

ОДЕССКАЯ ОБЛАСТНАЯ
ГОСУДАРСТВЕННАЯ
АДМИНИСТРАЦИЯ
управление по делам
национальностей и религий

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

КП «ИЗМАЙЛЬСКИЙ АРХИВ»

НАЦИОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНОЕ ОБЩЕСТВО
СТАРОВЕРОВ-ЛИПОВАН
“КИЕВСКАЯ РУСЬ”

СТАРООБРЯДЧЕСКИЕ ПРИХОДЫ
Иоанна Богослова
с. Старая Некрасовка
Покров Пресвятой Богородицы
с. Муравлевка
Измайльского района, Одесской области

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 VI
ОДЕССА
2009

ЛИПОВАНЕ

ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА РУССКИХ СТАРООБРЯДЦЕВ

ИСТОРИЯ

Варона А. (Бухарест)	
Трагедия русского раскола: реформа патриарха Никона и начало старообрядчества	3
Сень Д.В. (Краснодар)	13
Казакі Кримського ханства в початковий період своєї історії (1690-е гг. – начало XVIII в.)	
Феноген С.И. (Сарыкей)	27
Роль казаков-некрасовцев Добруджи в учреждении Белокриницкой иерархии	
Федорова А.И. (Одесса)	35
Судьба имущества Никольского старообрядческого монастыря	
Горбачев А.А. (Брест)	40
Внутренняя жизнь Чонковского (Чонского) монастыря	
Пригарин А.А. (Одесса)	46
Из памяти в историю: Муравлевские церкви и обитель по данным документов и в восприятии местных жителей	
Еремеев П.В. (Харьков)	59
Государственные гонения на старообрядчество в период правления Николая I (на примере Слободско-Украинской (Харьковской) губернии)	
Демин О.Б. (Одесса)	68
Старообрядцы Подунавья и власть: дело о церковном собрании в селе Старая Некрасова 1839 года	
Липинская В.А. (Москва)	76
Русские старообрядцы в Сибири. Группы родственные липованам	
Васильева С.В. (Улан-Удэ)	85
Роль старообрядцев в освоении Забайкалья	
Майоров Р.А. (Москва)	89
Единоверческий священник Иоанн Верховский в Мануйловском старообрядческом монастыре	
Апанасенко А.В. (Курск)	95
«Если б не раскольники, мы бы и в церковь ходить перестали...»: влияние старообрядчества на церковную жизнь «никонианских» приходов в конце XIX - начале XX вв.	
Пушков И.М. (Болград)	100
Старообрядческое население Болграда во второй половине XIX - начале XX вв.: историко-демографический аспект	
Таранец С.В. (Київ)	124
Балтская епархия Древлеправославной Церкви Христовой (не приемлющей Окружного послания) в первой половине XX века	
Кучерявенко И.Ф. (Измаил)	130
Система духовного образования в Измайльской епархии в первой половине XX в.	
Болученкова А.А. (Кишинев)	133
Архиепископ Московский и Всея Руси Никодим в жизни старообрядчества молдавского края	
ПУБЛИКАЦИИ ИСТОЧНИКОВ	
Магола А.А. (Кишинев)	143
Старинная молдавская грамота, найденная в старообрядческой церкви села Кунича	
Безгодов А.А. (Москва)	151
Синодальные материалы по вопросу введения единоверия в ряде старообрядческих сел Подольской губернии в середине XIX века	
Фокин И. (Одесса)	155
Старообрядцы Херсонской губернии в начале 1880-х гг	

Осипов В.И. (Боровск)	160
Обзор документов по Бессарабской епархии за 1892 г. (по материалам Канцелярии архиепископа Московского и всея Руси)	
Галкина А.В. (Измаил)	167
Оригинальные документы по истории Муравлевки в фондах Измаильского архива	
Чебан И.Н. (Старая Некрасовка)	173
Династия некрасовцев Курбатовых	
СОВРЕМЕННОСТЬ	
Латышев Д.И. (Кишинев)	189
Старообрядчество и проблемы защиты отечества	
Трушкова И.Ю., Кривошеина Е.И. (Вятка)	198
Проблемы использования старообрядческих традиций образования в современности (на примере Вятского региона)	
КУЛЬТУРА	
Бубнов Н.Ю. (Санкт-Петербург)	200
Белокриницкое собрание рукописей в фонде Библиотеки РАН	
Бескорсая В.Н. (Харьков)	205
Византийская традиция в архитектуре XVII – XVIII вв.	
Свинцова Л.Н. (Киев)	211
Влияние культурно-религиозного фактора на повседневность старообрядческих Ветковско-Стародубских слобод XVIII – XIX вв.	
Расков Д.Е. (Санкт-Петербург)	221
Собственность в восприятии староверов-странников: спор о паровой мельнице начала XX века	
Горбунов Ю.Е. (Одесса)	231
Старообрядческие иконы в частных коллекциях Киева	
Феноген А.С. (Бухарест)	242
Интерес румынских учёных к липованам	
Колупаев В. (Сериате)	246
Книги Ф.Е. Мельникова в Русском Зарубежье	
Виноградова О.В. (Москва)	250
Прозвища русских старообрядцев как средство социальной идентичности	
Воротняк И.Д. (Черновцы)	254
Буковинские липоване XVIII – XIX вв.: духовно-культурные особенности в полиэтнической среде обитания	
Зудин А.И. (Краснодар)	259
Обычай тайной милостыни у старообрядцев-липован х. Новопокровского	
Михал Коздра (Варшава)	265
Семиотичность погребального обряда в традиции польских старообрядцев из деревень Габове Гронды и Бур близ Августува	
Кучерявенко Н.Ф. (Измаил)	271
Особенности внутрисемейных отношений старообрядцев в XIX - начале XX вв.	
ОБЗОРЫ. РЕЦЕНЗИИ	
Магдалена Зюлковска (Торунь)	273
«Старообрядцы в зарубежье. История. Религия. Язык. Культура»: конференция в Торунском университете им. Николая Коперника	
Федорова А.И. (Одесса)	275
Поучительная книга липовановедения:	
Рецензия: Кирилл Ф. Сказания о культуре и традициях русских-липован. – Бухарест: CRLR, 2006.- 245 с.	
Голдина С.А. (Полтава)	277
Исследование «древлего благочестия» Центрального Черноземья:	
Рецензия: Анапаса А.В. «Старая вера» в Центральном Черноземье: XVII - начало XX в. - Курск. гос. техн. ун-т. - Курск, 2008. - 304 с.	
Пригарин А.А. (Одесса)	281
Ветхозаветные ориентиры в мировоззрении и практике старообрядцев Западной Сибири:	
Рецензия: Дутчак Е.Е. Из «Вавилона» в «Беловодье»: адаптационные возможности таежных общин староверов-странников (вторая половина XIX – начало XXI в.). – Томск: Изд-во Том.ун-та, 2007. – 414 с.	
Феноген С.И. (Сарыкей)	282
Две новые книги о селе Сарыкей	
Рецензия: Emilean A. Sarichioi: pagini de monografie. – Harvia, 2007. – 153 p.; Noi, cei de ieri, de azi și de mâine: monografia comunei Sarichioi. – Iulie, 2007. – 194 p.	

