела?

Да, так гово́рють люди, что возьми, говорят, какой ты найдёшь камень и возьми Бугородицу читай и по голове бей им. Так трошки. И возьми яво и чераз голову́ кинь, камень той. Вот как. (Сарикёй, 2009).

Архаические представления о **ветре**, **вихре** у старообрядцев в Румынии связаны с поверьями о насылании порчи и превентативной магией против порчи. Повсеместно распространен запрет сушить пеленки ночью, когда вместе с ветром на них попадает «нечисть»:

– Пеленки можно было оставлять вечером, ночью?

(ФАФ) Не, нельзя. Усё нехорошо вроде було ребёнку. По вятру́ бывает усякая пасть, и падает на пялёнку, той день и рябёнок... Вон как считали. Оно и таперь усё. Ежели бросила ты на ночь одежу, шоб до солнца ты её не сняла, так аж покыль солнце светить. Бо пать падаить разная, можеш бол добыть себе. (Сарикёй, 2009).

Вихрь также представляется источником болезни:

– Как говорили про ветер, который крутит?

(ФАФ) Ви́хор это, вихор. Эта всё опасно было́. Это верте́ж, опасно всё. Там же у вятру можеш поймать себе болячку. Той, как отскакивай. Шоб не поймал тебе ветер той, вихор.

– Что нужно было делать, чтобы избежать зла от вихря? Креститься?

Креститься, молитву творить. Крест, го(во)рить, без молитвы не идёть, а молитва – без креста. Всё тада идёшь, говоришь: «Господи, Иисусе Христе, Боже, помилуй мене от этого, бяды.» (Сарикёй, 2009).

Оберегом от вихря мог служить и нож, брошенный в середину вихря, что известно многим славянам (см. СД, ст. **Вихрь**), в частности в Полесье, Польше и т.д. Считалось, что ножом в центре вихря можно поразить сидящего там дьявола, в результате чего на ноже остаются следы крови:

– А когда вихрь крутит?

(ИФМ) Это сатана, джавол. И если кинеш ножик у центр, будет, свиснет кроу́. И попа́деш её там, у вихрь той. (Слава Черкезэ, 2006).

Причиной возникновения вихря считается драка дьявола с ангелом, кувьрки и верчение дьяволов («У том вихре, то нечистые теи карбыкаются»):

– А как говорили, что такое вихрь?

(МДГ) Бог яво знает, одне гово́рють, шо ангелы ис чёртом дярутся, а правда чи неправда, Бог яво знает. «Ой, черт с ангелом дярётся». (Каркалиу, 2007).

Одной из причин возникновения сильного ветра, вихря считали смерть висельника (када сильный ветер, да это штось должно быть какой-небудь повесился) или колдуна, «знавшего с чертями» (в случае смерти хозяина служившие ему черти радуются):

– А бывает, что человек умирает и ветер, вихрь поднимается?

(МДГ) То може такой поднимается, шо он знал приговоры. То яво теи черти радовалися, чи Бох яво знает, как что они бунтовалися, ветер. Шо он уже, как сказать, не ис чистым сердцем он умёр. Шо-то тама он знал, то знал он шо такоече. (Каркалиу, 2007).

В детских рассказах прослеживается антропоморфный образ вихря, который живёт на вершине горы, куда относит пойманных людей (ср. многочисленные русские народные повествования о ветре или ветрах, живущих на вершине гор, прикованных цепями к скалам и т.п.):

(НТБ) Када мы ма́лые были, мене сястра была старше мене́, караулили багу́<sup>6</sup>, виноград. Вихор был, сидели на чардаку. Она мене гово́рить: «Дяргися, дяргися, када вихор идёть, дяргися за палку, а то подыметь да вроде отнясёть тебе куды-то, не знаю куда». Так, как мы сидели, а у этый край мы с ей сидели да глядели: тама, где гора одна, так лес, а тута, как сказать, кусок такой може большой, как раз гектарь, може, зямли, нема, наверно, лесу, да как он, как када обгорожены. Как детвора – сидели. Она мене гово́рить: «Видишь мене, вишь на горе той место?» Как дети – брехать, что надо. «Ви́ду». «Да та́ма вихорь живёть». Мене гово́рить. «Тама вихор живёть? Как он, вихор, живёть?» «Как поймает, да туды потащит, да тама, не знаю, хто тамыт-ка режет, да варить, да кормить.» О, Господи, это када дети – усё брхать. (Каркалиу, 2007).

Представления о вихре, закручивающего и поднимающего в воздух людей, нередко не только пересекаются с поверьями о **смерче** (рус.-старообр. рукав, труба или из рум. *tornadă*), но и смешиваются с поверьями о **радуге** (рай-дуга), которая опускает один край (рукав) в воду (в озеро Разин, в Дунай), выпивает её, «всасывает» с неё лодки, людей:

(КИО) То **рай-дуга́**, как труба. Этой вихорь, он, как труба, када идёть. И он на Разине, если подня́л, какого рыба́лка лодку, то са́йсём разлетится. Это называется труба. Как вихрь, труба. (Сарикёй, 2006).

(СИФ) Это поверье рыбако́у. Они говорят, случается, что ни с того ни с сего над озером паявляется вроде какой-то трубы. В форме дуги, которая всасывает и в себя всё, что можно. В том числе и лодку ис рыбаками, ис снастями, и са всем может всосать и потом выбросить, кто знает где.

(КРФ) У Журилофке гово́рють: «**Рукай** это».

(АСФ) Торнада.<sup>7</sup> (Сарикёй, 2006).

Известные всем славянам подобные рассказы о радуге, которая набирает, высасывает, «пьет» воду из

<sup>6</sup> Ба́га – виноградник (старообр. Рум.).

<sup>7</sup> Рум. *tornadă* – торнадо (тропический вихрь, ураган); смерч.

озера, реки, моря (см. СД, ст. **Радуга** [СД 4:387]) фиксируются и в других селах (Гиндэрешть, Слава Русэ):

(МИА) *Рай-дуга*. Да, дождь пройдёт, и потом окажется рай-дуга, говорят, опуцался рука в откыда-та, вода из Дуная набирает, да и рыбу утягивает, усё идз у какой бок, усё бывает. Что-то узял, кудысь-то перянёс. (Посмеивается.)

– Это «рай-дуга» делает?

Да, вот глядим, ни дождя у нас не було, ничё. А откыда-то раз нам лягушечек малых полне сяло наполнила. Де-то достала, у плавни какие, а нам принесла. (Посмеивается.) (Гиндэрешть, 2007).

О «втягивании» воды бытуют повествования и в селе Слава Русэ, расположенном вдали от водоёмов:

(АБЛ) *Рай-дуга*. Если какой дождь большой, если вышла рай-дуга, то дождя не будет больше. Воду утягивает, я знаю, с вуозира, с моря. Я так знаю. Она не только на воде бывает, у ле се бывает. (Слава Русэ, 2006).

В другом далёком от больших водоёмов селе Слава Черкезэ известны немного иные поверья – о «рогах» радуги, на которых она якобы может поднять вверх человека:

– Что про радугу говорили?

(ИФМ) Ну, говорили так: если встанешь, пойдёшь, где она опускается, она тебе поднимет на роге. Но где же ее найдёшь? Где она, радуга, опускается в один край и в другой? Если ты пойдёшь и станешь туда, она тебе поднимет. (Слава Черкезэ, 2006).

Немало поверий и обычаев связано с появлением дождя и предотвращением засухи. Некоторые из них в настоящее время имеют церковное оформление, в частности, – обычай устраивать молебен с выходом в поле при отсутствии дождя:

– Что делали, если не было долго дождя?

(ПДС) Усё так, усё Илья просили. Молебен делали. Вокруг, по селе ходили с иконами, с феругами, и читали каноны.

– Это в Свистовке?

Да, да.

– Как молебен делали?

Ну, молебен, вот подаём, вот мы деўки, деўчата, были женичины, ну, батюшке гово́рим: «Мы хо́чем крёсный ход. Хотем кресный ход сделать, попросить Илью, чтоб он дал дождю, бо сушь такая, пополопалася земля, а нема дождю ниаткы дэва». А вуон гово́рит: «Да, хорошо». Ну, и берут книги, берут налоги, книги, кладут книги, и идём по улице, где там ско(ль)ко можно, сколько есть. И идуть, и читають, вот на каждом углу дошли, раскладывают налог и кладут книгу и читають. И усё просим: «Святой пророчий Илья...» И молимся ему, усё чисто, услух. Да, и пройдём туды, и после заходим у церкву, у ограду и вокруг церквы обойдём и заходим. Это раньше так было. И просили. И пройдёт там уже неделя, може день какой, може два, и Господь давал дождю. И так что поправляли. И хлеб поправлялся (Свистовка, 2008).

Отсутствие дождя связывалось с наличием в селе висельника:

(АПЖ) Говорили, шо дождя не будет долго. У нас тута вот у соседки повесился хлопец, молодой. (Свистовка, 2008).

В селе Гиндэрешть причиной засухи считали переправу покойника-самоубийцу через воду (в дан-

ном случае – через Дунай), что имеет аналогии в других славянских традициях: напр., у сербов (Болевацкий край) – любого покойника (см. СД, ст. **Переправа через воду**):

(МИЛ) Говорили, так я слыхала (у)сё, что, если, например, вот у нас Дунай, и вот там на тем боку у ле си, повесилси человек один. Или хотя и помёр там, скажем, чераз Дунай, у шпитале<sup>8</sup> там и где, и ежели перавязуть его воду суда, мають везти к нам у сяло яво. И перавязуть воду, и усё говорили, как старые, что: «Таперь долго дождя видать не будем». Шо перавязли мяртвеца из отты ля да суда. Так я слыхала. (Гиндэрешть, 2007).

Для вызывания дождя следовало убить (и закопать) змею, лягушку (с. Сарикей) – соответствующие архаические поверья известны у восточных славян (см. СД, ст. **Дождь** [СД 2:109]):

(УММ) Змею если убьёшь, надо закопать её, чтоб пошёл дождь. А если не закопаешь, не пойдёт дождь. Это хотя бы и убила, а не закопала, это уж не бу(д)ет пользы. Надо закопать. (Сарикей, 2006).

(КРФ) Лягушку када убьють, да дойжик пойдёт. Дети так говорили (Сарикей, 2006).

Мотив символических ключей, «открывающих» путь дождю прослеживается в старообрядческих представлениях о солнце во время дождя (с. Слава Черкезэ):

– А если солнце и дождь одновременно?

(ИФМ) Дождь и солнце – эта нема Бога дома, а боженятки дома и открыли это, нашли ключи и открыли краны, и вода текёт, а Бога нема дома. Эта самовольники. Так говорили. Даже и було, какся мы кричали. Летний дощ, када було. И дощ, и солнышко:

Дождик, дождик, перестань,

Я поеду на баштан,

Богу молиться,

Бога нема дома, поехал у поля,

Ключиком, замочком, шёлкавым платочиком. (Слава Черкезэ, 2006).

В представлениях о животном мире выделяют-ся **птицы** – в большей степени – кукушка и аист; из диких зверей – **змеи**, тогда как другие дикие животные довольно редко отмечены в народной традиции старообрядцев Добруджи. Народные представления, связанные с аистом, отражают общеславянские мифологические сюжеты, в частности, следы легенды о превращении аиста из человека. Аист в представлениях старообрядцев весьма активен и мстителен:

(АУН) Буслиное не можешь разорять. Если разоришь буслиное гнездо, хату запалить. Жари ну<sup>9</sup> принесёт и запалить. (Сарикей, 2006).

– Если гнездо аиста разоришь, это плохо?

(УММ) Да, говорят, если разоришь, спалить хату она, бу<sup>10</sup> сла. Огня приняёт, на чем она приняёт, должна она спалить тому человеку хату. И поэтому их никто не разорять. ...Вот боятс: «Не надо буслу, нельзя разорять, а то она спалить хату.» (Сарикей, 2006).

Кукушка повсеместно в поверьях старообрядцев – образец «неправильного» отношения к конфес-

<sup>8</sup> Рум. *spita'l*, -le 'больница'.

<sup>9</sup> Жари́на – 'уголь' (старообр. Рум.).

<sup>10</sup> Бу́сла – 'аист' (старообр. Рум.).

сиональным запретам, за что и была наказана Богом. Из с. Каркалиу:

(МДГ) Кукушка, как гово́рють, шо она гнездо вила себе у этый день, Благове́щенне. А Господь яё как, прокля́л яё, гово́рит: «Шоп ты не имела никада себе гнёздышка!» И так она не имеет себе, кукушка, гнёздышка. И она, где найдёт гнёздышка, тамыт-ка снясёт яичко свой, там выведет другая птичка свои, выведит яё, а ей нема никада гнязда. (Каркалиу, 2007).

Из села Гиндэрешть:

(МИА) Кукушка куку́ить на Благове́щенне. Она работала на этот праздник и Господь разорил гняздо. Она не имеет своё гняздо, сделает – чи ветер, чи что там другое, разорит ей, и она и се(й)час нясёт яички по чужих гняздах. А ворона, что там другое, теи сядят на своих яичках, и эта, кукушка, выведется.

– Значит, она на Благове́щение...

Да, на Благове́щенне работала и Господь разорил, дуже большой праздник (Гиндэрешть, 2007).

В некоторых селах наряду с традиционным сюжетом о наказании кукушки за несоблюдение календарного запрета сохраняются архаические приметы о приобретении денег, сходные известным в Полесье и разных других славянских регионах (в Польше, Словении, Словакии, см. СД, ст. Деньги [СД 2:58]) – если при первом куковании кукушки имеешь с собой деньги, то будешь богат весь год:

(АБЛ) Она, кукушка начинает на Благове́щенне куковать первый раз, и как старые гово́рють, должно́н иметь деньги у кармане, тогда будешь весь год иметь. Это гово́рють, что она на Благове́щенне кукует, она плачет, что она на Благове́щенне, даже нельзя ей кушанья варить. Она тада строила себе гнездо, и Гуоспоть ей разорил, и она так плачет, и усё время кукует. Как на Благове́щенне, так начинает куковать, плакать. Плакать, что нема ей гнязда. А нема ей гнязда нигде никада, шо на Благове́щенне работала. Нельзя. (Слава Русэ, 2006).

(ИФМ) И у нас говорится из давних, давних времён, что када первый раз услышишь кукушку, что она кукует, и если нету у тебя денег в кармане, это значит, что целый год у тебя денег не будет. (Слава Черкезэ, 2006).

Тема наказания кукушки Богом, связанная с голосом и специфическими звуками этой птицы, фиксируется в селах устья Дуная:

(МОД) Гово́рють, что будто бы как она гнездо вила сама напред праздник большой, и Господь это так дал, чтоб она хрипата была. Она же тока кукует же до Петра, и да Великова дня, а тада уже гата,<sup>11</sup> она хрипата. (Свистовка, 2008).

Приметы, приписываемые проявлению первой прилетевшей птицы, могут относиться также и к аисту, и к любой птице вообще, соответственно реализуется семантика «первого» как значимого, основополагающего в году:

(ККЛ) Про первую птицу было так: если ты увидишь, что лятить, то будешь увесь год лятать, не будешь сидеть на одном месте. Если увидела первый раз буслака́, шо он стоит, то будешь де-то при одном месте стоять, лятать уже ни будешь.

(КМП) Это хто что мечтал. Если девушка увидеть, она мечтает, значить, она замуж выйдет, если полетела птица. А если стоит, то значить не выйдет.

(ККЛ) Она будет дома сидеть.

(КМП) А другие чаво другое мечтали, на заработки, на другое, разное мечтали. (Каркалиу, 2007).

Аист, чаще всего, в приметах и любовных гаданиях – символ одного из пары влюбленных:

(АГФ) Глядят, если бу́слы прилятели, да видишь пару, то выйдешь замуж, а если одного, то не выйдешь замуж или одна останешься. (Сарикёй, 2006).

(МИС) Ежели сам, то сама будешь, ежели два, то выйдешь замуж, пару найдёшь сябе. Пару найдёшь сябе. (Гиндэрешть, 2007).

(МОД) Говорили раньше: «О-ой, видал одново, это уже буду удовой оставаться», а я шось не припомню за это, осталась молоденькой, тридцать лет мне не було, а удовой осталась. Эта не можно знать. Прибабо́ны бабски.

– А если двух?

Двух – то, го(во)рят, будешь весь век жить у паре. (Свистовка, 2008).

Змеям, по поверьям, осенью на праздник Здви́женне (тогда они «сдвигаются»), т.е. на Воздви́жение честного креста, предписано на зиму уходить в землю (беседа в Каркалиу как раз происходит как раз в этот праздник – 27.09):

– Как говорили, сегодня все змеи куда-то собираются?

(КМП) Ну, змеям, значить, оне да этого дня свободные, лазюють повсюду, а сейчас оне уже пря́таются под зем. Заходят у зямлю́, эта уже для зимы. Или сказать: так им благословлёно. Идут у зем аж да весны.

– Почему именно сегодня?

(ОСП) Здви́жэньне.

(КМП) Так назначено. (Каркалиу, 2007).

В представлениях старообрядцев змея, укусившая человека, считается «согрешившей», её земля не принимает:

(КМП) Вот оне заходят у землю́. А какая сотворила зло, значить, укусила какую тварь, человека, то, значить, она сделала грех, тую зямля ни принимает. Она уже не идёт под зем, и она лезет. (Каркалиу, 2007).

В представлениях о змеях изредка встречается общеславянский мотив о драгоценном камне (которым обладает главная змея, по поверьям из других славянских зон, подробнее см. [Гура 1997: 293-295]). В рассказе из села Каркалиу упоминается, как за этот камень змеи якобы борются, «делят его»:

(КМП) Да, и оне ж, нынешний день, где их много, оне так клубком, усе. Татьяна говорила за свою матку, как она нашла тую кучу змей, и пошла на багу поглядеть. И кады гово́рит: «Что-то такое ворочается.» Оно так большое это, оны так посвязаны. И как говорили, значить, что оне какой-то драгоценный камушек, чаво тамыт-ка, оне делят или что тамыт-ка. Но она не видала, бо она ж устращилась, столько много змей, и только одна их видала, что их так много, и оне кипели там, кипели. (Каркалиу, 2007).

В представлениях о змеях наблюдаются также незначительные наслоения карпато-балканских поверий о змее как хранителе какого-либо надела земли, которого следует подкармливать (села Сарикёй, Жу-

<sup>11</sup> Рум. *gata* 'достаточно, довольно, конец'.

риловка), о змее – хранительнице дома, которую не следует убивать. В этих случаях нередко прослеживается контаминация славянских архаических элементов с балканскими поверьями о змее как хранительнице любого объекта окружающей природы (ср. восточно-славянскую народную мифологическую лексику, обозначающую домашнюю змею: з.-рус. *дворовая змея*, ю.-рус. *дамашиний уж*, *дворовая гадюка*, СД, ст. **Змея домашняя** [СД 2: 339]).

Очевидно из вышеизложенного, что в целом карпато-балканские поверья в представлениях о природе старообрядцев, проживающих в иноэтничном и иноязычном окружении, составляют очень незначительные «вкрапления» позднего времени, архаическая же основа поверий прослеживается повсеместно.

#### Список информантов

ААС – Агафья Антиповна Савва, 1925 г.р., без образования, с. Журиловка.

АБЛ – Анна Борисовна Лифери, 1941 г.р., 4 класса, с. Слава Русэ.

АГФ – Анна Гапеевна Федоров, 1934 г.р., без образования, с. Сарикей.

АПЖ – Анна Пимоновна Жигаров, 1923 г.р., без образования, с. Свистовка.

АУН – Анна Устиновна Никита, 1921 г.р., 3 класса, с. Сарикей (до 1972 г. проживала в с. Журиловка).

ЕАС – Евдокия Афанасьевна Сизой, 1947 г.р., 4 класса, с. Сарикей.

ИФМ – Ирина Федоровна Михайлов, 1946 г.р., высшее образование, с. Слава Черкезэ.

КИО – Капитолина Ивановна Осип, 1932 г.р., 3 класса, с. Сарикей.

ККЛ – Кирилл Константинович Липатов, 1941 г.р., 7 классов, с. Каркалиу.

КМП – Ксения Мануиловна Попова, 1942 г.р., 8 классов, с. Каркалиу.

КРФ – Клавдия Романовна Феноген, 1948 г.р., высшее образование, с. Сарикей.

МДГ – Матрена Дмитриевна Герман, 1934 г.р., 1 класс, с. Каркалиу.

МИА – Марина Ивановна Ананэ, 1949 г.р., 7 классов, с. Гиндэрешть.

МИЛ – Мария Ивановна Леон, 1935 г.р., 7 классов, с. Гиндэрешть.

МИС – Марфа Ивановна Сараев, 1951 г.р., 8 классов, с. Гиндэрешть (с 19 лет живет и работает в г. Констанца).

МОД – Матрена Осиповна Данилов, 1934 г.р., без образования, с. Свистовка.

НТБ – Наталья Трифоновна Булекина, 1924 г.р., 3 класса, с. Каркалиу.

ОСП – Ольга Семеновна Петухова, 1944 г.р., 7 классов, с. Каркалиу.

ПДС – Прасковья Дементьевна Симионов, 1941 г.р., 8 классов, г. Сулина (до 19 лет проживала в с. Свистовка).

СТМ – Соломия Тимофеевна Малай, 1940 г.р., 7 классов, с. Журиловка.

УММ – Ульяна Микитовна Митрий, 1942 г.р., 5 классов, с. Сарикей.

ФММ – Федосия Михайловна Меликова, 1964 г.р., 8 классов, с. Гиндэрешть.

ФАФ – Фетинья Агафоновна Фока, 1922 г.р., без образования, с. Сарикей.

#### Литература

Афанасьев 1868/1994 – *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. 2. М., 1868 (Репринт: М., 1994).

Гура 1997 – *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.

Костић 1966 – *Костић П.* Новогодишњи обичаји у Ресави // Гласник Етнографског музеја у Београду. Б., 1966. Књ. 28-29.

ПА – Полесский архив. Институт славяноведения РАН.

Плотникова 2009 – *Плотникова А.А.* Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала. М., 2009.

ПЭС – Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983.

СД – Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. 1-4. М., 1996-2008.

Толстой 1984 – *Толстой Н.И.* Фрагмент славянского язычества: архаический ритуал-диалог // Славянский и балканский фольклор: Этногенетическая общность и типологические параллели. М., 1984. С. 5-72.

Hruška 1907 – *Hruška J.F.* Dialektický slovník chodský. Praha, 1907.

Аргудяева Ю.В. (Владивосток)

## ХОЗЯЙСТВЕННАЯ АДАПТАЦИЯ РУССКИХ СТАРООБРЯДЦЕВ НА ДАЛЬНЕМ ВОСТОКЕ РОССИИ (вторая половина XIX - начало XX вв.)\*

Старообрядцы как этнокультурная группа русских, сумевшая быстрее других локальных образований русского этноса и других восточнославянских народов приспособиться к специфическим экологическим и социально-экономическим условиям южной части Дальневосточного региона (Приамурье и Приморье), привлекала и продолжает привлекать внимание исследователей различных регионов России и стран Азиатско-Тихоокеанского региона. В частности, немаловажным, на наш взгляд, является проблема адаптации хозяйственной деятельности старообрядцев Дальнего Востока России к условиям освоения новых территорий и в условиях смены социально-экономического строя.

Создание на востоке России хозяйственного потенциала русского этноса в значительной степени базировалось на традициях, принесенных на Дальний Восток различными региональными группами русских, степенью их взаимодействия с другими пришлыми и аборигенными народами и интеграции в местную природную и социально-экономическую среду.

Основные причины переселения старообрядцев на восток страны были экономического (нехватка на родине земель из-за роста населения деревень, в том числе по причине сильного разрастания фамильных однородовых коллективов, и земельный простор, иные материальные выгоды в дальневосточном регионе) и религиозного (возможность уйти от преследований со стороны государства и православной церкви за свое вероисповедание) характера. Религиозная терпимость высшей администрации Дальнего Востока, увидевших в старообрядцах предприимчивых хозяев, стали широко известны ревнителям «древлего благочестия» других регионов. Это обстоятельство, а также стремление некоторых староверов вернуться к вере своих предков (на родине некоторые из них по ряду обстоятельств были вынуждены перейти в господствующее православие), также стали причинами переселения «на Амур», как в 50-60-е годы XIX в. называли весь юг Дальнего Востока. Усилился миграционный поток старообрядцев на восток страны и после принятия некоторых правовых актов царского правительства (1860-1883 гг.), даровавших «раскольникам» некоторые гражданские права, и закона о веротерпимости (1905-1906 гг.), по которому старообрядцев перестали преследовать за веру и который снял некоторые

ограничения при переселении в восточные регионы страны.

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

В южной части дальневосточного региона русскими первоначально осваивался бассейн р. Амура. Первые старообрядческие поселения Приамурья были основаны в 60-х годах XIX в. выходцами из близлежащего Забайкалья так называемыми старообрядцами — «*семейскими*», поселившимися на реках Зея, Бурей, Томь, Белая. За семейскими стали переселяться и другие группы старообрядцев — из Вятской, Енисейской, Пермской, Томской, Саратовской, Самарской и других губерний. Таким образом, к сложному (русско-украинско-белорусско-польскому) по составу забайкальскому компоненту старообрядцев добавился не менее сложный по происхождению поволжско-уральско-сибирско-алтайский, включавший помимо севернорусских и южнорусских традиций и традиции аборигенных народов — коми (зырян и пермяков), обских угров (ханты и манси), через территории которых шли миграционные пути русских в Сибирь. Отметим, что немало старообрядцев, выходцев из этих регионов, попали на Дальний Восток уже в результате второй или третьей миграции, и Урал и Сибирь были для них лишь промежуточным звеном. На рубеже XIX-XX вв. часть старообрядцев Амурской области в результате сокращения фонда удобных пахотных земель и в связи с началом строительства Транссиба, ушла в таежные районы Южно-Уссурийского края (современное Приморье)<sup>2</sup>.

В Южно-Уссурийском крае первые старообрядцы — выходцы из Самарской губернии, поселились в 60-х годах XIX в. в районе оз. Ханка<sup>3</sup>. В 1870-х годах около г. Владивостока и г. Уссурийска несколько старообрядческих деревень образовали старообрядцы-семейские, жившие несколько лет на Аянском тракте вблизи Охотского моря. К концу XIX в. по мере роста в крае населения и подселения «мирских» в старообрядческие деревни, семейские, как и другие староверы, уходили из своих деревень

<sup>1</sup> Работа выполнена при поддержке гранта Президиума РАН; код проекта 09-И-П25-01 и японского проекта «Grant-in-Aid for Scientific Research»; код проекта (21251013) (А).

<sup>2</sup> Аргудяева Ю.В. Семья и семейный быт у русских крестьян на Дальнем Востоке России во второй половине XIX - начале XX в. Владивосток, 2001. С.41-49.

<sup>3</sup> АГО. Разряд 60, оп.1, д.44, л.370-371 об.; Аргудяева Ю.В. Старообрядцы на Дальнем Востоке России. М., 2000. С.40-41.

в самые глухие таежные районы Сихотэ-Алиньской горной страны в бассейны рек Уссури, Даубихэ, Улахэ, где они довольно быстро обустроивались. Эту хорошую приспособляемость к новым местам в начале XX в. оценили некоторые чиновники Переселенческого управления — к только что обустроенным деревням старообрядцев они тотчас подселяли переселенцев-украинцев. Староверы вновь бросали разработанные пашни и построенные жилища и уходили еще дальше — в горные хребты Сихотэ-Алиня и в бассейны рек, впадающих в Японское море (Самарга, Светлая, Пея, Кхуцин и др.). Здесь южно-уссурийскими и постоянно прибывающими забайкальскими, уральскими, алтайскими, сибирскими и амурскими старообрядцами и их потомками, уже местными уроженцами, было основано немало новых деревень и хуторов, в которых старообрядцы старались селиться по региональному и религиозному (по соглашениям и толкам) признакам<sup>4</sup>. Таким образом, во второй половине XIX - начале XX в. старообрядцы были постоянным авангардом в процессе освоения новых приморских земель.

С началом гражданской войны и коллективизации, из Сибири, Алтая, Забайкалья и Приамурья немало старообрядцев перебиралось в Южно-Уссурийский край, в основном на побережье Японского моря, где еще не начались послереволюционные преобразования и где у многих из них уже жили родственники. Через два-три года кампания сплошной коллективизации докатилась и до Приморья, к тому же старообрядцев стали выселять из таежных угодий, отдавая их аборигенам. Это вызвало у крестьян-староверов недовольство советской властью, которое в 1932 г. вылилось в так называемое Кхуцинское старообрядческое «контрреволюционное» выступление, охватившее население нескольких десятков деревень и хуторов по долинам рек Кхуцин, Бикин, Самарга, Светлая и др. Восстание было подавлено, начались следствие и репрессии. По делу о «контрреволюционном» выступлении старообрядцев проходило 500 мужчин — глав семейств. Из них более 100 мужчин было расстреляно, остальные получили 3-10 лет лагерей, их семьи были выселены за пределы Дальнего Востока. За этими репрессиями последовали следующие — 1937-1939 гг., принявшие тогда в СССР, как известно, всесоюзный характер.

Часть староверческих семей Приморья, спасаясь от последствий гражданской войны, а затем от коллективизации и репрессий, в 1924-1935 годах тайно эмигрировала в Северный Китай. Первые волны этих тайных мигрантов поселялись недалеко от границы с Забайкальем — в Трехречье, где еще до событий октября 1917 г. сформировалось не-

сколько русских крестьянских и казачьих поселений. Мигранты 1933-1935 гг. сразу обосновались недалеко от г. Харбина, где основали селения Романовку, Силинхе, Коломбо, Чипигу (Масаловку), Медяны и др. Впоследствии к этим «харбинским» старообрядцам подселились «трехреченские» и «синьцзянские» (эмигрировавшие в Синьцзян с Алтая) староверы. С приходом в Маньчжурию в 1945 г. Красной Армии многих русских деревень практически не стало. Часть мужчин увезли в СССР и подвергли репрессиям. Оставшиеся семьи расселились в разных местах Маньчжурии. В 50-60-е годы XX в. некоторые из них вернулись в Советский Союз и поселились в Казахстане, Сибири, на севере Хабаровского края. Большинство уехали в Австралию и Бразилию, откуда позднее перебрались в США и Канаду.

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

Таким образом, русские старообрядцы-мигранты из центральных и южных регионов России, Поволжья, Урала, Сибири, Алтая, Забайкалья, получили, в условиях многочисленных перемещений этнокультурное влияние со стороны украинцев, поляков, белорусов, бурят, коми (зырян и пермяков), обских угров (ханты и манси) и других народов. В дальневосточном регионе их этнокультурное развитие еще более усложнилось. Наряду с сохранением некоторых черт северно- и южнорусских традиций, у дальневосточных старообрядцев, в процессе взаимодействия с аборигенными и другими пришлыми как восточнославянскими (украинцами и белорусами), так и восточноазиатскими (китайцами и корейцами) народами, выработались определенные элементы регионального комплекса культуры.

В итоге дальневосточные старообрядцы, чьи предки прошли сложные этноадаптационные процессы в европейской части России и сопредельных

<sup>4</sup> Аргудяева Ю.В. Старообрядцы на Дальнем Востоке России... С.49-50.

славянских государствах, а затем в Сибири, на Алтае и в Забайкалье, оказались в Приморье и Приамурье ведущими творцами (и одновременно носителями) смешанной в этническом отношении, но русской по языку и названию традиционной культуры.

Создание русских крестьянских, в том числе старообрядческих хозяйств, в южной части дальневосточного региона рассматривалось российскими властями во второй половине XIX - начале XX в. как необходимый и важный путь в процессе освоения региона и формировании постоянного контингента дальневосточников. Последнее было крайне необходимо для закрепления за Россией этого безлюдного и богатого края, на который имели виды как приграничные, так и заморские страны. Однако эта политическая задача не могла бы решиться положительно, если бы прибывавшее в дальневосточный регион сельское население не решало главные задачи — хозяйственное освоение этого края и хозяйственную адаптацию в этом регионе.

Основу хозяйственной деятельности старообрядцев Дальнего Востока традиционно составляло земледелие и сопутствующее ему скотоводство.

Состояние землевладения и землепользования в дальневосточном регионе в конце XIX - начале XX в. характеризовалось отсутствием помещичьего и сложившейся системы частного землевладения; наличием казенного, кабинетного, церковного, монастырского землевладения; преобладанием среди сельского населения общинного землепользования. Общие положения, на которых основывалось развитие крестьянского, в том числе старообрядческого, хозяйства вплоть до начала XX в.<sup>5</sup> базировалось на некоторых правилах и законах царского правительства, предоставлявших крестьянским семьям целый ряд льгот и возможность временно пользоваться стодесятинным наделом земли (крестьяне — «стодесятинники» или старожилы) или выкупать его в полную собственность по цене 3 руб. за десятину. Крестьян, прибывших в дальневосточный регион после 1 января 1901 г. обеспечивали 15-десятинным наделом земли на мужскую душу (крестьяне — «новоселы»)<sup>6</sup>.

Землепользование в дальневосточном регионе было обусловлено, с одной стороны, формой государственной власти в России, с другой — специфическими особенностями Дальнего Востока с его обширными незаселенными землями и громадным природным потенциалом<sup>7</sup>. Основными формами

сложившегося на Дальнем Востоке землепользования были вольное пользование землей, отведенной обществу; захватно-заимочная и купля-продажа<sup>8</sup>. В нераздельном пользовании общества находились только лесные участки и выгоны для выпаса скота<sup>9</sup>. Пахотные же земли и сенокосные угодья каждый крестьянин захватывал столько, сколько мог и община в этот процесс длительные годы не вмешивалась. Право первого захвата земли было довольно распространенным у старожилов-стодесятинников. Захваченная, распаханная или еще не разработанная земля формально считалась собственностью крестьянина. Он мог ее сдать в аренду и даже продать<sup>10</sup>.

Захватно-заимочная система хозяйствования получила у крестьян-старообрядцев значительное развитие<sup>11</sup>. Возникшая в условиях обилия свободных земель, она способствовала образованию довольно подвижной сети заимок и других небольших хозяйственных поселений, возникавших вначале как временные или сезонные. Это позволяло вести освоение новых угодий с опорой на ранее созданные и уже обжитые населенные пункты. Со временем эти сезонные поселения разрастались в постоянные — деревни и села. Выступая одновременно и как малодворное поселение и как форма землепользования, заимки были практически около каждой старообрядческой деревни. Они могли обслуживаться как силами членов семейного клана, так и наемными работниками из числа крестьян-новоселов, но чаще — китайцев и корейцев. Последним сдавали также землю в аренду на условиях хозяйских семян и тягловой силы, и труда арендаторов, за что последние получали половину урожая<sup>12</sup>. В отличие от Южной Сибири, где была велика роль заимок в изучении экологической среды осваиваемых крестьянами природных зон, в дальневосточном регионе они выступали прежде всего как составная механизма освоения региона, как форма земледельческой колонизации, поскольку многие старообрядцы с приближением «*никонианского*» населения покидали деревни и переселялись на новые места, в том числе и на заимки. После истощения заимочной земли ее забрасывали и переходили на новые участки<sup>13</sup>. При обилии земель и малочисленности старожильского населения потребность в

<sup>8</sup> Крестьянство Дальнего Востока СССР XIX — XX вв.: (Очерки истории). Владивосток, 1991. С.46.

<sup>9</sup> Там же. С.49.

<sup>10</sup> Крюков Н.А. Опыт описания землепользования крестьян-переселенцев Амурской и Приморской областей. М., 1896. С.12.

<sup>11</sup> Аргудяева Ю.В. Старообрядцы на Дальнем Востоке России... С.104.

<sup>12</sup> Крюков Н.А. Опыт описания землепользования... С.26

<sup>13</sup> Аргудяева Ю.В. Крестьянская семья у восточных славян на юге Дальнего Востока России (50-е годы XIX в. — начало XX в.). М., 1997. С.56.

<sup>5</sup> Кабузан В.М. Как заселялся Дальний Восток. Хабаровск, 1973. С.5.

<sup>6</sup> Аргудяева Ю.В. Старообрядцы на Дальнем Востоке России... С.103.

<sup>7</sup> Тюкавкин В.Г. Сибирская деревня накануне Октября. Иркутск, 1966. С.82; Шагин Э.М. Октябрьская революция в деревне восточных окраин России (1917 — лето 1918 г.). М., 1974. С.35.

земле вполне удовлетворялась. С организацией заимочных поселений старообрядцами были найдены оптимальные пути не только вовлечения в хозяйственный оборот новых земель и освоения природных ресурсов дальневосточного региона, но и создания крепких хозяйств предпринимательского и фермерского типа, дававших значительную товарную продукцию (заимки старообрядцев Одиноца, Фирстова в Амурской области; Худяковых, Поносова, Тарбеева в Южно-Уссурийском крае и др.). Таких старообрядцев-предпринимателей отличало не только трудолюбие, но и стремление освоить в дальневосточном регионе новые виды хозяйствования, недостаточно им используемые или неизвестные им ранее — пчеловодство, садоводство, морской промысел и заготовка его продукции впрок, стойловое содержание диких копытных животных<sup>14</sup>, «корневка» (добыча корня жень-шень) и др.

Старообрядцы прошли разные этапы и темпы своей адаптации к условиям жизни в дальневосточном регионе. Совершенно иные, чем на родине, климатические, социально-экономические, демографические и экологические условия жизнеобеспечения, заставили основную массу крестьян приспособлять свои этнические и хозяйственные стереотипы, традиции и психологию, свой аграрный календарь к местным природным условиям, в иных случаях расширять сферу хозяйственной деятельности или даже менять ее. Определенное влияние на приживаемость населения оказывали и условия переселения, и размер помощи правительства переселяющимся семьям. Многие из них добирались на восток страны гужевым транспортом в течение нескольких лет, останавливаясь и подрабатывая в дороге на дальнейший путь. В итоге к месту назначения нередко приходили без скота, инвентаря, похоронив в пути часть членов семьи<sup>15</sup>.

Хозяйственная адаптация старообрядцев во многом была обусловлена конфессиональными установками, региональным происхождением, степенью использования опыта местных коренных народов, успешностью взаимодействия с природной средой как в плане накопления рациональных сведений, так и негативного воздействия на природу, что также, в определенной мере, имело место. Определенную роль сыграла и психология русских, и вырабатываемая десятилетиями способность старо-

обрядцев противостоять трудностям, и стремление к постоянному приобретению дополнительных знаний в области хозяйствования, и быстрое обустройство на новом месте. Недаром говоря об этнопсихологических особенностях русского народа, в том числе старообрядцев, в условиях Дальнего Востока известные исследователи Дальневосточного региона отмечали что местные русские достаточно подвижны, энергичны, порывисты, у них переход от мысли к делу чрезвычайно быстр. Такие свойства характера русских объясняют их всестороннюю деятельность и быструю приспособляемость к окружающей обстановке, которая, однако, проходила не без определенных трудностей<sup>16</sup>.

Особенно трудно шло приспособление к местным природно-климатическим условиям. Южная часть Дальнего Востока (Приамурье и Приморье) — это обширная территория, включающая и приамурские, и приханкайские степи, и горные хребты, и бескрайние таежные просторы с довольно своеобразным климатом. Ясные, холодные, малоснежные зимы, большие перепады зимних и летних температур в континентальной части региона; жаркое лето с обильными и продолжительными (иногда до 45 дней) дождями, вызывающими паводки и разрушительные наводнения в июле и августе, а не весеннее половодье, к которому привыкли на родине<sup>17</sup>; ясная, довольно сухая и теплая осень, ветреная и влажная весна — вот что встретили переселенцы — старообрядцы дальневосточного региона<sup>18</sup>. Традиционные установки на аналогичные с родными местами природные условия долго преобладали в памяти и сознании крестьян при хозяйственном освоении Дальнего Востока. Их представления о равнинах Приамурья и Приханкайской низменности Южно-Уссурийского края как о черноземных степях не подтвердились. На самом деле в южной части дальневосточного региона преобладали темноокрашенный суглинок и полуболотные почвы<sup>19</sup>.

Однако сложные природные условия не мешали старообрядцам, как и другим конфессиональным группам русских лучше и быстрее остальных крестьян приспособиться к новым условиям жизни<sup>20</sup>. Староверы сыграли существенную роль в

<sup>14</sup> Сильницкий А. Культурное влияние Уссурийской железной дороги на Южно-Уссурийский край. Хабаровск, 1901. С.149-150, 152; Осипов Ю.Н. Один из первых опытов фермерского хозяйства в дореволюционном Приморье // Вестн. ДВО РАН. 1995. № 5. С.116-130; Аргудяева Ю.В. Старообрядцы на Дальнем Востоке России... С.117-119, 129-128, 134,

<sup>15</sup> Буссе Ф.Ф. Переселение крестьян морем в Южно-Уссурийский край в 1883-1893 гг. СПб., 1896. С.25; Аргудяева Ю.В. Семья и семейный быт у русских крестьян на Дальнем Востоке России... С.59.

<sup>16</sup> Арсеньев В.К., Титов Е.М. Быт и характер народов Дальневосточного края. Хабаровск; Владивосток, 1928. С.9,11; Сильницкий А. Культурное влияние Уссурийской железной дороги на Южно-Уссурийский край. ... С.47.

<sup>17</sup> Новицкая А. Южно-Уссурийский край и переселенцы: Геогр. очерк. Харьков, 1893. С.19.

<sup>18</sup> Приамурье. Факты. Цифры. Наблюдения: Приложение к отчету общеземской организации за 1908 год. М., 1909. С.172.

<sup>19</sup> Аргудяева Ю.В. Старообрядцы на Дальнем Востоке России ...С.112.

<sup>20</sup> Риттих А.А. Переселенческое и крестьянское дело в Южно-Уссурийском крае: Отчет по командировке чиновника особых поручений Переселенческого управления.

хозяйственном освоении Приморья, в становлении здесь крестьянской земледельческой культуры. Несмотря на замкнутость, они отличались сильным духом, трезвостью, трудолюбием<sup>21</sup>.

Основной сферой хозяйственной деятельности большинства крестьян-старообрядцев дальневосточного региона, как уже говорилось, в середине XIX - первой трети XX в. было земледелие и связанное с ним тягло-молочное скотоводство. Беспашенных дворов было мало. Другое дело — превалирование той или иной направленности домохозяйства. В степных или лесостепных районах Приморья — это было земледелие и скотоводство. В тайге и горных массивах, на побережье Японского моря основной доход приносили охота, рыболовство и другие таежные промыслы. Пашни здесь из-за трудности раскорчевки и особенностей климата были небольшими и не всегда могли обеспечить даже внутренние потребности семьи. В таких случаях хлеб покупался или выменивался на таежную продукцию. По использованию технических новшеств в крестьянском хозяйстве старообрядцы стояли на втором месте после молокан<sup>22</sup>. Но если последние освоили только степную зону Приамурья и Приморья, то старообрядцы пошли гораздо дальше — в таежные районы Дальнего Востока<sup>23</sup>.

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

личивая вариативность хозяйственных приемов в земледелии и формируя новые традиции<sup>24</sup>.

Для Дальнего Востока, также, как и для Сибири, в полеводстве была характерна многосистемность. В Приморье и соседнем Приамурье на разных этапах развития бытовали различные системы полеводства: залежная-переложная, залежно-паровая. В первые годы преобладала экстенсивная — залежно-переложная, или однопольная система земледелия, при которой посевы производились на одном месте несколько лет и даже два-три десятилетия без перерыва и без использования удобрений. Затем эти земли забрасывали и разрабатывали новые, возвращаясь к первым спустя несколько лет<sup>25</sup>. С 90-х гг. XIX в. на Дальнем Востоке происходит переход к залежно-паровой системе полеводства, при которой не сеяли «хлеб на хлеб» как при перелоге, а оставляли часть поля под паром, не засеянным, и затем после нескольких лет посева — под залежь. Характерным было сочетание залежной и залежно-паровой системы полеводства<sup>26</sup>. В Приморье роль пара нередко выполняли посевы гречихи, которые способствовал разрыхлению почвы<sup>27</sup>. В последующий период получила развитие паровая система с трехпольными и четырехпольными севооборотами, с применением удобрений. Это позволило значительно увеличить урожаи, сохранить плодородность почвы<sup>28</sup>. Они могли быть еще выше, если бы крестьяне всегда отбирали приемы, соответствующие новым условиям. Однако сложившиеся этнопсихологические и традиционные установки, стереотипы мышления мешали воспринять рациональные методы хозяйствования других, живших здесь, земледельческих народов. Например, на урожайность зерновых культур отрицательное воздействие оказывала характерная для Дальнего Востока высокая влажность, которая развивала на хлебных злаках грибковые заболевания, в результате чего получался так называемый «пьяный хлеб», который при употреблении вызывал тошноту и рвоту. Крестьяне, за редким исключением<sup>29</sup>, не восприняли применявшийся местными китайцами грядковый способ посева зерновых, полностью избавлявший от «пьяного хлеба»<sup>30</sup>. Старообрядцы хвалили грядковую культу-

СПб., 1905. С.142; Кауфман А.А. По новым местам: Очерки и путевые заметки. 1901 — 1903. СПб., 1905. С.142; Аргудяева Ю.В. Крестьянская семья у восточных славян...С.92.

<sup>21</sup> Аргудяева Ю.В. Старообрядцы на Дальнем Востоке...С.112.

<sup>22</sup> Аргудяева Ю.В. Молокане в Приамурье // Традиционная культура Востока Азии: Археология и культурная антропология. Благовещенск, 1995. С.161.

<sup>23</sup> Аргудяева Ю.В. Старообрядцы на Дальнем Востоке России...С.113.

<sup>24</sup> Аргудяева Ю.В. Крестьянская семья у восточных славян...С.57.

<sup>25</sup> Меньшиков А. Материалы по обследованию крестьянских хозяйств Приморской области. Саратов, 1911. Т. 3. С.207; Приамурье. Факты. Цифры. Наблюдения...С.398.

<sup>26</sup> Буссе Ф.Ф. Переселение крестьян морем в Южно-Уссурийский край...С.145.

<sup>27</sup> Приамурье. Факты. Цифры. Наблюдения... С.396; Аргудяева Ю.В. Крестьянская семья украинцев в Приморье (80-е годы XIX в. - начало XX в.). М., 1993. С.56.

<sup>28</sup> Аргудяева Ю.В. Крестьянская семья у восточных славян...С.57.

<sup>29</sup> Буссе Ф.Ф. Переселение крестьян морем в Южно-Уссурийский край...С.145.

<sup>30</sup> Приамурье. Факты. Цифры. Наблюдения... С.3388-

ру китайцев, но сами ее не хотели перенимать: довольно сильна была традиция, да и не одним хлебопашеством жил старообрядец – он и скот разводил, и охотился, и рыбу ловил, и пчеловодством занимался, и рыбу ловил. Сравнивая свою и китайскую психологию, староверы говорили: «...китаец он весь на пашне, и умирает на пашне; то он ее полет, то пропахивает, то мотыжит, а нам этого нельзя, особенно ежели который одинокий: и без того не поспеем с сеном убратся, так где уж тут по-ихнему землю работать»<sup>31</sup>. Правда со временем и в этой части хозяйствования произошла трансформация, но иными, чем у китайцев, способами: постепенно крестьяне научились бороться с «пьяным хлебом» путем более ранних посевов, тщательной очистки зерна, переноса молотбы хлеба с пашни, как это было по русской традиции, на усадьбу, и других способов<sup>32</sup>.

На юге Дальнего Востока России во второй половине XIX – начале XX в. не было сложившегося единого севооборота. На него, как и на систему земледелия значительное влияние оказывали природно-климатические условия, этнические и региональные традиции, обилие свободных земель и др. В связи с этим в степных, лесостепных и таежных районах южной части дальневосточного региона севооборот был разным<sup>33</sup>.

В первые годы по прибытию в край крестьяне пробовали пользоваться теми же сельскохозяйственными орудиями, что и у себя на родине<sup>34</sup>. Однако практика показала, что местные почвы можно вспахать только плугом, сохи использовали лишь для пахоты огородов. Бороны употребляли деревянные, иногда с железными зубьями<sup>35</sup>. Различные марки плугов фабричного производства, чаще иностранного происхождения, в отличие от центральной России, на Дальнем Востоке практически сразу получили широкое распространение<sup>36</sup>. С 80-х гг. XIX в. в хозяйство крестьянина стали проникать более совершенные сельскохозяйственные орудия – жатки, сенокосилки, молотилки и др., а в конце XIX в. они получили повсеместное распространение и применялись в более широких масштабах, чем в Европейской России<sup>37</sup>. Их использование было необходимо в связи со значительными пространствами возделываемых земель, краткостью периода

уборки урожая, но самое главное – демографическим фактором – недостатком рабочих рук вследствие малолюдности региона<sup>38</sup>.

Основные сельскохозяйственные культуры, высеваемые старообрядцами – яровая пшеница, яровая рожь (*ярица*), овес, ячмень, гречиха и в небольших количествах местные растения – соевые бобы, гаюлян, буда, суза, воспринятые ими от китайцев. Озимые зерновые почти не культивировались из-за малоснежных зим и дождливого лета, когда время уборки зерновых совпадало с сенокосом. Первоначально пользовались завозными семенами из Забайкалья и Сибири, однако российские сорта были вытеснены маньчжурскими, лучше приспособленными к местным условиям<sup>39</sup>.

В способах уборки и обмолота хлебов длительное время сохраняли региональные севернорусские, среднерусские и южнорусские традиции, используя традиционные для русских серпы, косы, молотбу цепями и др.<sup>40</sup>. Постепенно восприняли и некоторые местные традиции – хлеб молотили при помощи лошадей, как казаки и каменными катками по китайскому образцу. Состоятельные крестьяне, нередко объединяясь, постепенно стали приобретать молотилки. Зерно мололи на конных или водяных мельницах, которые были в каждом старообрядческом селе<sup>41</sup>.

Анализ материалов показал, что используя практические навыки, приобретенные на приволжских, уральских, сибирских, забайкальских землях, крестьяне-старообрядцы смогли на Дальнем Востоке быстро развернуть полеводческое хозяйство в тех районах, где позволяли природно-климатические условия. Особенно хорошо это удавалось в лесостепных районах. Таких земель, за исключением юга Амурской и Приморской областей в дальневосточном регионе было немного. Зейско-Буреинская долина Амурской области и Приханкайская низменность Южно-Уссурийского края, в которых возникли самые первые старообрядческие деревни, стали самыми крупными районами товарного земледелия<sup>42</sup>. В конце XIX в. по производству зерна на одного сельского жителя эти районы значительно

339.

<sup>31</sup> Кауфман А.А. По новым местам... С.142.

<sup>32</sup> Риттих А.А. Переселенческое и крестьянское дело в Южно-Уссурийском крае... С.58; Аргудяева Ю.В. Крестьянская семья у восточных славян... С.92.

<sup>33</sup> Аргудяева Ю.В. Крестьянская семья у восточных славян... С.57.

<sup>34</sup> Буссе Ф.Ф. Переселение крестьян морем в Южно-Уссурийский край... С.145.

<sup>35</sup> Аргудяева Ю.В. Крестьянская семья у восточных славян... С.58.

<sup>36</sup> Меньшиков А. Материалы по обследованию крестьянских хозяйств Приморской области. Т.3. С.347.

<sup>37</sup> Крестьянство Дальнего Востока СССР... С.54.

<sup>38</sup> Аргудяева Ю.В. Крестьянская семья у восточных славян... С.59.

<sup>39</sup> Аргудяева Ю.В. Крестьянская семья у восточных славян... С.58; Она же. Старообрядцы на Дальнем Востоке России... С.122.

<sup>40</sup> Буссе Ф.Ф. Переселение крестьян морем... С.146; Грум-Гржимайло Г.Е. Описание Амурской области. СПб., 1884. С.550,552.

<sup>41</sup> Аргудяева Ю.В. Крестьянская семья у восточных славян... С.103.

<sup>42</sup> Осипов Ю.Н. К вопросу о товарности зернового хозяйства Дальнего Востока в эпоху капитализма // Аграрный рынок в его историческом развитии: XXIII сессия Всесоюзного симпозиума по изучению проблем аграрной истории: (Тезисы докладов и сообщений). Свердловск, 24-27 сент. 1991 г. Вып. I. М., 1991. С.107.

превосходили не только среднечерноземные, но даже южные степные губернии. Излишки зерна, составлявшие от 16,7 % до 33,9 % урожая, шли на продажу интендантству, винокуренным заводам, в города, притрактовые села, на прииска<sup>43</sup>. Старообрядцы, поселившиеся в таежных районах в горной стране Сихотэ-Алинь и на побережье Японского моря не оставили полностью свое традиционное занятие — хлебопашество, старались распахать хоть немного десятин под хлеб. Но здесь им пришлось существенно изменить свой аграрный календарь — позже сеять и позже убирать<sup>44</sup>. Староверы прибрежной деревни Амагу (Богословки), расположенной в четырехстах верстах севернее залива Св. Ольги, по свидетельству В.К.Арсеньева «...хлеба сеют в конце мая, тогда как у оз.Ханка и в области Анучина [континентальная часть Уссурийского края. - Ю.А.] посев производится в конце марта или в самом начале апреля. Хлеба жнут в Амагу в самом конце сентября и даже в начале октября... около Ханки к концу июля или в самом начале августа...»<sup>45</sup>. В Амагу на три-четыре недели позже цвели черемуха и липа, созревали травы. Поэтому и покосы здесь начинались только в начале августа, а не в июне, как в южных районах Уссурийского края. В подготовке пашни и борьбе с сорняками проявлялись региональные особенности<sup>46</sup>.

Повсеместно было развито овощеводство. Помимо традиционных капусты, огурцов, репы, свеклы, гороха, лука и др. овощей в исследуемый период у старообрядцев уже повсеместно был распространен картофель<sup>47</sup>. Старообрядцы из Саратовской губернии принесли на юг Амурской области культуру бахчеводства, которая получила затем распространение и в Приморье<sup>48</sup>. При посадке овощей придерживались традиции, но отдавали должное и опыту, местным условиям. Из технических культур на поле сеяли традиционные коноплю, лен, подсолнух. От местных китайцев восприняли масличное растение сузу и мак. Коноплю использовали для приготовления веревок, из льна ткали одежду и изделия для различных хозяйственных нужд<sup>49</sup>.

Ягодники и сады появились в старообрядческих деревнях не сразу. Первоначально пользовались исключительно полевыми и таежными ягодами, плодами и другими дарами природы — волоц-

кими и кедровыми орехами, грибами, диким виноградом, актинидией, лимонником, чепемшой и др.<sup>50</sup> Дикоросы были не только подспорьем в питании, но и, иногда, товарной продукцией<sup>51</sup>.

Скотоводство развивалось повсеместно, в том числе в таежных и прибрежных районах региона. На побережье отсутствие гнуса и обилие кормовых трав делало эту отрасль хозяйства особенно рентабельной<sup>52</sup>. Часть своего скота старообрядцы продавали на убой, для чего гоняли скот в центральную часть Южно-Уссурийского края или сдавали мясо на военные суда, которые, курсируя вдоль побережья Японского моря, специально заходили для пополнения провизии в староверческие деревни. Немалых успехов добились староверы и в коневодстве. У некоторых хозяев были довольно большие табуны с крупными, рослыми, кровными, в том числе карабахской и арабской породы лошадьми<sup>53</sup>.

Несмотря на такие успехи в развитии хлебопашества и скотоводства, старообрядцы прибрежных районов Приморья основной акцент в своей хозяйственной деятельности перенесли на развитие охоты, рыболовства и таежных промыслов. «Зачем нам добывать деньги из земли, - говорили староверы с побережья, - когда есть они на поверхности, стоит их не лениться только подбирать. Земледелие дает большие урожаи, река рыбу весь год, охота - мясо постоянно, скотоводство - молоко, сыр, масло, пчелы - мед, соболь - лишнюю копейку на черный день...»<sup>54</sup>. Питание обеспечивали продукция натурального хозяйства и различные таежные промыслы.

Полевые и архивные материалы свидетельствуют, что старообрядцы, разводили лошадей, коров, волов, свиней, в меньшей степени — овец, так как не было природных условий для их разведения. Пастьба скота большей частью вольная, без пастухов, в покотинах. В каждой семье было по несколько голов крупного рогатого скота. Молочность дальневосточного скота первоначально оставляла желать лучшего, так как крупный рогатый скот был смешанного происхождения — от томских, вятских, пермских, иркутских, маньчжурских коров. И все же постепенно появились коровы с большими удоями, товарный скот. Немалых успехов добились староверы и в коневодстве. У некоторых хозяев были довольно большие табуны. Лошади главным образом двух пород — забайкальские и томские, но были и

<sup>43</sup> Аргудяева Ю.В. Крестьянская семья у восточных славян...С.61.

<sup>44</sup> Аргудяева Ю.В. В.К.Арсеньев — путешественник и этнограф. Русские Приамурья и Приморья в исследованиях В.К.Арсеньева. Материалы, комментарии. Владивосток, 2007. С.212.

<sup>45</sup> Архив ОИАК. Ф. В.К.Арсеньева. Оп.1. Д.8. Л.24 об., 26 об.

<sup>46</sup> Там же. С.123.

<sup>47</sup> Буссе Ф.Ф. Переселение крестьян морем...С.159-160.

<sup>48</sup> Аргудяева Ю.В. Старообрядцы на Дальнем Востоке России... С.125.

<sup>49</sup> Там же.

<sup>50</sup> Там же. С.134.

<sup>51</sup> Архив ОИАК. Ф. В.К.Арсеньева, оп.1, д.8., л.50.

<sup>52</sup> Аргудяева Ю.В. В.К.Арсеньев — путешественник и этнограф. ... С.214..

<sup>53</sup> Аргудяева Ю.В. Сведения о хозяйственной деятельности старообрядцев в дневниках В.К.Арсеньева // Владимир Клавдиевич Арсеньев и его наследие. Материалы Международн. научно-практич. конфер., посвященной 125-летию со дня рождения В.К.Арсеньева. Владивосток. Изд-во Дальневост. ун-та, 1997. С.29.

<sup>54</sup> Там же.

кровные, в том числе карабахской и арабской породы<sup>55</sup>. У каждой породы были свои преимущества, появилось и смешанное потомство. Много сил у крестьян отнимала борьба с болезнями домашних животных: чумой, сибирской язвой и др.

Русские крестьяне, в том числе старообрядцы, принесли на Дальний Восток, как и в Сибирь, навыки стойлового скотоводства. При суровых и продолжительных зимах стойловое содержание скота составляло в большинстве деревень около семи месяцев. В связи с этим приходилось накашивать много сена, которое заготавливали по количеству скота, а также для продажи на золотые прииски<sup>56</sup>. По свидетельству современников старообрядцы Приамурья - выходцы из среднерусских и южнорусских губерний первоначально для зимнего содержания скота не делали теплых хлебов. Сибиряки утепляли сараи, а дойных коров держали в теплых стайках. Часть скота могли держать на заимках. Таким образом, на юге Дальнего Востока сложились две основные формы животноводства с двумя зонами содержания скота: приусадебной и заимочной.

Русские крестьяне в своей хозяйственной деятельности старались использовать все природные ресурсы, которыми располагал Дальний Восток. Они стремились, насколько это было возможно, вести комплексное хозяйство, с успехом применяя как принесенные сюда традиционные приемы, так и знания аборигенных и других народов Дальнего Востока. Там, где не позволяли природные условия, хлебопашество, как основной вид занятия, сменили таежные промыслы. Помимо сборов дикоросов они занимались пчеловодством, рыболовством, морским (добыча морских животных, морской травы и др.) и лесным (заготовка древесины и изделий из нее, производство дегтя и др.) промыслом, охотой и др., справедливо полагая, что эти виды хозяйствования в данных природно-климатических условиях принесут больше выгоды. Они одними из первых занялись пчеловодством. Иные хозяева имели обширные, до несколько сотен ульев пасеки, обеспечивавшие сладкой продукцией семьи и дававшие значительный доход. Охотились на разнообразных копытных (коза, изюбрь, олень, лось, кабан и др.) и пушных (белка, колонок, лиса, соболь, медведь и др.) зверей, которыми изобиловали таежные уголья. Особое внимание уделяли добыче соболя, поняв, что это один из самых быстрых и доходных источников обогащения. Особенно добычливым считался традиционный, известный русским издавна, способ добычи соболя - его нагоняли по снегу с собакой и убивали из ружья или ловили сеткой. Использовали и другие приемы соболевания, известные другим народам. Так, глубокой осенью, пока не замерзли реки, ловили соболей корейским способом, при по-

мощи петель; с появлением на реках заберега, позволявших соболям перепрыгивать с одного берега на противоположный, они пользовались китайскими плашками. И, наконец, зимой, когда земля покрывалась глубокими снегами, для ловли соболя использовали капканы и волосную сетку, широко применявшуюся аборигенными народами. Соболю стал основной товарной продукцией<sup>57</sup>. В конце XIX - начале XX вв. в зимнее время уходили в тайгу обычно на полтора-два месяца с ружьями, капканами и другими охотничьими приспособлениями. Здесь у каждого охотника было зимовье, свои охотничьи уголья, на которые, по неписанным правилам, другие охотники не могли претендовать. На охоту уходили на длинных лыжах, обшитых камусом (шкура, снятая с ноги лося), с одной палкой. Лыжи делали из белой сирени или березы. Камус прикрепляли клеем, приготовленный по рецептам аборигенных народов из вываренных голов и кожи рыбы<sup>58</sup>.

На изюбрей охотились как для использования мяса, так и рогов-пантов (молодые, мягкие рога. - Ю.А.), которые у них приобретали для медицинских целей китайцы. Именно старообрядцы первыми в Южно-Уссурийском крае стали приручать диких оленей и изюбрей, загоняя их в домашние хозяйственные постройки только на время - на период удаления рогов-пантов, после чего отпускали<sup>59</sup>. Это был и элемент охраны природы, который проявлялся и в других случаях - расчистке от павших деревьев близлежащих к деревне водоемов, устройстве небольших заказников, запрете охоты на животных во время гона и др. Старообрядцы - выходцы с Алтая перенесли на Дальний Восток свой опыт приручения диких оленей.

Хорошим подспорьем в хозяйстве было и рыболовство. На реках, впадающих в море, рыбу ловили практически круглый год. Весной это ленок, летом - форель, зубатка, красноперка, горбуша, кета; почти круглый год - таймень и кунжа. Особенно много рыбы вылавливали при помощи неводов подо льдом, в устье рек. Для некоторых староверческих семей побережья Японского моря рыболовство стало самостоятельной отраслью хозяйства. Они пользовались исключительно неводами, а главной промысловой рыбой была сельдь<sup>60</sup>. Значительное развитие у них же получил и морской промысел - сбор морской капусты, добыча рыбьего жира. Как пример такой деятельности можно привести хозяй-

<sup>57</sup> Архив ОИАК. Ф.В.К.Арсеньева. Оп.1. Д.6. Л.31 об.: Д.7. Л.90 об.

<sup>58</sup> Аргудяева Ю.В. Проблемы этнической истории и семейного быта старообрядцев юга Дальнего Востока России // Алтарь России. Вып.1. Изд-во «Омега». Большой Камень, 1997. С.58.

<sup>59</sup> Аргудяева Ю.В. Старообрядцы на Дальнем Востоке России... С.133.

<sup>60</sup> Там же.

<sup>55</sup> Аргудяева Ю.В. Сведения о хозяйственной деятельности старообрядцев в дневниках В.К.Арсеньева... С.29.

<sup>56</sup> Приамурские ведомости. 1897. № 160. С.17.

ство старообрядца Таробеева из бухты Преображение<sup>61</sup>.

Помимо сетей использовали и другие, как традиционно русские, так и удэгейские, нанайские приемы добычи рыбы - самодельные ловушки (вентеря, плетеные из ивы «морды» и др.), а на очень быстрых горных речках с заломами - остроги<sup>62</sup>. У китайцев старообрядцы восприняли культуру *к о р н е в к и* — способы добычи целебного корня женьшеня<sup>63</sup> и впоследствии научили *к о р н е в а т ь* поселившихся в тайге украинцев.

Развиты были и другие промыслы - охота на боровую (глухари, рябчики) и водоплавающую (гуси, утки) птицу, сбор различных дикоросов: черемши, грибов, ягоды, орехов. В урожайный 1907 г., по свидетельству В.К. Арсеньева, в два дня двумя людьми было собрано 40 пудов кедровых орехов<sup>64</sup>. Часть земледельческой и добытой в тайге продукции - шкурки пушных животных, мясного зверя (медведя, лося, изюбря, козы), панты и сухие рога изюбря, кедровые орехи, мед и др. успешно сбывали скупщикам, а также продавали сами в Хабаровске, Никольске, Владивостоке. Однако добраться туда было очень тяжело. Сухопутные пути сообщения в эти торговые центры нередко ограничивались только тропами. Делая запасы необходимых товаров на год, некоторые общины староверов нанимали целый пароход, а в иных случаях ездили для закупок в Японию, или делали там заказы через японцев-посредников.

Процесс реализации излишков произведенной продукции скупщикам, на базарах и ярмарках в крупных торговых центрах, на приисках способствовал расширению торгово-обменных связей крестьян разных деревень и способствовал их быстрой адаптации.

В основных видах хозяйственной деятельности — вспашке, уборке урожая, заготовке овощей впрок широкое распространение получили традиционные для русских «помочи» с использованием труда как родственников, так и соседей-однообщинников<sup>65</sup>. Была еще одна особенность хозяйственно-бытового уклада старообрядцев — взаимопомощь<sup>66</sup>. Она распространялась не только

на своих обедневших или вдовых однообщинников, но и на «мирских», особенно из числа новоселов. Имеющиеся материалы позволяют судить о довольно значительной помощи старообрядцев переселенцам из числа белорусов и украинцев как в предоставлении новоселом безвозмездно пищи и крова, так и в адаптации их к таежным условиям Дальневосточного региона<sup>67</sup>. Эти русские традиции — «помочи» и взаимопомощь также помогали адаптации в районах нового освоения.

Таким образом, для производственной деятельности русских старообрядцев южной части Дальнего Востока **во второй половине XIX - начале XX в.** было характерное комплексное ведение хозяйства с использованием всех ресурсов Дальневосточного региона с опорой как на принесенные ими региональные традиции русских, так и заимствованные от живших здесь народов. Их адаптация к новому региону проходила в сложных природно-климатических, социально-экономических и демографических условиях. Природные условия Дальнего Востока заставили поселившихся здесь представителей русского этноса с большими или меньшими потерями приспособиться к ним. И хотя хлебопашество и скотоводство остались у большинства русских как основа хозяйственной деятельности, они претерпели определенные изменения в структуре и сроках земледельческого календаря. Там же, где эти занятия пришлось сократить до минимума или вовсе оставить, жизнеобеспечение достигалось путем приобщения к различным промыслам в речных, морских и таежных угодьях дальневосточного региона. И все же богатая природная среда в сочетании с энергией, хваткой, трудолюбием, упорством, практичностью, стремлением к приобретению новых навыков позволила русским крестьянам — старообрядцам Дальнего Востока сравнительно быстро адаптироваться к новым условиям и в короткий срок создать крепкие хозяйства и внести существенный вклад в становление здесь крестьянской земледельческой культуры, в освоение края.

<sup>61</sup> Сильницкий А. Культурное влияние Уссурийской железной дороги на Южно-Уссурийский край. ... С.148.

<sup>62</sup> Аргудяева Ю.В. Межэтнические контакты коренного населения, восточных славян и народов Восточной Азии в дальневосточном регионе // Исторический опыт освоения Дальнего Востока. Вып.4: Этнические контакты. Благовещенск, 2001. С.7-19.

<sup>63</sup> Аргудяева Ю.В. Старообрядцы на Дальнем Востоке России... С.134.

<sup>64</sup> Аргудяева Ю.В. Сведения о хозяйственной деятельности старообрядцев в дневниках В.К.Арсеньева... С.29.

<sup>65</sup> Аргудяева Ю.В. Старообрядцы на Дальнем Востоке России... С.141.

<sup>66</sup> Кауфман А. По Амуру и Приамурию // Мир божий. СПб., 1902. № 6. С.94-105; Аргудяева Ю.В. Старообрядцы

на Дальнем Востоке России. ...С.141-143.

<sup>67</sup> Аргудяева Ю.В. Старообрядцы на Дальнем Востоке России... С.180.

Душак ова Н.С. (Кишинев)

## ОСОБЕННОСТИ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ СТАРООБРЯДЦЕВ МОЛДОВЫ И ЮЖНОЙ УКРАИНЫ: ЖИЛИЩНАЯ ПРАКТИКА

Возникновение феномена старообрядчества относится к середине XVII века – ко времени Церковной реформы. Сначала «раскольниками», а с 1782 года – «старообрядцами»<sup>1</sup> стали называть приверженцев «старой веры», не принявших религиозных нововведений патриарха Никона. До сегодняшнего дня неотъемлемой чертой старообрядческой культуры является соблюдение церковных обрядов в их дониконовском варианте.

Из-за гонений царского правительства и преследований официальной православной церкви старообрядцы были вынуждены бежать на окраины и за пределы Российской империи. На территорию Пруто-Днестровского междуречья первые старообрядцы переселились в начале XVIII века. По данным В.С. Зеленчука, одним из первых старообрядческих поселений на этой территории стало село Куничное (Кунича)<sup>2</sup>. И по сегодняшний день старообрядцы проживают в ряде поселений современной Молдовы (Кунича, Покровка, Новая Грубна, Егоровка, Сакаровка, Старая Добруджа, Троицкое, Семёновка и др.) и Одесской области Украины (Старая Некрасовка, Новая Некрасовка, Муравлёвка, Коса, Мирное, Жебрияны (Приморское), городах Вилково, Измаил, Килия и др.).

За старообрядцами Бессарабии закрепился термин «липоване». Происхождению этого термина посвящён целый ряд научных работ<sup>3</sup>. Наиболее устойчивая в историографии точка зрения по данному вопросу заключается в том, что первоначально «пилипоны», а позже «липоване» – это приверженцы филипповского толка («филиппоны» – «пилипоны» – «липоване»). Позднее название «липоване» распространилось на всех старообрядцев Бессарабии, в том

числе и не принадлежавших к последователям филипповского толка<sup>4</sup>.

В силу постоянной необходимости прятаться от преследований, старообрядцы вели замкнутый образ жизни. Это во многом способствовало сохранению ими большинства культурных традиций исторической родины. Конечно, сохраняя свои традиционные черты, старообрядческая культура в некоторой степени воспринимает те новшества, которые позволяют ей выживать в условиях общемировых тенденций. Стержнем же старообрядческого мировоззрения остаётся духовность, сквозь призму которой осуществляется сохранение традиционных и приобретение новых культурных черт.

Гонения, которым подвергались старообрядцы, привели и к тому, что у них сформировалось совершенно особое отношение к своему, защищённому, безопасному пространству, воплощением которого, в первую очередь, является жилище. Представляя собой одну из важнейших категорий этнической культуры, традиционное жилище, в свою очередь, может служить надёжным и информативным источником по ментальности изучаемого этноса или этнической группы.

**Изученность темы.** В этнографической науке существует целый ряд работ, посвящённых традиционному восточнославянскому жилищу. Среди них исследования Д. Зеленина<sup>5</sup>, Е. Бломквист<sup>6</sup>, Л. Желтова<sup>7</sup>, М. Зениной<sup>8</sup>, Л. Чижиковой<sup>9</sup>, И. Верняева<sup>10</sup> и др. Однако в перечисленных работах жилище рассматривалось практически только как объект материальной культуры. Учёные-этнографы, как правило, не уделяли должного внимания детально-

<sup>1</sup> Абакумова-Забунова Н.В. Русское население городов Бессарабии XIX века. / АН Молдовы, Институт Межэтнических исследований. Кишинёу: Business-Elita, 2006. С.105.

<sup>2</sup> Зеленчук В.С. Расселение и численность русского населения в Бессарабии XVIII – XIX вв. // Проблемы географии Молдавии. Кишинев. 1969. Вып. 4. С. 115 – 127.

<sup>3</sup> Липинская В.А. Этнонимы и конфессионимы русского населения в Румынии // ЭО. № 5. 1998. С.44 – 55.; Горбунов Ю.Е. К вопросу о происхождении названия «липоване» // Археология та етнологія Східної Європи: матеріали і дослідження. Одесса. 2000. С.135-144; Пригарин А.А. «Пилипоны» в Подунав'ї наприкінці XVIII – на початку XIX ст. // Записки історичного факультету ОНУ ім. І.І. Мечникова. Вип.14. Одесса. 2003. С.67-78; Пригарин А.А. Народная этимология «некрасовцы» и «липоване» в контексте устной истории группы // Липоване: история и культура русских старообрядцев. Одесса. Вып. II. С. 110-116; Абакумова-Забунова Н.В. Ещё раз к вопросу о названии «липоване» (в контекст дискуссии) // Липоване: история и культура русских старообрядцев. Одесса. 2008. Вып. V. С. 17-22.

<sup>4</sup> Субботин Н.И. История так называемого Австрийского, или Белокриницкого священства. Вып.1. М.: Типография Э. Лиссинера и Ю. Романа, 1895. С.76.

<sup>5</sup> Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. М.: Наука, 1991.

<sup>6</sup> Бломквист Е.Э. Крестьянские постройки русских, украинцев и белорусов (поселения, жилище, хозяйственные строения) // Восточнославянский этнографический сборник. ТИЭ. Т. XXXI. М., 1956. С. 1 – 460.

<sup>7</sup> Желтов А.А. Русская баня и старинный северный быт // Этнографическое обозрение. №3. 1999. С. 35-51.

<sup>8</sup> Зенина М.Л. Жилище подмосковных сёл второй половины XIX – первой половине XX века // Этнографическое обозрение №1, 2000. С. 53-70.

<sup>9</sup> Чижикова Л.Н. Этнографические особенности русского населения Молдавии // Советская этнография. №3. 1973. С. 28-42; Чижикова Л.Н. Жилище русских // Материальная культура компактных этнических групп на Украине. Жилище. М.: Наука, 1979. С. 11-81; Чижикова Л.Н. Русско-украинское пограничье. История и судьбы традиционно-бытовой культуры (XIX-XX века). М.: Наука, 1988.

<sup>10</sup> Верняев И.И. Русские: Этнографическая характеристика. Учебно-методическое пособие. СПб: СПбГУ, 2006.

му описанию и анализу обычаев и обрядов, народных представлений, связанных с жилым комплексом, не исследовалось и восприятие жилища носителями различных культур. При этом взгляд на традиционное жилище как на сугубо материальный объект не даёт возможности разглядеть самые яркие особенности культуры. Ведь в пределах одного региона дома носителей различных культур внешне достаточно сходны. Культурное своеобразие выражается в особенностях восприятия жилища как своего пространства, способах его освоения, представлениях, связанных с ним, что может отражаться в обрядности, организации пространства и т.д. Отсюда вытекает необходимость изучения жилища как *единства материального и духовного объектов*, тем более что грань между ними и так носит достаточно условный характер.

Именно в таком ключе выполнено исследование А.К. Байбурина по восточнославянскому жилищу. В своей работе «Жилище в обрядах и представлениях восточных славян»<sup>11</sup> учёный рассматривает жилище в семиотическом аспекте. В первой части автор останавливается на обрядах, предваряющих и сопровождающих строительство жилища, и обрядах, совершаемых при переходе в новое жилище. Во второй части представлены семиотические аспекты организации внутреннего пространства восточнославянского жилища: автор рассматривает значимые элементы жилища (двери, окна, матицу, углы дома, печь, пол, потолок) сквозь призму их символического значения, останавливаясь на этнографических особенностях жилища восточных славян в разных регионах.

Отрывочные сведения о жилище старообрядцев непосредственно Бессарабии XIX – начала XX века находим в некоторых историко-этнографических описаниях края.

Так, в работе известного этнографа А.С. Афанасьева-Чужбинского «Поездка в Южную Россию. Очерки Днестра» содержится несколько упоминаний о липованском жилище. Одно из них касается жилища в местечке Маяки на левом берегу Днестра: «... хозяйка, ласково приветствовал меня, ввела в хорошо убранную комнату, передний угол которой уставлен древними иконами в богатых окладах...»<sup>12</sup> Впечатление этнографа от липованского жилища в Белоусовке: «Женищина пустила меня в большую чистую комнату»<sup>13</sup>. А вот и другое упоминание: «Как оглянулся на стены, у меня душа так и вошла в пятки. Кажется, что в эту хату со всего света собрались большие чёрные тараканы и не только на стенах и потолке, но везде – на столе, на окнах, а у печки сидели такими кучами, что

страшно вымолвить». Тут липованка объяснила гостю: «Где тараканы в доме, там и благословение»<sup>14</sup>.

Описание старообрядческого жилища XIX века находим в очерке Г. Бахталовского «Посад Вилков»: «...остов дома делали из дерева, переплетали камышом и верёвками, обмазывали илом или глеем, привозимым из Дуная, накрывали камышом, в окна вставляли стёкла, а не пузыри, печки устроили из сырца, топили камышом, огонь добывали из кремня кресалом, освещали дом рыбьим жиром»<sup>15</sup>.

В связи с жилищной практикой старообрядцев Молдовы показательны свидетельства Н. Надеждина: «Весь домашний быт их, - речь идёт о старообрядцах Молдавии, - есть быт наших околomosковских поселян: та же русская изба с углами и крышей под князёк, с русской печью, даже с русскими ухватами, коцегою и помелом...»<sup>16</sup>

Проблематикой старообрядческого жилища на территории современной Молдовы и южной Украины занимались Л.Н. Чижилова, В.И. Наулко и А.А. Пригарин.

Л.Н. Чижилова рассматривала традиционное жилище русских-старообрядцев в русле эволюционизма, основное внимание уделяя материальной стороне исследуемого объекта. Исследовательница также проследила ряд культурных взаимовлияний, отразившихся на особенностях старообрядческого жилища. Так, под влиянием молдавской культуры сформировался стиль украшения комнат в яркой цветовой гамме, с обилием ковров, вышивок. Как и у украинцев, у старообрядцев дома обычно расположены в углу усадьбы, на некотором расстоянии от забора, окнами на солнечную сторону. В старообрядческом жилище Молдавии сохранились особенности русского жилища центральных и северных районов России: традиция строить бани. Под влиянием русских бани стали строить в ряде молдавских и украинских сёл<sup>17</sup>.

В.И. Наулко в своём исследовании «Развитие межэтнических связей на Украине»<sup>18</sup> представил сравнительно-этнографическую характеристику традиционного жилища на территории Украины. Автор рассмотрел развитие народного зодчества в этнически смешанных районах Украины, обратив особое

<sup>14</sup> Там же. С.186.

<sup>15</sup> Бахталовский Г. Посад Вилков: исторический и бытовой очерк. По документам Вилковской Посадской Управы, Вилковской Свято-Николаевской церкви и устным свидетельствам старожилов. Кишинёв: Типография Архиерейского Дома, 1881.С.21.

<sup>16</sup> Цит. по: Абакумова Н.В. И вдали от России храня свой закон и обычай. Русское население Молдавии конца XVIII – начала XX в.: этнографические аспекты историографии // Вне России: Сб. научных статей о русских и русской культуре Молдовы / Отв. ред. акад. К.Ф. Попович. Кишинев: Институт национальных меньшинств АНМ, 1997. С.16.