10-14 сентября 2008 года в с. Муравлевка Одесской области прошла очередная, ставшая традиционной, конференция «Липоване: история и культура русских старообрядцев». На этот год радушными хозяевами выступили прихожане церкви Покров Пресвятой Богородицы с. Муравлевка Измаильского района Одесской области. Встреча была приурочена к престольному празднику бывшей женской обители. Участники представили результаты своих научно-исследовательских работ. Особенностью 5-й встречи следует считать то, что она носила мемориальный характер. Совместно с духовными наставниками соседних общин, был установлен памятный крест на месте бывшего монастыря. Порадовали своим вниманием представители местной и областной администрации. Впервые форум отметил приветствием Губернатор Одесской области. Материалы этой встречи и вошли в данный выпуск.

РЕДКОЛЛЕГИЯ

Варона А. (Бухарест)

ТРАГЕДИЯ РУССКОГО РАСКОЛА: РЕФОРМА ПАТРИАРХА НИКОНА И НАЧАЛО СТАРООБРЯДЧЕСТВА

*Введение*¹ Восточно-европейское культурное пространство, православное с религиозной точки зрения, часто воспринимается как неподвижное в том, что касается развития идей и мышления, сравнительно с западным пространством. Такого рода восприятие не соответствует действительности. Для опровержения подобного подхода к духовности этого пространства достаточны следующие примеры: Уния с Римом Православной Церкви на Украине (1596 г.) и раскол Русской Церкви в середине XVII века. Оба события определили на несколько столетий церковную историю этих краёв, а их последствия сохраняются и ныне.

Тема раскола стала предметом исследования особенно для богословов, а потом и для других специалистов: историков, социологов, этнографов и фольклористов, интересующихся как духовными вопросами старообрядчества, мощного религиозно-общественного явления русской истории, появившегося именно вследствие разделения Русской Церкви после реформы патриарха Никона, так и светскими его аспектами. Трагедию раскола, которую русский народ пережил в XVII веке, по своим масштабам, по духовной глубине и по своему массовому характеру, следует определить не иначе, как общественную и культурную революцию.

Великие русские мыслители и писатели, как Н.А. Бердяев, А.И. Солженицын или Валентин Распутин считают, что корни революции 1917 г. нужно искать в трагедии раскола. С раскола начался процесс отчуждения российских верхних господствующих слоев от народа, потому что официальная церковь не обладала духовной силой, способной собрать вокруг себя неиссякаемые духовные ресурсы русского народа. Это привело к тому, что общественный взрыв 1917 г. оказался неизбежным.

Глава 1-ая. Предмет и историография вопроса. Русский церковный раскол XVII века сильно повлиял на развитие менталитетов в российском обществе, усиливая его поляризацию. Русские люди либо тянулись к консервативным, охранительским началам, либо к об-

новлению, что стало очевидным в эпоху Петра Великого. Реформа патриарха Никона вызвала мощную оппозицию со стороны духовенства и верующих, породившую этот специфический для русской истории феномен: **старообрядчество**.

О расколе и старообрядчестве написано огромное количество исторических исследований, но нельзя сказать, что они всё выяснили в этом сложном и противоречивом вопросе. Остаётся ещё немало вопросов, требующих тщательного исследования и объективного, непредвзятого подхода.

Основы систематического исследования старообрядческого вопроса были заложены во второй половине XVIII века митрополитом Платоном (Левшиным), который в своей полемической книге *Увет во утверждение истинны и надежды во евангельским любви* (1765), пытаясь объяснить несостоятельность отрыва старообрядцев от официальной Церкви, выдвигает идею меньшей важности, второстепенности обряда в церковной жизни. Поэтому старообрядцы не должны были отделяться от официальной Церкви из-за обрядовых причин.

На такой идеологической основе и, конечно, учитывая обстоятельства, возникшие после учреждения старообрядческой Белокриницкой иерархии, во второй половине XIX века так называемая миссионерская школа, во главе которой стоял профессор Московской Духовной Академии Н.И. Субботин, начала научное исследование раскола. Огромный вклад в исследование раскола внёс, со стороны официальной Православной Церкви, митрополит Макарий (Булгаков).

Совершенно новую историческую концепцию раскола выдвинул Афанасий Прокопьевич Шапов, который объяснял раскол общественными причинами. Для Шапова религиозные мотивы были только оболочкой для истинных социальных причин этого феномена. По пути, открытому Шаповым, пошли многие исследователи так называемой народнической ориентации, такие как: В.В. Андреев, И. Юзов, А.С. Пругавин и другие.

Критиковали концепцию А.П. Шапова П.И. Мельников-Печерский и Н.С. Лесков, а позднее И. Громогласов, рассматривающие раскол

¹ Предлагается авторский реферат монографического исследования: Varona A. Tragedia schismei ruse: reforma patriarhului Nikon și începuturile staroverilor. – București: Kriterion, 2002. – 244 p.

именно как религиозное явление, с которым связаны некоторые общественно-политические аспекты.

О расколе и старообрядчестве писали такие известные историки как С.М. Соловьёв или В.О. Ключевский, чьи размышления внесли ценный вклад в уяснение важных вопросов, касающихся старообрядческого движения. Огромное значение для изучения раскола имеют труды историков Русской Церкви: Н.Ф. Каптерева и Е.Е. Голубинского, которые пересмотрели всю концепцию русской церковной историографии и выяснили некоторые важнейшие аспекты, касающиеся причин и обстоятельств, приведших Русскую Церковь в XVII веке к такому печальному явлению как раскол. Свой вклад в изучение старообрядчества внесли в конце XIX века такие менее известные, но очень даровитые исследователи, как А.К. Бороздин, С.А. Белокуров, П.Ф. Никольский, Х.П. Харлампович, Е.В. Барсов или Н. Гиббенет.