<sup>17</sup> Чижилова Л.Н. Этнографические особенности русского населения Молдавии // Советская этнография. №3. 1973. С. 34 – 36.

<sup>18</sup> Наулко В.И. Развитие межэтнических связей на Украине. Киев: Наукова думка, 1975.

<sup>11</sup> Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л.: Наука, 1983.

<sup>12</sup> Афанасьев-Чужбинский А.С. Поездка в Южную Россию. Ч.2. Очерки Днестра. СПб.: А. Ф. Базунов, 1863. С.416.

<sup>13</sup> Там же. С.205.

внимание на процессы этнокультурных взаимоотношений.

А.А. Пригарин применил постмодернистский подход к изучению традиционного старообрядческого жилища юго-западной Украины: исследователь рассмотрел жилище сквозь призму структуры этнической выразительности. Под выразительностью народной архитектуры автор понимает её уникальность, своеобразие в конкретном контексте сравнения. В жилищной практике липован Подунавья А.А. Пригарин выделяет четыре уровня выразительности: метаэтнический – уровень сопоставления липованской архитектуры с домостроительным опытом славян в целом; этнический уровень – в сравнении с жилищем русских других районов; региональный и локальный – при привлечении материала из практики соседнего населения; а также субэтнический или этноконфессиональный уровень – отличительные свойства жилищ старообрядцев Подунавья<sup>19</sup>. А.А. Пригарин также прослеживает сохранение особенностей традиционной культуры старообрядцев на материале жилища: это бытование бани, обычай крепить икону над дверьми, расположение печи в противоположном углу от входа в некоторых липованских постройках и др.<sup>20</sup>

Кроме указанных исследований, отрывочные сведения о жилищной практике старообрядцев интересующего нас региона находим в ряде статей и монографий, посвящённых русской культуре Молдовы и Украины.

Так, в монографии «Русское население городов Бессарабии XIX века» Н. Абакумова-Забунова отмечает, что к традиционным национальным особенностям материальной культуры, особенно стойко сохранявшимся русскими жителями Бессарабии, относится русская печь<sup>21</sup>.

В пятом номере периодического научного сборника «Липоване: история и культура русских-старообрядцев» опубликована статья В.В. Грябан и М.К. Чучко «Традиционное жилище буковинских липован в исследованиях австрийского архитектора К. А. Ромшторфера»<sup>22</sup>. Последний отмечал бедность липованского дома, который при этом по пространственной организации напоминал венгерское и немецкое жилище<sup>23</sup>.

Упоминание о старообрядческом жилище содержится в статье Л.Н. Свинцовой «Традиции, культура, особенности быта старообрядцев»: «В зависимости от доходов хозяина дома, окон по фасаду дома было от трёх до восьми. Непременным условием были высокие резные двустворчатые ворота с крышей и калиткой (форткой). Все ручки, завесы, засовы, украшения на дверях и воротах кованые»<sup>24</sup>.

Таким образом, обобщение накопленного материала по жилищной практике старообрядцев современной Молдовы и южной Украины позволяет говорить об отрывочности и недостаточном количестве сведений по данной проблематике. Поэтому кроме специализированной литературы, основными источниками для данной работы послужили полевые материалы, собранные автором в старообрядческих сёлах Молдовы и южной Украины.

**Усадьбный комплекс.** По данным А.А. Пригарина, традиционное название усадьбы, характерное как для старообрядческого, так и для остального населения Молдовы и южной Украины, – это *план*. Данное название, по мнению исследователя, сохранилось ещё с первой трети XIX века, когда государство наделяло крестьян приусадебными участками, согласно плану<sup>25</sup>. При этом передняя, расположенная ближе к улице, часть усадьбы носит название *двор*. Здесь расположены жилые и хозяйственные постройки. Дальнюю от улицы часть липованской усадьбы занимают огород и сад. Эта часть усадьбы сохранила название *гарман* (примерно до середины XX века здесь был расположен ток, который впоследствии заменил огород с садом).

Что касается расположения дома по отношению к улице, то в обследованных сёлах он чаще всего обращён к улице узкой торцевой стороной. Для защиты жилища от холодных ветров с северной стороны фасадную стену с окнами и входной дверью старались преимущественно ориентировать на юг. Некоторые дома, к примеру, в Новой Некрасовке, в Вилково, выходят продольной стороной непосредственно на улицу. Последний вариант застройки был характерен для южнорусских губерний<sup>26</sup>.

Для рассмотренных сёл невозможно выделить один явно преобладающий вариант застройки двора: встречаются однорядные, двухрядные и даже скупенные типы застройки.

От улицы усадьбы отгораживаются забором. В XIX – начале XX века заборы делались из камыша – *плетень*. Были распространены и деревянные заборы, причём перед домом ставили маленькие забор-

<sup>19</sup> Пригарин А.А. Жилище и его место в структуре строительных и обрядовых практик липован на Дунае // Традиционная культура: научный альманах. 2009. № 2 (34). С. 28-42.

<sup>20</sup> Пригарин А.А. Комплекс организации пространства (крестьянский двор и его постройки) // Липоване: история и культура русских-старообрядцев. № 4. Одесса. 2007. С.54-72.

<sup>21</sup> Абакумова-Забунова Н.В. Русское население городов Бессарабии XIX века. / АН Молдовы, Институт Межэтнических исследований. Кишинэу: Business-Elita, 2006. С.281.

<sup>22</sup> Грябан В.В., Чучко М.К. Традиционное жилище буковинских липован в исследованиях австрийского архитектора К. А. Ромшторфера // Липоване: история и культура русских-старообрядцев. № 5. Одесса. 2008. С. 145-147.

<sup>23</sup> Там же. С.173.

<sup>24</sup> Свинцова Л.Н. Традиции, культура, особенности быта старообрядцев // [Электронный ресурс]: [www.staroverpomorec.lv/index.php?link=89&name=svincova.htm](http://www.staroverpomorec.lv/index.php?link=89&name=svincova.htm)

<sup>25</sup> Пригарин А.А. Комплекс организации пространства (крестьянский двор и его постройки) // Липоване: история и культура русских-старообрядцев. № 4. Одесса. 2007. С. 54.

<sup>26</sup> Чижилова Л.Н. Жилище русских // Материальная культура компактных этнических групп на Украине. Жилище. М.: Наука, 1979. С.68.

чики либо не ставили их совсем (дом выходит непосредственно на улицу), а рядом с домом – высокие. О высоких заборах, ограждающих липованские усадьбы, писал и исследователь буковинских липован Д. Дан: «В тех местностях, где они проживают вместе с иноверцами, они обычно ограждают своё жильё и сады высокими заборами, чтобы спрятать их от заинтересованных взглядов чужаков и чтобы защитить свою собственность, что придаёт их домам некую таинственность»<sup>27</sup>. Ворота в XIX – начале XX века делали из камыша или деревянные, с конца XX века – уже металлические.

А.А. Пригарин отмечает наличие двух принципиально разных видов жилища у старообрядцев рассматриваемой территории до начала XX века. Это невысокая двухкамерная постройка с чамурной крышей-потолком – т.н. *бурдейка* – и *хата* (наличие потолка и камышовой крыши – главное отличие от бурдейки). Бурдейка являлась временным жилищем либо постоянным для малообеспеченной части населения<sup>28</sup>.

В более позднее время во временной постройке, которую располагали в конце двора, липоване жили до начала и во время строительства нового дома (а в ряде случаев, при экономически неблагоприятном положении семьи и в течение всей жизни). Когда дом был готов, эту постройку сносили.

С советского времени в усадебном комплексе начали появляться так называемые *флигели* или *летние кухни*. Липоване, имевшие свои дома, строили у себя во дворе флигели – помещения, в которых готовили еду, а в зимнее время ещё и грелись. Поэтому теперь перед строительством нового дома люди жили во флигелях, после чего к этой небольшой постройке переходили в основном хозяйственные функции.

На некоторых старообрядческих усадьбах сегодня имеются две постройки, предназначенные для жилья: «старый» и «новый» дома. В первом живут родители, а во втором – дети со своими семьями. Некоторые семьи предпочитают перестраивать старые дома, обновлять их и жить под одной крышей с родителями. В этом случае, усадебный комплекс включает одну жилую постройку.

Кроме жилой постройки / жилых построек, на усадьбе располагаются постройки хозяйственного назначения, а в задней части усадьбы – огород с садом.

Огороды долгое время не ограждались: «Каждый знал межу», – как объясняли местные жители. Иногда для удобства на этой меже выкапывали небольшие канавки. Современный усадебный ком-

плекс зачастую включает палисадник, расположенный либо перед домом, либо во дворе. Его отграничивают от остального пространства невысоким заборчиком, обычно деревянным.

Что же касается отдельных хозяйственных построек, то необходимо отметить, что они появились в усадебном комплексе только в середине XX века. До этого времени все помещения находились под одной крышей. Жители липованских сёл рассказывали, как содержали кур на чердаке. Старообрядческое жилище такого типа описал К.А. Ромшторфер, исследовавший буковинских липован. В рассмотренном им жилище амбар с кадками для фруктов располагался в задней части прихожей, а овин и конюшня примыкали к жилой части дома<sup>29</sup>.

С середины XX века во дворе липованской усадьбы располагаются *флигель* (помещение для приготовления еды), *сарай* (для хранения инвентаря), *лабаз* (помещение для дров), *половник* (для хранения соломы и половы), *комора* (для хранения продуктов и вина); кроме этого, постройки для содержания домашних животных и птицы: *саж* (помещение для кабанов), *курник* / *курятник* (для домашней птицы), *кролятник* (для кроликов), *коровник* или *конюшня* (помещение, в котором держали коров и/или коней).

Отдельно следует остановиться на обязательном элементе липованской усадьбы – *бане*. Интересно, что наличие остальных построек зависело от материального положения владельцев усадьбы. Баня же присутствует практически во всех усадебных комплексах липован Молдовы и южной Украины. Показательно, что наличие бани как отдельной постройки характерно для северной и центральной частей России<sup>30</sup>.

Баня состоит из двух помещений: *предбанник* и сама *баня*. В бане с одной стороны стоит печь-каменка, которая накаляется до 100 градусов. Другую стену занимает *полок* – широкая скамья, на которой парятся. Напротив – обычная скамейка. Топят баню липоване преимущественно хламом. Приблизительно до середины XX века были распространены *чёрные* / *курные бани*: без дымоходов, дым через камни шёл в помещение. С середины XX века распространение получили *белые бани* – с дымоходом. Традиция париться в бане по субботам соблюдается в липованских сёлах неукоснительно. Липоване говорят, что «без бани грешно». Однако вместе с тем баня является «нечистым местом»: здесь нет икон, а перед тем, как войти в баню, нужно снять крест.

<sup>27</sup> Цит. по: Мысько Ю.В. Региональные особенности этнокультуры старообрядцев Буковины XIX века (по материалам Д. Дана) // Липоване: история и культура русских-старообрядцев. № 1. Одесса. 2004. С.113.

<sup>28</sup> Пригарин А.А. Комплекс организации пространства (крестьянский двор и его постройки) // Липоване: история и культура русских-старообрядцев. № 4. Одесса. 2007. С.63.

<sup>29</sup> Грябан В.В., Чучко М.К. Традиционное жилище буковинских липован в исследованиях австрийского архитектора К. А. Ромшторфера // Липоване: история и культура русских-старообрядцев. № 5. Одесса. 2008. С.172.

<sup>30</sup> Чижикина Л.Н. Жилище русских // Материальная культура компактных этнических групп на Украине. Жилище. М.: Наука, 1979. С.73.

Под влиянием традиций соседнего украинского населения во второй половине XX века во дворах у липован стали появляться отдельные плиты с духовкой – *гарнушка* или *кабиця*<sup>31</sup>. Практически в каждом дворе у липован есть *колодец* и/или *бассейн*.

В липованской усадьбе есть и место для отдыха: под навесом. Нередко под навес выносят кровать – летом (а иногда и зимой) это ещё и место для сна на свежем воздухе.

**Типы старообрядческих жилищ.** В местах проживания старообрядцев можно выделить несколько типов жилищ с точки зрения строительной техники: *каркасные* дома, *глинобитные* (из вальков) и *саманные*.

*Каркасные* дома долгое время строились в Вилково, Приморском (Жебриянах), Новой Некрасовке. Основу каркаса этих жилищ составляли вертикальные столбы, скрепленные поперечными балками, пространство между которыми заплетали камышом, лозой, хворостом.

Более распространённым типом жилища среди липован Молдовы и Одесской области Украины в XIX веке были *глинобитные* дома (из земли и глины с соломой), а примерно с конца XIX – начала XX века – *саманные* (из необожженного кирпича – самана).

В этом состоит отличие традиции у старообрядцев изучаемого региона от строительной традиции их исторической родины, где дома, как известно, в то время были деревянными. Налицо адаптация к условиям региона. При этом характерно, что первое время после переселения старообрядцы стремились к сохранению традиции деревянного зодчества. Л.Н. Чижилова тоже указывала на стремление липован строить дома согласно старинной русской традиции: так, в селе Кунича Флорештского района современной Молдовы около 200 лет назад строили рублённые дома из дубовых брёвен<sup>32</sup>.

**Подготовка к строительству.** Традиционно среди липован бытовал запрет на то, чтобы начинать строительство хаты во время религиозного праздника, в том числе и в воскресенье. Однако старожилы отмечают, что в советский период строительство по воскресеньям стало традицией. Сами липоване так объясняют возможность работы во время религиозного праздника: «*Поработаем, а потом помолимся: у Бога прощения попросим – Бог простит*»<sup>33</sup>.

Что же касается выбора места строительства, то местные жители говорили, что нельзя строить хату на меже или в яме. Эти представления перекликаются с информацией, закреплённой в старинной русской поговорке: «*Межи да грани – ссоры да*

*брани*». В этом контексте любопытен ответ жительницы Новой Некрасовки на вопрос о выборе места для дома: «*Строить нельзя на плохих местах. Плохие места – это где ссоры были, заклятье. Кто-то наслал злобу на место – жизни нет в доме*»<sup>34</sup>.

**Начало строительства.** До первой половины XX века дома строились липованами без фундамента.

На первый день строительства – на *закладчину* / *заклаченье* или на *чамур* приглашались соседи и родственники: приблизительно от 30 до 70 человек. В этот день из замеса (глина с соломой) делали вальки и выкладывали стены. В ряде сел старожилы рассказывали, что месить глину с соломой звали детей, чаще девочек: они топтали глину ногами. Иногда замес предпочитали делать при помощи коней.

Эти действия сопровождались целым рядом ритуалов.

Так, на *закладчину* было принято нести хозяевам хлеб, вино, полотенца и цветы. В восточном углу располагали стол, на который ставили принесённые хлеб, вино. В этом же углу ставили крест, на который завязывали *рушники* (полотенца). Этот крест при строительстве поднимали до крыши. У многих липован на домах до настоящего времени можно увидеть крест у крыши – «*оберег от недоброг*».

Сохранился и такой обычай: в центр замеса ставят бутылку и устраивают соревнование: кто быстрее доберётся до бутылки. Потом эту бутылку забирают, а в замес бросают хозяина или хозяйку. В другом варианте этот ритуал совершается не на первом, а на последнем чамуре или на *потолочинах*.

Также в первый день строительства в правый (восточный) угол было принято бросать деньги либо зерно. Копейки собирали в платочек и клали в угол. Местные жители рассказывали: чем больше денег бросишь в передний угол, тем лучше будет. Когда же бросали в угол пшеницу, то желали хозяевам дома благополучия.

В этих обычаях, вероятно, проявляется отголосок древнего ритуала строительной жертвы, описанного у целого ряда этнологов<sup>35</sup>.

По окончании работ хозяева накрывали столы отдельно для мужчин и для женщин. После закладки ждали несколько недель, чтобы глина высохла, а потом продолжали строительство.

**Крыша.** Любопытно, что если на *закладчину* приглашались как мужчины, так и женщины, то на возведение крыши звали только мужчин.

Для липованских сёл характерны преимущественно двускатные крыши с усечённым сверху

<sup>31</sup> Пригарин О.А. Етнічна виразність житла слов'янського населення Південно-Західної України (XIX - XX ст.). Автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. іст. наук. Одеса: Друк, 1998. С.9.

<sup>32</sup> Чижилова Л.Н. Этнографические особенности русского населения Молдавии // Советская этнография. №3. 1973. С. 28-42.

<sup>33</sup> Записано со слов Колодеевой Анны Ивановны, 1920 г.р., село Новая Некрасовка Измаильского района, Украина.

<sup>34</sup> Записано со слов Черновой Лидии Нифонтовны, 1940 г.р., село Новая Некрасовка Измаильского района, Украина.

<sup>35</sup> Байбурун А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука, 1993. С.168; Афанасьев А. Религиозно-языческое значение избы славянина // Отечественные записки. Москва. Т. LXXVI. Июнь. Отд. II. 1851. С. 53-66.

фронтоном. Конструкция крыши – деревянная, стропильная. По данным местных мастеров, стропила (кроквы) располагали через 1м 20см. На них уже набивали рейки, а дальше – материал перекрытия. Традиционно самым распространённым среди липован материалом для покрытия крыши был камыш или папура, из-за чего в сёлах нередко случались пожары. Поэтому к середине XX века липоване стали переходить на другие, современные материалы перекрытия крыши – шифер, черепицу.

В старообрядческих сёлах до сегодняшнего дня перед домом и со стороны входа принято делать небольшой вынос крыши – *поднавесок*. Сейчас этот вынос всё чаще называют *навесом*.

**Потолок.** Потолки в начале XX века липоване делали из глины и камыша. Такие потолки часто обвисали (из-за тяжести глины). Поддерживала же потолочную конструкцию продольная балка – *матица*. Предпочтительным материалом для матицы была акация. К матице на проволоках подвязывали поперечные балки, на которые и укладывали камыш. Показательно, что в старообрядческих сёлах Украины матицу называют украинским словом *своллок* – один из примеров взаимовлияния традиций старообрядцев и соседнего, в данном случае, украинского, населения.

**Стены.** Готовые стены мазали глиной, причём первая обмазка делалась из глины с соломой, а вторая и третья – из глины с половой (измельчённая солома). Потом стены белились. Штукатурить начали только в советское время.

С обычаем перебеливать стены несколько раз в год непосредственно связан ритуал обновления жилища, совершаемый перед большими праздниками.

**Пол.** Полы в липованских жилищах до середины XX века были земляные. Земляной пол здесь имел особое название – *зем \ земель*. На пол клали навоз, глину. Когда было холодно, стелили солому. Респонденты-старожилы рассказывали, что раньше было принято менять солому на полу раз в неделю, обычно в субботу: за неделю солома *«статывалась»*. Только более состоятельные люди могли себе позволить деревянные полы. В современном липованском жилище полы уже штукатурятся, на смолу кладут плиты ДВП.

**Освоение нового жилого пространства.** Согласно восточнославянским представлениям, построенный, но не заселённый людьми дом является объектом, уже выделенным из остального пространства, но ещё не занявшим своё место в том ряду универсальной классификации, который даёт человеку необходимый ориентир в окружающем мире<sup>36</sup>. Поэтому существуют ритуалы, направленные на включение нового дома в *«своё пространство»*. Кро-

ме того, необжитый дом считается *«нечистым»*<sup>37</sup>. Это позволяет говорить о направленности ритуалов освоения жилого пространства на очищение жилища.

Перед тем, как войти в новый дом, липоване обязательно светят его от *«нечистой»* силы. Для этого в дом приглашают священника, который освящает жилище. Этот обряд получил название *посвящение*. Показательно, что среди липован практически не распространён обычай впускать в дом сначала животное (кошку, курицу), которое наделяется очистительной функцией. В данном случае, как видно, очищение жилища целиком возлагается на обряд с религиозной составляющей. При этом своеобразным логическим продолжением *«посвящения»* выступает внесение в жилище иконы.

По традиции, икона была первым предметом, который вносили в новый дом. Кстати, этот обычай сохранился и по сей день. Абсолютно все респонденты отмечали защитную функцию иконы в доме, которая служит своеобразным оберегом в липованском жилище. При этом важно, чтобы иконы были непременно старообрядческими. Объяснение этому можно найти ещё у известного русского историка Н.И. Костомарова: *«По всеобщему верованию, благодать не пребывает над тем образом, который писан человеком не православной веры»*<sup>38</sup>. У старообрядцев – *«человеком не православной веры»* в её дониконовском варианте.

**Планировка жилого пространства.** По данным респондентов, с конца XIX века самой распространённой среди липован была трёхкамерная планировка жилого помещения, которая включала *заднюю хату, сенцы и переднюю хату*.

*Задняя хата* представляла собой жилую часть дома. Там стояла печь с лежанкой, стол, лавки, кровать. В восточном углу располагали икону.

*Сенцы* выполняли хозяйственно-бытовую функцию: там нередко ставили стол с лавкой, полки для хранения чего-либо.

Со стороны улицы располагалась *передняя хата*. Её также называли холодной хатой, поскольку она не отапливалась. В передней хате не жили: это комната для гостей. Здесь отмечали самые важные праздники: дни рождения, крестины, свадьбы, Пасху, Рождество. В этой комнате стояли кровать, гардероб, стол, лавка, сундук, в переднем углу – икона. Передняя хата – светлая, нарядная комната. Её старались красиво украсить: липованки специально для этого мережкой вышивали занавески, делали накидки с кружевами, которыми застилали кровать. Показательно и то, что многие респонденты-старожилы именно переднюю хату называют самым важным и ценным местом жилого пространства.

<sup>37</sup> Там же. С.105.

<sup>38</sup> Костомаров Н.И. Домашняя жизнь и нравы великорусского народа в XVI и XVII столетиях // Домашняя жизнь русского народа. 2008. Москва. С.259.

<sup>36</sup> Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л.: Наука, 1983.С.104.

В новых домах, построенных в конце XX или в начале XXI века, уже увеличивается количество комнат, отделяется кухня.

Что касается оформления жилого пространства, то оно зачастую представляется очень скромным. Если войти в липованское жилище, очень редко можно увидеть на стенах обои или какие-то украшения. Старожилы отмечают, что в начале XX века было принято вешать на стены фотографии. Только с середины века начали украшать углы, стены вышитыми гладью полотенцами (рушниками), ими же стали обвешивать фотографии, иконы, а над кроватью или над лежанкой начали вешать ковры. Ряд исследователей, в частности, Л. Чижикова, видят в этом проявление влияния украинской и молдавской культур на традиционное старообрядческое жилище<sup>39</sup>.

**Сакральные центры старообрядческого жилища.** Сакральным центром жилого пространства старообрядцев является традиционное место расположения иконы – *передний угол*, который в обследованных липованских сёлах также называют *передний кут*<sup>40</sup>. Для переднего угла сохранилась традиционная ориентация на восток. Здесь находится *божничка*: в ней кроме иконы помещается лампадка, нередко божничку обрамляют вышитыми полотенцами (*рушниками*).

Сегодня некоторые липоване располагают икону уже не только в переднем углу, но и в других углах или на столе, на гардеробе. Дело в том, что икон в доме может быть много, поэтому они зачастую просто не помещаются в углу.

Сакральную нагрузку также несёт *пограничное пространство* – пространство около окон и дверей. До сих пор среди липован бытует обычай над входной дверью вешать иконку или крестик, защищающие внутреннее пространство дома и его обитателей. Более того, то же самое делается и в помещениях для домашних животных: вешают крестик над дверью «на удачу».

**Половозрастная структура жилого пространства старообрядцев.** Информацию о том, что имеет место разделение пространства на мужское и женское, можно найти ещё в фольклорных текстах культур. Так, внутреннее пространство жилища традиционно считается женским пространством, а внешнее – мужским. Об этом говорит, например, русская пословица «*Кошка да баба завсегда в избе, а мужик да собака завсегда на дворе*».

В свою очередь, маркерами структуры внутреннего пространства, по которым этнологами выделяется мужское, женское и детское места в доме,

являются такие конструктивные элементы и детали, как порог, дверь, углы, печь, окно, лавка.

Наиболее ценная и почётная часть жилого пространства – *передний угол* – традиционно ассоциируется с главой дома, с хозяином. Не случайно большинство респондентов мужским местом в доме называли место в переднем углу/место за столом. При этом местные липованки подчёркивали, что место мужа в доме было чётко определено, никто другой не смел на него претендовать.

Женская часть хаты – пространство *около печи*. У Д. Зеленина и у А. Байбурина приводится целый ряд обычаев, бытовавших среди восточных славян, в которых печь выступала женской покровительницей и заступницей<sup>41</sup>. В. Зеленчук писал об обычае «*не купить*», защищавшем права женщины в традиционном обществе, который был распространён среди населения Бессарабии<sup>42</sup>. Среди старообрядческого населения эти обряды не зафиксированы, но женским местом в хате единодушно называется место у печи либо на кухне. При этом показательно, что печь играет знаковую роль во внутреннем пространстве хаты, совмещая в себе функции границы и центра пространства. С ней связаны представления о домашнем очаге, благополучии, основательности.

Женское место в доме – это и место *у окна*. Недаром русское выражение «*сидеть у окна*», также как «*сидеть за печным столбом*» означает «*женский удел*». Соответственно и лавка, располагавшаяся под окном, у славян традиционно считалась женской лавкой. Однако на сегодняшний день среди липован было утрачено разделение лавок на женские и мужские.

Кроме мужского и женского пространства, в жилом помещении можно выделить и так называемое детское.

Одним из детских мест в доме является *люлька*. По данным респондентов, в начале XX века было принято вешать люльку на матицу посередине комнаты. Мать с лежанки доставала до люльки и качала её. Когда же дети немного подрастали, их местом становилась *печь* – самое тёплое место в доме. Старожилы отмечали, что в начале века на печи спали по 5-6 детей. Мать укладывала детей на печь на рогожу без подушек. Печь была местом для детей и во время прихода гостей. Показательно, что эти данные соотносятся со славянскими мифологическими представлениями, согласно которым дети появлялись на свет из иного мира. А роль символической границы между мирами в славянском жилище играла именно печь<sup>43</sup>. Сегодня, когда часть

<sup>39</sup> Чижикова Л.Н. Русско-украинское пограничье. История и судьбы традиционно-бытовой культуры (XIX–XX века). М.: Наука, 1988. С.109.

<sup>40</sup> Любопытно, что для других углов (печной, дверной) среди местного населения названий не сохранилось.

<sup>41</sup> Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. М.: Наука, 1991. С.310, 364; Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л.: Наука, 1983. С.164.

<sup>42</sup> Зеленчук В.С. Семейный быт крестьян Бессарабии второй половины XIX, начала XX века. Автореферат... степ. канд. истор. наук. М., 1954. С.10.

<sup>43</sup> Русская мифология. Энциклопедия. М.: ЭКСМО; СПб:

бытовых функций печи перешла к плите, войдя в липованское жилище, можно увидеть ребёнка на стульчике у плиты.

Нередко детским пространством на время прихода гостей были *углы*: дети находились там, чтобы не мешать старшим.

Важной частью дома в рассматриваемом контексте является и *порог*. Долгое время порог был местом захоронения детей, умерших некрещёнными. Порог традиционно играл важную роль при совершении обряда крещения ребёнка. Так, в придунайском селе Мирное среди местного населения распространён такой обычай: «По приходу из церкви кум сначала клал ребёнка на пороге комнаты на подушку и козухи, которые перед этим готовила свекровь матери новорожденного. При этом кумовья говорили: «У вас взяли некрещёного, а вам принесли крещёного»»<sup>44</sup>. Порог, по сути, олицетворял пограничье внутреннего и внешнего миров. Человек ещё периода мифологического мышления выработал представление об определенной системе перехода из одного состояния в другое. Так, новорожденный, не прошедший определенных ритуалов посвящения, не мог считаться частью внутреннего мира. Позже эти ритуалы сменились обрядом крещения. Лишь крещёный новый человек (ребенок) помещался в постоянное внутреннее пространство дома.

Запретными для детей местами в жилище старообрядцы называют *погреб* и *переднюю хату*: первое рассматривается как опасное пространство, второе – пространство для гостей.

**Поверья, связанные с жилищной практикой липован.** В старообрядческих сёлах было зафиксировано представление об особых свойствах пограничного пространства. В частности, липоване говорят о том, что ничего нельзя передавать через порог, через открытое окно и через ворота. Причину этого сами жители назвать не могут, но верят, что если запрет нарушить, в семье может случиться несчастье: вплоть до смерти одного из людей, проживающих в доме. Возможным объяснением указанного запрета видится распространённое среди представителей многих этносов представление о том, что пограничное пространство – сфера обитания умерших предков, которых нельзя тревожить. Кроме того, это граница между мирами своего и чужого, переход которой регламентируется определённым набором правил.

Среди местных жителей также бытует поверье, согласно которому все водоёмы усадьбы должны быть закрыты, «чтобы чёрт хвост не мочил». Одна из жительниц Новой Некрасовки рассказала о таком варианте поверья: «Нельзя оставлять ведро с водой на бассейне без плавающей в нём камышинки или

не перекрестить его верёвкой. Говорили, что шишиман<sup>45</sup> придёт, в воде покупается и солью<sup>46</sup> оботрётся»<sup>47</sup>.

Что же касается различных духов, обитающих в усадьбе, то кроме шишмана (черта), иногда вспоминают и о *домовом*. Однако рассказы о домовом не столь распространены и зачастую ироничны, к примеру: «Слышат люди ночью стук – это домовый. От домовых раньше молитвой спасали. Но сейчас уже больше живые домовые...»<sup>48</sup> Чаще сами липоване затрудняются сказать что-то определённое о домовых, нередко объясняя это тем, что они люди верующие и в домовых не верят. При этом местные жительницы с удовольствием рассказывают истории, услышанные в соседних украинских или молдавских сёлах, где образ домового более детально прорисован. В этих рассказах домовый представляется «лохматеньким, как котёнок», невысоким, добрым существом.

Собранная информация о поверьях, связанных с жилым комплексом липован, вскрывает противоречие в мировоззрении старообрядцев: с одной стороны, они глубоко религиозны («верующие, поэтому в домовых не верим»), а с другой – суеверны (представления о шишимане и т.д.).

\*\*\*

Таким образом, обобщение рассмотренного материала позволяет сказать, что жилищная практика липован Молдовы и южной Украины включает несколько компонентов. Во-первых, это традиции исторической родины старообрядцев – выходцев из разных регионов России. Во-вторых, результат адаптации к условиям региона. Третий компонент – традиции, заимствованные у соседнего населения. При этом важную роль, как в строительной практике, так и в домашней жизни липован, играет религиозная составляющая.

Следует отметить и то, что, воспринимая определённые новшества, затрагивающие преимущественно внешний аспект жизнедеятельности, старообрядческая культура всё же сохраняет своё своеобразие и уникальность.

<sup>45</sup> Чёрт, нечистая сила.

<sup>46</sup> Поэтому соль тоже всегда чем-то накрывали.

<sup>47</sup> Записано со слов Арешкиной Хавронии Сафроновны, 1929 г.р., село Новая Некрасовка Измаильского района, Украина.

<sup>48</sup> Записано со слов Черновой Лидии Нифонтовны, 1940 г.р., село Новая Некрасовка Измаильского района, Украина.

Иникова С.А. (Москва)

## СВАДЬБА ЛИПОВАН РУМЫНИИ

Сразу оговоримся, что в работе речь пойдет о свадебном обряде липован следующих селений: в Молдове это с. Братешт, г. Тырку Фрумос Ясского у., в Буковине – села Климоуцы и Липовень (Соколинцы) Сучавского у., в Добрудже – с. Гиндерешт Констанцского у., села Журиловка, Сарикей, 23-я Миля, Слава Русская, Слава Черкесская Тульчинского у. В этих селениях подавляющее большинство липован принадлежат белокриницкому согласию. Только в Сарикее и Славе Черкесской и ныне проживают старообрядцы беглопоповского согласия, составляющие меньшинство населения сел. Сбор полевого материала велся среди старообрядцев белокриницкого согласия. Записи, сделанные в 2009 и 2010 гг. в ходе двух экспедиций, охватывают период с конца 1930-х гг. и до современности. Мы застали свадебный обряд уже практически утраченным, да и помнят информанты в основном тот период, когда обряд угасал. Эти обстоятельства очень затрудняют исследование. Существуют работы румынских ученых, которые фиксировали свадебный обряд еще в 1960-е гг. Известный фольклорист М. Маринеску посвятил одну из своих статей свадьбе липован Буковины<sup>1</sup>, а свадебный обряд трех селений Добруджи (Сарикей, Каркалиу и Дой Май) был записан и опубликован румынским этнографом А.Е. Винцелером<sup>2</sup>. Несомненно, записанный и представленный ими материал имеет большую ценность. К сожалению, некоторые этапы обряда либо описаны вскользь, либо вообще отсутствуют, в частности, венчание, которое у старообрядцев органично вписалось в традиционную свадьбу и определяло время и порядок ее проведения. Большим минусом является и то, что излагая материал, авторы не указали место записи информации (А.Е. Винцелер указал только место записи песен) и время, к которому она относится. Свадьбе болгарских старообрядцев, в числе которых были казаки-некрасовцы из Азиатской Турции и липоване Добруджи, посвящена статья болгарского этнографа Е.Ф. Критска-Ивановой, собиравшей материал в конце 1960-х – начале 1970-х гг.<sup>3</sup>. Ею же была написана диссертация, в которой свадебный обряд болгарских и отчасти румынских старообрядцев рассматривается как результат

трансформации обряда донских казаков. Работа, бесспорно, интересная, но автор обратила внимание в основном на совпадения и параллели в свадебном фольклоре липован, казаков-некрасовцев и донских казаков и не увидела других влияний и напластований в самом обряде<sup>4</sup>. Свадебной обрядности болгарских старообрядцев касается и Е.С. Узенёва<sup>5</sup>.

В рамках статьи даже на материале весьма небольшого числа селений невозможно в равной мере подробно описать и проанализировать все компоненты традиционной свадьбы в силу того, что обряд растянут во времени, охватывает две территории: дом жениха и дом невесты, включает большое количество актов и действующих лиц, в нем много разновременных напластований, и каждый акт состоит из действия и комментария к нему в виде песен, причетов, иносказательных диалогов. Свадебный обрядовый фольклор богат и разнообразен. Когда-то он был прочно привязан к определенному акту свадьбы, но со временем эта привязка стала нарушаться. Поскольку фольклор липован Румынии частично, но все же публиковался<sup>6</sup>, то в данной работе мы не будем специально публиковать его и анализировать. Также мы не ставим своей задачей разбор целевого предназначения каждого ритуала, акта свадебной обрядности, поскольку об этом многократно писали все, кто занимался восточнославянской свадьбой.

Свадебный обряд липован, как считают исследователи, принадлежит к южнорусскому типу, ареал которого включает огромный регион России, в том числе Дон и Кубань, где сформировалась общность казаков-некрасовцев. Небольшая часть их влилась в состав липован нынешней Румынии (первоначально Турции и Австро-Венгрии). Основное же население липованских сел – это выходцы из южнорусских губерний, отчасти из центральных

<sup>1</sup> Маринеску М. Современный свадебный обряд у русского (липованского) населения севера Румынии // *Romanoslavica*. XVII. Bucuresti, 1970.

<sup>2</sup> Винцелер А.Е. Свадебный обряд у липован // *Советская этнография*. 1968. № 1.

<sup>3</sup> Критска-Иванова Е.Ф. Типология и эволюция русского свадебного обряда и фольклора в Болгарии (села Татарица и Казашко) // *Русские: семейный и общественный быт*. М., 1989.

<sup>4</sup> Она же. Свадебный обряд и свадебный фольклор донских казаков (этнография). Дисс. кин. Л., 1978.

<sup>5</sup> Узенёва Е.С. Обряды семейного цикла староверов Болгарии // *Русские старообрядцы: язык, культура, история*. М., 2008. С. 171–183.

<sup>6</sup> Зялёныя моя вишенка. Собрание песен липован, проживающих в Румынии / Сост. М. Маринеску. Бухарест, 1978; Маринеску М. Лирическая песня русского (липованского) населения, проживающего на территории Румынской Народной Республики // *Culegere de studii, Inst. Maxim Gorki*. Bucuresti, 1962; Назаров М. Специфика предсвадебной песни у русских-липован // *Культура русских-липован в национальном и международном контексте*. Бухарест, 2006. Вып. 4; Поют старообрядцы русских сел в Румынии / Сост. И.А. Савельева. CD-ROM, 2006.

губерний и из Украины<sup>7</sup>. Мы попытаемся определить генетические связи разных обрядовых актов липованской свадьбы с традициями южнорусской и украинской свадеб и выявить компоненты, заимствованные у румын, с которыми липоване, особенно в Буковине и Молдове прожили рядом не одно столетие. Поскольку свадебной обрядности предшествует добрачное общение молодежи, и уже на этом этапе выявляются региональные различия и исторически обусловленные особенности липованской обрядности, то мы вначале обратимся к рассмотрению этого вопроса.

### Добрачное общение молодежи

Подбор партнера и создание семьи являлись главными целями знакомства и общения молодых людей обоих полов, хотя, кроме того, молодежное общение удовлетворяло и естественную потребность парней и девушек – *хлопцев* и *девок*, как чаще говорят липоване – в проведении досуга в компании своих сверстников. Зимой в будни девушки собирались к кому-нибудь в дом и чесали «волну» (шерсть), драли перья для перин и подушек, «драли» (выбивали зерно) кукурузу, пряли. В Добрудже было принято привозить в один дом подсолнухи, и все девушки-соседки вечерами били семечки. К занятием работой девушкам приходили парни и развлекали их шутками («жертвовали» – шутили, говорили в с. Климоуцы), все вместе «играли песни». Иногда в воскресные и праздничные дни молодежь собиралась в домах, где были их ровесники и куда их пускали; танцевали под «музычку» (губную гармошку) или вообще без музыки, редко под гармонь, пели песни и играли в молодежные игры, изредка готовили в складчину угощение. Будничные посиделки с работой в Буковине и Молдове липоване называли по-румынски *клакой*, а праздничные – *посиделками*, в Климоуцах говорили *посидики*; однако слово «клака» постепенно вытесняло русское название. В Добрудже в ходу было слово «*посиделки*», а слово «клака» практически не употреблялось. Девушки посещали посиделки только на своей улице или своем конце села, а парни могли переходить из хаты в хату.

В теплое время года под вечер молодежь собиралась на улице. В Сарикёе, Журиловке девушки группами стояли «на углах» и пели, а «хлопцы слушают, где девки поют». – «Пойдём туды». И тада заходят. Мы круг стоим, оне заходят и «здравствуй, здравствуй» всякой. Идешь, руку даешь. И тада выбирают, какой какую любить, выбирать и отводить ее на сторону и говорить: «Хочешь, я тебя до дому довезу?» Ну, доведёт до дому, постоит, поговорит » (с. Сарикёй). В каждом селе было и место для гуляния – общей встречи парней и девушек на весенне-летние праздники. В Липовени «*круга водили*» (хороводы) в

местечке, получившем название от нескольких росших там лип – «Липки». Девушки и парни, держась за платочки, ходили по кругу и пели, и, конечно, каждый парень становился так, чтобы оказаться рядом с нравившейся ему девушкой, которую он потом с ее разрешения провожал до дома. В Климоуцах хороводы водили от третьего дня Пасхи (после вечерни) до Отдания Пасхи рядом с церковью, а в г. Тырку Фрумос гуляния были на Магале (на центральной улице). В Добрудже водили *карагоды* на Масленицу под песню «*Как пуцу стрелу*», и само действо так и называли: «*пускать стрелу*», «*гнать стрелу*». В Гиндереште многие поколения жителей в молодые годы собирались на берегу Дуная.

Девушки участвовали в посиделках и хороводах с 14–15 лет. В этом же возрасте они начинали гулять с парнями. В Климоуцах и Липовени парня до 15 лет взрослые ребята в свою кампанию не принимали, но на посиделках ему разрешалось сидеть в сенцах и наблюдать со стороны. В 15 лет на Рождество в Климоуцах после обедни хлопец платил *ребячье* и таким образом покупал себе право ходить на посиделки. Он должен был поставить парням 2–3 литра вина (было не принято среди молодежи пить водку). Житель Липовени, вспоминая этот этап своей молодости (середину 1930-х гг.), рассказывал, что когда парень начинал ходить на посиделки, надо «*хоть с-под земли заробить гроши, да заплатить старшим ребятам рябятску, называется рябятска*». Иначе была опасность получить «*по морде*». Можно было принести вина или дать им «*гроши*», а «*на теи гроши рябаты теи купляли вины*». В Климоуцах на Пасху новичок вновь ставил парням выпивку, но в большем объеме. Парни выпивали и поднимали его «*на ура в кругу*», т.е. поднимали на руках и принимали в хоровод. Прием в круг, а по сути дела в молодежное сообщество, в новую возрастную группу очень напоминает обряд принятия в молодежную общину, бытовавший еще в конце XIX – начале XX в. на Украине<sup>8</sup>. В Климоуцах парень платил ребятам и в третий раз – за право не просто присутствовать, а ухаживать за девушками<sup>9</sup>.

В Добрудже в селе 23-я Миля хлопец в 15–16 лет давал *магарыч*. «*Надевается он бравенька и купляет один ведро вина и угощает всех парней. Раньше не пили водку... Это в воскресенье после обеда, бры где собираица, и угощают он всех ребят, всех парней, тада он имеет право иметь одну ухажёрку себе... Тада подрастают парни, бывають, и два и три за одно воскресенье давали по ведру*», – вспоминала жительница села конец 1950-х – начало 1960-х гг.

Возрастной ценз участников посиделок зависел от принятого в старообрядческом обществе и допускаемого законом брачного возраста. У нас нет

<sup>7</sup> Пригарин А.А. Формирование старообрядческого населения Придунавья в конце XVIII – начале XIX вв. // Русские старообрядцы: язык, культура, история. М., 2008. С. 67–76.

<sup>8</sup> Пономарёв А.П. Брак и семья // Украинцы. М., 2000. С. 262

<sup>9</sup> Информация по Климоуцам предоставлена Г. Анфимовым (г. Радеуц).

статистических данных брачного возраста в исследованных селениях, но судя по опросам, для девушек он составлял 16–18 лет в 1930-е гг. и 17–20 лет в 1950–1970-е гг. Девятилетняя девушка раньше считалась засидевшейся, а старше 20 лет – «старой». Брачный возраст юношей был приблизительно на два – три года выше, чем возраст девушек, но встречались пары, поженившиеся до и после войны, в которых муж был старше жены на 6–10 лет, причем это был первый брак.

Поведение молодежи контролировалось не только родителями, но и всем взрослым населением села, а также церковью. Более снисходительно общество смотрело на поведение ребят, но к девушкам традиционно предъявлялись повышенные требования. Отступление от диктуемых обществом нравственных норм влекло осуждение, худую славу, которой девушки очень боялись. «Худа славушка пройдет, – пелось в песне, – никто замуж не возьмет» (с. Климоуцы), а отец с матерью боялись бесчестия, поскольку в липованской свадьбе, особенно в Добрудже, долгое время сохранялся ритуал выяснения невинности, или как говорили, чести невесты (см. ниже). «За то они нас и держали около форточкы (калитки), чтоб мы не бегали; берегли нас, держали», – говорила женщина из Славы Русской (1944 г.р.). Поколение женщин из добруджинских сел, чья юность пришлась на конец 1950-х – 1960-е гг., говорили, что их свобода в общении с противоположным полом была сильно ограничена родителями. Девушке разрешалось вечером постоять «у форточки» с парнем, но не допоздна: «как куры сели, так домой», хотя с рабочих посиделок она могла вернуться и в полночь.

Воспитанная в страхе Божьем, девушка боялась вступать в близкие отношения с парнем еще и потому, что за грех надо будет отвечать не только перед людьми, но и перед Господом. Рассуждая о безнравственности современной молодежи, о гражданских браках, жительница Журиловки говорила: «А раньше, помилуй Бог! У нас такого не было. Помилуй Бог до венца грех сотворить! Это ты идешь под престол, и тебе там (под престолом. – С.И.) только враги будут. А когда чисто-пречисто идешь, пред престолом стоишь, то ангела с тобой венчают».

Если сравнивать Буковину и Добруджу, то общепринятые нормы поведения молодежи в Буковине были мягче. В 1940–1950-е гг. в Климоуцах, например, существовал не характерный для русских обычаев: парень, а то и не один, ночью приходил в дом, где жила нравившаяся ему девушка и, когда все спали, сидел с ней по полночи и вел разговоры. Не все родители допускали такие вольности, но зазорным это не считалось. «Вот спим, стучают в окно, да отворяют, и он себе (тут все спят), а он с девкой сидит разговаривает, – вспоминали наши собеседницы. – Это джоже не добрый был обычай, так мы теперь думаем». «Как вечер, воскресенье, идут к девкам в хаты... Разомкнута еще в вечере, еще мы идем в стайню,

прибираемся, – рассказывала другая женщина, – еще разомкнута, да зайдут уже в хату, да и уже не маешь как, уже сидят в хате разговаривают, сидят долго. А как мы скорей заранее приберемся, да мама ее замкнет да уже никого не пускает... а к другим ходили не боялись и в ночи и окна били, кто не отворяет... а маму боялись джожа». Никто из людей старшего поколения не мог сказать, когда этот обычай появился. Скорее всего, он был заимствован у румын, у которых парню не возбранялось приходиться в дом девушки и сидеть у нее ночью<sup>10</sup>.

Проявления чувств между молодыми людьми были весьма сдержанные. Если парень нравился девушке, то в ответ на его ухаживания она дарила ему носовой платок, сделанный ее руками. В Журиловке и Сарикее нравившемуся парню девушка на посиделках расстилала край своей *шубки* (юбки), и он садился рядом. В Братеште (Молдова) девушки вышивали «салфетки» (носовые платки) и на посиделках стелили их парням. Было принято со стороны ребят делать девушкам мелкие подарки или угощать сладостями, семечками, орехами (насколько позволяли средства).

Предсудительным считалось, если девушка меняет ухажёров. Обиженный парень кидал из-менщице во двор через калитку порванный платочек, когда-то подаренный ею в знак симпатии. Неверной подруге парень мог поцарапать ножом стену дома. Говорили, раньше бывало, что и ворота дегтем мазали, но на памяти наших собеседников такого уже не случалось (с. Слава Черкесская). Если девушка чем-либо досадила парню или отказалась дружить с ним, а чаще просто, чтобы позлить своих юных односельчанок, жаждающих поскорее выйти замуж, в Липовени до войны парень рано утром на Новый год проезжал по улицам села на сивом коне, «чтобы девки постарели, не поотдавались» в наступившем году. Считалось, что девушка, мимо дома которой он проедет или, не дай Бог, заедет во двор, не выйдет замуж или выйдет за старого (сивого – седого, как этот конь). Однако в Климоуцах, если парень на Новый год заводил во двор коня (любой масти) с плугом и слегка пахал снег, то это воспринималось не только как новогоднее пожелание богатства, урожая, но и пожелание девушке на выданье, жившей в доме, в наступившем году выйти замуж. Оба эти обычая были, по словам липован, и в соседних румынских селах, откуда их, очевидно, и переняли.

Несмотря на то, что в процессе общения молодежи выявлялись симпатии, возникала любовь, среди пар, *побравшихся* (поженившихся) даже уже в 1950–1960-е гг., не единичны были случаи, когда девушек выдавали замуж помимо их желания или даже насильно, как говорят в Добрудже, *зором* (турец.). Судя по рассказам информантов о жизни сво-

<sup>10</sup> Румыны // Брак у народов Центральной и Юго-Восточной Европы. М., 1988. С. 161.

их матерей, до войны это было в порядке вещей. Случалось, что и парень женился на совершенно не нравившейся ему девушке под нажимом родителей. Мощным рычагом в родительских руках было обещание не дать благословение, без которого, как считалось, счастья у молодых не будет, а до коллективизации – еще и лишит наследства.

При выборе пары, родители парня и девушки обязательно смотрели, да и сейчас смотрят, на семью, на репутацию ее членов, на внутрисемейные отношения, но большинство тех, кого выдали замуж насильно, акцентировали внимание на экономической стороне вопроса. *«До коллектива, – по словам пожилого мужчины из Славы Черкесской, – не отдавали богатого за бедного, а когда коллектив пришёл, нема, пошло, пошло: богатый, бедный [уже не важно]».* Другой причиной отдачи замуж зором, которую не отменила коллективизация, являлось большое количество детей в семьях, и если это были девушки, подраставшие одна за другой, то родители спешили поскорее пристроить их, боясь, что они *«останутся в девках»*. Как рассказывала жительница с. Климоуцы, ее, семнадцатилетнюю, пришли сватать за почти незнакомого ей парня, а только год, как отдали сестру, денег в семье не было, но ее дядя посоветовал матери (отец умер) занять и выдать дочь замуж, сказав: *«Отдавайте тады, кады женихи находятца»*. В другой семье из того же села было пять девок и один хлопец. Невесте не было и 17 лет, а сватали за парня из хорошей, зажиточной семьи. Родные оказали на девушку, которой совсем не хотелось замуж, сильное давление: *«А то, все пришли: мои тётки, мама, тятя: “А то, хлопец добрый. Гай, гай!” – и пристукали»*. Жительница Славы Черкесской вспоминала, как она выходила замуж (1963 г.): *«Мамика говорит: “Ты не будешь перебирать, дочечка, всех чисто. У мене фамилия большая, голову не морочь. Будешь замуж итти”*. – *“Мамика, за кого?” – “Кто придет”*. Приходит вот этот вот курсунник мой. Тятке по совети дюже было: *“Дочь, пойдешь за этого”*. А я поглядела на него: *“Ну, если отдаете, пойду”*. В полдня [все решили]. (Он вам совсем не нравился?) *Не нравился и сейчас не нравится... Я еще любви не видела.... Это шли зором, что жизнь такая была морытая»*. Когда она попыталась протестовать, тятя отходил ее ремнем с пряжкой по спине, чтобы не тратить время на уговоры. Вспомнила она к слову присказку: *«Сватали, не сватали, в печку запрятали, сковородой заложили, чтобы не тревожили»*.

Причиной, когда сердечная привязанность девушки и парня не заканчивалась браком, становилось их родство. Нам известен случай, когда парень несколько раз пытался свататься к девушкам, которые, как выяснялось, состояли с ним в дальнем родстве. Священники не должны были венчать браки до 7-го колена (7-ой степени родства), и этот установленный церковью порядок сужал круг потенциальных брачных партнеров, тем более при высо-

кой степени эндогамии, характерной для старообрядцев Румынии. Однако на практике были случаи, когда венчали в 4-ой степени родства, правда, приходилось брать разрешение у архиерея. Чтобы не сужать брачный круг, липоване не брали в крестные чужих людей, как говорят, боялись *«вязать родню»*. Крестными становились ближайшие родственники, чтобы потом духовное родство не помешало вступлению в брак как самих крестных, так и их духовных детей. А.Е. Винцелер писал, что существовала традиция искать невест для сыновей в очень отдаленных местах<sup>11</sup>. Для казаков-некрасовцев Азиатской Турции или старообрядцев Болгарии поиск невест в дальних краях был актуален, но численность липован в селениях Добруджи, Буковины и Молдовы была достаточной, чтобы избежать близкородственных браков. Кроме того, на эти территории в разное время с разной интенсивностью, но все-таки шел приток старообрядцев из России. Во всяком случае, в XX в. отдавать девушек в чужие, даже недалеко расположенные селения родители не любили. Что же касается парня, ищущего невесту в другом селе, то у родителей девушек возникало подозрение, что в нем есть изъян, раз не может найти в своем селе. В Славе Черкесской и в Сарикёе даже была поговорка: *«Хороший хлопец женится в своем селе, а плохой – в чужом»*. Жительница Славы Русской тоже говорила, что в другие села *«долго девок не отдавали»*, хотя в 1960-е гг., по нашим наблюдениям, такие случаи не были редкостью. В Славе Русской нам встретилось много пожилых женщин, взятых в свое время замуж из Сарикёя. Невест из Румынии с удовольствием брали замуж болгарские старообрядцы<sup>12</sup>.

Жительница Славы Черкесской, родом тоже из Сарикёя, рассказывала, что в 1955 г. отец не хотел отдавать ее в чужое село, ему казалось, что это далеко, *«а теперь встал, поглядел бы! У меня дочка в Италии уже 10 годов. Дочка у ей уже одна вышла там, и другая, сынова дочка, вышла за итальяна, и сын его тама. Другова сына маво и дочка, и сын в Италии. Сейчас бы мой отец устал да посмотрел бы. Как було! Он не хотел от Сарикёю, сколько, ай, 40 километров, а теперь в Италию, Джирманию!»*.

Отец все-таки согласился отдать ее в Славу, и главную роль в принятии этого решения сыграло то обстоятельство, что жених, хотя и бедный, и из пьющей семьи, был одного с ней беглопоповского согласия. Отец так и сказал дочери: *«Только за это я тебя благословляю, что ты в одном согласии»*. Беглопоповцам Сарикёя и обеих Слав неоткуда было брать священников, и некому было венчать\*, поэтому их девушки охотно выходили замуж за *«папешников»* (так беглопоповцы называют белокриниц-

<sup>11</sup> Винцелер А.Е. Указ. соч. С. 141.

<sup>12</sup> Узенёва Е.С. Указ. соч. С.173-174.

\* Дьяки *«вычитывали молитву»*, благословляли брак, а если приезжал священник, то он венчал по канону.

ких), так как перспектива остаться век не венчанной омрачала их мечты о счастливой супружеской жизни.

В начале XX в. еще соблюдалась очередность выдачи дочерей замуж. Были случаи, когда парень с родными приходил сватать одну, а ему предлагали ее старшую незамужнюю сестру. В 1940–1950-е гг. и позже очередность спокойно нарушали, особенно, если невест в семье много, а старшие уже засиделись. В Липовени среди молодежи в те годы даже была песня со словами: *«Тягенька с маменькой неправильно (или др. «не правдою») живет, / Меньшую сестру вперед замуж отдает»*.

1960-е гг. стали неким рубежом, после которого процесс разрушения традиционного липованского общества, утраты веками складывавшихся представлений, в том числе с детства прививавшихся понятий о нравственности в отношениях юношей и девушек, начал набирать скорость. В липованских селах коллективизация была проведена во второй половине 1950-х гг. Много народа, особенно молодого, в эти годы уехало в города: одни на стройки, заводы, другие – учиться, так как стране были нужны специалисты. В селах парни и девушки стали вместе работать в бригадах, а досуг проводить в «каминах» (дом культуры – румын.), куда в начале 1960-х гг. в первую очередь проводили электрический свет и где можно было танцевать под музыку вдали от глаз старших. Танцевальные вечера в камине вытеснили праздничные посиделки, да и будничные клаки быстро утрачивали свою привлекательность и хозяйственную актуальность.

Значительно быстрее, чем раньше пошел процесс секуляризации религиозного сознания. Немаловажную роль в этом сыграла школа, и антирелигиозная пропаганда. Конфессиональные различия уже не казались непреодолимым препятствием в сердечных делах. В эти годы быстро начало расти число смешанных браков, которые раньше были явлением весьма редким и порицаемым в старообрядческой среде. Некоторым оправданием браков с румынами и румынками в глазах родителей служило то обстоятельство, что румыны в основном принадлежат православной церкви.

Вторым рубежом, который разделил всю жизнь на «до» и «после» стала революция 1989 г. Результатом развала экономики, ликвидации коллективных хозяйств стала безработица, и чуть ли не половина липован рабочего возраста выехала на работу за границу. Девушки охотно стали выходить замуж за итальянцев, португальцев, испанцев – католиков по вероисповеданию. Кому-то удастся уговорить мужей окреститься и потом повенчаться в старообрядческой церкви, но многие живут без венчания. Большинство оставшейся в Румынии холостой молодежи из липованских сел работает или учится в ближайших городах, приезжая домой на выходные и праздники. По стилю общения между

собой, по своим представлениям они мало чем отличаются от молодых румын или украинцев: знакомятся и общаются на дискотеках, очень многие живут без регистрации брака и без венца без венца и, что, конечно же, не нравится родителям, особенно матерям, которые по их вине вынуждены стоять во время службы в притворе церкви и не имеют права подойти к кресту, однако уже не могут повлиять на своих детей.

В изменившихся социально-экономических условиях для большей части современной липованской молодежи традиционная свадьба утратила смысл и свою привлекательность.

### **Сватовство, заручение, запой**

Нам не удалось выявить какого-то определенного дня в церковном календаре, к которому было бы приурочено сватовство, хотя, возможно, раньше такие даты существовали. Сватали обычно с таким расчетом, чтобы между сватовством и свадьбой было время на подготовку в полтора – два месяца. Однако на практике между двумя этими событиями могло пройти всего две недели, а случалось, что полгода и год: все зависело от обстоятельств. Старались не сватать в посты, хотя «на Филипповку» (в Филипповский пост) сватовство вполне допускалось, а в «Христов пост» (Великий пост) ни в коем случае. «Счастлива век не будет», – говорили в Славе Черкесской.

В изучаемый нами период сватовство состояло из двух этапов. Вначале парень один или с крестным, братом или с дядей приходил выяснить ситуацию, как настроены родители девушки. Иногда он присылал кого-то из близких, а сам не присутствовал. Такая предварительная разведка или предварительное сватовство было характерно для украинцев и донских казаков, для русских южных губерний. На предварительном сватовстве в случае согласия девушка давала парню или свату свою самую любимую шалечку (в Добрудже) или платок (в Буковине, Молдове). «Как станет девка с хлопцами говорить, так она мает платок с кистями», – рассказывала жительница с. Климоуцы. После войны нередко парень с девушкой, уверенной, что ее родители не будут против их брака, сами договаривались; она давала ему шалечку в знак согласия, а после этого сватать приходили его родители, зная, что не получат отказа. Отец одного парня, неудачно сватавшегося к нескольким девушкам, так и сказал ему: «Ты мене не води по над хаты. Ты и ту, и ту, и ту сватал. Принеси мне платок, я буду мать веру, что ты уже за сватал» (с. Климоуцы).

После первого, предварительного сватовства в дом девушки отправлялись родители парня, крестные. Обычно он тоже шел с ними. В начале 1960-х гг. второй этап сватовства в Сарикее проходил следующим образом. Ее родители были предупреждены и ждали сватов, и на столе были семечки, пряники: «только чтоб стол не порожний». Его родители

принесли «бутылочку, закуски: пряники, конфеты, орехи... Это от свякрухи емишь» (еда, угощение – ту-рець.). Сваты говорят: «“Вот, слышали, что у них брава-тялушка”. А им отвечают, что у них была, да поотда-ли. Есть маловатая”. – “Ну-ка, приведите, поглядим”. Это шутили». Им показали невесту. Невеста, жених, ее приглашенная близкая подруга (двоюродная се-стра) сидели в другой комнате. Молодых позвали и спросили, возьмет ли он и пойдет ли она за него. Когда молодые дали согласие, стали *начал* (молит-вы) молиться и положили три поклона. После этого жених и невеста поклонились его и ее отцу-матери: «Прости, благослови на нову жизнь». – «Бог простит, Бог благословит. Можете называть уже и маменька, тятенька». Выпили и закусили. Разговор о прида-ном занял немного времени, так как это уже было время кооперативов, земля, орудия, лошади были отобраны. До колхозов во время обсуждения вопро-са о приданом иногда разгорались жаркие споры – не о постели или количестве шуб, а о земле, надел которой давали и за девушками, или о «рыбальской посуде» (лодке и снастях), если невеста была из «ры-бальской» семьи. Тут же решали, когда придут дого-вариваться о дне свадьбы. Сватовство в Сарикее, как видим, в эти годы имело функции собственно само-го сватовства, *смотрин, рукобитья и богомолья*<sup>13</sup>. В 23-й Миле на второе сватовство приходила вся близкая родня, приносили вино и закуску и тоже начинали иносказательный разговор о покупке те-лочки, но им показывали старушку, а потом невесту. За стол сначала сажали ее родню, потом его. А.Е. Винцелер, описывая свадебный обряд Каркалиу, Дой Мая и Сарикёя, отметил аналогичное объеди-нение сватовства с другим этапом\* и все это объе-диненное действо, по его информации, называлось *даваньем слова*<sup>14</sup>. Мы такого термина не зафиксиро-вали. К сожалению, автор не указал, в каком именно селе этот термин бытовал. В Журиловке по-сле второго сватовства, на которое собиралось много родни («целая а́лушка сватает»), считалось, что мо-лодые *заручились*, хотя приход сватов-родителей называли сватовством.

В Молдове и Буковине после получения хлопцем платка в тот же день или через пару дней родители шли, как говорили, *сватать*, но само действо называлось *заручением* или *заручинами* (се-ла Липовень, Климоуцы, г. Тырку Фрумос); резуль-татом заручин было то, что девку *засватали* (г.

Тырку Фрумос, с. Братешт), а парень с девушкой стали *зарученными*. Имеется информация из сел Липовень и Братешт, что второе сватовство или за-ручины имело еще название *сваты*. На заручины собиралась близкая родня с обеих сторон, спраши-вали согласие молодых, молились, обсуждали при-даное и дары. Молодые сидели за столом рядом. В приданое, кроме *скрыни* (сундук – укр.) с одеждой, постели (в Липовени приданое называют по-румын. «зестрей» – это два одеяла и 6–10 подушек), кровати, шифоньера и пр., ее родители давали «поле» (надел земли) и чем его засеять, а его родители давали ме-сто под усадьбу (*леваду* в Буковине, *домовлю* в Доб-рудже), где молодые должны были потом построить дом, но это, конечно, у кого была земля. Ее и его родня угощались, и молодые уже сидели за столом рядом. Его родители могли принести невесте пода-рок: материал, платок, немного денег, но это не бы-ло обязательным. Термин «заручение» был у кубан-ских казаков<sup>15</sup>, он бытовал во многих регионах Ук-раины, а на Подолье акт заручения назывался «сва-танья» (сватанье)<sup>16</sup>. Среди старообрядцев Буковины и Молдовы были пилипоны (филипповцы) Подо-лья<sup>17</sup>. Возможно, наименование акта заручения сва-таньем и сватами перешло из их свадебной тради-ции. Надо сказать, что и у украинцев Валуевского у. Воронежской губ. заручины тоже назывались сва-таньем и тоже имели функции того и другого<sup>18</sup>. Трудно сказать, что перед нами: результат влияния украинской традиции или результат обычной ре-дукции свадебного обряда, процесс которой еще в XIX в. шел у русских в России, у украинцев, казаков и у липован Румынии. М. Маринеску пишет о пер-вом и втором сватовстве и еще о заручении, как са-мостоятельном акте, за неделю до свадьбы<sup>19</sup>. Наш материал это не подтверждает.

Второе сватовство в изучаемых селах Добруд-жи (или даванье слова) и заручение (оно же «сватов-ство») в Буковине и Молдове являлись юридиче-скими актами, закреплявшими договор о браке. По-сле них жениха и невесту называли *молодой* и *мо-лодая*\*. Парень и девушка могли вдвоем ходить по

<sup>15</sup> Чижикова Л.Н. Семья и семейный быт // Кубанские станицы. М., 1967. С. 222.

<sup>16</sup> Пономарёв А.П. Указ. соч. С. 293. В Закарпатье акт заручения назывался «сватанки».

<sup>17</sup> Пригарин А.А. Указ. соч. С. 70–71.

<sup>18</sup> Чижикова Л.Н. Свадебные обряды русского населе-ния Украины // Русский народный свадебный обряд. М., 1978. С. 165.

<sup>19</sup> Маринеску М. Современный свадебный обряд... С. 446.

\* Термины «молодой» и «молодая» применительно к же-ниху и невесте употреблялись в украинском свадебном обряде, причем в Среднем Поднепровье, Полесье и Кар-патах говорили князь и княгиня, а на остальной террито-рии было распространены названия *молодий* и *молода* (Пономарёв А.П. Брак и семья // Украинцы. М., 2000. С. 294).

<sup>13</sup> Нечто подобное у казаков-некрасовцев называлось «обмывание руки». См.: Тумилевич Ф.В. Свадебный обряд у казаков-некрасовцев // Ученые записки Ростовского на Дону государственного университета Т. 45. Труды исто-рико-филологического факультета. Ростов/Дон, 1958. Вып. 6. № 6. С. 135–136.

\* А.Е. Винцелер считал, что сватовство объединено с «запиванием», но в добруджинской свадьбе в большинстве сел был запой, как самостоятельный акт.

<sup>14</sup> Винцелер А.Е. Указ. соч. С. 142.

селу, он приходил к ней в дом, а в Сарикёе жених оставался ночевать у невесты, правда, третьей в постель укладывали подружку, которая должна была следить за целомудренностью отношений молодых. На Украине обычай оставлять жениха ночевать вместе с невестой после сватовства был широко распространен вплоть до 1930-х гг.<sup>20</sup> Такой же обычай существовал и у кубанских казаков. В ставропольских станицах жених и его невеста ложились на кровать, а ее подруги и его друзья спали на полу<sup>21</sup>. *Сватами* после заручения или второго сватовства (давания слова) называли друг друга родители молодых. Крестная молодой становилась *свахой*, а крестный молодого – *сватом*. Их роль особенно возрастала накануне свадьбы и в день венчания.

Мнения наших информантов о времени дарения шалечки разделились: одни утверждали, что невеста дарила ее на первоначальном сватовстве, а иначе родители жениха сватать не пойдут; другие утверждали, что шалечку невеста дарила на втором сватовстве, когда приходили родители жениха, как знак, что сватовство состоялось. В русской свадьбе невеста после сватовства давала жениху залог в знак своего согласия, и чаще всего это был платок<sup>22</sup>. В описании свадьбы донских казаков и казаков-некрасовцев, вернувшихся из Турции в Россию, ни о каком платке (шалечке), как знаке согласия или знаке того, что невеста засватана, не упоминается<sup>23</sup>, видимо, этот элемент появился у липован уже после того, как *большая* часть некрасовцев ушла в Турцию. Е.Ф. Критска-Иванова писала, что у старообрядцев (казаков-некрасовцев и добруджинских липован) сел Татарица и Казашко в Болгарии невеста давала шалечку на предварительном сватовстве, и потом, на втором сватовстве она выносила шалечку (не указывает, что это за шалечка) на подносе жениху или свату, а за это ей клали на поднос деньги<sup>24</sup>. Маринеску отметил, что в Буковине девушка давала платок на втором сватовстве, как знак, что она засватана, а во время следующего этапа – на заручении вначале невеста и жених целовались под пение присутствующими подружками невесты строки «*Как тебе не стыдно, девица, чужого детища целовать?*», и уже сваха клала этот же платок (скорее всего, что это другой платок, так как не логично, чтобы жених вернул его и снова получил, но за выкуп) на поднос

и просила за него денег для невесты<sup>25</sup>. А.Е. Винцелер описал этот ритуал в Добрудже во время предсвадебного застолья в доме невесты вечером в день девичника<sup>26</sup> (см. ниже). Мы зафиксировали его в Сарикёе, но в 1960-е гг. там он совершался утром перед венчанием. В донской свадьбе (Черкасский округ) поднесение невестой платка жениху под эту же песню происходило на сговоре<sup>27</sup>. На Ставрополье невеста дарила жениху платок (без песни) в знак согласия на брак на сводах, которые в XIX в. слились со сговором<sup>28</sup>. Ритуальное дарение второго платка (на подносе, с поцелуем и под пение указанной строки) во второй половине XX в. сохранялось не везде, и уже не было привязано к определенному предсвадебному этапу, однако сам факт мог отложиться в памяти информантов как дарение в знак состоявшегося сватовства. Впрочем, возможно, все обстоит намного проще: дарение платка в 1950–1960-е гг. воспринималось как часть обряда сватовства, независимо какое оно по счету: первое или второе, поэтому и дарили его, то на первом (неофициальном), то на втором сватовстве.

Со сватовством, вернее с неудачным сватовством, связан и еще один обычай, бытовавший только в Добрудже, характерный для украинской свадьбы, известный также у русских в русско-украинской контактной зоне и широко распространенный у кубанских казаков. По украинскому обычаю, если ее сторона отказывала сватам, то девушка возвращала им хлеб, с которым они пришли, или давала им тыкву (гарбуз или кабак – укр.)<sup>29</sup>. Отсюда выражение «*дать кабак*». Опасением получить кабак добруджинские липоване и объясняют предварительное сватовство. В 23-й Миле, по воспоминаниям информантов, раньше, видимо, еще в начале XX в., в случае неудачного сватовства парни разбивали кабак около дома неудачника и требовали от него еще и заплатить им. Однако чаще мы слышали о том, что «*давал кабак*» парень девушке, если она, уже отдав ему свой платок, передумала, а также и в том случае, если жених отказался от нее после сватовства (подразумевалось, что она в чем-то виновата перед ним). На забор, ворота или на дерево около ее дома парень ставил кабак в подаренном ею платке.

<sup>25</sup> Маринеску М. Современный свадебный обряд... С. 446.

\* В румынской свадьбе тоже было два этапа сватовства, и во время официального сватовства в румынской свадьбе девушка в знак согласия дарила парню головной платок, а он ей давал деньги и подобный обмен происходил на помолвке (Румыны // Брак у народов Центральной и Юго-Восточной Европы. М., 1988. С. 167, 169).

<sup>26</sup> Винцелер А.Е. Указ. соч. С. 144.

<sup>27</sup> Критска-Иванова Е.Ф. Свадебный обряд и свадебный фольклор... С. 27.

<sup>28</sup> Невская Т.А., Чекменев С.А. Указ. соч. С. 146.

<sup>29</sup> Чижилова Л.Н. Семья и семейный быт. С. 222; Ящуржинский. Свадьба малорусская, как религиозно-бытовая драма. Киев, 1896. С. 7.

<sup>20</sup> Пономарёв А.П. Указ. соч. С. 264. Так же см. Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 334.

<sup>21</sup> Невская Т.А., Чекменев С.А. Ставропольские крестьяне: Очерки хозяйства, культуры и быта. Минеральные Воды, 1995. С. 140.

<sup>22</sup> Макашина Т.С. Свадебный обряд // Русские. М., 1997. С. 478 (сер. «Народы и культуры»).

<sup>23</sup> Листопадов А.М. Старинная казачья свадьба на Дону (обряды и словесные тексты). Ростов/Дон, 1947. С. 6–21; Тумилевич Ф.В. Указ. соч. С. 134–136.

<sup>24</sup> Критска-Иванова Е.Ф. Свадебный обряд и свадебный фольклор... С. 151.

В Гиндереште нам рассказали случай, когда кабак разбили не перед воротами самой девушки, а у дома ее соседей за то, что она спряталась у них, когда пришли сваты. Вообще, кабак среди липован Добруджи воспринимался как символ отказа, причем не обязательно именно на сватовстве, но все-таки в рамках свадебного обряда, о чем будет сказано ниже.

**Запив (запой),** характерный для русской свадьбы, был в большинстве исследованных липованских селений в Добрудже (кроме Журиловки). В 1950–1970-е гг. его устраивали через несколько дней после второго сватовства, а бывало, что и на следующий день. Запив не был привязан к определенному дню. А.Е. Винцелер «запиванием невесты» считает второе сватовство<sup>30</sup>. В Сарикее на запив приходили близкие родные с обеих сторон. Сначала молились – клали начал. Родители жениха приносили вино и закуску, и невестины тоже готовили что-нибудь мясное, рыбу, а потом и свое вино выставляли. Молодая была одета нарядно, но достаточно скромно. Невеста, жених, ее подруга и его друг сидели отдельно в другой комнате. Невесту выводили, показывали, что не хромя, не кривая. На запиве говорили «о харчах» на свадьбу, кто какую скотину режет, за *повески* – по сколько *косинок*, платков, отрезов материала и кому из близкой родни и из сватов, подруг и друзей будут вешать на грудь, плечи, перевязывать. Жениховы родители «пытали» ее родителей, какого числа будет свадьба. На запиве веселились, играли песни.

В 1980-е гг. на запив приглашали родню и молодежь – друзей жениха и невесты, которые сидели в отдельной комнате и веселились под магнитофон. Если раньше на запиве решали деловые вопросы относительно свадьбы, то в 1980-е это уже была просто вечеринка. На запиве в Добрудже ничего не давали. Вообще для свадьбы этого региона характерно малое число дарение, особенно со стороны невесты, что отличает украинскую свадьбу от русской.

#### Между заручением, запивом и девишником

После заручения (в Буковине и Молдове) и запива (в Добрудже) начинались посиделки с работой (клаки) в доме невесты. Подруги помогали ей готовить приданое, а после работы их кормили и поили чаем. Жених приносил девушкам гостинцы и проводил с ними вечера. Приходили парни, и начиналось веселье. По воскресеньям собирались у невесты, чтобы просто повеселиться. В 23-й Миле после запоя в четверг была *гулянка* молодежи с танцами. На посиделках девушки пели соответствующие моменту песни: до прихода парней – грустные, а с их появлением – веселые.

Хотя в основном приданое было готово, девушки вышивали столешники и рушники, шили подручники (плоские подушечки из треугольников

разного материала, подкладываемые под руки при поклонах во время моления). В селениях Буковины и Молдовы невеста должна была сама шить рубашку для жениха, но в 1940-е гг. рубашки уже не шили, а покупали. Осталось не до конца выясненным, когда она дарила ее жениху, поскольку информанты не могли точно вспомнить этот момент. На клаках девушки делали *салфетки* (носовые платки) с бантами и букетики цветов для молодых и участников свадьбы. В добруджинских селах главным занятием девушек на посиделках было обвязывание крючком *косинок* (разноцветных светлых тонов квадратов материала размером с носовой платок), которые потом на девишнике «цепляли» подругам невесты и кавалеру жениха. На свадьбу надо было от 80 и до 200 косинок. Свадебными знаками в Румынии, которые приготавливались подругами невесты заранее и которые потом прикрепляли к левому борту одежды парней, приглашавших гостей на свадьбу, тоже были косынки<sup>31</sup>.

В Буковине был ритуал, которого не было в Добрудже: после сватовства и заручения (второго сватовства) в один из назначенных его родителями дней несколько ее ближайших родственниц – сестер, теток, а в 1960-е гг. и мать невесты – ходили в дом жениха смотреть, какого размера делать рушники на божницу, занавески на окна, т.е. как убирать дом к свадьбе. Это называлось *рушники мерить* (с. Климоуцы). Пришедших угощали в доме жениха. Этот акт предсвадебной обрядности, заключающийся в осмотре хозяйства и дома жениха, в знакомстве с семьей, был характерен и для украинской (*оглядины, печеглядины* и т.д.) и для русской (*дворы смотреть, мерить занавески* и т.д.) свадеб и для донской свадьбы (*смотреть грубу*). Е.Ф. Критска-Иванова обратила внимание на отсутствие этого ритуала у русских старообрядцев сел Татарица и Казашко в Болгарии. Она объясняет этот факт тем, что села не велики, хозяйство у всех одинаковое по размеру и типу, так что не было смысла его смотреть<sup>32</sup>. Однако в Добрудже села были большие и хозяйства отличались по зажиточности, но подобного ритуала не было. Несомненно, это связано с разной историей заселения старообрядцами Добруджи и Буковины. Ф.В. Тумилевич, очевидно, со слов информантов писал, что мать невесты и родственницы ходили в дом жениха вечером накануне свадьбы, чтобы посмотреть, куда отдадут девушку<sup>33</sup>. Но выглядит это посещение скорее как часть *пред-*

<sup>31</sup> Румыны. С. 170.

<sup>32</sup> Критска-Иванова Е.Ф. Типология и эволюция русского свадебного обряда... С. 205.

<sup>33</sup> Во время девишника, накануне свадьбы, мать невесты и близкие родственницы первый раз, по словам Тумилевича, ходили в дом жениха, где их потчевали. Их целью было посмотреть, куда отдадут дочь, хотя накануне свадьбы что-либо смотреть уже просто не имело смысла. См.: Тумилевич Ф.В. Указ. соч. С. 145.

<sup>30</sup> Винцелер А.Е. Указ. соч. С. 142.

*брачной вечера*, характерной для свадьбы донских казаков<sup>34</sup>, чем как осмотр хозяйства. Либо это опять-таки результат редукции обряда (слились несколько актов), либо зачаток того, что потом развилось и выделилось в самостоятельный ритуал. К моменту ухода сторонников Булавина с Дона (1708 г.), этот элемент в свадебной обрядности казаков мог не сформироваться, поскольку появление хлебопашества, постоянных поселений (станций) и семейственности, а соответственно и складывание семейной обрядности, у донского казачества относят к 1680-м гг.<sup>35</sup>, и два – три десятилетия – слишком малый срок для завершения процесса.

В изучаемый период липоване обязательно регистрировали браки в премарии (мэрии – румын.), иначе священники не имели права совершать венчание. Обычно регистрация происходила за несколько дней до венчания. В Братеште молодые расписывались в субботу днем накануне венчания в день девичника. В Тырку Фрумсе в начале 1980-х гг. расписывались за неделю до свадьбы в субботу, но могли и за несколько дней до венчания. Многие информанты старшего поколения называют регистрацию венчанием. «Венчаться» в премарию ездили или ходили пешком со сватом и свахой, иногда с другом и подругой. Обычно это событие отмечали небольшим застольем в узком кругу, и после него молодые разъезжались по своим домам. Сожительствовать без венца, а у беглопоповцев без благословения, которое давал дяк, считалось большим грехом.

#### Девичник и околишня

Дата *девичника* зависела от дня, на который была назначена свадьба. Поскольку липованская свадьба была неразрывно связана с венчанием, то ее никогда не играли в пост и выбирали день недели, в который можно венчать, отдавая предпочтение праздникам и воскресеньям. Липоване говорят, что большинство свадеб игралось в мясоед после Рождества, меньше – после Пасхи и на Покров. А.Е. Винцелер писал, что в Добрудже свадьбы делают почти повсеместно осенью – в октябре – ноябре, когда собран урожай, есть молодое вино. Реже делают весной и только в мясоед<sup>36</sup>. Если молодые венчались в воскресенье, тогда девичник был в субботу, но в некоторых местах венчание было в понедельник, а девичник в воскресенье. Днем, когда венчали, был еще и четверг, и тогда девичник делали во вторник. Приблизительно в конце 1950-х или начале 1960-х гг. церковные иерархи решили, что в субботу, когда в храме служба, грешно устраивать веселье, на котором «*девки скачут*» и «*играют песни*». В Сарикее, Славе Черкесской, Гиндереште его стали делать в

пятницу, а венчание в воскресенье, так как венчать в субботу под воскресенье нельзя. В Журиловке девичник делали в субботу, потом перенесли на пятницу и, наконец, стали устраивать за неделю до свадьбы в воскресенье. В Славе Русской девичник раньше начинался «с *полдня*» в субботу, а после запрета начало его перенесли на 5 утра, видимо, чтобы закончить к началу литургии в церкви. В Буковине девичник обычно делали в субботу, а потом стали делать за неделю до свадьбы в воскресенье. В с. Липовень он назывался *вечерина* (ср. вечерина в украинской свадьбе).

Перенесение девичника нарушило порядок последующих обрядовых действий и негативно сказалось на сохранении свадебной традиции. М. Маринеску обратил внимание на отсутствие ритуальной бани невесты в Буковине<sup>37</sup>. Баенного обряда не было и в исследованных селениях Добруджи. Мать невесты топила баню рано утром в субботу, невеста мылась, иногда с подругами или подругой, которая у нее ночевала, но никаких причитаний, ритуалов, связанных с мытьем не было. После перенесения девичника на пятницу, баня и девичник оказались разнесены по разным дням, и «*девишенская*» песня о субботней бани\* оказалась не к месту, о чем сокрушалась наша собеседница из Сарикёя.

В Буковине и Молдове подружки невесты назывались, как в украинской свадьбе, *дружками*. Друг жениха тоже *дружка*, а его свита – *бояре*. В г. Тырку Фрумсе (Молдова) на девичнике назначали двух *дружек* невесты, но обычно уже после заручин или на посиделках определялось, кто будет *дружками*. В Сарикёе, Журиловке, обеих Славах, Гиндереште (Добруджа) – были *подруги*, а в первых двух селах самая близкая называлась *кутней подругой* или *кутницей*. Кутница неотлучно была при невесте до самой свадьбы и в некоторых ритуалах во время девичника замещала ее. От просватанья и до венчания в доме невесты постоянно ночевала хотя бы одна подруга. Жених выбирал себе *друга*, которого также называли *кавалером*. В 23-й Миле (Добруджа) у невесты были *дружка* и *старшая дружка*, а у жениха кавалер или друг.

До войны на девичнике невеста была одета довольно скромно, в то время как ее подружки приходили нарядные: в Добрудже белокриничские на-

<sup>37</sup> Маринеску М. Современный свадебный обряд... С. 454.

\*

И в субботу и раненько  
Мати баничку топила.  
Мати баничку топила,  
Своей дочке головочку мыла.  
Дочка матери речи говорила:  
–Знать я, тебе, мать,  
надоела,  
Хлеба-соли переела

–Не надоела ты мне, дочка, не  
надоела.  
Надоели твои девки,  
Надоукли мне твои хлопцы.  
–Постой, мати, с недельку,  
Не увидишь ни одну девку.  
Постой, мати, с другую,  
Не увидишь никакую.

<sup>34</sup> Листопадов А.М. Указ. соч. С. 57.

<sup>35</sup> Рыблова М.А. Донское братство: казачьи сообщества на Дону в XVI – первой трети XIX века. Волгоград, 2006. С. 66.

<sup>36</sup> Винцелер А.Е. Указ. соч. С. 141.

девали шубку, кохту, шальку, беглопоповцы – вместо шубки (юбки) – *шубку с проймими* (сарафан); в Буковине невеста тоже была в юбке, кофте и платочке. В 1950-е гг., если была возможность (в те годы трудно было что-либо купить в магазинах, да и не было денег), невеста старалась надеть платье, но на голове была шалька (платок). К концу 1950-х и в 1960-е гг. молодая в Сарикёе, Журиловке во второй половине девешника (к приходу жениха) надевала нарядное платье нежных тонов (белое тогда редко кто надевал), на голову веночек и кисею (фату), но немножко скромнее, чем потом она одевалась на свадьбу. С каждым поколением невеста становилась все наряднее, и, наконец, на девешник в Гиндереште в 1970-е гг. невеста стала надевать свадебное платье, в котором она была и на следующий день на свадьбе. Такие изменения в одежде не случайны, поскольку главная идея девешника – прощание с девичеством, с подругами – размывалась, и девешник все больше становился обрядом, который соблюдали лишь в силу устоявшейся традиции.

Обычно на девешник приглашала сама невеста или ее сестра или кутница. Структура девешника общая для всех селений: 1) часов в 11 или в обед одни девушки собирались в доме невесты, песни «*девишенские*» песни, в том числе и печальные, под которые невеста плакала, но все информанты утверждают, что молодая у них не голосила, да и плакала не очень сильно. В Климоуцах, по единичной информации, которую нам не удалось проверить, невеста дарила ленту младшей сестре, но могла подарить ее в церкви, когда ей расплетали косу. В Буковине молодая перевязывала девушек лентами, а дружку или двух дружек платками. В Добрудже она перевязывала лентами и прицепляла девушкам косинки, причем количество повесок постоянно возрастало: их стали вешать на обе стороны груди, близкой родне и подругам по две с каждой стороны, а в Сарикёе приблизительно в 1970-е гг. цепляли еще и на плечи; кутницу и самых близких родных перевязывала платками; 2) нарядные девушки (в Добрудже – «*прикосиненные*») ходили по селу с песнями, шли к жениху, «*играли*» у него величальные песни, угощались во дворе или в доме. Жених тоже перевязывал близких родственников своих и невестных, ее подругу и они возвращались к невесте; 3) жених шел с другом или со всей родней к невесте, где все веселились. В рамках каждого этапа наблюдается большая вариативность.

В Буковине и Молдове невеста-сирота посещала кладбище и просила у родителя или родителей благословение на брак. В Братеште, по непроверенной информации, если у невесты не было в живых одного или обоих родителей, то во время девешника, когда девушки ходили по селу, они несли наряженную лентами елку высотой 1,5 м, и молодая заходила на кладбище и «*прощалась*» словами «*благословите и простите*». Мы не исключаем того,

что в памяти информанта слились воедино хождение с елкой и посещение кладбища сиротой. Что же касается ритуала с елкой, то в румынской свадьбе она тоже присутствовала, и в данном случае хождение с наряженной елкой могло быть заимствованием. Маринеску записал и опубликовал песню, которую девушки пели у ворот кладбища, но не указал название села<sup>38</sup>. Однако, по его сведениям, это происходило утром в день свадьбы. В Добрудже посещения кладбища невестой-сиротой не было.

В девешенских песнях в Добрудже часто встречается образ невесты-галушки (птицы галки)\*. Этот образ характерен и для свадебного фольклора донских казаков<sup>39</sup>. Критска-Иванова писала, что в Татарице (Болгария) девушки, выходя на улицу вместе с невестой, выкрикивали «*вылетает галушка*»<sup>40</sup>. Вся компания девушек с невестой, идущая по селу, в Гиндереште так и называлась *галушкой*. Считалось нехорошо встретиться во время гуляния с другой галушкой, но еще в начале 1970-х гг. одновременно бывало по несколько девешников и соответственно галушек. Жительница села вспоминала: «*Идем и встречаемся: "Девки, не покоряйтесь". Со всей силы играют девки мои. Те оттудова еще сильнее. Кто кого избьет. Пройдут, и девки [кричат]: "Забили, забили!"*».

В Гиндереште молодая ходила с девешником в дом молодого, а в Климоуцах мнения разделились: одна часть информантов убеждала нас в том, что до свадьбы невеста не ходила к молодому, а другая – что ходила. В Болгарии в Татарице девешник вместе с невестой заходил к жениху, а в Казашко этого не было<sup>41</sup>. Совершенно очевидно, что в Климоуцах, Гиндереште и Татарице проживали носители одной и той же традиции. А в Климоуцах параллельно существовала еще и другая свадебная традиция. К сожалению, у нас не было возможности попытаться картографировать этот элемент обряда в рамках села, чтобы посмотреть, не имеет ли он привязку к каким-то определенным улицам или концам, на которых могли компактно поселиться выходцы из разных мест. Для традиционной русской и украинской свадьбы не характерно посещение невестой дома жениха до венчания, зато это присутствовало в

<sup>38</sup> Там же. С. 456.

|                          |                         |
|--------------------------|-------------------------|
| Галушка летала, свет-    | Да, люли, люли, галушка |
| Ульянушка гуляла,        | летала,                 |
| Шелковым платком махала, | Да, люли, люли, галушка |
| Золотым она ключиком     | летала.                 |
| звонила,                 | Да, под вишней крылышко |
| Своего тятеньку будила:  | сломала,                |
| с. Сарикёй               | Да, люли, люли крылышко |
|                          | сломала.                |

с. Журиловка

<sup>39</sup> Листопадов А.М. Указ. соч. С. 11, 53.

<sup>40</sup> Критска-Иванова Е.Ф. Типология и эволюция русского свадебного обряда... С. 200.

<sup>41</sup> Там же. С. 200, 201.



1. Свадебная процессия из дома невесты направляется в церковь. Впереди отцы молодого и молодой с иконами. Ясский уезд, г. Тырку Фрумос. Фото 1970-х гг.

свадебной обрядности казаков Верхней Кубани<sup>42</sup>. Была ли эта традиция занесена в Добруджу и Буковину переселенцами из верхне-кубанских станиц или эти станицы и несколько липованских сел были заселены выходцами из одного места, пока сказать трудно.

Попытаемся выделить ключевые обрядовые акты, совершавшиеся в конце этого дня. В разных исследованных селениях Добруджи и Буковины заключительная часть девичника существенно отличалась. В Буковине жених с несколькими друзьями приходил вечером к невесте, приносил в платке сладости. Потом подходили ухажеры подруг, приносили еще вино, и с этого момента начиналось веселье, длившееся порой до утра. На столах стояло обильное угощение: *стюдень*, *галушки* (голубцы), выпечка, сладости; первого блюда (супа, борща и т.д.) не было. Взрослые не приходили на девичник (вечерину). В Буковине и Молдове на девичнике, после прихода жениха происходил обмен подарками между ним и невестой. Скорее всего, на девичнике невеста дарила сшитую ею рубашку, а жених дарил платье и «сетку» (фату), а после войны чаще деньги на платье. Косу молодой мать могла заплетать вечером на девичнике и утром перед венчанием, как отметил М. Маринеску<sup>43</sup>, но, по словам на-

ших информантов, обычно это делалось утром. *Выкупа косы* на девичнике не было.

В Добрудже в селах Сарикей и Журиловка долго сохранялось церемониальное прощание молодой с подругами, когда они в определенной очередности подходили к невесте, кланялись ей и целовали. На девичнике ни молодая, ни молодой ничего друг другу не дарили, но от свекрови могли прислать емишь – вино и сладкий гостинец. В первой части девичника угощение было весьма скудное: пряники, конфеты, вино и непременно в большом количестве присутствовали жареные семечки.

В Добрудже обычно говорят «*выкуп молодой*», реже – «*выкуп косы*», во второй половине XX в. происходил либо в конце девичника, либо утром перед венчанием, хотя можно предположить, что раньше везде это происходило на девичнике. Информанты путаются, когда рассказывают, поскольку из-за переноса девичника с субботы на другие дни, начали переносить и выкуп. В русской свадьбе выкуп косы невесты, а затем посад молодых обычно был утром в день венчания. В наши дни (в 2010 г.) перед венчанием невесту выкупают в Журиловке и рано утром на девичнике в Славе Русской, в остальных обследованных селах – на девичнике вечером. *Торги*, как липоване называют процедуру выкупа невесты, безусловно, были захватывающим зрелищем, состоящим из диалогов и коротких корильных песен, адресованных сватам\*. Завершив торги, молодых

<sup>42</sup> Куракеева М.Ф. Семейная обрядность верхнекубанских казаков как характеристика локальной этнографической группы (конец начало в.). Дисс. кин. М., 1997. С. 28.

<sup>43</sup> Маринеску М. Современный свадебный обряд... С. 449.

ставили вместе, сваты и родители клали начал, тем самым закрепляя результат торгов: «Помолятся, значит, купили» (Сарикей).

После выкупа на девишнике происходил описанный Винцелером ритуал «пропивания невесты» в пятницу (девишник в те годы уже делали в пятницу) перед венцом<sup>44</sup>. Не называя села, он указал, что пропивание проходило в хате параллельно с девишником. Заклучалось оно в том, что в присутствии родных соединяли руки молодой и молодого, потом невеста подносила жениху стакан вина, называя его по имени-отчеству, и подавала шальку, которой он вытирал губы, а девушки пели уже упоминавшуюся выше строку песни: «Не стыдно тебе чужого детища цаловать?»<sup>45</sup>. Навечерие брака у русских иногда называлось пропоем<sup>46</sup>, поэтому нет ничего странного, что и липоване в некоторых селах называли этот акт запивом, пропиванием.

В Гиндереште, где запив являлся самостоятельным этапом и делали его после сватовства, выкуп невесты и все, что за ним следовало, информанты тоже называли запивом, но этот заключительный акт последнего дня перед венчанием скорее выполнял функции свода молодых и завершал серию ритуалов, переводивших невесту в род жениха. В свете сказанного стоит обратить внимание на заключительную часть обрядов этого дня в Братеште. Там жених приходил вечером в дом невесты, где уже собралась ее родня, вместе со своими родственниками, причем не только с родителями, но и со всеми дедами, бабушками, дядьками и тетками, крестными. Туда же приходили «церковные люди» (из числа клирошан), но священника не было. Всех этих гостей еще утром пригласили на свадьбу, и они же приходили на свадебное застолье на следующий день. Сначала молились, потом начиналось засто-

лье. Молодые сидели под иконами, рядом крестные, потом деда. Ее родители потчевали его родителей и родственников. В полночь жених со всеми гостями и родней невесты шел к себе домой. Там уже его родители потчевали ее родителей и остальных, но угощение было легкое: выпечка, вино. Жених брал подарок и все с песнями опять шли в дом невесты. Видимо, молодых сводили, но информант вспомнил только, что после моления жених и невеста обменялись подарками и поцеловались. Затем они кланялись и «процались» (просили простить их и благословить) с ее и его родней и... молодой с родными уходил к себе домой. По логике свадебного обряда, после этого должен был следовать венец, а не уход жениха. В Братеште вечер субботы считали началом свадьбы. Это то, что в донской свадьбе называлось предбрачной вечерой и что сохранилось в липованской свадьбе этих селений, возможно, от казаков-некрасовцев. Мы не знаем, как формировалось липованское население Братешты, и откуда оно принесло свою сильно отличающуюся от других селений Буковины и Молдовы свадебную обрядность.

Такой ритуал как *околишня* или *околишна* был во всех упомянутых выше селениях. Суть его заключалась в том, что парни села, откуда невеста, или улицы, на которой она жила, приходили и требовали от жениха за невесту в качестве отступного ведро или больше вина. Возможно, когда-то околишня не имела привязки к какому-то определенному дню, но в обозримом прошлом она обычно была приурочена к девишнику (или день до, день после него). Величина околишной зависела от того был ли жених из этого же села или из другого и от его состоятельности. Иногда парни ездили за околишной даже в другое село, но чаще в этом случае жених давал околишную у невесты во время девишника. В Сарикее если парень, живший на Магале, брал девушку из части села, называемой «Сибирь», то с него брали околишную как с чужого. Наш собеседник из Славы Черкесской перед своей свадьбой в начале 1950-х гг. поставил «близким хлопцам» (друзьям, парням с его края) околишную – ведро вина, а ребята с другого края обиделись, что их обошли, и повесили кабак на акацию около дома. В середине 1960-х гг. в том же селе с кого-то еще требовали околишную, а с кого-то при случайной встрече в кафе, ресторане вносили дань выпивкой: «А, засватал!? Давай чо-нибудь **на коня**» (в смысле побыстрому. – С.И.). Во время околишной хлопцы в Добрудже пели песню «То ни лес, ни трава расстилается», в которой выражалось сожаление, что не друг молодого женится на этой девушке:

Приходил к нему товарищ,

Позавидовал её.

Кабы б эта девица на мене ли б молодца,

Я б не пил, не журил, хорошо б её водил.

Хорошо б её водил, парочку румян купил...

Идутъ сваты в хату, идутъ  
сваты в хату, Заглядывают в  
печку: чи густа капуста,  
Большой горшок каши,  
большой горшок каши, чтоб  
наелись наши.  
Наш сват пелехатый, бегал  
круги хаты  
С большой дубиняки за рябой  
собаки.

Наш сват пелехатый, наш  
сват пелехатый,  
Бегал вокруг хаты.  
Бегал вокруг хаты, бегал  
вокруг хаты  
За серый собаки.  
За серый собаки, за серый  
собаки  
С большой дубеняки.

Слава Черкесская

После продажи молодой, пели:

Иди сват до дому, поел конь  
солому,  
Остались объедки, иди, сват,  
пообедай.  
Скупые бояры, скупые бояры,  
По свете ходили, черепки  
сбирали,  
Боярам давали.  
Сарикей

Подружка-татарка сестру  
протатарила  
За стакан горелки, за кусок  
шпарелки (бумажки).  
Сарикей

<sup>44</sup> Винцелер А.Е. Указ. соч. С. 143,144.

<sup>45</sup> Там же. С. 144.

<sup>46</sup> Макашина Т.С. Указ. соч. 482.



2. Новобрачные с подругами и другом во время свадьбы. Тульчинский уезд, с. Сарикей. Фото 1976 г.

В селах Буковины и Молдовы информанты не вспомнили, чтобы хлопцы исполняли какие-то обрядовые песни. В г. Тырку Фрумос еще в 1970-е гг. они могли завалить ворота, если жених не спешил откупиться пивом. В 1990-е гг. там появился румынский обычай: красть невесту в ночь перед свадьбой и требовать выкуп шампанским или виски. Окопились в липованском свадебном обряде давно уже нет, а вот лет 15 назад некоторые невесты стали устраивать девишник, правда, со старинными песнями по селу ходят пожилые женщины, а девушки идут рядом.

Приблизительно до конца 1960-х – начала 1970-х гг. холостая молодежь на свадьбы не ходила. Приглашали исключительно взрослых родственников и очень редко посторонних людей. «Кликать» гостей на первый день могли сваты или отцы молодого и молодой. Есть информация, что в Братеште девишник ходил по селу с песнями и приглашал на свадьбу, но, скорее всего, это относится к 1970-м гг., когда стали приглашать и молодежь, правда, в те годы они сидели отдельно от взрослых, причем девушки заходили в дом только после женщин. И с 1970-х гг. обычно взрослых гостей стали созывать отцы; невеста приглашала своих подруг, а жених своих друзей. В Тырку Фрумосе на свадьбу после венчания ездили приглашали сами новобрачные.

#### Первый день



3. Сваха в церкви надевает молодой кичку. Тульчинский уезд, с. Журиловка. Фото С.А. Иниковой, 2010 г.

**Утро.** Свадьба у липован в изучаемых регионах называется по-разному: в Добрудже – это *свадьба*, а в Буковине ее называли по-украински – *веселіе*. Собственно под свадьбой и веселием подразумевается застолье (иногда говорят *пир*) в доме молодого, сюда так же включают посещение и застолье в доме молодой. В широком смысле свадьбой и веселием называют первый и второй дни, включающие различные ритуалы, направленные на санкционирование брака, на признание его коллективом. Первый день – самый важный этап в комплексе свадебной обрядности. У старообрядцев большое значение придавалось венчанию, которое санкционировало брак свыше и всегда предшествовало пиру.

После девишника в доме молодой оставались ночевать ее дружки или ближайшие подруги. А.Е. Винцелер пишет, что у невесты ночевали не только подруги, но и жених с друзьями и сваты и спали все вместе<sup>47</sup>. К сожалению, он не указал, был ли этот обычай во всех трех описываемых им селах или в каком-то одном. В Журиловке подруги невесты, встав очень рано, шли по селу и пели:

Уж вы куры мои, куры ранние,  
Ой, ранние, куры ранние.  
Первый раз поётя поздно с вечера,

<sup>47</sup> Винцелер А.Е. Указ. соч. С. 145.

Ой, ранние, поздно с вечера...

Этой песней они сообщали молодому, что молодая уже встала и скоро будет готова к венцу. Винцелер писал о бани, которую делали для невесты перед венчанием, о том, что мытье сопровождалось песней «Матерь банечку топила» (см. выше) и голошением невесты, ее матери и подруг<sup>48</sup>. Ничего этого мы не обнаружили. Перед венцом невесту без песен и причетов в бане мыла мать или подруга и потом начинались сборы. Для венчания существовала специальная церковная одежда, состоявшая из широкой и довольно длинной юбки, отделанной понизу лентами – шубки, кохты, платка и пояса: «Одеваешь как для Божьего дома» (с. Сарикёй). Уже лет 50 как «церковный костюм» делают из белой ткани и уже давно исчезли широкие шубки. В Журиловке батюшки разрешают невесте венчаться в белом пышном свадебном платье, но в платке, с поясом, а в Славах Русской и Черкесской – только в костюме. Неоднократно нам рассказывали случаи, когда невеста отказывалась венчаться в старообрядческой церкви, и молодые шли в румынскую из-за того, что батюшка не разрешил надеть на венчание пышное свадебное платье, так как для части молодежи венчание – это главным образом красивый обряд. Собирали невесту ее мать, подруги и сваха. Последний раз мать или подруга плели молодой одну косу под девичьи – налицо. Во всех изучаемых селах Добруджи и Буковины при этом исполнялась одна и та же хорошо известная в южнорусской свадьбе песня:

То не трубушки трубят рано по заре,

То тужит, плачет свет-Аннушка по русой себе...

После войны многие девушки косы уже не носили, но, предвидя венчание, старались хоть немного отпустить волосы, чтобы было что заплести под песню и к чему в церкви прикрепить кичку. В 1970-е гг. невесты стали идти под венец с прическами, и ритуальное плетение косы вообще исчезло из свадебного обряда.

Молодого собирал к венцу друг/дружка или сват. Парень надевал рубашку под пояс, а в Сарикёе в беглопоповской церкви благословляли на брак, а с начала 1990-х гг. венчали, в поддевке. На венчание молодой должен идти не бритым. У беглопоповцев жених две недели не брился, «чтобы показать, что он мужчина, что венчают мужчину, а не двух женщин» (с. Сарикёй). И раньше на девичник жених приходил с колючей щетиной, вызывая шутки у девушек. В настоящее время священники белокрыницкой церкви венчают бритых молодых людей и стриженных невест. В Липовени жениха перевязывали через плечо тем самым платком, который на сватовстве ему дала невеста, а в Климоуцах такого обычая не было.

Собирая невесту и жениха к венцу, мать или сваха, сват обязательно принимали меры, чтобы за-

щитить их от сглаза и порчи. Еще недавно в Добрудже очень популярны были так называемые *богородичные пояса*, изготовлением которых в основном занимались монахини из монастыря в Славе Русской. Они вязали сетку наподобие рыбацкой и, завязывая 40 узелков, каждый раз читали молитву «Богородица Дево радуйся»\*. Сейчас такие пояса матери и бабушки берегут для детей и внуков, поскольку их уже никто не делает. Правда, появились упрощенные богородичные пояса, сделанные из нескольких сложенных шерстяных нитей, по всей длине которых расположены 40 узелков, на которые начитана «Богородица». Молодому и молодой сыпали освященный мак в обувь и карманы, а до войны насыпали просо. Молодой закалывали в платье булавки и иголки.

В Добрудже молодого и молодую каждого в своем доме благословляли иконой, часто специально написанной «иконником» для этого случая по заказу родителей, а в Буковине благословляли писанной иконой или литым распятием, литой иконой.

Перед венчанием в г. Тырку Фрумос было принято, чтобы жених с невестой, каждый самостоятельно, пришли в церковь и отстояли службу. Затем они расходились по домам, невеста переодевалась и ждала прихода жениха. В других местах молодые не ходили в церковь на службу. Если средства позволяли, родители жениха просили священника прийти за молодым. Затем в сопровождении родителей, свата и друзей батюшка вел молодого в дом невесты. Его отец нес икону, а мать – калач с солью. Священник мог сразу прийти в дом невесты, куда уже пришел жених, и оттуда вести их в церковь.

В Журиловке утром перед венчанием молодой выкупал молодую. Когда жених со свитой подходил к дому невесты, девушки встречали их песней: «Подвалило войско великое к тому ко двору...» После того как они заходили, начинался торг, и девушки пели корильные песни, а молодая сидела в переднем куту под пеленой. Сделанная нами в 2010 г. в Журиловке запись диалогов во время торга чуть ли не дословно совпадает с записью М. Маринеску, сделанной им за 50 лет до этого<sup>49</sup>. Удивляет устойчивость словесных формул, которые передавались исключительно устным путем, но еще больше удивляет, каким образом запись, сделанная в Журиловке, попала в статью о липованской свадьбе северной Румынии (Буковины), также как и описание второго дня.

\* У русских кусок обычной рыбацкой сети, обмотанный вокруг талии невесты, считался хорошим оберегом от нечистой силы.

<sup>49</sup> Маринеску М. Современный свадебный обряд... С. 450–453. Песня «Подвалило войско» и «Пришли сваты в хату» были опубликованы Маринеску в сборнике липованских песен «Зялёныя моя вишенка». Бухарест, 1978. С. 83, 92, 93, как записанные в 1959 г. в с. Журиловка.

<sup>48</sup> Там же. С. 146.



4. Родители молодого встречают новобрачных после венчания во дворе у входа в корт (шатер). Тульчинский уезд, с. Журиловка. Фото С.А. Иниковой, 2010 г.

Молодых сначала усаживали вместе (посад), затем они кланялись ее и его родителям, а те благословляли их. Все присутствовавшие молились и садились за стол закусить и немного выпить. Молодые сидели за столом, но не ели перед венцом.

В Климоуцах утром в день венчания в доме невесты тоже происходил торг: дружки молодой торговались со сватом жениха за косу. Сват давал девушкам требуемую сумму, брал за руку невесту и подводил к жениху. Жених забирал невесту, все клали начал и выходили. Иногда торг затягивался, и тогда, «бывало, батюшка говорил: "Я уже иду. Еще не поторговались? Я не буду столько ждать"».

**Свадебная процессия** становилась еще более многолюдной: к ней присоединялись родители, родственники и подруги молодой. Отец невесты, как и отец жениха, нес благословенную икону дочери, а мать – калач. В Братеште иконы по улице не несли. Могло быть и так, что его родители, благословив обоих и проводив со двора, уходили домой, а до церкви молодых вели только родители невесты.

По пути в церковь сопровождающие, если знали, пели духовные стихи, ирмосы. Молодые и сваты шли, держась за концы платков или просто взявшись за руки. Нельзя было, чтобы между молодыми кто-то прошел. Впереди всех шел батюшка с крестом, но в г. Тырку Фрумос еще в начале 1990-х гг. впереди священника шел мальчик и нес букет со свечой (как будто освещал дорогу). Мальчик со свечой шел впереди свадебной процессии и в г. Ботошан. В украинской свадьбе был такой чин – «свитылка» – женщина со светильником (зажженной свечой, обычно вставленной в букет из цветов или зеленых веточек), шедшая впереди поезда жениха<sup>50</sup>.

До начала 1950-х гг. очень красиво выглядел свадебный поезд в Климоуцах. Друзья жениха – бояре – человек 5–11 (обязательно нечетное число), садились на коней и ехали впереди процессии на значительном расстоянии, и все знали, что сейчас пойдут молодые. Впереди всадников ехал *атаман*, в руках которого была украшенная елка, а иногда флаг Румынии, взятый на время в премарии или у пограничников, за ним по двое остальные бояре. Все они были необыкновенно наряджены: «Хлопцы в шляпах и у цветных у лентах всяких, дющца брава было»; «парни надевают шляпы в цветах, долгие ленты, кони в венках», все в сапогах, а иногда и в брюках-галифе. Во время венчания бояре стояли в церкви и придерживали одной рукой шляпы с цветами на плече. В донской свадьбе *ужки* сопровождали свадебный поезд верхом на конях, а обычай украшать шляпы бояр цветами характерен для украинской свадебной традиции<sup>51</sup>.

В день венчания сваха и сват не отходили от своих подопечных. Пожилой житель Журиловки объяснил это так: «Раньше, говорят, молодой с молодой придут повенчаются и все, а потом стали со сватом и свахой. Один рассказывал, что в портовом городе молодой и молодая пришли венчаться, еще только заручение – кольца надели, – он сказал, что ему надо на двор, вышел и исчез». И далее он рассказал известную историю об Алексее Божьем человеке, духовный стих о котором широко известен среди старообрядцев.

В Добрудже в 1950-е гг. в связи с тем, что молодая пара первую брачную ночь проводила в доме свата или свахи, сочли удобным, чтобы последние были мужем и женой. Сватом и свахой все чаще становились не крестные, а, например, брат жениха со своей женой, или сестра невесты с мужем и т.д., а иногда брали даже и не близкую родню. На такого свата переходил титул крестного с добавлением «венчальный»: *венчальный крестный* или *батюшка венчальный* (с. Журиловка). После свадьбы венчальных сватов просто называли крестными. Родителям не возбранялось присутствовать на венчании,

<sup>50</sup> Ящуржинский. Указ. соч. С. 20.

<sup>51</sup> Листопадов А.М. Указ. соч. С. 94; Невская Т.А., Чекменев С.А. Указ. соч. С. 148.

но обычно, проводив детей в церковь, они возвращались домой.

**Венчание** всегда проходило и проходит по канону. Во время венчания в Добрудже священник клал крест на кичку, *косяк* (косынка, завязывающаяся концами назад) и шалечку, которые сваха подносила ему на «разносе» (подносе), а сейчас только на кичку. Однако в последнее время в некоторых селах, например, в Славе Русской, священники пытаются вернуться к старой традиции и требуют, чтобы молодой надевали еще и косяк. Сваха отводила молодую в угол, и раньше заплетала невесте две косы наизнанку (по-бабьи), надевала кичку, косяк и платок, а сейчас прищипливает кичку на прическу, а сверху повязывает платок. Винцелер пишет, что на кичку, косяк на венчании надевали еще и сборник (украшенный бисером, сшитый из шелка мягкий головной убор, закрывавший волосы), а сверху шаль<sup>52</sup>. Видимо, до войны и в 1950-е гг. именно так *покрывали* голову молодой. Наши информанты говорили, что сборник она надевала уже после венчания на первый и на второй день, потому что молодые женщины могли носить в праздники сборник без платка или снять платок во время застолья. В Славе Русской нам объясняли, что вообще на голове женщины должно быть три покрывала: кичка, косяк и платок.

В Буковине на молодую после смены прически надевали кичку, а сверху сборник, но постепенно кичка исчезла, и остался один сборник, хотя наши собеседники часто называли его кичкой. На сборник повязывали платок, но в 1950-е гг. на сборник стали надевать тюль (фату). В Климоуцах говорили: «*Девушку повязали, это уже женщина*». Раньше иногда прямо в церкви при перемене прически молодая отдавала свою ленту кому-нибудь из младших девушек.

Только после того как молодой надели кичку или сборник, священник возлагает на головы новобрачных венцы. Если венчают второбрачных, то венцы ставят на плечо.

У липован существуют те же приметы, связанные с венчанием, что и у русских в России. Когда молодые становятся на подножие (расстеленный на полу платок), то каждый спешит встать первым, чтобы главенствовать в семье, а в Славе Черкесской с той же целью молодая старается слегка «*притиснуть ногу*» молодому, как это делается во время венчания и у румын. После того как молодые отопьют вина из одного стакана и священник молоточком разобьет его, смотрят, сразу ли он разбился: «*Если скоро разлетелся, говорят, что долго будут жить*» (с. Сарикей). И по свечам смотрят: у кого быстрее горит, тот меньше будет жить.

**В дом молодого** новобрачные вместе несли благословенную икону молодой, держа ее рушниками

или шалечкой с двух сторон за углы, и по пути крестились на каждом «*раздорожье*» (перекрестке). Плохой приметой считалось, если им перейдут дорогу. В Тырку Фрумсе еще в 1970-е гг. молодые из церкви в сопровождении священника шли в венцах, но после нескольких случаев падения венцов, митрополия запретила идти в них по улице. А в Добрудже запретили нести по улице венчальные свечи, поэтому сейчас молодые во время венчания держат обычные свечи и потом оставляют их в храме, а по улице кто-нибудь несет большие, красиво украшенные свечи, которые выглядят торжественно, но при венчании не зажигаются.

В селениях Ясского и Сучавского уездов (Братешт\*, Липовень, г. Тырку Фрумс), в г. Ботошан молодым *переливали воду*, т.е. выливали ведро воды под ноги, а за это сват давал деньги. Как объяснял житель Липовени, выливали «*цельное ведро на счастье*». Этот обычай в Буковине появился давно, по крайней мере, в конце 1940-х гг. В Добрудже переливать воду стали значительно позже. В Журиловке молодым выплескивают под ноги хотя бы ковш воды, когда они заходят во двор молодого: это «*как омоют, чтоб заходили в чистое*». В Славе Черкесской воду молодым лили под ноги, когда во второй половине дня они шли из его дома к ней в дом. Сами липоване говорят, что этот обычай, широко распространенный в Северо-Восточной Румынии<sup>53</sup>, они переняли у румын.

В селах Липовень и Климоуцы дом молодого, пока идет венчание, украшали ветками ели, украшенную лентами елку ставили на забор или водружали «*на гору*» (крышу), как это делают и соседи-румыны. Наряженные елки иногда ставили и около дома.

Приданое в Буковине и Молдове перевозили накануне свадьбы или во время венчания на разукрашенной повозке. Сопровождали приданое кто-нибудь из близкой родни. Ехали с песнями, по приезде их угощали вином и закуской, а они украшали рушниками комнату, где будет свадьба и где будут спать новобрачные. В Добрудже приданое перевозили спустя несколько дней, а то и через неделю. Делалось это буднично тихо, без всяких песен.

В доме молодого новобрачных встречали его отец с иконой и мать с калачом (хлебом) в руках. Молодые целовали икону и хлеб, родителей и заходили в дом. Если их вел священник, то он заводил их в дом. В Климоуцах молодые заходили в дом, держась за платок. Там перед молодыми расстилали половики, а когда они проходили, сразу же скатывали, чтобы никто не наступил. В Добрудже половики не расстилали.

После того как молодая переодевалась во что-нибудь попроще (в 1970-е гг. обычно надевала хала-

<sup>52</sup> Винцелер А.Е. Указ. соч. С. 146.

\* В Братеште переливали воду под ноги невесте и когда она с девичником шла по селу.

<sup>53</sup> Румыны. С. 174.

тик и тапочки), все: священник, дьяк, церковные люди и молодые садились обедать. Свекровь возвращала невестке *шалечку*, которую та отдала на сватовстве, и велела покрыться ею. В Сарикее прежде чем сесть за стол, молодые крестились около каждого угла, «*чтобы Бог помог, чтобы счастье было, чтоб не навяли*» (не испортили). В Славе Черкесской молодые ели из одной посуды (магия соединения). Батюшка «*правил*» обед: читал молитву, наставлял молодых, церковные пели что-нибудь духовное. Если священника не было, то наставления делали родители. Пригласить священника сопровождать молодых мог не каждый, так как за это надо было платить. В Славе Русской после того как батюшке наливали последний стаканчик, он говорил: «*Ой, мухи залетят. Надо чем-то накрыть*», и родители накрывали стакан купурой.

В доме молодого его родители *перевязывали сватов*: сваху платком или отрезом материала, а свата рубашкой или материалом на рубашку, брюки, а потом стали прикалывать к спине пакет с купленной рубашкой. Их одаривали за то, что «*произвели детей в порядок*». Приходила его родня и им прикрепляли к одежде на грудь косинки, букетики. Гости немного перекусывали, поздравляли молодых. Через час-два молодая одевалась в свадебное платье. В Сарикее молодая сверху на кичку и косяк надевала сборник и кисею (фату).

В дом молодой звать на свадьбу ее родню отправлялась вся собравшаяся в доме его родня вместе с молодыми, по пути играя песни и угощая вином (несли бутыл в плетенке на 10 л – *дамиджан*) встречающих. В Славе Черкесской и Сарикее ходить «*поднимать роду молодой*» называлось *идти с поклоном*. Подойдя к ее дому, стучали и, как перед дверью монастырской кельи, говорили молитву: «*Господи, Иисусе Христе сыне Божий, помилуй нас*», и так до трех раз. И наконец, им отвечали «*Аминь*», и они входили. Почти таким же образом родители жениха просили разрешения войти в дом невесты для моления (после сватовства) у казаков-некрасовцев<sup>54</sup>. Молодых поздравляли с законным браком. «*Рода молодой*» уже сидела за столом, на котором закуска. Они вставали и уступали место его родне, и все внимание с этого момента было обращено на родню молодого: их потчевали, обносили тремя стаканами, веселили. В Сарикее еще в 1950–1960-е гг. существовал следующий обычай: когда приходили с поклоном, за столом молодая брала на вилку кусочек *кашника* или *яшени*, макала в мед и передавала кому-нибудь из гостей со словами, что это такой-то от молодой, говорили, *молодая кормит*. Позже она уже не кормила с вилки, а выходила на улицу с платком, в котором были семечки, конфеты, биск-

виты, и угощала тех, кто пришел смотреть свадьбу, и соседских детей. В Славе Черкесской, когда его родня приходила с поклоном, за столом ее мать, родственница или сваха ложечкой угощали гостей медом, приговаривая, что их молодая такая же сладкая, как мед. Видимо, это варианты одного и того же ритуала. В Славе Черкесской и Сарикее\* сваха клала на поднос понемногу всего, что было на столе, и относила его родителям, которые остались дома, чтобы продемонстрировать, чем угощают его роду.

Молодая прицепляла своей родне косинки. Ее родители в свою очередь тоже перевязывала сватов. Сват приглашал ее родителей и всю родню в дом молодого, и все отправлялись туда.

**Застолье в доме молодого** называют свадьбой, весельем, пиром, иногда, как у румын, «*большим столом*». В селах Добруджи молодых раньше отправляли в отдельную комнату, куда им приносили еду. В переднем куту сидели ее родители и далее ее родня. Позже в передний угол стали сажать молодых.

Обращает на себя внимание отсутствие каравайного обряда в большинстве обследованных сел, хотя в южнорусской и украинской свадьбе каравайный обряд играл важнейшую роль. Видимо, остатками этого обряда можно считать выпекание каравая подружками невесты в ее доме накануне свадьбы в с. 23-я Миля. По воспоминаниям, он был «*красивый, как пасха*». На второй день свадьбы каравай резали на части и раздавали тем, кто пришел смотреть свадьбу. В Гиндереште мать молодой пекла не каравай, а калач и утром перед венчанием отдавала его и бутылку вина в придачу девушкам и хлопцам, которые несли калач по улице и играли песни. Это называлось *калач нести*. Конечно, это действие трудно связать с каравайным обрядом.

В Молдове и Буковине молодые и гости не ездили с поклоном к ее родителям. К их приходу из церкви столы были уже накрыты, и за родней невесты ходили сваты или посланные родные молодого. В Липовени гости шли к молодому, и каждая супружеская пара несла курицу и калач, в Климоуцах только калач. В Братеште мать молодой шла в дом к зятю с живой наряженной ленточками курицей.

В Климоуцах гуляли у молодого часов до 11, а потом вся свадьба с песнями ехала или шла в дом молодой и гуляла там допоздна. Молодая вновь прощалась с родителями, «*разряжалась*» и шла к мужу просто одетая: «*Она уже баба*».

В Буковине в Климоуцах молодых называли князь и княгиня, а в Добрудже информанты говорили, что никогда такого не слышали, некоторые

<sup>54</sup> Тумилевич Ф.В. Указ. соч. С. 135. Придя на моление или «*обмывание руки*», родители жениха и крестные стучали и три раза говорили: «*Боже-Христе, помилуй нас*», и далее: «*Разрешите влезть!*». Им отвечали: «*Аминь*».

\* Осталось не до конца выяснено, в Сарикее делали это на первый или на второй день.

собеседники выражали удивление: какая княгиня, когда «крестьянка, деревня!» (с. Журиловка).

В разных селах существовала разная традиция: в одних – в Молдове и Буковине – дарили в первый день, в других – в Добрудже – в основном на второй день (см. ниже). Раньше у людей не было денег, поэтому дарили мелкий скот, птицу, зерно, вино. Во время застолья гости говорили, что они дарят, а сват записывал. Потом молодые ездили на повозке и собирали дары. Деньгами стали дарить с конца 1950-х или в начале 1960-х гг. В Липовени гости, кроме того что приносили калач и курицу, на дарах давали еще немного денег. Сваты стали обходить гостей с подносом и собирать деньги. Позже, уже в 1980-е гг. начали давать конверт с деньгами, а кто-то дарил подарок. Сейчас дарят преимущественно деньги.

На свадьбы раньше приглашали только родню, и хотя у липован ее много, но все помещались в доме. Было не принято гулять во дворе даже в теплое время года. В 1990-е гг. на свадьбы стали приглашать не только родственников и друзей новобрачных, но и друзей их родителей, коллег по работе, и если гуляют не в ресторане, то ставят во дворах *корты* – брезентовые навесы или палатки. Такие же корты принято ставить и у румын.

На традиционной свадьбе женщины и мужчины сидели отдельно, но постепенно этот порядок перестали соблюдать. Музыки (патефона, проигрывателя с пластинками) раньше не было, но можно было играть на гармонике, хлопать в такт руками. Гости пели старинные свадебные песни. Люди старшего возраста и сейчас предпочитают поиграть песни, поэтому если гуляют дома, то молодежь стараются посадить отдельно. На свадьбах в ресторанах и общинных домах звучит румынская музыка и русская, если народная, то в современной оранжировке.

Каждый стол имел своего подносчика, который наливал вино и обносил гостей, да уговаривал пить за молодых: «Сваточки, любимые, дорогие, да пейте». В начале 1990-х гг. (как говорят, «после революции») на свадьбах перестали обносить и заставлять пить, а просто ставили бутылки на стол, и гости сами наливали вино или «варёнку» (самогон из фруктов), водку, пиво.

В каждом селе были и сейчас еще остаются какие-то отличия в наборе свадебных блюд. В одних селениях (Сарикёй, Журиловка, обе Славы) в первый день на праздничный стол не подавали жидкое блюдо, а в Гиндереште подавали суп, в Каркалиу (Камень) готовили борщ. В Махмудии – обязательно на свадьбу варили холодец. Видимо, раньше его ставили на свадебный стол повсеместно, но в обозреваемый период в изучаемых селах Добруджи холодец подавали только во время обеда после венчания. В Буковине и Молдове студень (холодец) с хреном до недавнего времени оставался непременно

ным свадебным блюдом. В Добрудже подавали сармалы (румын.) – голубцы, а в Буковине они же назывались галушками. В селениях по Дунаю на столе была жареная, маринованная, копченая и соленая рыба. В Каркалиу подавали отварных соленых щук: «У них как свадьба, едут ищут щук, чтобы были соленые, чтобы потом вино пилось хорошо», – объясняли журиловские эту традицию жителей Камня. И повсеместно подавали жарковье, чаще из свинины, жареных кур, к ним тушеную капусту. Не принято подавать картофель, как самостоятельное блюдо: слишком просто для свадьбы. На сладкое – *скрутни* (выпечка из слоеного теста с начинкой из творога, яблок в виде рулетиков) и *козонак* (румын.) – сладкий, сдобный кекс; пока в домах или во дворах были русские печи, то пекли большие пироги с начинкой, но блины на свадьбу было не принято печь. В Добрудже свадебным десертом считались персики, запеченные в сахаре и печеные *гутули* (айва – румын.). На стол в Сарикёе и Славе Черкесской ставили *кашник* (макароны, рис, яйца, молоко, немного сахара – все это запекается), порезанный кусочками и посыпанный сахаром, и холодную яшшню (200–300 яиц с молоком), а также в доме у молодой на столе обязательно был мед и орехи. В первый день специально молодым курицу не подавали, но в Сарикёе для них делали блюдо из «куриных пупочков» (желудков). Начиная с 1980-х гг. появилась традиция ставить на стол аперитив – сыры, колбасы, масла, овощи, а выпечку стали покупать в магазинах, а в 1990-е гг. появились свадебные торты с фигурками.

**Брачная ночь** в свадебной обрядности является важным моментом: она завершает переход молодой в новый статус, завершает торжества первого дня и становится отправной точкой для обрядов второго дня свадьбы. Для южнорусской и особенно для украинской свадьбы характерно акцентирование внимания на вопросе о честности молодой. И хотя свадебная обрядность липован Буковино-Молдавского региона и Добруджи относится к южнорусскому типу с сильным украинским компонентом, брачная ночь совершенно по-разному вписана в свадебный обряд этих регионов.

В Молдове и Буковине молодых укладывали у него в доме, и нарядная постель со множеством подушек была гордостью невесты и невестинной родни, а сваха охотно демонстрировала ее. Постель молодым стелила его мать или сваха. В конце пира новобрачные уходили спать, и гости расходились.

В Добрудже не было принято показывать посторонним постель, на которой будут спать молодые, поскольку первую ночь они проводили в доме сватов, а иногда и соседей. В 23-й Миле даже скрывали, где они будут ночевать. Никто из информантов ни в Добрудже, ни в Буковине не вспомнил, чтобы молодая разувала мужа, хотя А.Е. Винцелер

писал, что такой обычай у липован был, но уже в 1960-е гг. он почти исчез<sup>55</sup>.

В большинстве исследованных сел во второй половине прошлого века вопрос о чести молодой с разной степенью деликатности выясняли на следующий день, но до последнего времени в Сарикёе и еще недавно в Славе Русской гости сидели за столом и ждали, когда вернуться сваты, которые повели молодых на брачное ложе, и объявят, что все свершилось и молодая, как и положено, честная.

Информант из Сарикёя рассказывала, что когда их отвели спать (1959 г.), сваты сидели и ждали, когда молодые *погуляются*. Наша информант, ссылаясь на свой юный возраст и полную неосведомленность в вопросах отношений между полами, вспоминала, какая трагикомическая ситуация возникла у них в первую брачную ночь, в то время как за дверью сваты дожидались *«результата»*, без которого сваха отказывалась идти к гостям срамиться. Сваха все-таки получила рубашку, и со сватом они пошли показывать ее свекрови – *понесли честь*; входя в хату, кричали: *«А-а-а, спаси Христос! Мы были на войне, мы победили. Вот мы вам покажем»*. Сваты налили ее родителям, себе по стакану красной водки (подкрашенной кармызом - бузиной) и благодарили их за честную дочь. А потом и все выпили красной водки. Раньше было принято разбивать стаканы, но с появлением хорошей посуды разбивать стакан стала только сваха. Когда наливали водку, затягивали величальную песню:

Виноград расцветает, ягода наливает.

Виноград белый спелый, а ягода, ягода черно-зеленая.

Виноград – Евсей-сударь, виноград Микифорович.

А ягода, ягода Ульянушка, Ульянушка Никитовна.

И с их люди дивовались, хорошие, пригожие, поражаются...

Батьке-матке прикрепляли на грудь красные ленточки. Только после этого успокоенные родители уходили домой, и свадьба начинала расходиться. Все это вполне укладывается в традиции русской свадьбы<sup>56</sup>. В остальных селах дожидались утра.

### Второй день

В Добрудже молодых будила сваха. Сваты по очереди отводили их в баню, но никаких ритуалов при этом не совершалось. Омовение новобрачных – широко распространенный элемент в восточнославянской свадьбе, тем более что после супружеских сношений, по замечанию Д.К. Зеленина, вообще было положено помыться<sup>57</sup>.

В Добрудже, если молодая честная, утро было посвящено чествованию ее матери, выражению благодарности ей со стороны зятя. Невесты, за редчай-

шим исключением, всегда оказывались честными, но как раз эти исключения и давали повод для долгих пересудов и запугивания нового поколения подрастающих невест. Некоторые наши информанты были свидетелями позора родителей нечестной молодой. В Гиндереште стучали в дырявую чашку или тархтели чем-нибудь. В Славе Русской перед матерью нечестной молодой прямо вечером первого дня за столом разбивали кабак, а в Славе Черкесской свекровь разбила кабак перед не оправдавшей ожиданий невесткой. В 23-й Миле опозоренной женщине надевали на голову старую кошелку. Могли вместо красной водки (или красного вина) подать белую, или вывесить на воротах флаг с дырой. И, конечно же, как предания далеких лет, все вспоминали случаи, когда на чью-то мать надели или хотели надеть хомут. Лились слезы, разгорались скандалы, свадьба расходилась, и новобрачные разводились, но бывало и так, что на другой день все опять собирались, дарили и догуливали, и молодые жили *«браво»*.

В Добрудже молодых могли либо сразу после брачной ночи утром отвести в дом ее родителей, где пили красную водку или красное вино и били стаканы, прикрепляли красные ленточки и вывешивали красный флаг, а потом идти в дом к молодому и проделать там тоже самое, или наоборот, зайти вначале к нему. В любом случае сваха и кто-нибудь из родственников по пути во все горло пели *«Виноград расцветает»*, чтобы село знало, что их молодая в грязь лицом не ударила и *«не посрамила свою роду»*. А в Журиловке кроме этой песни еще исполнялась *«Плывет лебедь за лебедушкой»*, в которой были слова *«Разбрызгал кровь по синему морюшку»* и, как говорят информанты, *«эта песня как красная водка»*. В Гиндереште в первой половине дня сваты ходили по селу, заходили в дома тех, кто был на свадьбе, угощали их красной водкой и прикалывали красные ленточки. В Славе Черкесской молодых катали на повозке по селу и пели *«Виноград расцветает»*. В наряде молодой во всех селах в этот день присутствовал красный цвет: это либо красный сборник (чаще всего), либо красное платье или даже просто красный цветок, приколотый на грудь.

В доме у родителей новобрачной молодой муж говорил слова благодарности ее матери, что воспитала дочь, сберегла ее: *«Спаси Христос, мамаш»* и кланялся ей. В Журиловке и Гиндереште теща после этого подавала зятю на завтрак жареную или вареную курицу. Как рассказывала жительница Гиндерешта, ее мать спросила его, благодарный ли он ее дочери. Зять отвечал, что благодарный. *«Ну, тады починай курицу, как ее починал»*, - сказала теща, и молодой руками начал разламывать курицу на куски. Этот ритуал с курицей на второй день достаточно распространен в русской и украинской свадьбе. Он присутствует в свадебной обрядности румын и тоже совершается на второй день. В Славе

<sup>55</sup> Винцелер А.Е. Указ. соч. С. 147.

<sup>56</sup> Макашина Т.С. Указ. соч. С. 489.

<sup>57</sup> Зеленин Д.К. Указ. соч. С. 339, 340.

Черкесской информант убеждала нас, что у них никогда раньше не было такого, но последнее время она сама дважды видела, как молодой на второй день раздирал вареную курицу. Она была уверена, что этот ритуал заимствован у румын. Безусловно, такое возможно, но ритуал с курицей могли перенять и из липованских сел: Журиловки или Гиндерешта. Липоване вкладывали в него тот же смысл, что и верхнекубанские казаки, у которых было принято на второй день ставить перед новобрачным вареную курицу, которую он ломал руками, и по тому, как он с ней расправлялся, судили, как он справился с молодой на брачном ложе<sup>58</sup>.

В Буковине баню для молодых не топили. В Климоуцах утром молодая выходила к завтраку, кланялась в ноги родителям мужа. Свекор давал ей немного денег, а свекровь дарила подарок. Молодую в с. Липовень и г. Тырку Фрумос заставляли подметать и смотрели, проворная ли она. Винцелер пишет, что и в селах Добруджи молодую утром тоже заставляли подметать, а потом еще отправляли за водой на криницу<sup>59</sup>. Мы такой информацией не располагаем. В южнорусской и украинской свадьбе обычно молодая утром первый раз на виду всего селения ходила на колодец.

В Липовени и Климоуцах такого явного проявления интереса к вопросу о честности молодой, как в Добрудже, не было. Но, хотя никто не требовал показывать «результат», конечно, как говорят информанты, свекровь поглядывала, не сушится ли на дворе рубашка молодой или простыня, и разговоры о честной или нечестной невестке все равно были, как были и рассказы о хомуте, который в старину надевали на мать нечестной молодой.

Родственники старшего поколения в Климоуцах молодым вообще не велели три дня после таинства венчания вступать в интимные отношения, однако на второй день молодые ездили по селу на украшенных повозке или в санях кликать гостей *на честь*, т.е. второй день всё-таки связывали с честью молодой. В Гиндереште, когда шли с красной водкой в дом молодой, то тоже называли это *идти на честь*.

Гуляние на второй день в Буковине и Молдове было только в доме молодого. Отправляясь к нему, некоторые гости *наряжались* (Климоуцы) или *маскались* (Братешт). Как повсеместно принято в южнорусских и украинских селениях, мужчина наряжался молодой, а женщина – молодым, обязательно были причудливо одетые «цыганки», иногда среди этих персонажей появлялся «медведь». *Наряженные* пели и плясали. На честь гости приносили живых кур и выпускали их в сарай, а кто-нибудь приносил украшенную цветком живую курицу «на

разживу». За столом гостей угощала уже сама молодая, первый раз выступавшая в роли хозяйки.

В селениях Добруджи гостей на второй день приглашали тоже сами молодые, и после обеда часа в 3 – 4 толпа так же наряженных, как и в Буковине, гостей из дома молодого шла в дом молодой. Такая же традиция – устраивать гуляние в доме родителей молодой на второй день – существовала на Дону и Кубани<sup>60</sup>. У липован это называется *перезва́*. Вообще в украинской свадьбе и в русско-украинской контактной зоне перезвой называется послесвадебное гуляние, когда молодые с гостями начинают по очереди ходить по домам участников свадьбы и гулять у них. Возможно, что когда-то у липован именно так и было, но в XX в. все свелось к посещению дома молодой на второй день, хотя в 1930 – 1950-е гг. перезва обычно была на третий день и наряжались тоже на третий день, а гуляли три – четыре дня. В разных селах нам объясняли само название тем, что молодая перезывает свадьбу в свой дом. На перезве пели, по выражению информантов, самые веселые и скоромные песни: в первый день молодые еще чистые и не дай Бог запеть то, что играется на перезве, а на второй день уже можно. Родители молодой и молодого перевязывали друг друга через плечо платками, материалом, рубашкой и т.п. Молодая тоже иногда дарила что-нибудь свекру и свекрови.

Вечером все гости вместе с молодыми шли в дом молодого, где продолжалось застолье и были *дары*. Родители начинали первыми – как говорили, молодые *шли под батьку-матку* – и раньше дарили то, что было обговорено на сватовстве. В Сарикее перед дарами молодые и сваты уходили в отдельную комнату. Приглашенная на свадьбу супружеская пара заходила *дариться*. Их сажали за стол, наливали вина и сваты начинали просить: «*Може у вас какая курушка есть, може баранчик, може озимочка и фасолька. Оне молоденькие, они едят, они хочут...*» Молодые стояли перед гостями, а те начинали: «*Вот, у молодой пантофи не повакшеные. Не повакшеные*». Молодая кланялась в пол. «*Вот, у молодого пояса нема*». Он кланяется в пояс. «*Вот, молодой молодую не любит*». Он должен обнять и поцеловать ее. Молодым уже надоест выполнять прихоти гостей, и, наконец: «*Ну, запиши: (от такого-то) мерку пшеници, мерку или две папуши, волны*». В Гиндереште молодым на пол клали подручники, чтобы кланялись в пол, стоя на коленях. Рассказывая о дарах, информанты вспоминали, как от поклонов на следующий день все тело болело. Когда дарили, гости требовали подсладить вино, и молодые целовались. В Буковине кричать «горько» было не принято, но в 1960-е гг. кто-то привез такую моду из Браила. В селах Добруджи этот обычай появился, видимо, после войны. Обычно молодые собирали дары через неделю в воскресенье.

<sup>58</sup> Куракеева М.Ф. Указ. соч. С. 50.

<sup>59</sup> Винцелер А.Е. Указ. соч. С. 147.

<sup>60</sup> Листопадов А.М. Указ. соч. С. 109; Чижилова Л.Н. Семья и семейный быт. С. 225.

Как и в Буковине, в конце 1950-х – начале 1960-х гг. на свадьбах в Добрудже начали дарить деньги, но вначале понемногу, как дополнение к подарку. В конце 1990-х гг. установилась своеобразная такса: сколько денег надо положить в конверт для молодоженов: ближняя родня кладет больше, остальные поменьше и, если раньше в леях, то теперь в евро. Собираемые на свадьбах солидные суммы являются существенной материальной помощью молодой семье, но в то же время участие в свадебных торжествах превратилось в тяжкую повинность для приглашенных, так как если у тебя были гости на свадьбе сына или дочери или предполагается, что через год – два будут, то и ты обязан прийти на свадьбу к этим людям и подарить установленную сумму. И даже в том случае, если приглашенные на свадьбу уехали на работу за границу, они должны не просто прислать или передать деньги, а найти себе замену – пару, которая согласится отгулять за них на свадьбе, чтобы из-за отсутствия гостей торжество не было испорчено.

Угощение на второй день почти ничем не отличалось от первого дня, разве что в изучаемых селениях Добруджи на стол подавали первое блюдо: куриный суп, борщ.

### Третий день

После того как переѣздив Добрудже не начали делать на второй день, да и в Буковине и Молдове стали сокращать свадьбу, третий день, даже если в 1980 – 1990-е гг. его еще праздновали, воспринимался не как полноценное гуляние, а как догуливание, доедание и допивание. Часто говорят, что третий день – для стряпух и самых близких родных. В Братеште на третий день молодые *ходили за людьми*: приглашали тех, кто был на свадьбе, догуливать. Молодым напоследок дарили символически: «*на шило и мыло*» (села Журиловка, Братешт).

В 23-й Миле на третий день раньше (1960 – 1970-е гг.) несколько женщин ходили с гармонью по селу и воровали кур (в основном у тех, кто был на свадьбе). Потом из этих кур в доме молодого готовили угощение и вечером опять гуляли. Приносить на второй (как в Липовени) или на третий день своих кур или ворованных (как в 23-й Миле) было принято на Украине и в украинских селах соседних великорусских губерний, например, в Курской; краденых кур на второй день приносили в дом молодого на Ставрополье, и на последний день гуляния (третий, четвертый...) – в кубанских станицах <sup>61</sup>. Без дополнительных исследований трудно сказать, был ли этот обычай принесен липованами в Румынию из мест их выхода или он был заимствован у соседей-украинцев. Точно также трудно сказать что-то

определенное по поводу обычая в Журиловке «*скакать*» с курицей на третий день (это уже в 1950-1960-е гг.), когда на украшенной повозке с песнями молодые вместе с ее подругами ездили по селу и собирали обещанные на свадьбе дары. Кто-нибудь давал курицу, и девушки выплясывали с ней, да так, что привозили ее дохлую. Видимо, произошло соединение двух актов: сбора даров и гуляния по селу с живой курицей, последнее характерно и для южнорусской свадьбы и для румынской, правда, курица должна быть наряжена.

На третий день невеста была уже в другом платье и не такая нарядная, как в первые два дня. К третьему дню пекли и варили все свежее. Делали полноценный обед с первым блюдом, обычно куриным супом из 5 – 6 кур.

### Послесвадебный период

Послесвадебная обрядность липован прежде всего была направлена на укрепление недавно сложившихся родственных отношений между двумя семьями и не была рассчитана на посторонних зрителей. Обрядов, приобщающих молодую женщину к женскому сообществу села или рассчитанных на представление молодой семейной пары всему крестьянскому миру, мы не обнаружили, хотя, возможно, они и были когда-то.

Встречи, гуляния после свадьбы проходили в ограниченном кругу родственников. В Климоуцах и Липовени было принято в первое воскресенье после свадьбы звать родителей молодой, ее ближайшую родню, крестных в дом к молодому на *отходный* обед. А в Братеште и Тырку Фрумесе, как это было принято и на Украине <sup>62</sup>, в первое воскресенье после свадьбы молодые и родственники приходили в дом молодой, и ее родители делали обед. В Липовени в течение года родные по очереди звали молодых в гости, а родители новообрачных собирались в его или ее доме на Масленицу. Крестная молодой и крестный молодого, бывшие на свадьбе свахой и сватом, в Буковине несколько раз в течение года звали к себе в гости на праздники и в воскресенье молодоженов и их ближайшую родню с обеих сторон. До сих пор принято, чтобы молодые обязательно посещали ее родителей в прощенное воскресенье, но и потом такие визиты были обязательными, поскольку перед Великим постом надо было «*попроситься*» (попросить прощения) с самыми близкими.

Подводя итоги всему вышесказанному, мы считаем себя вправе делать только предварительные выводы, поскольку нами обследована лишь небольшая часть липованских сел в каждом регионе. Кроме того, необходимо провести картографирование элементов свадебного обряда по селам в разных

<sup>61</sup> Чижикина Л.Н. Свадебная обрядность сельского населения Курской губернии в XIX – начале XX в. // Русские: семейный и общественный быт. М., 1989. С. 192; Невская Т.А., Чекунов С.А. Указ. соч. С. 158; Чижикина Л.Н. Семья и семейный быт. С. 225.

<sup>62</sup> Пономарев А.П. Указ. соч. С. 307.

регионах и внутри тех селений, где сосуществовали несколько традиций.

Безусловно, в свадебном обряде липован Буковины, Молдовы и Добруджи обнаруживаются общие черты в структуре и даже в отдельных деталях, поскольку, во-первых, это варианты восточно-славянской свадьбы, во-вторых, села Буковины были основаны переселенцами из Добруджи и, в-третьих, в последующий период существовали контакты между липованами разных регионов, и заимствования были неизбежны.

Вместе с тем, украинский компонент в Буковине настолько силен, что мы не решаемся безоговорочно отнести свадьбу липован этого региона к южнорусскому типу. Это вопрос, который нуждается в изучении. Судя по весьма ограниченному материалу, полученному в 23-й Миле (Добруджа), в румынских липованских селениях северной части дельты Дуная украинское влияние тоже было очень сильным. Украинский компонент присутствует в свадьбе и остальных исследованных добруджинских сел, но он размыт и, скорее всего, попал туда вместе со свадебной обрядностью населения Дона и Кубани.

Присутствие казачьего элемента в обряде липован Добруджи значительно, но это не только наследие казаков-некрасовцев. Просматривается влияние кубанской свадьбы, хотя его истоки не ясны, так как некрасовцы ушли с Кубани до того, как сформировалось население этого региона и, соответственно, его обрядность. В порядке гипотезы мы можем высказать предположение: либо в XIX в. с Кубани была волна мигрантов в некоторые селения Добруджи, либо население отдельных кубанских станиц и группы переселенцев в Добруджу имели общие места выхода.

О том, что в липованские села одновременно подселялись значительные группы мигрантов из России, свидетельствуют разные свадебные традиции, сосуществовавшие в одном селе. Широкая культурная вариативность свадебного обряда липован – это свидетельство сложного заселения их сел. Свадебный обряд показывает, что липоване Румынии – это не однородная этнокультурная группа.

Румынская свадебная обрядность очень схожа со славянской, поэтому порой трудно разобраться, где заимствование, а где простое совпадение. Несомненными заимствованиями можно считать некоторые элементы в добрачном общении молодежи в Буковине (посещение парнем дома девушки в ночное время, объезд села на сивом коне) и там же широкое использование ели для украшения дома молодого, а в Добрудже использование в качестве свадебного знака платков, приколотых на груди (повесок), повсеместное бытование ритуала «*переливания воды*» перед новобрачными, переняли липоване и установку во дворах свадебных кортов. Но все эти элементы в липованской свадьбе появились поздно,

уже в XX в., когда традиционный обряд начал угадываться, причем румынское влияние сказалось только на его внешнем оформлении. С начала 1990-х гг. и особенно последнее время липованская и румынская свадьбы приобретают все больше сходства, но не столько за счет заимствований, сколько в силу общего процесса утраты традиционной культуры и теми и другими, место которой постепенно занимает обрядность со слабо выраженными этническими чертами.

Свинцова Л.Н. (Киев)

## ПОТЕНЦИАЛ КУЛЬТУРНОЙ АДАПТАЦИИ СТАРООБРЯДЦЕВ, РЕАЛИЗОВАВШИЙСЯ В ПРОЦЕССЕ ИХ РАССЕЛЕНИЯ ПО ТЕРРИТОРИИ УКРАИНЫ

Украина стала одним из основных пристанищ для старообрядцев, которые спасаясь от жестоких репрессий и гонений властей, покидали родные места и, начиная со второй половины XVII века расселялись по окраинам Российского государства и в сопредельные земли. Их поселения были основаны практически на всей территории Украины. Самыми значительными по численности стали Стародубье, Подолье, Бессарабия, Крым, Слобожанщина и Буковина. В XVIII веке староверы поселились на землях Киевщины.

В миграционной среде проблемы адаптации оказываются наиболее актуальными. «При этом интенсификация миграции является одной из наиболее заметных характеристик.... Усилившиеся внутренние и внешние миграционные потоки в государствах затрагивают практически все элементы социума, включая экономику, политику, культуру, межнациональные и межконфессиональные отношения. История дает немало примеров того, как миграция способствовала смене цивилизаций, гибели одних и рождению других этносов, социальному освоению неизвестного ранее географического пространства»<sup>1</sup>.

«Убегая за пределы досягаемости российского центрального аппарата, они (старообрядцы) активно включались в состав других государств. Здесь они проживали коллективами-общинами, которые нередко создавали сложную социальную сеть. Основанием для коммуникационных и кооперационных усилий между общинами служили религиозные вопросы. Однако они же создавали предпосылку для взаимодействия в других отраслях жизнедеятельности. Эта сеть не прекращала своего существования даже после вхождения ряда регионов в состав Российской империи. При этом сеть лишь развивалась географически, продолжая поддерживать связи как с районами выхода, так и с очагами транзитного проживания и новыми местами жительства. Бывшие конечные точки миграции становились опорными для последующих переселений. Так возникали сложные маршруты великого исхода»<sup>2</sup>.

«Никакие запреты, никакие гонения не могли их (старообрядцев) уничтожить: таились они в городах и селениях, скрывались в лесах и пустынях, но оставались древлеправославными христианами. И как таковые они должны были как-то созидать свою духовную жизнь, быть организованными, объединенными, иметь своих пастырей, руководителей, получать таинства церков-

ные, духовно питаться и расти, по Апостолу, «в меру полного возраста Христова». Нужны были духовные центры гонимой Церкви. И таковые создавались в первые же годы ее бегства. Духовными центрами ее были такие старообрядческие поселения, где сосредоточены были духовные силы Церкви и где была возможность совершать духовные дела. Это были преимущественно монастыри и скиты. Отличительной чертой бегствующего старообрядчества было созидание монастырей и скитов, они становились источником и руководством духовной жизни. Отсюда шло руководство Церковью, из монастырей рассылались священники на приходы, отсюда посылались св. миро, тут составлялись всякого рода послания к христианам, здесь писались сочинения в защиту Церкви, здесь же воспитывались и самые защитники и проповедники древней отеческой веры. В некоторых местах сосредоточивалось несколько скитов и монастырей – по несколько десятков, со многими сотнями иночествующих подвижников и подвижниц. Они объединялись под руководством наиболее видного и заслуженного монастыря. Создавалось из этих сосредоточенных мест нечто вроде святительских кафедр. Таких духовных центров в истории старообрядчества было несколько. Наиболее прославились своей церковной деятельностью Керженец, Стародубье, Ветка, Иргиз и Рогожское кладбище в Москве»<sup>3</sup>.

Характер поселений в каждом регионе имел свои особенности. Территория Украины входила в состав нескольких государств и до начала XVIII века украинские земли, которые входили в состав Российской империи, сохраняли определенную автономию. Именно это обстоятельство способствовало массовому поселению сторонников старых обрядов на территории северных полков Гетманщины в Стародубье (Черниговщина). Там они учредили около 30-ти компактных поселений. «Купеческие иммигранты из Москвы, Коломны и других городов еще ранее 1685 года образовали целый ряд слобод в Стародубье»<sup>4</sup>.

«Стародубье находится в северной части Малороссии (в Стародубском, Новозыбковском и Суражском уездах Черниговской губернии)... Стародубье отличается обилием рек, болот и непроходимыми в прежнее время лесами. Граничило оно тогда с Польшей и Литвой. Это делало Стародубье удобным местом для убежища от преследований и гонений. Местные власти относились к пришлым христианам терпимо и снисходительно, а иногда даже и покровительственно. Но московское пра-

<sup>1</sup> См.: Гумилев Л.Н. Ритмы Евразии: эпохи и цивилизации. М., 1993; Тойнби А. Цивилизация перед судом истории: Сборник / Пер. с англ. М., 2002.

<sup>2</sup> Пригарин А.А. Русские старообрядцы на Дунае. Одесса-Измаил-Москва, 2010. - С.33.

<sup>3</sup> Мельников Ф.Е. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) церкви. Барнаул, 1999.

<sup>4</sup> Никольский Н.М. История русской церкви. М.: Политиздат, 1983. С.156.

вительство не оставляло в покое старообрядцев и здесь. Уже в правление Софьи их начали теснить... К концу XVIII столетия здесь было три мужских монастыря, из них главный - Покровский, и один женский - Казанский; в посадах - 17 церквей, 16 открытых часовен и множество домашних "моленных" и скитских келий»<sup>5</sup>.

История заселения Стародубья в период XVII - XVIII веков содержит множество страниц с бесконечными изменениями в законодательстве Российской империи, и как следствие во взаимоотношениях русских старообрядцев с местными землевладельцами и с местным населением. Ситуация по отношению к старообрядцам то усложнялась, то улучшалась, притеснения то усиливались, то ослабевали. Периодически разгорались земельные споры между переселенцами и местным населением. Были проблемы и внутреннего характера: взаимоотношения между согласиями, с официальной церковью, догматические споры и т.д. Население старообрядческих слобод Стародубья формировалось из двух миграционных потоков: первый поток - это выходцы из Великороссии. Второй - транзитный путь через Речь Посполитую, который сформировался после 1715 года и был более безопасным, поскольку переселяясь в Стародубье с территории сопредельного государства старообрядцы приобретали статус «описных слобод обывателей» в отличие от статуса «беглых раскольников». «Получить этот статус могли лишь выходцы из-за польской границы, которые разрешили селиться в слободах»<sup>6</sup>.

Очевидно, тогда же возникла и стратегия его обретения, которая оставалась действенной почти до конца столетия. В одном из документов Киевской губернской канцелярии встречаем такую запись, датированную 1765 г., которая раскрывает механизм этой стратегии: «...пашпорты берут для того токмо, чтобы у них был вид, что они не беглые, чем легко пользоваться могут или уже и пользуются все беглые дворцовые и помещицкие крестьяне, ибо в одном месте перешед границу, в другом опять перешед оную называются раскольниками и берут пашпорты, с коими и живут там или в другом месте, где захотят»<sup>7</sup>.

Еще одно свидетельство о значительном распространении этой стратегии находим в материалах следствия и суда над Е.Пугачевым, который накануне восстания некоторое время жил в Стародубье. Староверы посоветовали ему испытанный го-

дами способ легализации: «Лучше где не можно, как итти в Польшу, а оттуда выйти на форпосты, объявится выходцом, взять указ, где хочешь поселиться, и туда проехать, а со временем де можешь и жену свою, хотя воровски к себя доставить, и жить целый век спокойно»<sup>8</sup>.

Интенсивность миграционных процессов менялась в зависимости от правительственной политики и издаваемых указов. Умелое использование старообрядцами системы политических мер, направленных правительством по отношению к ним, выработало у них эту стратегию выживания, которая стала одним из механизмов адаптации.

Другим значительным поселением старообрядцев стало Подолье, которое входило в состав Польского государства. Территория Подолья оказалась более удобной для поселения, чем Стародубье. Власти Речи Посполитой благосклонно отнеслись к переселенцам. «Этот регион важен не только ранним своим возникновением, но и тем, что его заселение происходило с небольшим разрывом от заселения Стародубья и имеет свою специфику. Прежде всего, Подолье в то время принадлежало Польше, которая переживала в конце XVII – начале XVIII вв. тяжелые времена. С одной стороны, в целях сохранения своей государственности, она пыталась использовать против России старообрядчество, недовольное русским правительством. С другой – дела, происходившие в Подолии в это время, вызванные Освободительной войной и последующими событиями, сопровождавшимися массовым переселением местного населения на левый берег Днепра и Слобожанщину, способствовали переселению старообрядцев на земли польских помещиков, неуверенно себя чувствовавших в это время. Поэтому зыбкое положение старообрядцев и неуверенное властвование магнатов и шляхты на полупустых землях дало возможность тем и другим как нельзя лучше найти точки соприкосновения в заселении региона. К этому надо добавить, что и правовое, и экономическое их положение было гораздо лучше, нежели у старообрядцев Стародубья, до тех пор, пока оставалась властвовать здесь Польша, несмотря на гайдамаческое движение и высылки русским правительством»<sup>9</sup>.

После Булавинского восстания на Дону в 1708 году территорию, которая прилегает к нижнему Дунаю, заселили старообрядцы - донские казаки. Поскольку на то время эта территория находилась под властью Османской империи и переселенцы согласились принимать участие в боевых действиях

<sup>5</sup> Мельников Ф.Е. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) церкви. Барнаул, 1999.; Лилеев М.И. Из истории раскола на Ветке и Стародубье XVII-XVIII вв. Киев, 1895.

<sup>6</sup> Перекрестов Р.И. Структура переселенческих потоков из России и Польши в старообрядческие слободы Малороссии в конце XVII - начале XVIII веков по материалам переписи обывателей Государевых описных раскольниковых слобод 1729 года. //Клинцовский летописец: Сб. Клинцы, 2004. Кн.1. С.135.

<sup>7</sup> Волошин Ю. «Государевы описные малороссийские раскольнические слободы» (XVIII в.). М, 2005. С.92.

<sup>8</sup> Документ о следствии над Е. И. Пугачевым // Вопросы истории. 1966. №3. С.134. Подробнее о пребывании Е. Пугачева в Стародубье и библиографию к проблеме см.: Поддубный А.И. Был ли Емельян Пугачев в старообрядческом Климовском монастыре? // Клинцовский летописец: Сб. Клинцы, 2004. Кн. 1. С.420 - 432. - Волошин Ю. «Государевы описные малороссийские раскольнические слободы (XVIII в.)», М, 2005, С92.

<sup>9</sup> Таранец С.В. Старообрядчество Украины: вопросы истории и его современного состояния // <http://samstar-biblio.ucoz.ru/publ/49-1-0-905>

на стороне турок, здесь они получили широкие права и свободы. «На Дону и Кубани староверческое движение тесно переплелось с казацкими свободами. Здесь старообрядчество выступило вариантами идеологических доктрин, оформивших недовольство сокращением казацкой вольности»<sup>10</sup>.

Освоены были также земли Херсонщины, где хозяйственный талант старообрядцев был успешно использован князем Григорием Потемкиным. Князь с радостью приглашал их к сотрудничеству. Это значительно улучшало развитие региона.

Во второй половине XVIII столетия старообрядцы также заселяют земли Буковины. Австрийский император Иосиф II позволил им поселиться на землях Габсбургской империи. Именно здесь в 1846 году был основан центр большинства старообрядцев – Белокриницкая митрополия. В поселке Белая Криница (ныне Черновицкая область) даже были основаны два монастыря – мужской и женский.

На территории Украины старообрядцы пользовались несколько большей степенью свободы, чем в России. Эти привилегии они сохранили и после присоединения Правобережной Украины к Российской империи в 1793 году. После присоединения к России Бессарабии в 1811 году за старообрядцами было признано право на свободу вероисповедания. Расселение старообрядцев по территории Украины можно назвать поиском «земли обетованной», где бы они могли сохранить свою веру, свое лицо и максимально благополучно организовать свой быт.

«Юго-западное направление миграций отражало византийско-греческий вектор этого поиска. Такая синкретическая схема коллективной стратегии представляла собой не простую совокупность индивидуальных мотивов, а сложный синтез представлений о праведной жизни и возможности спасти свою душу. Именно с этими моментами и связано формирование такого яркого центра староверия, каким суждено было стать Нижнему Дунаю. Здесь во второй половине XVIII в. сошлись три географических маршрута, которые вполне соответствуют трем социальным потокам старообрядчества. Со стороны Дона и, особенно Кубани, сюда активно переселялись казаки в лице некрасовцев. Эта общность стала силовым стержнем и организационной структурой в Придунайском регионе, обладая легальным статусом в Османской империи. Второй маршрут отображал казако-мещанские переселения из южной и юго-западной России на Ветку и далее на украинско-польские и молдово-волошские земли (пилипоны-липоване). Представители этой группы создали своеобразный информационный мост общения с единоверцами Восточной Европы и России, в частности. Третий путь – Новороссийский. В Южную Украину, как транзитный регион для переселений, направлялись как бывшие казаки, так и староверы из разнообразных ареалов России и за-

граничных пространств. А уже оттуда многие переходили Днестр и оседали в нижне-дунайских землях. Этот эклектичный по составу путь предоставил наибольшее количество человеческого ресурса для ревнителев «древлего благочестия» в регионе»... К концу XVIII в. на карте Восточной Европы вырисовывается своеобразный географический треугольник распространения старообрядчества. Его вершины образовывали Юго-Восточные территории России (Дон и Кубань); Ветковско-Стародубские общины Полесья и Нижний Дунай. Поскольку в двух первых ареалах контроль российского государства становится все более ощутим, возрастает роль последнего центра конфессиональной миграции и жизнедеятельности. Пространства этой фигуры было заполнено островными группами староверов: Киевицина, Подолье, Буковина, Слобожаницина и т.д. Это были не только анклав, но и оригинальные точки маршрутов, по которым тысячи ревнителев «древлего благочестия» бежали от преследований властей и официальной церкви. В обосновании старообрядцев на Нижнем Дунае значительную роль сыграл региональный контекст. Добруджа и Бессарабия (Буджак) – исторические области этого ареала представляли собой столь искомое пограничье»<sup>11</sup>.

Заселяя территорию Украины, старообрядцы стремились сохранить чистоту веры. Этой задаче была подчинена как экономическая, так и духовная их деятельность. Основавшись на новом месте, старообрядцы, прежде всего заботились, о том чтобы можно было получить церковные таинства, такие, как крещение, брак, покаяние, причащение. Несмотря на запрещение московской власти строить старообрядческие храмы, беглецы из центральных областей России, расселившись в Малороссии в пределах Стародубского полка, вскоре обзавелись общественными часовнями, рядом с которыми селились иноки.

Уже в начале XX столетия на территории Украины действовало около 40 старообрядческих монастырей и скитов. Основные были на Винничине (Подолье) – два монастыря (муж. и жен.) в Черкасах, в Бессарабии существовали обители в Измаиле и Вилково. В целом до русской революции в Украине существовало свыше 220 общин старообрядцев Белокриницкого согласия, которыми руководили три епископа.

Исследователи старообрядчества также пишут об огромной роли, которую сыграли и принципы, и формы организации старообрядческих общин, где в условиях замкнутости и автономности развивалась взаимопомощь, взаимовыручка и взаимоподдержка.

«...Старообрядцы... переносили в свою обычную жизнь, по сути, монашеские идеалы. И в этом можно усмотреть черты сходства с протестантизмом. Появлялось светское монашество, мирская аскеза, которая в

<sup>10</sup> Дружинин В.Г. Раскол на Дону в конце XVII века. СПб, 1889; Пронштейн А.П. Земля Донская в XVIII веке. Ростов н/Д, 1961 и др.

<sup>11</sup> Пригарин А.А. Русские старообрядцы на Дунае. Одесса-Измаил-Москва, 2010. – С.34-36.

большой степени регламентировала весь уклад жизни староверов. Но при этом накопление и стремление к обогащению не рассматривалось как богоугодное само по себе, а признавалось оправданным лишь для выживания и укрепления старообрядческой церкви...»<sup>12</sup>.

В Украине староверам удалось создать достаточно сильные экономические ячейки. В середине XIX века на территории Стародубья существовало свыше 80 предприятий различного профиля, которые принадлежали старообрядцам. «Здесь староверческие общины развернули торгово-промышленную деятельность, постепенно набиравшую обороты... старообрядцы, бежавшие из центра страны, сформировали компактные поселения - слободы и пользовались относительной свободой действий. При получении слободами статуса посада, например в Клинцах, в купечество записались 93 семьи (не только в клинцовское, но и в московское, тульское, могилевское, Чугуевское и др.) из 641. Значительная часть не только купцов, но и мещан торговали конопляным маслом и другими товарами. Торговля велась с Москвой, Петербургом, Ригой, а также в Польше и Пруссии»<sup>13</sup>. Ветковские купцы торговали хлебом, солью и лесом. Мелкие торговцы продавали рыбу, масло, свечи.