С 1905 г. начали публиковаться и старообрядческие авторы, среди которых следует выделить И.А. Кириллова и В.Т. Сенатова.

После 1917 г., по известным причинам, в России почти не выходило трудов о расколе и старообрядчестве вплоть до 60-х гг. XX века. До 60-х годов вообще не выходило никаких серьёзных научных работ о старообрядчестве и расколе, если не считать *Историю Русской Церкви* Н.М. Никольского, которую автор закончил ещё до установления в России советской власти, но не имел возможности издать до 1930 г.

В 60-е годы прошлого столетия известный филолог, специалист по вопросам древнерусской литературы, Владимир Иванович Малышев издал несколько произведений протопопа Аввакума и написал очень ценные труды о роли староверов в культуре русского Севера.

Новый этап в развитии советской историографии раскола начался с 70-х гг. XX века и связан с именами Александра Ильича Клибанова и Николая Николаевича Покровского, которые выдвигают на первый план социальные вопросы раскола. Возрастающий интерес к старообрядчеству в научной среде советской эпохи 70-80-х гг. доказывают многочисленные археографические экспедиции в те края, где проживают староверы, открывшие научному исследованию множество материалов и источников по истории и культуре допетровской Древней Руси и собственно старообрядчества. Публикация этих материалов и работа над ними началась в 80-е гг. Особые заслуги в этом принадлежат

таким специалистам как И.В. Поздеева, Е.Б. Смилянская, Е.А. Агеева, Л.А. Игошев, Г.Н. Чагин и др.

Исследование старообрядчества в России в последнем десятилетии расширилось и обогатилось. С 1992 г. Археографической Лабораторией истфака МГУ издаётся сборник *Мир старообрядчества*, в который входят наиболее интересные труды по истории и культуре старообрядчества, представленные на различных научных мероприятиях этого периода в России. Другое очень интересное издание - это журнал Музея истории и культуры старообрядчества (г. Москва) - *Старообрядчество: история, культура, современность*, который публикует как исследования старообрядчества в исторической, философской или культурологической перспективе, так и труды, посвященные современным вопросам этого общественно-религиозного явления российского общества.

Очень интересные труды о русском расколе были написаны на Западе. Они принадлежат перу русских эмигрантов и иностранных специалистов. Среди первых следует выделить работы Антона Владимировича Карташева и Сергея Александровича Зеньковского, отличающиеся концепцией и системой исследования сложных вопросов русского церковного раскола XVII века, а также и непредвзятой, вполне добросовестной интерпретацией событий по источникам.

Иностранные специалисты внесли свой вклад в изучение этого феномена русской истории. Среди них надо упомянуть таких исследователей, как Виллиам Пальмер, Пьер Паскаль, а из современных - Ж. Биллингтон, Роберт Краммеи или Фредерик Конибир.

В Румынии вопросы истории раскола затрагивались зачастую исследователями, интересующимися русским старообрядческим населением этой страны, известным под именем **липоване**. К сожалению, здесь исследование истории старообрядчества до сих пор основывалось на положениях «расколоведов» второй половины XIX века, как еп. Мелхиседек (Штефэнеску) или Деметриу Дан. После 1989 г. появились некоторые статьи, в которых вопросы раскола рассматриваются в совершенно ином духе, с учётом последних научных исследований в этой области. Сюда следует отнести прежде всего труды проф. Фёдора Кирилэ, посвященные истории, культуре и языку русских-липован, а также статьи, касающиеся разных аспектов жизни русских-липован, опубликованные румынскими специалистами (в основ-

ном, из среды этого населения) в официальных изданиях Общины русских-липован Румынии.

Глава 2-ая. Развитие российского общества в XVII веке. Российское общество вступило на новый путь развития после преодоления Смуты начала XVII века. Вокруг новой династии Романовых сосредоточилась политическая и экономическая элита, перед которой стояла важнейшая задача: выведение страны из бедственного положения путём обустройства социальных и политических институтов и развития экономики.

Что касается политической системы, следует отметить важнейшую роль, которую играл Земский Собор в первые десятилетия после Смуты. По мере укрепления самодержавной власти царя, Земский Собор созывается всё реже, а с 50-х годов XVII века его совсем не созывали. Экономика страны в этот период развивается многосторонне, но неравномерно как с точки зрения отраслей, так и с точки зрения областей Московского государства. Важнейшие преобразования происходят в социальной структуре и в динамике отношений между различными сословиями российского общества, что отразится позже в многочисленных восстаниях времён царствования Алексея Михайловича и его преемников, давших повод историкам называть XVII век в истории России – «*бултыхным*».

Глава 3-я. Реформаторские течения в Русской Церкви в первой половине XVII в. Раскол Русской Церкви и старообрядческое движение начального периода нельзя понять, не учитывая предшествующих религиозных движений в России, охватывавших сердца и умы многих русских верующих в первой половине XVII века. К этим течениям следует отнести движение нижегородских священников, возглавленное протопопом Иоанном Нероновым (т.н. «*боголюбцев*»), радикальное течение «*лесных старцев*» и кружок «*ревнителей благочестия*», куда вошли наиболее активные из «*боголюбцев*».

В 20-30-х годах XVII века молодой протопоп Иоанн Неронов стал проповедовать в Нижегородской губернии необходимость нравственного и духовного преобразования русского православия и совершенствования церковной жизни.

Пламенная проповедь его отразилась как в среде верующих, так и среди духовенства. Влияние проповедей протопопа быстро росло, так что священники, собравшиеся вокруг Неронова, осмелились послать в 1636 г. патриарху Иоасафу I (1634-1641) т.н. челобитную, в кото-

рой описывали бедственное нравственное положение Церкви в России и требовали от предстоятеля срочных мер по повышению уровня веры и для «*спасения русского православия от опасности*». Патриарх отозвался на челобитную протопопов, приняв некоторые меры по упорядочению богослужения и повышению нравственности верующих в Нижнем Новгороде. Весть об успехах проповедей Неронова быстро распространяется по всей России, и голоса, требующие от иерархии преобразований в церковной жизни, усиливаются. Вскоре почти вся Русская Церковь будет охвачена духом подлинного преобразования религиозной жизни. Отсюда ясно, что движение Неронова преследовало реформу не только собственно культовую и литургическую, но более масштабную, охватывающую, исходя из учения Святых Отцов и русской средневековой церковной традиции, сами принципы русской церковной жизни. Картина русского религиозного возрождения первой половины XVII века будет неполной без учёта радикального движения «*лесных старцев*». Оно отличалось от «*боголюбцев*» Неронова своими крайними учениями и действиями, совершенно отрицательным и пессимистическим взглядом на окружающий мир. «*Лесным старцам*» и их сторонникам мир представлялся источником всех беззаконий, греха и зла, и поэтому в миру спасение считалось невозможным. Подлинно христианская жизнь и личное спасение были возможны, по их мнению, только в удалении от мира, в соблюдении строжайших постов вплоть до умерщвления плоти и в постоянной молитве.