По мнению современников, в первой половине XIX в. очень многие стародубские староверы «отправляют торговлю, и разные имеют ремесла, художества и заводы», чем и «ныне беспрепятственно пользуются»<sup>14</sup>. «По данным современных историков, в тех населенных пунктах Стародубского полка, где не было старообрядцев, имелись лишь купцы 3-й гильдии, в то время как в преимущественно старообрядческих поселениях было немало купцов 2-й гильдии. Тысячи пудов щетины продавались ими ежегодно в Петербурге и Лейпциге. Совокупные капиталы в посадах (Ардонь, Клинцы, Свяцк и др.) выросли в 2,5-7 раз. Некоторые староверческие слободы росли так быстро, что превратившись в крупные торгово-ремесленные центры, занимали место соседних уездных городов. Именно так в 1809 г. получила статус города Новая Зыбка. Новозыбковские старообрядцы торговали хлебом, пенькой, скотом, постным маслом, свечами с Вильно, Варшавой, Ригой, Одессой, Петербургом. Здесь работало 26 предприятий, проводилось 4 ярмарки. Еще крупнее были Клинцы, где уже в 1811 г. имелось 9 душ купцов 1-й гильдии, 13 суконных фабрик (к середине XIX в) с русскими, немецкими и бельгийскими машинами и сопутствующими производствами»<sup>15</sup>.

В Киеве 50% купцов I гильдии были старообрядцами. «Исследование социоконфессионального состава предпринимателей конца XVIII-первой половины XIX вв. показывает, что именно на начальном этапе организации российской индустрии одна из религиозных общностей - старообрядчество - играла в ее развитии роль, не адекватную своему месту в конфессионально-демографической структуре Российской империи. При этом речь идет не только о крупных предпринимателях, обеспечивших лидерство старообрядцев в текстильной промышленности (Гучковы, Морозовы, Рябушинские и мн. др.), хлеботорговле (Рахмановы и др.) и т.д. По данным исследователя "раскола" прошлого века П.И. Мельникова и среди мелкого купечества, торговых крестьян..., процент старообрядцев был существенно выше, чем доля последних во всем взрослом населении. И чем значительнее связь социальной группы с предпринимательством, тем больше указанная диспропорция. В действительности факты свидетельствуют о еще более яркой взаимосвязи, так как большинство "старолюбцев" не декларировало свою принадлежность к "древлеправославному благочестию"»<sup>16</sup>.

Старообрядческая община продемонстрировала, как можно сочетать строго регламентированную жизнь в рамках религиозных догматов и умение жить в гражданском обществе. «История XIX и, особенно, начала XX в. показала, как предприниматели и финансисты, поддержанные в начале своего пути именно общинами, умели выбирать новые, наиболее прогрессивные и перспективные направления деятельности в торговле, промышленности, организации финансовой жизни. Во многом эти черты личности русского старообрядца, принципиально противоположные расхожим бытовым представлениям, создали экономическую независимость и экономические возможности старообрядческих общин и церквей, в свою очередь всячески способствовавших той ведущей роли старообрядческого капитала, которую он завоевал в начале XX в.»<sup>17</sup>.

Старообрядцы в начале XX в. широко освоили экономические и общественные сферы деятельности, благодаря особой старообрядческой этике труда, способности хозяйствования и поддержке общин им удалось достичь значительных успехов. «Ревность в "труде о Господе" на предпринимательском поприще объяснялась и тем, что Дело представляло собой исполнение христианского долга перед Богом и людьми. Успех зависел лично от хозяина-организатора,

ство как историко-культурный феномен. Гомель, 2003. С. 71-72.

<sup>12</sup> Расков Д.Е. Старообрядческое предпринимательство в свете теории М. Вебера

<sup>13</sup> Перекрестов Р.И. Источники накопления капиталов старообрядцами Стародубья в начале XVIII в. // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 2002. С. 78-83.

<sup>14</sup> Иоаннов А. Полное историческое известие... Ч. III. С. 15-16.

<sup>15</sup> Дубровский А.М., Кочергина М.В. Хозяйственная деятельность старообрядческих общин Ветки-Стародубья в конце XVIII - первой половине XIX века // Старообрядче-

<sup>16</sup> Керов В.В. Конфессиональные факторы старообрядческого предпринимательства или «Конфессионально-этическая мотивация хозяйствования староверов в XVIII – XIX вв. // Отечественная история. 2001. №4. С.18 -40.

<sup>17</sup> Поздеева И. В. Русское старообрядчество Москвы в начале XX в. // Мир старообрядчества. Вып. 2. Москва старообрядческая. С. 6-40; Шемякина О. Д. Из истории купечества Рогожской общины: источники социальной и семейной атрибуции // Там же. С. 59-74; См. в том же сборнике статьи З. В. Гришиной, В. П. Пушкова, Е. М. Сморгуновой.

но не имел самостоятельной этической ценности, приобретая смысл лишь тогда, когда результаты предпринимательства использовались в служении Богу и Церкви как сообществу христиан. Более эффективное и умелое хозяйствование способствовало укреплению и возрастанию веры. Право распоряжения результатами предпринимательства не просто ограничивалось этическими целями. Передача средств религиозной общине, единоверцам, обществу, рабочим, “внутренняя” и “внешняя” благотворительность являлись главной нравственной целью предпринимательства. В итоге старообрядец-хозяин ощущал себя не столько собственником, работающим для возрастания богатства, увеличения имущества и т.п., сколько организатором, несущим ответственность перед Богом и обществом, не столько личным владельцем, сколько лично ответственным за свое Дело, свою судьбу, судьбы других людей, веру»<sup>18</sup>.

«...человек есть не только познавательный, но и хозяйственный логос, ему принадлежит право и обязанность труда в мире как для собственного существования, как для оказания помощи ближнему, так для совершения общего дела человечества на земле во исполнение заповеди Божьей при сотворении человека: "обладайте ею (Землею) и владычествуйте". В хозяйственной жизни человек живет одной жизнью с миром как в потреблении, так и в производстве..., он являет себя в труде не только как логос мира, но и его деятель»<sup>19</sup>.

Экономическая сила общин на рубеже XIX-XX вв. позволила по-новому решить и важный вопрос о воспитании личности старообрядца и его образовании. «Традиции и новации в старообрядчестве всегда составляли единое целое, так как духовные традиции могли быть живыми только в единстве древней веры и материальной среды - старообрядческой общины. Поэтому наряду с изучением литературы, языка, старообрядческого фольклора, песенных обычаев идет изучение материальной культуры - той вещественной обстановки, которая окружала старообрядцев. Большое значение для понимания старообрядческого мировоззрения играет старообрядческая икона, памятники медной художественной пластики, религиозное шитье как неотъемлемые атрибуты старообрядческого культа, тесно связанные с духовной поэзией старообрядцев и их обычаями. Наследие старообрядчества огромно. Это и национальный русский костюм, и рукописная и [старо]печатная книга, и музыкальные рукописи, и иконы, написанные в лучших традициях древнерусского искусства, и памятники медной художественной пластики»<sup>20</sup>.

Духовный и творческий потенциал адаптации старообрядцев периода расселения их по территории Украины реализовался не только в сохра-

нении памятников древнерусской традиции в книжности и письменности, в иконописи и в храмо-строительстве, но и в устной народной словесности, в которой отразились особенности идеологии старообрядчества. А идеология в свою очередь базировалась на совокупности положений религиозной догматики и системе жизненных ценностей старообрядцев.

Обзор старообрядческой книжности того времени на территории Украины показывает, что рукописная традиция не только сохранила большинство старых жанров и памятников, но и обогатилась новыми, весьма интересными. Значительное место в старообрядческой литературе второй половины XIX-начала XX вв. заняла полемика между представителями Белокриницкой иерархии и беспоповцами всех согласий. Староверие выдвинуло из своих рядов замечательных писателей, историков, библиографов.

Старообрядческие рукописи оформлялись по принципу древних: заставки, инициалы и отдельные листы лицевых миниатюр. Во всех этих элементах художественного оформления четко проявляется стиль времени, а также ориентация на тот или иной круг памятников. Художественное оформление старообрядческих рукописей достаточно тесно связано с иконописью.

Памятники иконописи «по стилистическим качествам можно разделить на две группы. Это, во-первых, иконы привозные, которые заказывались в авторитетных устоявшихся центрах старообрядческой культуры с давними традициями и высоким профессиональным уровнем исполнения: московских иконописных мастерских, монастырских мастерских Ветки, Покровского Климовского монастыря и других. Вторую группу составляет живопись местная, создававшаяся сельскими и слободскими иконописцами в народных традициях. Они или работали на дому, иногда вместе с членами семьи, или входили в небольшие мастерские, работая на хозяина-работодателя (иногда в его доме, иногда беря работу на дом). Однако иконы как местные, так и привозные всегда характеризуются высоким уровнем профессионального мастерства и строгим следованием традиции: обработка доски с ковчегом и ипонами, поволока под грунтом, многослойная темперная живопись, иногда плавью с золотым ассистом, иногда с золотым фоном, покрытие олифой. Пишутся иконы в строгом соответствии с принятой иконографией... Старообрядческая живопись в целом всегда строго канонична. Она, как и другие памятники старообрядческой культуры, раскрывает многие черты этого уникального явления. Икона или миниатюра своим стилем, иконографией, материальными признаками, художественным уровнем способна рассказать об их заказчике и исполнителе, об их ориентации на те или иные памятники древности, о связи с определенным центром и о многих других сторонах культуры и истории»<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> Керов В.В. «Конфессионально-этические факторы старообрядческого предпринимательства в России в конце XVII - XIX вв.»: Диссертация д-ра ист. наук: 07.00.02. М., 2004 715 с.

<sup>19</sup> Булгаков С. Православие и хозяйственная жизнь // Православие. М., 1991. С. 345-369.

<sup>20</sup> Антонов А.А. О журнале « Церковь » // Родина, 1990. № 9. С.3.

<sup>21</sup> Гусева Э.К. Памятники старообрядческой живописи

«В 1970 – 1972 гг. была проведена сплошная археографическая разведка района ветковско-стародубских слобод. В последующие годы (работы не закончены) в этот район были направлены 6 экспедиций, включая работы в январе 1980 г., во время которых составлено хранящееся в отделе редких книг и рукописей Научной библиотеки МГУ Ветковско-Стародубское территориальное книжное собрание (622 единицы), а также собраны материалы, характеризующие диалект местного старообрядческого населения, традиционное изобразительное искусство, местный старообрядческий фольклор, сохранявшуюся здесь традицию древнего пения «по крюкам»... Составленная в 1973 – 1978 гг. (работы не закончены) в ряде районов Одесской, Винницкой, Хмельницкой и Черновицкой областей УССР, а также в ряде районов Молдавии так называемая Молдавско-Украинская книжная коллекция действительно, как показало ее изучение, может дать реальную картину складывания и развития ветковской книжности, ставшей в XIX в. базой создания блокриницких книжных традиций»<sup>22</sup>.

Проблемы сохранения традиций и применение жизненно необходимых новаций всегда были для старообрядчества максимально актуальными. «Анализируя историю старообрядческих согласий, можно сделать парадоксально звучащий, но вполне оправданный вывод, что старообрядчество активно использует новации ради сохранения традиции... Именно стремление к незыблемости древних традиций «создавало новые способы сохранения традиций в условиях изменяющейся действительности»<sup>23</sup>. И «механизм его [старообрядчества] самосохранения... это поддержание равновесия или оптимального баланса между традицией и новацией, между замкнутостью и открытостью»<sup>24</sup>.

Деловому успеху старообрядцев способствовали такие качества, как трудолюбие и способность к интенсивному труду, умеренность в потреблении и воздержанность, аскетический образ жизни, а также бережливость и расчетливое ведение хозяйства, социальная и духовная общность, личная инициатива и ответственность. Эти качества, а главное – совокупность устоявшихся ценностных ориентаций, которые образуют стержень, обеспечивающий устойчивость, приемственность этих качеств от поколения к поколению позволили им адаптироваться к новым экономическим и политическим обстоя-

тельствам даже в условиях быстрой трансформации социальной реальности. «Старообрядцам, очевидно, был присущ консерватизм как сознательное, методичное следование традиции. Стремление сохранить во всей полноте древнерусские религиозные традиции стало доминантой их мировоззрения. В тоже время староверы приняли активное участие в модернизации. Достаточно вспомнить, создание разветвленной торговой сети, техническую и организационную модернизацию текстильной промышленности России, где их роль была определяющей. Староверы, стремясь всеми силами сохранить традицию, претворили своеобразный консервативный проект экономической модернизации»<sup>25</sup>.

«Осмотрительный консерватизм старообрядцев во многом оказался нужным для нового подъема или возрождения национальной культуры, ибо продлил ее бытование до наших дней и, надо полагать, еще сослужит свою службу в различных уголках земного шара, куда забросила судьба горсточку дюжих русских людей, приверженцев старой веры и старых обрядов»<sup>26</sup>.

Религиозные убеждения старообрядцев, их вера, как системообразующий компонент сознания в совокупности с другими его составляющими, действовали на двух взаимосвязанных уровнях: на личном уровне в качестве психологического механизма адаптации личности к новым условиям и на уровне массового сознания, на котором общность веры выступает в качестве интегратора социальной общности старообрядцев.

Совокупность множества факторов старообрядческой идеологии а так же система жизненных ценностей явились фундаментом, на котором сформировался колоссальный потенциал адаптации. Этот потенциал успешно реализовался при расселении старообрядцев по территории Украины в создании богатейшего фонда национальной культуры – в иконописи, в храмостроительстве, в книжной и в певческой традиции, в словесном творчестве, в бытовой, хозяйственно-экономической, предпринимательской и других сферах.

конца XVIII-XIX вв. // Русские письменные и устные традиции и духовная культура. М.1982, С151-161.

<sup>22</sup> Кобяк Н.А., Леренман М.М., Поздеева И.В., Смилянская Е.Б. Задачи и результаты комплексных археографических экспедиций Московского университета 1966 – 1980гг. // Русские письменные и устные традиции и духовная культура (По материалам археографических экспедиций МГУ 1966 – 1980 гг.). М.: изд-во Московского университета, 1982. С.19.

<sup>23</sup> Данилко Е.С. Старообрядчество на южном Урале. Уфа, 2002. С.208.

<sup>24</sup> Поздеева И.В. Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи. Улан-Удэ, 2007. С.14.

<sup>25</sup> Расков Д. Старообрядчество и модернизация экономики: внутренние противоречия / Статья подготовлена на основе доклада, сделанного на конференции «Предпринимательство в России: культурно-исторические и социально-экономические аспекты», организованной Центром предпринимательства США-Россия и прошедшей в Санкт-Петербурге 20 мая 2009 г.

<sup>26</sup> Болонев Ф.Ф. Старообрядцы Забайкалья в XVIII-XX вв. Новосибирск: АОЗТ. Изд-во «Февраль», 1994. С.148.

Магдалена Зюлковска (Торунь)

## СТАРООБРЯДЧЕСКИЕ НЕКРОПОЛИ В ПОЛЬШЕ

Кладбища старообрядцев являются интересным объектом научных исследований, ценным источником информации о истории, культуре, религии группы.

**Староверы в Польше**

Староверы появились на польских землях в конце XVII века. Ветка (ныне на территории Беларуси) до 60-ых годов XVIII века была духовным центром поповцев. Беспоповцы в конце XVIII столетия поселялись в окрестностях Сувалок и Августова. В первой половине XIX века некоторые старообрядцы из сувальского и августовского регионов переселялись на Мазуры, чтобы избежать призыва в армию и создания метрических книг<sup>1</sup>. Окрестности Августова и Сувалок подчинялись России, в то время как Мазуры были частью Восточной Пруссии. Мазуры только после второй мировой войны стали частью Польши. Контакты мазурских староверов с одноверцами из других районов были редкие, что заметить можно на кладбищах и в надгробных надписях.

**Количество, расположение и состояние кладбищ**

При помощи информации, полученной от староверов, в Польше найдено 28 старообрядческих кладбищ. В сувальском районе находится 17 некрополей<sup>2</sup>. Существование некоторых (в Жилинах, Бялогорах, Версьнях, Шурах, Червонке) сохранилось только в памяти самых пожилых старообрядцев. Некрополи заросли сорняком и деревьями. На них уже нет крестов, нет забора и никакой информации, что здесь похоронены люди. На части кладбищ (в Погорельце, Высокой Гуте, Росохатом Роге, Потькунах) находятся единичные кресты и памятники, но без надписей. На 8 есть памятники с надписями. Один или два памятника с надписью есть в Александрове, Липине и Раштаболе, несколько или более десяти в Штабинках, Буда Руской, Глушыне, Посеянке, а несколько десятков в Водзилках (около 50). Около 60 старообрядческих

надгробий с надписями находится также на городском кладбище в Сувалях (Suwałki).

В августовском регионе находятся 3 староверских кладбища в деревнях: Габове Гронды (Gabowe Grądy) Близна (Blizna), Пиявне Руске (Piawne Ruskie). Самым большим старообрядческим кладбищем в Польше является некрополь в Габовых Грондах, где находится около 250<sup>3</sup> памятников с надписями и довольно много могил без них. В Близне около 20 памятников (с надписями 10), в деревне Пиявне Руске остались только 3 креста. В Августове несколько старообрядческих памятников с надписями можно найти на городском кладбище, среди гробов иноверцев.

На Мазурах находится 8 кладбищ<sup>4</sup>, на всех есть памятники с надписями. В отличие от части кладбищ сувальского региона, мазурские убраны и окружены заборами, хотя здесь уже почти нет старообрядцев. Во второй половине XX века большинство мазурских староверов, по экономическим и общественным причинам, эмигрировало в Германию. Надо подчеркнуть, что часто староверы, проживающие в Германии хотят быть похоронены в Польше, на Мазурах.

**Форма памятников и материал, из которого они сделаны**

Старообрядцы, проживающие в Польше, прибыли сюда с новгородско-псковских земель. Они принесли с собой часть этой культуры, однако не принесли традиции создавать каменные намогильные кресты<sup>5</sup>. До второй половины XX века они их почти не создавали. Причиной этого могло быть отсутствие поблизости подходящего материала и

<sup>3</sup> Часто один памятник воздвигнутый двум, иногда даже больше лицам.

<sup>4</sup> Здесь имеется в виду некрополи в деревнях: Иваново (Iwanowo), Осиняк-Пётрово (Osiniak-Piotrowo), Съвигнайно (Śwignajno), Кадзидлово (Kadzidłowo), Онуфриево (Onufryjewo), Галково (Galkowo) и два некрополя в селе Войново (Wojnowo): мирской и монастырский. В половине XIX века в Войнове был основан мужской монастырь, в Пулах (ныне Спыхово) женский. В 1884 году мужской монастырь в Войнове был закрыт, в 1885 году переселились сюда монашки из сгоревшего монастыря в Пулах (Iwaniec E., *Z dziejów staroobrzędowców na Ziemiach Polskich XVII-XX w.*, PWN, Warszawa 1977 с. 122-45).

<sup>5</sup> В. В. Ермонская полагает, что каменные кресты-надгробия поначалу встречались лишь как локальное явление новгородско-псковской культуры, а на территорию всей Руси распространились в XVII веке (Святославский А.В., А.А. Трошин, *Крест в русской культуре. Очерк русской монументальной стабродграфии*, Древлехранилище, Москва 2005 с. 75).

<sup>1</sup> Jaroszewicz-Pieresławcew Z., *Starowiercy w Polsce i ich księgi*, Ośrodek Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego, Olsztyn 1995, с. 13-49.

<sup>2</sup> Они находятся в деревнях: Водзилки (Wdzyli), Глушин (Guszyn), Буда Руска (Buda Ruska), Штабинки (Sztabinki), Раштабол (Rasztabol), Александрово (Aleksandrowo), Липина (Lipina), Посеянка (Posejanka), Погорелец (Pogorzelec), Росохаты Рог (Rosochaty Róg), Жилины (Żyliny), Бялогоры (Białogóry), Высока Гута (Wysoka Góra), Потькуны (Pockuny), Версьне (Wierśnie), Шуры (Szury), Червонка (Czerwotka). Кроме того предположительно старообрядческое кладбище без единого креста находится также в Зусенке (Zusenka).

хороших каменщиков, а также зажиточных старообрядцев.

В прошлом самым доступным и дешёвым материалом было дерево, поэтому старообрядцы чаще всего на могилы ставили деревянные восьмиконечные кресты. Староверы объясняют, что намогильные кресты должны быть деревянные, потому что на таком кресте был распят Христос. Деревянный крест должен стоять на могиле до тех пор, пока сгниёт. Когда он упадёт, нельзя его поднимать, выбрасывать и сжигать, так как это приносит несчастье<sup>6</sup>. В прошлом, когда сгнил деревянный крест, на его место хоронили следующего покойника. В последних десятилетиях на место старых крестов и памятников старообрядцы воздвигают новые тем же покойникам.

Над могилой крест всегда расположен с восточной стороны захоронения, там, где ноги покойника<sup>7</sup>. Староверы верят, что благодаря этому умерший сможет схватить крест во время страшного суда и пойти к Спасителю<sup>8</sup> (этого обычая уже нет у католиков и православных из Польши). Надписи, находящиеся на некоторых могилах в Онуфриеве (мазурский центр), отражают расположение похороненных. Здесь буквы на лежащих горизонтальных плитах написаны будто «вверх ногами».

Во время двадцатилетия между первой и второй мировыми войнами в Сувалках, Августове и их окрестностях популярными стали металлические восьмиконечные кресты. В настоящее время их немного.

После второй мировой войны всё чаще на некрополях появлялись терразитные, мраморные, гранитные кресты и памятники<sup>9</sup>. Ныне в сувальском и августовском районах кресты обычно изображены на вертикально стоящих над погребениями плоских плитах. Иногда к таким плитам прикреплены чугунные распятия. Редко кресты помещены на плитах, лежащих над погребением, так как согласно народному поверью лежащий крест теряет свою силу<sup>10</sup>. В мазурском центре поч-

ти нет стоящих плит. Над гробами стоят восьмиконечные кресты. Старообрядческие надгробия августовского и сувальского центров по форме почти не отличаются от надгробий католиков, зато надгробия мазурского центра более аскетичны.

Большинство современных могил покрыто терразитными или гранитными лежащими плитами. Лежащая плита обычно не покрывает всей могилы. Староверцы верят, что благодаря этому во время страшного суда душа умершего сможет улететь из гроба.

#### **Староверские кладбища и находящиеся на них добавления**

Кладбища размещены на небольших холмах, если такие находятся в староверских сёлах. Они обычно расположены на окраинах деревень. На всех кладбищах растут деревья<sup>11</sup> разного вида и цветы. Кроме того цветы, чаще всего искусственные, стоят в вазах или висят на крестах.

У староверов нет обычая зажигать на могилах лампы. Тем не менее нередко на памятниках можно найти их стеклянные или пластмассовые остатки. По мнению одной из жительниц Габовых Грондов только католики зажигают лампы. Староверы их убирают с надгробий, поскольку умершим огонь не нужен. Восковые свечи надо зажигать Христу, Богородице, не покойникам.

На части надгробий находятся фотографии<sup>12</sup> умерших. Нередко они прикреплены к крестам и памятникам наставникам, в то время как в прошлом наставники даже не разрешали фотографировать себя<sup>13</sup>. Старообрядцы должны иметь бороды. Однако даже на намогильных фотографиях часть мужчин без бород, а часть женщин без платков на головах. По мнению одного из жителей Габовых Грондов, в семейных могилах муж лежит справа, а жена слева. Если рядом похоронены дети, они лежат слева от матери. Приведённый обычай

<sup>6</sup> Iwaniec E., *Wierzenia i obrzędy grzebalne wczoraj i dziś u staroobrzędowców na Ziemiach Polskich* // ред. Łużny, *Chrześcijański wschód a kultura polska*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1989, с. 122.

<sup>7</sup> Sakowicz A., *Wszystko jest takie, jak na początku* // „Gazeta Współczesna”, 08.07.2005, с. X.

<sup>8</sup> Barszczewski A., *Białoruska obrzędowość i folklor wschodniej Białostoczczyzny (narodziny, wesele, śmierć)*, Białostockie Zakłady Graficzne, Białystok 1990, с. 151.

<sup>9</sup> Iwaniec E., *Wierzenia i obrzędy grzebalne wczoraj i dziś u staroobrzędowców na Ziemiach Polskich* // ред. Łużny, *Chrześcijański wschód a kultura polska*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1989, с. 122.

<sup>10</sup> Spiss A., *Wiejskie cmentarze w Polsce* // ред. K. Grodzińska, J. Purchla, *Śmierć – przetrzeń – czas – tożsamość w Europie Środkowej około 1900: materiały międzynarodowej konferencji zorganizowanej w dniach 8-10 grudnia 1996*, Kraków 2002, с. 221.

<sup>11</sup> Ещё в дохристианское время народ верил, что после похорон душа умершего входит в дерево, растущее поблизости, или в кусты и растения, посаженные на могиле. Поэтому кладбищенская зелень была нерушимой (Kolbuszowski J., *Wiersze z cmentarza. O współczesnej epigrafice wierszowanej*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław 1985, с. 54). На польских могилах обычно росли цветы и деревья, которые отпугивали духов, или такие, которые нравились умершему и склоняли его остаться в гробу (Fischer A., *Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Lwów 1921, с. 347). Первоначально на кладбищах садились: тис и чёрная бузина, поскольку их считали растениями смерти; липа, ель и пихта – посредники между человеком и сверхъестественным миром (Kolbuszowski J., *Wiersze z cmentarza. O współczesnej epigrafice wierszowanej*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław 1985, с. 55).

<sup>12</sup> На староверских кладбищах в Польше непопулярны портреты, высеченные в надгробных плитах.

<sup>13</sup> Grek-Pabisowa I., *Staroobrzędowcy*, Sławistyczny Ośrodek Wydawniczy, Warszawa 1999, с. 294

не отражён ни на надгробных фотографиях, ни на эпитафиях. Фотографии и эпитафии мужчин бывают расположены как справа, так и слева.

### Старообрядческие надгробные надписи

Могилы и памятники, а также написанные на них эпитафии находятся в разном состоянии. На некоторых надгробиях надписи стёрты совсем, а на некоторых частично. Сохранилось несколько разборчивых надписей с 50-ых-70-ых годов XX века. Большинство памятников с надписями, которые ныне находятся на староверских некрополях в Польше, воздвигнуто за последние три декады. Могилы с надписями<sup>14</sup> находятся на 20 кладбищах. В настоящей статье слово «надгробная надпись» является более широким понятием слова «эпитафия». В одной надгробной надписи обычно несколько эпитафий<sup>15</sup>.

### Язык эпитафий

На староверских надгробиях находятся церковнославянские, русские, польские, германские и смешанные надписи. Церковнославянские элементы выступают обычно в религиозных эпитафиях. Слово «элементы» здесь употреблено неслучайно, поскольку нередко церковнославянские буквы и надстрочные знаки стоят среди букв современного русского языка. Часто трудно точно определить язык надписей. На внимание заслуживает факт, что большинство надгробных надписей записаны кириллицей или гражданкой. Это является доказательством, что для староверов из Польши язык религии и язык предков важнее польского в некоторых сферах жизни.

### Типы эпитафий

Эпитафии, находящиеся на староверских могилах в Польше, стереотипные. Они похожи друг на друга, всё же эпитафии из сувальского и августовского районов отличаются от эпитафий мазурского района. Кроме того они отличаются от

эпитафий иноверцев. На всех могилах есть записаны антропонимы, на большинстве есть эпитафии, сообщающие о продолжительности жизни покойника, а также религиозные эпитафии. Реже выступают эпитафии, сообщающие о учредителях памятника, о причине смерти, о профессии умершего, о месте жительства перед смертью, а также поэтические эпитафии. В настоящей статье я обсужу только некоторые типы эпитафий.

### Религиозные эпитафии<sup>16</sup>

На старообрядческих надгробиях сувальского и августовского районов самой популярной эпитафией религиозного характера является предложение «Покой Господи душу усопшего раба Своего имярек» - цитата из чина панихиды<sup>17</sup>.

На трёх могилах мазурского района находится аббревиатура «С.П.». С большей вероятностью она является результатом контаминации формулы «Вечная память» с польской формулой «Świętej pamięci» и её аббревиатурой «Ś.P.» (или это перевод польской аббревиатуры «Ś.P.»). Возможно, что также сокращение «В.П.» старообрядцы создали на основе польского «Ś.P.». Сокращение «Ś.P.» распространено на католических могилах.

На большинстве восьмиконечных крестов находятся аббревиатуры «C}R' SL}VY Ū}S X}' SN }& B}i'ł» (и их модификации), являющиеся сокращением слов «Царь Славы Исус Христос Сын Божий». В мазурском центре к названным выше буквам добавлены «KT ML RB», обозначающие «копьё, трость, место лобное, раб божий или раб быст». На надгробных крестах в Онуфриеве находятся собственные сокращения «SPOC RAB; B}i'ł» (Спочивает Раб Божий). На части могил в Онуфриеве перед сокращениями «C}R' SL}VY Ū}S X}' SN }& B}i'ł» выступает сокращение «GD}'» (Господь) или его варианты.

### Поэтические эпитафии

На староверских надгробиях в Польше только две поэтические эпитафии. Одна находится на памятнике в Сувалках «Co b}o najdro}sze/ w tym grobie si} mie}ci/ śmierć ciebie zabrała/ nie wzięła/ boleści». Её встретить можно на могилах католиков. Другая находится на памятнике в Габовых Грондах «Любите людей ведь так быстро уходят/ Не умирает тот кто в памяти живух<sup>18</sup>». Предложение «Любите людей ведь так быстро уходят» ассоциируется со стихотворением польского поэта, католического священника - Я. Твардовского «B}ieszmy si}». То ч-

<sup>14</sup> В августовском районе находится 311 разборчивых надписей, в сувальском 227, в мазурском 153 (вместе 691). Число надгробных надписей не совпадает с числом похороненных. Если на одной доске названо пять покойников и их всех касается одно предложение типа «Покой Господи души усопших раб своих...», это одна «надгробная надпись», состоявшаяся с нескольких эпитафий.

<sup>15</sup> Например в надписи: «Pokoī Gd'i dÁ,Á Áso'p,ago ra'ba svoego' KÁpre'na Gerasi'mova 5.IX.1944 - 7.VII.1995. Pamat' ot ée'ny i dete'i. Svatyiĕi Boée Svatyi Koe'pknī. Svatyiĕi Besmertnyi. PomilÁ'i nas» (запись как в оригинале) находятся четыре эпитафии. Среди них две религиозные: «Pokoī Gd'i dÁ,Á Áso'p,ago ra'ba svoego'...» и «Svatyiĕi Boée Svatyi Koe'pknī. Svatyiĕi Besmertnyi. PomilÁ'i nas»; одна сообщающая о продолжительности жизни умершего «5.IX.1944 - 7.VII.1995»; одна сообщающая о учредителях памятника «Pamat' ot ée'ny i dete'i».

<sup>16</sup> Подробнее о религиозных эпитафиях я писала в статье *Epitafia na starowierskich nagrobkach w Polsce // „Studia i Szkice Slawistyczne”* X, Opole 2010, с. 481-488.

<sup>17</sup> Юхименко Е.М., Выговская старообрядческая пустынь: *Духовная жизнь и литература*, том I, Языки славянской культуры, Москва 2002, с. 367.

<sup>18</sup> Запись как в оригинале.

нее с первой его строкой: „Śpieszmy się kochać ludzi tak szybko odchodzą”<sup>19</sup>. Можно подозревать, что основатели памятника, нашли эту эпитафию на надгробиях иноверцев.

---

<sup>19</sup> Twardowski J., *Śpieszmy się // Poezje wybrane*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1979.

| Эпитафия                                                                                                                                                                          | Район      |            |           |            |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|------------|-----------|------------|
|                                                                                                                                                                                   | Авг.       | Сув.       | Маз.      |            |
| Покой Господи душу усопшего раба Своего имярек                                                                                                                                    | 255        | 93         |           | <b>348</b> |
| Вечная память                                                                                                                                                                     | 2          | 18         | 6         | <b>26</b>  |
| В. П.                                                                                                                                                                             |            | 18         |           | <b>18</b>  |
| Pokój jej/jego duszy                                                                                                                                                              | 4          | 8          |           | <b>12</b>  |
| Ś. P.                                                                                                                                                                             | 6          |            | 4         | <b>10</b>  |
| Под сим крестом покоится имярек / тело / прах имярек                                                                                                                              | 1          | 2          | 6         | <b>9</b>   |
| Мир праху твоему...                                                                                                                                                               |            | 5          | 4         | <b>9</b>   |
| Помяни мя Господи во царствии твоём                                                                                                                                               |            | 4          | 1         | <b>5</b>   |
| Святыи Боже, Святыи Крепкий, Святыи Бессмертный, помилуй нас                                                                                                                      | 1          | 4          |           | <b>5</b>   |
| Здесь покоится имярек                                                                                                                                                             | 3          |            |           | <b>3</b>   |
| С. П.                                                                                                                                                                             |            |            | 3         | <b>3</b>   |
| Покой/ мир ей душе                                                                                                                                                                |            | 2          |           | <b>2</b>   |
| Вечный покой ей/ ему                                                                                                                                                              |            |            | 2         | <b>2</b>   |
| Jezu ufam Tobie                                                                                                                                                                   |            |            | 2         | <b>2</b>   |
| Почивают имярек                                                                                                                                                                   |            |            | 1         | <b>1</b>   |
| Spokój jej duszy                                                                                                                                                                  |            |            | 1         | <b>1</b>   |
| Bóg tak chciał                                                                                                                                                                    |            | 1          |           | <b>1</b>   |
| Господь так восхотел                                                                                                                                                              | 1          |            |           | <b>1</b>   |
| Прохожий милый без молитвы к Пресвятой Богородице не отходи от этой могилы/ Дороги/е родители молитесь за нас                                                                     |            | 1          |           | <b>1</b>   |
| Вечное упокоен/е: со святыми водворен/е. все любези еншая мать, да даст тебе Господь Бог, сню благодать, вечную память сотвори Господи угол рабе твоей Кушнерова Марина Устиновна |            |            | 1         | <b>1</b>   |
|                                                                                                                                                                                   | <b>273</b> | <b>157</b> | <b>31</b> | <b>461</b> |

Таблица № 1. Религиозные эпитафии, находящиеся на староверских могилах в Польше.

### Эпитафии, сообщающие о продолжительности жизни

Старообрядцы по-разному обозначают на надгробиях продолжительность жизни. Чаще всего перед датой рождения они пишут слово «родился» или его сокращение, перед датой кончины слово «умер» или его сокращение. Нередко эти слова написаны на польском языке («ur.» сокращение слова «urodzony», «zm.» сокращение слова «zmarły»), на Мазурах 2 эпитафии написаны на немецком языке («geb.» сокращение слова «geboren», «gest.» сокращение слова «gestorben»).

Интересное каменное надгробие и вырезанная на нём эпитафия находятся около кладбища в Липине (сувальский район). Памятник был воздвигнут 73-летней женщине, которая умерла в 1939 году. Неизвестны имя и фамилия умершей, поскольку памятник разрушен и нет его верхней части, нет креста. На памятнике осталась надпись «...прожила сей жизни 73 г. оупокоилась 1939 г. м<sup>тм</sup>сяца июля 13 дня». Похожих эпитафий нет на других старообрядческих надгробиях. Также форма памятника нетипична для староверов, поэтому можно подозревать, что был он воздвигнут православной.

Если памятник и помещённая на нём надпись были бы похожи на старообрядческие, можно было бы подозревать, что они находятся над погребением староверки, которая покончила жизнь самоубийством или была алкоголиком. Пожилые жители Габовых Грондов объясняют, что староверы хоронят самоубийц, алкоголиков и некрещённых вне кладбища или в западной его части (так же делали католики и православные в Польше)<sup>20</sup>. Раньше старообрядцы не ставили на их могилах крестов, однако в последнее время близкие родственники самоубийц часто ставят им памятники и кресты.

На монастырском кладбище в Войнове есть одна эпитафия, в которой число написано буквами «р ®\* маä» (80 9 мая). Такая запись характерна для церковнославянского языка. Можно подозревать, что эта эпитафия является наиболее древней на старообрядческих кладбищах в Польше. В надписи нет информации, кому она посвящена и чего касается дата. Вероятнее всего дата касается смерти похороненного, а число 80 касается 1880 года.

<sup>20</sup> Straczuk J., *Cmentarz i stół. Pogranicze prawosławno-katolickie w Polsce i na Białorusi*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2006, с. 63-4.

Для мазурского района свойственны также другие знаки, находящихся перед датами рождения и смерти. Перед числом, обозначающим рождение, староверы помещают звёздочку, а перед числом, обозначающим смерть, крест, популярные также среди иноверцев. Кресты как восьми-, так и четырёхконечные. Нередко на восьмиконечном кресте из терразита изображен четырёхконечный крест. Можно бы сказать, что это результат ошибки каменщика, однако таких случаев в мазурском районе сравнительно много, не все они появились по недосмотру. Это явление может быть свидетельством изменений в понимании старообрядцами символики креста. Староверы мазурского района по-прежнему почитают восьмиконечный крест, однако некоторые приняли от католиков знак четырёхконечного креста как символа смерти человека. Крест в христианстве символизирует смерть Христа и спасение мира. Звёздочка ассоциируется со звёздой, которая горела на небе во время рождения Христа.

В мазурском районе перед датой рождения и смерти находятся также руны. Перед датой рождения староверы помещают руну «алгиз», а перед датой смерти руну «ыр». Те же руны находятся на средневековых захоронениях на территории Германии и Скандинавии<sup>21</sup>. Руны находятся только на могилах староверов из Мазур, которые в прошлом были частью Восточной Пруссии.

#### Антропонимические эпитафии

Ныне необходимым элементом надгробной надписи является антропонимическая эпитафия. На староверских памятниках редко находятся отчества и девичье фамилии женщин, старообрядцы обычно употребляют только имя и фамилию. И в этих элементах произошли изменения. Почти все личные имена, находящиеся в эпитафиях, являются каноническими именами или их вариантами, однако немного имён, которые выбраны точно по церковному календарю. С другой стороны, большинство из них дано с отклонением от даты в *Святцах*, составляющим не более 15 дней. Среди имён, записанных латиницей, большинство является польскими (редко немецкими) генетическими эквивалентами русских канонических имён. Меньше польских (немецких) эквивалентов русских имён, образованных путём транслитерации.

В последние десятилетия в антропонимической системе староверов появились новые тенденции, женские фамилии всё чаще не отличаются от мужских категорией рода, старообрядцы всё чаще не склоняют по падежам склоняемых фамилий<sup>22</sup>.

#### Заключение

Культура старообрядцев, проживающих в Польше, изменяется под влиянием доминирующей, польской культуры (а на Мазурах изменялась также под влиянием немецкой культуры). Многие примеры культурной диффузии и языковой интерференции можно найти на староверских некрополях и могилах.

Примером влияния польской католической культуры на старообрядческую являются лампы, стоящие на староверских могилах; терразитные или гранитные памятники, вместо деревянных восьмиконечных крестов. Примером воздействия германской культуры являются руны, изображённые перед датами рождения и смерти на старообрядческих гробах мазурского центра.

Особенная ситуация староверов, являющаяся следствием их двуязычия (многоязычия в мазурском регионе) отразилась в надгробных надписях. Большинство эпитафий записано гражданкой и кириллицей, тем не менее немало (особенно в мазурском районе) эпитафий, записанных латиницей. В сувальском и августовском центрах можно найти надписи, в которых находятся элементы трёх языков: церковнославянского, русского и польского, например. На Мазурах, кроме приведённых, находятся ещё элементы немецкого языка.

Под влиянием польской (и немецкой) антропонимики изменяется антропонимическая система старообрядцев. На надгробиях редко можно найти отчества, старообрядцы обычно употребляют только имя и фамилию, иногда также девичью фамилию покойницы.

Я. Кольбушевски в книге *Wiersze z cmentarza* писал, что некрополь, кладбищенское пространство являются текстом культуры<sup>23</sup>. Старообрядческие кладбища, расположенные в пограничных зонах, подтверждают его слова.

#### Литература:

1. Святославский А.В., А.А. Трошин, *Крест в русской культуре. Очерк русской монументальной стабрографии*, Древлехранилище, Москва 2005.
2. Юхименко Е.М., *Выговская старообрядческая пустынь: Духовная жизнь и литература*, том I, Языки славянской культуры, Москва 2002.
3. Barszczewski A., *Białoruska obrzędowość i folklor wschodniej Białostoczczyzny (narodziny, wesele, śmierć)*, Białostockie Zakłady Graficzne, Białystok 1990.
4. Fischer A., *Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Lwów 1921.

<sup>21</sup> Warneck I., *Świat run. Głębokie i bardzo osobiste wprowadzenie w tajemnice run*, Wydawnictwo KOS, Katowice 2001, с. 116.

<sup>22</sup> Подробнее о антропонимических эпитафиях на старообрядческих надгробиях я писала в статье *Antroponimia polskich starowierców (na podstawie inskrypcji nagrob-*

*nych)* // ред. М. Gluszkowski, St. Grzybowski, *Staroobrzędowcy za granicą*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2010, с. 189-200.

<sup>23</sup> Kolbuszowski J., *Wiersze z cmentarza. O współczesnej epigrafice wierszowanej*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław 1985.

5. Grek-Pabisowa I., *Staroobrzędowcy*, Sławistyczny Ośrodek Wydawniczy, Warszawa 1999.

6. Iwaniec E., *Z dziejów staroobrzędowców na Ziemiach Polskich XVII-XX w.*, PWN, Warszawa 1977.

7. Iwaniec E., *Wierzenia i obrzędy grzebalne wczoraj i dziś u staroobrzędowców na Ziemiach Polskich* // ред. R. Łużny, *Chrześcijański wschód a kultura polska*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1989, ss. 103-24.

8. Jaroszewicz-Pieresławcew Z., *Starowiercy w Polsce i ich księgi*, Ośrodek Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego, Olsztyn 1995.

9. Kolbuszowski J., *Wiersze z cmentarza. O współczesnej epigrafice wierszowanej*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław 1985.

10. Sakowicz A., *Wszystko jest takie, jak na początku* // „Gazeta Współczesna”, 08.07.2005, c. X-XI.

11. Spiss A., *Wiejskie cmentarze w Polsce* // ред. K. Grodzńska, J. Purchla, *Śmierć – przestrzeń – czas – tożsamość w Europie Środkowej około 1900: materiały międzynarodowej konferencji zorganizowanej w dniach 8-10 grudnia 1996*, Kraków 2002.

12. Straczuk J., *Cmentarz i stół. Pogranicze prawosławno-katolickie w Polsce i na Białorusi*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2006.

13. Twardowski J., *Śpieszmy się* // *Poezje wybrane*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1979.

Warneck I., *Świat run. Głębokie i bardzo osobiste wprowadzenie w tajemnice run*, Wydawnictwo KOS, Katowice 2001.

Горбунов Ю.Е. (Одесса)

## СТАРООБРЯДЧЕСКИЕ РУКОПИСИ ИЗ СТАРОДУБЬЯ КАК ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ ФЕНОМЕН

Книжное и рукописное наследие старообрядцев Украины является неотъемлемой частью отечественной культурной истории. Материал этот при всем своем очевидном богатстве во многом еще научно не разработан. Между тем эвристический потенциал его чрезвычайно велик. Здесь и чисто исторические материалы прямого содержания памятников старообрядческой письменности, и возможность решения разнообразных филологических проблем, и богатейшее поле для искусствоведческих исследований. В настоящей работе мы рассмотрим старообрядческие рукописные книги как раз в этом последнем аспекте – с точки зрения истории искусства.

\* \* \*

Старейшим и, пожалуй, наиболее значительным центром старообрядчества на территории Украины было Стародубье – во всяком случае, до учреждения Белокрыничкой митрополии (1846). Еще во второй половине XVII в. там появились (не без помощи местной казацкой старшины) многочисленные и многолюдные поселения староверов, получившие в российском имперском делопроизводстве название «*черниговские раскольничьи слободы*». Роль Стародубья в истории первых двух столетий раскола очень велика, и по своему значению сопоставима лишь с ролью Выга, Керженца и Ветки – самых крупных и влиятельных оплотов старой веры.

Подлинный расцвет Стародубских слобод и возвышение их роли в старообрядчестве поповского толка приходится на вторую половину XVIII столетия. Связано это было с наступившим упадком соседней Ветки, дважды разоренной российскими войсками (1735 и 1764 гг.) – до того Ветка слыла признанной «*столицей*» старообрядческого мира. Именно в этот период Стародубье становится одним из крупнейших очагов старообрядческой письменности и искусства книги; продуктивность его оставалась стабильно высокой вплоть до Октябрьской революции. Действовала целая сеть скрипториев, устроенных при монастырях, мужских и женских, а также в домах слобожан.

Рукописи создавались не только для собственных нужд, но и на продажу. Известны целые «*династии*» книгописцев и миниатюристов, как, например, семейство Перелыгиных из посада Святского – сохранился целый ряд подписных и датированных рукописей, созданных представителями этого семейства во второй половине XIX – начале XX в. В роду Перелыгиных были и талантливые иконописцы, работавшие в оригинальной, узнаваемой

манере. И рукописные книги, и иконы работы Перелыгиных отличаются чистотой стиля и довольно высоким художественным уровнем.

Во множестве списков тиражировались в местных скрипториях сочинения стародубских и ветковских полемистов и богословов. Отвечая на вопросы, волновавшие старообрядческое сообщество, тайно они распространялись по всей территории империи и за ее пределами. Издавались в виде рукописей и труды оппонентов – представителей иных «*раскольничьих*» толков и согласий.

Наиболее видным представителем старообрядческой литературной традиции в Стародубье был инок Никодим, деятельность которого приходится на вторую половину XVIII в. Труды его, в частности известные «*Статьи инока Никодима*»<sup>1</sup>, принадлежат к числу выдающихся памятников старообрядческой мысли. Их место – в одном ряду с такими произведениями, как «*Книга о титуле*» Игнатия Соловецкого, «*Поморские ответы*» Андрея Денисова или позднейшее «*Блуждающее богословие*» Федора Мельникова. Впрочем, фигур, подобных инок Никодиму – ярких писателей и тонких богословов – в Стародубских слободах были единицы. Об этом красноречиво свидетельствует репертуар местной книжности, включающий в основном каноническую богослужебную и агиографическую литературу и сравнительно небольшую долю собственно старообрядческих богословских и полемических сочинений.

Важным и наиболее плодотворным направлением в деятельности стародубских книгописцев в XVIII и особенно в XIX столетиях было создание нотированных певческих рукописей. Репертуар их, надо признать, довольно ограничен. «*Октоих*» («*Октай*»), «*Ирмологий*», «*Праздники певчие*», «*Минея певчая*» («*Трезвоны*»), «*Обиход*» – вот основной набор книг, выходивших из старообрядческих скрипториев. Создавались также певческие сборники смешанного состава. Встречаются эти нотированные рукописи в библиотеках старообрядцев куда чаще, чем иные типы рукописных книг – потребность в них была всегда велика, поскольку замены им в виде печатных певческих книг не существовало. Запись музыкальных текстов велась в соответствии со средневековой восточно-христианской традицией – крюковыми нотами, а исполнение литургических музыкальных произведений называлось «*пе-*

<sup>1</sup> Впервые опубликованы по рукописи из библиотеки Рогожского кладбища в приложении к старообрядческому журналу «*Церковь*» за 1911 г. См.: «*Статьи инока Никодима*». М., 1911. Здесь же объемистая редакторская статья о жизни и литературной деятельности Никодима.

нием по крюкам». Археографам удалось выявить сотни крюковых рукописей стародубского происхождения. Наиболее значительная и научно обработанная их коллекция, включающая и материалы из соседней Ветки, сформирована в отделе рукописей библиотеки Московского университета<sup>2</sup>.

Множество забытых «роспевов» – духовных мелодий славянского средневековья – донесли до нас старообрядческие рукописи. Примечательно, что одни и те же духовные тексты иной раз нотировались в двух, а то и в трех вариантах. Так, отдельные службы даны в записи знаменным и повторены демественным, путевым либо опекаловским роспевами. Ценность этого материала для музыкальной медиевистики очевидна.

Пожалуй, первое, что привлекает внимание при непосредственном знакомстве с произведениями стародубских книжников – это художественное, иногда высоко профессиональное оформление рукописей, написанных изящным полууставом и украшенных заставками, красочными инициалами, реже – концовками.

Своеобычный, острохарактерный стиль ветковско-стародубской орнаментики сложился ко второй половине XVIII столетия в результате синтеза различных рукописных традиций. В скрипториях Стародубья, располагавших хорошими библиотеками, использовались при работе в качестве образцов помимо старинных книг также и рукописи, исполненные в других центрах старообрядческой культуры. Такими центрами были знаменитая поморская Выговская пустынь и подмосковные Гуслицы, где были выработаны оригинальные, высокохудожественные формы книжного узорочья. Здесь важно оговориться, что если влияние поморской орнаментики уже во второй половине XVIII в. в стародубских рукописях было весьма ощутимым, то об обращении к гуслицким образцам можно говорить лишь применительно к памятникам не ранее начала XIX столетия – именно к этому времени специалисты относят возникновение книгописного центра в Гуслицах<sup>3</sup>.

Широко черпая из этих источников, творчески перерабатывая и подчиняя их собственной художественной идее, стародубские мастера создавали яркие и оригинальные произведения книжного искусства<sup>4</sup>. Прихотливые, сдержанные по цвету

растительные формы поморских композиций органично сочетались в них с праздничным многоцветьем, берущим начало в гуслицкой традиции. Однако совсем по-новому звучат эти традиционные красочные сочетания на синих, коричневых, черных фонах, вытеснивших из стародубских заставок классическое поморское золото. Обращение к черному фону, на наш взгляд, свидетельствует также о знакомстве с московскими певческими рукописями второй половины XVII в., специфический барочный орнамент которых часто давался на черном фоне (в измененном, но узнаваемом виде мотивы московского рукописного орнамента в стиле барокко также попали в творческий инструментарий старообрядческих художников). По-видимому, стильный декор рукописей, создававшихся в Москве накануне петровской эпохи и в самом ее начале, играл в сложении старообрядческой рукописной орнаментики и в Стародубье, и в Поморье, куда большую роль, чем о том принято говорить. Выявление этих связей могло бы стать темой самостоятельного увлекательного исследования.

С течением времени в скрипториях Стародубья были выработаны и собственные художественные приемы, использовавшиеся в оформлении рукописей. Наиболее характерный прием стародубских орнаменталистов – использование рисунка из многочисленных белых точек на контрастном темном фоне заставки. Миниатюрные пуантальные «снежинки» и «звездочки», вкрапленные в композицию заставки, служили только дополнительным, но эффектным средством декора. Наличие в орнаменте таких специфических точечных розеток в совокупности с другими характерными признаками позволяет сравнительно легко выделять памятники стародубского и ветковского происхождения из общей массы старообрядческих рукописей.

Одним из стилеобразующих факторов было обращение местных старообрядческих художников к богатым традициям украинского народного орнамента, элементы которого охотно включались в узорочные композиции рукописей. Как показывают памятники из собрания Ветковского музея, в рукописной орнаментике ветковско-стародубского центра не редкость встретить пришедшие из народного искусства (росписи, резьбы, вышивки) стилизованные изображения ягод, грибов, шишек, птиц и даже белок, притаившихся в затейливых

<sup>2</sup> Богомоллова М.В., Кобяк Н.А. Описание певческих рукописей 17-20 вв. Ветковско-Стародубского собрания МГУ // Русские письменные и устные традиции и духовная культура. М., 1982. С.162; Каталог певческих (нотированных) рукописей // Смилянская Е.В., Денисов Н.Г. Старообрядчество Бессарабии: книжность и певческая культура. М., 2007. С. 289 – 378.

<sup>3</sup> Рахманова М.П. Старообрядческие певческие книги // Духовная среда России. Певческие книги и иконы XVII – начала XX веков. М., 1996. С. 39.

<sup>4</sup> Поздеева И.В. Археографические работы МГУ в рай-

оне древней Ветки и Стародуба (1970-1972) // Памятники культуры. Новые открытия. Ежегодник за 1975 г. М., 1976. С.64 - 65; Гусева Э.К. Памятники старообрядческой живописи конца 18 – 19 вв. // Русские письменные и устные традиции и духовная культура. М., 1982. С. 158.



Рис. 1. Фронтиспис рукописи «Праздники певчие». Вторая половина XVIII в. Стародубье. Частное собр., Одесса.

изгибах фантастических трав и цветов<sup>5</sup>. Вместе с тем, наличие в композициях подобных формальных изысков отнюдь не разрушает сложившегося канона, не лишает орнамент рукописей стилистического единства, индивидуальности, присущей лишь памятникам данного книгописного центра.

Как нам удалось установить, поморскими и гуслицкими рукописями не ограничивался круг образцов, которыми пользовались художники книги на Ветке и в Стародубье. Некоторые рисунки и композиции, украшающие рукописи местного происхождения, явно заимствованы из славянских первопечатных книг, в том числе изданных на Украине. Богатство ранней старопечатной орнаментики использовалось, конечно, не путем механического копирования. Узорочные формы старинных книжных ксилографий служили только основой, на которой выстраивалось вполне оригинальное художественное произведение. Тем не менее, эта старопечатная композиционная основа узнаваема и в отдельных случаях может быть точно идентифицирована.

Характерным примером может служить ветковско-стародубская рукопись «Праздники певчие» XVIII в., происходящая из старообрядческой общины с Велико-Плоское, Одесской области (бывш. собр. историка А.С. Коциевского в Одессе). Книгу украшает роскошный орнаментальный фронтис



Рис. 2. Издательская марка Ивана Федорова. Апостол, Львов, 1574 г.

<sup>5</sup> Нечаева Т.Г., Леонтьева С.И., Шкляров Ф.Г. Ветковский музей народного творчества. Минск, 1994.

пис, представляющий в своей графической основе вольную копию знаменитой «*большой издательской марки*» Ивана Федорова из первопечатного львовского Апостола 1574 г. (рис. 1 и 2). Сложная декоративная композиция львовской гравюры совмещает в себе пышный растительный орнамент в стиле эпохи Возрождения и геральдические знаки – герб города Львова и личный герб Ивана Федорова с его инициалами. Все это построено в форме процветшей стилизованной ветви; у основания ее, подобно букету, сжимает условная геральдическая рука.

Старообрядческий мастер в своей миниатюре почти без изменений использовал композиционную схему и внешние очертания Федоровской марки. Но внутреннее орнаментальное наполнение композиции решается мастером вполне самобытно – с опорой на собственную художественную фантазию и творческий опыт. Разумеется, были исключены гербы и надписи; на освободившемся месте появились необыкновенные по своей красоте сплетения листьев аканта, цветков, вьющихся побегов. Нейтральный белый фон оригинала уступил место в старообрядческой миниатюре бархатистому черному фону, на котором яркие и сочные краски смотрятся особенно эффектно. Эстетическое воздействие миниатюры приближается к тому впечатлению, какое возникает при созерцании совершенного произведения древнерусской расписной эмали.

В довершение всего в оглавии композиции мастер поместил двух роскошных павлинов. Птицы сидят, сложив свои пышные хвосты и грациозно развернув головы с цветными перистыми хохолками. Щедрость палитры, чистота и разнообразие красок этой миниатюры, а главное – мастерство рисунка и тонкое чувство меры в использовании художественных средств говорят о большом таланте художника и неизменно вызывают изумление у самых придирчивых и искусенных эстетов.

Не менее интересны сюжетные миниатюры рукописей из Стародубья, правда, встречаются они довольно редко. Иногда это изображения Двенадцатых праздников, сопровождающие нотированные тексты, но чаще – фронтисписы Октоихов и Ирмологиев, где по традиции помещалось изображение св. Иоанна Дамаскина. Без сомнения, это самый популярный святой в местной книжной миниатюре, иконография его хорошо разработана и имеет ряд изводов. Так, например, на страницах певческих рукописей можно увидеть как ростовые изображения св. Иоанна, стоящего у аналоя, так и более традиционные, где святой представлен сидя, со свитком писаний в руке. В интерьере кельи св. Иоанна нередко можно заметить любопытные бытовые детали, характерные для старообрядческого обихода, например, подвешенную на гвоздик лестовку – особого рода кожаные четки, ставшие на бытовом уровне одним из символов «старой веры».

Говоря о книжной миниатюре, важно отметить ее стилистическую и иконографическую близость к памятникам местной старообрядческой иконописи<sup>6</sup>, известной как «*ветковская школа*», «*новозыбковские письма*». Как и в иконах, в образцах книжной живописи часто можно встретить такие неканонические черты, как трехмерные пространственные построения, реалистический живописный пейзаж, здания и интерьеры западного типа, резную барочную мебель – отчасти результат влияния более европеизированной украинской художественной культуры. Однако, в отличие от икон, живопись большинства миниатюр исполнена лубочно, технически опрощенно. Очевидно, профессиональные рисовальщики, занятые в иконном деле, к работе над ними привлекались не часто. Нетрудно предположить, что в большинстве случаев миниатюры в рукописях исполнялись самими писцами или орнаменталистами («*травщиками*», как говорили в старину). Обращаясь к миниатюре sporadически, иллюстраторы стародубских рукописей редко достигали совершенства иконописных образцов и сосредотачивали свои усилия главным образом на орнаментике, ставшей их подлинным призванием.

Однако есть и отрадные исключения – рукописи с совершенно замечательными миниатюрами, исполненными талантливыми художниками, судя по чистоте стиля – иконописцами. Таковы, в частности, иллюминированные Праздники на крюковых нотах 1776 г., переписанные старцем Евдокимом<sup>7</sup>. Книга украшена серией темперных миниатюр на сюжеты Двенадцатых праздников, а также фронтисписом с изображением св. Иоанна Дамаскина. Миниатюры и стилем, и красочным строем, и своими композиционными особенностями очень близки классическим образцам иконописи Ветки и Стародубья XVIII – начала XIX столетия. Письмо их тонкое, деликатное, с тщательной проработкой деталей. Чисто иконописными приемами исполнен лик св. Иоанна Дамаскина – сложным многослойным «*вохрением*» по «*санкирию*» (красочному подмалевку). Такая особенность характерна для средневековых рукописей, а лики на миниатюрах рукописей XVII – XVIII вв. и последующего времени, как правило, писались проще – перовой рисунком с легкой тонировкой (так и исполнено «*личное письмо*» на остальных миниатюрах рукописи старца Евдокима). Именно эта особенность не оставляет сомнений в том, что над украшением рукописи работал профессиональный иконописец, причем мастер был недожизненного дарования. Палитра его

<sup>6</sup> Гусева Э.К. Указ. соч. С. 157 – 160.

<sup>7</sup> Археографическое описание рукописных Праздников 1776 г. см.: Смилянская Е.В., Денисов Н.Г. Старообрядчество Бессарабии: книжность и певческая культура. М., 2007. С.315 – 316; здесь же цветные иллюстрации на вклейке.

богатая, сочная. Фигуры святых на миниатюрах легки, изящны, представлены в естественных позах. В таких миниатюрах, как, например, в «Крестовоздвижении», действие разворачивается на фоне стильных, со вкусом отделанных интерьеров барочного храма, представленного как бы в разрезе (рис. 3).



Рис. 3. Крестовоздвижение. Миниатюра ветковско-стародубской рукописи «Праздники и Демественник», 1776 г. Научная библиотека МГУ.



Рис. 4. Св. преп. Иоанн Дамаскин. Фронтиспис ветковско-стародубской рукописи «Праздники и Демественник», 1776 г. Научная библиотека МГУ.



Рис. 5. Крещение св. Николы. Клеймо иконы «Св. Никола Можайский в житии». Конец XVIII в., ветковско-стародубские письма. Частное собр., Одесса.

Примечательная композиционная деталь, также роднящая эти миниатюры и памятники иконописи – декоративный барочный карниз своеобразной арочной формы. Карниз, образующий нижнюю часть массивного фронтона, опирается краями на две колонны, вплотную расположенные к боковым полям композиции. Мастер настойчиво повторяет эту, видимо, полюбившуюся ему архитектурную деталь и в других миниатюрах, в частности в отмеченном выше фронтисписе с изображением св. Иоанна Дамаскина (рис. 4). Здесь вычурный карниз и несущие его колонны образуют как бы сень, или арку, зрительно отделяющую экстерьер от интерьера. При этом арка служит как бы обрамлением центрального изображения, выделяя его и акцентируя на нем внимание зрителя. Этот же специфический конструктивный элемент, закрепившийся в художественной традиции, мы видим на иконе «Св. Никола Чудотворец в житии» ветковско-стародубских писем конца XVIII в. (частное собрание, Одесса) – арка с барочным карнизом украшает здесь изображение многокупольной церкви в клейме «Крещение св. Николы» (рис. 5). Такие примеры взаимопроникновения сюжетов, художественных приемов и типических деталей иконографии наглядно убеждают в теснейшей связанности всех направлений в искусстве Ветки и Стародубья, а так же служат практическим целям стилистического анализа и атрибуции произведений.

Магола А.А. (Кишинев)

## ПЕЧАТНЫЕ ИЗДАНИЯ РУССКИХ ЛИПОВАН БЕССАРАБИИ В МЕЖВОЕННЫЙ ПЕРИОД

Октябрьский переворот и последовавшая за ним кровавая гражданская война, открывшая скорбный счет жертвам русского геноцида, привели к тому, что сотни тысяч граждан бывшей Российской Империи вынуждены были оставить родину и отправиться в вольное или невольное изгнание. За границей оказались представители самых разных слоев населения Российской державы: ученые, философы, писатели, художники, учителя, инженеры, военные, представители духовенства. Большинство из них, оказавшись в изгнании, «потеряли стабильные основы и смысл своей жизни»<sup>1</sup>.

Оказавшись в крайней ситуации, эмигранты искали опору в Церкви. Для многих из них возрождение веры явилось источником утешения и внутренней силы, необходимой для того, чтобы пережить тяготы изгнания и заполнить пустоту, возникшую после утраты прежних идеалов<sup>2</sup>.

Культурное пространство русского зарубежья XX в., ставшее своеобразным феноменом сохранения национальной культуры, требует серьезного изучения, так как здесь возник тот богатый книжный мир, который был создан в среде русской диаспоры.

Значительное место в этом книжном мире русского зарубежья занимают старообрядческие религиозные издания, вышедшие в Румынском королевстве в период с 1918 по 1941 гг. Издание старообрядческой литературы на румынских землях имеет давние исторические традиции, начиная с XIX в., но издательская деятельность русских липован в межвоенный период обусловлена тяжелым положением единоверных русских людей и Церкви в Советской России, а также необходимостью противостоять безбожной атеистической пропаганде, которая распространялась по всему миру, в том числе и в Румынии. Вот как об этом пишет старообрядческий епископ Иннокентий Усов, находившийся тогда в Кишиневе: «Публичные диспуты по религиозным вопросам советская власть допускала только до 1929 года. Но и тогда талантливые апологеты христианства, выступавшие на

них, рисковали своей свободой, а иногда и самой жизнью. Немало их погибло в советских тюрьмах и на каторге. С упомянутого же года всякие публичные религиозные диспуты, или беседы, в социалистической советской республике [были] воспрещены, ибо советская безбожная власть с этого времени с особенным остервенением принялась за искоренение всякой религии. Эту свою воистину дьявольскую работу она усердно исполняет не только у себя; но стремится, и часто не без успеха, насадить и распространить атеизм во всех государствах, по всему миру, чтобы всех сделать безбожниками»<sup>3</sup>.

До сих пор большинство старообрядческих изданий, вышедших в разных городах и провинциях Румынии в межвоенный период, остаются почти не известными и мало изученными. Этих книг, за редким исключением, в собраниях государственных библиотек Кишинева практически нет. Поэтому было необходимо провести специальное исследование в этом направлении. Итак, в июне 2009 года, под руководством Александра Пригарина, доцента Кафедры археологии и этнологии Украины Исторического факультета Одесского Национального Университета им. И. И. Мечникова, была организована Международная научная историко-этнографическая экспедиция по румынским городам и селам Добруджи и дельты Дуная (г. Брэила, г. Сулина, с. Свиштовка, с. Росети, с. Периправа, с. Килия Веке, г. Тулча и др.), во время которой были обнаружены многочисленные письменные источники (письма, рукописи, документы) и разные виды печатных изданий русских липован Румынии на русском и румынском языках.

Интересной особенностью румынских старообрядческих изданий является тот факт, что они были написаны или изданы представителями всех чинов липованского общества, то есть уставщиками, дьяконами, священниками и епископами. Но основными авторами и издателями новейшей старообрядческой литературы перед Второй мировой войной были два великих старообрядческих деятеля – Кишиневский епископ Иннокентий Усов, впоследствии Белокриницкий митрополит, и кишиневский уставщик Успенской церкви Федор Евфимьевич Мельников.

<sup>1</sup> Раев М. Россия за рубежом: история культуры русской эмиграции 1919-1939. М., 1994, С.152. Цит. по: Обозный К. Проблемы приглашения в миссионерской практике русского зарубежья в 1920-30-х годах // Свет Христов просвещает всех. Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института. М., 2007. Вып. 1. С. 114.

<sup>2</sup> Ibidem. С. 153.

<sup>3</sup> Е.И. От издателя // Ф.Е. Мельников. Современное безбожие опровергаемое им самим. Марксизм и атеизм. Публичный диспут в Советской России. *Стилу*: Tipografia «Tiparul Moldovenesc», 1935. С. 4.

Мельников Федор Евфимьевич (1874 – 12.05.1960)<sup>4</sup>, выдающийся старообрядческий писатель и начетчик, автор многочисленных произведений, составляющих золотой фонд старообрядческой литературы<sup>5</sup>. Согласно утверждениям самого Федора Евфимьевича, он «участвовал почти на всех всероссийских старообрядческих съездах и был их секретарем, принимал участие и на многочисленных епархиальных съездах и всяких церковно-общественных собраниях. В течение очень долгого времени состоял и секретарем Совета Общины знаменитого в старообрядчестве Рогожского кладбища и участвовал почти на всех его заседаниях»<sup>6</sup>.

В первые годы после революции он открыто боролся против революционной пропаганды, обличал безбожие и марксизм, выступал на диспутах против Л. Д. Троцкого, А. В. Луначарского, Н. И. Бухарина<sup>7</sup>. После установления советской власти этот активный церковный и общественный деятель стал подвергаться преследованиям. В конце 1918 года ему запретили публичные выступления и отстранили от должности директора старообрядческого Богословско-Учительского Института в Москве<sup>8</sup>. В том же году его объявили врагом советской власти. В течение трех лет Ф. Е. Мельников скрывался от большевиков в глухой сибирской тайге под Омском, а в 1922 г. его заочно приговорили к расстрелу за «контрреволюционную деятельность»<sup>9</sup>. В 1925 г. ему удалось перебраться на Кавказ, где он скрывался в казачьих станицах, а в 1930 г. с помощью старообрядцев нелегально эмигрировал в Румынию<sup>10</sup>. Каким образом и какими путями он сюда добирался, пока точно не известно. Но некоторые исследователи утверждают, что в начале 30-х гг. он покинул Советскую Россию и через Маньчжурию приехал в Румынию<sup>11</sup>. Исследователь Владимир Колупаев из научного центра «Христианская Россия» в Италии считает, что «переход советско-румынской границы был осуществлен

поистине героически. Ночью Ф. Е. Мельников переплыл реку Днестр»<sup>12</sup>. Это самый неизвестный период в биографии Ф. Е. Мельникова, поэтому еще неясно, в каком именно году он прибыл в Румынию. Но после опасного и трудного путешествия, добравшись до Кишинева, Мельников не получил никакой помощи от своих единоверцев, зато его с теплотой и сочувствием поддержали представители Румынской Православной Церкви. Вот как он сам об этом пишет в Правление Кишиневского старообрядческого общества 5/18 июня 1935 года. «Когда по прибытии моем из советской России нужно было засвидетельствовать обо мне перед сигуранцей [Тайная полиция в Румынии – А.М.], то Харитон Кирченков [кишиневский старообрядческий протоиерей – А.М.], этот достойнейший ваш пастырь, отрекся от меня: «не знаю его и не ведаю». Слава Богу, нашлись и без него добрые сердечные люди, которые удостоверили мою личность. Я им очень благодарен: спаси их, Господи. Сам митрополит Бессарабии, высокопреосвященнейший Гурий [28.04.1928 – 11.11.1936 гг. – А.М.], дал обо мне письменный отзыв весьма приятного содержания. После Харитон, при разговоре со мною, забыв, вероятно, что он отрекся от меня, рассказал, что он хорошо меня знает по моей московской и даже всероссийской старообрядческой деятельности. Знал меня даже как директора старообрядческого Богословско-Учительского Института в Москве. Однако не поручился за меня»<sup>13</sup>. Митрополит Гурий не только засвидетельствовал личность Мельникова в полиции, но и выдал ему 2 августа 1935 г. членский билет под № 13 церковного румынского Общества «Гроба Господня» (Societatea «Mormântul Domnului»). Во время вышеназванной Международной экспедиции в Румынию в июне 2009 года был найден этот билет, поэтому привожу здесь в переводе с румынского первую страницу этого интересного документа: «Билет № 13, выданный 2 Августа 1935 года Господину Федору Мельникову, писателю из мунципии Кишинева, [проживающему] по ул. [Король] Фердинанд I, №57, Обществом «Гроба Господня», члену-сотруднику этого Общества. Владелец этого билета имеет право посещать все конференции и праздники, организованные Обществом, а также право на получение льгот при посещении врачей, адвокатов и магазинов, указанных в этом билете – как он лично, так и члены его семьи.

Председатель Общества: Гурие

М. П. Секретарь: Еуджен Вырголич» (Фото 1 из личного архива автора).

Для беженца из Советской России, оставшегося без документов, без средств к существованию в чужой стране, и к тому же не имевшего румынского гражданства, членство в церковном Обществе

<sup>4</sup> Колупаев В. Книги Ф.Е. Мельникова в русском зарубежье // Липоване: история и культура русских старообрядцев. Одесса, 2009. Вып. VI. С. 246.

<sup>5</sup> «Духовные ответы». М., 1995. Вып. 3. С. 35.

<sup>6</sup> Мельников Ф.Е. Правда о кишиневских старообрядцах. Chişinău: Tipografia «Tiparul Moldovenesc», 1935. С. 2.

<sup>7</sup> «Духовные ответы». М., 1995. Вып. 3. С. 34.

<sup>8</sup> Ibidem. С. 35; Мельников Ф.Е. Правда о кишиневских старообрядцах. Chişinău: Tipografia «Tiparul Moldovenesc», 1935. С.13.

<sup>9</sup> Колупаев В. Указ. соч. С. 246.

<sup>10</sup> Вургафт С.Г. Ушаков И.А. Старообрядчество. Лица, предметы, события и символы. Опыт энциклопедического словаря. М.: «Церковь», 1996. – С. 168.

<sup>11</sup> См. Пригарин А.А. О спорах в заграничном старообрядчестве 1935 г.: публикация писем Ф.Е. Мельникова и отца Игнатия // Доля старообрядства в XX – на пороге XXI ст.: історія та сучасність. Збірник наукових праць та матеріалів / Відпов. ред. та упоряд. С.В. Таранець. Київ, 2008. Вип.2. С. 134, ссылка 34.

<sup>12</sup> Колупаев В. Указ. соч. С. 246.

<sup>13</sup> Мельников Ф.Е. Правда о кишиневских старообрядцах. Chişinău: Tipografia «Tiparul Moldovenesc», 1935. С. 13.

ве Румынской Православной Церкви не только помогало выжить в чужой стране, но и придавало ему высокий статус в румынском обществе, так как писатели, учителя, ученые и вообще представители интеллигенции в Румынии пользовались особым почетом и уважением.

О трудностях, притеснениях, несправедливом к себе отношении и оскорблениях, которые Ф. Е. Мельников претерпел от кишиневских старообрядцев, следовало бы написать отдельную статью, но пока ограничусь лишь отрывком из его ответа от 5/18 июня 1935 г. Правлению Кишиневского Старообрядческого Общества, которое, Извещением от 11 июня 1935 г. лишило его мизерного жалования уставщика Св. Успенской церкви г. Кишинева, которое ему не выплачивалось, или выплачивалось нерегулярно: «За мою службу вы не платите, да еще меня же и ругаете. Я же не получаю жалованья уже более семнадцати месяцев. Не с февраля 1935 г., с января 1934 г. я получил за свою службу уставщика только 4800 лей. Да до этого времени числится моих денег за правлением довольно большое количество. Я еще недополучил жалованья за 1933-й и за 1934-й»<sup>14</sup>. Далее он продолжает: «Во-вторых, правление, получая ежегодно огромные сотни тысяч доходов с этого [церковного – А.М.] имущества, положило такое ничтожное жалование епископу и священнику (беженцам), что оно не превышает жалованья даже дворника или сторожа: протоиерею о. Стефану вы назначили 250 лей в месяц, а епископу Иннокентию – 500 лей. Но и этого мизерного жалованья вы же **не платите**, [выделено Ф. Мельниковым – А.М.] ни одного лея не выдаете им, беженцы живут собственным трудом...»<sup>15</sup>. И тут мы узнаем, чем зарабатывали себе на жизнь в Румынии знаменитые старообрядцы: «один литературой, другой – изданиями книг и лекциями, третий – иконописанием, четвертый – сапожным и переплетным мастерством. Из своих скудных трудовых средств они еще помогают бедным кишиневцам»<sup>16</sup>. Эти не очень лестные подробности приводятся специально, чтобы читатель смог лучше понять те условия и прочувствовать то душевное состояние, в которых жили и творили епископ Иннокентий, занимавшийся литературой, Ф. Е. Мельников, занимавшийся изданием книг и чтением лекций, и священник Стефан Кравцов, зарабатывавший на жизнь иконописанием, сапожным и переплетным мастерством. И в таких трудных финансовых условиях они умудрялись издавать всевозможные виды печатной продукции: книги, брошюры, воззвания, листовки, азбуки, учебники, молитвенники, псалтыри, календари и т. п., читать лекции, доклады, устраивать вечерние чтения

на религиозно-просветительные темы, учить детей читать и петь в церкви и так далее<sup>17</sup>.

Теперь приведем все известные и менее известные издания этих и других старообрядческих авторов Бессарабии, напечатанные в разных городах Румынии и за ее пределами, в других странах русского зарубежья.

В 1931 году Ф.Е. Мельников основал в Кишиневе ставшую впоследствии знаменитой книжную серию под общим названием «Опровержение безбожия». В связи с этим смею предположить, что он прибыл в Румынию во второй половине или в конце 1931 года. Почти во всех выпусках этой серии печатались отдельными изданиями работы Мельникова, епископа Иннокентия и других авторов.

В первом выпуске этой серии была напечатана небольшая брошюра под названием «**Безбожники – сами верующие, но бессознательно**», с подзаголовком, указанным в скобках: «Непредвиденный диспут на приеме на пчеловодные курсы в Советской России». Издана в мягкой зеленоватоголубой обложке в кишиневской типографии «Дрептация» (Пассажд), в 1931 г. в объеме 16 страниц.

В примечании к подзаголовку автор указывает, что «настоящий диспут (беседа) написан в Советской России и предназначен для советских читателей. Поэтому он составлен с советской терминологией, понятной для означенных читателей. Для других же читателей мы делаем подстрочные объяснения советских терминов и названий. Предлагаемое сочинение не могло быть напечатано в Советской России, так как там нет ни свободы печати, ни свободы слова, ни свободы мысли и вообще никакой свободы. Там тиранически господствует и всех преследует и насилует безбожный коммунизм, не допускающий никаких свобод»<sup>18</sup>. В связи с этим, в другой своей книге Мельников пишет: «Ни в какой стране, ни у какого народа и племени нет такого порядка, чтобы, не выслушав обвиняемого, не допросив его, в то же время выносить ему приговор. Исключение составляет только одна безбожная страна – Советская: там не редко расстреливают людей без суда и следствия»<sup>19</sup>. Он пишет это, исходя из собственного опыта, так как в Советской России подвергался преследованиям большевиков и на себе испытал советское правосудие, будучи в 1923 г. заочно приговорен к расстрелу Томским губсудом.

Вот как Мельников объясняет в этой брошюре некоторые советские термины и названия:

<sup>17</sup> Ibidem. С. 12.

<sup>18</sup> Мельников Ф.Е. Безбожники – сами верующие, но бессознательно. Непредвиденный диспут на приеме на пчеловодные курсы в Советской России. Кишинев: Типография «Дрептация» (Пассажд), 1931. С. 3.

<sup>19</sup> Мельников Ф.Е. Правда о кишиневских старообрядцах. Chişinău, 1935. С. 4.

<sup>14</sup> Ibidem. С. 15.

<sup>15</sup> Ibidem. С. 15.

<sup>16</sup> Ibidem. С. 15.

Политрук – политический руководитель. В Советской России такие руководители имеются в каждом учреждении. Это не только руководители, но и шпионы и доносчики власти<sup>20</sup>.

Антирелигиозный агитатор – миссионер безбожия. Таких миссионеров безбожия имеется в Советской России десятки тысяч, насаждающих по стране безбожие и разврат. Они получают огромное казенное жалование<sup>21</sup>.

Автор сообщает читателю, что Советской Россией правит не народ и не народом избранная власть, а коммунистическая партия, численность которой не составляет даже одного процента всего населения России. Точнее же сказать – правит Центральный Комитет партии, то есть небольшая кучка партийных вождей<sup>22</sup>.

А вот какое интересное определение Мельников дает колхозам:

Колхоз – коллективное хозяйство в Советской России. Там частные крестьянские хозяйства разграблены самой властью и уничтожены, а крестьяне насильно загнаны в коллективные скопища, где ими, как рабами, и командуют особые правительственные чиновники, называемые бригадирами<sup>23</sup>.

Об этой брошюре и других книгах Ф. Е. Мельникова, вышедших позже, публиковались многочисленные положительные отзывы в местной и зарубежной печати. Вот один из них, опубликованный во втором номере парижской газеты «Борьба за Церковь» в 1931 году: «Удивительно остроумная, живая брошюра. Настоящий тип новой апологетики, в легкой литературной форме, дающей богатое содержание. Приветствуем автора, написавшего уже ряд брошюр в этом стиле. Его сочинения должны выйти на широкий книжный рынок»<sup>24</sup>. Из этого отзыва мы узнаем, что к этому времени Мельников написал и, видимо, уже издал еще ряд брошюр по этой же теме. И это подтверждается рекламным анонсом на четвертой странице обложки книги «Безбожники – сами верующие, но бессознательно», в котором перечислены одиннадцать названий других его сочинений, а также ряд неназванных лекций, мелких статей, бесед, очерков по вопросам неверия, большая часть которых впоследствии будет опубликована в разных выпусках серии «Опровержение безбожия» или отдельными изданиями.

<sup>20</sup> Мельников Ф.Е. Безбожники – сами верующие, но бессознательно. Непредвиденный диспут на приеме на пчеловодные курсы в Советской России. Кишинев: Типография «Дрептация» (Пассааж), 1931. С.4, примечание 2.

<sup>21</sup> Ibidem. С. 4, примечание 3.

<sup>22</sup> Ibidem. С. 13, примечание 7.

<sup>23</sup> Ibidem. С. 15, примечание 8.

<sup>24</sup> Мельников Ф.Е. Современное безбожие опровергаемое им самим. Марскизм и атеизм. Публичный диспут в Советской России. Chişinău: Tipografia «Tiparul Moldovenesc», 1935. С. 208.

Конечно же, за тот короткий период своего пребывания в Кишиневе (1930? – 1931 гг.), Мельников не мог написать такое большое количество книг и статей. В связи с этим напрашивается логичный вывод, что все это литературное богатство он привез с собой из Советской России. Это предположение подтверждает и российский ученый М.В. Шкаровский, который сообщает, что во время своего бегства в Румынию Мельников «тайно ночью переплыл реку Днестр вместе со своими рукописями»<sup>25</sup>.

Популярность и большой интерес к этой брошюре подтверждается тем, что в этом же году за рубежом вышло ее второе издание, напечатанное в Польше, в типографии Варшавского Синодального Склада<sup>26</sup>. В Румынии второе издание этой брошюры продавалось в 1937 году за 7 лей, а за границей ее цена составляла 1 французский франк<sup>27</sup>. Следует особо отметить, что это первая известная книга, изданная Ф. Е. Мельниковым после его бегства в Румынию.

В третьем выпуске книжной серии «Опровержение безбожия» вышла другая книга Ф. Е. Мельникова под названием «Мир, по единогласному учению великих авторитетов науки, создан Богом». Пока не удалось установить, в каком году она впервые была издана, известно только, что в Румынии она продавалась за 7 лей, а за границей за 1 французский франк. В 1935 г. весь тираж уже был распродан<sup>28</sup>, а в 1937 г. готовилось к печати второе издание этой книги<sup>29</sup>.

В четвертом выпуске серии «Опровержение безбожия» издана еще одна книга Федора Евфимьевича под названием «Ответ на вопрос безбожников: «Откуда взялся Бог?»» с подзаголовком «Беседа учителя с пионерами»<sup>30</sup> или, согласно другим источникам, «Беседа советского учителя со

<sup>25</sup> Шкаровский М. В. Православная Церковь Румынии и церковная жизнь на занятых румынскими войсками территориях с 1918 по 1940-е гг. Часть 4. // 30 марта 2010 г. <http://www.bogoslov.ru/text/656598.html>

<sup>26</sup> Ibidem. С.208.

<sup>27</sup> Мельников Ф.Е. О безбожнических и христианских догматах, таинствах и обрядах. Двухдневный публичный диспут в Советской России с большевицкими миссионерами безбожия. Chişinău: Tipografia «Tiparul Moldovenesc», 1937. См. четвертую страницу обложки.

<sup>28</sup> Мельников Ф.Е. Правда о кишиневских старообрядцах. Chişinău: Tipografia «Tiparul Moldovenesc», 1935. См. четвертую страницу обложки.

<sup>29</sup> Мельников Ф.Е. О безбожнических и христианских догматах, таинствах и обрядах. Двухдневный публичный диспут в Советской России с большевицкими миссионерами безбожия. Chişinău: Tipografia «Tiparul Moldovenesc», 1937. См. четвертую страницу обложки.

<sup>30</sup> Мельников Ф.Е. Безбожники – сами верующие, но бессознательно. Непредвиденный диспут на приеме на пчеловодные курсы в Советской России. Кишинев: Типография «Дрептация» (Пассааж), 1931. См. четвертую страницу обложки.

школьниками». Предположительно, первое издание этой книги вышло в Кишиневе в 1931 г., а второе в 1933 г. в знаменитом парижском издательстве «YMCA-PRESS», в объеме 40 страниц. На последнее были даны отзывы в зарубежной русской периодике. Вот что писали в № 5 газеты «Православная Карпатская Русь» за 1933 г.: «*Брошюра описывает диспут в советской России верующего учителя с безбожными комсомольцами. Читается она с захватывающим интересом. Автор, только недавно прибывший из советской России, владеет в совершенстве всеми тонкостями большевизмской противорелигиозной диалектики и ей мастерски противопоставляет могучую логическую силу христианской апологетической аргументации. Каждая строка дышит пафосом сосредоточенной, до конца продуманной, выношенной в сердце за долгие годы пребывания под большевизмским гнетом, глубокой христианской веры. Этой верой невольно заражается читатель, и радостно, и весело становится на душе. Чувствуется, что там, на родине, накопилась под спудом огромная духовная энергия, которая рано или поздно схлестнет безбожную накипь и восстановит в поднебесной красе Святую Русь*»<sup>31</sup>. Поистине это были пророческие слова! В Кишиневе в 1933 г. эта книга продавалась за 15 лей<sup>32</sup>, а в 1937 г. – за 20 лей и по 3 французских франка за границей<sup>33</sup>. В 1937 г. второе издание было распродано, и поэтому готовилось третье издание, которое было переведено на английский язык<sup>34</sup>.

В пятом выпуске той же серии была издана его очередная книга под названием «*Откуда произошла вера в Бога*», с подзаголовком «*Публичный диспут в советской России*». Эта книга также была напечатана в одной из кишиневских типографий предположительно в течение 1933 года, в объеме 48 страниц. Пока не удалось найти это издание, но сохранился краткий отзыв парижского издательства «YMCA-PRESS», опубликованный в Кишиневе в 1935 году, в котором отмечается, что «*полемика с безбожием и апология веры дана здесь в форме диалога в изображении диспута, происходившего в советской России. Автор сам неоднократно принимал участие в таких диспутах. Только личный опыт может дать материал для такого яркого и увлекательного изображения действующих лиц и драматического развития*

*событий*»<sup>35</sup>. В Румынии эта книга продавалась за 25 лей в 1933-1937 гг., а за границей по цене 4 французских франка. Впоследствии она была переведена на сербский язык и вышла, по-видимому, отдельным изданием, которое в 1937 году поступило в продажу в Измаиле<sup>36</sup> и других городах тогдашней Румынии. В 1939 году это сочинение Ф. Е. Мельникова было помещено в Календаре Братства Преподобного Иова Почаевского на 1934 год. (Это Типографское Братство, действовавшее в 1923–1944 годах в селе Владимирова (Ладомирова), было ведущим книгоиздательским центром Русской Православной Церкви за границей (РПЦЗ) в Восточной Словакии). А в 1938 году книга вышла отдельным изданием в Книгопечатне Преподобного Иова Почаевского объемом 48 страниц, в том же селе Владимирова. Переиздана в Париже в издательстве YMCA-PRESS. А последнее известное нам издание книги «*Откуда произошла вера в Бога*» появилось в Джорданвилле (США) – центре Русской Православной Церкви за границей, в 1961 году, то есть через год после смерти автора<sup>37</sup>.

В книге показана работа сельской коммунистической ячейки, которая приглашая городских агитаторов, а также собственными усилиями пропагандировала новые взгляды в сельской среде, в основном среди молодежи. Неудача в проповедовании атеизма и призыв к вразумлению – вот основная канва повествования, изложенного на 48 страницах и написанного автором в 1920 г. в сибирской тайге<sup>38</sup>.

В шестом выпуске серии «*Опровержение безбожия*» выходит объемный труд Ф. Е. Мельникова в количестве 208 страниц под названием «*Современное безбожие, опровергаемое им самим*» с подзаголовком «*Марксизм и атеизм*» и уточнением, что это «*Публичный диспут в советской России*», выведенным также на первую страницу обложки серого цвета из мягкого картона. Книга была напечатана в Кишиневе, в типографии «*Tiparul Moldovenesc*» в 1935 году. Предисловие «*От издателя*» написано известным кишиневским епископом Иннокентием Усовым, который скромно подписывается инициалами «Е.И.» Вот что он пишет в этом предисловии: «*Настоящая книга должна занять особое место среди всех апологетических трудов хри-*

<sup>31</sup> Мельников Ф.Е.. Современное безбожие опровергаемое им самим. Марксизм и атеизм. Публичный диспут в Советской России. Chişinău, 1935. С. 208.

<sup>32</sup> Иннокентий, старообрядческий епископ. Оправдание бегства христиан во время гонений. Кишинев: Типография И. Волкомич, 1933. См. четвертую страницу обложки.

<sup>33</sup> Мельников Ф.Е. О безбожнических и христианских догматах, таинствах и обрядах. Двухдневный публичный диспут в Советской России с большевизмскими миссионерами безбожия. Chişinău: Tipografia «*Tiparul Moldovenesc*», 1937. См. четвертую страницу обложки.

<sup>34</sup> Ibidem.

<sup>35</sup> Мельников Ф.Е.. Современное безбожие опровергаемое им самим. Марксизм и атеизм. Публичный диспут в Советской России. Chişinău: Tipografia «*Tiparul Moldovenesc*», 1935. С. 208.

<sup>36</sup> Мельников Ф.Е. О безбожнических и христианских догматах, таинствах и обрядах. Двухдневный публичный диспут в Советской России с большевизмскими миссионерами безбожия. Chişinău, 1937. См. четвертую страницу обложки.

<sup>37</sup> Колупаев В. Книги Ф.Е. Мельникова в русском зарубежье//Липоване: история и культура русских старообрядцев. Одесса, 2009. Вып. VI. С. 247.

<sup>38</sup> Ibidem. С. 247.

стианских писателей в борьбе с атеизмом. Она тем отличается от них, что оперирует не общепринятыми доказательствами и приемами, а совершенно новыми, необычными, хотя и до гениальности простыми. Именно же: те самые аргументы, доказательства, доводы и возражения, которыми современное безбожие (марксизм, материализм, социализм, коммунизм) старается поразить и убить христианство, автор применяет к нему самому, и убивает его, как Давид Голиафа, его же собственным мечем; неотразимо убийственной силой логики он душист атеизм его же петлей, приготовленной им для удушения религии, и безжалостно бросает безбожие в глубокую яму, которое оно старательно выкопало для других: для всех духовных ценностей, для всей духовной жизни человека, для всей христианской культуры и цивилизации. Как бы сказочному чудовищу Василиску, которого ничем нельзя было убить, автор подставил безбожному марксизму зеркало, и он, взглянув в него, умер от собственного взгляда, которым, подобно Василиску, умерщвлял все живое и самое святое на земле»<sup>39</sup>. В этом предисловии епископ Иннокентий напоминает о тяжких последствиях атеистической пропаганды в Советской России и призывает читателя к тому, что «обязанность каждого христианина изучать противобезбожническую литературу или, по крайней мере, заботиться о ее распространении»<sup>40</sup>. Из этого же предисловия мы узнаем, что «настоящее сочинение написано в советской России и для советских читателей», а владыка Иннокентий, как бы извиняясь, предупреждает читателей в Румынии и других странах мира, что «этим объясняется особенность его стиля – местами слишком развязного. Это язык советских писателей и читателей. Он оправдывается еще и тем, что описанный диспут вели между собой исключительно безбожные агитаторы и руководители. Это – их язык, их стиль, а не автора предлагаемой книги»<sup>41</sup>.

Настоящий диспут о современном автору безбожии описан Ф. Е. Мельниковым еще 28 июля 1923 году (по старому стилю) в деревне Луканино и тогда же начал распространяться в России рукописным способом<sup>42</sup>. Как уже известно, в это самое время автор подвергался преследованиям большевиков и скрывался в Сибири, в тайге<sup>43</sup>. В печать же данный труд попадает только через одиннадцать лет уже в Румынии и впервые издается в начале 1935 года. В Кишиневе в декабре 1934 года Мельников дополняет свой диспут интересным, под-

робным и богатым фактами и цифрами послесловием, в котором делает подробный анализ причин победы марксизма и описывает масштабы антирелигиозной пропаганды в Советской России, говорит о необходимости проповеди евангельских истин и призывает к духовной, идейной борьбе с безбожием и большевизмом с помощью силы мысли<sup>44</sup>.

В румынской и зарубежной печати книга Мельникова «Современное безбожие, опровергаемое им самим» получила множество положительных отзывов. Вот что пишет официальное издание Союза Бессарабского Духовенства, газета «Свет», в № 237 за 1935 год: «В опровержение безбожия и в защиту религии написано очень много сочинений серьезных, научных, убедительных. Но их недостаток в том, что они именно серьезны, научны, аристократичны, а потому доступны пониманию лишь получившим по крайней мере среднее образование. Между тем, атеизм давно уже демократизировался. Верхние слои общества излечились от него, а простонародье заражается. Теперь нередко можно встретить совершенно безграмотных безбожников. Необходима противобезбожническая литература, доступная и для малограмотных. Потребность в ней сильно ощущается. Этот недостаток и выполняет серия книг под общим заглавием: «ОПРОВЕРЖЕНИЕ БЕЗБОЖИЯ». Вышел уже шестой выпуск. Написан он литературным, художественным языком в беллетристической форме применительно к народному пониманию, на основании научных данных и философских положений. У автора удачно сочетается серьезное с изящным. Написана она так увлекательно, что если начнешь читать, то невольно прочтешь ее до конца и ясно увидишь, какое это безумие и ужас: марксизм и атеизм – эта проказа современности. Новый труд Ф. Е. Мельникова – смертельный удар безбожию»<sup>45</sup>.

В издании Русской Духовной Миссии в Иерусалиме, в майском номере журнала «Святая Земля» за 1936 год отмечалось: «замечательно живо написанная книга, передающая очень подробно диспуты с безбожниками в Советской России. Книга дает весьма ясное представление о технике диспутов с безбожниками, остроумную, убедительную и жизненную критику марксизма и атеизма. Апологетический материал рассыпан по всей книге, в виде списанных с натуры весьма живых диалогов, картинок, сцен, так что книга читается как интересный рассказ с неослабевающим вниманием. Некоторые сценки, несмотря на серьезность темы, так блестяще остроумны, так ярки, что

<sup>39</sup> Мельников Ф.Е.. Современное безбожие опровергаемое им самим. Марксизм и атеизм. Публичный диспут в Советской России. Chişinău: Tipografia «Tiparul Moldovenesc», 1935. С. 3.

<sup>40</sup> Ibidem. С.4.

<sup>41</sup> Ibidem. С.4.

<sup>42</sup> Ibidem. С.199, 201.

<sup>43</sup> Вургафт С.Г. Ушаков И.А. Старообрядчество. Лица, предметы, события и символы. Опыт энциклопедического словаря. М.: «Церковь», 1996. С. 168.

<sup>44</sup> Мельников Ф.Е.. Современное безбожие опровергаемое им самим. Марксизм и атеизм. Публичный диспут в Советской России. Chişinău: Tipografia «Tiparul Moldovenesc», 1935. С. 200 - 204.

<sup>45</sup> Мельников Ф.Е. О безбожнических и христианских догматах, таинствах и обрядах. Двухдневный публичный диспут в Советской России с большевизмскими миссионерами безбожия. Chişinău: Tipografia «Tiparul Moldovenesc», 1937. Coperta 3.

трудно оторваться от чтения. Поэтому горячо рекомендуем эту книгу самой широкой публике, особенно молодежи, не только как апологетический материал, подготовляющий к диспутам с разного рода современными атеистами, но просто как в высшей степени занимательное чтение»<sup>46</sup>.

В Польше интересные отзывы об этой книге напечатала Варшавская Синодальная газета «Слово» в № 11 за 1935 год: «...вышла в свет в нынешнем году книга талантливого обличителя атеизма, марксизма и большевизма Ф. Е. Мельникова. Имя Мельникова широко известно среди русских читателей, поэтому всякое его новое произведение быстро распространяется и читается с большим интересом... Когда читаешь данное сочинение Мельникова, то поражаешься, как много блестящих идей разбросано то там, то здесь, причем некоторые из них достигают вершин идей Достоевского. Книга господина Мельникова в ее целом производит неотразимое впечатление на читателя... Советуем не только пастырям, но и всем благомыслящим мирянам выписывать этот новый труд господина Мельникова»<sup>47</sup>.

Такие же положительные отзывы о книге Мельникова были даны и в сербском Патриаршем журнале «Гласник» (№ 20–21, за 1935 г.), в греческом журнале «Екклесия», в Университетском журнале «Христианская мысль» (Белград, №3, за 1935 г.), «Царском вестнике» (№4, за 1935 г.) и многих других<sup>48</sup>.

Книга «Современное безбожие, опровергаемое им самим» продавалась в Кишиневе, Измаиле, Яссах и других городах Румынии. Видимо, по причине большого объема (208 страниц), ее цена была выше всех предшествующих изданий Мельникова и достигала 100 лей, а за пределами Румынии она продавалась за 15 французских франков<sup>49</sup>.

В седьмом выпуске серии «Опровержение безбожия» выходит очередная книга Мельникова под названием «О человеческой душе и ее происхождении» с уточнением в подзаголовке, что это «Публичный диспут в Советской России». Пока не удалось обнаружить это интересное издание, но о нем известно из отзывов зарубежной печати, в которых сообщается, что книга издана в Кишиневе, в 1935 году, в объеме 148 страниц. Она продавалась в Румынии по 60 лей, а за рубежом по 10 французских франков за экземпляр<sup>50</sup>.

Для создания представления о содержании этой книги приведу несколько отзывов о ней в зарубежной печати. Чехословацкое издание «Православная Русь» за 1936 год сообщает своим читателям, что вышла книга Ф. Е. Мельникова «в прежней увлекательной форме изложения, в виде описания диспута в Советской России, с колоритным описанием тамошней бытовой обстановки, автор приводит психологические доказательства бытия Божия. Редакция горячо рекомендует читателям эту интереснейшую, прекрасно аргументированную и легко, вместе с тем, читаемую книгу»<sup>51</sup>.

Парижское издательство YMCA-PRESS в своем отзыве об этой книге дает интересную характеристику самому автору: «Мельников обладает редким диалектическим талантом в спорах с безбожием. Он умеет популярно использовать все данные современной науки и философии для опровержения вульгарного материализма и атеизма, который кажется неопровержимым не только полубразованным, но даже некоторым «интеллигентным» людям, особенно же тем, вся культура которых ограничивается марксизмом. Книга драматически изображает живой диспут, имевший место в советской России»<sup>52</sup>.

Об очередной книге Ф. Е. Мельникова под названием «Отвергает ли наука веру в Бога» с традиционным подзаголовком «Публичный диспут в советской России», вышедшей в восьмом выпуске той же серии «Опровержение безбожия», и ее содержании почти ничего не известно. Из косвенных источников узнаем, что издана она была в Кишиневе, в период между 1936 и 1937 годами, и продавалась по 40 лей в Румынии и 7 французских франков за ее пределами<sup>53</sup>.

В девятом выпуске серии «Опровержение безбожия» вышла восьмая книга Мельникова под названием «О безбожнических и христианских догматах, таинствах и обрядах» с подзаголовком «Двухдневный публичный диспут в Советской России с большевицкими миссионерами безбожия». Издана в кишиневской типографии «Tiparul Moldovenesc» в 1937 году, в объеме 283 страниц.

В кратком вступительном слове «К сведению читателей» автор приводит очень интересные факты о времени написания и обстоятельствах распространения этой книги: «Настоящее описание двухдневного диспута, происходившего в Советской России, было составлено там же, и в рукописном виде было распространено среди верующих людей. В 1928 году один экземпляр этого сочинения, написанный на пишущей машинке, был отослан по почте, в зашитом

<sup>46</sup> «Святая Земля», Иерусалим, №5, Май, 1935. С. 117-118.

<sup>47</sup> Инокентий, старообрядческий епископ. В защиту религии. Chişinău: Tipografia «Tiparul Moldovenesc», 1936. Coperta 3.

<sup>48</sup> Мельников Ф.Е. О безбожнических и христианских догматах, таинствах и обрядах. Двухдневный публичный диспут в Советской России с большевицкими миссионерами безбожия. Chişinău: Tipografia «Tiparul Moldovenesc», 1937. Coperta 3.

<sup>49</sup> Ibidem. Coperta 4.

<sup>50</sup> Ibidem. Coperta 3.

<sup>51</sup> Инокентий, епископ. В защиту религии. Chişinău: Tipografia «Tiparul Moldovenesc», 1936. Coperta 3.

<sup>52</sup> Мельников Ф.Е. О безбожнических и христианских догматах, таинствах и обрядах. Двухдневный публичный диспут в Советской России с большевицкими миссионерами безбожия. Chişinău: Tipografia «Tiparul Moldovenesc», 1937. С. 3.

<sup>53</sup> Ibidem. Coperta 4.

пакете, в Москву на имя московского комитета большевицкой партии. При пакете было приложено письмо от имени студента Новочеркасского ВУЗ-а (имя было вымышленное) с просьбой – опровергнуть посылаемое сочинение. Что сделали большевики с этим сочинением, прочитали ли, по крайней мере – неизвестно. Ни в одном безбожническом журнале оно не только не подвергалось критике, но даже нигде не было упомянуто. Зато в Новочеркасском ВУЗ-е был произведен внезапный обыск. Конечно, не было здесь найдено предлагаемое описание диспута, очень может быть, что никто из студентов даже не знал об его существовании. Однако обыск этот сделал замечательное открытие, поразившее большевиков, о чем и было сообщено в журнале «Революция и культура»: почти весь ВУЗ оказался религиозным. У многих студентов нашли власти под подушками Евангелия, у большинства оказались маленькие иконочки или крестики на кроватях, умело замаскированные, а также много было обнаружено и нательных крестиков, подшитых к сорочкам. Был произведен обыск и допрос и среди преподавательского персонала, и здесь оказалось немало религиозников. ВУЗ после этого был разгромлен»<sup>54</sup>.

Таким образом мы с точностью узнаем, что книга «О безбожнических и христианских догматах, таинствах и обрядах» написана в Советской России еще в 1928 году и в рукописном виде, самиздатом, распространялась среди советских читателей. А в печати настоящее сочинение появляется впервые только в Румынии, в 1937 году. Но здесь претерпевает некоторые дополнения, так как напечатанные в нем подстрочные примечания, отмеченные звездочкой, сделаны автором уже в эмиграции, перед печатанием этого диспута<sup>55</sup>. Таким образом, первое румынское издание книги отличается от советского варианта именно этими подстрочными примечаниями, сделанными в Кишиневе.

Из этого краткого обращения к читателям мы узнаем, что Федор Евфимьевич пользовался пишущей машинкой, с помощью которой тиражировал и распространял свои сочинения. А также косвенно подтверждается и его местопребывание в данный период. Как уже известно, с 1925 по 1930 гг. он скрывался в казачьих станицах на Кавказе, а город Новочеркасск, откуда была выслана по почте в Москву книга «О безбожнических и христианских догматах, таинствах и обрядах», находится в Ростовской области, близлежащей к северокавказскому региону. До сего дня в этом городе есть два высших учебных заведения, одно из которых существовало и во времена Ф.Е. Мельникова<sup>56</sup>.

Означенный публичный религиозный диспут происходит на самоварном заводе, находящемся в ста верстах от Москвы. Заводское население состоит преимущественно из верующих людей. Здесь даже имеется крепко сплоченная старообрядческая община с великолепным храмом и прекрасным хором. Старообрядцы решили пригласить на назначенный диспут своего защитника, чтобы дать отпор проповеднику неверия. Для этого они снарядили депутацию из двух лиц в Москву к знакомому им начетчику Феодору Евдокимовичу Млынову<sup>57</sup>. Неизвестно точно, был ли этот диспут на самом деле, или является вымыслом автора, но его участниками были реальные исторические лица. В Федоре Евдокимовиче Млынове мы, конечно же, узнаем Федора Евфимьевича Мельникова, который до революции был известным апологетом и начетчиком. В 16 лет Мельников уже выступал на беседах (то есть участвовал в дискуссиях – прениях о вере), а позднее успешно дискутировал с миссионерами господствующей Церкви. Был членом Союза старообрядческих начетчиков, председателем начетнической комиссии при московском Братстве Честного и Животворящего Креста<sup>58</sup>.

Пропагандисты безбожия, которые участвуют в диспуте, — известные лица в советском государстве. Это Минин Сергей Константинович (1882—1962), деятель российского революционного движения. Член КПСС с 1905 г. В 1917 г. председатель Царицынского совета и партийного комитета. С 1918 г. член Реввоенсовета Северокавказского Военного Округа, коллегии НКВД, Реввоенсовета 1-й Конармии, помощник командующего войсками Украины и Крыма. В 1923—1925 гг. член Северо-Западного бюро Центрального Комитета партии. Член Всесоюзного Центрального Исполнительного Комитета, Центрального Исполнительного Комитета СССР. С 1927 года отошел от общественной деятельности<sup>59</sup>. Видимо, диспут с Мельниковым был одним из последних его публичных выступлений.

Другой, еще более известный участник диспута, — это Бухарин Николай Иванович (1888–1938), советский, партийный, государственный деятель, академик Академии Наук СССР (1929). Член Коммунистической партии с 1906 года. Участник революций 1905—1907 гг. и Октябрьской 1917 года. В 1917—1918 гг. лидер «левых коммунистов», в 1918—1929 гг. редактор газеты «Правда». В

<sup>54</sup> Мельников Ф.Е. О безбожнических и христианских догматах, таинствах и обрядах. Двухдневный публичный диспут в Советской России с большевицкими миссионерами безбожия. Țîni ău: Tipografia „Țiparul Moldovenesc”, 1937. С. 2.

<sup>55</sup> Ibidem. С. 2.

<sup>56</sup> Советский энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1989. С. 909.

<sup>57</sup> Мельников Ф.Е. О безбожнических и христианских догматах, таинствах и обрядах. Двухдневный публичный диспут в Советской России с большевицкими миссионерами безбожия. Țîni ău: Tipografia „Țiparul Moldovenesc”, 1937. С. 3.

<sup>58</sup> Вургафт С.Г. Ушаков И.А. Указ. соч. С. 167.

<sup>59</sup> Советский энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1989. С. 818.

1929–1932 гг. член Исполкома Коминтерна. В 1929–1932 гг. член Президиума Всесоюзного Совета Народного Хозяйства СССР, в 1934–1937 гг. редактор «Известий». Член ЦК партии в 1917–1934 (кандидат в 1934–1937 гг.); член Политбюро ЦК в 1924–1929 гг. Имеет труды по философии и политэкономии. Необоснованно репрессирован<sup>60</sup>.

Данные биографии приведены так подробно не для того, чтобы вспомнить ярых большевиков, а для того, чтобы показать, с какими сильными оппонентами вступал в полемику Ф.Е. Мельников, что говорит о его очень высоком интеллектуальном уровне и большом полемическом опыте, несмотря на отсутствие академического образования.

В связи с большим объемом книги «О безбожнических и христианских догматах, таинствах и обрядах», ее стоимость составляла 120 лей, а за пределами Румынии она продавалась за 20 французских франков<sup>61</sup>. Это самая объемная книга Ф.Е. Мельникова, изданная в Румынии того времени.

В десятом и, наверное, последнем выпуске серии «Опровержение безбожия» вышла девятая книга Ф. Е. Мельникова под названием «*Нужна ли вера в Бога*» с традиционным подзаголовком «*Публичный диспут в советской России*». Пока не удалось обнаружить ни одного экземпляра этой книги, поэтому о ней и ее содержании почти ничего не известно. Основываясь на косвенных источниках, можно предположить, что она также была издана в Кишиневе, в период между 1936 и 1937 годами. Продавалась в разных городах Румынии за 25 лей и за 4 французских франка за рубежом<sup>62</sup>.

На этом, видимо, и закончилось издание знаменитой и известной во всем мире книжной серии под общим названием «Опровержение безбожия», в которой вышли девять книг Ф. Е. Мельникова и одна книга епископа Иннокентия Усова.

Кроме книг, вышедших в серии «Опровержение безбожия», Ф. Е. Мельников издавал в Румынии и за границей еще много других своих сочинений, часть которых до сих пор неизвестна. Пока нам удалось идентифицировать следующие издания миссионерского и апологетического содержания, изданные в Кишиневе и других городах Румынии:

1. «*Основы безбожия*», время и место издания пока не известно, но предполагаем, что это произошло до 1934 года. Объем книги, видимо, был небольшим, так как ее цена составляла всего 5 лей<sup>63</sup>. В 1935–1936 гг. книгу можно было еще най-

ти в продаже. За границей Румынии она продавалась за 1 французский франк.

2. «*Безбожие недоказуемо*», время и место издания неизвестно. Предполагаем, что сочинение было напечатано до 1934 года, но после «*Основ безбожия*». В 1936 году книга еще находилась в продаже. Цена ее составляла 5 лей на территории Румынии, что говорит о ее небольшом объеме<sup>64</sup>, а за границей ее можно было приобрести за 1 французский франк<sup>65</sup>.

3. «*Сектантство и Церковь перед судом Священного Писания*», предполагаемый год издания 1934, в объеме 116 страниц. В 1935–1936 гг. книгу еще можно было найти в продаже. Цена ее на территории Румынии составляла 50 лей, а за границей – 8 французских франков<sup>66</sup>.

О ее содержании известно только из короткого отзыва в парижской газете «Возрождение», №3382, от 6 сентября 1934 года: «Чрезвычайно живая и интересная книга старовера Ф. Е. Мельникова, написанная в форме большого письма к сектанту Кондрату Севастьяновичу, является подробным разбором всех нападок сектантов на православную церковь и параллельно уничтожающей критикой самого сектантства.

В наше время, когда на православный мир особенно силен натиск, очень ценны популярные труды, борьбе с сектантством посвященные. Мельников в этом отношении сделал очень много, и его книга дает богатый и убедительный материал. Особенно важно то, что автор обладает живой, образной речью и нашел очень легко читаемый стиль. Его книга не скучна, а наоборот, захватывающе интересна. С особой остротой и легким даже юмором он показывает всю пустоту, неосновательность нападок на православную церковь. Ибо, в сущности, сектантство само полностью принимает то, что осуждает в православии, с той лишь разницей, что полноценное заменяет не имеющим цены (православную икону – изображением своих вождей, православное предание – рассказами своих начетчиков и т. д.). Для тех, кто с сектантством сталкивается и ведет с ним борьбу, эта книга очень полезна. Но не вредно было бы прочитать ее и сектантам и серьезно над нею задуматься»<sup>67</sup>.

4. «*О сектантском священстве*»; точное время и место издания пока не известно, но можно предположить, что оно осуществилось в 1934 или 1935 гг. Объем книги небольшой и составляет 40 страниц. В 1935–1936 гг. ее можно было приобрести

рядцах. Chişinău: Tipografia «*Tiparul Moldovenesc*», 1935. См. четвертую страницу обложки.

<sup>64</sup> Иннокентий, старообрядческий епископ. В защиту религии. Chişinău: Tipografia «*Tiparul Moldovenesc*», 1936. См. четвертую страницу обложки.

<sup>65</sup> Мельников Ф.Е. Современное безбожие опровергаемое им самим. Chişinău: Tipografia «*Tiparul Moldovenesc*», 1935. См. четвертую стр. обложки.

<sup>66</sup> Ibidem. См. четвертую страницу обложки.

<sup>67</sup> Ibidem. См. третью страницу обложки.

<sup>60</sup> Ibidem. С. 183.

<sup>61</sup> Мельников Ф.Е. О безбожнических и христианских догматах, таинствах и обрядах. Двухдневный публичный диспут в Советской России с большевистскими миссионерами безбожия. Chişinău: Tipografia «*Tiparul Moldovenesc*», 1937. См. четвертую страницу обложки.

<sup>62</sup> Ibidem. См. четвертую страницу обложки.

<sup>63</sup> Мельников Ф.Е. Правда о кишиневских старообр-

по 12 лей на территории Румынии<sup>68</sup> и по 2 французских франка за рубежом<sup>69</sup>.

О содержании данного сочинения известно только из краткого отзыва неизвестного автора, опубликованного на третьей странице обложки другой книги Ф.Е. Мельникова, «Современное безбожие, опровергаемое им самим» (Chişinău, 1935): «Брошюра эта написана на основании исключительно сектантских сочинений, главным образом журналов, вышедших уже в советской России. Сектантство, отвергнув Христом установленное священство, провозгласило своих пресвитеров священниками и епископами с присущими законному священноначалию правами и властью. Русское сектантство стало иерархическим. Оно теперь доказывает, что церковь не может быть без священства. Прежнее утверждение сектантов, что каждый верующий – священник, ныне отвергнуто русским сектантством. Поразительные заявления сектантов приведены в брошюре [осподина] Мельникова. Вот главы этой весьма содержательной брошюры:

- Вступление.
- Нет иерархии – все священники.
- Тоска по священству.
- Без священства нет церкви.
- Священство божественного происхождения.
- Без рукоположения нет священства.
- Рукополагают священные лица.
- Верующие не рукополагают.
- Священство вечно, неизменно.
- Священство с исключительными правами.
- Сектантское богоотступничество.
- Смертельный вопрос для сектантов.
- Самозванная иерархия.
- Духовно-нравственное разложение сектантского пресвитерства»<sup>70</sup>.

В отсутствии самой книги этот отзыв особо интересен и ценен тем, что из него мы узнаем точное количество и название 13-ти глав, по которым можно судить о полном содержании этой интересной и важной работы.

##### 5. «Правда о Кишиневских старообрядцах»

– это небольшая брошюра, отпечатанная в Кишиневской типографии «*Tiparul Moldovenesc*» в 1935 году, в объеме 16 страниц. На первую страницу обложки вынесен и маленький эпиграф: «Правды, правды ищи», взятый из библейской книги Ветхого Завета, «Второзаконие», 16 глава, 20 стих.

Поводом к написанию этой брошюры явилось «Извещение» от 11 июня 1935 года, в котором «Совет Кишиневской Старообрядческой Общины» со-

общает господину Ф. Е. Мельникову, что на основании постановления Экстраординарного Общего Собрания членов Кишиневской Старообрядческой Общины от 31 марта 1935 года, «Совет постановил, с 1 февраля 1935 г. не платить совершенно жалованья, которое [ему] полагалось как уставщику Свято Успенской церкви, впредь до покрытия всех расходов, которые [он якобы – А.М.] причинил Обществу»<sup>71</sup>.

Федор Евфимьевич отвечает «Правлению Кишиневского Старообрядческого Общества» 5/18 июня 1935 года в свойственном ему стиле и форме, тщательно опровергая все предъявленные ему обвинения. Свой ответ, который начинает теплыми словами «Дорогие братья о Христе!», он предваряет эпиграфом из ветхозаветной книги Псалтирь: «и я дам ответ носящим меня...», цитируемой на славянском языке (Кафизма 17, псалом 118, стих 42)<sup>72</sup>. Этот подробный ответ и составляет содержание всей книги, из которой мы узнаем очень интересные и даже пикантные подробности из жизни Кишиневской старообрядческой общины, о ее организации и структуре, о церковном имуществе и внутренних проблемах, о взаимоотношениях с государственными органами и между ее членами, о проведении общинных собраний, о необходимости печатного органа для «липованского племени» и т. д. Особый интерес вызывают те «параграфы», в которых приводятся некоторые очень важные и ценные подробности жизни и деятельности в Кишиневе самого Ф.Е. Мельникова, епископа Иннокентия Усова и протоиерея Стефана Кравцова, будущего Белокриницкого митрополита, — все беженцы из Советской России. Говоря о неподобающем отношении к вышеназванным лицам членов Правления Кишиневской Старообрядческой Общины, Ф.Е. Мельников с негодованием и удивлением пишет: «Признаюсь, братия, что еще никогда за всю мою довольно долгую жизнь я не переживал даже от врагов такого нахального и бесстыдного отношения к себе»<sup>73</sup>.

Вот названия небольших «параграфов», на которые разделен весь текст этой скромной, но очень насыщенной фактологическим материалом книги: *Формальная незаконность собрания; Незаконность собрания по существу; Жуткие сцены на собрании; Беженцы; Порицание; Вредная деятельность; Развал общественного хозяйства; Деятельность беженцев; Ненависть и презрение к беженцам; Совсем обообрали беженцев; Позорная история.*

Для полного представления о той нездоровой атмосфере, в которой жили и трудились «великие беженцы», и об отношении к ним их едино-

<sup>68</sup> Иннокентий, старообрядческий епископ. В защиту религии. Chişinău: Tipografia «*Tiparul Moldovenesc*», 1936. См. четвертую страницу обложки.

<sup>69</sup> Мельников Ф.Е. Современное безбожие опровергаемое им самим Chişinău: Tipografia «*Tiparul Moldovenesc*», 1935. См. четвертую стр. обложки.

<sup>70</sup> Ibidem. См. третью страницу обложки.

<sup>71</sup> Мельников Ф.Е. Правда о кишиневских старообрядцах. Chişinău: Tipografia «*Tiparul Moldovenesc*», 1935. С. 1.

<sup>72</sup> Ibidem. С. 1.

<sup>73</sup> Ibidem. С. 13, 14.

верных братьев, членов Правления Кишиневской старообрядческой общины, следует привести здесь полностью текст последнего параграфа: «Пишу все это не для того, чтобы убедить вас. Я уже в начале заявил, что у меня нет надежды на это. В самом деле, как можно надеяться убедить вас в чем-либо, когда вы нас ненавидите только потому, что мы – беженцы, что мы служим не для каких-либо лиц, а всей Церкви Христовой, служим совершенно бескорыстно и с риском – быть растерзанными от врагов – и от внешних, и от своих же братьев. К вашему двору не подходят честные труженики. Вам подавай корыстных запрещенцев, безблагодатных служителей, не боящихся кары Божией за свои беззакония. Вам нужны интриганы или пресмыкающиеся. Вам любезны блудники, прелюбодеи, мужеложники, скотоложники... [выделено Ф. Е. Мельниковым – А.М.]. О них заботитесь, перед ними преклоняетесь. Ужасом веет от всего этого кошмарного состояния. Какую позорную историю приходится переживать нашему многострадальному старообрядчеству. Пусть же знают честные люди, что мы, беженцы, не повинны в этой истории. Только для них я и пишу. Но молю Бога, чтобы Он и вас всех вразумил и поставил на верный путь искреннего и истинного служения Церкви Божией!

Если я обидел чем-либо вас в этом своем ответе, прошу меня простить. Но я считаю своим долгом и перед вами сказать правду и истину. Братски вас приветствую. Член Кишиневской старообрядческой общины и уставщик Успенской церкви, Федор Мельников»<sup>74</sup>.

6. Последним известным кишиневским изданием старообрядцев до советской оккупации 1940 года можно считать напечатанную в конце 1939 г., всего за полгода до вступления советских войск в Кишинев, брошюру Ф.Е. Мельникова «**Что такое старообрядчество**». Федор Евфимьевич, предвидя расстрельно-концлагерную судьбу многих кишиневских типографов, оформил ее в лучших старообрядческих традициях: на книге полностью отсутствовали какие-либо выходные данные<sup>75</sup>.

В 2007 году эта книга была переиздана в старообрядческом издательстве «Фонда поддержки строительства храма Покрова Пресвятыя Богородицы Русской Православной Старообрядческой Церкви» в алтайском городе Барнауле и является восьмым томом собрания сочинений выдающегося старообрядческого церковного и общественного деятеля Ф.Е. Мельникова<sup>76</sup>, инициированного старообрядческой научно-издательской группой «Лестви-

ца» в г. Барнауле, под эгидой Барнаульского Государственного Педагогического Университета еще в 1999 году<sup>77</sup>.

Благодаря переизданию 2007 года нам удалось узнать о содержании книги «**Что такое старообрядчество**», так как ее первое издание 1939 года, пока не удалось обнаружить. Эта книга включает статьи, освещающие различные стороны жизни старообрядчества, опубликованные, в основном, в церковно-общественном журнале «**Церковь**» в 1908 – 1913 гг. Объем ее составляет 404 страницы. (Журнал «**Церковь**» – это иллюстрированный еженедельник старообрядцев, приемлющих священство Белокриницкой иерархии. Издавался в Москве с 1908 по 1914 год, когда был запрещен решением Московского окружного суда)<sup>78</sup>. Книга состоит из пяти тематических разделов: *Апологетические и полемические статьи; Среди миссионеров; О единоверии; О беглопоповцах; Церковно-общественная жизнь*, в которые вошли разнообразные и объемные статьи Ф.Е. Мельникова, который часто подписывал их псевдонимами «**Фита**» или «**Шалаев**»<sup>79</sup>.

Но и после вторжения советских войск на территорию Бессарабии и Северной Буковины в июне 1940 года в результате советско-фашистского сговора, подписанного Молотовым и Риббентропом 23 августа 1939 года, Мельников, как оказалось, не прекратил свою издательскую деятельность. Он уходит в подполье, так как не имел уже возможность свободно издавать свои произведения при новой безбожной власти. Для этого он прибегает к гектографии, которая давно известна и широко использовалась в русской революционной и старообрядческой нелегальной печати.

7. Одно из таких редких изданий удалось обнаружить в одной из старообрядческих церквей города Брэила во время научной экспедиции по румынским городам и селам Добруджи и Дельты Дуная в июне месяце 2009 года. Это книга под названием «**Старообрядец старообрядцам**». На обложке и титульном листе отсутствуют какие-либо выходные данные, то есть не указаны автор, место издания и типография, а даны только название книги и годы издания от Сотворения мира - 7448-й и от Рождества Христова - 1940-й. Объем книги составляет 69 страниц, размер 21 x 17 см. Обложка из мягкого неокрашенного картона. Бумага плотная, по-видимому, изготовленная на какой-нибудь местной фабрике традиционным способом, так как филигранная решетка очень четко просмат-

<sup>74</sup> Ibidem. С. 16.

<sup>75</sup> Знатнов А. Предварительные итоги и перспективы составления старообрядческой библиографии // Старообрядцев Молдавии живое слово. Кишинев, 2003. С. 261.

<sup>76</sup> Мельников Ф.Е. Что такое старообрядчество. Барнаул: АКООХ-И «Фонд поддержки строительства храма Покрова Пресвятыя Богородицы Русской Православной Старообрядческой Церкви», 2007. С. 1, 2.

<sup>77</sup> Мельников Ф.Е. Краткая история Древлеправославной (старообрядческой) Церкви. Барнаул, 1999. С. 3, 4.

<sup>78</sup> Вургафт С.Г. Ушаков И.А. Указ. сочинение. С. 300-301.

<sup>79</sup> Мельников Ф.Е. Что такое старообрядчество. Указ. издание. С. 3, 58, 80.

ривается на свету. По нашему мнению, могла быть использована старинная бумага. Блок книги не обрезан (что опять же говорит о кустарном методе издания) и прикреплен к обложке двумя большими металлическими скобами хорошего качества, так как они до сих пор не заржавели.

Чтобы читатель мог лучше представить себе, как выглядит и как создавалась эта книга, наверно, следует объяснить, что такое гектография, потому что этот давно забытый способ мультипликации текста не известен сегодня даже современным издателям и типографам.

Гектография (от греческого *hekain* – сто и *grapho* – пишу, рисую) – способ печати, состоящий в формировании изображения в красочном резервуаре с желатино-глицериновой массой и переносе красочного слоя из резервуара на воспринимавшую поверхность. Оригинал, написанный от руки гектографскими чернилами или напечатанный на машинке, лента которой пропитана такими чернилами, прижимают к эластичной желатино-глицериновой массе. При этом значительная часть чернил проникает в массу. Оттиск получают, прикатывая бумажный лист к поверхности массы. Гектографией можно получить и многокрасочные изображения, для чего оригинал должен быть выполнен различными чернилами. Устройство для гектографии, названное гектографом, изобретено в 1869 г. в России М. И. Алисовым, усовершенствовано в 1879 г. чешскими изобретателями В. Квайсером и Р. Гусаком. На гектографе можно получить в среднем до 100 копий<sup>80</sup>.

Обложка книги «*Старообрядец старообрядцам*», состоящая из названия и года издания, нарисована гектографскими черными чернилами и украшена незамысловатым орнаментом в виде латинской буквы «S» и стилизованного цветка по середине. Год издания от Рождества Христова – 1940-й, расположенный в скобках под годом от Сотворения мира 7448, напечатан на машинке более мелкими цифрами. Все это заключено в прямоугольную рамку, представляющую собой орнамент, изначально отпечатанный на машинке и состоящий из чередующихся между собой букв «X» и «Ж». Почти так же выглядит и титульный лист, но только в нем отсутствуют декоративные элементы.

Так как технические возможности гектографа позволяют получить в среднем до 100 копий, можно предположить, что и тираж этой книги не превышал 100 экземпляров.

О месте издания можно только гадать. Если учитывать тот факт, что книга не была издана общедоступным типографским способом, как и все другие книги Мельникова, вышедшие в Румынии

до 1940 года, можно предположить, что сочинение «*Старообрядец старообрядцам*» напечатано где-то в оккупированной советами Бессарабии, – в Кишиневе, Измаиле или даже в каком-нибудь старообрядческом селе. До сих пор книги, напечатанные гектографическим способом, можно найти в старообрядческих селах южной Бессарабии (сегодня Одесская область Украины) и Румынии.

То, что авторство книги принадлежит именно Ф.Е. Мельникову, пока еще точно не установлено, но хочу привести несколько аргументов в пользу того, что это именно его сочинение.

Во-первых, до Революции 1917 года Мельников неоднократно участвовал в беседах со старообрядцами – поморцами<sup>81</sup>, и тема беспоповства была ему очень близка.

Во-вторых, когда он обращается к своим единоверцам, то использует традиционное обращение: «*Возлюбленные о Христе братия!*» или «*Дорогие братья о Христе!*». Так же начинается и книга «*Старообрядец старообрядцам*»<sup>82</sup>.

Но необходим подробный анализ текста и самого содержания этой книги, чтобы с точностью определить ее автора. Думаю, что будущие исследования и научные изыскания помогут решить и эту задачу.

Книга «*Старообрядец старообрядцам*» обращена к беспоповцам, общины которых также имелись и на территории Румынии.

Беспоповцы – общее название представителей одного из двух основных течений старообрядчества. Главной особенностью вероучения беспоповцев является идея об уже совершившемся воцарении антихриста и связанное с этим представление о прервавшейся благодати священства и прекращении церковной иерархии. Центральное место во взглядах беспоповцев занимает учение об антихристе. Большинство представителей этого течения в старообрядчестве проповедует учение о воцарении духовного антихриста, трактуемого ими как совокупность разнообразных ересей, проникших в Русскую Церковь. Из признания уже состоявшегося прихода духовного антихриста вытекает учение о конечном истреблении им священства и всеобщем бессвященнословном состоянии. Отсутствие духовенства у беспоповцев повлекло за собой невозможность совершать ряд таинств. Из учения об антихристе вытекают отношения беспоповцев к православной Церкви и государству. Членов Русской Церкви большая часть беспоповцев признает еретиками 1-го чина и при-

<sup>81</sup> В. Библиография // Шит веры, ежемесячный христианский, старообрядческий, поморский журнал для Церкви, семьи и школы. Саратов, 1916, № 4, Апрель. С. 203.

<sup>82</sup> Старообрядец старообрядцам. Б.м. 7448 (1940). С. 1; Мельников Ф.Е. Правда о кишиневских старообрядцах. Chişinău: Tipografia «*Tiparul Moldovenesc*», 1935. С. 1.

<sup>80</sup> Книговедение: энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1982. С. 131.

нимает через повторение крещения. В беспоповских согласиях долгое время сохранялось, а кое-где существует и поныне строгое соблюдение запрета на совместную молитву и трапезу с «инославными»<sup>83</sup>.

Эсхатологические воззрения беспоповцев и религиозная отчужденность привели к их обособленности в гражданском отношении. Отсутствие иерархии и централизованного управления стало причиной дробления беспоповщины на согласия<sup>84</sup> и толки. В беспоповщине возникло множество толков и сект, различающихся между собой из-за незначительных обрядов. К коренным беспоповским толкам относятся поморцы (или даниловцы), федосеевцы, филипповцы бегуны (или странники), аароновцы (или онуфриевцы), нетовцы (или спасово согласие), рябиновцы, самокрещенцы (или бабушкины) и др.<sup>85</sup>

Автор книги «*Старообрядец старообрядцам*» завершает свое доказательство 10 богословскими выводами, которые предваряет словами: «Теперь сделаем заключение сказанному нами в этом братском обращении к беспоповцам. Во всем, особенно в религиозных делах, не надо размениваться на мелочи, а нужно обращать внимание на главное. Тогда только скоро и легко можно увидеть, где истина»<sup>86</sup>. И здесь хочу привести всего лишь один пример, чтобы показать глубину логического мышления и особую способность автора использовать для подкрепления своей позиции даже аргументы своего оппонента: «Наконец, обратим внимание на самое главное беспоповское основание. Почти все беспоповцы верят, что последний антихрист пришел, и на этом основывают оправдание своего печального положения. По их мнению, Христос основал Церковь со священством и таинствами, а антихрист пришел при Никоне, и все это разорил, причем под антихристом беспоповцы разумеют ереси и еретиков. Выходит так, что если бы не пришел антихрист и не уничтожил священства и таинств, то не было бы и беспоповства, а были бы только поповцы. Невольно отсюда напрашивается вывод, что основатель беспоповства является не Христос, а антихрист»<sup>87</sup>.

И завершается это богословское, полемическое и апологетическое сочинение теплым и искренним призывом: «Братья беспоповцы! Переходите на сторону противников антихриста, примите христонреданное священство старообрядческой Белокриницкой иерархии, и вы будете иметь все, что необходимо для спасения, ибо это священство, как и про-

исшедшее от святого Мелетия, – благодатное и спасительное. Аминь»<sup>88</sup>.

Кроме книг Ф.Е. Мельникова, изданных в Румынии и за рубежом, известны и несколько его сочинений, которые были написаны, но не напечатаны по тем или иным причинам. Это лекции, прочитанные им, по-видимому, еще в Советской России до 1931 года: «Человек и религия», «Христианство и социализм», «Социализм, как религия», ряд мелких статей, бесед, очерков по вопросам неверия<sup>89</sup>. Возможно, со временем удастся еще обнаружить и другие его опубликованные и неопубликованные работы.

8. В июне 2009 года, во время той же научной экспедиции по липованским городам и весям Румынии, в городе Брэила была обнаружена рукопись известнейшей работы Ф.Е. Мельникова «*Краткая История древлеправославной (старообрядческой) Церкви*», которая впервые была опубликована полностью только в 1999 году, в городе Барнауле. Книга, подготовлена к печати научно-издательской группой «Лествица» и вышла в издательстве Барнаульского Государственного Педагогического Университета<sup>90</sup>.

В ней представлен обширный материал по истории всемирного старообрядчества с XVII века по 1947 год, который охватывает широчайший спектр вопросов, представляющих интерес как для исследователей старообрядчества, так и для всех, интересующихся духовной историей России. Сам Ф.Е. Мельников неоднократно указывал в этой работе, что это лишь «краткая история» и обо всем в ней «говорится кратко», тем не менее, нет ни одного вопроса, касающегося как самого старообрядчества, так и его существования в поликонфессиональных и полиэтнических условиях, в контексте диалога культур, который Мельников обошел бы своим вниманием<sup>91</sup>.

На протяжении всей своей многотрудной жизни автор был не просто свидетелем, но и неприменным участником многих событий, запечатленных им на страницах его «Истории». Возможно, это одна из самых последних завершенных работ Федора Евфимьевича. Рукопись автором не датирована, но по отдельным высказываниям в сносках и главах можно предположить, что книга написана в период с конца 1930-х до конца 1940-х

<sup>83</sup> Юхименко Е.М. Беспоповцы // Православная энциклопедия. Том IV. М.: «Православная энциклопедия», 2002. С. 702, 703.

<sup>84</sup> Ibidem. С. 703.

<sup>85</sup> Ivanov Andrei. Dicționar religios rus-român. București: Tditura Bizantină, 2003. С. 59-60.

<sup>86</sup> Старообрядец старообрядцам. Б.М. 7448 (1940). С. 64.

<sup>87</sup> Ibidem. С. 66.

<sup>88</sup> Ibidem. С. 68.

<sup>89</sup> Мельников Ф.Е. Безбожники – сами верующие, но безсознательно. (Непредвиденный диспут на приеме на пчеловодные курсы в Советской России). Кишинев: Типография «Дрептата» (Пассааж), 1931. См. четвертую страницу обложки.

<sup>90</sup> Мельников Ф.Е. Краткая история Древлеправославной (старообрядческой) Церкви. Барнаул: издательство БГПУ, 1999. С. 3, 4.

<sup>91</sup> Ibidem. С. 10.

гг.<sup>92</sup> То есть в то время, когда он находился на территории Румынии, проживая в разных городах и селах Бессарабии и других румынских провинций.

Как всякий старообрядец, осознающий ответственность христианина, Мельников чувствовал себя частью живого цельного церковного организма. Безусловным пафосом книги является призыв к единению как представителей господствующей Церкви, так и различных течений староверия. По мнению Ф.Е. Мельникова, объединение – это не только декларативный призыв, но глубоко осознанное, искреннее стремление сохранить Древлеправославие во всей чистоте канонического и соборного начал Церкви<sup>93</sup>.

В этой статье впервые публикуется оригинальный рукописный титульный лист книги «Краткая история Древлеправославной (старообрядческой) Церкви», нарисованный, по-видимому, самим Мельниковым в традициях древлеправославной рукописи, в середине которого, как жемчужина, сияет Белокриницкая Митрополия. (Фото 2 из архива автора).

9.И о последней книге, которой хотелось бы завершить перечень известных мельниковских изданий в Румынии. Это «*Старообрядческая Измаильская епархия*», отпечатанная в Кишиневской типографии «*Tiparul Moldovenesc*» в 1935 году, в объеме 52 страницы. Один экземпляр этого издания был найден нами в одной из старообрядческих церквей г. Брэила в 2009 г.

Дабы читатель того времени сразу понял, что в этой книге не идет речь об истории Измаильской епархии, в подзаголовке, поставленном в скобках, делается уточнение: «к событиям последних дней», то есть относящихся к 1935 году. В отличие от других книг Ф.Е. Мельникова, на этой не написано, да и не могло быть написано, его имени, а только указано, что это «*Издание Епархиального Совета Измаильской Епархии*», потому что в ней содержится несколько документов, относящихся к событиям в Измаильской епархии 1935 года, подписанных разными лицами, в том числе и Федором Евфимьевичем в качестве «уполномоченного епископа Иннокентия» во время поездки представителей Измаильской епархии в Белокриницкий монастырь к митрополиту Пафнутию в июле 1935 года<sup>94</sup>. Но, несмотря на это, с уверенностью можно утверждать, что Мельников, как активный участник тех событий, является не только ее составителем и автором «*Предисловия*» и «*Заключения*», но и соавтором многих коллективных документов, вошедших в эту книгу. Такого же мнения об автор-

стве Ф.Е. Мельникова придерживается и ученый из Одессы Александр Пригарин<sup>95</sup>.

Книга «*Старообрядческая Измаильская епархия*» является ценнейшим источником по изучению истории старообрядчества Румынии в межвоенный период. Здесь опубликован ряд документов, относящихся к избранию нового епископа Измаильской епархии и о его единоличном поставлении, имена многих верующих и представителей духовенства, описаны важные события церковной жизни, Соборы и церковные съезды, епархиальные собрания; хорошо просматриваются отношения с румынскими властями и внутри самой епархии и т.д.

Конечно же, наверняка это не все книги Ф.Е. Мельникова, изданные и написанные им в Румынии. Некоторые из них до сих пор остаются неизвестными, и только будущие исследования и научные изыскания на территории Республики Молдова, Украины, Румынии, России и других стран помогут их обнаружить.

Ученый Владимир Колупаев, историк и библиограф из итальянского города Сериате, утверждает, что в книжной серии «*Опровержение безбожия*» кроме известных нам книг были изданы следующие произведения Ф. Е. Мельникова: «*Есть ли Бог?*», «*Был ли Христос?*», «*Почему коммунисты гонят Христа?*» и др. Место и год издания этих произведений неизвестны<sup>96</sup>. Но каких-либо документальных подтверждений этому пока не обнаружено. Этим же ученым, в библиотеке «*Бетти Амбивери*» при фонде «*Христианская Россия*», находящемся в городе Сериате (Италия), было обнаружено одно из последующих изданий книги «*Откуда произошла вера в Бога*», которое вышло в Соединенных Штатах Америки, в Джорданвилле – центре Русской Православной Церкви за границей, в 1963 году<sup>97</sup>.

В результате экспедиционных исследований 2008 и 2009 гг. на Украине, в Республике Молдова и Румынии, удалось обнаружить несколько мест проживания Ф. Е. Мельникова в Кишиневе, Измаиле и Брэиле (два дома на хуторе Писк и один домик на территории кафедрального собора Белокриницкой Митрополии), но только два из них получили документальное тому подтверждение. Это кишиневский («*Str. Regele Ferdinand Nr. 57, Chişinău, România*»<sup>98</sup> – сегодня это ул. 31 August

<sup>95</sup> Письмо А. Пригарина к А. Магола от 3.11.2009 г. Из личного архива автора.

<sup>96</sup> Колупаев В. Книги Ф.Е. Мельникова в русском зарубежье // Липоване: история и культура русских старообрядцев. Выпуск 6. Одесса, 2009. С. 248.

<sup>97</sup> Письмо В. Колупаева к А. Магола от 19.09.2010 г. Из личного архива автора.

<sup>98</sup> Иннокентий, старообрядческий епископ. В защиту религии. Chişinău: Tipografia «*Tiparul Moldovenesc*», 1936. См. четвертую страницу обложки; Arhiva Națională a

<sup>92</sup> Ibidem. С. 10.

<sup>93</sup> Ibidem. С. 11.

<sup>94</sup> Старообрядческая Измаильская Епархия (к событиям последних дней). Chişinău: Tipografia «*Tiparul Moldovenesc*», 1935. С. 43.

1907, № 83) и измайловский адреса. Последний удалось идентифицировать благодаря интересной и очень ценной находке в браиловской церкви Введения во храм Пресвятой Богородицы. Это личная печать Ф.Е. Мельникова, полуовальной формы, с текстом на румынском языке: «*F. E. Melnicov. Str. Cetății No. 113, Ismail, România*». Эти здания до сих пор сохранились, и поэтому их следует внести в список памятников истории и культуры, а также установить на их фасадах мемориальные мраморные доски. Об этом было нами сделано предложение господину Петру Донцову, председателю республиканского совета Общественного движения «*Русское духовное единство*», и представлены необходимые материалы весной 2010 года.

Книги Ф. Е. Мельникова, изданные в Румынии в межвоенный период, можно условно разделить на две большие группы:

1. Русская религиозная, апологетическая и миссионерская литература, переведенная на европейские языки, которая включается во всеобщий литературный процесс русского зарубежья, Европы и всего мира.

2. Русская религиозная старообрядческая литература, которая включает книги сугубо конфессионального и документального характера, которые относятся к румынскому и всемирному старообрядчеству.

С течением времени многие его произведения неоднократно переиздавались и переиздаются до сих пор в России и других странах мира, что свидетельствует о их ценности и актуальности не только для старообрядцев, но и для христиан других конфессий. В алтайском издательстве Фонда поддержки строительства храма Покрова Пресвятой Богородицы Русской Православной Старообрядческой Церкви в городе Барнауле, в 2007 году вышел 8 том собрания сочинений Ф. Е. Мельникова<sup>99</sup>.

Говоря о документальном значении трудов Ф.Е. Мельникова, изданных в Румынии в межвоенный период, можно с уверенностью утверждать, что они являются ценным источником не только по истории румынского старообрядчества, но и по истории суровой российской действительности 20-х годов XX века.

Сказавшиеся на здоровье годы борьбы и лишений не смогли помешать необходимости вновь и вновь браться за перо, а переживания из-за насилий, творимых безбожным режимом над Родиной и Церковью, возвращали его к написанному ранее. Писатель Ф. Е. Мельников стремился прежде всего показать, что труд и вера в торжество Церкви Христовой способны творить чудеса, что

им не могут противостоять никакие силы, какой бы видимой несокрушимостью они ни обладали. Эту веру Федор Евфимьевич Мельников пронес через всю свою жизнь, утверждая ее своей деятельностью и творчеством<sup>100</sup>. С уверенностью его можно назвать великим исповедником и страдальцем за веру Христову!

В сентябре 2006 г. Освященный Собор Русской Православной Старообрядческой Церкви, впервые состоявшийся в селе Белая Криница, отклонил под формальным и бездушным предлогом предложение о прославлении Дальневосточной епархией в качестве местночтимых святых архиепископа Антония Шутова, епископа Арсения Уральского и Ф.Е. Мельникова<sup>101</sup>. Но если святые отцы староверия не захотели его канонизировать, то это уже много лет назад сделали враги «*древлего благочестия*», которые торжественно и громогласно, еще при жизни Федора Евфимьевича объявили его «*Апостолом Белокриницкой иерархии*». Воистину, это золотые слова, которые из уст «*противника*» и миссионера никонианской Церкви звучат как великая похвала!<sup>102</sup>

*Gura păcătoșului – adevăr grăiește!* (Румынская поговорка: *Устами грешника глаголит истина*).

Продолжение следует.

<sup>100</sup> Дементьева Л.С., Старухин Н.А. Ф.Е. Мельников и его «*Краткая история Древлеправославной (старообрядческой) Церкви*» // Мельников Ф.Е. Краткая история Древлеправославной (старообрядческой) Церкви. Барнаул, 1999. С. 11.

<sup>101</sup> Церковная жизнь. Освященный Собор 2006 года // Православный старообрядческий церковный календарь. М., 2007. С. 116-117.

<sup>102</sup> Мельников Ф.Е. Краткая история... С. 9.

Republicii Moldova (ANRM), Fond 1404, inv. 1, dosar 1215, f. 97.

<sup>99</sup> Мельников Ф.Е. Что такое старообрядчество (статья). Т. 8. Барнаул, 2007. С. 401.

## ЯЗЫК

Касаткин Л.Л. (Москва)

ПРАРОДИНА СТАРООБРЯДЦЕВ СЕЛА КУНИЧА ФЛОРЕШТСКОГО РАЙОНА  
МОЛДАВИИ ПО ДАННЫМ ИХ ЯЗЫКА

В апреле и сентябре 2010 г. я побывал вместе с О.Г. Ровновой в русском старообрядческом селе Кунича Флорештского района Молдавии. Мы сделали 39 часов записей звучащей речи местных жителей, в том числе 5 часов от Ефросиньи Перфеньевны Шиленковой (1942 года рождения, окончившей 7 классов школы) и 6 часов от Дарьи Григорьевны Тютюнниковой (1929 года рождения, неграмотной, в школе не учившейся), лучше других жителей села сохраняющих в своей речи многие диалектные черты. Расшифровка этих записей и частично записей других информантов позволяет установить особенности говора Куничи.

Село Кунича населено русскими старообрядцами, их предки бежали сюда в начале XVIII в. от преследования правительства и официальной церкви; см. [Болученкова 2010: 61]. Самая распространённая современная фамилия в Куниче Донцовы, она образована, очевидно, от древнего названия реки Донец (современное – Северский Донец), верхнее течение которой в Белгородской обл. Отсюда шёл основной поток эмигрантов, ещё одна из волн переселений была из Калужской губ.

Современные говоры Белгородской и Калужской (кроме её крайней восточной части) областей, а также юга Псковской, юго-запада Тверской, Смоленской, Брянской, Орловской, Курской и западной части Воронежской областей относятся к Юго-Западной диалектной зоне территории древнейшего заселения русскими, отражённой в Диалектологическом атласе русского языка [ДАРЯ; см. также: Захарова, Орлова 1970; Русская диалектология 2005], и говор куничан характеризуют диалектные черты, свойственные именно этой зоне. Некоторые из этих диалектных черт встречаются только в Юго-Западной диалектной зоне (хотя некоторые из них возможны и на территориях позднейшего заселения, например в Среднем и Нижнем Подонье, Поднестровье, Нижнем Подунавье, в Сибири). Некоторые особенности встречаются не только здесь, ареалы их распространения гораздо шире, но пересечение этих черт характерно именно для Юго-Западной зоны.

Некоторые диалектные черты, характерные для речи куничан, в Юго-Западной зоне в настоящее время не встречаются либо отмечены в единичных говорах, в единичных примерах. Очевидно, это объясняется лучшей сохранностью этих черт у куничан и утратой юго-западными говорами России.

## 1. Особенности, свойственные всему Южному наречию и значительной части среднерусских говоров

## 1.1. Аканье и яканье (см. ниже).

1.2. Расширение сферы употребления окончания *-ы* в И.-В. падежах мн. числа существительных, в том числе у слов среднего рода: *вёдры, корыэты, пиэсьмы, рёдны; за вороэты* [ДАРЯ II, карта 33].

1.3. Мягкий заднеязычный согласный на месте твёрдого перед безударным окончанием Т. падежа мн. числа существительных: *вязаэнками, за яэцикими, киэркими, крыэикими, метёлкими, ноэжкими, сосуэлькими, шуэтками, с ореэкими*. Характерно для говоров Ю.-В. зоны, отмечено и в некоторых говорах Ю.-З. зоны [ДАРЯ II, карта 52].

## 2. Особенности, свойственные всему Южному наречию

2.1. Фонемы /@/, /@'/, представленные в сильной позиции звуками:

– заднеязычный щелевой звонкий твёрдый согласный [@]: [@]овоэрыть, [@]оняэть, [@]ориэть, [@]оэлюс, [@]оэрод, [@]уэси, [@]воздь, [@]лаэвно, [@]ляжуэ, бе[@]уэ, бры[@]адиэ, вино[@]раэ, дороэ[@]у, ден[@]аэми, друэ[@]а, за[@]наэла, кру[@]оэи, по[@]оэда, со[@]реэла, со[@]лашаэла, тор[@]уэеть;

– редко глоточный щелевой звонкий твёрдый согласный [h], который выступает обычно при ослаблении напряжённости звуковых сегментов: *два [h]оэда, [h]отоэвили, за день[h]аэми, по[h]лядеэла, по[h]ребеэние, [h]ороэ, за [h]оловуэ;*

– заднеязычный щелевой звонкий мягкий согласный [@']: [@']ектаэ, дороэ[@']и, деэнь[@']и, доро[@']иэ, у дру[@']еэи, мо[@']иэли, ноэ[@']и.

На конце слова [x]: *Бо[x], деэне[x], дру[x], плу[x], пороэ[x], сне[x].*

2.2. Формы местоимений Р., Д. и В. падежей *мене, тебе, себе*.

2.3. Формы глаголов 3-го лица единственного и множественного числа с конечной мягкой /т'/:

*ведёт, ждёт, зовёт, зайдёт, идёт, растёт, отвечаэет, откроеэет, дуэмает, летаэет, леэет, лоэинет, приеэдет, скаэжет, хоэет;*

*беруэть, даюэть, дадуэть, ждуть, живуэть, идуэть, пошлюэть, буэдут, еэдут, клиэчут, начинаэют, отвечаэют, пиэшут, рабоэають, считаэют;*

бежы<sup>э</sup>ть, виси<sup>э</sup>ть, гори<sup>э</sup>ть, сиди<sup>э</sup>ть, стои<sup>э</sup>ть, сту<sup>э</sup>чи<sup>э</sup>ть, де<sup>э</sup>ржы<sup>э</sup>ть, заре<sup>э</sup>бить, захо<sup>э</sup>дить, пу<sup>э</sup>стить, уxo<sup>э</sup>дить;

виси<sup>э</sup>ть, леж<sup>э</sup>ать, стоя<sup>э</sup>ть; опу<sup>э</sup>стють, кру<sup>э</sup>тють, ло<sup>э</sup>вють, потхо<sup>э</sup>дють, пло<sup>э</sup>тють, слу<sup>э</sup>жють, хо<sup>э</sup>дють, хо<sup>э</sup>чють, шу<sup>э</sup>тють.

**2.4. Во<sup>э</sup>зер.** Озеро. А ту<sup>э</sup>т жэ, де вот во<sup>э</sup>зир, ту<sup>э</sup>т жэ глyбо<sup>э</sup>ка была<sup>э</sup> ре<sup>э</sup>чка. Слово о<sup>э</sup>зер отмечено в говорах Южного наречия [СРНГ, вып. 23].

**2.5. Ре<sup>э</sup>ли.** Качели. Характерно для говоров центральной и южной части Ю.-З. зоны и говоров Ю.-В. зоны [ДАРЯ III, карта 81].

### 3. Особенности, свойственные Западной диалектной зоне

**3.1. В соответствии с /ч'/ встречаются звуки [ч] твёрдый и [ч'] полумягкий, невелиризован-ный:** [ч]аты<sup>э</sup>ре, [ч]аты<sup>э</sup>рнадцать, [ч]е<sup>э</sup>и[ч]ыки, в[ч]о<sup>э</sup>ра, до<sup>э</sup>[ч]ка, но[ч], позы<sup>э</sup>[ч]у, хло<sup>э</sup>и[ч]ык; – [ч']ао<sup>э</sup>, [ч']асы<sup>э</sup>, [ч']асо<sup>э</sup>в, [ч']аты<sup>э</sup>ре, [ч']аты<sup>э</sup>рнадцать, [ч']а<sup>э</sup>шки, [ч']о<sup>э</sup>рный, в[ч']о<sup>э</sup>ра, до<sup>э</sup>[ч']ка, не[ч']о<sup>э</sup>нюю, се[ч']а<sup>э</sup>с. Звуки [ч] и [ч'] характерны для говоров северо-западной части Ю.-З. зоны, встречаются и в единичных говорах другой части этой зоны; выделяют С.-З. зону и говоры к востоку от Москвы [ДАРЯ I, карта 45].

#### 3.2. Существительные 1-го склонения (на -а).

**3.2.1. Окончание -ы в Д. падеже ед. числа после твёрдого согласного:** Пошла<sup>э</sup> к ба<sup>э</sup>бы Ни<sup>э</sup>ны; Казы<sup>э</sup> ме<sup>э</sup>ньшие надо уxo<sup>э</sup>ду; То(г)да<sup>э</sup> служы<sup>э</sup>ли Катери<sup>э</sup>ны, Ули<sup>э</sup>ты служы<sup>э</sup>ли; Прылете<sup>э</sup>ли мы у Кишенёу(и га<sup>э</sup>йда к Ли<sup>э</sup>зы на кварти<sup>э</sup>ру; Ма<sup>э</sup>мы и мене<sup>э</sup> но<sup>э</sup>рма; Дров ма<sup>э</sup>мы принеси<sup>э</sup>; Иди<sup>э</sup> ма<sup>э</sup>мы помога<sup>э</sup>й; Мы свому<sup>э</sup> па<sup>э</sup>ты сде<sup>э</sup>мали погребение; Пошо<sup>э</sup>л к сестры<sup>э</sup>; к сва<sup>э</sup>дьбы; Мое<sup>э</sup>й ха<sup>э</sup>ты бу<sup>э</sup>дет пята<sup>э</sup>деся<sup>э</sup>т лет. Встречается во многих говорах Ю.-З. зоны, характерно для говоров С.-З. зоны [ДАРЯ II, карта 2].

**3.2.2. Окончание -ы/-е в П. падеже ед. числа:** Дом купи<sup>э</sup>ли в Слободы<sup>э</sup> за Тира<sup>э</sup>сполем; об еды<sup>э</sup>; и при ма<sup>э</sup>мы и вот и по<sup>э</sup>сле ма<sup>э</sup>мы; – на той стороне<sup>э</sup>, в брыга<sup>э</sup>де, на но<sup>э</sup>рме, на сва<sup>э</sup>дьбе, на сты<sup>э</sup>не. Встречается в немногих говорах Ю.-З. зоны, характерно для говоров С.-З. зоны [ДАРЯ II, карта 2].

**3.3. Форма И. п. мн. ч. слова глаз – гла<sup>э</sup>зы.** Характерно для северо-западных и северных говоров Ю.-З. зоны, а также говоров С.-З. зоны [ДАРЯ II, карта 25].

**3.4. Незрелость категории одушевлённости у слов, обозначающих животных:** форма В. падежа мн. числа, совпадающая с формой И. падежа: У нас коро<sup>э</sup>вы не бы<sup>э</sup>ли; Коро<sup>э</sup>вы не держа<sup>э</sup>ли мы; Ба<sup>э</sup>тька уже<sup>э</sup> ко<sup>э</sup>ни запрёг [Кузьмина 1993: 22–28].

**3.5. Личное местоимение 3-го лица И. падежа мн. числа обычно оны<sup>э</sup> и редко оне<sup>э</sup>:** Оны<sup>э</sup> бы<sup>э</sup>ли ув Челябинской во<sup>э</sup>бласти, Оны<sup>э</sup> ево<sup>э</sup> подня<sup>э</sup>ли; Оны<sup>э</sup> не взя<sup>э</sup>ли; Оны<sup>э</sup> мене<sup>э</sup> проси<sup>э</sup>ли; Оны<sup>э</sup> на ко<sup>э</sup>нях; И оны<sup>э</sup> са<sup>э</sup>мо де пти<sup>э</sup>чий база<sup>э</sup>рчик, оны<sup>э</sup> там купи<sup>э</sup>ли; Вот оны<sup>э</sup> у мене<sup>э</sup> каки<sup>э</sup> ве<sup>э</sup>ны; – Оне<sup>э</sup>, мы них

не держа<sup>э</sup>ли; Оне<sup>э</sup> но<sup>э</sup>нче на база<sup>э</sup>р пое<sup>э</sup>хали. Форма оны характерна для Западной зоны, форма оне – для С.-В. зоны, отмечена в некоторых говорах Ю.-З. зоны [ДАРЯ II, карта 68].

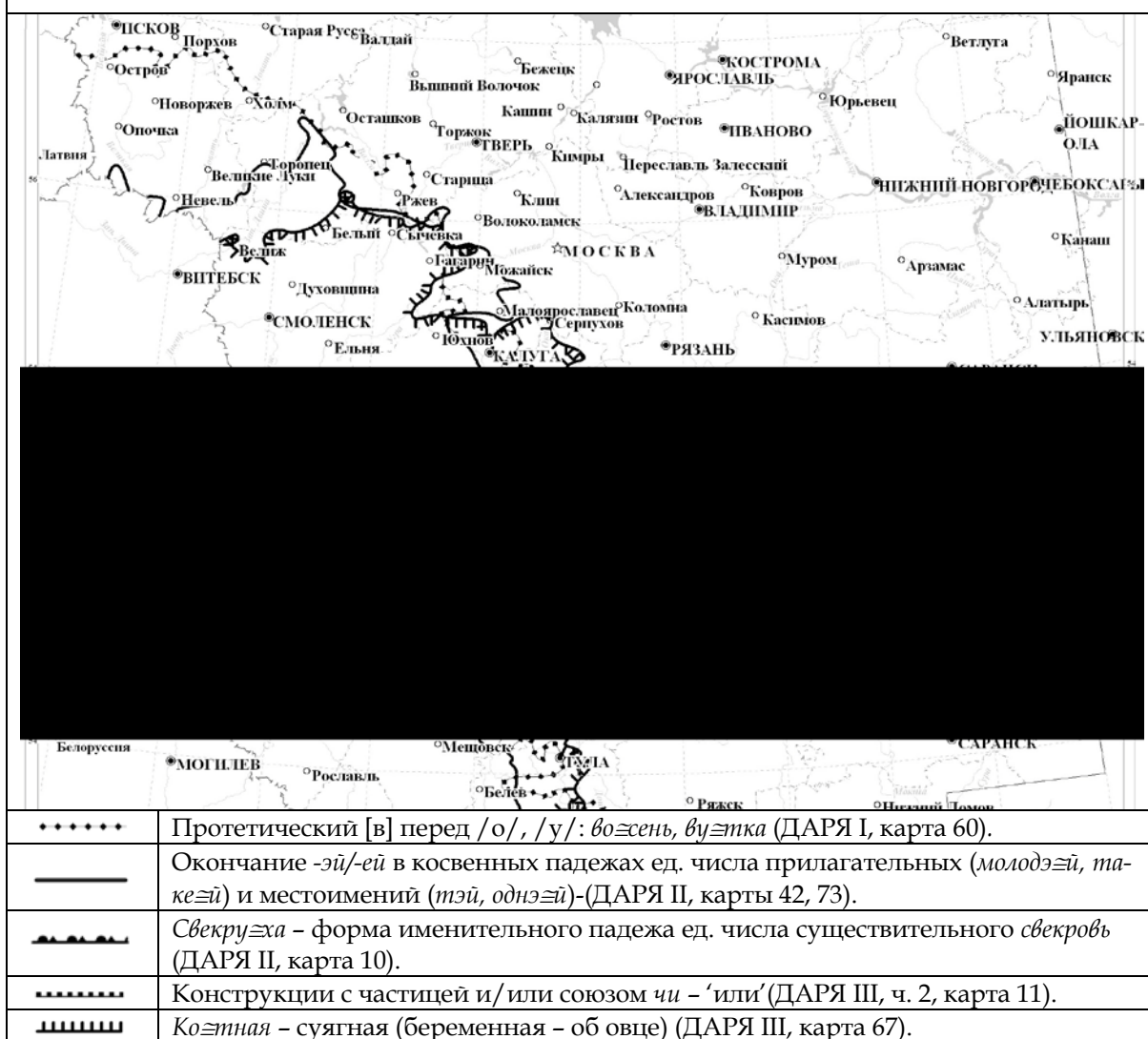
**3.6. Формы указательного местоимения с /й/ в окончании и с тем же гласным, что и у полных прилагательных:** тэй сыно<sup>э</sup>к, той мужчи<sup>э</sup>на; Ну ка<sup>э</sup>кся спусти<sup>э</sup>лась в той подва<sup>э</sup>л; По тым мосту<sup>э</sup> на<sup>э</sup>до ити<sup>э</sup>ть нам; На<sup>э</sup>до ж бы<sup>э</sup>ло нам тым мосто<sup>э</sup>м ходи<sup>э</sup>ть; У тым роди<sup>э</sup>тельским до<sup>э</sup>ме жы<sup>э</sup>; та<sup>э</sup>я ма<sup>э</sup>ма, та<sup>э</sup>я погово<sup>э</sup>рка; Та<sup>э</sup>я Та<sup>э</sup>ня, шо с И<sup>э</sup>горем жыла<sup>э</sup>; ту<sup>э</sup>ю зарпла<sup>э</sup>ту, печёную воду<sup>э</sup> ту<sup>э</sup>ю, ту<sup>э</sup>ю Ка<sup>э</sup>тьку, под ту<sup>э</sup>ю ку<sup>э</sup>рку, в ту<sup>э</sup>ю сто<sup>э</sup>рону; По-мысла то<sup>э</sup>е мя<sup>э</sup>со; На<sup>э</sup>до бы<sup>э</sup>ло то<sup>э</sup>е взя<sup>э</sup>ть; То<sup>э</sup>е по-рва<sup>э</sup>лось, а то<sup>э</sup>е стёрлось; Взяла<sup>э</sup> то<sup>э</sup>е ма<sup>э</sup>сло; то<sup>э</sup>е кино<sup>э</sup>; тэ<sup>э</sup>е взро<sup>э</sup>слые, тэ<sup>э</sup>е помидо<sup>э</sup>ры, тэ<sup>э</sup>е сто две-на<sup>э</sup>дцать лей; А те<sup>э</sup>е оста<sup>э</sup>лись, те<sup>э</sup>е ма<sup>э</sup>леньки, не те<sup>э</sup>е сорта<sup>э</sup>, те<sup>э</sup>е три рубля<sup>э</sup>; на ты<sup>э</sup>е пле<sup>э</sup>чи. Характерно для Западной зоны [ДАРЯ II, карты 69–71, 73–75].