К сожалению, информация об этом интересном духовном движении очень скудна, так как её главные представители не оставили никаких записей о своём учении и организации. Данные о «*лесных старцах*» дошли до нас, благодаря официальным документам тех времён и произведениям поздних сторонников их учений (конец XVII века) или противников. Главным учителем из «*лесных старцев*» был некий монах Капитон, чьи учения отражали апокалиптические настроения значительной части верующего народа «*превеликого царства Московского*», учения дошедшего до отрицания таинств церковных и вообще Церкви, как общества живущих во Христе. У Капитона было много учеников. Скитания и преследования, которым он подвергался, способствовали распространению его идей и увеличению числа

Капитоновых учеников. Из них отличился «великий и премудрый» Вавила, происхождение которого до сих пор не удалось установить. Капитон, а затем Вавила и другие «лесные старцы» надеялись превратить Россию в строгий монастырь, ждавший Страшного Суда.

Кружок «ревнителей благочестия»

Идеи Неронова быстро распространялись по всей России. В Москве главным проповедником церковного возрождения стал духовник молодого царя Алексея Михайловича, протопоп Стефан Вонифатьев, которому удалось сплотить небольшую, но влиятельную группу, игравшую важную роль в церковной жизни России за несколько лет до никоновского патриаршества. Эта группа стала известна под названием *кружка ревнителей благочестия*. В кружок входили такие личности как царь Алексей, молодой боярин Фёдор Ртищев, протоиерей Иван Неронов и другие его единомышленники, как архимандрит Никон, будущий патриарх или протопоп Аввакум, которому предстояло сделаться самым ревностным защитником староверия.

Первым значительным успехом ревнителей благочестия было введение *единогласия* в богослужении, факт приведший к серьёзному упорядочению деятельности Церкви в сфере ритуала и литургической жизни. Эта победа досталась ревнителям далеко не легко, так как многогласие, то есть одновременное пение и чтение различных частей той же службы, имело довольно много сторонников как среди мирян, так и среди духовенства. Единогласие являлось первым конкретным пунктом программы кружка, боровшегося, как в 30-е годы Неронов (кстати, он являлся душой столичной группы ревнителей благочестия), за подъём нравственного, умственного и культурного уровня духовенства и простых христиан, прекращение беспорядков в проведении богослужений и точное соблюдение всех его правил.

Кроме введения единогласия, влияние ревнителей благочестия было значительным в деле назначения епископов, настоятелей больших городских приходов или в монастырской администрации. Деятельность кружка отразилась и в попытках властей превратить в жизнь идеалы движения протопопа Иоанна Неронова и создать условия для улучшения нравственного положения населения, свести к минимуму пьянство, привлечь народ к Церкви и уничтожить остатки язычества в народной жизни. Но успехи ревнителей, хотя и значительные, были всё-

таки ограниченными. Это особенно отразилось в Соборном Уложении, основном юридическом кодексе России в XVII-XIX вв., согласно которому администрацию церковного имущества обеспечивает государство посредством специализированного органа - Монастырского Приказа. Уложение расширило права государства и правящих сословий за счёт Церкви. Тем не менее, последние три года патриаршества Иосифа были периодом почти полного господства Церкви над государством и торжества идеи православного теократического государства. В эти годы в сердцах и умах русских православных христиан создавалось впечатление, что Россия вскоре станет достоянием действительного «Царства Святого Духа».

Глава 4-ая. Реформа патриарха Никона и начало старообрядческого движения. 4.1. Церковно-обрядовая практика в России и вопрос исправления богослужебных книг. Долгое время в русской церковной историографии реформа патриарха Никона сводилась к вопросу исправления богослужебных книг и обрядов. Объясняли зачастую, что реформа была необходима Русской Церкви, так как её некоторые обряды не соответствовали православию, а в её богослужебных книгах, на протяжении времени, накопилось множество ошибок, опечаток или неправильных переводов с греческих оригиналов.

А при Никоне всё это якобы было исправлено, и Русская Церковь должна была идти вперёд, отбросив таким образом неправославные или ошибочные чины и обряды, тексты различных богослужебных книг. Однако вопрос исправления русских обрядов и богослужебных книг не так уж прост, а вышеприведённое объяснение, некогда господствовавшее в церковно-исторической науке, совершенно неприемлемо теперь. Оно исходит из ошибочного положения, что Русская Церковь якобы уклонилась от греческого образца обряда, развивая своеобразную обрядовую и литургическую практику, не совпадавшую с греческой.

На ошибочность этой идеи указывали и старообрядческие полемисты. Они объясняли различия между русскими и греческими обрядами изменениями обрядово-литургической практики греками в XIII-XV веках, особенно после завоевания крестоносцами Константинополя (1204 г.) и Флорентийской Унии (1439 г.), под влиянием католицизма.

Вопросам обрядовых различий между Русской Церковью и греками занимались такие крупные историки как Н.Ф. Каптерев и Е.Е.

Голубинский, которые внесли существенный вклад в его разъяснение. Оба они объясняли, что различия эти появились не потому, что русские завели особые обряды, а потому, что у греков стал общепринятым Иерусалимский Устав, отличающийся в некоторых пунктах от Студийского, которым пользовалась Русская Церковь ещё со времён Крещения Руси (988 г.).

В конце XIV века митрополиты Фотий и Киприан предприняли некоторые шаги по принятию Иерусалимского устава (или Устава Св. Саввы Освященного), но дело не было доведено до конца, так что Русская Церковь продолжала вести богослужения по Студийскому Уставу до патриарха Никона (отметим, что Студийский Устав был оставлен греками в XIV-XV веках).

Концепцию Н.Ф. Каптерева и Е.Е. Голубинского разделяют и другие исследователи: С.А. Зеньковский, А.В. Карташев и Б.П. Кутузов. Надо сказать, что она не противоречит старообрядческому пониманию вопроса. Оба объяснения появления различных обрядов у русских и греков взаимно дополняют друг друга. Изменения обрядовой практики у греков совершилось постепенно путём распространения по всей территории Византии Иерусалимского Устава и влиянием католического Запада на религиозную жизнь православного населения Византийской империи, начиная с XIII века.