**3.7. Деепричастия на -иш, -чи:** Корабли<sup>э</sup> ну то<sup>э</sup>ко ста<sup>э</sup>ли ужэ замёр(з)иш, замаро<sup>э</sup>жэные бы<sup>э</sup>ли оны<sup>э</sup> стоя<sup>э</sup>ли; Сказа<sup>э</sup>ли, што он бе<sup>э</sup>з вести про-па<sup>э</sup>виш; На по<sup>э</sup>сле ма<sup>э</sup>ла ити<sup>э</sup>ть и ха<sup>э</sup>та распёрш<sup>э</sup>иш оста<sup>э</sup>вила, вы<sup>э</sup>шла на мину<sup>э</sup>тку; Ха<sup>э</sup>ту ки<sup>э</sup>нула распёрш<sup>э</sup>иш, прышла<sup>э</sup> на мину<sup>э</sup>тку; Да<sup>э</sup>же и не присни<sup>э</sup>лось и да<sup>э</sup>же не обду<sup>э</sup>мавиш и не гада<sup>э</sup>миш, а прыхо<sup>э</sup>дить сосе<sup>э</sup>дка, говори<sup>э</sup>ть, иди<sup>э</sup> Ви<sup>э</sup>тя кли<sup>э</sup>чет; Прывёз нас на база<sup>э</sup>р, база<sup>э</sup>р ещё закр<sup>э</sup>миш; Стол большо<sup>э</sup>й все(г)да<sup>э</sup> у нас накр<sup>э</sup>миш; Я ко(г)да<sup>э</sup> с по<sup>э</sup>ля прыхо<sup>э</sup>дью, две<sup>э</sup>ри отчин<sup>э</sup>миш; Она<sup>э</sup> де<sup>э</sup>лаеца вжэ така<sup>э</sup>я пере<sup>э</sup>гни<sup>э</sup>миш в воде<sup>э</sup>; Евре<sup>э</sup>и прысмир<sup>э</sup>миш, штоб не засвети<sup>э</sup>ть лампу; Два села<sup>э</sup> соедин<sup>э</sup>миш; Пая<sup>э</sup>ны и Куни<sup>э</sup>ча; – Не поку<sup>э</sup>шала я, гля<sup>э</sup>дивчи, шо<sup>э</sup> я прыго-то<sup>э</sup>вила поку<sup>э</sup>шати; Купля<sup>э</sup>л там но<sup>э</sup>жки, то ук-ра<sup>э</sup>дычи де<sup>э</sup>сь свины<sup>э</sup> но<sup>э</sup>жки там к сва<sup>э</sup>дьбы; Дава<sup>э</sup>ли но<sup>э</sup>жки укра<sup>э</sup>дычи: в одне<sup>э</sup> две<sup>э</sup>ри захо<sup>э</sup>ди<sup>э</sup>ли, в други<sup>э</sup>е уходи<sup>э</sup>ли [Кузьмина 1993].

#### 3.8. Предлог с/со в значении

‘из’ с Р. падежом имени: Чераз де<sup>э</sup>веть ме<sup>э</sup>сяцев то<sup>э</sup>ко с а<sup>э</sup>рмии пи<sup>э</sup>шуть; Я вот с ви<sup>э</sup>ду в е<sup>э</sup>тым году<sup>э</sup> вы<sup>э</sup>пустила; Он с до<sup>э</sup>му ушо<sup>э</sup>л в а<sup>э</sup>рмию; С до<sup>э</sup>му вы<sup>э</sup>шел; С до<sup>э</sup>му (в)сё гото<sup>э</sup>вили; С ду<sup>э</sup>ба уру<sup>э</sup>блиули кресты<sup>э</sup>, а пото<sup>э</sup>м ста<sup>э</sup>ли де<sup>э</sup>лать ужэ с э<sup>э</sup>тово, с цэ<sup>э</sup>мента; Она<sup>э</sup> с Ка<sup>э</sup>менки прие<sup>э</sup>хала; Е<sup>э</sup>лька и (в)от Са<sup>э</sup>шка ишли<sup>э</sup> то<sup>э</sup>же с кино<sup>э</sup>; Беру<sup>э</sup>ть воду<sup>э</sup> с ко-ло<sup>э</sup>дца; Свет нам с колхо<sup>э</sup>за проveli<sup>э</sup>; Ло<sup>э</sup>зы, де<sup>э</sup>лали коры<sup>э</sup>ты с йи<sup>э</sup>; Там был как с на<sup>э</sup>шева села<sup>э</sup> оте<sup>э</sup>ц Стегне<sup>э</sup>; Я с них во<sup>э</sup>дку вари<sup>э</sup>ла; Вы<sup>э</sup>лезу с подва<sup>э</sup>ла; То<sup>э</sup>ко вы<sup>э</sup>шла с подва<sup>э</sup>ла; С тэй кастру<sup>э</sup>ли в другу<sup>э</sup>ю кастру<sup>э</sup>лю перложи<sup>э</sup>ла; Прышла<sup>э</sup> ба<sup>э</sup>бка, как с трубы<sup>э</sup> вы<sup>э</sup>скочила; Я вы<sup>э</sup>скочила как с трубы<sup>э</sup>; Аж у час уxo<sup>э</sup>дим с цэ<sup>э</sup>рквы; Ужэ с ча<sup>э</sup>сти прышо<sup>э</sup>л; И вот с э<sup>э</sup>той коноп<sup>э</sup>ли де<sup>э</sup>лали ни<sup>э</sup>тки; Прыхо<sup>э</sup>дью со шко<sup>э</sup>лы [Кузьмина 1993: 82–89].

## Некоторые диалектные черты, свойственные Юго-Западной диалектной зоне. 1.



‘над’ и Д. падежом литературного языка и части говоров: *Я всё с маэмы смеяэлась*;

с Т. падежом в соответствии с беспредложной конструкцией: *Даэжить и компюэнт с капроэнными крыэшками закрывэла*.

### 3.9. Лексика

**Гной.** Навоз. Встречается в узкой полосе западных говоров и в некоторых южных говорах Ю.-З. зоны [ДАРЯ III, карта 54].

**Голосить.** Причитать над покойником. Характерно для Ю.-З. зоны (кроме смоленских говоров) и части С.-З. зоны [ДАРЯ III, карта 96].

**Кут.** Любой угол в доме. Встречается во многих говорах Ю.-З. зоны, а также в некоторых говорах С.-З. зоны [ДАРЯ III, карта 4].

## 4. Особенности, свойственные Западной зоне и Северному наречию

**4.1. Твёрдые губные согласные на месте мягких на конце слова:** *воэсе[м] часоэв, се[м] меэсяцев, се[м]*

*собаэк, зе[м] была (земля), на ру[п] (рубль) даваэли, приготоэ[ў] (приготовь), кро[ў] проливаэла.* [ДАРЯ I, карта 70].

**4.2. Форма И. падежа дополнения при слове надо:** *Ко(г)даэ ребёнок родиэлсе, он (другой ребёнок) ужээ*

*не наэдо; Утеняэты наэдо; Кругоэм наэдо люэди; Оноэ менеэ не наэдо; Менеэ не наэдо ни Васюэтка, ни Праскуэтка, менеэ Каэтька наэдо; То соль наэдо, то саэхар наэдо, то маэсло наэдо; Широэкой кармаэи наэдо; Тебеэ наэдо друзьяэ. Отмечено во многих говорах Западной зоны и Северного наречия [ДАРЯ III, карта 5].*

**4.3. Предлог коэю в значении ‘около’:** *Онаэ стояэла коло деэда; Виэка де торгуэть, коло Виэки стаэла с ейцём; Собаэк цээый день коло ей на поэле; Стоюэ я тут под навеэсом как коло паэперти; Коло проэсу мноэго забоэты, рабоэты коло евоэ; Тут коло*

мене<sup>≡</sup> чаты<sup>≡</sup>ре доро<sup>≡</sup>ги; Кол вако<sup>≡</sup>шка сиди<sup>≡</sup>ть [СРНГ, вып. 14].

**4.4. Предлог по-над с В. падежом имени:** Была<sup>≡</sup> по-над доро<sup>≡</sup>зу ха<sup>≡</sup>та; А тут у их по-над ре<sup>≡</sup>зку ло<sup>≡</sup>зы больш<sup>≡</sup>и [Кузьмина 1993: 91–92].

#### 4.5. Лексика

**Бра<sup>≡</sup>во.** Хорошо. Бра<sup>≡</sup>во сиди<sup>≡</sup>ть; Гри<sup>≡</sup>шка мне бра<sup>≡</sup>венько заскороди<sup>≡</sup>л.

**Бра<sup>≡</sup>вый.** Хороший. Бра<sup>≡</sup>вое вино<sup>≡</sup>; Бра<sup>≡</sup>вая вода<sup>≡</sup>; Во<sup>≡</sup>т была<sup>≡</sup> тётка бра<sup>≡</sup>вая; Я<sup>≡</sup>блоки ужэ пербира<sup>≡</sup>ли на три со<sup>≡</sup>рта: бра<sup>≡</sup>вое пе<sup>≡</sup>рвый сорт, второ<sup>≡</sup>е чуть ху<sup>≡</sup>же, а тре<sup>≡</sup>тий сорт ужэ<sup>≡</sup> на со<sup>≡</sup>жи отпра<sup>≡</sup>вила<sup>≡</sup>ли.

Слова с корнем *брав-* в данном значении встречаются в говорах Северного наречия, а также отмечены в говорах Курской обл. [СРНГ, вып. 3].

### 5. Особенности, свойственные Южному наречию и Северо-Западной зоне

**5.1. Инфинитив глаголов на -сть в соответствии с -сти:** Домо<sup>≡</sup>и не на<sup>≡</sup>до ве<sup>≡</sup>сть; Пере<sup>≡</sup>ве<sup>≡</sup>сть бы на ру<sup>≡</sup>ский. На<sup>≡</sup>до ж ево<sup>≡</sup> при<sup>≡</sup>ве<sup>≡</sup>сть домо<sup>≡</sup>и; Шоб вы<sup>≡</sup>ве<sup>≡</sup>сть ево<sup>≡</sup>; Бу<sup>≡</sup>деши у ма<sup>≡</sup>тки ко<sup>≡</sup>зу па<sup>≡</sup>сть [ДАРЯ II, карта 100].

**5.2. Нарращение -г'/ после -г'и/ в глаголе ити<sup>≡</sup>ть и производных:** най<sup>≡</sup>ти<sup>≡</sup>ть, по<sup>≡</sup>йти<sup>≡</sup>ть [ДАРЯ II, карта 102].

**5.3. Глагольный возвратный постфикс** после согласного у Е.П. Шиленковой обычно *-си*: о<sup>≡</sup>г<sup>≡</sup>ры-за<sup>≡</sup>лси, оста<sup>≡</sup>лси, боя<sup>≡</sup>лси, верну<sup>≡</sup>лси, вы<sup>≡</sup>велси, де<sup>≡</sup>лси, жани<sup>≡</sup>лси, заду<sup>≡</sup>малси, нашо<sup>≡</sup>лси, постро<sup>≡</sup>илси, пер<sup>≡</sup>крути<sup>≡</sup>лси, повари<sup>≡</sup>лси, подели<sup>≡</sup>лси, полома<sup>≡</sup>лси, поме<sup>≡</sup>ша<sup>≡</sup>лси, потопи<sup>≡</sup>лси, призна<sup>≡</sup>лси, разду<sup>≡</sup>малси, сва<sup>≡</sup>ри<sup>≡</sup>лси, сконча<sup>≡</sup>лси, слома<sup>≡</sup>лси, стро<sup>≡</sup>илси, учи<sup>≡</sup>лси; – оста<sup>≡</sup>несси, задыхн<sup>≡</sup>есси, намо<sup>≡</sup>эрисси, обойд<sup>≡</sup>эсси, поды<sup>≡</sup>ма<sup>≡</sup>эсси, жэ<sup>≡</sup>ниси, му<sup>≡</sup>чаеси, тя<sup>≡</sup>несси; – оста<sup>≡</sup>ёмси, са<sup>≡</sup>ди<sup>≡</sup>лси. Единично *-се*: му<sup>≡</sup>чилсе, роди<sup>≡</sup>лсе, пове<sup>≡</sup>энесе; *-са*: ва<sup>≡</sup>лялса, постро<sup>≡</sup>илса, пош<sup>≡</sup>ути<sup>≡</sup>лса. У Д.Г. Тю<sup>≡</sup>тунниковой обычно *-сы*: жани<sup>≡</sup>лсы, заби<sup>≡</sup>лсы, (в)зар<sup>≡</sup>ва<sup>≡</sup>лсы, напи<sup>≡</sup>лсы, пере<sup>≡</sup>бра<sup>≡</sup>лсы, постро<sup>≡</sup>илсы, появи<sup>≡</sup>лсы, получи<sup>≡</sup>лсы, призна<sup>≡</sup>лсы, раз<sup>≡</sup>у<sup>≡</sup>лсы, ро<sup>≡</sup>ди<sup>≡</sup>лсы, расписа<sup>≡</sup>лсы, спозна<sup>≡</sup>лси; *-са*: облож<sup>≡</sup>лса, состоя<sup>≡</sup>лса; *-си*: оде<sup>≡</sup>немси, подер<sup>≡</sup>емси, поды<sup>≡</sup>ма<sup>≡</sup>и<sup>≡</sup>си, собира<sup>≡</sup>емси; *-ся*: бо<sup>≡</sup>и<sup>≡</sup>ся, просп<sup>≡</sup>и<sup>≡</sup>ся, ва<sup>≡</sup>ля<sup>≡</sup>и<sup>≡</sup>ся, на<sup>≡</sup>кро<sup>≡</sup>и<sup>≡</sup>ся, поды<sup>≡</sup>м<sup>≡</sup>и<sup>≡</sup>ся; жени<sup>≡</sup>лся.

В форме муж рода прошедшего времени с суффиксом *-л* постфикс *-си* характерен для восточной части Ю.-З. зоны и для Ю.-В. зоны, постфикс *-сы* – для части С.-З. зоны, но встречается и в отдельных говорах Ю.-З. и Ю.-В. зон. В форме 2-го лица ед. числа постфикс *-си* характерен для восточной части Ю.-З. зоны, для Ю.-В. зоны и для части С.-З. зоны [ДАРЯ II, карты 106, 107].

После гласного обычно *-сь*: на<sup>≡</sup>е<sup>≡</sup>лась, о<sup>≡</sup>гля<sup>≡</sup>ну<sup>≡</sup>лась, оста<sup>≡</sup>лась, отка<sup>≡</sup>за<sup>≡</sup>лась, поте<sup>≡</sup>ря<sup>≡</sup>лась, согла<sup>≡</sup>ша<sup>≡</sup>лась, сме<sup>≡</sup>я<sup>≡</sup>лась, узя<sup>≡</sup>лась, верну<sup>≡</sup>лись, взя<sup>≡</sup>лись, завер<sup>≡</sup>бова<sup>≡</sup>лись, меня<sup>≡</sup>лись, наму<sup>≡</sup>чились, оста<sup>≡</sup>ва<sup>≡</sup>лись, оста<sup>≡</sup>лись, откр<sup>≡</sup>ы<sup>≡</sup>лись, постро<sup>≡</sup>ились, фати<sup>≡</sup>лись,

ко<sup>≡</sup>нчи<sup>≡</sup>лось, под<sup>≡</sup>ня<sup>≡</sup>лось, прис<sup>≡</sup>ни<sup>≡</sup>лось, оста<sup>≡</sup>ну<sup>≡</sup>сь, пи<sup>≡</sup>и<sup>≡</sup>у<sup>≡</sup>сь, лож<sup>≡</sup>и<sup>≡</sup>сь, мо<sup>≡</sup>и<sup>≡</sup>у<sup>≡</sup>сь, помо<sup>≡</sup>и<sup>≡</sup>у<sup>≡</sup>сь. Возможно также *-ся*, чаще встречающееся в конце фонетической синтагмы: мо<sup>≡</sup>ли<sup>≡</sup>л<sup>≡</sup>ся, по<sup>≡</sup>па<sup>≡</sup>л<sup>≡</sup>ся, раз<sup>≡</sup>жы<sup>≡</sup>л<sup>≡</sup>ся, би<sup>≡</sup>и<sup>≡</sup>л<sup>≡</sup>ся, боро<sup>≡</sup>и<sup>≡</sup>л<sup>≡</sup>ся, взя<sup>≡</sup>ли<sup>≡</sup>ся, вы<sup>≡</sup>в<sup>≡</sup>ели<sup>≡</sup>ся, засме<sup>≡</sup>я<sup>≡</sup>ли<sup>≡</sup>ся, мо<sup>≡</sup>ли<sup>≡</sup>л<sup>≡</sup>ся, му<sup>≡</sup>чи<sup>≡</sup>л<sup>≡</sup>ся, оста<sup>≡</sup>л<sup>≡</sup>ся, по<sup>≡</sup>жа<sup>≡</sup>ни<sup>≡</sup>л<sup>≡</sup>ся, сме<sup>≡</sup>я<sup>≡</sup>л<sup>≡</sup>ся, стре<sup>≡</sup>л<sup>≡</sup>ся (встрети<sup>≡</sup>лись), стро<sup>≡</sup>и<sup>≡</sup>л<sup>≡</sup>ся, уг<sup>≡</sup>ре<sup>≡</sup>ва<sup>≡</sup>л<sup>≡</sup>ся, учи<sup>≡</sup>л<sup>≡</sup>ся, де<sup>≡</sup>л<sup>≡</sup>ся, держа<sup>≡</sup>л<sup>≡</sup>ся, отвер<sup>≡</sup>ну<sup>≡</sup>л<sup>≡</sup>ся, не жу<sup>≡</sup>ры<sup>≡</sup>ся, отпра<sup>≡</sup>си<sup>≡</sup>л<sup>≡</sup>ся, роди<sup>≡</sup>л<sup>≡</sup>ся, заду<sup>≡</sup>ма<sup>≡</sup>ю<sup>≡</sup>ся. Единично: оста<sup>≡</sup>л<sup>≡</sup>с, роди<sup>≡</sup>л<sup>≡</sup>с, держа<sup>≡</sup>л<sup>≡</sup>с.

В форме 3 лица единственного и множественного чисел и в инфинитиве гласный постфикс обычно [ы]: бо<sup>≡</sup>и<sup>≡</sup>т<sup>≡</sup>цы, ва<sup>≡</sup>ля<sup>≡</sup>т<sup>≡</sup>цы, не (о)гля<sup>≡</sup>да<sup>≡</sup>т<sup>≡</sup>цы, ис<sup>≡</sup>пол<sup>≡</sup>ня<sup>≡</sup>т<sup>≡</sup>цы, ки<sup>≡</sup>да<sup>≡</sup>т<sup>≡</sup>цы, мо<sup>≡</sup>та<sup>≡</sup>т<sup>≡</sup>цы, обу<sup>≡</sup>ва<sup>≡</sup>т<sup>≡</sup>цы, соби<sup>≡</sup>ра<sup>≡</sup>т<sup>≡</sup>цы, счита<sup>≡</sup>т<sup>≡</sup>цы, са<sup>≡</sup>ди<sup>≡</sup>т<sup>≡</sup>цы, доста<sup>≡</sup>т<sup>≡</sup>с<sup>≡</sup>ы, пас<sup>≡</sup>т<sup>≡</sup>с<sup>≡</sup>ы, свед<sup>≡</sup>т<sup>≡</sup>с<sup>≡</sup>ы; – во<sup>≡</sup>ра<sup>≡</sup>чи<sup>≡</sup>выю<sup>≡</sup>цы, вы<sup>≡</sup>ве<sup>≡</sup>ду<sup>≡</sup>цы, деру<sup>≡</sup>т<sup>≡</sup>цы, за<sup>≡</sup>вя<sup>≡</sup>жу<sup>≡</sup>цы, нахо<sup>≡</sup>д<sup>≡</sup>ю<sup>≡</sup>цы, обхо<sup>≡</sup>д<sup>≡</sup>ю<sup>≡</sup>цы, раз<sup>≡</sup>у<sup>≡</sup>ва<sup>≡</sup>ю<sup>≡</sup>цы; – жа<sup>≡</sup>ни<sup>≡</sup>т<sup>≡</sup>цы, кара<sup>≡</sup>т<sup>≡</sup>ка<sup>≡</sup>цы, мо<sup>≡</sup>ли<sup>≡</sup>т<sup>≡</sup>цы, му<sup>≡</sup>чи<sup>≡</sup>т<sup>≡</sup>цы, стро<sup>≡</sup>и<sup>≡</sup>т<sup>≡</sup>цы, пох<sup>≡</sup>ме<sup>≡</sup>ли<sup>≡</sup>т<sup>≡</sup>цы, купа<sup>≡</sup>т<sup>≡</sup>цы, обра<sup>≡</sup>ти<sup>≡</sup>т<sup>≡</sup>цы, уле<sup>≡</sup>жа<sup>≡</sup>т<sup>≡</sup>цы, полу<sup>≡</sup>чи<sup>≡</sup>т<sup>≡</sup>с<sup>≡</sup>ы. На месте этого [ы] в результате редукции возможно [э]: отка<sup>≡</sup>з<sup>≡</sup>ую<sup>≡</sup>т[э], жани<sup>≡</sup>т[э], а также в результате ассимиляции предшествующему гласному [у]: разби<sup>≡</sup>ва<sup>≡</sup>ю<sup>≡</sup>т[у]. Характерно для части С.-З. зоны [ДАРЯ II, карта 108].

### 6. Особенности, свойственные Юго-Западной зоне

#### 6.1. Комплекс явлений, связанных с реализацией фонем /в/, /в'/

**6.1.1.** На месте фонемы /в/ произносятся следующие звуки.

В предлоге *в* перед согласным следующего слова:

[у]: Поста<sup>≡</sup>вила тэ<sup>≡</sup> сто двена<sup>≡</sup>дцать лей у ба<sup>≡</sup>нку; Оди<sup>≡</sup>н у бор<sup>≡</sup>и улет<sup>≡</sup>л, пла<sup>≡</sup>ва<sup>≡</sup>ет у бор<sup>≡</sup>иу; Раз у гот; Рабо<sup>≡</sup>тал он у Ка<sup>≡</sup>менке; Он у колхо<sup>≡</sup>е то<sup>≡</sup>да<sup>≡</sup> Рабо<sup>≡</sup>тал; Сы<sup>≡</sup>неть со<sup>≡</sup>ли у лук; Пятна<sup>≡</sup>дцать рубле<sup>≡</sup>и у ме<sup>≡</sup>сяц; Опу<sup>≡</sup>стють у под<sup>≡</sup>ва<sup>≡</sup>л; Как у Писа<sup>≡</sup>нии пи<sup>≡</sup>са<sup>≡</sup>лось; Пош<sup>≡</sup>ла<sup>≡</sup> у цэ<sup>≡</sup>рку;

после конечного гласного предшествующего слова [у] может сокращаться и вследствие этого изменяться в [у]: Я у( боль<sup>≡</sup>ни<sup>≡</sup>ци побы<sup>≡</sup>ла<sup>≡</sup>; Покла<sup>≡</sup>ла у( ба<sup>≡</sup>нку; Сва<sup>≡</sup>ри<sup>≡</sup>лси у( бор<sup>≡</sup>иу; Е<sup>≡</sup>лхал ужо у( Котю<sup>≡</sup>жа<sup>≡</sup>ни; Ни у( нос, ни у( гла<sup>≡</sup>зы не ки<sup>≡</sup>да<sup>≡</sup>т<sup>≡</sup>цы; Держ<sup>≡</sup>ла у( теп<sup>≡</sup>лоте<sup>≡</sup>.

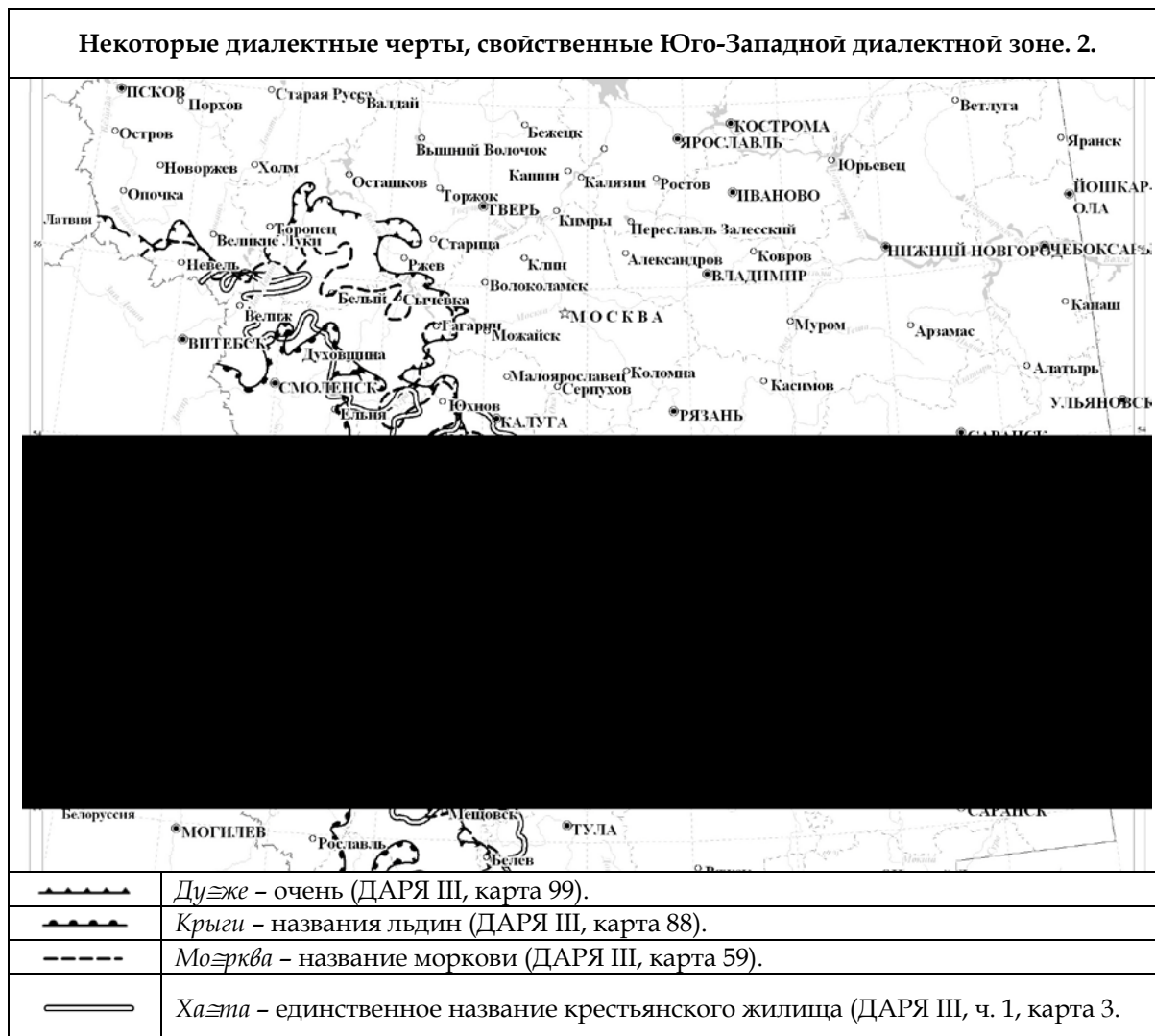
[в]: Он в вече<sup>≡</sup>рнюю шко<sup>≡</sup>лу ход<sup>≡</sup>и<sup>≡</sup>л; Лежа<sup>≡</sup>ть в рани<sup>≡</sup>ма<sup>≡</sup>ции; ну в боль<sup>≡</sup>ни<sup>≡</sup>ци, ху<sup>≡</sup>т в во<sup>≡</sup>ду, в две<sup>≡</sup>на<sup>≡</sup>цать, то<sup>≡</sup>же в Ня<sup>≡</sup>стро; – А в су<sup>≡</sup>мку (в)сё го<sup>≡</sup>то<sup>≡</sup>вили; Приш<sup>≡</sup>ла<sup>≡</sup> в сви<sup>≡</sup>но<sup>≡</sup>и го<sup>≡</sup>лос; в колхо<sup>≡</sup>е, и в карто<sup>≡</sup>ику, в соба<sup>≡</sup>ку, а в сара<sup>≡</sup>и, не в си<sup>≡</sup>лэх, а в три часа<sup>≡</sup>, в ча<sup>≡</sup>йн'ик;

[ф]: ф садо<sup>≡</sup>-виногра<sup>≡</sup>дной брига<sup>≡</sup>де, ф селе<sup>≡</sup>, ф се<sup>≡</sup>реди<sup>≡</sup>ну, ф ту<sup>≡</sup>о сто<sup>≡</sup>рону.

В начале слова перед согласным:

[у]: Де<sup>≡</sup>сят ли<sup>≡</sup>тров узя<sup>≡</sup>л то<sup>≡</sup>во вина<sup>≡</sup>; Уле<sup>≡</sup>з на гори<sup>≡</sup>це; как уну<sup>≡</sup>чка, так от уро<sup>≡</sup>де; – Усё пони<sup>≡</sup>ма<sup>≡</sup>л, В три часа<sup>≡</sup>но<sup>≡</sup>чи уста<sup>≡</sup>ва<sup>≡</sup>ет; упер<sup>≡</sup>д, укл<sup>≡</sup>ючи<sup>≡</sup>ла, уся<sup>≡</sup>неде<sup>≡</sup>ля;

[у]: Ни **у**зроэслые, ни деэти; С ваэми **у**(нуэчка;  
Нахмаэрило **у**(роэди; до **у**(рачаэ; – отродаэ **у**(сем, не  
**у**(сем;



[ув]: **ув**зялаэ;

[в]: Остаэмси **в**двоём; тээ **в**зроэслые, не **в**зял, **в**зяла, как **в**зяэлись, **в**нуэчка; **вре**мя; – онаэ **в**ключиэла, **в**сегдаэ, **в**севоэ, не **в**сем, **рабоэ**та **в**сем былаэ, **второэ**;

[ф]: свет **ф**ключиэли, безо **ф**се, не **ф**сем, **ф**сё, **ф**сю семьюэ, **ф**тораэя, **ф**тоэрник, **ф**хоэ(д)ить, **ф**чоэра.

В середине слова перед согласными:

[у]: кроэ**у**(ля, постаэ**у**(лены, короэ**у**(ник, кроэ**у**(ный, здороэ**у**(я, Праскоэ**у**(я; – вербоэ**у**(ка, гаэ**у**(кать, голодоэ**у**(ка, деэ**у**(ки, духоэ**у**(ка, загаэ**у**(кала, моркоэ**у**(ку, спраэ**у**(ки, Филиэно**у**(ка, молдаэ**у**(ска, соу(сем, заэ**у**(тре, оэ**у**(цы;

[в]: глаэ**в**но, дереэ**в**ня, дереэ**в**ья, здороэ**в**ья, направление, роэ**в**ду; – автоэ**в**бус, пропаэ**в**шы, гляэдявчи, девчэ**в**т, совсеэ**в**;

[ф]: со**ф**сеэ**м**, а**ф**тоэб**у**с, заэ**ф**три, оэ**ф**це**ф**еэ**р**ма, годо**ф**шыэ**ну**.

На конце слова:

[у] – гоэ**р**лышко**у**, **г**рыбоэ**у**, **д**ро**у**, жукоэ**у**, **к**ороэ**у**, сем **к**лаэсо**у**, **с**клироэ**м** **м**озгоэ**у** (былоэ, деэ**в**ять **м**еэяэ**у**, **п**роээ**н**то**у**, **в**оэсем **р**ядоэ**у** **н**адолбаэла, **роу**, **с**тарикоэ**у**, **у**тёнко**у**;

[в] – яэцику**в**, коэ**у**в **б**оэ**л**ьши, двенаэци**т**ь **м**еэяэ**в**, деэ**в**ять **м**еэяэ**в** не **в**иэделись;

[ф] – **м**еэяэ**ц**э**ф**, **с**емяноэ**ф**.

Все эти диалектные черты характерны для Ю.-З. зоны [ДАРЯ I, карты 56–58].

**6.1.2. Предлог **у**в:** Одиэ**н** сук **у**в однуэ **с**тоэро**н**у; Он **у**в аэ**р**мию **у**хадил; Как **у** вас **у**в Москвеэ; **У**в потёмка**ф** пустиэ**л**; Таэ**к** их **н**азываэли **у**в **Р**осиэ**и**; **у**в **р**еэ**ц**ьки, **у**в **р**еэ**ц**ьку, **у**в **п**ослеэ**д**нее **в**реэ**м**я, там **у**в **т**а**т**аэрах, онаэ **у**в **с**ероэ**т**ки; Все уж **у**ф **к**иноэ. Характерная черта Ю.-З. зоны [ДАРЯ I, карта 59].

**6.1.3. Протетический **в**:** У **н**аэс **в**оэ**р**о; Еэ**в**дили на **в**оэ**р**; **В**окоэ**ш**ка **о**тк**р**ыэлись; коло **в**окоэ**ш**ка; Деэ**в**очка **В**оэ**л**я; Пошлаэ до **В**оэ**л**и; Пахаэ**л** и **В**оэ**л**ино и **м**оэ; **В**оэ**л**ьга; **Б**оэ**л**ьши **в**он **в** рот не берёт; Так **в**оныэ **о**стаэлись, **В**оэ**л**я, **в**оэ**с**ень, с **в**оэ**с**ени; На **ш**ээ**т**ь **д**неэ**й** тебеэ **в**оэ**т**пуска; той **в**оэ**т**пуск, **З**аймиэ**т**е **в**оэ**ч**ередь; –

Она $\equiv$ вуэтка, а вон селезеэнь; Вуэтриню не служыэли; Сын ихний вуэчитца у Кишинёве; Куэры и вуэти и вуэтики быэли; от вуэлаэ, а то есть вуэдошкой, с вуэлякоэм (с узелком), на вуэлицу, по вуэлишному, вуэтром, вуэики свиняэние. Характерная черта Ю.-З. зоны [ДАРЯ I, карта 60].

**6.1.4. На месте предлога у и начального [у] в слове может произноситься [в]:** И был и в отцаэ и с сёстрами; А ночь он буэдетъ в Воэли; В евоэ был сын; А в маэмы еще брат был; Тоэво вбиэли; Хто тебеэ вдаэрил; Ну вжэ пошлаэ да Воэли; Немаэ, деэто вьээхал; Молодёж повьээхали. Встречается в значительной части говоров Ю.-З. зоны [ДАРЯ I, карта 60].

#### 6.2. Твёрдый [р] на месте [р'] мягкого:

– в приставке пере-: пе[р]ажыэто, пе[р]бираэли, пе[р]кипетюэ, пе[р]кипетиэ, пе[р]ночевээл;

– в приставках при-, пре-, пред-: п[р]ыведуэть, п[р]ывезиэ, п[р]ывелиэ, п[р]ывоэдитъ, п[р]ывоэзють, п[р]ыготоэвила, п[р]ыготоэ(в)ить, п[р]ыдэть, п[р]ыдэиш, п[р]ыдуэ, п[р]ызнаэли, п[р]ызнаэлиси, п[р]ыээхал, п[р]ынеслаэ, п[р]ыроэда, п[р]ыстаэла, п[р]ыходиэ, п[р]ыхоэдю, п[р]ыхоэ(д)ить, п[р]ыходиэла, п[р]ышоэи, п[р]ышлаэ, оп[р]ыделиэте, дом п[р]ыстареэлых; п[р]иуэвезлиэ, п[р]иуэвэз, п[р]иуэежяэиш, п[р]иуэежяэеть, п[р]иуэеэдутъ, п[р]иуэеэхал, п[р]иуэишлаэ, п[р]иуэседаэтеля;

– в предлоге через: че[р]аз год, че[р]аз двеэ, че[р]аз деэвать, че[р]аз лес, че[р]аз меэсяц, че[р]аз недеэлю;

– в других словах: б[р]ыгаэде, б[р]ыгадиэ, ваэ[р]уть, не веэ[р]ыла, воск[р]ысеэне, в[р]ээмя, го-воэ[р]ыть, гово[р]ыэла, г[р]ышыэть, г[р]ыбоэв, не жу[р]ыэс'а, зак[р]эплёные, ев[р]ээи, с И[р]го[р]эм, к[р]ычуэ, [р]эбёнка, к[р]ышыэла, пок[р]ышу, пос[р]эдиэ, ув се[р]оэдке, ст[р]ываэть, ст[р]ываэ(ть), ст[р]ываэца, т[р]ы, че[р]этоэ, ца[р] небээный.

По-видимому, гиперкоррекцией объясняется произношение мягкого [р'] на месте твёрдого в словах к[р']иэишки (крышки), к[р']иэишками, раск[р']иэтые.

Встречается в немногих говорах Ю.-З. зоны [ДАРЯ I, карта 65].

**6.3. Протеза /и/:** На ноэрму ишлиэ; На поэле ишлиэ; Снег ишоэи; Всю недеэлю ишоэи доэжжик; Ивчоэра с базаэру ишлаэ; Мы ирваэли на куэчку; ну ирвём винограэд, ирвём в воэдры; исдеэмали. Характерно для Ю.-З. зоны [Бурова 1983; ДАРЯ I, карта 15].

**6.4. Отсутствие начальных гласных в словах** гороэд (огород), гратъ (играть). Характерно для Ю.-З. зоны [СРНГ, вып. 7: 57, 116–117].

**6.5. На месте хв, х [ф] как результат гиперкоррекции:** фаэлитъ; фаэлица, фатиэлиси, фатаэйтъ, зафатиэла, уфаэи, куэфня. Встречается в отдельных говорах Ю.-З. зоны [ДАРЯ I, карта 54] (Встречается и в говорах Северного наречия, но там иного происхождения [Касаткин 1999: 120–122]).

**6.6. У существительных 2-го склонения расширение форм П. падежа ед. числа с ударным окончанием -у/-ю:** в мартуэ, хтоэ у(табакуэ рабоэтал, на чердакуэ лежэли ээти груэиш; у маюэ жаниэлиси [ДАРЯ II, Комментарии к картам 14–19, с. 30].

**6.7. У слова лес безударное окончание формы П. падежа ед. числа с предлогом в:** Оноэ у(леэсе боэльше растэть [ДАРЯ II, карта 15].

**6.8. Выравнивание места ударения на окончании в В. падеже ед. числа у существительных 1-го склонения с подвижным ударением:** водуэ, головуэ, землюэ, рукуэ, семьюэ [Захарова, Орлова 1970: 100].

**6.9. Форма свекруэха 'свекровь'.** Встречается в узкой полосе крайних юго-западных говоров Ю.-З. зоны и в редких других говорах Южного наречия [ДАРЯ II, карта 10].

**6.10. Суффикс -еняи- у существительных мн. числа, обозначающих детёнышей:** гусеняэты, козленяэты, утеняэты, гусеняэи, котеняэи, курицяэи и утеняэи, собаценяэи. Характерно для многих говоров Ю.-З. зоны, главным образом в западной и северо-западной её части [ДАРЯ II, карта 15].

**6.11. Ударное окончание -эй/-ей в косвенных падежах ед. числа прилагательных и указательного местоимения:** Лучиэи ужэ немаэ живээй; Землиэ сырэй неэ было; на мяснэй юэишке; Какэй вы наэици; у другэй рукеэ; Баэбке однэй показэла; У фаэтку захоэдитъ по двеэ, по триэ рыэбы, а на уэдошку тоэко по однэй; однэй секуэнды; тэй водыэ, с тэй каструэи; Тэй дороэгой пошлаэ, Ишлаэ тэй стороноэй, (в) тэй больниэци [ДАРЯ II, карты 42, 73].

**6.12. Твёрдый [к] в соответствии с мягким [к'] других говоров в конце основы прилагательных:** беэленький, гоэрький, маэленький, стаэренький, хуэденький, маэйский, воспалеэния лёгких, маэленьких, ноэвеньким. Отмечено во многих говорах Ю.-З. зоны [ДАРЯ II, карта 52].

**6.13. В форме глаголов 1-го лица ед. числа настоящего/будущего времени произошло выравнивание основы по остальным формам,** что проявляется в замене конечного согласного основы или/и в сдвиге ударения на основу: постаэвю, стю, сидюэ, перкипятюэ, закраэсю, поциэстю; – загоэню, позвоэню, похороэню, протяэчу, моэлюсь, посоэлю, ваэрю, деэржу, покаэжу, раскаэжу, скаэжу, улоэжу, крыэшу, покрыэшу, пиэшу, напиэшу, полуэчу, по-моэчу, уэчу; – люэбю, станоэвю, куэню, накоэрмю, хоэдю, круэтуюсь, ноэсю, проэсю, запущэстю, пуэстю, моэжу. Характерно для говоров Ю.-З. зоны [Попова 1998а; 1998б].

**6.14. Ударение глаголов прошедшего времени женского рода на основе:** браэла, взяэла, даэла, ждаэла, загнаэла, запёрла, пабеэла, помёрла, пацяэла, пробраэла, проспаэла, спаэла, убраэла [Николаев 1995].

**6.15. Предлог до с Р. падежом имени в конструкциях со значением движения внутрь предмета и к предмету в соответствии с предлогами**

литературного языка **в, к**: Вези<sup>е</sup> ево<sup>е</sup> до Москвы<sup>е</sup>; Сходи<sup>ла</sup> до Ва<sup>е</sup>ськи; Пошла<sup>е</sup> до Во<sup>е</sup>ли; Пошла<sup>е</sup> до дя<sup>е</sup>ди; Пошла<sup>е</sup> у ня<sup>е</sup>тницю на при<sup>е</sup>м до у(рача<sup>е</sup>; Приведе<sup>у</sup>ть до дя<sup>е</sup>дьки, до ма<sup>е</sup>миново бра<sup>е</sup>та. Характерно для украинского языка и части говоров белорусского языка. Отмечается в русских говорах Ю.-З. зоны [Кузьмина 1993: 60, 71–72].

#### 6.16. Предлог **за** с **В. падежом** в значении

‘о, об’: За Анти<sup>е</sup>па сказа<sup>е</sup>л, а тепе<sup>е</sup>рь расказа<sup>е</sup>л за Ло<sup>е</sup>ндон; За жизнь за свою<sup>е</sup> расказа<sup>е</sup>ую; Пойду<sup>е</sup> я к На<sup>е</sup>де, ска<sup>е</sup>жу за е<sup>е</sup>то;

‘из-за’: Трудно було<sup>е</sup> и за я<sup>е</sup>зики наму<sup>е</sup>чили<sup>е</sup>сь; За п<sup>е</sup>я<sup>е</sup>нки нема<sup>е</sup> ко(г)да<sup>е</sup> похмели<sup>е</sup>тца;

‘на’: Она<sup>е</sup> за котеня<sup>е</sup>т не обрати<sup>е</sup>ла внима<sup>е</sup>ния;

‘по’ с **Д. падежом**: Ба<sup>е</sup>бушка так заску<sup>е</sup>чала за тобо<sup>е</sup>и;

отмечено в брянских, курских, смоленских и некоторых других говорах [СРНГ, вып. 9].

**6.17. Предлог **по** с **П. падежом** в соответствии с **Д. падежом** литературного языка и большей части говоров:** Вну<sup>е</sup>чка бе<sup>е</sup>жала по дворе<sup>е</sup> дя<sup>е</sup>ди Кири<sup>е</sup>лова; Мои<sup>е</sup> по дворе<sup>е</sup> бе<sup>е</sup>гают; по столе<sup>е</sup>, Мы прихо<sup>е</sup>дим суда<sup>е</sup> все босико<sup>е</sup>м по боло<sup>е</sup>те; Конопля<sup>е</sup> (в)с<sup>е</sup> се<sup>е</sup>яли по поле<sup>е</sup>; Я<sup>е</sup>зики тя<sup>е</sup>неш по тра<sup>е</sup>пе (трапу) и на маши<sup>е</sup>ну гру<sup>е</sup>зии; Она<sup>е</sup> всё лечи<sup>е</sup>лась по больни<sup>е</sup>цых; По други<sup>е</sup>х города<sup>е</sup>х бы<sup>е</sup>ли чи с<sup>е</sup>лах; Да<sup>е</sup>ли мне де<sup>е</sup>ньги, ме<sup>е</sup>лочи, ну я взяла<sup>е</sup> ме<sup>е</sup>лочи, покла<sup>е</sup>ла э<sup>е</sup>то как для ц<sup>е</sup>эрквы там на све<sup>е</sup>чки, тут ста<sup>е</sup>ла у ц<sup>е</sup>эрку ити<sup>е</sup>ть, я туда<sup>е</sup>, я по карма<sup>е</sup>нах – нема<sup>е</sup>; Попое<sup>е</sup>хали по чужы<sup>е</sup>х стра<sup>е</sup>нах; по е<sup>е</sup>тых места<sup>е</sup>х, по магази<sup>е</sup>нах. Характерная черта белорусского и украинского языков, отмечено в юго-западной и южной части русских говоров Ю.-З. зоны [Кузьмина 1993; Лопатина 1998].

**6.18. Союз **чи** в значении ‘или’:** Натяга<sup>е</sup>ють за<sup>е</sup> две но<sup>е</sup>рмы два чи три я<sup>е</sup>зики; Вы<sup>е</sup>т<sup>е</sup>ем пи<sup>е</sup>ва чи што<sup>е</sup>; Там ста<sup>е</sup>вить червяка<sup>е</sup> чи не зна<sup>е</sup>ю што<sup>е</sup>, а мы<sup>е</sup> ста<sup>е</sup>вим маку<sup>е</sup>ху; Хо<sup>е</sup>ть бы конфе<sup>е</sup>тку чи што<sup>е</sup> – нибу<sup>е</sup>дь; Собачёнок чи што<sup>е</sup> зави<sup>е</sup>жа<sup>е</sup>ла; До<sup>е</sup>ма чи не до<sup>е</sup>ма; Не зна<sup>е</sup>ю, чи живо<sup>е</sup>и, чи неживо<sup>е</sup>и; Оне<sup>е</sup> не пи<sup>е</sup>са<sup>е</sup>ли и не зво<sup>е</sup>ни<sup>е</sup>ли, чи живо<sup>е</sup>и оте<sup>е</sup>ц, неживо<sup>е</sup>и, и не зна<sup>е</sup>ю и с<sup>е</sup>стры чи живы<sup>е</sup>, чи неживы<sup>е</sup>; Не зна<sup>е</sup>ю, чи заброни<sup>е</sup>ли (заборони<sup>е</sup>ли), чи не заброни<sup>е</sup>ли; Зе<sup>е</sup>млю не зна<sup>е</sup>ю што, чи полу<sup>е</sup>чим, чи не полу<sup>е</sup>чим; Погово<sup>е</sup>рка: хлеб се<sup>е</sup>я, на урожа<sup>е</sup>и не упова<sup>е</sup>и: чи бу<sup>е</sup>дет, чи не бу<sup>е</sup>дет; На<sup>е</sup>до бы<sup>е</sup>ло у подва<sup>е</sup>ле чи рассу<sup>е</sup>л вы<sup>е</sup>питъ, чи помидо<sup>е</sup>рку ску<sup>е</sup>иать; Сказа<sup>е</sup>л: чи п<sup>е</sup>я<sup>е</sup>ная, чи дур<sup>е</sup>ная; За ра<sup>е</sup>ди одново<sup>е</sup> мешка<sup>е</sup> бу<sup>е</sup>деш кли<sup>е</sup>кать на под<sup>е</sup>во<sup>е</sup>ду, чи на маши<sup>е</sup>ну, чи што; Хуба (хоть бы) зна<sup>е</sup>ть, как мали<sup>е</sup>тцы, чи за поко<sup>е</sup>и, чи за здра<sup>е</sup>вие; И ни<sup>е</sup>кто не пры<sup>е</sup>шо<sup>е</sup>л да<sup>е</sup>жыть, чи ты жива<sup>е</sup>, чи ты м<sup>е</sup>ртва, чи ты куды<sup>е</sup> пошла<sup>е</sup>. Характерно для южных говоров Ю.-З. зоны [ДАРЯ III, карта 11].

**6.19. Союз **бо** в значении ‘ибо, так как’:** Ве<sup>е</sup>чер де<sup>е</sup>лали, щас уж<sup>е</sup> нема<sup>е</sup>, он заверши<sup>е</sup>л, уж<sup>е</sup> бо по<sup>е</sup>сле ео<sup>е</sup> ни<sup>е</sup>кто не де<sup>е</sup>лал вече<sup>е</sup>ри<sup>е</sup>нку; То<sup>е</sup>ко по сто килогра<sup>е</sup>м да<sup>е</sup>ли, бо урожа<sup>е</sup>и пло<sup>е</sup>хо<sup>е</sup>и был; Обру<sup>е</sup>буем ео<sup>е</sup>, бо (о)но

ж уж<sup>е</sup> усо<sup>е</sup>ко раст<sup>е</sup>ть; И поне<sup>е</sup>жуюца проси<sup>е</sup>ть, бо зна<sup>е</sup>ють, што не дам. Отмечено в смоленских говорах [СРНГ, вып. 3].

#### 6.20. Лексика

**Бала<sup>е</sup>кать.** Разговаривать. Характерно для южной половины Ю.-З. зоны [ДАРЯ III, карта 95].

**Боло<sup>е</sup>то.** Грязь: Таку<sup>е</sup> го<sup>е</sup>ре вида<sup>е</sup>ла, как мы пры ра<sup>е</sup>мы<sup>е</sup>н вида<sup>е</sup>ли, заста<sup>е</sup>ли; мы прихо<sup>е</sup>дим суда<sup>е</sup> все босико<sup>е</sup>м по боло<sup>е</sup>те, то<sup>е</sup>ко сне<sup>е</sup>г чуть сош<sup>е</sup>л, одна<sup>е</sup> оглян<sup>е</sup>лась хто-не<sup>е</sup>бу<sup>е</sup>т’ – боло<sup>е</sup>то не боло<sup>е</sup>то ло<sup>е</sup>жы<sup>е</sup>сь на зе<sup>е</sup>ме, подыма<sup>е</sup>и<sup>е</sup>си; Ид<sup>е</sup>и мо<sup>е</sup>жры(и) у боло<sup>е</sup>те, тех посто<sup>е</sup>ла<sup>е</sup>х, оны<sup>е</sup> набира<sup>е</sup>юца боло<sup>е</sup>та, э<sup>е</sup>то так трухн<sup>е</sup>и, боло<sup>е</sup>та от постоло<sup>е</sup>в-то и отле<sup>е</sup>те<sup>е</sup>ли. Отмечено в русских говорах Одесцины [СРГО, т. I].

**Бя<sup>е</sup>кать.** Блеть (об овце). Характерно для южной части Ю.-З. говоров [ДАРЯ III, карта 71].

**Бура<sup>е</sup>к, бурачо<sup>е</sup>к.** Свёкла. Характерно для говоров Ю.-З. зоны [ДАРЯ III, карта 60].

**Ва<sup>е</sup>жить.** Взвешивать. Характерно для Ю.-З. зоны [СРНГ, вып. 4].

**Ве<sup>е</sup>чер, вече<sup>е</sup>ри<sup>е</sup>нка.** Вечерние собрания молодёжи (в помещении), в том числе и свадебный вечер для молодёжи. Вече<sup>е</sup>ри<sup>е</sup>нка как по-на<sup>е</sup>шему бы<sup>е</sup>ла: ве<sup>е</sup>чер де<sup>е</sup>лали, старико<sup>е</sup>у( кли<sup>е</sup>нуть на сва<sup>е</sup>дьбу, а как молодёж – на вече<sup>е</sup>ри<sup>е</sup>нку. Встречается главным образом в говорах Ю.-З. зоны [ДАРЯ III, карта 93].

**Га<sup>е</sup>вкать.** Лаять (о собаке). Характерно для южной части Ю.-З. зоны, изредка встречается и в других говорах [ДАРЯ III, карта 72].

**Гори<sup>е</sup>ще.** Чердак. Отмечено в некоторых говорах Ю.-З. зоны [ДАРЯ III, карта 9].

**Гуля<sup>е</sup>ть.** Играть в разные игры. До<sup>е</sup>ма што<sup>е</sup> – нить на<sup>е</sup>до де<sup>е</sup>лать, а ту<sup>е</sup>т в ладо<sup>е</sup>шки пош<sup>е</sup>ли гу<sup>е</sup>ля<sup>е</sup>ть. Прихо<sup>е</sup>дють хло<sup>е</sup>пцы к и<sup>е</sup>м, начина<sup>е</sup>ють у ладо<sup>е</sup>ши гуля<sup>е</sup>ть. Закрыва<sup>е</sup>ють ладо<sup>е</sup>шки, поста<sup>е</sup>вляют, гла<sup>е</sup>зы закро<sup>е</sup>и, не зна<sup>е</sup>и жэ хто тебе<sup>е</sup> вда<sup>е</sup>рил, а хто<sup>е</sup> прыд<sup>е</sup>ть – уда<sup>е</sup>ритъ. Хто вда<sup>е</sup>рил тебе<sup>е</sup>, а ты вгада<sup>е</sup>ла, знач<sup>е</sup>ит вон ложы<sup>е</sup>тца, а как не угада<sup>е</sup>ла, ещ<sup>е</sup> раз наги<sup>е</sup>на<sup>е</sup>и<sup>е</sup>сь, пока<sup>е</sup>месь не угада<sup>е</sup>и. Гуля<sup>е</sup>и – пой<sup>е</sup>д<sup>е</sup>м, сиди<sup>е</sup>м: «Ра<sup>е</sup>и пода<sup>е</sup>и, ра<sup>е</sup>и пода<sup>е</sup>и» – кому<sup>е</sup> па<sup>е</sup>лочка попа<sup>е</sup>лась. Она<sup>е</sup> открыва<sup>е</sup>ет руку<sup>е</sup> – нема<sup>е</sup>, не угада<sup>е</sup>ла, тода<sup>е</sup> ещ<sup>е</sup> ид<sup>е</sup>и о<sup>е</sup>пять. Закрыва<sup>е</sup>ють гла<sup>е</sup>зы, шоп ты не угада<sup>е</sup>л. Ра<sup>е</sup>зоу( ня<sup>е</sup>ть обхо<sup>е</sup>д)и<sup>е</sup>ть, аж пока<sup>е</sup>месь па<sup>е</sup>лочку нашла, вот вжэ вс<sup>е</sup> тада<sup>е</sup>, тада<sup>е</sup> ужэ друго<sup>е</sup>и. Как угада<sup>е</sup>л, той ужэ сади<sup>е</sup>тца, той уй<sup>е</sup>д<sup>е</sup>ть ужэ, у ково<sup>е</sup> па<sup>е</sup>лочка была<sup>е</sup>. У я<sup>е</sup>рки гуля<sup>е</sup>и. Мя<sup>е</sup>чик де<sup>е</sup>лають, в я<sup>е</sup>мочки кида<sup>е</sup>и<sup>е</sup>т той мя<sup>е</sup>чик. Иде<sup>е</sup> в како<sup>е</sup>и я<sup>е</sup>мочку попа<sup>е</sup>л, вот одна<sup>е</sup>, друга<sup>е</sup>, тре<sup>е</sup>тая там, какие (в) ня<sup>е</sup>тую. Как попада<sup>е</sup>ет, ты выи<sup>е</sup>срыва<sup>е</sup>и, вс<sup>е</sup>. Де<sup>е</sup>лали с тря<sup>е</sup>пок мя<sup>е</sup>чики, не было<sup>е</sup> рези<sup>е</sup>новых таки<sup>е</sup>х. Мя<sup>е</sup>чики с тря<sup>е</sup>почки де<sup>е</sup>лают, так на<sup>е</sup>жыма<sup>е</sup>ють, обшыва<sup>е</sup>ют. Это ж была<sup>е</sup> така<sup>е</sup> игра<sup>е</sup>. А пото<sup>е</sup>м жэ што – га<sup>е</sup>ида выходи<sup>е</sup>ть (в) чигар<sup>е</sup>ду<sup>е</sup> гуля<sup>е</sup>ть. И (в)о<sup>е</sup>т хто ля<sup>е</sup>жетъ на коле<sup>е</sup>нки, прыга<sup>е</sup>и. А хто так (в)от поды<sup>е</sup>метъ, ты то<sup>е</sup>лько на ево<sup>е</sup> и упа<sup>е</sup>л, вер<sup>е</sup>хо<sup>е</sup>м на ево<sup>е</sup> се<sup>е</sup>л – ха-ха-ха-ха-ха. Или

там хлопец или деу(ка раз чуть поднялась, а он на её, ну вот, не умеи перепрыгнуть – гаёйда ещё раз. Идёт вон ужэ ложытца, на евоэ прыгають. Так одиэн чераз одвоэ и вбеэують. Веэчер провелиэ, **прогуляэи.** (У) ковоэ штаныэ слаэбые, полоэнаюца, ну (в)от они прыдуэть, доэма зашываэють. Характерно для говоров Ю.-З. зоны [СРНГ, вып.7].

**Деэжка.** Деревянная кадка. Характерно использование дежки для заквашивания теста на территории Ю.-З. зоны [ДАРЯ III, карта 23].

**Доэбре.** Хорошо; много, сильно. Доэбре как у дом прыстареэых; Намуэчилиэ доэбре; И доэбре, шо хуть ээто былоэ. Характерно для Ю.-З. зоны [СРНГ вып. 8].

**Дуэже.** Очень. В ээтом годуэ дуэжэ раэнняя Паэска; Дуэжэ я скучаэю; Дуэжэ тяжелоэ былоэ; Дуэжэ маэло даваэли у колхоэе; И часыэ не дуэжэ и плоэют, а роэбиш как прокляэтый; Слуэжбу дуэжэ раэно начинаэють; Дуэжэ мноэго людеэи; Проэсо сеэали для метёлки, с им дуэжэ мноэго возниэ. Характерно для Ю.-З. зоны [ДАРЯ III, карта 99].

**Жереэбая.** Жеребая (о лошади). Характерно для Ю.-З. зоны [ДАРЯ III, карта 66].

**Заможнеэй.** Богаче. Заможно ‘зажиточно, богато’, заможный ‘зажиточный, богатый’ отмечено в брянских и смоленских говорах [СРНГ, вып. 10].

**Коэжен, коэжный.** Каждый. Коэжын день, коэжну своюэ ноэрму, сыэнет коэжнуу туэю чаэиэчку соэли у лук. Отмечено в русских говорах Ю.-З. зоны и в Сибири [СРНГ вып. 14].

**Коэтная.** Беременная (об овце). Характерно для Ю.-З. зоны [ДАРЯ III, карта 67].

**Крыэги.** Лыдины. Характерно для Ю.-З. зоны [ДАРЯ III, карта 88].

**Лошаэк, лошоэнок.** Жеребёнок до полутора лет. Не запрягаэють их до трэх лет, беэгает за повоэкой, иэли привяэжуют за повоэку, большоэ конь или кобыэла ли хто тяэнет повоэку сиэльно, а евоэ тоэлько шо привяэзуют шёб он не отставаэл от повоэки. (После полутора лет) считаэца ужэ конь. Отмечено в некоторых южных говорах Ю.-З. зоны [ДАРЯ III, карта 63].

**Моэрка.** Морковь. Характерно для Ю.-З. зоны [ДАРЯ III, карта 59].

**Негоэда.** Непогода. Характерно для южных говоров Ю.-З. зоны [ДАРЯ III, карта 90; СРНГ, вып. 20].

**Немаэ.** Нет. Немаэ ужэ колхоэа; Мож(ет) у вас мукиэ немаэ, Моэжэ пишэиэцы нема; Однаэ, немаэ ни браэта ни сестрыэ; И заперэть немаэ как; немаэ здоэру(я); свеэта немаэ; ништоэ немаэ; и земляэ немаэ. Отмечено главным образом в говорах Ю.-З. зоны [СРНГ, вып. 21].

**Нехаэй.** Пусть, пускай. Отмечено главным образом в говорах Ю.-З. зоны [СРНГ, вып. 21].

**Пеэшки.** Пешком. Отмечено главным образом в говорах Ю.-З. зоны [СРНГ, вып. 27].

**Погоэда.** Хорошая погода. Сыэнет коэжнуу туэю чаэиэчку соэли у лук, соль уступаэет моэкрый, то знаэчитса буэдет и дои, а еэли сухоэи, то знаэчитца погоэда буэдет. Характерно для говоров Ю.-З. зоны [ДАРЯ III, карта 90].

**Позыэчить.** Взять в долг. Мы говорим как назыэчить, а ээто по-городскоэму вэаймыэ; У товаэрища поэзычу чатыэрнацаэ лей; Паэзычэ, полуэчу да отдаэм; поэзычила до полуэчки; не поэзычаэли. Отмечено главным образом в говорах Ю.-З. зоны [СРНГ, вып. 28].

**Постолыэ.** Вид обуви. Идёи моэкры(и) у болоэте, теэх постолээ, оныэ набираэюца болоэта, ээто так трухнёи, болоэто от постолоэв-то и отлетэли. Отмечено главным образом в говорах Ю.-З. зоны [СРНГ, вып. 30].

**Пуэнька.** Отдельно стоящее невысокое (ниже человеческого роста) строение для сельхозинвентаря примерно 3х4 метра, крытое околотом, реже камышом. Встречается в говорах Ю.-З. зоны [ДАРЯ III, карта 18].

**Пытаэть.** Спрашивать. Пытаэет мой хоэаэин: «Саэиа доэма?»; Увэзлаэ той билеэт, пытаэю: «Кудаэ вы?». Отмечено в говорах Ю.-З. Зоны [СРНГ, вып.33].

**Разгортаэть.** Разворачивать, раскрывать. Прывезлиэ нам восьмоэво маэрта деэсят тыэсяч цыпляэт, рабоэтаем день вчетырёх, а наэ ноэь остаэмси вдвоём, наэдо ж их разгортаэть. Отмечено в говорах Ю.-З. зоны [СРНГ, вып. 33].

**Роэзум.** Разум. Отмечено главным образом в говорах Ю.-З. зоны [СРНГ, вып. 35].

**Саламуэр.** Густой рассол, в котором приготавливают блюдо: варят птицу или рыбу. Отмечено в дельте Дуная [СРНГ, вып. 36].

**Сараэка, сараэчка.** Бедняга, несчастный. Сараэки тётэ Таэне достаёцсы, усеэх стрываэ(т), (в)сех провожаэет, ну и не выэгониш; Монастыэрэ сараэки так и немаэ, не додеэали, ремоэнт (в)сё леэто деэли, немаэ поэмочи, тут, как не есть, мужукиэ тут усё сдеэали, (в)сё стараэлися, а там сараэчки там жээницины, штоэ оны там, а всё мноэго ремоэнту наэдо деэлат, ну да хоть накрыэли, а то ж раскрыэтое быэло; И деэти ждуэть, и жыэнка ждёт, а он, сарака, прыэжаэет ни с чем. Отмечено в дельте Дуная [СРНГ, вып. 36].

**Скородиэть.** Бороновать. Характерно для Ю.-З. зоны [ДАРЯ III, карта 46].

**Скрыэня.** Небольшой сундук. Характерно для говоров Ю.-З. зоны [СРНГ, вып. 38].

**Смаэльства.** Сызмальства. Отмечено в брянских, воронежских, калужских, курских говорах [СРНГ, вып. 38].

**Хаэга.** Крестьянский дом. Характерно для Ю.-З. зоны, встречается и в некоторых говорах Ю.-В. зоны [ДАРЯ III, карта 3].

**Ховаэть.** Прятать. Характерно для северо-западной части говоров Ю.-З. зоны, встречается и в отдельных говорах другой части Ю.-З. зоны [ДАРЯ III, карта 98].

## 7. Другие особенности говора Куничи

### Фонетика

**7.1. На месте [ж'ж'] литературного языка обычно произносится мягкое сочетание [ж'ж'] или [ж']:** доэ[ж'ж']ик, до[ж'ж']иэ, е[ж'ж']аэи; дро[ж']еэи, з дро[ж']аэми, зави[ж']аэла, зае[ж']аэю, е[ж']аэи, прые[ж']аэши, прые[ж']аэеть, прые[ж']аэми, разье[ж']аэть; исключения: поэ[жж]э, прые[жж]аэла. На конце слова твёрдый согласный: до[ж] был, до[ш] идёт, до[ш] пойдёт, до[ш] пошоэл; ни доэ[ш], ни неээ.

Мягкое сочетание [ж'ж'] встречается в некоторых говорах Ю.-З. зоны, но более характерно здесь твёрдое [жж] [ДАРЯ I, карты 52, 53]. Говор Куничи сохраняет более древнее состояние этой черты.

**7.2. На месте [ш'ш'] литературного языка обычно произносится [ш'ш'] или [ш']:** вы-раэ[ш'ш']ивала, гориэ[ш'ш']е, яэ[ш'ш']ик, яэ[ш'ш']ики, плоэ[ш'ш']ади, тё[ш'ш']а, туэлы[ш'ш']е (туловище); [ш']ипаэем, [ш']итаэть, [ш']итаэи, [ш']итаэети↔, жэи[ш']ина, заве[ш']аэне, за-пре[ш']аэми, и[ш']еэ, яэ[ш']ики, на клаэди[ш']е, кре[ш']еэне, му[ш']иэна, поме[ш']еэня, прыча[ш']аэть, пуэ[ш']ина, товаэри[ш']и; исключения: [ш'ч']и[ш'ч']еэ, в церковнославянском слове бе[ш'ч']иэиства; [ш] после твёрдого согласного: го-дов[ш]иэну, бор[ш], у бор[ш]уэ, с бор[ш]оэи.

Мягкое сочетание [ш'ш'] встречается в некоторых говорах Ю.-З. зоны, но более характерно здесь твёрдое [шш] [ДАРЯ I, карты 48–51]. Говор Куничи сохраняет более древнее состояние этой черты.

**7.3. Мягкие и полумягкие [ж'], [ж'], [ш'], [ш']** перед [и], [и♠]: [ж']иэнка, [ж']иэнка, ле[ж']иэнт; ма[ш']иэна, ма[ш']иэну, гре[ш']иэть, кры[ш']иэла ка-пуэсту, ма[ш']иэна, ма[ш']иэны, с ма[ш']иэной, ма[ш']иэнка, Натаэ[ш']и, наэ[ш']и, наэдо [ш'] их раз-гортаэть.

Но гораздо чаще произносятся твёрдые [ш], [ж]: *жываэя, живоэво, живуэ, за жыэнь, жыэнка, жыл, бежыэть, даэжыть, лежыэте, молоэжы, перажыэто, положыэли, служыэли, тоэжыть, улаэжывать, хуэжы, выэжыть (выжать), ужээ, дуэжа, жаэко, жалуэдык, жанаэ, жаниэли, держаэли, поддержаэла, сажать, спужаэлась, тяжалоэ, урожаэю, жоэлтые, чужоэи, тоэжэ, жукоэв, гляжуэ, деэржу, слуэжуть; шыисяэт, шыэла, шыринаэ, обдуэмавши, гадаэмишы, завершыэл, куэшыть, машыэну, наэшы, слыэшыли, соединэмишы, у стаэришый, хороэший, череэшынка, шаэткам, шап-таэть, шастоэво, мешаэли, прошаваэть, пишаниэцу, стаэриша, большэньки, выэшэл, дешоэвая, нашоэли, пошоэл, ушоэл, шукаэла, шукаэть, шуэтками, дуэшу, пиэшу, слыэшу, спешуэ, шкоэла, в окоэшко, баэбушку, Гриэшка, коэшка, пешкоэи, выэшла, прыш-*

*лаэ, греэшинуэ, скуэшино, скуэшиноваэто, страэшинаэ, што, ништоэ, буэдеш, знаэши, идёш, еэдеш, прыдёш, заэмуж, молодёж.*

Мягкие и полумягкие [ж'], [ж'], [ш'], [ш'] отмечены в единичных говорах Ю.-З. зоны [ДАРЯ I, карта 63]. Говор Куничи сохраняет более древнее состояние этой черты.

### 7.4. Мягкие шипящие рядом с мягкими согласными:

– перед мягкими согласными: блиэ[ж'н']их, Бреэ[ж'н']ев, тамоэ[ж'н']и, [ж'д']и, [ж'д']ём, ро[ж'д']ёна, деэнь ро[ж'д']еэня; виэ[ш'н']я, виэ[ш'н']и, домаэ[ш'н']ий, домаэ[ш'н']им, домаэ[ш'н']их, яиэ[ш'н']ю, помоэ[ш'н']ик, на птиэ[ш'н']ику, че-реэ[ш'н']я, за[ш'л']иэ, по[ш'л']иэ, по[ш'л']юэть, [ш']у; нет смягчения перед [к']: баэтю[шк']и, кар-тоэ[шк']и, круэ[шк']и, крыэ[шк']ими, ноэ[шк']и, неэ[шк']и, роэ[шк']и, чаэ[шк']и;

– после мягких согласных перед гласным пер-реднего ряда: боэ[л'ш']е, даэ[л'ш']е, меэ[н'ш']е, меэ[н'ш']ея, раэ[н'ш']е; но: меэ[н'ш]ы, бо[л'ш]оэи.

Мягкие и полумягкие [ж'], [ж'], [ш'], [ш'] отмечены в единичных говорах Ю.-З. зоны [ДАРЯ I, карта 63]. Говор Куничи сохраняет более древнее состояние этой черты.

**7.5. Примеры неразличения свистящих и шипящих согласных** наряду с обычным их различением: /с/: наэдо в [ш]таэдо (стадо) гоняэть, идём [ш] лаэмпой, идём [сш] лаэмпой, прыне[сш]лаэ, неэ[сш]ни; /ж/: [з]аэко, са[з]аэю, пропаэ[жэ]а, ува[жэ]аэли, реэ[жэ]ут; /ш/: ваэри[с], ни[с]тоэ, а [с]то сдеэлаеш, [с]тоб боэль[с]ы твояэ ногаэ не былаэ, по-выэ[с]ы, пиэ[с]ыть, выэ[шэ]ла, крыэ[шэ]ки, [шэ]ыроэкой, с Я[сш]кой, крыэ[сш]кими (крышками), повыэ[сш]э; /ш'/: [с]ас (цас), боэль[ш'с]и, кре[ш'с]еэня, меэнь[ш'с]и [Касаткин 1999: 328–361].

**7.6. В соответствии с /ч/ встречаются звуки свистящие:** [ц] твёрдый: [ц]атыэре, на[ц]ынаэетца, си[ц]аэс; – [ц'] полумягкий: си[ц']аэс, скон[ц']аэлиси; – [ц'] мягкий (палатализованный): [ц']еловеж, у веэ[ц']ере, коэи[ц']ила, наэ по[ц'], на[ц']аэльник, на[ц']аэльники, не[ц']иэсто, по[ц']аэла, по[ц']аэли, по[ц']иэсто, по[ц']иэстил, не[ц']аэли, полу[ц']аэли, промол[ц']уэ, рас[ц']иэстют, реэ[ц']ки, соба[ц']еняэт, соэ[ц']ны. Звуки [ц] и [ц'] и реже [ц'] на месте /ч'/ встречаются главным образом на северо-западе Ю.-З. зоны в единичных говорах, а также и в других говорах [ДАРЯ I, карта 45].

**7.7. В соответствии с /ц/ встретился [ц']** перед [и] в словах на -ция: аэж[ц']ии, операэ[ц']ию, органи-заэ[ц']ии, информаэ[ц']ию, комписаэ[ц']ию, ми-лиэ[ц']ия, революэ[ц']ия, в ранимаэ[ц']ии, си-туаэ[ц']ия, на стаэнь[ц']ию, на стаэнь[ц']ии; перед этимологическим ъ в формах П. падежа: у боль-ниэ[ц']и, крыниэ[ц']и, на соэнь[ц']и; перед [о]: с ей[ц']ём. В остальных случаях – [ц] твёрдый: юэни

меся[ц]ы, на е[т]ы(й) у[л]и[ц]ы; [ц]ыпля[т], ко-  
ни[ц]ы, на мото[ц]ы[ж]ке, о[в]и[ц]ы, пиани[ц]ы,  
спи[ц]ы, та[н]и[ц]ы, тро[н]и[ц]ы, у Бе[л]и[ц]ых; с  
ей[ц]о[м]; [ц]э[л]ый, [ц]э[р]ква, про[ц]э[н]та,  
про[ц]э[н]тов, сем ме[с]я[ц]ев, на со[н]и[ц]э (В. п.);  
[ц]апа[н]о, от[ц]а[н], больни[ц]а, за[ц]апи[н]а,  
па[ц]ано[т]ы, па[ц]ану[н], п[т]и[ц]а, се[р]п[ц]а, стры-  
ва[н]а, у[л]и[ц]а, холо[ц]а[н], хло[н]и[ц]ами; [ц]убу[л]о,  
ву[л]и[ц]у, копани[ц]у, новобра[н]и[ц]у, п[н]ятни[ц]у,  
п[т]и[ц]у, пиани[ц]у; оте[ц], ме[с]я[ц], холоде[ц]; -  
[с]: больни[с]у.

## 7.8. На месте [вэ] (вы, во, ва) – [у].

7.8.1. В безударном слоге, кроме 1-го преду-  
дарного:

- в начале слова: [у]гоня[н]уть, тебе[н]  
[у]зыва[н]уть, жа[н]ко [у]кида[н]ть, кода[н] [у]пода[н]тца,  
уро[н]ки [у]полня[н]а, соль не [у]руча[н]е(т), вс[н] [у]руча[н]а,  
[у]ходно[н]й день;

- в середине слова: не[н] [у]д большо[н]й (невод),  
по[у]кида[н]ть, за[н]муш по[у]хади[н]и, ск[у]зняко[н]м, (но  
ск[ва]зня[н]к);

- в суффиксе глаголов -ива/-ыва-: воспи[н]ту[у]л,  
воспи[н]ту[у]ла, отраба[н]ту[у]ли, подка[н]ту[у]ли, пере-  
вя[н]у[у]ть, на[н]до привя[н]у[у]ть йих, обру[н]б[у]ем, от-  
ка[н] [у]ютца, не почу[н]ст[у]ла, раска[н] [у]ю; но:  
обу[н]чи[вэ]ють, вора[н]чи[вэ]ютцы.

7.8.2. В 1-м предупредительном слоге:  
по[у]ка[н]рчи(ва)л'и (но: по[вын]корче[вэ]ли), уш  
[у]со[н]ко раст[н]ть про[н]со.

7.9. Пропуск предлогов в и у и начального в  
в слове: Перее[н]хал (в) го[н]род Ру[н]дний, мо[н]жэ  
слы[н]шали, (в) Казахста[н]не; Сда[н]ли (в) до[н]м прыста-  
ре[н]ых; Полуго[н]дних дете[н]й (в) я[н]сли носи[н]ли; (В)  
э[н]том году[н] ду[н]жа ра[н]няя Па[н]ска (в) йе[н]том году[н];  
Пошла[н] (в) конто[н]ру; В соба[н]ку пужн[н]ю(, (в) ка[н]ца[н]а  
попа[н]деи; (В) кино[н] никада[н] не ходи[н]а; Там (в) под-  
ва[н]ле оста[н]усь; Прынесла[н] она[н] (в) про[н]илом году[н];  
Ну ка[н]ся (с)пусти[н]лась (в) то[н]й подва[н]; Он ше  
ма[н]ый был, (в) тре[н]тий клас ходи[н]; Полежа[н]а (в)  
тэ[н]й больни[н]це (в) ю[н]не ме[с]я[н]ц; друга[н] (в) ту[н]о  
сто[н]рону; - А (у) ма[н]тки молока[н] нема[н]; (У) ма[н]тки  
ни ра[н]дио, ништо[н] нема[н]; Была[н] (у) мене[н] ку[н]рка; Он  
(у) мене[н] был; Кто (у) мене[н] был; А (у) мне было[н] их  
де[н]ять; Ну э[н]то была[н] (у) нас как роди[н]тельская не-  
де[н]а; Тада[н] (у) нас ко[н]зы бы[н]ли; Ра[н]ньши (у) нас ус[н] (=   
соленья) у де[н]жки ста[н]вили; В око[н]шко посту[н]чи[н]ть: (у)  
тебе[н] той был; Ско[н]ко (у) тебе[н] гусе[н]й; Шо (у) тебе[н] за  
соба[н]ки таки[н]; (У) фо[н]ртки стои[н]ть маши[н]а; - А  
куре[н]ка (в)о така[н] (в)от; Нема[н] па[н]мяти, (в)с[н] забы-  
ва[н]еи ус[н]; Лю[н]ди (в)с[н] е[н]дили; А (в)с[н] перажы[н]то; (в)с[н]  
вре[н]мя; и (в)с[н]-таки; (в)ключи[н]ть уключи[н]а;  
два[н]дцать (в)торо[н]о ю[н]а.

7.10. Пропуск других предлогов: Све[н]т она[н]  
включи[н]а и стои[н]ть (с) но[н]жыком; (и тут же: Вклю-  
чи[н]а той све[н]т и с но[н]жыком стои[н]ть); Прышли[н] до-

мо[н]й (к) ма[н]мке; Пошла[н] (к) ба[н]бы Ни[н]ны; Прышла[н]  
рабо[н]тать (к) чове[н]ку; пошла[н] (к) то[н]му.

7.11. Диереза (выкидка), не произношение не-  
которых звуков.

### 7.11.1. Диереза гласных при зиянии:

- внутри слова: де[н]ять ме[с]я[н]цу(у); Де[н]ять  
ли[н]тру(у) узя[н]; Виногра[н]днику(у) нема[н];

- на стыке слов: четы[н]рна[н]цо(о) опре[н]я, чет-  
вёрто(о) опре[н]я, н(а) авто[н]бусе; Стано[н]вим н(а)  
ого[н]ь; Вы то[н]к(о) оди[н] го[н]; Тру[н]дн(о): оте[н]ц нас  
бро[н]сил; Далекава[н]т(о) она[н] жыла[н]; Назна[н]чил(а) она[н]  
лека[н]рство; бо (о)на[н] на рабо[н]те; Обру[н]буем ево[н], бо  
(о)но[н] ж уж усо[н]ко раст[н]ть; А (в)с[н] (о)дно[н]; И то[н]  
(о)на[н] сказа[н]а; Чево[н] (о)ны тут постро[н]и[н]ли; Што[н]  
(о)на дурака[н] валя[н]ть; Што[н] (о)ны там; Ка[н]кс(я)  
опусти[н]лась (в) то[н]й подва[н]; Ви[н]жу, шо мота[н]ец(а), а  
хто[н] мота[н]ецы, и не у(га)ду[н]еи; Ну (о)ны землю[н] дер-  
жа[н]ли; Ца[н]л(и) оны[н] коло ста[н]ву[н]; А ву[н]тку  
(о)ста[н]л(а) на пе[н]чке; Сиде[н]л(а) у мене[н] у[н]тка;  
Пе[н]ики буд(у) ыти[н]; Мое[н]й мам(ы) ыц[н], ма[н]мкин(о)  
ыц[н] при[н]даное; Покажы[н]т(е) ему[н]; Дво[н] (е) иду[н]ть до-  
мо[н]й; Каки[н] (е) оне[н]; Погребе[н] (ье) оня[н]ть; Та[н]  
да[н]ьши(е) а те[н] ещё да[н]ьше; Как он у[н] а[н]рми(ю) уxo-  
ди[н]; теплицк(у) у на[н].

7.11.2. Стяжение одинаковых или близких по  
артикуляции согласных:

- внутри слова: Иди[н] у( ро(д)до[н]; ра(з)жа[н]рим;  
О(т)да[н]й на[н]и[н]во гу[н]ся; не о(т)даду[н]ть, о(т)ту[н]да,  
ра(с)са[н]да, ра(с)са[н]ду, ра(с)со[н], рас(с)со[н]льчику,  
о(т)ца[н], холо(д)ца[н]; Убира[н]ли по[н]о[н]мнух; По[н]о[н]мнух  
дава[н]ли; Мал жани[н]ц(с)ы; моли[н]ц(с)ы; Лу[н]ч(и)е отру-  
ба[н]ите;

- на стыке слов: Шэ[н]сть буха[н]нко(в) возьм[н]ш;  
Во[н]сем часо[н] (в) ве[н]чера; Но[н]че вот у(ж) шось на-  
хма[н]рило у(ро[н]де; Ма[н]ленкы(х) гляде[н]а; два[н]ца(ть)  
девя[н]тово; Хто[н] ево[н] зна[н]е(ть) де; се[н]мдеся(т) де-  
вя[н]том, оди[н]аца(ть) длина[н]; Про[н]был де[н]ся(ть) дне[н]й;  
Просро[н]чил де[н]ся(ть) дне[н]й; Сто п'иися[н]т ма[н]е(т)  
дава[н]ть; насч[н]е(т) дро[н]у(, ту[н]е(т) так о(т) две[н]ри, бе(з)  
зерна[н], деса[н]то(к) курия[н]т; Коро[н]у бо[н]льше на[н]до  
ухо[н]ду, ка(к) козы[н]; Зерно[н] ка(к) кукуру[н]за; Та[н] (к) как  
от мене[н] да цэ[н]рквы; Даду[н]ть буха[н]но(к) хлэ[н]ба; по  
шасна[н]цать копе[н]е(к) хлэ[н]ба; Не ви[н]ди(м) мы е[н]; Ушо[н]л  
о(н) наза[н]; Гроб сде[н]ла(н) на гори[н]це; Оте[н]ц Ка[н]р(н)  
пом[н]р; Ид[н]ть (с) соба[н]кой; Взяла[н] я (с) собо[н]й; а (с) се-  
ми[н] яи[н]ц вы[н]велось; Он (с) с[н]страми был на убо[н]рке; И  
бы[н]л и в отца[н] и (с) с[н]страми ф(о)т(о)графи[н]ро(ва)ный  
он; А друга[н] цэ[н]рква стаи[н]т(а) та[н]; Иди[н], во(т) те-  
бе[н] Ви[н]тя кли[н]чить; Дал[н]к(о) о(т) тебе[н] живе[н]т(а) так  
от мене[н]; О(т) тр[н]х жы[н]нок одина[н]цыть дете[н]й; Кода[н]  
ви[н]ди(т), то гово[н]рить; Кли[н]че(т) той дя[н]ька; Попи-  
ла[н] и заболел(а) о(т) тэ[н]й воды[н]; по(д) Тро[н]ицу, по(д)  
ту[н]о ку[н]рку, де[н]ять ты[н]ся(ч) цыля[н]т.

7.11.3. Диереза (выкидка) отдельных звуков и  
целых звуковых блоков (иногда при повторении  
одинаковых или фонетически близких слогов – гап-  
тология): сде[н]л(а)ла, у това[н]р(и)ца, электр[н]и(е)ский

чаї́шник, беэу(й)у́ть, зарабо́та(е)и, чети́рниц(а)во  
опре́ля, воэсем(д)ис(ят) шастоэм годуэ,  
воэсем(де)с(я)т один гот, сеэм(д)ес(ят) килограм; Де-  
ся́тый чи оди́н(над)ц(атый) тодыэ класс был; с  
пеэ́рво(во) янв́аря, соэ́р(ок) няэтово; Сеэ́рцэ  
чуэ́ство(во)ла; Я не почуэ́ст(в)у(ва)ла; Без людеэ́й ни-  
чеоэ не деэ́ла(ло)сь; Мож(ет) у вас мукиэ нема; Мож(ет)  
у вас немаэ; Мож(ет) у вас быэ́ли; с ноэу(во) гоэ́ду;  
Деэ́вать меэ́сяцэ(в) и свет у нас тодаэ был; Не знаэ́й(у)  
де той сломаэ́си автоэ́бус; Пришлаэ́ у( храэм  
Боэ́жы(й); Деэ́ обыэ́чи(й) луэ́ч(и)е; Ужэ́ боль-  
шэ́нькы(й) быэ́л; У нас жэ́ Виэ́те(й) вноэ́го; Гоэ́лы(й)  
бежыэ́, жэ́нски(й) деэ́нь, Свет вклю́чили́ колхоэ́зны(й)  
тодаэ; На еэ́ты(й) уэ́лицэ́ тут я рождэ́на; ро-  
ди́тельскы(й) доэм, роси́эйскы(й) наэ́спорт, пры со-  
веэ́цко(й) влаэ́сти, строэ́гы(й) был; до траэ́хторны(й)  
бригаэ́ды, цэ́лы(й) деэ́нь, четвёрты(й) гоэ́д, буэ́дутъ  
(и)здева́тца, на пятнаэ́(д)ца(ть) соэ́ток; Так (в)от как  
мояэ́ вокоэ́шка, и так (в)от моя коэ́шка стояэ́ла; А ку-  
реяэ́ка (в)о(т) такаэ́я (в)от; Больни́ца (в)о(т) де (в)от  
монасты́рь; Маэ́ма пошлаэ́ за у(рачи́х(ой), ы́е немаэ́,  
(о)наэ́ с Каэ́менки не прые́хала; Менеэ́ ж наэ́до был(о)  
тоэ́е взять; Ну д(а) хоть накрыэ́ли; отсуэ́да-т(о) вот;  
Човоэ́ ж вы не (о)бозваэ́ли(сь), шо вы тут лежы́те;  
Трою́родна(я) сестраэ́, а по крестуэ́ роэ́дна(я), её маэ́ма  
крести́ла менеэ́; Никудыэ́ не ходи́ла, то(ко) кодаэ́  
кол(о) вокоэ́шка сиди́ть; Прыхоэ́(д)и(т) сосе́дка,  
(го)вор(и)ть: «Иди́э, Виэ́тя кли́ч(ет)».

7.12. На месте *mn* сочетание [вн]: *внo*  $\ni$  *го*, *нев-*  
*но*  $\ni$  *жко*.

7.13. На месте  $\vartheta_n$  сочетание [мн]: *(\vartheta)сѣ рамно*  $\cong$  *рамня*  $\cong$  *и*.

7.14. На месте сочетания *дн* [н'] в слове *Нестро*≡(*Днестр*), но: *родня*≡, *на сере*≡*дне*(м) *бугру*≡,

## Морфология

## 7.15. Существительные

**7.15.1. 1-е склонение. Мягкие заднеязычные согласные на месте твёрдых в форме Т. падежа ед. числа:** с баэбуи[к']ей, с деэдуи[к']ей, с картоэи[к']ей, с лопаэт[к']ей, с маэм[к']ей, с тяэть[к']ей;

**7.15.3. Усечённая звательная форма:** *Баэбуш(ка), напишыэ за менеэ; А маэмка:* «Ой, сыноэч(ек)»; *баэтюш(ка); тяэтьнь(ка)* – обращение к свёкру; *мамиэна* – обращение к матери (= мамочка). Изредка отмечается в русских говорах, в том числе в говорах Ю.-З- зоны [Голубева 1987: 113–114, карта].

## 7.16. Прилагательные

**7.16.1. Окончание -ым/-им в П. падеже ед. числа муж. рода:** в двуты<sup>1</sup>есячем вторы<sup>2</sup>м году<sup>3</sup>, в одны<sup>4</sup>м до<sup>5</sup>м'и, в други<sup>6</sup>м гусуда<sup>7</sup>рстве, в мои<sup>8</sup>м гробу<sup>9</sup>. Характерно для среднерусских говоров, отмечено в редких говорах Ю.-З. зоны [ДАРЯ II, карта 46].

**7.16.2. Мягкость согласных в исходе основы кратких предикативных прилагательных во мн. числе:** *виноваты*. Характерно для восточных гово-

ров Ю.-З. зоны, говоров Ю.-В. зоны и некоторых говоров Центральной зоны [ДАРЯ II, карта 57].

7.16.3. Суффикс *-ач/-яч-* у прилагательных со значением принадлежности: *коня≐чи* но≐и; *но≐жки бы≐ли свиня≐чи*.

## 7.17. Глаголы

**7.17.1. Основы на заднеязычный согласный:**  
*печь* (инфинитив); *вы*≡*текуть*, *потекётъ*, *пекём*, *попе-  
 кём*; *течётъ*, не мо $\exists$ *жу*; *пеку*≡*тъ*; *печёново*.

**7.17.2. Невозвратные глаголы на месте возвратных и возвратные на месте невозвратных:** Поэ́стю то́жо пе́рвую неде́лю как Вели́кий по́эт; Пе́рву и после́днюю неде́лю по́этили; Я догово́ри́л машы́ну, щас (о)на вас отвезёт; Усе́ да́жэ на ву́лице все ди́вово́а́и; Оны́ то́жо пожа́ни́лись, оди́н одно́во́ любу́е́ть; – Ну и пока по́шуты́мса (с) на́ча́льником; Ты слы́ха́л, чи мы дра́лись, чи ко́да́ спо́рились.

**7.17.3. Отмечена форма плюсквамперфекта (давнопрошедшего времени):** Две недеѣли **былаѣ** ждаѣла баѣтъку; А какаѣѣла Таѣня, чи Таѣня сосеѣдка, шо **былаѣ** **приходиѣла?**; Как **ходиѣла** **былаѣ**, (у) менеѣ **ноѣ**ги не **болеѣ**ли, я **ещѣ** **былаѣ** **героѣ**ѣ; На плечеѣ **ка-**каѣясь **былаѣ** **фруѣ**нка (фурункул) **выѣ**шла, как напо-  
доѣбие **чи**рякаѣ, ну **дуѣ**жѣ **больѣ**шаѣ **былаѣ**; **Кора**блиѣ **ну** **тоѣ**жо **стаѣ**ли **ужѣ** **замѣ**р(з)шы, **замороѣ**жныные **быѣ**ли **оныѣ** **стояѣ**ши.

**7.17.4.** В говоре обычные конструкции с формами глагола *мать 'иметь'*: Я *маѣо* *итиѣть* на родины; Двоѣ *детиѣшык* *маѣть*; Подсказали шо *маѣть* быть *сваѣдѣба*; Доѣчка заѣмуж *выѣшла*, ну *маѣ* *сваѣдѣба* десь *быть*; Доѣчка *ще* *маѣть* как *одиѣн* год онаѣ *доучиѣцы*; Чатыѣрнасто *опреѣля* мой *брат* *мал* *жаниѣца*; Пошоѣ, ко(г)даѣ *ужѣ* *маѣи* *жаниѣцы*; *Маѣи* *быть* *шѣть* дней, *проѣбыл* *деѣсятъ* дней; Я *маѣи* *итиѣть* на *поѣле*; Безо *все* *маѣи* на *поѣле* *итиѣть*; Пеѣр(в)ово *феврѣляѣ* я *маѣи* *реѣзатъ* *гуѣся*; И *маѣи* *маслиѣн* *постаѣвить* *своиѣх* *домаѣшних*; *Ужѣѣ* *большѣѣньки* (*щѣнки*), *маѣи* *раздаѣѣтъ*; *Маѣи* *даѣтъ* *трыѣста* *триѣц* *килограм.*

**7.17.5. Ударение в формах глагола *быть*:** 1) ударение на глаголе, а не на отрицательной частице: *Не бы<sup>1</sup>л моро<sup>2</sup>з*; (*У*) *на<sup>1</sup>с коро<sup>2</sup>вы не бы<sup>1</sup>ли*; 2) в форме ср. рода ударение на окончании: *Было<sup>1</sup> по-вы<sup>2</sup>шыно давле<sup>3</sup>не*; *Бу<sup>1</sup>ри не было<sup>1</sup>*; *А моро<sup>2</sup>за не было<sup>1</sup>*; *Сты<sup>1</sup>дно было<sup>1</sup>*; *На стол на<sup>1</sup>до было<sup>1</sup> поста<sup>2</sup>вить*; *Ко<sup>1</sup>ния на<sup>1</sup>спорта ево<sup>2</sup> было<sup>1</sup>*; *Склеро<sup>2</sup> мозго<sup>3</sup> было<sup>1</sup>*; *Тяжало<sup>1</sup> было<sup>1</sup>*.

**7.18. Неопределённые местоимения и наречия** с суффиксом/постфиксом -сь, реже -ся после гласных и -ся (-се, -си) после согласных: *Тою́ко я вые́шла, хтось криэ́кнул; Хтось́ был, забра́л; Хтось́ был, а не зна́ю, кто́ был; Наве́рно хтось́ штось́ на-твори́л; У пяэ́тницу у вече́рно шось́ пить захоте́л; У шко́лу ходи́ла чи у ча́твёрты́ класс шосэ́я; Доста́лось одному́ кому́сь; Не всем да́ноэ́ одина́ково, кому́сь так, кому́сь так, кому́сь учи́ца, кому́сь*

на земле  $\equiv$  рабо $\equiv$ затать, а кому $\equiv$ сь води $\equiv$ телем; **Кака $\equiv$ ясь** приходи $\equiv$ ла Та $\equiv$ ня, не зна $\equiv$ ю, шо за Та $\equiv$ ня; Бы $\equiv$ ли тут **каки $\equiv$ сь** чужы $\equiv$  лю $\equiv$ ди у монастыре $\equiv$ ; Оне $\equiv$  рабо $\equiv$ затают **каки $\equiv$ сь** моза $\equiv$ ики; До $\equiv$ чка за $\equiv$ муж вы $\equiv$ шла, ну ма $\equiv$ е сва $\equiv$ дьба **де $\equiv$ сь** быть, не зна $\equiv$ ю ко(г)да $\equiv$ ; Нема $\equiv$  маши $\equiv$ ны, сам пое $\equiv$ хал **куды $\equiv$ сь** под доли $\equiv$ ну; Ваго $\equiv$ ны за $\equiv$ гружа $\equiv$ ли, **куды $\equiv$ сь** далёко вози $\equiv$ ли; **Шо $\equiv$ сь** у $\equiv$ в по $\equiv$ следнее вре $\equiv$ мя де $\equiv$ сет $\equiv$  лет **ка $\equiv$ жся** колхо $\equiv$ з был; Ну **ка $\equiv$ жся** (с)пусти $\equiv$ лась (в) той подва $\equiv$ и; Люде $\equiv$ и на $\equiv$ до было **че $\equiv$ мсе** пита $\equiv$ ть, **шо $\equiv$ сь** на стол на $\equiv$ до было $\equiv$  по $\equiv$ ста $\equiv$ вить; Она $\equiv$  рабо $\equiv$ затает у прыма $\equiv$ ри $\equiv$ и **каки $\equiv$ мси** нача $\equiv$ льником там.

### Синтаксис

**7.19. Предлог с с Р. падежом** в значении 'над' и Д. падежом литературного языка и части говоров: Я *всё с ма $\equiv$ мы смея $\equiv$ лась*; с Т. падежом в соответствии с беспредложной конструкцией: Да $\equiv$ жить и компо $\equiv$ т с капро $\equiv$ нными кры $\equiv$ шками за $\equiv$ рыва $\equiv$ ла.

**7.20. Союз как** в значении 1) 'чем': Бо $\equiv$ льшие бу $\equiv$ (т), **как** два $\equiv$ цть лет; Плохо $\equiv$  бо $\equiv$ льшие за $\equiv$ зна $\equiv$ ли **как** хоро $\equiv$ шео; 2) 'так как': Ну я **как** топи $\equiv$ ла, они мне разо $\equiv$ м вы $\equiv$ велися, и утене $\equiv$ ты и гусе $\equiv$ ны;

**7.21. Повтор предлога перед всеми членами именного словосочетания:** Кры $\equiv$ шки пло $\equiv$ тные в ваду $\equiv$  в горя $\equiv$ чую окуну $\equiv$  и за $\equiv$ кро $\equiv$ ю; За жы $\equiv$ нь за свою $\equiv$  рас $\equiv$ ка $\equiv$ зую; Я ма $\equiv$ ла ити $\equiv$ ть на по $\equiv$ ле на своё.

### Лексика

**Ба $\equiv$ лига (конская, коровья).** Помёт (лошадиный, коровий).

**Барабу $\equiv$ ля.** Прежнее название картофеля. Отмечено в Смоленской и Саратовской обл [СРНГ, вып. 2].

**Боло $\equiv$ то.** Грязь. Таку $\equiv$ ю го $\equiv$ ря вида $\equiv$ ла, как мы пры ра $\equiv$ мы $\equiv$ н вида $\equiv$ ли, за $\equiv$ ста $\equiv$ ли; мы прыхо $\equiv$ дим суда $\equiv$ все босико $\equiv$ м по боло $\equiv$ те, то $\equiv$ ко сне $\equiv$ г чуть со $\equiv$ шо $\equiv$ и; одна $\equiv$  оглян $\equiv$ лась хто-не $\equiv$ збуди $\equiv$  – боло $\equiv$ то не боло $\equiv$ то, ложы $\equiv$ сь на зе $\equiv$ ме, подыма $\equiv$ йси.

**Борнова $\equiv$ ть.** Боронить. Отмечено в некоторых южнорусских и среднерусских говорах, в том числе некоторых смоленских и калужских говорах Ю.-З. зоны [ДАРЯ III, карта 46].

**Бу $\equiv$ сла.** Аист. Бу $\equiv$ сла оди $\equiv$ н, и $\equiv$ мя муско $\equiv$ .

**Вал.** Вол. Отмечено в курских, орловских, воронежских, а также и в других говорах [СРНГ, вып. 4].

**В глаза $\equiv$ х.** На глазах, на виду: Одново $\equiv$  то $\equiv$ ко укра $\equiv$ ли чуть ни у( глаза $\equiv$ х гусака $\equiv$ ; И не спа $\equiv$ ла, нача $\equiv$ л моли $\equiv$ лася, у( глаза $\equiv$ х, и на ково $\equiv$  бу $\equiv$ иш греши $\equiv$ ть, как не вида $\equiv$ ла, ещё в оди $\equiv$ нацы часо $\equiv$ в ве $\equiv$ чера, щё с ве $\equiv$ чера утяну $\equiv$ ли.

**Вы $\equiv$ полнуть.** Выплыть. Заши $\equiv$ ли глыбо $\equiv$ ко, нырну $\equiv$ ли да и бо $\equiv$ льшие и нежы $\equiv$ вы $\equiv$ е вы $\equiv$ полнили.

**Га $\equiv$ йда,** междометие. Федо $\equiv$ чиха пры $\equiv$ смерти, га $\equiv$ йда ж я туды $\equiv$  пошла $\equiv$ ; Помале $\equiv$ ньку га $\equiv$ йда, га $\equiv$ йда прышла $\equiv$  туды $\equiv$ ; И мы туды $\equiv$  га $\equiv$ йда идём; Поста $\equiv$ ла два часа $\equiv$ , полови $\equiv$ ну по $\equiv$ гребен $\equiv$ я, я чуть прыся $\equiv$ ду,

служба идёт, не мо $\equiv$ жу стоя $\equiv$ ть, де $\equiv$ то сиде $\equiv$ ть – гре $\equiv$ х жэ: ты ж прышла $\equiv$  у( хра $\equiv$ м бо $\equiv$ жый, га $\equiv$ йда я ещо $\equiv$ б тро $\equiv$ шки, ужэ на па $\equiv$ лку так от ста $\equiv$ ла и стою $\equiv$ ; Прые $\equiv$ хала до $\equiv$ чка и га $\equiv$ йда у(ко $\equiv$ лы; Прылете $\equiv$ ли мы у Кишенёу( и га $\equiv$ йда к Ли $\equiv$ зы на кварти $\equiv$ ру; И мы туды $\equiv$  га $\equiv$ йда идём; Я садю $\equiv$ ся с и $\equiv$ ми, га $\equiv$ йда тую ве $\equiv$ знику $\equiv$  беру $\equiv$  и е $\equiv$ ду; Те $\equiv$ и де $\equiv$ нги я собра $\equiv$ ла и га $\equiv$ йда прыхо $\equiv$ дю опя $\equiv$ ть жэ на вокза $\equiv$ и; Прошла $\equiv$  радки $\equiv$  (рядки) на свекле $\equiv$ , се $\equiv$ мечку то $\equiv$ жэ так продёрнула бего $\equiv$ м и га $\equiv$ йда гли $\equiv$ ны замеси $\equiv$ ла, дава $\equiv$ и ма $\equiv$ зат $\equiv$ ; «Ба $\equiv$ бушка, снеки $\equiv$  нам оре $\equiv$ шкуу(» – Ну га $\equiv$ йда пеку $\equiv$  им; Он берёт тым ста $\equiv$ ме $\equiv$ сочкый и молото $\equiv$ чкым гайд, гайд, он отле $\equiv$ та $\equiv$ ет, отлета $\equiv$ ет, отлета $\equiv$ ет, стру $\equiv$ жэчка тэ $\equiv$ и. Отмечено в курских, орловских калужских, смоленских и других говорах [СРНГ, вып. 6].

**Го $\equiv$ ва.** Ласковое обращение к корове.

**Голоно $\equiv$ с.** Глиняный сосуд на 5–20 литров с двумя ручками для жидкости и зерна.

**Го $\equiv$ лос.** В свино $\equiv$ й го $\equiv$ лос (идти, приходиться). Рано утром; слишком поздно: Прышла $\equiv$  в свино $\equiv$ й го $\equiv$ лос. Отмечено в разных говорах [СРНГ, вып. 6: 326; вып. 36: 285].

**Гра $\equiv$ бать.** Брать, хватать руками: Пока $\equiv$  се но $\equiv$ жки хо $\equiv$ дют, ру $\equiv$ чки гра $\equiv$ бают, голоу(ка ще пока $\equiv$  ду $\equiv$ мает. Отмечено в С.-З. зоне и Северном наречии [СРНГ вып. 7].

**Грыз.** Отруби пшеницы.

**Да $\equiv$ жить.** Даже: Да $\equiv$ жить и компо $\equiv$ т с капро $\equiv$ нными кры $\equiv$ шками за $\equiv$ рыва $\equiv$ ла; Да $\equiv$ жить и не слы $\equiv$ шыи; Да $\equiv$ жить и не поку $\equiv$ шал.

**Детёнок.** Ребёнок. Детёнка роди $\equiv$ ть – на $\equiv$ до ж кому $\equiv$ сь штоб гляде $\equiv$ ть, бо она на рабо $\equiv$ те.

**Дзёб.** Клов. Пти $\equiv$ цу корми $\equiv$ ли, зерно $\equiv$  как кукуруза и пишани $\equiv$ ца возмём варёное лу $\equiv$ чише, она шо $\equiv$ ёрская, им за $\equiv$ бива $\equiv$ юцы дзебы $\equiv$ .

**Души $\equiv$ ть.** Давить.

**Жи $\equiv$ нка.** Жена. И де $\equiv$ ти жду $\equiv$ ть, и жы $\equiv$ нка ждёт; От трёх жы $\equiv$ нок одина $\equiv$ цыть дете $\equiv$ и; Ро $\equiv$ дново бра $\equiv$ та жы $\equiv$ нка.

**Зазна $\equiv$ ть.** Познать, узнать. Наму $\equiv$ чили $\equiv$ сь, усево $\equiv$  за $\equiv$ зна $\equiv$ ли, хоро $\equiv$ шево ништо $\equiv$  не за $\equiv$ зна $\equiv$ ли, а плохо $\equiv$ во бо $\equiv$ льшие за $\equiv$ зна $\equiv$ ли, как хоро $\equiv$ шево. Отмечено в разных русских говорах, в том числе и в Ю.-З. зоне [СРНГ вып. 10].

**За $\equiv$ муж.** Выйти за $\equiv$ муж – жениться (в том числе и переходя в семью жены). Не жы $\equiv$ нка за $\equiv$ муж вы $\equiv$ шла, а Са $\equiv$ ва на жы $\equiv$ нкино име $\equiv$ не по $\equiv$ шо $\equiv$ и; Усе $\equiv$  за $\equiv$ муж поуходи $\equiv$ ли па $\equiv$ рни. Отмечено в разных русских говорах, в том числе и в Ю.-З. зоне [СРНГ вып. 10].

**Заро $\equiv$ бить.** Заработать. Е $\equiv$ дут на за $\equiv$ работки, пока $\equiv$  заро $\equiv$ бить, а в чаты $\equiv$ ре тамо $\equiv$ жни огре $\equiv$ збют, да прие $\equiv$ дет ни с че $\equiv$ м. Отмечено в разных русских говорах, в том числе и в Ю.-З. зоне [СРНГ вып. 10].

**Зару $\equiv$ чины.** Обручение. Мы пе $\equiv$ р(в)ово ма $\equiv$ я зару $\equiv$ чины сде $\equiv$ лали, девя $\equiv$ тово ма $\equiv$ я ро $\equiv$ спись. Отмече-

но в разных русских говорах, в том числе и в Ю.-З. зоне [СРНГ вып. 11].

**Заэтирка.** Мучное блюдо. *Заэтирку деэляли: вот миэска с мукоэй, и берёш чуть попрэскаеш, прыэскаеш воэду и потоэм покатаэш её, деэлаца теэсто, и потоэм берёш её суэшыи, и потоэм ваэриш как каэиу, бросаэш две-три картоэшки, грыэпчика там, што и такоэй укуэсный онаэ, даже слаэжы, чем вермишээль, потомуэ што онаэ как пожаэренная, теэсто тоэ.* Отмечено в разных русских говорах, в том числе и в Ю.-З. зоне [СРНГ вып. 11].

**Зем.** Земля. *Зем была; Три раэа в зеэми лежыэм на Троэицу, на пеэрвый день.* Отмечено в Краснодарском крае [СРНГ вып. 11].

**Знать.** Наверное. *Ну в больниэци я не почуэстула ништоэ, а ээто, знэть, я выэшла ужэ на соэнце, прогреэлась на соэньци, и тут у менеэ головуэ пробраэло.*

**Имеэние.** Хозяйство, земля с жилыми и хозяйственными постройками. *Не жыэнка заэмуж выэшла, а Саэва на жыэнкино имеэне пошоэи; Хотяэ я построэилса, но считаэй на жыэнкином и меэне.*

**Кабаэн.** Холощёный самец свиньи.

**Кашиэный.** *Сэдня Лаэря кашыэными ногаэми со стаэнциии идёт домоэй.*

**Кисляэк.** Простокваша.

**Клаэка.** Коллективная помощь в сельской работе, при постройке дома (заимствовано из молдавского).

**Клиэкать.** Звать. *Старикоэв клиэчуть на сваэдьбу; За раэди одновоэ мешкаэ буэдиш клиэкать на подвоэду чи на машиэну чи што?; Таэня прыхоэдить: «Идиэ, во тебеэ Виэня клиэчеть»; Клиэчуть на рабоэту.*

**Копаниэца.** Тяпка. *Копаниэцы тупыэ быэли, и точиэли, и отбиваэли; Онаэ неслаэ копаниэцу на гороэд прошеваэть, чи сажаэть, чи не знаэю штоэ; Взялаэ два ведраэ, копаниэцу, говорю: пойдуэ, буэду картоэшку садиэть, воэсем рядоэв надолбаэла как для картоэшки луэнок.*

**Коэрчи.** Ботва картошки. *Я коэнчилась и туэо картоэшку подгортаэть, идём домоэй, онаэ пять корчеэй взялаэ выэрвала.*

**Коэчка.** Квочка, наседка. *В сараэе пеэчка, там я (в)сэ вреэмя выраэцивала, садиэла коэчки на цыпляэт, на гусеняэт, и там угреваэлися; Ну я посадиэла две коэчки, куэрку посадиэла на гусиэных, поклаэла сем яиэц, а с семиэ яиэц выэвелось мне чатыэре гусёнка; Посадиэла коэчку вуэтку, поклаэла деэвать яиэц; Ну ээто муэтики сидяэть пять недеэль, а гус'иэные куэры три недеэли, а гуэси сидаэть чатыэре недеэли; Чатыэре гусёнка и деэвать утёнкуу( коэчка водиэла ужэ, под куэрку пустиэла, не под вуэтку.*

**Кругоэм.** Везде: *Кругоэм наэдо люэди.*

**Крякать.** Квакать (о лягушках). Встречается в некоторых русских говорах, в том числе и в Ю.-З. зоне [ДАРЯ III, карта 77].

**Куэбочка.** Чашка, из которой пьют чай, молоко.

**Купляэть.** Покупать: *Купляэл там ноэжки, то украэдычи деэь свиныэе ноэжки там к сваэдьбы.* Отмечено в разных русских говорах, в том числе и в Ю.-З. зоне [СРНГ вып. 16].

**Курканыэ.** Индюшки. Отмечено в говоре казачков-некрасовцев [СРНГ, вып. 16].

**Кучерьгаэ.** Кочерга.

**Кушыэн.** Кувшин. Отмечено главным образом в южнорусских говорах, в том числе в говорах Ю.-З. зоны [СРНГ, вып. 16].

**Лампаэч.** Кирпич. *У нас лампаэч называэют, ну по-нароэдному кирпиэч; Всэ деэляли у нас в однуэ лампачиэну.*

**Люэлька.** Детская колыбель, подвешиваемая к потолку. *Раэньше люэльки быэли, веэшали так и деэляли гвоздь, а крючоэк прыбываэли.* Характерно для многих русских говоров, в том числе говоров Ю.-З. зоны [ДАРЯ III, карта 22].

**Маэлый.** Маленький; незрелый ребёнок. *Той маэлый был; Он ще маэлый был, (в) треэтий клас ходиэи; Зарплаэта маэлая былаэ.* Отмечено в некоторых русских говорах, в том числе в Ю.-З. зоне [СРНГ, вып. 17].

**Мартакиэ.** Балки, на которые кладут потолок.

**Маэтка.** Мать. *(В) проэшлом годуэ маэтка прынеслаэ пять штук (щенков); Доэчка и маэтка остаэлась; Буэдиш у маэтки коэу пасть.* Характерно для западных и северо-западных говоров Ю.-З. зоны, встречается и в некоторых западных среднерусских говорах и говорах Северного наречия [ДАРЯ II, карта 9].

**Молдаэвска.** Молдаванка. *То(г)даэ ш у магаэиэне браэвое виноэ торговаэла молдаэвска.*

**Молоньэ.** Молния. Отмечено во многих русских говорах, в том числе в Ю.-З. зоне [СРНГ, вып. 18].

**Мур.** Каменный забор.

**Муравлиэ.** Муравьи. Распространено на большей части Южного наречия, в том числе на части Ю.-З. зоны [ДАРЯ III, карта 76].

**Муэтики.** Разновидность уток, почти немые, издающие лишь негромкий шип. *Двенаэцать муэтиков былоэ, и вуэти быэли; Муэтики оныэ немыеэ.*

**Мыш,** мужского рода. *Попаэл мыш у крупуэ.* Встречается в разных русских говорах, характерно для восточных и части южных говоров Ю.-З. зоны [ДАРЯ II, карта 21].

**Мяэвкать.** Мяукать (о кошке). Отмечено в разных русских говорах, в том числе в Ю.-З. зоне [СРНГ, вып. 19].

**На глазаэх.** На виду. *Буэду картоэшку подгортаэть, и буэдет онаэ (у) менеэ на глазаэх.*

**На ногаэх.** А на ногаэх я скоэко ходиэла шукаэла.

**На цыпуэрки.** На корточки.

**Недови́дѣть.** Плохо видеть. Ви́жу а не мо́жу позна́ть, нема́, недови́жу; Недови́жу я, ужэ нема зрѣния; как было́ ра́ньше зрѣние, далёко всё вида́ла, а сича́с ви́жу, шо мота́еца, а хто мота́ецы, и не уга́дуеш, и не зна́еши ништо́.

**Около́ѣт.** Снопы соломы из-под овса, примерно 10 см. в диаметре.

**Отрода́,** наречие. Сроду. Так нам суждено́ от-рода́ всём на́до му́чицы. Отмечено в архангельских и томских говорах [СРНГ, вып. 24].

**Отчини́ть.** Открыть. Две́ри отчини́ла. Отмечено в разных говорах, в том числе в говорах Ю.-З. зоны [СРНГ, вып. 24].

**Па́лба.** Ко(г)да́ дош и́дѣть, а на мне ка́пает, сде́лала ро́вду, поста́вила шо́б ка́пало, а де ж па́лба тут под нога́ми была́, а не зна́ю, ко(г)да́ её утя́нули.

**Подво́эрье.** На де́душкином подво́эрье.

**Подгорта́ть.** Окучивать (растения). Бу́ду карто́шку подгорта́ть, и бу́дет она́ (у) мене́ на глаза́х; Я ж му́чилась, подгорта́ла её; Я всё подгорну́ла. Отмечено в Краснодарском крае [СРНГ, вып. 27].

**Подня́тие, подня́ть.** Раскулачивание, раскулачить. Лю́ди би́лися, што́б то́жо (в) колхо́з не пойти́ть; а ко́да́ э́то ужэ подня́тие сде́лали, то́да́ хо́чеш не хо́чеш, и вжэ то́да́ у(жо) на́пужа́ли их, ну што́ ты, то́да́ ж уно́го таки́х. То́да ж усе́х Лиса́ве́цких забра́ли, а што́ ж у йи́х, (у) дя́дьки Ва́ни не было́ да́жэ ли́шинево жаке́та, то́жо он масло́бо́йню себе́ за́име́л, е́що и дом не обде́лал. И оны́ ево́ подня́ли. Шо ж там подыма́ть, как не было́, го́лые бы́ли де́ти. Взя́ли забра́ли их. И там Ма́ка́рий, два бра́та жы́ли на одны́м дво́ре, то́й сде́лал ра́ньше масло́бо́йню, а то́й зимо́й купи́л масло́бо́йню, а ле́том её забра́ли. Вот тебе́, сто́жо он набога́те́л. Узя́ли, забра́ли ево́, но́чу прые́хали маши́ны, как зашли́ на дво́р, и всё, ты вот никуда́ не вы́йдеши. И сразу́ забира́ли на маши́ну, шо ж ты мо́жеш взять, то́жо себе́ оде́жды, у ко́во́ был хлеб, у ко́во́ не было́ хле́ба печёно́во. Увезли́ их в Шелда́не́шты, а ужэ то́да́ на по́езд и в Роси́йу. Оны́ бы́ли ув Че́ля́бинской во́бласти, у Курга́н, усю́ се́мью́ забира́ли. Што́б не подня́ли э́тых на́ших все́х чи́сто, колхо́з бы не состоя́лся.

**Пожа́рница.** Растение зверобой.

**Позна́ть.** Узнать. Ви́жу, а не мо́жу позна́ть, нема́, недови́жу. Отмечено в разных говорах, в том числе в говорах Ю.-З. зоны [СРНГ, вып. 28].

**Пойма́ть.** Разряд глагола с показателем а | | О на месте литературного разряда О | | j [см. Русская диалектология 2005: 139–142]. Ко(г)да́ четы́ре ры́бки поймё́м, а ко(г)да́ одну́ ры́бку; Ко(г)да́ поймё́тца, ко(г)да́ не поймё́тца.

**Поне́каться.** Не решаться. И поне́куюца про́си́ть, бо зна́ють, што́ не дам.

**Поре́нча.** Горизонтальная жердь, прикрепляемая к вертикальным кольям в ограде.

**Посиде́лки.** Вечерние собрания молодёжи (в помещении). Распространено в некоторых говорах Ю.-З. и Ю.-В. зон [ДАРЯ III, карта 93].

**Посу́ха.** Засуха. Была́ си́льня посу́ха, у нас так засо́хло, што́ отка́пали моги́лку на два ме́тра, и земли́ сы́рэй не́ было.

**Пото́пи́ться.** Утонуть. «Идё́ш купа́цы, домо́й не прыходи́!» – Он-то не прыде́ть, как пото́пицы; ну (в)от пото́пи́ли. Отмечено в Архангельской обл. [СРНГ, вып. 30].

**Поча́ть.** Начать. Нас поча́ли вози́ть; Поча́ли нам све́клу да́вать; Не ско́ро поча́ли воду́ вози́ть; Поча́ли говори́ть; Пе́р(в)ово ма́я мы по́цяли стро́ицы. Отмечено в разных говорах, в том числе в говорах Ю.-З. зоны [СРНГ, вып. 31].

**Прили́зка.** Приличие. Хо́ть бы конфе́тку чи́ што́-нибу́дь хо́ть для прыли́жки, ни гра́ма, ништо́, прышо́л с пусты́ми рука́ми.

**Про́шева́ть.** Полоть и окучивать. Я тебе́ щас дам са́пу в ру́ки, и до ве́чера шо́б пята́ со́ток про́шава́ла; А ужэ ку́куру́у я сама́ про́шую и сама́ уби́раю́.

**Пря́ть.** Вставлять, втыкать. Пря́ем у зе́млю, а не зна́ю, што́ чи́ полу́чим, чи́ не полу́чим; ка́ка́я погово́рка: хле́б се́я, на урожа́й не упо́вай, чи́ бу́е, чи́ не бу́е́ть.

**Пу́ть,** женского рода.

**Пыга́ть.** Спрашивать. Пыта́ет мой хозя́ин: «Са́ша до́ма?».

**Раздо́ро́га.** Ростань, развилка дорог. Ста́ла на раздо́ро́ги ж, куды́ ити́ть? У мене́ тут чаты́ре доро́ги: одна́ ви́дет туды́, а дру́гая нале́во, и тут как раз одна́ на го́ру и дру́гая (в) ту́ю сто́рону.

**Ра́зом.** Вместе, заодно. Ра́зом па́хали и Во́лино и мо́; Я тако́й рад и бога́т, шо́ я получи́л два пере́вода; а чао́ ж вы ра́зом не посла́ли; Ну я как топ'и́ла, они́ мне ра́зом вы́велися, и утены́ты, и гусены́ты; (Брали при работе в поле) борш, карто́шка чи́ вермише́ль и чи́ ла́пша, чи́ што́; э́то всё ра́зом поку́шали е́то са́мое и в обед, и на ве́чер одне́ харчи́. Отмечено в некоторых говорах, в том числе в говорах Ю.-З. зоны [СРНГ, вып. 34].

**Рапа́.** Крепкий соляной раствор. Собира́ла то́ по два гу́ся, по три и ув ба́нки как ра́пу де́лала, у сала́му́ре вари́ла. Отмечено в южнорусских говорах, в том числе в говорах Ю.-З. зоны [СРНГ, вып. 34].

**Реве́ть.** Громко лаять (о собаках). Соба́ки ре́у реву́ть.

**Роби́ть.** Работать. То́жо вы́пить, а роби́ть не ду́жы; Роби́ть не хо́чет, а то́жо гляде́ть; За́рпа́ту не даю́ть, ро́ббиш-ро́ббиш и прые́жа́ши то́жо, извини́те, с го́лой жо́пой, ни с чем; Погово́рка: хле́б се́я, на урожа́й не упо́вай, чи́ бу́е, чи́ не бу́е́ть, а ро́бим, де́лаем, што́б было́, хо́ть немно́жко, да сво́

*воэ; Робиэть наэдо, шо ж вы киэнули, чевоэ ж не роэбите?* Отмечено во многих русских говорах, в том числе говорах Ю.-З. зоны [СРНГ, вып. 35].

**Ров.** Овраг.

**Роэвда.** Жёлоб на крыше для водостока. *Ко(г)даэ дож идёт, а на мне каэпает, сдеэлала роэвду, постаэвила шоб каэпало.*

**Рыэпа.** Овраг с текущей водой.

**Сам.** Один, только один. Он сам одиэи жыл; *Проэсо сеэяли для метёлки, с им дуэжэ мноэго возниэ, а сам одиэи ну на плеэчи не возмёиш; Маэма, я без тебеэ не буэду, я самаэ не буэду; (Вы с кем живёте?) Да боэльиэ самаэ, сын уежаэть, а я самаэ как воэлк сижуэ; Сидеэли тут вдвоём, а я самаэ леглаэ, скрутиэлася, леглаэ и заснуэла.* Отмечено в некоторых говорах, в том числе говорах Ю.-З. зоны [СРНГ, вып. 36].

**Саэмо.** Самое; в то самое время, когда. *Весноэи саэмо посаэдка, а оэсеню саэмо убоэрка; Гектаэр пятаэцы(ть) соэток подержаэла буракаэ и убраэла, а саэмо раздаваэть бураэк, я самаэ заболела, жалудык заболела.*

**Саэпа.** Тяпка. Я тебе щас дам саэпу в руэки, и до веэчера шоб пять соэток прошаваэла. Отмечено в южных русских говорах [СРНГ, вып. 36].

**Сиэльно.** Очень. *Отеэц был сиэльно строэгой.*

**Слуэхать.** Слушать. Отмечено во многих говорах, в том числе говорах Ю.-З. зоны [СРНГ, вып. 38].

**Соэвка.** Деревянная кровать со спинками и ящиком для белья внизу.

**Средкаэ.** Редко, изредка. *Раэньиэ тоэжэ, но средкаэ былоэ.* Отмечено в разных говорах, в том числе курских [СРНГ, вып. 40].

**Став.** Пруд. Отмечено в разных южных русских говорах, в том числе калужских, курских, орловских [СРНГ, вып. 41].

**Стрываэться.** Встречаться. *Идуэ даэьиши, стрываэца менеэ муэциэна.*

**Стыэна.** Полевой стан. *На стыэнах оэвыцы быэли; Он на стыэне был, тээ взрослые доиэли, а он подгоняэи на доэйку.*

**Супиниэть.** Остановить.

**Сховаэть.** Спрятать.

**Тёмный.** Слепой. *Баэбка тёмная былаэ, чи онаэ былаэ н(а) одиэи глаэз штоэ совсем не видаэла, глаэ был зарозыивый.* Отмечено в разных говорах, в том числе в Ю.-З. зоне.

**Тоэжить.** Тоже. *Тоэжить намуэчилиэ доэбре.*

**Толокаэ.** Место выпаса скотины за Куничей.

**Тоэрба.** Сумка. *С доэму (в)сэ готоэвили у тоэрбу, как у суэмку; говоэрим, шо у тоэрбу, а в суэмку (в)сэ готоэвили (едуэ для работы в поле).*

**Троэшки.** Немного. *Браэли троэшки яэблок, троэшки груиш; Хуэба (хоть бы) троэшки своиэх семановэ; И на едуэ купляэю, и на семенаэ купиэла троэшки.*

**Тяэтя.** Отец.

**Тяэтьенька.** Обращение к свёкру.

**Тяэтька.** Старший брат. *Кириэи було зваэть браэта; онаэ не говориэла Кириэи, а тяэтька на евоэ.*

**Утопиэться.** Утонуть. *Утопиэлиэ, зашлиэ глыбоэко, нырнуэли да и боэльиэ и нежывыэ выэполнили.*

**Уфаэт.** Ухват.

**Учуэять.** Почувствовать. *Учуэи, што отбиэи рукуэ.*

**Упшко.** Ручка сосуда, например кувшина.

**Фаэтка.** Ловушка для рыбы. *Мы фаэтку стаэвили, рыэбу ловиэли; фаэтка – такая сеэтка на паэлке как боэльиэ платкаэ; у фаэтку захоэдит по двеэ, по триэ рыэбы; мы стаэвим макуэху, куэшать хоэчет, захоэдит у фаэтку.*

**Фоэртка.** Калитка (заимствование из молдавского языка).

**Ходиэть.** Спариваться.

**Хряк.** Не холощёный самец свиньи. *Ужэ моэжно свинюэ до хрякаэ пускаэть.*

**Чуэять.** Слышать. *Я слыэшу от людеэи, от людеэи чуэю, што вот доэчка заэмуэ выэшла; Сидиэм, чуэем: по заваэлинке туп туэи, в окоэшко стуэиэть: «Маэма откροэи».*

**Чугуэи безжоэпый.** Чугун с круглым дном.

**Чуэдно.** Удивительно. *Чуэдно былоэ детяэм (посмотреть на Брежнева).*

**Чемуэр.** Густой раствор глины для кладки строений.

**Шкуэра.** Кожа человека. *Двеэри открываэю – немаэ нигдеэ, аж мороэ по куэре: нециэста сиэла.*

**Шукаэть.** Искать. *Потеряэиш, буэдеи шукаэть – не найдёиш; А на ногаэх я скоэко ходиэла шукаэла; прыдуэ на поэле, прыдуэ с поэля – немаэ; Стрываэца менеэ муэциэна, говоэрыть: «Ты не маэтку идёи шукаэть?» – Я говорю: «Да, идуэ»; «Кудаэ ты идёи?» – «Да маэмку шукаэть»; Побеэла на клаэдбище маэтку шукаэть.*

## II. Аканье и яканье

Для Юго-Западной диалектной зоны характерно диссимилятивное аканье – произношение на месте *о*, а в 1-м предударном слоге после твёрдых согласных звука [а] перед слогом с ударными гласными верхнего подъёма [и], [ы], [у] (*п[а]биэть, п[а]быэть, п[а]буэду* и *н[а]биэть, н[а]мыэть, н[а]дуэть*) и краткого звука среднего подъёма [э] перед слогом с ударным [а] (*п[э]даэть, н[э]маэать*) и диссимилятивное яканье – произношение на месте *е*, я в 1-м предударном слоге после мягких согласных звука [а] (=я) перед слогом с ударными гласными верхнего подъёма [и], [ы], [у] (*крестить – кр[’а]стиэть, кресты – кр[’а]стыэ, кресту – кр[’а]стуэи* и *рядиться – р[’а]диэться, ряды – р[’а]дыэ, в ряду – в р[’а]дуэ*) и звука [и] перед слогом с ударным [а] (*креста – кр[и]стаэ, ряда – р[и]даэ*) (см.: [ДАРЯ I, карты 2, 8]). Однако в Куниче сильное

аканье – произношение на месте *о* и *а* в 1-м предударном слоге после твёрдых согласных звука [а] перед всеми ударными гласными, а яканье тоже сильное – произношение на месте *е*, *я* в 1-м предударном слоге после мягких согласных [а] перед всеми ударными гласными, но и с примерами произношения [е], реже встречающимися перед твёрдыми согласными и чаще – перед мягкими.

Возникает вопрос, почему говор Куничи, отражающий многие черты, известные в Юго-Западной диалектной зоне, характеризуется не диссимилятивным аканьем и яканьем, свойственными говорам этой зоны, а сильным аканьем и сильным яканьем, типичными для говоров Юго-Восточной зоны и части среднерусских говоров. Происхождение разных типов аканья и яканья на этих территориях Южного наречия связано с разной ритмической структурой слова: сильным 1-м предударным слогом и слабыми другими прикрытыми безударными слогами (кроме конечного открытого) в Юго-Восточной зоне (и в литературном языке) и с чередованием сильного и слабого слогов с ориентацией на качество (степень долготы) ударного слога в Юго-Западной диалектной зоне; см. [Касаткин 2010]. В говоре Куничи, исконно принадлежавшем территории Юго-Западной зоны, тоже должна была быть и та ритмическая структура слова, которая характерна для этой зоны. Однако предки куничан, оказавшись на территории Бессарабии, за почти три века изменили ритмический строй своего говора, по-видимому, под влиянием молдавского диалекта румынского языка, что и вызвало автоматически смену типов аканья и яканья. Подтверждают это и наблюдения над этим говором В. И. Тудосе, которая также обнаружила здесь сильное аканье, но указала, что «в обрядовых песнях встречается диссимилятивное аканье» [Тудосе 2003: 154].

#### Литература

- Болученкова 2010 – А.А. Болученкова. Возникновение и развитие старообрядческих поселений на территории государства Молдовы // Липоване: история и культура русских старообрядцев. Вып. VII. Одесса; Измаил, 2010. С. 61–
- Бурова 1983 – Е.Г. Бурова. Протетические гласные в позиции первого предударного слога в русских говорах // Русские народные говоры: Лингвогеографические исследования / Отв. ред. Р.И. Аванесов. М.: Наука, 1983. С. 25–35.
- Голубева 1987 – Н.Л. Голубева. К вопросу о происхождении усечённой звательной формы в русских говорах // Русские диалекты: Лингвогеографический аспект / Отв. ред. Р.И. Аванесов, О.Н. Мораховская. М.: Наука, 1987. С. 109–118.
- ДАРЯ – Диалектологический атлас русского языка: Центр Европейской части СССР [в вып. III – России]. В 3 вып. / Под ред. Р.И. Аванесова, С.В. Бромлей. Вып. I. Фонетика. М., 1986; Вып. II. Морфо-
- логия. М., 1989; Вып. III. Синтаксис. Лексика. М.; Минск: Наука, 1996–2004.
- Захарова, Орлова 1970 – К.Ф. Захарова, В.Г. Орлова. Диалектное членение русского языка. М.: Просвещение, 1970.
- Касаткин 1999 – Л.Л. Касаткин. Современная русская диалектная и литературная фонетика как источник для истории русского языка. М.: Наука; Школа «Языки русской культуры», 1999.
- Касаткин 2010 – Л.Л. Касаткин. К истории аканья – яканья // Русский язык в научном освещении, 2010, № 2 (20).
- Кузьмина 1993 – И.Б. Кузьмина. Синтаксис русских говоров в лингвогеографическом аспекте. М.: Наука, 1993.
- Лопатина 1998 – Л.Е. Лопатина. Употребление предложно-падежных сочетаний типа *по лесам – по лесам* // Восточнославянские изоглоссы. 1998. Вып. 2 / Отв. ред. Т.В. Попова. М.: Институт русского языка им. В.В. Виноградова РАН, 1998. С. 229–233.
- Николаев 1995 – С.Л. Николаев. Ударение формы *l*-причастия женского рода единственного числа от глаголов подвижной акцентной парадигмы от односложных основ на гласный типа *брала, дала* // Восточнославянские изоглоссы. 1995 / Отв. ред. Т.В. Попова. М.: Наука, 1995. С. 12–14.
- Попова 1998а – Т.В. Попова. Морфонологическая характеристика консонантного исхода основы в парадигме настоящего времени глаголов II спряжения типа рус. лит. *любить* // Восточнославянские изоглоссы. 1998. Вып. 2 / Отв. ред. Т.В. Попова. М.: Институт русского языка им. В.В. Виноградова РАН, 1998. С. 79–104.
- Попова 1998б – Т.В. Попова. Морфонологическая характеристика консонантного исхода основы в парадигме настоящего времени глаголов II спряжения типа рус. лит. *платить* // Там же. С. 105–129.
- Русская диалектология 2005 – Русская диалектология / Под ред. Л.Л. Касаткина. М.: Изд. центр «Академия», 2005.
- СРНГ – Словарь русских народных говоров / Гл. ред. Ф.П. Филин, Ф.П. Сороколетов, С.А. Мызников. Вып. 1–44– (А–С–). М.; Л.; СПб.: Наука, 1965–2010.
- Тудосе 2003 – В.И. Тудосе. Особенности речи жителей русского села Кунича в Молдавии // Старообрядцев Молдавии живое слово: Материалы международной научно-практической конференции «Старообрядчество Молдавии: истоки и современность», [состоявшейся в г. Кишинёве (Республика Молдова)] 14–16 декабря 2002 г. Кишинёв, 2003. С. 153–163.

Михал Глушковски (Торунь)

## ФАКТОРЫ СПОСОБСТВУЮЩИЕ СОХРАНЕНИЮ РУССКИХ ДИАЛЕКТНЫХ ЧЕРТ В ЯЗЫКЕ ПОЛЬСКИХ СТАРООБРЯДЦЕВ\*

Анализ языковой ситуации и состояния диалекта польских староверов связан с историческими и социальными обстоятельствами. Старообрядцы на территории современной Польши появились в конце XVIII в., хотя на землях Речи Посполитой они прибыли скоро после раскола ещё в XVII в. Вплоть до середины XX в. они проживали в двух более или менее компактных регионах: сувальско-августовском и мазурском, отдалёнными друг от друга на около 130 км. Ещё в первой половине XX века у жителей этих регионов был постоянный контакт со староверами сегодняшней Литвы, которой значимая часть находилась тогда в границах польского государства. Несмотря на проживание в польском языковом окружении до начала XX века многие старообрядцы, особенно женщины, были одноязычными, так как из-за ограниченных контактов с внешним миром они не нуждались в знании польского языка<sup>2</sup> – они находились в пределах Российской Империи и не теряли связи со старообрядческими общинами на территории Беларуси и стран Балтии.

После 1945 г. говор польских старообрядцев становится полностью островным. Они теряют связь также со своими единоверцами этого региона, которые были переселены на территорию СССР. В этом регионе их осталось сначала ок. 2000, а в настоящее время ок. тысячи. Главными пунктами поселения являются города Сувалки (Suwałki, около 300 ч.) и Августов (Augustów, около 100 ч.), а также находящиеся около 12 км от Августова две расположенные рядом деревни Габове Гронды (Gabowe Grądy) и Бур (Br), практически полностью заселённые старообрядцами (около 150 ч.). Однако благодаря свойственной старообрядцам тенденции к изоляции ещё некоторое время влияние польского языка на говор не было очень сильным. Постепенно, в результате воздействия обучения в польских школах, роста роли СМИ, работы в городе и значительного сокращения численности старообрядцев в Польше, община вышла из изоляции, вступая в фазу открытости на рубеже шестидесятых и семидесятых годов XX в. Сила этих изменений в жизни и языке польских старообрядцев

особенно возросла на рубеже XX-XXI вв. и сказывается в состоянии их говора. Последние десятилетия XX века можно определить как фазу окончательного открытия общины.

Определением языковой родины старообрядцев сувальско-августовского региона занималась И. Грек-Пабис. Ещё в 1950 и 1960 гг. она нашла в их языке многие фонетические, морфологические и синтаксические черты средневеликорусских говоров окрестностей Пскова, Новгорода и Великих Лук<sup>3</sup>. В нашем анализе сохранённых диалектных явлений будут использованы результаты исследований И. Грек-Пабис. Состояние говора в 50-х и 60-х гг. XX в. является для нас исходной точкой для сравнения с современностью, так как мы не располагаем настолько подробным описанием говора польских староверов более раннего времени. В свою очередь, сопоставление нашего языкового материала с аналогичными характеристиками современных говоров окрестностей Пскова, Новгорода и Великих Лук, нецелесообразно, потому что русские говоры в России развивались в других условиях, чем за рубежом, подвергались влиянию не польского языка, а общего стандарта русского языка. Поэтому их эволюция потекла по другому пути.

Конечно, говор польских староверов постоянно изменяется – наиболее заметны изменения в области лексики – заимствования, и фонетики – в консонантной системе произошла смена мягкостной корреляции: русские мягкие согласные [t'], [d'], [s'], [z'] заменены польскими среднеязычными [ć], [ʒ], [ś], [ź], зубной [l] замещён глайдом [w], что в своих исследованиях доказал С. Гжибовский<sup>4</sup>. Со сменой поколений усиливаются польские звуковые эталоны как в консонантизме, так и вокализме. Сохраняется лишь русская акцентуационная система в исконно русской лексике и некоторых заимствованиях, а также русский безударный вокализм. С. Гжибовский полагает, что фонологическая система польских старообрядцев является уже отчасти гибридным образованием<sup>5</sup>. Изменения заметны также на уровне морфологии и синтаксиса, но пока морфология является наиболее прочной частью системы, а синтаксические изменения появляются

\* Данная статья написана при финансовой поддержке Фонда для польской науки – автор является стипендиатом программы СТАРТ (2010).

<sup>2</sup> С. Гжибовский, М. Глушковский, Социолингвистическая ситуация старообрядцев в деревнях Габове Гронды и Бур // Русские старообрядцы. Язык. Культура. История. Сборник статей к Международному съезду славистов, Л. Л. Касаткин (ред.), Москва 2008, с. 204-205

<sup>3</sup> I. Grek-Pabisowa, *Rosyjska gwara staroobrzędowców w województwach olsztyńskim i białostockim*. Wrocław 1968.

<sup>4</sup> S. Grzybowski, Гибридизация русского говора старообрядцев под влиянием польского языка (Габове Гронды и Бур) // выступление на конференции *Język. Kultura. Literatura. Z polsko-wschodniosłowiańskich kontaktów*. XII Międzynarodowa Konferencja Sławistyczna 23-24.06.2007, Olsztyn.

<sup>5</sup> Там же.

прежде всего при попытке употребления говора на уровне развитого кода (согласно дефиниции Б. Берштейна)<sup>6</sup>.

В этом докладе мы сосредоточимся на наиболее четких примерах сохранения средневеликорусских черт в языке польских староверов, т.е. тех явлениях, которые были описаны И. Греком-Пабисом в 60-е гг. и существуют до сих пор. На уровне фонетики, постоянно встречается сильное яканье и аканье с элементами умеренного и диссимилятивно-ассимилятивного, напр. *vadʌ, anʌ, r'akʌ, šastrʌ*<sup>7</sup>. Заударный гласный *a* в конце слова после твёрдых согласных чаще всего редуцируется и произносится как *ə*, но как Греком-Пабисом<sup>8</sup>, так и мы обратили внимание на частую редукцию до *y*, напр. *dʌobryja* (И. е.ч., ж.), *naʌiʃnyja* (И. е.ч., ж.), *mʌtyja* (И. е.ч., ж.). Безударный гласный *e* в конце слова чаще всего редуцируется до *ɛ*, хотя иногда редуцируется до *i*, напр. *pʌśl'i, v ijʌini*<sup>9</sup>.

В говоре польских староверов безударный *u* переходит в *v* (*f*) в префиксах и предлогах, и в частицы *užʌ* (*vže*) напр. *vže, flap'ʌi, v nas, v nix, v nevʌ, vm'ʌejet*, но это явление нерегулярно<sup>10</sup>. Переход *u* в *v* (*f*) выступает в разных поколениях исследуемой нами группы. Но есть также относительно частые примеры таких высказываний как: *ne um'ʌej ja, rabʌotu um'ʌel'i zZʌʌta, kak užʌ pr'išʌt*. Можно положить, что отсутствие перехода *u* в *v* (*f*) вызвано влиянием общерусского языка, так как некоторые из наших информантов ездили на Восток, или слушают русскоязычные передачи по радио и телевидению.

Грек-Пабис обратила внимание на протетический йот в указательном местоимении *jʌetat* (*jʌeta*)<sup>11</sup>. В настоящее время йотированные местоимения выступают параллельно с вариантами без йота, свойственными литературному варианту русского языка, что также может быть связано с влиянием общерусского языка, напр. *jʌeta stadʌʌ, jʌetat dom* но: *k ʌetamu, ʌeta rabʌota, ʌetamu d'ʌetu*.

Сочетания *-šč-, -sč- i -zč-* по наблюдениям Греком-Пабисом произносятся как два звука *š + č* или *š' + č'*<sup>12</sup>. Это явление выступает и сейчас *š + č*, напр. *pʌśšaZʌ, ščʌotka, v'eščy, ješčʌ*. В русском литературном языке согласный *č'* всегда является палатальным, а в говоре старообрядцев преобладает

непалатальный вариант *č*, напр. *šejčas, čeʌo, čʌystyj*. Иногда, предположительно под влиянием общерусского языка выступает вариант *č'*: *ʌoč'eñ, t'eč'ʌeñje*. Колебания выступают даже в рамках одного слова у одного информанта, напр. *č'etavʌek, četav'ʌek'e*<sup>13</sup>.

В сравнении прилагательных некоторые наши информанты употребляют суффикс *-oš-* в сравнительной степени, напр. *l'agʌše □ pr'igʌonit padaʌit', stramʌja krʌyša kr'epʌoše*. Другим диалектным суффиксом является *-ošč-*, употребляемый вместе с родовым окончанием, напр. *kr'epʌoščyj: l'ist nʌyne kr'epʌoščyj*

В говоре польских староверов выступает также чужая литературному языку форма притяжательного местоимения *jevʌonav(a)*<sup>14</sup>, напр. *i jevʌonova □ pa raZʌʌit'el'ax Zʌʌatka; jevʌonova mʌatka*.

Во втором спряжении в 3 лице мн.ч. факультативно употребляется безударное окончание *-ut*, свойственно 1-ому спряжению<sup>15</sup>, напр. *tak xʌod'ut Zʌʌik'i rʌojut; ne vʌyd'erzut; vas v t'urmʌ za ʌeta ne pasʌaZʌut*. Глагол *idt'ʌi* и другие из этого гнезда выступают с окончанием *-tit'* (*čič*), напр. *mʌžna tož asʌobna iččʌi; p'ʌer'ez aknʌ vyjčʌi*.

В середине XX в. формы прошедшего времени часто образовались с употреблением причастий, образованных с помощью суффиксов *-šy, -všy, -čy*, они иногда и сейчас выступают в функции сказуемых, напр. *my bʌyl'i pašel'ʌivšy v grʌoZʌeñskaj ʌoblašč'i*.

У многих информантов выступает диалектная лексика, не выступающая в русском литературном языке, напр. *barkʌn* в значении 'морковь', *anʌ byʌa xvʌoraja; v nom bʌyʌa fšo □ zbʌožyja; Rašʌeja* вместо Россия – *pat Pʌolšej □ čy tam pat Rašʌeje*, или *Pʌolšča: net u nas v Pʌolščy, br'idkʌoj* и др.

Какие факторы способствуют, или противостоят сохранению средневеликорусских черт в языке польских староверов? Многие из них на первый взгляд кажутся очевидными:

а) Говор тесно связан с традицией и употребляется для общения внутри группы. У большинства старообрядцев билингвизм связан с диглоссией. В соседских контактах, в разговорах на темы повседневной жизни, религии и обычаев, они говорят на местном говоре, а в официальных ситуациях, на работе или с польскоязычными знакомыми употребляют польский язык. Поэтому можно предполагать, что те, кто чаще употребляет язык предков и чаще общается в группе, свободнее владеет этим языком и сохраняет больше его характерных черт. Этот факт подтверждается в наших наблюдениях.

<sup>6</sup> M. Głuszkowski, *Язык молодого поколения старообрядцев деревень Габове Гронды и Бур* // „Slavia Orientalis” 2/2006, с. 257.

<sup>7</sup> I. Grek-Pabisowa, *Rosyjska gwara...*, с. 26-34 и др.

<sup>8</sup> Там же, с. 34-35.

<sup>9</sup> Ср. M. Głuszkowski, *Zachowane cechy dialektalne oraz wplywy polskie w rosyjskiej gwarze przedstawiciela starszego pokolenia staroobrzędowców regionu augustowskiego* // „Acta Baltico-Slavica” 34/2010, с. 160.

<sup>10</sup> I. Grek-Pabisowa, *Rosyjska gwara...*, с. 51-52.

<sup>11</sup> Там же, с. 68.

<sup>12</sup> Там же, с. 61.

<sup>13</sup> M. Głuszkowski, *Zachowane cechy dialektalne...*, с. 161.

<sup>14</sup> I. Grek-Pabisowa, *Rosyjska gwara...*, с. 113-115.

<sup>15</sup> Там же, с. 145-146.

б) Вместе с этим фактором, существует противоположная сила. Из-за цивилизационных изменений внутренние ценности оказываются не в состоянии противодействовать внешнему миру, происходит амальгамация меньшинства. Число работающих в собственном хозяйстве сократилось в последнее время почти до нуля. Старообрядцы, работающие в городах, принимают новую модель жизни, в которой для религии и традиции всё меньше места. Миграция сельского населения, особенно молодых женщин, в город сокращает количество браков и рождаемость. Все эти факторы не способствуют не только развитию, но даже сохранению существующей старообрядческой общины, а вместе с ней – традиционного диалекта.

в) Молодое поколение более погружено в польскую среду, подвергается сильнейшим влияниям не-старообрядческого окружения, реже общается с членами общины, и.т.д. – вследствие чего хуже, т.е. менее свободно и в ограниченных рамках владеет языком предков. Молодёжь очень редко употребляет причастные и деепричастные формы, их лексические ресурсы беднее, а синтаксические формы проще – все эти положения позволяют сделать вывод, что сохранение диалектных явлений зависит от поколения.

Конечно, все эти тезисы, факты, подтверждены наблюдениями. Однако таким способом нельзя закончить наш анализ. Хотя положения верны, они являются неполными. Те же наблюдения показали, что многие диалектные черты выступают и в молодом поколении. Более того, есть примеры детей и подростков, которых диалектные ресурсы ограничиваются коммуникативным минимумом, но фонетические явления или лексика у них вполне соответствуют описанным нормам, что видно напр. в ассимиляции заимствований, напр. в падежных формах существительных *rɔvɔrym* (Р. е.ч. м.р.) – *on jɔxat rɔvɔrym* и *nɔartyx* (Т. мн.ч. ж.р.) – *lɔb'ım na nɔartyx jɔžZɔ'ıć* происходит свойственная говору польских старообрядцев редукция безударного *a*, который произносится как *y*. В процессе адаптации заимствований, независимо от поколения, у наших информантов заметно влияние свойственного их говору аканья, напр. *patstavɔvka*, *agulɔak*, *kal'ežɔanka*. В высказываниях молодых староверов наблюдается также отождествление окончаний дательного падежа существительных женского рода с родительным падежом: *paštɔa k mɔamy*, *zañestɔa bɔabušk'i*, *kup'ɔla bransolɔetku šestrɔy*. Вместо формы *mnɔga* в исследуемом нами диалекте употребляется форма *mnog*, напр. *pr'istɔla mnog fɔajnyx ćıxıyf*. Кроме того представители молодого поколения употребляют также свойственные языку своих предков глагольные формы с протетическими гласными, напр. *anɔa kɔ'atɔuški i rɔvɔla*. Такие явления описывала И. Грек-Пабис – протетический гласный появлялся

перед следующими сочетаниями согласных в начале слова *rz*, *rv*, *sv*, *xl*, *l'j* и *łg*<sup>16</sup>. Кроме того можем отметить и другие диалектные явления, которые сохранились в языке молодого поколения польских старообрядцев, напр. в 3 лице е.ч. глагола *мочь* выступает форма *mɔg'et*.

Сохраненные диалектные формы не удивляют в речи представителей старшего поколения, особенно у тех, кто родился до второй мировой войны, а староверский говор является его основным кодом общения. То же самое касается и старообрядцев в среднем возрасте, которые живут в деревне и с детства говорят на русском диалекте. Но в случае многих наших молодых информантов вышеописанные диалектные явления сохранились несмотря на их скромные языковые ресурсы в области языка предков. В некоторых случаях редукция безударного *a* → *y*, отождествление окончаний дательного и винительного падежа существительных женского рода и несколько наиболее распространенных лексических единиц это единственные признаки, свидетельствующее о том, что высказывания данного индивида опираются на русские основы. Примером такой полонизированной диалектной является сказка о Красной Шапочке, рассказанная молодым парнем, которому во время записи было 12 лет:

*był sab'ɔe Čɔrvɔnyj Kaptɔryk ɔɔ on m'eškɔt v dɔmu ɔ tam žɔyla jɔvɔ mɔama ɔ papa i... i všo ɔɔ a bɔabka m'eškala za lasɔm ɔɔ i mɔama sp'ɔkta bɔutku i nagatavɔla jiśc ɔɔ i mɔama pav'eZɔɔla dla Čɔrvanɔva Kaptɔurka ɔ štɔby zañɔstla jiśc bɔabk'e ɔɔ i Čɔrvɔnyj Kaptɔryk zgaZɔɔłsa ɔɔ i mɔama skazɔla ɔ štɔby anɔa ištɔa dragɔj ɔ ne lɔesam ɔ bo mɔoget napatkɔac vɔɔka ɔɔ i anɔa pov'eZɔɔla ɔ že dɔobra ɔ ale ona pašɔa l'ɔesam ɔɔ ištɔa ɔ zɔrvɔla kɔ'atuškuv i napatkɔla vɔɔka ɔɔ i vɔtk skazɔt jej štɔby anɔa ne bajɔlaś jɔvɔ*

Рассказ полон заимствований из польского языка. Однако повествование происходит на русском диалекте. Парень старался передать содержание известной ему истории, но из-за недостаточной компетенции в области говора – в особенности: лексических недостатков, он был вынужден употреблять элементы польского кода. Однако даже в такой смешанной, или гибридной речи, можно заметить явления, которые уже упоминались, напр. редукция гласного *a* → *y* в слове *Kapturek* (ср. польск. *Kapturek* [*Kapturek*]) или выравнивание основ с инфинитивом *idt'ɔi* в глагольной форме *ištɔa*.

Интересные и неоднозначные факты наблюдаются также в среднем поколении. Согласно утверждениям из пунктов а) и б) старообрядцы в среднем (и, конечно, младшем) возрасте, проживающие в городах, редко говорят на диалекте и из-

<sup>16</sup> Там же, с. 54.

за отсутствия языковой практики забывают традиционный говор своей общины. В их случае польский язык является основным кодом практически во всех сферах жизни, кроме религиозной. Однако, даже у городских старообрядцев, но только у тех, которые воспитывались в деревне и когда-то говорили на диалекте относительно часто, можно заметить языковые явления характерные для говора польских старообрядцев. Это напр. факультативное употребление безударного окончания *-ut* (3 лицо мн.ч.), свойственного 1-ому спряжению, в глаголах 2-ого спряжения *smotr'ut stranna na četov'čeka*; появление глагольной формы *išl'ci* (выравнивание основ с инфинитивом *idt'ci*) *stčuzby išl'ci vso vr'čem'a*; свойственная говору польских старообрядцев форма глагола *čno* – *mog'em pagavar'cič*; яканье и аканье в диалектных словах *eta r'akča, vadča* и заимствованиях – *samaxod*, а также другие явления часто встречающиеся в языке исследуемой нами группы. Надо отметить, что уровень владения диалектом у представителей этой группы относительно низкий – по сравнению с их сверстниками, проживающими в деревенском окружении. Они употребляют говор лишь в ограниченной сфере, а их лексические ресурсы ограничиваются ок. 50-100 словами и «знанием» флексии. Какие же факторы помогли им сохранить эти формы? Это прежде всего своеобразная эмоциональная связь с традиционным старообрядческим говором и социальными ценностями, которые с ним сочетаются. Фактором, способствующим сохранению диалектных форм, по нашим наблюдениям является уважение к старшим членам общины. Дети и внуки, не хотя обидеть дедов и родителей, особенно проживающих или воспитывавшихся в сельской местности, стараются говорить с ними на русском диалекте. Однако, они не в состоянии свободно пользоваться языком предков и употребляют только определенные конструкции, ограниченные коммуникативным минимумом, а все попытки покинуть границы этого минимума или стимулируют процесс заимствования, или сразу ведут к переключению кода на польский. «Связь с групповыми ценностями» и является самым главным фактором, противодействующим полному исчезновению старообрядческого говора в городской среде. Следует обратить внимание также на то, что нет никаких прагматических причин, которые вынуждали бы говорить на диалекте старообрядцев, проживающих в городах. Все, даже старейшие члены общины в городах Сувалки, Августов и др., хорошо знают польский язык. В литургической сфере они пользуются церковнославянским языком – таким образом нет сферы жизни, в которой русский говор был бы единственным коммуникативным кодом. Общины в городах вполне эффективно могут пользоваться двумя языками: польским и церковнославянским, использова-

ние русского диалект не обусловлено никакими практическими причинами и противоречит языковой экономии. Из анализов В. Макея вытекает, что если в двуязычной общине все члены знают один язык (кроме того все, или часть из них могут знать также другие языки), то для внутригрупповой коммуникации двуязычие им не нужно<sup>17</sup>. Такая ситуация наблюдается среди городских старообрядцев в Польше. Но, как показывает настоящий пример, прагматическим и экономическим факторам могут противодействовать другие факторы, и оказывается, что даже в неблагоприятных для традиционного говора условиях в идиолектах наших информантов сохраняются некоторые диалектные черты.

Факт сохранения русских диалектных форм и явлений в речи молодого поколения или информантов в среднем возрасте, проживающих в городе, отнюдь не свидетельствует о том, что прежние положения в пунктах а), б) и в) неверны. Однако оказывается, что влияние каждого из названных нами факторов является относительным и зависит от других обстоятельств. Среди них следует обратить внимание на одно, которое уже упоминалось – влияние общерусского языка. Удалось проанализировать достаточно много примеров, чтобы сделать убедительный вывод о том, что если данный информант пользуется стандартным русским языком, прежде всего в профессиональной жизни, литературный вариант вытесняет говор из такого идиолекта. Иногда такие информанты довольно свободно владеют русским языком, некоторые из них даже закончили русскую филологию, но диалект, на котором они говорили в детстве и молодости, забывается.

Данные выводы сделаны на основании пока частичных количественных анализов языкового материала, но исследования продолжаются и мы стараемся расширить глубинный качественно-количественный анализ, чтобы подтвердить актуальные результаты.

<sup>17</sup> W.F. Mackey, *The Description of Bilingualism* (1962) // Fishman Joshua (ред.), *Readings in the Sociology of Language*, The Hague 1968, с. 555.

Дорота Пасько (Торунь)

## ОСОБЕННОСТИ АКЦЕНТУАЦИИ В РУССКОМ ГОВОРЕ СТАРООБРЯДЦЕВ ЖИВУЩИХ В ПОЛЬШЕ

Старообрядцы проживающие в Польше являются потомками старообрядцев, которые во второй половине XVII века отделились от официальной церкви из-за реформы Никона. Старообрядцы проживают в Польше на северо-востоке. Староверы стали переселяться в Польшу с конца XVII века. Они прибывали из Псковщины и Новгородчины<sup>1</sup>. Главная группа переселенцев прибыла с юга Псковской области и окрестностей Великих Лук<sup>2</sup>.

В настоящее время деревни Бур и Габове Гронды – это самые крупные старообрядческие деревни в Польше. Жители этих деревень употребляют свой русский говор и польский язык попеременно, в зависимости от коммуникативной ситуации и требований коммуникативного партнёра. Для представителей старшего поколения старообрядцев первичным языком является русский говор. Это язык, на котором они говорят дома и передают его своим детям. У среднего и младшего поколения польский язык начинает играть большую роль, чем у старшего. Русский говор старообрядцев (принадлежащий к западной группе средневеликорусского наречия) под влиянием польского языка стермится к гибридизации и даже с некой дозой предположения можно назвать этот язык языком-гибридом. По нашим наблюдениям<sup>3</sup> польское влияние особенно касается сферы лексики (заимствования, например: l'ad' ufka 'холодильник', l' url'op 'отпуск', žar' ufka 'лампочка', pl' ecy 'спина', b' av'itsa 'играть', ašedl' itsa 'поселиться'; кальки, например: nazyv' ajuš Miša 'меня зовут Миша', m' aju ž' ešać l'et 'мне десять лет'; ja' ic na kr' uta svar' u 'вкрут' ую') и это влияние видно даже в самых обыкновенных высказываниях, т.е. в разговорах на несложные темы.

Следует отметить, что также фонетическая система русского говора старообрядцев, даже акцентуация, которая раньше прочно удерживалась, испытывает сильное влияние польского языка. Раз-

личия в этом диалекте касаются места ударения и ритмической структуры слова.

«Ударение в современном русском языке представляет собой некоторый способ выделения одного из слогов словоформы (или цепочки последовательных словоформ (...)) Русское ударение свободно (т. е. не существует никаких общих ограничений на место ударения внутри словоформы по счёту от конца или от начала) и подвижно (т. е. разные словоформы одной лексемы, а также разные производные от одного корня, могут иметь ударение на разных слогах [по счёту как от конца так и от начала])»<sup>4</sup>.

Русское ударение связано с морфонологическим членением<sup>5</sup>. Особенно, оно может быть закреплено за определенной морфемой. А. А. Зализняк говорит о корневом, префиксальном, суффиксальном и флексийном ударении, но кроме того, выделяет также на основное ударение (на основе) и предфлексийное (на последнем слоге основы). Из неморфологических характеристик ударения выделяет понятие колонности: колонным называет ударение в группе словоформ (например, в парадигме) на одном и том же слоге по счёту от начала<sup>6</sup>.

По А. А. Зализняку акцентуация слова зависит от круга факторов, например:

- от фактора традиции (т. е. прямого наследования установившегося в прошлом ударения);
- от морфемного состава слова;
- от словообразовательной истории слова;
- от значения слова, длины его основы (числа слогов);
- от характера конечной фонемы его основы, а также степени его освоенности (для данного говорящего)<sup>7</sup>.

На ударение в русском говоре старообрядцев проживающих в Польше особенно влияет польский пениультиматизм (ударным чаще всего является предпоследний слог слова).

<sup>1</sup> Grek-Pabisowa I. Rosyjska gwara starowierców w województwach olsztyńskim i białostockim. Wrocław-Warszawa-Kraków, 1968. С.12.

<sup>2</sup> Там же. С.12,167.

<sup>3</sup> В 1999 году начались исследования русского говора и польского языка жителей Габовых Грондов и Бура студентами и аспирантами из университета им. Николая Коперника в Торуне под руководством проф. Стефана Гжибовского.

<sup>4</sup> Зализняк А. А. От праславянской акцентуации к русской. Москва, 1985. С.9.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> Там же.



| заимствование<br>(русская<br>акцентуация) | заимствование<br>(польская<br>акцентуация) | польский<br>эквивалент | русский эквивалент        |
|-------------------------------------------|--------------------------------------------|------------------------|---------------------------|
| aguln <sup>l</sup> ak                     | ag <sup>l</sup> uln <sup>ak</sup>          | ogólniak               | общеобразовательный лицей |
| etern <sup>l</sup> it                     | et <sup>l</sup> ern <sup>it</sup>          | eternit                | асбошифер                 |
| k'erm <sup>l</sup> aš                     | k' <sup>l</sup> ermaš                      | kiermasz               | базар                     |
| l'istan <sup>l</sup> oš                   | l'ist <sup>l</sup> onyš                    | listonosz              | почтальон                 |
| nal'ež <sup>l</sup> ać                    | nal' <sup>l</sup> ežać                     | należeć                | принадлежать              |
| kred <sup>l</sup> ens                     | kr <sup>l</sup> edens                      | kredens                | буфет, посудный шкаф      |
| m'ent <sup>l</sup> us                     | m' <sup>l</sup> entus                      | miętus                 | налим (рыба)              |
| parn <sup>l</sup> ik                      | p <sup>l</sup> arník                       | parnik                 | запарник                  |
| mund <sup>l</sup> ur                      | m <sup>l</sup> undur                       | mundur                 | мундир, форма             |

**Таблица 1.** Заимствования из польского языка в русском говоре старообрядцев в Польше (сувальско-августовский центр) по исследованиям автора.

В заимствованных и диалектных словах можно отметить наличие акцентуационных вариантов, из которых одни соответствуют принципу морфематизма русского ударения, а другие – польского пенультизматизма.

Акцентуация русского говора старообрядцев испытывает влияние польского языка, особенно в заимствованиях. В говоре употребляются акцентуационные варианты слов (см. Таблицу 1)<sup>8</sup>.