Что касается исправления русских богослужебных книг, то необходимо рассмотреть вопрос возможности издать правильные тексты дониконовской реформы, не только с языковой, но и с богословской точки зрения.

Бытовала и бытует ещё в историографии идея, что до патриарха Никона русские церковные книги содержали множество ошибок, неправильных переводов или погрешностей в формулировках, которые якобы искажали тексты различных церковных богослужений, и поэтому во время Никона стало крайне необходимо их исправление по греческим оригиналам или по старым славянским «*харатейным*» книгам. Но подобное представление дел в области русских дониконовских церковных книг совершенно неправильно, несмотря на то, что оно всё-таки принято многими историками, филологами и богословами, не исследовавшими специально этот вопрос.

Однако те, кто занимался именно вопросом исправления богослужебных книг в России (и сюда следует включить Б.И. Сове, И.Д. Мансветова, Н.О. Успенского и др.) пришли к совершенно иным выводам: русские богослужебные книги

правились и до эпохи Никона, а тексты изданий 30-40-х годов XVII столетия превосходят никоновские и послениконовские издания как с точки зрения языковой аккуратности, так и с точки зрения правильного перевода. Так что преувеличивать погрешности и ошибки дониковских книг совершенно нелепо.

Но что всё-таки побудило Никона и его соратников к замене русских обрядов греческими и к переделыванию текстов богослужебных книг? И по каким образцам «*правились*» русские обряды и богослужебные книги?

4.2. Обрядовая реформа и исправление богослужебных книг при патриархе Никоне. Различия в обрядах и чинах и некоторые особенности богослужебных книг не препятствовали развитию отношений между Русской Церковью и Восточными Патриархатами, т.е. между русскими и греками в области церковной жизни. Конечно, эти различия существовали и прежде, но им не придавалось большого значения. В первые годы царствования Алексея Михайловича положение изменилось. Греческие иерархи, посещавшие Россию, особенно Иерусалимский патриарх Паисий, стали указывать на особенности русского ритуала как на отклонения от православных чинопоследований богослужения. Одновременно они горячо отстаивали идею объединения православных народов и восстановления православной империи, конечно, московским царём, который таким образом вполне законно занял бы византийский императорский престол. Такая перспектива величия и славы заинтересовала молодого Алексея Михайловича, и он, уверовавши в возможность освобождения православия от господства поляков и турок, решил провести церковную реформу в России, рассматриваемую как первый шаг на пути восстановления восточно-христианской империи.

Идея необходимости исправления русских обрядов и богослужебных книг постепенно внушалась царю его духовником, протоиереем Стефаном Вонифатьевым, но царю не хватало для этого смелости, так как в душах и умах русских православных христиан живы были убеждения о непорочности русской веры и недоверие к грекам в том, что касается веры. Практически, русские не признавали авторитета и первенства греков в церковных делах.

Алексей держался сначала такого же мнения о вере, как и все русские, но, как было уже отмечено выше, особенно после визита в Москву Иерусалимского патриарха Паисия, он стал считать, что Русская Церковь уклонилась от

православного учения в богослужебной практике, и поэтому она нуждается в реформе, которая исправила бы все несогласия с Греческими Церквями.

Для проведения такой реформы нужен был человек смелый, энергичный и преданный идее. Этим человеком был новгородский митрополит Никон, который в 1652 г. стал патриархом Русской Церкви. Как член кружка *«ревнителей благочестия»*, он был сторонником повышения нравственного состояния русского духовенства, распространения практики проповеди в храме и вне его, единогласия в богослужении и защиты церковной культуры от инославных влияний.

Но это не воспрепятствовало Никону провести известную *«реформу»* или *«исправление»* русских богослужебных книг и обрядов по греческому образцу, что вызвало мощный протест со стороны духовенства и верующего народа.

Долгое время в исторической науке утверждали, что богослужебная и обрядовая реформа Никона была необходима для устранения ошибок и уклонений русской церковной практики от общеправославных правил и что *«исправление»* проводилось по *«греческим древним и славянским харатейным книгам»*. Но старообрядцы указывали на то, что реформа проводилась не по древним книгам, а по современным Никону греческим книгам, что исследователи истории раскола и доказали ещё в конце XIX века.

Насильственное изменение привычных верующему народу формул богослужебных текстов, чинов, правил и обрядов, как крестное знамение, хождение посолонь, седмипросфоре, исключение слова *«истинного»* из 8-го члена Символа Веры и др., по греческому образцу привело народ в возмущение. Многие стали считать, что патриарх и *«справицки»* ввели ереси; поэтому они не приняли новые *«исправленные»* книги и обряды, продолжая придерживаться старых, дониконовских.

Как пишет известный церковный историк А.В. Карташев, *«нетактично проводимая Никонем правка книг по темпу, по широте охвата, по чуждости своего источника и по обидности её для серьёзно усвоенного, не только национального, но и подлинно православного самосознания русских людей, не могла не вызвать протеста»*².

Соппротивление значительной части духовенства и народа никоновским изменениям усилилось из-за крутых мер по внедрению своей реформы, принятых патриархом и его соратниками.

4.3. *Реакция на никоновскую реформу и начало раскола.* Первые, кто отрицательно отозвался на реформу Никона, были московские протопопы из *«ревнителей благочестия»*: Иоанн Неронов, Аввакум и др. Патриарх, сначала обеспечив себя поддержкой царя Алексея, принял против них меры: Неронова выслал в далёкий Ново-Островский монастырь, Аввакума - в Сибирь, другим *«ревнителям»* запретил служить или даже казнил их. На соборе 1654 г., епископ Павел Коломенский был избит по приказу жестокого Никона и сослан на Север, в Новгородскую область, где вскоре и погиб.

Главным противником *«реформы»* в первые годы патриаршества Никона был протопоп Иоанн Неронов. Активное противодействие затеям патриарха знаменитого проповедника, увлёкшего за собой почти весь русский Север, ожесточило Никона. 18 мая 1656 г. Неронов был *извержен из сана*, а двуперстное крестное знамение подверглось проклятию. Произнесение анафемы на русское крестное знамение и на противников *«исправлений»* в 1656 г. осложнило каноническую ситуацию. Между *«ревнителями благочестия»* и Никоном не осталось возможности для диалога. Протест на Севере постепенно усиливался, Соловецкий монастырь отказался служить по новым книгам.

Патриарх не мог больше остро реагировать на сопротивление его реформе, будучи в конфликте с царём из-за притязаний на подчинение государя, по логике идеологии подчинения царской власти духовной, то есть патриаршей.