Следует отметить, что большинство полонизмов подвергается акцентуационной адаптации (они полностью соответствуют принципу морфематизма русского ударения), например:

(1) заимствованные глаголы с ударным префиксом вы-, напр. v'ytlumačyć (объяснить), v<sup>l</sup> yrušyć (отправиться), v<sup>l</sup> yzval'ić (освободить), v<sup>l</sup> ybudavać (построить);

(2) заимствованные глаголы с ударным формантом -ать в инфинитиве, напр. studjav<sup>l</sup> ać (учиться), ček<sup>l</sup> ać (ждать), budav<sup>l</sup> ać (строить), žartav<sup>l</sup> ać (шутить);

(3) заимствованные глаголы с формантом -ива-, -ыва-, напр. natsk<sup>l</sup> ak'ivać (всячески

угождать), p'er'ešk<sup>l</sup> azyvać (мешать), zv'<sup>l</sup> ezyvać (осматривать);

Очень интересным является ударение в производных заимствованных словах (в однокоренных словах мотивированных формой и значением другого слова), например:

(1) słoj → s<sup>l</sup> ojik → s<sup>l</sup> oičyk (теклянная банка),

(2) kav<sup>l</sup> alyk → kav<sup>l</sup> alyčyk<sup>9</sup> (кусок, кусочек).

В производных словах ударение падает на корень.

Исследуемый русский говор подвергается влиянию польского языка. Постепенно русская диалектная база псковского происхождения (лексика, фразеология, синтаксис, фонетика) приобретает польское лексическое, фразеологическое, синтаксическое и фонетическое наполнение. Как в говорах на территории России, так и в исследуемом говоре старообрядцев даже в исконных словах наблюдаем акцентуационные колебания, например:

(1) cyg<sup>l</sup> an / c<sup>l</sup> ygan (цыган);

(2) dačk<sup>l</sup> a / d<sup>l</sup> očka (дочка);

(3) k'išk<sup>l</sup> a / k'<sup>l</sup> iška (кишка);

<sup>8</sup> Все примеры в именительном падеже единственного числа.

<sup>9</sup> Отсюда можно предположить, что в форме именительного падежа единственного числа будет kav'ał.

- (4) šutʲɪk / šʲ utʲɪk (шутник);  
 (5) spʲinʲ a / spʲ inʲa (спина);  
 (6) inʲerʲ es / inʲtʲ eres (интерес);  
 (7) prʲ ikaska / prʲikʲ aska (приказка);  
 (8) dvajʲ uradnyj / dvajurʲ odnyj (двоюродный);  
 (9) trajʲ uradnyj / trajurʲ odnyj (троюродный).

В говоре замечаем также диалектные слова, которые соответствуют принципу польского пенультиматизма (нет вариантов соответствующих принципу русского морфематизма), напр. kʲ oklʲuʂ 'коклюш', glʲinʲ anyj 'глиняный', mylʲ itsa 'мылиться', skʲ ala 'скала'.

В русском говоре старообрядцев наблюдаем колонное ударение, например: vadʲ a, vadʲ u (не встречаем в винительном падеже единственного числа формы vʲ odu); rukʲ a, rukʲ u (не встречаем в винительном падеже единственного числа формы rʲ uku).

Замечаем как в русских говорах, так и в говоре старообрядцев различия в месте ударения, которые относятся к отдельным грамматическим формам, напр. nagʲ a, nagʲ u / nagʲ a, nʲ ogu. Акцентуационные колебания в винительном падеже единственного числа характерны для русских говоров<sup>10</sup>.

Различия в месте ударения могут характеризовать слово во всех его формах<sup>11</sup>, например это касается:

(1) склонения притяжательных местоимений: moj, majʲ ova, majʲ omu / majevʲ o, ma-jemʲ u;

(2) склонения существительных: xlapʲ ak, xlapʲ aka, xlapʲ aku / xlʲ opak; zʲ aрах, zʲ арахи / zapʲaxu (род.п).

Следует отметить также, что в небольшой группе глаголов наблюдается перенос ударения на префикс содержащий гласный [o], например: prʲodaʲ (продать).

К этому следует добавить, что несколько другому формируются отношения в вокализме, особенно в безударном. Диалектные различия в области ударения состоят в степени выраженности динамических контрастов и в различиях по градации силы и длительности безударных гласных в зависимости от их места по отношению к ударно-

му слогу<sup>12</sup>. С. Гжибовский заметил, что у самого молодого поколения намечается процесс изменения фонотактической ритмизации ударных и безударных слогов на польский манер. Вместо ритма по формуле А. Потебни 1 2 3 1 (где 3 единицы соответствуют ударному гласному, 2 – первому предударному, 1- остальным предударным) можно заметить ритмизацию, близкую к польской, т. е. 2 2 3 2, и вместе с тем ориентацию произношения безударных гласных второй ступени редукции на гласные ударные (замену централизованного безударного гласного [ɤ] свойственного речи старших поколений в таких позициях, ослабленным гласным [a] в предударных слогах и в заударных, а также гласным [y] прежде всего в заударных неоконечных (но изредка предударных) слогах<sup>13</sup>, например: gʲoryt (город), gʲolyt (олод), lʲetym (летом), stʲaryś (старость).

Таким образом, можно сказать, что русский говор старообрядцев проживающих в Польше испытывает некоторое влияние польского языка. Происходит своеобразная модификация говора. И даже все чаще в исследуемом говоре видно влияние польской акцентуации.

<sup>10</sup> Касаткин Л. Л. Русская диалектология. Москва, 2005. С.26.

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> Пожарицкая С.К. Русская диалектология. Москва, 2005. С.25.

<sup>13</sup> Гжибовский С. Гибридизация фонетической системы русского говора старообрядцев в Польше (в печати).

## АРХАИЧНОСТЬ ГОВОРА КАЗАКОВ-НЕКРАСОВЦЕВ КАК ЕГО СПЕЦИФИЧЕСКАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА\*

Современные некрасовцы - это потомки донских казаков, участников булавинского восстания, которые под предводительством станичного атамана станицы Есауловской Игната Некрасова покинули пределы России в августе 1708 г. и ушли на Кубань. Позднее казаки оказались в малоазиатских владениях Турции и поселились на берегу озера Маньяс (Майнос), недалеко от города Бандырма Балыкесирского уезда. Там они основали большое селение Майнос. В течение двух с половиной веков жизни вне России некрасовцы сохранили черты материальной культуры, свойственные донским казакам в начале XVIII в. Некрасовцы всегда воспринимали русскую речь как способ и средство выражения их национального русского облика: *Двести лет ф Турсии прожыли, а к туркам мы ни прилучилися. Мы платю сваю ни смянили и язык ни пьла-мали.*

Объектом нашего исследования является лексико-семантическая система говора казаков-некрасовцев, а предметом - лингвокультурологический комментарий, направленный на выявление и описание **архаических черт** говора казаков-некрасовцев. Лексико-семантическая система говора казаков-некрасовцев на протяжении ряда лет изучалась по данным Словаря О.С. Сердюковой [1] и материалам полевых экспедиций преподавателей и студентов Ставропольского университета в села Левокумского района Ставропольского края (места проживания вернувшихся из Турции казаков-некрасовцев и их потомков), имеющимся на кафедре общего и славяно-русского языкознания Ставропольского университета.

Анализ лексико-семантической системы говора казаков-некрасовцев выявил в нем факты, которые демонстрируют **архаичность говора**. К подобным фактам мы относим:

- 1) имеющиеся в говоре лексемы-реликты;
- 2) эпизодическую реализацию в фонетическом облике слова говора казаков-некрасовцев фонетических законов, не функционирующих в русском языке уже в древнерусский период;
- 3) эпизодическую реализацию в фонетическом облике слова говора казаков-некрасовцев ушедших в прошлое в русском национальном языке фонетических неприятий и предпочтений;
- 4) образование мотивированного слова в говоре именно от звучащей формы мотивирующей лексемы, а не от написанной;

5) архаичное образное представление культа Рода восточных славян в говоре казаков-некрасовцев.

1. Опишем лексемы-реликты говора. Это слово **буйлова** - «буйволица» (*Буйлавы были, их доють, а малаки - на них работали*), которое является реликтом древней системы имени прилагательного, а именно, краткого притяжательного прилагательного с суффиксом -ов-. Очевидно, что краткое притяжательное прилагательное **буйлова** первоначально входило в синтагму типа **буйлова самчиха** и обладало значением подчиненности, подвластности («самка буйвола», а в говоре «буйлака»). По мнению В.В. Колесова, «таково типичное средневековое представление о принадлежности к определенному классу, типу, виду, образу, группе, цеху и т.д.» [2]. Названное значение краткого притяжательного прилагательного выделено и описано в трудах Фроловой С.В. [3].

Существительное **мелка** - «мелкое место в озере у берега, где поят скот» (*Скатыну на пой приводят... назбираим таики капёшки... Пайдёмти, бабы, на мелку за кизяками*) является реликтом древней системы имени прилагательного, а именно, краткого качественного прилагательного в функции определения. Очевидно, что краткое качественное прилагательное **мелка** первоначально входило в синтагму **мелка место**, а затем обособилось и пережило процесс субстантивации. В современном русском языке имеются реликты кратких качественных прилагательных в функции определения в устойчивых выражениях: *на босу ногу, сыр-бор*.

К лексемам-реликтам относятся и существительные **мати** (*Гляди, мати зайдётъ, табе будить*), **свекры** (*Три снахи брал, ни адну лядящую ни папал, а эта - ноня уже нос пдняла на свякры*), форма которых (имеется в виду именительный падеж единственного числа) является доунификационной, архаичной. В общеславянском языке существительные **мати**, **свекры** относились к склонению с основами соответственно на \*г и на \*у. Существительные данного склонения в косвенных падежах уже в общеславянском языке пережили упрощение основы, их тематический распространитель был осмыслен как суффикс. В группе имен с основой на \*у основа имени в косвенных падежах была перенесена в именительный: так появились формы *любовь, кровь, свекровь* вместо *любы, кры, свекры*. В группе имен с основой на \*г форма именительного падежа пережила унификацию, выравнивание под влиянием форм именительного падежа существительных

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ.

склонения на \*i: так появились формы *мать*, *дочь* вместо *мати*, *дъчи* [4].

2. Эпизодическая реализация в фонетическом облике слова говора казаков-некрасовцев фонетических законов, не функционирующих в русском языке уже в древнерусский период, также демонстрируют архаичность говора. Так, специфика фонетической ассимиляции, произошедшей в существительном *пратукалина* – «апельсин» (*А Ванька даёть мне три бальших пратукалины, а мне стыдна*), имеющем в качестве мотивирующего слова турецкую лексему *portukal* (модель S + формант -ин(а) с модификационным значением «один предмет, выделенный из совокупности предметов»), произошла в соответствии с давно не действующим ни в говорах русского языка, ни в его литературной разновидности фонетическим законом открытого слога под влиянием аналогии. В ходе этого процесса произошло открытие закрытого слога (*por*) путем перестановки плавного [r] и гласного [o], а также удлинения гласного [o] в [a]. В результате закрытый слог (*por*) превратился в открытый слог (*пра*). Произошедшая фонетическая ассимиляция полностью соответствует закону монофтонгизации дифтонгических сочетаний гласных с плавными r, l (его южнославянскому виду), начавшемуся в праславянском языке и закончившемуся уже в нашу эру в отдельных, самостоятельных славянских языках, в том числе и в древнерусском. В этом факте аналогии мы видим давление системы языка, конечно же, системы национального языка, память о которой сохранилась в языковом сознании носителя говора, что показывает нам еще раз неразрывную связь исследуемого «островного» говора с языком-метрополией. Кроме того, в этом факте мы видим неосознанное противостояние носителя говора казаков-некрасовцев чуждой (инославянской) фонетической системе.

В процессе словообразования лексемы говора *муравлик* – «муравей, ласк. к *мурав*» (*Штобы муравлик ня был, сундук падымаю*) под влиянием аналогии появился звук L-эпентетикум, который возникал в различных диалектах праславянского языка в соответствии с законом йотовой палатализации, в том числе и после звука [в]. Звук L-эпентетикум характерен и для косвенных падежей и формы множественного числа мотивирующей лексемы говора *мурав* – «муравей» (*Так бывала, што муравли детей заидали*). Этот эффект архаического аналогического словообразования и формообразования также демонстрирует сохранность в языковом сознании носителя говора древнейших черт языка предков восточных славян. Подобная сохранность характерна и для носителя современного русского языка. Вспомним вопрос М.В. Панова «Какова форма 1 лица единственного числа настоящего времени от глагола *морковить*?» и единственно возможный от-

вет современного носителя языка – *морковлю* – с тем же L-эпентетиком.

3. Эпизодическая реализация в фонетическом облике слова говора казаков-некрасовцев фонетических неприятий и предпочтений древнего славянина, ушедших в прошлое в русском национальном языке, также демонстрируют архаичность говора. В таком слове говора, как *сопра* – «большая жестяная сковорода, используемая и в качестве блюда» (*Рыбу клали ф сопру, в лефкай дух ставить в пець*), возникшему на базе турецкого слова *sofra* – «обеденный стол», произошла специфическая фонетическая ассимиляция. В ходе данной фонетической ассимиляции произошла замена звука [f] на звук [п]. Подобное неприятие звука [f] было характерно для славянина, жившего в ранний праславянский период (сравни греческое *faros* – «полотно» и русское *парус*). В более поздний период в донских говорах, к которым принадлежит и говор казаков-некрасовцев, звук [ф] заменялся в заимствованиях на звук [х] или на звуко сочетание [кв]: *Хума* вместо *Фома*, *квасоля* вместо *фасоль*. Замена звука [f] в турецком слове *sofra* («обеденный стол») на звук [п] в процессе фонетического освоения этого существительного в говоре некрасовцев свидетельствует о том, что в языковом сознании носителя говора не только имеется информация о неприятии звука [f], но и сохранилась информация о типичном способе устранения этого звука в праславянский период (в процессе ассимиляции чуждого слова)<sup>2</sup>.

4. В ряде фактов мы имеем свидетельства того, что образование мотивированного слова в говоре происходит именно от звучащей формы мотивирующей лексемы, а не от написанной, что показывает верховенство устной формы языка, что не было характерно уже для нового времени бытования общенационального языка. Это происходит в том случае, когда звучание и написание мотивирующей лексемы в силу произошедших фонетических процессов различается, и в письменном внешнем облике мотивирующего слова отражается фонема в ее сильной позиции, а не звук, её представляющий в устном внешнем облике мотивирующего слова. Таковы существительные а) *воточка* – «ласк. к водка», б) *вотища* – «фольклорное, водка» (оба слова от мотивирующего слова общенационального языка *водка* в его устной разновидности *вотка*, отражающей ассимиляцию по глухости); *лоточка* – «рыбачья лодка небольшого размера» (от мотивирующего слова общенационального языка *лодка* в его устной разновидности *лотка*, отражающей ассимиляцию по глухости); *свясочка* – «ласк. к свяска» (от мотивирующей диалектной лексемы *свяска* – «дон. повязка: узко сложенный платочек, которым

<sup>2</sup> Следует упомянуть и обратный вариант замен: например, «*хоругвь*» стала «*феругой*»... (прим.ред.).

молодые казачки повязывают по колпачку – по данным Сл. Даля [5], с. 92), в её устной разновидности *свяска*, отражающей ассимиляцию по глухости); **бессаласный** – «беззубый, с впальными щеками» (от мотивирующей диалектной лексемы *салазки* – тмб. «нижние скулы, челюсти» – по данным Сл. Даля, с. 11), в её устной разновидности *саласки*, отражающей ассимиляцию по глухости); **арापенин** – «араб» (от мотивирующего слова общенационального языка *араб* в его устной разновидности *аран*, отражающей процесс оглушение звонкого согласного на конце слова). Эти факты свидетельствуют о том, что образование новых слов в говоре происходит устным путем, в чем мы видим приоритетность устной формы речи в говоре некрасовцев.

5. Анализ материала выявил специфические архаические черты в языковой картине мира носителей говора казаков-некрасовцев. В языковой картине мира любого народа одно из центральных мест занимает выражение идеи Родины, Отчизны. В национальном русском языке основной образ Родины – это женщина-мать, основное языковое выражение – словосочетание *Родина-мать*, само слово *Родина* по своему происхождению и значению относится к гендерно обусловленным «феминным» лексемам.

В говоре казаков-некрасовцев наблюдаем иное явление, обусловленное историческими причинами. Судьба казаков-некрасовцев была во многом определена их лидером Игнатом Некрасовым. Для них он стал и отцом (дедом), и наставником, и мифологической фигурой. Потомки казаков-некрасовцев говорят: «Мы пошли от Игната Некрасовца». В их говоре существует наречие *по-игнатовому*, которое означает «по-старинному, так, как положено». Поэтому образ Родины (а для казаков-некрасовцев Родина – это Россия) – это мужчина-дед, основное языковое выражение – слова *дед*, *дедовщина*.

Лексема *дедовщина* имела в говоре казаков-некрасовцев значение «земля дедов, родина» (*Набивай парус на лодку, паедем на дядофщину*). Лексема *дед* имела в говоре казаков-некрасовцев значение «русские, Россия» (*Наши матеря бурчак ели, такую тяглу тянули, патом дал помочи наши дет, рускай. – Надоела нам у турках, пайдем к сваему деду, к рускаму*). Считаем, что оба существительных по своему происхождению являются следствием семантических процессов на базе уже существующих в национальном языке слов. Так, лексема *дедовщина* существовала в общекрестьянском русском языке: *дедовщина* – «отчина или вотчина, дошедшая от деда» (по данным Сл. Даля, с. 1269). В говоре некрасовцев значение лексемы *дедовщина* пережило процесс символического расширения и стало обозначать далекую Родину.

В свою очередь, лексема *дед* является принадлежностью древнейшего слоя общенациональной

лексико-семантической системы языка. В Словаре Даля она зафиксирована со следующим значением – «отец отца или матери», отмечается и контекстное значение выражения *деды наши* – «прадеды, предки вообще» (с.1267). Полагаем, что слово *дед* в говоре казаков-некрасовцев в силу особых исторических обстоятельств также пережило процесс символического расширения и стало называть Россию, вообще русских.

В целом образы Родины как женщины-матери и как мужчины-деда восходят к одному и тому же языческому культу Рода восточных славян. В.В. Колесов пишет: «Достоверно известно, что у восточных славян существовал культ Рода и Земли. ...У восточных славян определенно различались поколения богов – их было три, ровно столько, сколько и одновременно живущих представителей рода» [6].

Полагаем, что образ Родины как мужчины-деда не противоречит языческим представлениям восточных славян, а является одной из возможных модификаций архаичного образного представления культа Рода восточных славян.

Таковы общие архаические характеристики говора казаков-некрасовцев.

Диалект казаков-некрасовцев – это «островной» русский говор, развивавшийся в течение двух с половиной веков в иноязычном окружении, в изоляции от общенационального русского языка и родственных диалектов и сохранившийся как южно-русский, донской говор в его архаическом виде.

#### Примечания

1. Сердюкова О.К. Словарь говора казаков-некрасовцев. Ростов-на-Дону, 2005.
2. Колесов В.В. История русского языка, М.-СПб, 2005. С.340.
3. Фролова С.В. К вопросу о природе и генезисе притяжательных прилагательных русского языка // Уч.зап. Куйбышевского пединститута. Вып.32. Куйбышев, 1960. С.323-340.
4. Черных П.Я. Историческая грамматика русского языка. М., 1954, с.166.
5. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка в 4-х томах, М., 1994.
6. Колесов В.В. Древняя Русь: наследие в слове. Добро и Зло. СПб, 2001. С. 92.

Желябова И.В. (Ставрополь)

ОСОБЕННОСТИ СЛОВООБРАЗОВАНИЯ РЫБОЛОВЕЦКОЙ ЛЕКСИКИ ГОВОРА  
КАЗАКОВ-НЕКРАСОВЦЕВ\*

Русские народные говоры активно взаимодействуют с другими функциональными вариантами национального языка, вбирая в себя компоненты различных уровней, необходимые для выражения коммуникативно значимой информации.

В нашей работе рассматривается особый для казаков-некрасовцев и их потомков лексический пласт: это лексемы, относящиеся к рыбной ловле. Проживая на территории Турции, казаки-некрасовцы преимущественно занимались рыбной ловлей. «Рыбаки плавали вдоль всего побережья Малой Азии или шли на север, через Босфор, по Черному морю, к устьям Дуная, Они арендовали озера в европейских владениях Турции и даже в Египте. Добывали ценную морскую и пресноводную рыбу: осетра, белугу, севрюгу, палтуса, тунца, кефаль, скумбрию и др. в большом количестве и сдавали в кирхану турецким и греческим купцам, доставляя им огромные прибыли...» (Сердюкова 2005: 9).

Целью данной статьи является описание и анализ словообразовательной структуры имен существительных, относящихся к рыбной ловле.

В составе лексико-тематической подгруппы «Рыболовство» находим 75 словообразовательно мотивированных существительных (из 178 слов). Словообразовательная специфика мотивированных имен лексико-тематической подгруппы «Рыболовство» такова: преобладает суффиксальный способ образования, присутствуют способы сложения основ и слов, префиксально-суффиксальный и безаффиксальный, а также субстантивация. Мотивирующая база как субстантивная, так и глагольная, редко адъективная.

Охарактеризуем **отглагольные суффиксальные модели**. Все мотивирующие глаголы относятся к русскому национальному языку. Преобладающая модель – **V + формант -щик/-льщик** со значением «лицо, производящее действие, названное мотивирующим словом» (*переборщик, грузильщик*). Данная словообразовательная модель характерна для русского национального языка и продуктивна в современном русском языке: *мойщик, набойщик, чистильщик* – по данным РГ-80, с.142.

Другие отглагольные модели представлены единичными примерами. Модель **V + формант -ок** со значением «орудие или средство осуществления действия»: *волок* – «невод» (от национального сло-

ва *волочить*). В национальном языке имеется аналогичная непродуктивная СМ слов 1-го подтипа: *скребок, манок* (см. РГ-80, с.144). Модель **V + формант -л-** со значением «орудие, приспособление для производства действия»: *гребля – спец.* Деревянная накладка на борту лодки; в гребли вставляют уключины (от национального слова *грести*). В национальном языке имеется аналогичная продуктивная СМ: *трепала, черпало, точило, давило* (см. РГ-80, с.149). Модель **V + формант -к(а)/-чк(а)/-ушк(а)** со значением «животное – субъект действия»: *кусачка* – морской окунь, *тёрка* – метание икры (от национальных слов *кусать, тереть*). В национальном языке имеется аналогичная продуктивная в разговорной речи СМ: *наседка, вертячка* (см. РГ-80, с.150). Модель **V + формант -к(а)** со значением «предмет – объект и результат действия»: *варка* – голова рыбы, *тычка* – колышек (от национальных слов *варить, тыкать*). В национальном языке имеется аналогичная продуктивная в разговорной речи, отчасти в специальной терминологии, СМ: *пыхляк, подачка* (см. РГ-80, с.150). Модель **V + формант -лк(а)** со значением «предмет, предназначенный для выполнения действия»: *вешалка* – деревянные подставки, на которых развешивают рыболовные сети для просушки (от национального слова *вешать*). В национальном языке имеется аналогичная продуктивная СМ: *сеялка, зажигалка, точилка* (см. РГ-80, с.149). Модель **V + формант -н(я)** со значением «предмет по характерному его действию»: *сводня* – морская рыба, электрический скат. *Всю марскую рыбу ни апишиши, есть такая рыба, называица сводня, ана в себе имеют манить (магнит), када ана в сети запутаваица, кагда сети выбирают, то начинают руки крутить, адним словам, судрого сводить, то называица сводня* (от национального слова *сводить, свести* – 12. Согнуть, стянуть, скорчить – Сл. Ожегова-Шведовой, с. 725). В национальном языке имеется аналогичная непродуктивная СМ: *мотня* (см. РГ-80, с.153). Модель **V + формант -ель/-ль** со значением «приспособление для производства действия»: *крутель* – приспособление в рыбацкой лодке для наматывания невода в виде вала с ручками (от национального слова *крутить*). В национальном языке имеется аналогичная непродуктивная СМ: *капель, убыль* (см. РГ-80, с.164). Словообразовательное значение всех отглагольных суффиксальных моделей говора является мутационным. Модель **V + формант -к(а), -лк(а)** со значением «лицо – субъект действия»: *рыбалка* – «рыболов» (от национального слова *рыбалить* – Сл. Оже-

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ.

гова-Шведовой, с.712). В национальном языке имеется аналогичная высокопродуктивна в разговорной и профессиональной речи СМ: *служба* (см. РГ-80, с.171). Модель **V + нулевой суффикс** со значением «отвлеченное действие, состояние», конкретизированное в таком частном значении, как «предмет»: лексемы *отвод* – «небольшой шест, используемый при ловле рыбы неводом», *распор* – «часть парусного устройства в лодке, рея» (национальных глаголов *отводить*, *распирать*). В национальном языке имеется аналогичная продуктивная СМ: *зажим*, *вырез* – по данным РГ-80, с.219.

Среди **отсубстантивных суффиксальных словообразовательных моделей** наиболее распространенной моделью является следующая: **S + формант -щик/-чик** с мутационным значением «лицо, характеризующееся отношением к предмету, явлению, названному мотивирующим словом»: а) *вентёрщик* – рыбак, ловящий рыбу вентером, б) *веревщик* – член рыболовецкой артели, в) *парищик* – член артели при ловле рыбы неводом, который забивает в дно водоема колья – пары, г) *исподщик* – член рыболовецкой артели, д) *коренищик* – член рыболовецкой артели, е) *зарзаватчик* – член рыболовецкой артели, управляющий запасной лодкой – зарзаватом (соответственно от диалектных слов *вентёр*, *пар*, *испод*, от общенациональных слов *веревка*, *корень*, от турецкого слова *зарзават*). Данная модель является актуальной в русском национальном языке на протяжении веков и продуктивной в современном русском языке (*табунищик*, *утильщик*, *трамвайщик*) – по данным РГ-80, с.184.

Отсубстантивные суффиксальные словообразовательные модели представлены в данной подгруппе двумя разновидностями. Наиболее распространенной моделью является следующая: **S + формант -ин(а)** с модификационным значением «единичные и собирательные названия животных»: *рыбина*, *сомина*, *сазанина*, *щучина* (соответственно от *рыба*, *сом*, *сазан*, *щука*). Данная модель является актуальной в русском национальном языке на протяжении веков и продуктивной в современном русском языке, характеризуется разговорностью и диалектной окрашенностью (*зверина*, *скотина*, *псина*, *рыбина*) – по данным РГ-80, с.213. Модель **S + формант -ин(а)** с модификационным словообразовательным значением «один предмет, выделенный из совокупности предметов»: *барбеллина* – один поплавков из комплекта поплавков, *шаматина* – поплавков у рыболовной сети, то же, что барбелка (от диалектных слов *барбела*, *шмат*). Данная модель является актуальной в русском национальном языке на протяжении веков и продуктивной в современном русском языке (*камышина*, *картофелина*, *помидорина*) – по данным РГ-80, с.213.

Другие отсубстантивные модели представлены единичными примерами. Модель **S + формант -ств(о)** с мутационным значением «занятие

лица, названного мотивирующим словом»: *рыбальство* от *рыбалец*. В национальном языке имеется аналогичная непродуктивная СМ: *лихоимство* от *лихоимец*, *мздоимство* от *мздоимец* (см. РГ-80, с.198). Модель **S + формант -ач** с модификационным значением «живые существа по характерному телесному признаку»: *головач* – рыба бычок, *усач* – морская рыба (от национальных слов *голова*, *усы*). В национальном языке имеется аналогичная продуктивная в разговорной речи и в прсторечии СМ: *горбач*, *лохмач*, *рогач* (см. РГ-80, с.185). Модель **S + формант -|а|к(а)** со значением стилистической модификации: *деляка* – то же, что дель (от диалектной лексики *дель* – полотно рыболовной сети). В национальном языке имеется аналогичная продуктивная СМ: *морозьяка* (см. РГ-80, с.216). Модель **S + формант -ц(о)** с модификационным значением подобия: *деревцо* – «мачта в рыбацкой лодке» (от национального слова *дерево*). В национальном языке имеется аналогичная продуктивная СМ: *кружевцо*, *решетцо*, *деревцо* (см. РГ-80, с.211). Модель **S + формант -к(а)** с модификационным значением подобия: *деревка* – «мачта в рыбацкой лодке», *каблучка* – «поперечная планка на конце рукоятки рулевого весла» (от национальных лексем *дерево*, *каблук*). В национальном языке имеется аналогичная продуктивная в сфере бытовой и терминологической лексики СМ: *нога* – ножка (мебели), *шляпа* – шляпка (гриба, гвоздя), *бородка* (ключча) (см. РГ-80, с.204). Модель **S + формант -|иль|н(я)** со значением вместилище: *рачильня* – раколовка (от национального слова *рак*). В национальном языке имеется аналогичная продуктивная СМ: *гончарня*, *коношня*, *скворечня*, *волошня* (см. РГ-80, с.191). Модель **S + формант -онок** с модификационным значением невзрослости: *щучонок* – молодая щука, *шуренок* (от национальной лексики *щука*). В национальном языке имеется аналогичная высокопродуктивная СМ: *зверёнок*, *совёнок*, *щеглёнок* (см. РГ-80, с.203). Модель **S + формант -|ан|ец** со значением «животное»: *пузанец* – рыба пескарь (от национального слова *пузо*). В национальном языке имеется аналогичная СМ, она изолирована словами неличного значения, не составляющими отдельной семантической группы: *иноходь* – *иноходец*, *теленки* (*телята*) – *телец* (книжн. устар.), *рыба* – *рыбец* (см. РГ-80, с.185). Модель **S + формант -ушк(а)** с мутационным значением «неодушевленный предмет»: *кормушка* – корма в лодке (от национального слова *корма*). В национальном языке имеется аналогичная непродуктивная СМ: *верхушка*, *веснушка* (см. РГ-80, с.198). Модель **S + формант -в(а)** с собирательным значением «совокупность одинаковых предметов, явлений, названных мотивирующим словом»: *сетва* – полотно рыболовной сети (от национального слова *сеть*). В национальном языке имеется аналогичная непродуктивная СМ: *листва*, *братва* (см. РГ-80, с.206). Модель **S + формант -ан** со

значением «животное, характеризующееся интенсивным телесным признаком»: *лобан* – рыба кефаль (от национальной лексемы *лоб*). В национальном языке имеется аналогичная непродуктивная СМ: *ушан*, *кожан*, *лобан* (в знач. лица – прост.) (см. РГ-80, с.187).

Распространены модели (их две) с модификационными субъективно-оценочными значениями. Первая модель: **S + формант -ок, -ик, -чик**: а) *неводок* – рыболовная снасть, небольшой невод, длиной 50 м, без сетевого мешка – мотни, б) *авчик* – рыболовная сеть с одним сетевым полотном в отличие от *ава* с двумя сетевыми полотнами, в) *волочок* – небольшой невод, то же, что неводок, г) *белезик* – *уменьш.* к *белезнь*, д) *шараник* – *уменьш.* к *шаран* (от национальных слов *невод*, *волок*, от турецкого слова *ава*, от диалектного слова *белезнь*, *шаран*) с уменьшительным значением. Данная модель является высокопродуктивной в современном русском языке (*возок*, *котелок*, *бугорок* – по данным РГ-80, с.208). Модель **S + формант -к(а)/-очк(а)** с уменьшительным значением: *лоточка* – «Лодка. Так некрасовцы называют свои рыбацкие лодки, которые отличались от турецких небольшими размерами» (от общенационального *лодка*). В национальном языке имеется аналогичная продуктивная в разговорной и художественной речи СМ: *лампочка*, *ленточка*, *ванночка* (см. РГ-80, с.210). Диалектная лексема *лоточка* и общенациональная лексема *лодочка* возникли на базе одного и того же мотивирующего слова – *лодка* [лоткъ]. В говоре некрасовцев в мотивированном существительном *лоточка* сохранилась ассимиляция по глухости фонемы <д> в мотивирующем слове, а в общенациональном языке названная ассимиляция не сохранилась (т.к. по глухости-звонкости данная фонема находится в сильной позиции). Этот факт доказывает, что слово *лоточка* возникло самостоятельно, причем в устной речи. Модель **S + формант -к(а): кабарожка** – *уменьш.* к *кабарга*, *барбелка* – поплавок у рыболовной сети (от диалектного слова *кабарга*, *барбель*) с уменьшительным значением. Данная модель является высокопродуктивной в современном русском языке (*картинка*, *батареика* – по данным РГ-80, с.209).

Вторая модель: **S + формант -ачк(а)** с ласкательным значением: *делячка* «ласк. Кусок рыболовной сети» (от *дель*); *пуцачка* «Ласк. к *пуца*». Данная модель является высокопродуктивной в современном русском языке (*овечка*, *снасточка* – по данным РГ-80, с.210).

В данной группе имеются три слова, относящихся к **отадъективным словообразовательным моделям**. Модель **Adj + формант -ак/-як** с мутационным словообразовательным значением «конкретный предмет»: *голяк* – «сетевое полотно без порежи», *косяк* – «рыболовная сеть» (от национальных слов *голый*, *косой*). В национальном языке имеется

аналогичная продуктивная СМ: *пустяк*, *синяк*, *косяк*, *порожняк* (см. РГ-80, с.170). Модель **Adj + формант -ик** с мутационным словообразовательным значением «животное»: *усатик* – «усатая пресноводная рыба» (от национального слова *усатый*). В национальном языке имеется аналогичная продуктивная СМ: *хищник*, *полосатик*, *широконосик* (см. РГ-80, с.166). Модель **Adj + нулевой суффикс** со значением «носитель признака, названного мотивирующим прилагательным»: слова *испод* / *спод* – «нижний край невода», мотвированные русским прилагательным *исподний*. В национальном языке имеется аналогичная продуктивная СМ: *огнеупор* «огнеупорный материал» (спец.), *демисезон*, *мемориал* – по данным РГ-80, с. 225.

**Способы словосложения** представлены в данной подгруппе тремя словообразовательными моделями, которые включают различные виды образования: чистое сложение; сложение основ, осложненное суффиксацией. Модель **S + интерфикс -о- + S**, словообразовательное значение которой сводится к объединению значений основ мотивирующих слов в одно сложное значение: существительные *рыболовля* – «ловля рыбы», *рыболовец* – «рыбак», – которые относятся к одной и той же словообразовательной модели – сложению с опорным компонентом, равным самостоятельному слову, и с подчинительным отношением основ и формантами **-л(я)**, **-|ов|ец**. Опорным компонентом выступают слова русского национального языка – *ловля*, подчинительный компонент сложения – также слово национального языка: *рыба*. В национальном языке имеется аналогичная высокопродуктивная СМ: *лесозаготовки*, *сеноуборка* (см. РГ-80, с.241). Следующие две словообразовательные модели представлены сложением основ, осложненным суффиксами. Модель **S + интерфикс -о- + V + формант -ениј-** со значением «деятельность, названная глагольной основой и конкретизированная в первой основе сложения»: лексема *рыбовозение* – «перевозка рыбы» состоит из опорного компонента – глагола *возить* и подчинительного компонента – *рыба* (оба компонента выражены словами русского национального языка), а также формантов. В национальном языке имеется аналогичная продуктивная, преимущественно для книжной речи, СМ: *мореплавание*, *землетрясение* (см. РГ-80, с.247). Модель **Num + интерфикс -ух- или -и- + S + формант -к-** со значением «лицо, характеризующееся отношением к тому, что названо в опорной основе и конкретизировано в первой основе»: лексемы *двухпалка* – «рыболовная сеть с ячеей шириной в два пальца», *пятипалка* – «рыболовная сеть с ячеей в 5 пальцев» состоят из опорной основы – *палка* (от слова *палец*) и подчинительной основы – форм числительных *два* и *пять* (все основы выражены словами русского национального языка). В национальном языке имеется аналогичная продуктивная, преимущественно в

естественнонаучной терминологии, СМ: *одноглазка*, *сороконожка*, *полукровка* (см. РГ-80, с.249).

Три существительных образованы префиксально-суффиксальным способом. Модель **формант на- + V + формант -ок**: лексема *наплавок* – «поплавок» образована от глагола *плавать* при помощи приставки **на-** и суффикса **-ок**. Модель **формант на- + V + формант -|н|овк(а)**: слово *настановка* – «приспособление, неподвижная рыболовная снасть» образовано от глагола *ставить* при помощи приставки **на-** и суффикса **-|н|овк(а)**. Следует отметить, что аналогичные приставки и суффиксы в русском национальном языке существуют, в то же время подобное сочетание основы, префикса и суффикса не отмечено в современном русском языке – по данным РГ-80, с.229-241. Модель **формант под- + S + формант -ок** со значением «предмет, подобный названному мотивирующим словом: заключающий в себе его признаки, но не являющийся им в полной мере»: лексема *подкрылок* – «часть вентеря, прямой отрезок сети, который ставится поперек течения и направляет рыбу в вентерь» образована от существительного *крыло* при помощи приставки **под-** и суффикса **-ок**. В национальном языке имеется аналогичная непродуктивная СМ: *подсумок*, *подпилок*, *подголосок* (см. РГ-80, с.233).

Два существительных относятся к способу субстантивации. *Парной*, *верховой* (со значением «член рыболовецкой артели») со словообразовательным значением «названия лица по характерному действию, роду деятельности». В национальном языке имеется аналогичная продуктивная СМ: *рулевой*, *звеньевой* (см. РГ-80, с.238). Другие субстантиваты – это существительные *судовая*, *судовая* (со значением «парусное судно») со словообразовательным значением «мотивирующие – прилагательные, мотивированные неодушевленными существительными с конкретно-предметным значением». В национальном языке имеется аналогичная продуктивная СМ, называющая помещения: *душевая*, *ламповая*, *табельная* – по данным РГ-80, с.238.

Большая часть мотивирующих слов всех моделей описанных способов словообразования в говоре некрасовцев относится к русскому национальному языку (*перебирать*, *грузить*, *чистить*, *волочить*, *грести*, *кусать*, *тереть*, *варить*, *тыкать*, *вешать*, *крутить*, *рыбалишь*, *веревка*, *корень*, *рыба*, *сом*, *сазан*, *щука*, *голова*, *усы*, *дерево*, *каблук*, *рак*, *пузо*, *корма*, *сеть*, *невод*, *волок*, *белезнь*, *шаран*, *кабарга*, *голый*, *косой*, *усатый*), только такие мотивирующие слова, как *вентёр*, *пар*, *испод*, *барбела*, *шмат*, *дель*, *пуца* являются диалектными и относятся к говору казаков-некрасовцев. Незначительное количество слов образованы от основ турецкого происхождения *зарзават*, *ава*

В целом уместно отметить следующее: исследованный фрагмент словообразовательной системы говора некрасовцев выявляет ее богатство и разно-

образие. Представлено пять способов словообразования: суффиксальный, сложения (разные типы: чистое сложение, сложение, осложненное суффиксацией), безаффиксальный, приставочно-суффиксальный и субстантивация, два типа словообразовательных значений: преобладающее мутационное (как и в русском национальном языке), а также модификационное денотативного (единичности, подобию и невзрослости) и эмоционально-экспрессивного характера, тридцать шесть словообразовательных моделей. Все способы словообразования, словообразовательные значения и модели представлены в русском национальном языке, т.е. словообразование исследуемого говора является частной реализацией общей для русского национального языка словообразовательной системы.

#### ЛИТЕРАТУРА:

1. Ожегов С.И., Шведова Н.Ю. Толковый словарь русского языка. – М.: АЗЪ, 1993.
2. Сердюкова О.С. Словарь говора казаков-некрасовцев. – Ростов н/Д: Изд-во Рост. ун-та, 2005.
3. Русская грамматика: научные труды /Российская академия наук. Институт русского языка им. В.В. Виноградова. – Репринтное издание. – М., 2005.

## ИМЯ ПРИЛАГАТЕЛЬНОЕ В ГОВОРЕ КАЗАКОВ – НЕКРАСОВЦЕВ: СЕМАНТИКА, ПРАГМАТИКА, СЛОВООБРАЗОВАНИЕ\*

В говоре казаков – некрасовцев имя прилагательное, наравне с именами существительными и глаголами, составляет значительную часть лексики, которая наиболее полно представлена в «Словаре говора казаков – некрасовцев» О.К. Сердюковой. В данном словаре нами было выделено всего 369 имён прилагательных, из которых 70 слов входят в состав фразеологизмов, 23 слова являются субстантивированными прилагательными.

Все имена прилагательные были распределены на две лексико-тематические группы: «*Абстрактные отношения и формы существования материи*» и «*Материальный мир*». Внутри каждой группы были выделены лексико-тематические подгруппы. Самыми многочисленными из лексико-тематической группы «*Материальный мир*» являются лексико-тематические подгруппы, характеризующие «*Человека как живое существо*» (69 слов) и «*Человека как разумное существо*» (103 слова).

В целом имена прилагательные всех лексико-тематических подгрупп по своему происхождению представлены лексикой собственно говора. Однако необходимо отметить, что в говоре присутствуют новообразования на базе заимствованной основы из турецкого языка (например, *туряной* – «сделанный из конопляной нити, туры» от турецкого *tora*, *кузячий* – «прил. к кузёнок (ягнёнок)» от турецкого *kuzu*).

Из специфических семантических характеристик имён прилагательных всех лексико-тематических подгрупп необходимо отметить: 1) явления синонимии: *Блестучий* – *Сиючий* в значении «блестящий» (полные синонимы); *Жалкий* – *Сладкий* в значении «милый, дорогой» (полные синонимы); *Наеденный* в значении «сытый, накормленный» – *Понаеденный* в значении «сытый, наевшийся» – *Сытенечкий* в значении «сытый» – *Сытный* в значении «сытый, не голодный» (квази-синонимы);

2) явления антонимии: *Бабячий* в значении «бабий» – *Мужчинский* в значении «мужской»; *Здравый* в значении «здоровый» – *Недобрый* в значении «больной»;

3) явления многозначности, основанной на: а) метонимических связях (например: «свойство животного – свойство артефакта»: *Свойский* 1. Домашний (о животных, птице). 2. Садовый (о деревьях, о цветах)); б) метафорических связях (например: «свойство человека – свойство животного»: *Сытный* 1. Сытый, не голодный. 2. Полный, не ху-

дой); в) ассоциативных связях (например: *Летний* 1. Взрослый, не маленький. 2. Пожилой, в летах). Все виды связей значений характерны и для общенационального языка/речи.

4) возникновение диалектных значений на базе семантики общерусских слов: диалектное прилагательное *самоцветный* – «о человеке необыкновенной красоты», очевидно, возникло в результате метафорического переноса (сходство оценки, производимого впечатления) на базе семантики общенационального слова *самоцветный* – «природный, неподдельный, ценный, дорогой (о камнях)» (по данным Сл. Даля, с. 27, дано без помет).

Мотивированные имена прилагательные всех лексико-тематических подгрупп образованы суффиксальным (данный способ преобладает), префиксальным и префиксально-суффиксальным способами образования, также присутствуют способ сложения основ и субстантивация. Мотивирующая база субстантивная, отглагольная, адъективная, редко адвербиальная. Все способы словообразования, словообразовательные значения, модели представлены в русском национальном языке.

Приведём примеры некоторых распространённых словообразовательных моделей. Модель со значением «признак, относящийся к предмету, явлению, названному мотивирующим словом»: **S + формант -н:** *бочный* («близкий, находящийся рядом, сбоку»), *смёртный, чудной* («удивительный, замечательный»), образованные соответственно от слов национального языка: *бок, смерть, чудо*. Данная модель является продуктивной в современном русском языке (по данным РГ – 80, § 617). Модель со значением «отсутствие или противоположность признака, названного мотивирующим словом»: **формант не- + Adj:** *неславный, несчастный* («плохой, неудачный»), имеющие в качестве мотивирующих слова национального языка: *славный, частный*. Данная модель является высокопродуктивной в современном русском языке (по данным РГ – 80, § 697). Модель со значением «неспособный совершить действие, названное мотивирующим словом, или подвергнуться этому действию»: **формант не- + V + формант -им:** *нещадимый* – «беспощадный, безжалостный» (от слова национального языка: *щадить*). Данная модель является продуктивной в современном русском языке (по данным РГ – 80, § 745).

Способ сложения основ с опорным компонентом, равным самостоятельному слову, можно рассмотреть на слове *Хитромудрый*: опорный компонент *мудрый* («основанный на добре и истине; пра-

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ.

ведный, соединяющий в себе любовь и правду; в высшей степени разумный и благонамеренный» – по данным Сл. Даля, с. 355, Т. 2). Значение данной модели сводится к «объединению значений, присущих основам мотивирующих слов, в одно сложное значение»: **хитро-** + **Adj**: *хитромудрый* – «хитроумный». Данная модель является продуктивной в современном русском языке (по данным РГ – 80, § 755).

Способ субстантивации представлен целым рядом прилагательных: *Паевая, Судновая, Крестовый, Неверный, Початный, Весновое, Обезьяний, Осоковый, Подснежный* и др.

Многочисленна в говоре казаков – некрасовцев группа фразеологизмов на основе имён прилагательных, словообразовательная специфика которых такова: преобладает модель «прилагательное + существительное», редко «прилагательное + глагол»: **Бабский хлебушек, Воротная рубаша, Дерябкий веник, Летошний год, Ходить открытой, В лиховую звонить.**

Таким образом, номинативные приоритеты казаков – некрасовцев таковы: в лексико-тематической подгруппе «Человек как живое существо» встречаются следующие разряды наименований: характеристика внешности человека, одежды, его здоровья, возраста, гендера, жилища, предметов питания; в лексико-тематической подгруппе «Человек как разумное существо» встречаются такие разряды наименований: ощущения и восприятия, эмоциональные, волевые и интеллектуальные действия и состояния человека, его чувства и эмоции, интеллектуальные действия и состояния, душевный склад человека, его деятельность и поведение.

#### Литература:

1. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4-х Т. – М., 1995. – 800 с.
2. Лексическая основа русского языка: Комплексный учебный словарь / Под ред. Морковкина В.В. – М., 1984. – 1168 с.
3. Русская грамматика: Т. 1 // АН СССР. – М., 1982. – 783 с.
4. Сердюкова О.К. Словарь говора казаков – некрасовцев. – Ростов н/Д, 2005. – 320 с.

Кривенко Д.А. (Ставрополь)

## ИМЯ ЧИСЛИТЕЛЬНОЕ В ГОВОРЕ КАЗАКОВ-НЕКРАСОВЦЕВ: ОБЩЕНАЦИОНАЛЬНОЕ И РЕГИОНАЛЬНОЕ\*

Казаки-некрасовцы – явление в истории совершенно уникальное. В течение более чем 250 лет они смогли сохранить уклад, традиции, костюмы и язык донского казачества начала XVIII века.

Вопросы истории, культуры, быта казаков-некрасовцев, вопросы их эмиграции и реэмиграции пользовались устойчивым интересом у отечественных исследователей в течение XIX–XX вв. К сожалению, даже в начале XXI в. некоторые аспекты истории и культуры этой уникальной этноконфессиональной группы остались не полностью изученными. В частности, это проблемы соотношения говора казаков-некрасовцев с русским языком: насколько далеко в своем развитии отошла языковая система говора от системы общенационального языка.

В рамках данного исследования нас интересует состояние имен числительных в этом говоре. Объектом нашего изучения стали имена числительные, извлеченные методом сплошной выборки из народных песен и *Словаря говора казаков-некрасовцев* [О.К. Сердюкова 2005].

Числительные являются необходимой частью словаря в любом языке, а время их появления в человеческой речи с трудом поддается определению. Неоднократные исследования, посвященные этимологии и типологии числительных, подтверждают, что они существуют и существовали во всех известных языках настоящего и прошлого. Вероятно, числительные имеют такой же возраст, как и сама идея счета.

Данная древнейшая по своему происхождению система слов с количественно-числовым и счетно-порядковым значениями традиционно функционирует в языке казаков – некрасовцев, не изменив в целом своей лексической семантики в сравнении с русским. В говоре она претерпела лишь некоторые изменения фонетического характера, сохранив основной облик этих слов.

Как и в русском языке, в языке казаков – некрасовцев можно выделить три лексико-грамматических разряда числительных.

- **Количественные** числительные обозначают собственно количество или число.
- **Порядковые** характеризуются счетно-порядковым значением.
- **Собирательные** обозначают количество как совокупность.

Необходимо отметить, что в говоре казаков – некрасовцев, как и в русском языке, самыми мно-

гочисленными являются количественные числительные. Далее следуют порядковые и собирательные. Дробные числительные, а также наименования больших цифр (например: *миллион*, *миллиард* и т.п.) казаками практически не употребляются. Это объясняется особенностями картины мира и бытом носителей данного языка в их повседневной практике необходимость употребления в речи данных числительных возникает крайне редко.

Опишем особенности употребления имен числительных в языке казаков – некрасовцев. Тот языковой факт, что изменения претерпел лишь звуковой облик этих слов, определяет для нас точку опоры в данном исследовании: опишем собранный материал имен числительных с точки зрения фонетических процессов, характерных для них.

Для начала отметим, что многие числительные не претерпели никаких изменений и сохранили свой исходный вид, например: *два*, *три*, *пять*, *шесть*, *сто*, *двести*, *триста* и т.д.

1. Замена <э> на <и> в первом предударном слоге после мягкого согласного. Данный процесс характерен и для общенационального языка.

*Двенадцать* [двинацать], -и. *А налоуи мы там платили двинацать рублей, веть у нас света то не было, а только кирасин.*

*Семнадцать* [симнацать], -и. *Симнацать гадоф ей была.*

*Восемнадцать* [васимнацать], -и. *Приехали сюда у шисят фторым, а мне наверно ешо васемнацать ни исполнилося!*

*Пятьдесят* [пидисят], -и, -ю. *Я занялся у них да Пакрова за пидисят рублей.*

*Шестьдесят* [шисят], -и, -ю. *Я в шеснацатом Уоду замуш выходила, ф шисят шистом сыночка родила, и усё. Вот такая жизнь!*

*Семьдесят* [семдисят], -и, -ю. *А съдес не едим, привязли как-то семьдесят рублей килдѳрам, кому э н-то надо!*

*Восемьсот* [васимсот]. *Садеи сетки – шырка полсажыня, длинна васимсот да тыщици метрах длинку.*

Это самое распространенное явление в фонетике числительных языка казаков – некрасовцев.

2. Замена <’а> на <и> в первом предударном и заударном слоге – процесс, характерный и для общенационального языка

*Пятнадцать* [питнацать], -и. *Ф питнацать меня просватали за ЯУорку. Дѳва Уода была просватанная.*

*Пятьдесят* [пидисят], -и, -ю. *Я занялся у них да Пакрова за пидисят рублей.*

*Десять* [десить], -и. *Дѳвя – нидавна, за десять минут.*

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ.

3. Наблюдается также и противоположный процесс – замена <и> на <'а> (явление, характерное для всех южных диалектов):

**Тринадцатъ** [тр'янацать], -и. *Ну у нас засватывають по три Үода, ани у нас были присватаны, а присватывали двинацатилетнюю, тринацати, пятнацати – вот такую сватали.*

4. Согласная фонема <р> в сочетании с гласными переднего ряда звучит твердо:

**Триццатъ** [трыццать] -и. *И жиняхи надевали по триццать по сорок рубашек-то.*

5. Ассимиляция в области согласных как полное или частичное сближение взаимодействующих звуков – достаточно частое явление в звуковом облике числительных говора. Аналогичные виды ассимиляции наблюдаются и в общенациональном языке.

Например, ассимиляция по глухости: [вт] - [фт]

**Второй** [фтарой], -ая, -ое. *В шисят фтаром году собирал Казбек орду. Он собрал своих абреков, да ведет, ведет под нас.*

Ассимиляция по мягкости: [тв] - [т'в].

**Четверо** [чет'вира], -ых. *Жыли нивески и чет'вира и пятира вмистя и ни дялили.*

6. Часто встречается фузия как полное уподобление, слияние согласных звуков: [дц] - [цц], [ст'] - [сс]. Аналогичное явление можно пронаблюдать и в общенациональной беглой речи.

**Двадцатъ** [дваццать] -и, -ю. *Я эта седьм'а пайду на занятия, дваццатъ седьмо а дваццатъ васьмоҮо – Успение, вот ни пришлось, ни пришлось.*

**Пятнацатый** [питнаццатай], -ая, -ое. *Взяла хлопчика, он гот и два прыжал, он болиить – пятнаццатая година пошла.*

**Шестьсот** [шесс'от]. *Шессот – симсот метрват нас эта была.*

7. Отверждение мягких согласных в конце слова:

**Семь** [сем], -и, -ю. *Арба – сем звёздах, а то – Пятроф крест.*

**Восемь** [восим], -и. *Косы мы заплятали аб три, аб шесть, аб восим.*

**Девятъ** [девят], -и. *Девят лет жыла в людях, никто ни сказал, што черви или гадко.*

8. Сильная редукция согласного как сокращение долготы фонемы: [стд'] - [с'].

**Шестьдесят** [шисят], -и, -ю. *Я в шеснацатом Үоду замуш выходила, ф шисят шистом сыночка родила, и усё. Вот такая жизнь!*

Таким образом, как уже было сказано ранее, система числительных в говоре казаков-некрасовцев претерпела лишь некоторые изменения фонетического характера, сохранив основной облик этих слов, т.е. система имен числительных, как и местоимений данного языка, в целом не отошла от общенациональной нормы, особенно, если ее рассматривать на остальных языковых уровнях – словообразовательном, лексическом, морфологическом.

## Литература

1. Реформатский А.А. Число и грамматика // Вопросы грамматики: Сборник статей к 75-летию академика И.И.Мещанинова. - М.- Л., 1960.
2. Сердюкова О. К. Словарь говора казаков-некрасовцев. Ростов н/Д, 2005.
3. Супрун А.Е. Славянские числительные. Становление числительных как особой части речи. - Минск, 1969.
4. <http://www.a-pesni.golosa.info/kazaki/nekrasov/Nekrasov.php>

Громакова О.Н. (Ставрополь)

## СЕМАНТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ НАИМЕНОВАНИЙ ПОСТРОЕК В ГОВОРЕ КАЗАКОВ-НЕКРАСОВЦЕВ\*

Переселившись в Турцию казаки-некрасовцы принесли с собой определённые традиции строительства, сложившиеся за время проживания на Дону. Дом донского казака в 17-18 в. представлял собой «дом-связь, одноэтажный, прямоугольный в плане, крытый камышом. В нем, как и в русской избе, имелись сени - общий коридор, откуда двери вели в обе стороны - в жилые покои» (Скорик 1995). По мнению Абрамовой Т.Н., именно такой тип жилища сохранили казаки-некрасовцы. «Они строили набивные дома «как на Доночку», для чего делали деревянный каркас - «козлы», между которыми набивали землю. Дом снаружи и внутри мазали вручную белой глиной ... Иногда дома имели широкие открытые веранды - «подысины»» (Абрамова 1988: 74).

Учитывая, что проживание в Турции оказалось длительным, строительство являлось неотъемлемой частью жизни казаков-некрасовцев. Об этом свидетельствует целый пласт лексики, связанной с этим видом трудовой деятельности казака-некрасовца. К наименованиям построек в говоре казаков-некрасовцев относятся следующие разряды лексем:

1) жилые постройки постоянного проживания: **Домовина** [дъмавина], ы, мн. нет, ж. Дом, домашнее хозяйство. У нас было в дъмавини фсё полна. **Хата** [хата], ы, ы, ж. 1. Деревенский дом. Пришли наши з Дона, зделали ани хаты стариннай. - К хати пристроина кухня, лапас и паветка.

2) общие названия построек: **Построй** [пастрой], я, и, м. 1. Дом, здание. Вон сибе такой пастрой настроил, как магазин фсё равно. 2. Собир. Дома, строения. Балышая звизда - Зарница, пришла и стала, астънавилась на мести, нат фсем народам, нат фсем настроям. **Падворье** [надворья], я, я, ср. Двор, усадьба. У нас хорошая падворья, сад был, винаграат.

3) части готовой постройки: **Задорга** [задарга], и, и, ж. Выступ сбоку русской печи. Задарга - край печка. **Кат** [кат], а, ы, м. 2. Этаж, ярус. В гасильниці мы жили на фтарым кати. Тур. kat — этаж. **Князь** [княсь], я, и, м. Гребень крыши. На крышу кладём тониничкия рейки: у нас часта бываить зямля трясения, а верх - княсь ставим, кароткай будить - начинаввим. **Таван** [таван], а, ы, м. Потолок. Ф пиредний хати был машиионай пол, дасками, а тут мазалси; таван - верьх, досками абабитай. Тур. tavan.

4) жилые постройки временного проживания: **Гасильница** [гасильница], ы, ы, ж. Гостиница. Мы аддыхали в Москве в гасильниці. **Качёвище** [кач-

вишпа], а, а, ср. Кибитка, дом кочевника. Их качёвишишы с чакана, как у цыганаф шядыри с казинава волау. **Курень** [курень], еня, й, м. Временное жилище, шалаш. Мы приехали, наделали сабе куряни да ф курянях жили. **Чадырь** [шадырь], я, й, **Шадыр** [шадыр], а, ы. Шатер, палатка. Цяврышы - цыганы едут шадырями, ни ишеках вязуть бутарь; шадырь - турецкая слова. - Кад пирьсяились, ф шадырах жили. Тур. çadır

5) постройки для домашних животных: **Баз** [бас], а, ы, м. Загон для скота. Кашиарники наделаны - базы, для карох - сараи. **Барашечник** [барашычник], а, и, м. Помещение овец. Котарь для свиней, барашычник для барашкаф **Городка** [гаротка], и, и, ж. Курятник. Палее он в гаротку, вылис аттуда грязный весь.

6) внутренние вспомогательные части постройки: **Деревяка** [диравьяка, диривяка], и, и, ж. Деревянная деталь постройки, повозки, сохи, а также бревно, жердь, палка. К сталбам извлеку прибывали, послы диравьяки клали, пьталочины. - Ворбы фее из диривяки, ничаво жылезнава ни было, кьясо, грядушки - две диривяки. **Извязка** [извяска], и, и, ж. Спец. Продольный брус или жердь в постройке, в изгороди. Сохи абвязывали извясками, здесь лата называицца. - Сталбы ставят и извлеки прибывают.

7) культовые, обрядовые, мемориальные сооружения и постройки: **Могилки** [магилки], ок, ед. нет. То же, что могилыще. Хранили на магилках. - Мамашька умярла, пнясли на магилки, да дош как ливанул. **Церква** [церква], ы, а, **Церка** [церка], и, ы, ж. 1. Церковь. Талкём кутю, ф церку носим, наминаим; вы лизим из церкви - людям даём. 2. Количество людей, равное одному церковному приходу до нескольких тысяч. Вить ни мала Никрасаф туды павел - пять церквох. Зям ли мала - три церкви паили на маду, да пьнамёрли там.

8) хозяйственные постройки и помещения: **Кухнёнка** [кухнёнка], и, и, ж. Летняя кухня. Зимой ф хати ворим, а летам на дваре кухнёнка. **Порты** [порты], ов, ед. нет. 2. Сарай для повозок и сельскохозяйственного инвентаря. Саху ставили ф портах, у них шырокии двери, с арбами вижжали. - Были порты, ф порты фставляли ворбу...

9) многоэтажные здания: **Двухкатка** [двухкатка], и, я, ж. Двухэтажное здание (от тур. kat — этаж). Найди да Лукешы Захаравны, а на двухкатки живёт, в общим житии.

Необходимо отметить специфические семантические характеристики лексем, обозначающих постройки. Это явления синонимии, многозначно-

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ.

сти, основанной чаще всего на метонимических связях, реже связях функционального характера, и возникновение диалектных значений на базе семантики общерусских слов путем метонимии.

Явление синонимии представлено 11 синонимическими рядами: а) *Домовина, доминка, домочек - Хата* в значении «дом». Данный ряд включает квазисинонимы, которые синонимичны в общем значении «дом», в то время как лексемы *домовина, доминка* обладают дополнительными значениями «домашний очаг, домашнее хозяйство», а слово *хата* обозначает «комнату в доме казака-некрасовца»; б) *Поветка - Лапас* в значении «широкий навес вдоль дома». Данный ряд представлен полными синонимами; в) *Подлысина - Причалок* в значении «небольшой навес над дверью». Данные синонимы являются квазисинонимами, так как *подлысина* - это навес, который обязательно должен был находиться над передней стеной, а *причалок* - навес над дверью. г) *Горища - Истобок, истобочек* в значении «чердак». Данный ряд включает полные синонимы; д) *Кочевие - Чадырь, шадырь* в значении «палатка, кибитка». Данные лексемы являются полными синонимами; е) *Курень - Кош* в значении «временное жилище, шалаш». Данный синонимический ряд представлен квазисинонимами. Лексема *кош* является синонимом лексемы *курень* только во втором из трёх значений (1. Шалаш из камыша. 2. Временное жилище, барак. 3. Временное поселение рыбаков, лагерь); ё) *Огород - Оградище* в значении «ограда». Названные синонимы являются эмоционально-экспрессивными; ж) *Извязка - Деревяка - Лата* в значении «брус или жердь в постройке». Данный синонимический ряд состоит из полных синонимов; з) *Городка - Истобочек* в значении «куратник». Данные синонимы являются квазисинонимами, так как *истобочек* представляет собой только часть (под крышей) хозяйственного помещения, а *городка* полностью предназначена для кур; и) *Посторонка - Стено* в значении «стена». Указанные лексемы являются квазисинонимами, так как слово *посторонка* обозначает только боковые стены строения; к) *Чот - Чотик* в значении «инструмент плотника, тесло». Лексема *чотик* является стилистическим синонимом слова *чот*.

У некоторых наименований построек, а также частей построек наблюдается явление многозначности. В целом выделено три многозначных слова со следующими связями значений: а) перенос на основе синекдохи: «предмет - данный предмет как материал другого предмета» *Деревяка* - 1) бревно, жердь, палка; 2) деревянная деталь постройки, повозки, сохи. *К сталбам извлеку прибивали, послы диявяки клали, пталочины*. Данная лексема в словаре Даля не обнаружена, встречается только словообразовательный вариант *деревяга* - «чурка под обтяжную пуговицу» (Даль 1981, I: 430). В современном русском языке подобный вид синекдохи отно-

сится к распространённым явлениям: изделия из железа - торговать железом (= изделиями из железа); б) перенос на основе синекдохи «определённый артефакт - часть данного артефакта» (лексема *хата*). *Хата* [хата], ы, ы, ж. 1. Деревенский дом. 2. Главная комната в некрасовском доме; кроме хаты был чулан и сарайчик. 3. Комната в современном некрасовском доме, комната вообще. В семантической структуре слова *хата* (значение №1 и значение №2) наблюдается процесс расширения значения (от общего к частному). На примере второго значения мы наблюдаем сужение значения (переход от целого к его части). Третье значение демонстрирует опять некоторое расширение значения (переход от частного к менее частному). В национальном языке также отмечен данный процесс: для говора Вятской губернии (северное наречие), по данным словаря Даля, было характерно называть хатой «горницу, комнату» (Даль 1982, IV: 543). В современной речи мы находим подобные примеры: *угол* - 1. Часть дома, квартиры, комнаты, предназначенная для кого-л., принадлежащая кому-л.; 2. Жилище, пристанище (обычно в сочетаниях: свой угол, собственный угол, иметь угол (МАС); *очаг* - 1. Устройство для разведения и поддержания огня. *В очаге ярко горел огонь, женщина варила утренний завтрак*. Арсеньев, В горах Сихотэ-Алиня. 2. Родной дом. *Темные окна в домах засветились, маня теплом и уютностью семейного очага*. Серафимович, Маленький шахтер (МАС); в) примером синекдохи также является корреляция значений лексемы *построй*. *Построй* 1. Дом, здание. *Вон себе такой пастрой настроил...* 2. Собир. Дома, строения. *Большая звизда пришла и стала нат фсем пастройам*. В данном случае имеем перенос вида «один артефакт - множество, группа подобных артефактов». В современной речи можно найти следующий пример: *съесть морковь* и продавали *морковь*.

Пять лексем по своему происхождению являются следствиями метонимических, реже метафорических процессов денотативного характера на базе уже существующих в национальном языке слов. Подобные метонимические переносы демонстрируют существительные *князь, лысина, кушак, могилки, мосты*.

Полагаем, что слова *могилки, мосты* возникли на основе деграмматикализации форм множественного числа. *Мосты*, ед. нет - «деревянный помост в сарае для скота» *Могилки*, ед. нет. - «могилище». *Хъранили на магилках*. - *Мамашка умярла, пънясли на магилки, да дош как ливанул*. Слово *могилки* в говоре обладает неколичественным значением числа - либо собирательным, либо родовым. Подобный перенос по своей сущности также является синекдохой, так как для наименования совокупности предметов (могилки, могил на кладбище) используется наименование формы множественного числа единичного предмета. Полагаем, что слово *мо-*

*гилки* является следствием семантического развития на основе общенационального слова *могилка* – «место погребения, а также холм на месте погребения» (МАС). Однако этот факт не является бесспорным: по данным словаря В. Даля лексема *могилки* в значении «кладбище» существовала довольно самостоятельно по отношению к слову *могилка*, которое вообще в словаре В. Даля не зафиксировано (Даль II: 337). В. Даль отмечает принадлежность слова *могилки* к южным наречиям. Лексема *мост* в национальном языке имеет значение «всякого рода сплошная настилка из досок, бревен, брусьев» (Даль 1982, II: 349), что доказывает семантическое развитие лексемы говора казаков-некрасовцев *мосты* на основе общенационального слова.

В говоре казаков-некрасовцев слово *князь* обозначает «гребень крыши». В национальном языке лексема *князь* является многозначным словом с основным значением «почетное звание некоторых дворянских родов». Таким образом, можно говорить о развитии значения лексемы говора *князь*, основанного на ассоциативном переносе, на базе значения общенационального слова *князь*. Необходимо отметить, что слово *князь* в значении «гребень крыши, конёк» было характерно для общекрестьянского языка (Даль 1982, II: 125).

Слово *кушак* в говоре казаков-некрасовцев обозначает «поперечную планку на двери». Полагаем, что данное значение является развитием значения общенациональной лексемы *кушак*: в словаре В. Даля слово *кушак* обозначает «пояс для обвязки человека в перехват по верхней одежде» (Даль 1982, II: 229). Подобные факты говорят о развитии лексического значения диалектного слова на базе общенационального. В данном случае в основу нового значения лексемы говора *кушак* легло внешнее и функциональное сходство артефактов.

На примере лексемы говора *лысина* также можно говорить о развитии лексического значения метафорического характера. В данном случае формирование вторичного значения на базе значения общенационального слова *лысина* («место на голове, где вылезли и не растут волосы») (МАС) связано с внешними признаками артефактов. В говоре казаков-некрасовцев *лысина* – передняя узкая стена некрасовского дома, фасад. *Лысина – передняя стяно, в ней два окна делали.* В словаре В. Даля данное значение не зафиксировано.

В целом лексика, называющая постройки в говоре казаков-некрасовцев, не является многочисленной (если сравнивать с лексическим составом таких видов трудовой деятельности казаков, как рыболовство и полеводство). Лексическое значение слова в языковом сознании казаков-некрасовцев не являлось чем-то неподвижным, лишенным динамики и развития. Особенностью данного говора является метафорическое развитие лексического

значения на основе общенационального слова. Данному говору свойственна образность, что подтверждается образованием новых значений, основанных на внешних и функциональных свойствах определенных артефактов.

#### Литература

1. Абрамова Т. Н. Бытовая культура казаков-некрасовцев конца XIX – начала XX в. Ростов н/Д, 1988.
2. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. – М.: Русский язык, 1982.
3. Сердюкова О.К. словарь говора казаков-некрасовцев. – Ростов-на-Дону: Изд-во Рост. ун-та, 2005.
4. Скорик А.П. Казачий Дон. Очерки истории. – Часть I, II. – М., 1995
5. Словарь русского языка (МАС). Под ред. А.П. Евгеньевой Изд. третье, стереотип. В 4 т. Т. 1. Изд.: «Русский язык», М., 1985.

Черкашина Э.А. (Ставрополь)

## ЛЕКСИКО-ТЕМАТИЧЕСКАЯ ПОДГРУППА «ВРАЧЕВАНИЕ» В ЛЕКСИКЕ КАЗАКОВ-НЕКРАСОВЦЕВ\*

Казак-некрасовцы – явление в истории совершенно уникальное. В течение более чем 250 лет они смогли сохранить уклад, традиции, костюмы и язык донского казачества начала XVIII века.

Лексико-тематическая подгруппа «*Врачевание*» (всего 33 слова) в говоре казаков-некрасовцев включает 5 семантических разрядов: 1) общие названия болезней и болезненных состояний (3 слова); 2) виды болезней и болезненных состояний (20 слов); 3) способы лечения болезней (1 слово); 4) названия людей по роду врачевания (2 слова); 5) лекарственные препараты (7 слов).

Уместно отметить, что в подгруппе «*виды болезней и болезненных состояний*» названия опухолей являются наиболее многочисленными (7 слов из 20): *бешиха, вал, валяка, глотка, завалки, нырец, нырок, опух, расперстие*. В подгруппе «*лекарственные препараты*» выделяются общие понятия (3 слова) – *лека, лечба, лика* в значении «*лекарство*».

В целом лексика лексико-тематической подгруппы «*Врачевание*» (всего 33 слова вместе с названиями общих понятий) по своему происхождению преимущественно представляет собой лексику собственно говора: а) немотивированные лексемы – 9 слов (*бешиха, глинец, зербеянка, кудада, нырец, нырок, полуда, ракунец, финовник*); б) мотивированные, возникшие семантическим или словообразовательным путем от слов или корней национального языка – 24 слова.

Необходимо отметить специфические семантические характеристики лексико-тематической подгруппы «*Врачевание*». Это явления синонимии, редко многозначности, основанной на метонимических связях, и возникновение диалектных значений на базе семантики общерусских слов.

**Явление синонимии** представлено 3 синонимическими рядами: а) *боль – причина – худоба* в значении «*болезнь*» (полные синонимы); б) *бешиха – вал – валяка – глотка – завалки – нырец – нырок – опух – расперстие* в значении «*опухоль*» (квазисинонимы); в) *лека – лечба – лика* в значении «*лекарство*» (полные синонимы).

9 лексем этой группы по своему происхождению являются следствием метонимического процесса денотативного характера **на базе уже существующего в национальном языке слова:**

а) значение лексемы говора казаков-некрасовцев *боль* в значении «*болезнь*» представля-

ет собой сужение семантического значения слова национального языка *боль* – «*ощущение страдания*» (Сл. Ожегова, Шведовой, с. 52);

б) значение лексемы говора казаков-некрасовцев *причина* в значении «*болезнь*» представляет собой сужение семантического значения слова национального языка *причина* – «*явление, вызывающее, обуславливающее возникновение другого явления*» (Сл. Ожегова, Шведовой, с. 593);

в) значение лексемы говора казаков-некрасовцев *худоба* – «*болезнь*» представляет собой расширение семантического значения слова национального языка «*худоба*» в значении «*сухость тела, худощавость*» (Сл. Ожегова, Шведовой, с. 858);

г) метонимический перенос по принципу «*место – предмет (субъект или объект), находящийся на этом месте*» демонстрирует существительное *глотка* в значении «*болезнь горла, опухоль миндалин*»;

д) ассоциативный перенос табуистического характера демонстрируют существительные *лихоманка* и *калика*. *Лихоманка* – табуистическое название болезни «*лихорадка*». Данная лексема зафиксирована в словаре М. Фасмера: *лихоманка* «*лихорадка, малярия*» – табуистическое название, от *лихоманка* «*плутовка, обманищца*», *лихоман* «*плут, обманищик*», *лихоманить* «*причинять зло, наносить вред*». От *лихо*, *манить*. В. Даль в своем словаре дает следующее токование лексемы «*лихоманка*» – перен. перемежная лихорадка, не указывая принадлежность к конкретному говору. Полагаем, что в силу невозможности точного определения, в каком из говоров данное слово появилось впервые (некрасовцев, донском или др.), мы можем включить его в состав лексики говора казаков-некрасовцев. Существительное *калика* в значении «*калека*» (в современной русской речи нередко встречаются табуистические номинации, например, *крайний* в речи летчиков означает «*последний*», *груз 200* – «*раненые*», *груз 300* – «*убитые*»);

е) лексема говора казаков-некрасовцев *уговор* в значении «*исцеляющая молитва, заговор*» представляет собой семантическое развитие значения слова национального языка *уговор* – «*взаимное соглашение о чем-нибудь*» (Сл. Ожегова, Шведовой, с. 812) метонимического характера;

ж) значение мотивированной лексемы *зелье* – «*яд*» – возникло на базе семантики общерусского слова *зелье* в значении «*лечебный, ядовитый или (по старинным суеверным представлениям) привораживающий настой (преимуц. из трав), смесь (устар.)*» (Сл. Ожегова, Шведовой, с. 223): ассоциативный

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ.

перенос по семам «ядовитая жидкость», «определенный артефакт – иной артефакт, предназначенный для аналогичной функции»<sup>2</sup>.

Следует отметить многозначность лексемы **знатница**. В данном слове наблюдается следующий вид связей значений «лицо по характерному свойству – лицо по роду занятий, обусловленному этим свойством»: 1. Колдунья, волшебница и 2. Знахарка (в современной русской речи аналогичный перенос наблюдается в значении существительного *воспитательница*: У нас в доме каждая женщина *воспитательница* – Таня работает *воспитательницей*).

Словообразовательная специфика мотивированных имен лексико-тематической подгруппы «Врачевание» такова: преобладает суффиксальный способ образования (12 слов), присутствует способ сложения основ (1 слово). Мотивирующая база глагольная, реже субстантивная и адъективная.

Мотивирующие глаголы называют конкретные действия (*валить, завалить, знать, лечить, надавить, опухать, прищипывать, расpirать, свихнуть*) и относятся к русскому национальному языку.

Модель **V + нулевой суффиксальный формант** со значением «предмет, характеризующийся действием, названным мотивирующим словом»: *вал* – «опухоль от укуса насекомого», *опух* – «опухоль», *надав* – «повреждение на ноге от тесной обуви», *свих* – «вывих». Данная непродуктивная словообразовательная модель характерна для современного русского языка: *затек, отек* (РГ – 80, с. 221).

Модель **V + нулевой суффиксальный формант + финаль -а** со значением «предмет, характеризующийся действием, названным мотивирующим словом»: существительные женского рода *лека, лика* со значением «лекарство». Данная непродуктивная словообразовательная модель существует и в современном русском языке: *протока, просека, улика* (РГ – 80, с. 222).

Модель **V + формант -ба** с мутационным словообразовательным значением «предмет, предназначенный для выполнения определенных действий»: *лечба* – «лекарство, снадобье» (ср. в национальном языке аналогичная непродуктивная модель: *городьба, ворожба*) (РГ – 80, с. 162).

Модель **V + формант -к(а)** с «предмет (одушевленный или неодушевленный), характеризующийся действием, названным мотивирующим глаголом»: *прищипка* – «прививка» (ср. в национальном языке аналогичная продуктивная модель: *загородка, сторожка, блестка*) (РГ – 80, с. 150).

Модель **V + формант -к(и)** с мутационным словообразовательным значением «название объекта и результата действия»: *завалки* – «опухшие миндалины в горле» (ср. в национальном языке аналогичная непродуктивная модель: *покопки*) (РГ – 80, с. 237).

Модель **V + -ниц(а)** с мутационным словообразовательным значением «лицо, производящее действие, названное мотивирующим словом»: *знатница* – «колдунья, волшебница» (ср. в национальном языке аналогичная модель: *родильница*) (РГ – 80, с. 153).

Модель **рас- + S + формант + -тие** с мутационным значением «предмет, характеризующийся значением, названным мотивирующим существительным»: *расперстие* – «болезнь кисти руки, опухоль» от общенационального слова *перст*. Данная словообразовательная модель в современном русском языке не представлена (по данным РГ-80).

Модель **S мужского рода + формант -иц(а)** со значением «женскости»: *врачица* – «женщина-врач». Данная словообразовательная модель продуктивна в русском языке: *мастерица, царица, пророчица* (РГ-80, с. 201).

Модель **S + нулевой суффиксальный формант + флексия -а** со значением «отвлеченное состояние»: *вреда* – «ухудшение болезни». Данная модель в русском языке является продуктивной: *утеха, скука, хвала, ласка, морока* (РГ – 80, с. 222).

Модель **S + формант -як(а)** с субъективно-оценочным модификационным значением «увеличения»: *валяка* – *увелич.* к *вал*. Данный словообразовательный тип не представлен в современном русском языке (по данным РГ-80).

Модель **Adj + формант -к(а)** со значением «отвлеченное состояние»: *прытка* – «эпилепсия» от слова общенационально языка *прыткий* – «подвижный, проворный, бойкий» (Сл. Ожегова, с. 546, аналогично в Сл. Даля). Данный словообразовательный тип не представлен в современном русском языке (по данным РГ-80).

Способ словосложения представлен в данной подгруппе одной мотивированной лексемой: *главобиение* со значением «головная боль, толчки в голову». Это существительное относится к модели сложение основ с опорным компонентом, равным самостоятельному слову, и подчинительным отношением. Опорным компонентом выступает слово национального языка – *биение*, первый компонент подчинительного сложения – это также слово национального языка – *глава* (ср. в национальном языке аналогичная модель: *сердцебиение*) (РГ – 80, с. 245).

Кроме того в лексико-тематическую подгруппу «Врачевание» входят шесть фразеологизмов, на базе рассмотренных лексем.

<sup>2</sup> В Святцах при описании кому и как поститься в первую неделю Великого Поста сказано: «А изнемогаяи зелие да яст», т.е. слово имеет значение растительной пищи или лекарственных средств растительного происхождения (прим. ред.).

**Божество** ♦ Лечить божеством. Лечить молитвами. *Валшебницах ни было, у нас бажыством лечили.*

**Глотка** ♦ Глотка позавалила. Опухли миндалины. *Глотка пѣзавалила, што ни праглатю – няма ничаво.*

**Калика** ♦ Рука калика. У сына рука калика, малай был - костачки павыпадали.

**Лом** ♦ Дать лом. О болевом ощущении, ломоте. *Был на поли, камарь сунулси, а мне плоха стала, пришол дамонь – такой у мене глас, дали лом сюда, в голаву, как талкачом.*

**Нырковый** ♦ Нырковая трава. Трава, которой лечили болезнь нырок. *Нырковая трава лячила, курили ей, нырок апкуривали.*

**Тушканий** ♦ Тушканьи ушки. Лечебная трава. *Када испужанай дитёнак буваить, иво тушканими вушками - шырокий лист, а пѣсварьху каг бумах, а вон листьями паверьх растёт, а панюхаиш – пахнить.*

Большая часть мотивирующих слов всех моделей описанных способов словообразования в говоре некрасовцев относится к русскому национальному языку (*надавить, опухнуть, болеть, врач, лекарство*). Преобладающей в подгруппе «Врачевание» является мотивированная лексика.

В целом схематично строение подгруппы «Врачевание» является следующим:

- 1.0. болезни и болезненные состояния: общие понятия
- 2.0. виды болезней и болезненные состояния
- 3.0. способы лечения болезней
- 4.0. названия людей по роду врачевания
- 5.0. лекарственные препараты

### Литература

1. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1-4. М.: Русский язык, 1978.
2. Ожегов С.Н., Шведова Н.Ю. Толковый словарь русского языка. М.: АЗЪ, 1995.
3. Русская грамматика. М.: Наука, 1980.
4. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4-х т.: Пер. с нем. 2-е изд., стереотип. М.: Прогресс, 1986-1987.