Никон постепенно терял интерес к собственной книжно-обрядовой реформе и вскоре, в 1657 г. примирился с Нероновым, позволив ему служить по старым книгам. Но примирение с Нероновым не привело к примирению с остальными противниками реформы. Патриарх направил все силы на конфликт с царём, но ему не удалось одержать победу. Надеясь на то, что государь будет просить его вернуться, Никон, 10 июля 1658 г., отказался от патриаршего престола и удалился в построенный им Ново-Иерусалимский монастырь. Но уход Никона не повёл за собой возвращения Русской Церкви к старым книгам и обрядам. Алексей Михайлович не позволил этого, будучи весьма заинтересо-

² Очерки по истории Русской Церкви. - М., 1993. - Т. II. - С. 170.

ван в сохранении результатов никоновской реформы. Таким образом, царь практически способствовал продолжению раскола русского общества на старообрядцев и «никониан».

Глава 5-ая. Окончательный раскол и образование старообрядческого движения. 5.1. Московский Собор 1666-1667 гг. 5.1.1. Русская Церковь после ухода Никона с патриаршего престола. Алексей Михайлович не торопился созывать Собор для выбора преемника Никону. Тем более, что попытка лишения Никона патриаршего чина в 1660-ом г. не увенчалась успехом для царя из-за оппозиции Епифания Славинецкого, который доказывал, что епископы Русской Церкви не могут лишить Никона патриаршего сана и что такое действие противоречит канонической практике Православной Церкви.

Неожиданное для Алексея осложнение вопроса канонического положения патриарха Российского, и конечно, судьбы его обрядовых реформ, убедили государя всея Руси в необходимости обратиться к восточным патриархам для решения этого вопроса. Было решено созвать Собор с участием восточных патриархов. Но в отличие от Никона, царь готовил решение сложного вопроса никоновской реформы очень осторожно. Он пытался разными средствами убедить главных представителей церковной оппозиции принять изменения русских обрядов и богослужебных книг, сделанных во время Никона. Поэтому преследования противников «исправлений» после ухода Никона с патриаршего престола практически прекратились. Это дало возможность сторонникам дониконовских книг и обрядов лучше организоваться и действовать в самых важных городах России, даже в Москве.

На защиту старой веры вновь открыто выступают боярыня Фёдокия Морозова, протопопы Аввакум и Лазарь и другие деятели: диакон Фёдор, Ефрем и Спиридон Потёмкины, игумен Досифей, старец Корнилий, иеромонах Сергей Салтыков, инок Епифаний и др. На севере главную роль играет Соловецкий монастырь, где надёжным защитником старых книг и обрядов был архимандрит Никанор.

Народ и духовенство ожидали, что царь и архиереи вот-вот «образумятся» и надеялись на их возврат к дониконовской обрядовой и богослужебной практике. Но этого не случилось. Алексея более волновало не примирение со старообрядцами, а стремление блокировать любую возможность возвращения Никона на патриаршую должность. Царю стало ясно, что необходимо

созвать как можно скорее Собор, который решил бы дело Никона и вместе с тем и вопрос его книжно-обрядовой реформы.

5.1.2. Подготовка и проведение Великого Московского Собора 1666-1667 гг. Уход Никона с патриаршего престола крайне осложнил церковную обстановку в России. Царь Алексей Михайлович взял на себя организацию и проведение Собора, от которого все ждали очень многого: Алексей и церковная иерархия - осуждения Никона и выбора нового патриарха для Русской Церкви, а также подтверждения книжных и обрядовых «исправлений», проведённых при Никоне; а низшее духовенство и верующий народ - возвращения к дониконовской церковной практике.

Не доверяя русским архиереям, Алексей поручил подготовку Собора лицу очень сомнительной репутации - греческому митрополиту Паисию Лигариду. И тот «оправдал» свою репутацию. Представители так называемой церковной оппозиции, Аввакум, Лазарь, Фёдор Диакон, Никита Добрынин и другие, были арестованы и сосланы далеко от столицы. Также бесцеремонно повели себя Паисий Лигарид и светские власти и с патриархом Никоном, который практически находился в положении арестованного в Вознесенском монастыре. После неудачной попытки Никона возвратиться на патриарший престол (в декабре 1664 г.), над ним был учреждён строгий надзор, чтобы вовремя остановить возможные подобные предприятия со стороны патриарха.

Что касается собственно подготовки Собора, отметим, что этим занимались греки: Лигарид и его друзья, приехавшие за милостыней в Россию - диакон Мелетий, диакон Агафангел и архимандрит Дионисий Иверский. Эти лица, особенно Дионисий, провели довольно сложную теоретическую работу по обоснованию никоновской реформы и организации Собора. Особенную роль в теоретической подготовке Собора сыграл белорусский учёный монах Симеон Полоцкий, воспитатель царских детей, выпускник Киевской Могилянской Академии. С такими людьми, писал Н.Ф. Каптерев в книге, вышедшей в 1912 г. в Сергиевом посаде, «*Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович*» (стр. 368, том II), «*Собор стал оружием в руках царя, а царь хотел, чтобы это оружие работало точно и эффективно*».

До Большого Собора, на который пригласили восточных патриархов и других архиереев Православных Церквей, царь созвал местный русский собор, действовавший с 29 апреля до 2 июля 1666 г. Участвовали на этом Соборе, кро-

ме архиереев Русской Церкви, архимандриты главных русских монастырей. Чем отличался этот местный Собор от последующего, так называемого Большого Московского Собора? Довольно умеренным взглядом как на дело патриарха Никона, так и на старый обряд. Что касается Никона, русские архиереи решили, что он утратил патриаршую власть самовольным оставлением престола, но решили не унижать его, оставив за ним как титул патриарха, так и три построенные им монастыря. Правда, под условием признания Никоном будущего русского патриарха и обещания не приезжать в столицу без согласия царя.

Книжно-обрядовую реформу Никона русские архиереи признавали, но не отвергали и не проклинали дониконовских обрядов и богослужебных книг, а также тех, кто придерживался их, оставляя таким образом путь к диалогу со сторонниками старого обряда или старой веры. Но этот Собор оставил нерешёнными два вопроса: 1) вопрос авторитета Стоглавого Собора 1551 г., узаконившего неприкосновенность старого обряда, и 2) вопрос возможности изменения обряда без изменения веры. Решил эти вопросы Большой Московский Собор 1666-1667 гг., но так, что раскол стал неизбежным.

Греческий Восток представляли на этом Соборе патриархи Александрийский Паисий и Антиохийский Макарий и другие архиереи. Паисий Лигарид представил им русскую церковную оппозицию как антигреческое движение. 12 декабря 1666 г. патриарх Никон был извержен из священного сана Собором греческого и русского епископата, который объявил его простым монахом, запретив именоваться патриархом. Конечно, русское духовенство, присутствовавшее на Соборе, не разделяло мнения греков, но, под давлением царского двора, в конце концов согласилось на осуждение Никона. Бывший патриарх был сослан почти сразу после осуждения в далёкий Ферапонтов монастырь.

В феврале и марте 1667 г. Собор занимался рядом административных вопросов, а в апреле началось обсуждение обрядов и дела приверженцев так называемого «*церковного мятежа*» - то есть сторонников дониконовских обрядов. Собор отстранил от 17 июня главных лидеров движения старого обряда: протопопа Аввакума, монаха Елифания, священников Никифора и Лазаря. 13 мая 1667 г. Собором были приняты решения по вопросу старого русского обряда и его сторонников, которые практически проложили путь к рас-

колу, сделав его неизбежным. Так, Собор постановил, что старые русские богослужебные чины являются еретическими и провозгласил анафему на них и на тех, кто их употребляет, назвав их подобными «*Иуды предателю и жидам, распявшим Христа и Арию и всем проклятым еретикам*».

Презрение греческих иерархов к русской церковной традиции проявлялось не только в культовых вопросах, но и по отношению к русским церковным книгам, к решениям Стоглавого Собора и всем элементам русской духовности, не отвечавших их представлениям о православии.

Большинство историков считает, что Большой Московский Собор 1666-1667 гг. осудил не столько сторонников старого обряда, сколько всю Русскую дониконовскую Церковь, её историю и традиции. Поэтому 13 мая 1667 г. считается датой, когда произошёл окончательный раскол между официальной Церковью России и верующими, почитавшими старую многовековую русскую церковную традицию. Вполне уверенно можно утверждать, что для отцов этого Собора вероучение и обряд были равнозначными, и поэтому они и осудили русские обрядовые особенности, хотя в тексте решений Собора говорилось, что обряды можно изменять, если они не содержат элементов неправославного учения, и что они могут быть различными, в зависимости от традиции каждой поместной Церкви.

5.2. *Отношение государства и Русской официальной Церкви к старообрядцам после 1667 г.* Решения Собора 1666-1667 гг. произвели на русский народ ошеломляющее впечатление. Осуждение старого обряда и проклятия, произнесённые на него и на тех, кто придерживался дониконовской богослужебной традиции Русской Церкви обрушились как молния, на русских верующих. Мощный протест начал проявляться почти по всей стране. Соборные проклятия на старый обряд и на старообрядцев, произнесённые 13 мая 1667 г. сделали раскол окончательным, хотя надежда на возврат царя и архиереев к дониконовской традиции не исчезала вплоть до 1682 г.

Против «непокорных» старообрядцев церковная и государственная власть действовали заодно. Но все усилия по прекращению раскола давали обратные результаты. Соловецкий монастырь не принял решения Собора и с 1668 г. открыто стал выступать против реформ, одобренных Собором. Алексей ответил на это силой, послав военный отряд «убеждать» соловецких монахов принять решения Собора 1666-1667 гг. Так, с

1668 г. начинается героическая осада Соловков, продлившаяся 8 лет, до самой смерти царя (январь 1676 г.). Поражение Соловецкого бунта сопровождалось жестокими наказаниями всех проживающих в обители: монахов, мирян, солдат, казаков и т.д. Их вешали, топили, четвертовали, вырывали им ноздри, сжигали в срубах, сажали на большие железные крючки, закапывали живьём.

Но это не принесло мира России. Напротив, сопротивление властям возрастало. Ему способствовали писания пустозёрских отцов, рассылаемые по всей России старообрядцами. Протопоп Аввакум, диакон Фёдор и другие писали и царю, и церковным властям, пытаясь убедить их оставить «*новшества*» и возвратиться к «*старому*». Писали они и всем верующим, не желавшим оставлять веру и обряды, принятые от своих предков.

В первые годы после Собора 1666-1667 гг. власти, тем не менее, не обращали особого внимания на рост старообрядческого движения, считая, что решениями Собора вопрос был закрыт.

Изменение режима для пустозёрских отцов и ужесточение мер против старообрядчества совпало с пиком восстания Степана Разина. Вопреки утверждениям множества историков, это восстание не носило религиозного характера, в том числе и старообрядческого. В нём участвовали казаки, крестьяне и другие слои населения, независимо от их религиозных убеждений.

Ужесточение политики церковных властей по отношению к старообрядцам проявилось сразу после восшествия на патриарший престол архимандрита Чудова монастыря Иоакима. Но силовые меры, предпринятые новым патриархом привели к обратному. Сопротивление старообрядчества укреплялось и распространялось.

5.3. 1682 год в религиозной и политической истории России. Преследования старообрядцев продолжались и в царствование Фёдора Алексеевича (1676-1682). Старообрядцам запрещалось собираться на молитву в частных домах; расширялись полномочия епископата в том, что касается их преследования. Усиление борьбы с «*расколом*» начало приносить свои плоды. Первыми жертвами стали пустозёрские узники: Аввакум, Фёдор, Лазарь и Епифаний были сожжены на костре в начале 1682 г. Но их казнь не означала конца старообрядческого движения.

1682 год известен в истории России как год стрелецких бунтов и попытки восстановления старой веры в Москве. Так как многие из стрельцов придерживались старой веры, то они решили вместе с московскими старообрядцами

подать властям челобитную, в которой просили царя и патриарха позволить провести публичное «*прение о вере*», надеясь, таким образом, доказать, что России необходимо вернуться к дониконовским богослужебным книгам и обрядам. Эту инициативу поддерживал и глава стрелецких войск князь Иван Хованский.

Первое «*прение*» проводилось в Кремле 1 июля 1682 г. между патриархом и представителями старообрядцев, среди которых отличался протопоп Никита Добрынин, но оно не принесло никаких значительных плодов. Второй диспут был назначен на 5 июля. Но проведение его не состоялось публично, как того хотели старообрядцы и стрельцы. Старообрядческая делегация была принята в Грановитой Палате, где диспут вели патриарх Иоаким и царевна София. И на этот раз прение не привело к какому-нибудь соглашению. Поэтому София прервала его, назначив продолжение на 7 июля. Старообрядцы трактовали это как первый шаг к победе и убедили толпу, собранную на Красной Площади, разойтись. В это время, царевна перешла в нападение, заручившись верностью стрелецких частей, которым были выделены немалые денежные средства. Никита Добрынин и другие старообрядческие лидеры были арестованы. 11 июля Никиту казнили, а остальных сослали. Так провалилась самая серьёзная попытка возврата Русской Церкви к старому обряду. Князь Хованский был казнён 17 сентября 1682 г., а стрельцы, потеряв духовных и военных вождей, затихли.

5.4. Идеологическая самобытность и разделение старообрядческого движения. После 1667 г. сторонники русских дониконовских обрядов, сознавая, что им нельзя больше действовать внутри религиозного учреждения, признанного и поддерживаемого государством, то есть в официальной Церкви, начали искать догматических и канонических аргументов для оправдания своего положения. Таким образом, в старообрядчестве постепенно складывается своя собственная идеология и свои организационные структуры. Что касается идеологии старого обряда, надо сказать, что неправильно относить её только к обрядово-литургическим аспектам. Конечно, раскол произошёл из-за неудачной книжно-обрядовой реформы Никона, но сторонники дониконовских преданий и правил Русской Церкви находились после 1667 г. в совершенно новых условиях. Поэтому, необходимо было систематизировать правила Право-

славной Церкви в стройном и всем понятном учении, которое отвечало бы на вызовы времени.

Так, старообрядческие учителя утверждали, что истинная Церковь Христова - старообрядческая, потому что только её верующие не изменили старым русским преданиям и правилам, и только эта Церковь сохранила истинное православное учение. От неё откололась русская иерархия, которая приняла никоновские ереси и увлекла за собой значительную часть мирян.

В конце XVII века старообрядческая идеология ещё не была систематизирована. Но можно выделить некоторые общие для всех старообрядческих учителей идеи. Сюда следует отнести эсхатологическое учение о Третьем Риме и о роли русского православия, а также учение о неприкосновенности обряда и о его единстве с вероучением. Можно, конечно, - писали старообрядцы, - исправлять ошибки, опечатки или неправильные переводы, но всё это должно делаться в согласии с вероучением и с каноническим церковным законодательством.

Старообрядцев разделило несогласие в решении вопроса о священстве. Так как к старообрядцам не перешёл ни один епископ, кроме Павла Коломенского, умершего ещё в 1656 г., а к концу XVII века священники дониконовского рукоположения стали умирать, то перед старообрядческими общинами серьёзно ставился вопрос: как вести себя впредь. Часть их решила принимать священников от господствующей Церкви, основываясь на положения 8-го правила I-го Вселенского Собора, 69 и 99 правил Карфагенского Собора и 1-го правила Святого Василия Великого, которые предусматривали способы принятия священников в Православную Церковь от еретических обществ. Но другая часть считала, что господствующая Церковь потеряла благодать и что её таинства, в том числе и хиротония священников, не имеют никакой силы, и таким образом священства Христова больше не существует на Земле, так как оно «улетело на Небо», и в мире царит Антихрист.

Итак, вопрос о священстве разделил старообрядцев на поповцев и беспоповцев. Это разделение, по мнению большинства исследователей, произошло из-за отсутствия у староверов высшей канонической и иерархической власти и непрекращаемых преследований, которым староверы подвергались со стороны официальной Церкви и государственных властей России.

Заключение. На протяжении всей первой половины XVII века русское общество проходило усиленный процесс духовного развития, выражением которого стали так называемые движения «боголюбцев» и «лесных старцев». «Боголюбцы», среди которых выделялся протоиерей Иван Неронов, стояли прежде всего за нравственное возрождение русского христианства. Они приобрели за сравнительно краткое время огромное влияние во всех слоях общества. В Москве появился «кружок ревнителей благочестия», в который входил и сам молодой царь Алексей Михайлович. Что касается «лесных старцев», главные представители этого движения проповедовали спасение путём отказа от мирской жизни и ухода в отдалённые ненаселённые места.

В начале 1650-х гг. царь Алексей, под влиянием греческих иерархов, посещавших Москву в эти годы, стал убеждённым сторонником восстановления всеправославной империи и решил провести книжно-обрядовую реформу с целью устранения различий между русской и греческой богослужебной практикой. Реформу проводил патриарх Никон. Но методы её проведения и, тем более, крутые изменения в обрядах и богослужебных текстах Русской Церкви имели печальные последствия. В Русской Церкви произошёл раскол. Русские православные христиане, не желавшие принимать такую реформу, проклятые иерархией и жестоко гонимые властями, постепенно отделялись от официальной Церкви, образовав могучее и влиятельное движение, известное в русской истории под именем *старообрядчества*.

Это крупное явление русской истории часто сравнивают с западным протестантизмом, с которым, конечно, оно имеет некоторое сходство, но прямой связи между старообрядчеством и протестантизмом не существует.

Реформа русской книжно-обрядовой системы и её непосредственное последствие - старообрядческое движение - важнейшие явления русской истории. Влияние старообрядчества на дальнейшее развитие русского общества неоспоримо. Русская официальная Церковь потеряла вследствие никоновской реформы самых убеждённых, стойких и динамичных верующих. Поэтому она была не в состоянии эффективно реагировать на усиливающийся процесс секуляризации русского общества, потеряв свою традиционную роль связующего звена между элитой и народом.

Сень Д.В. (Краснодар)

КАЗАКИ КРЫМСКОГО ХАНСТВА В НАЧАЛЬНЫЙ ПЕРИОД СВОЕЙ ИСТОРИИ (1690-е гг. – начало XVIII в.)

Массовое появление казаков на Северо-Западном Кавказе – звено цепи событий конца XVII в., вызвавших Исход казаков с Дона, результат первой в истории донского казачества братоубийственной войны – по точному выражению Н.А. Мининкова. Раскол в Церкви (точнее, его «региональный» аспект), в самом Войске Донском актуализировали сразу несколько *направлений* ухода казаков с Дона, как правило, не рассматривавшихся ранее в историографии в их типологической связи. Среди таковых назову:

- территорию Крымского п-ва, «сердце» Крымского ханства (причем, вероятно, сам Бахчисарай);

- кубанские владения Гиреев на Северо-Западном Кавказе;

- районы двух рек Северо-Восточного Кавказа – Кумы и Аграхани, где вскоре сформировались мощные казачьи «общины»-сообщества;

- турецкую крепость Азов.

Такая масштабность территориальных устремлений донцов показательна в той, например, части, что указывает на качественно изменившееся отношение этой части казачества к мусульманскому миру, как готовой к расширению форм и методов его освоения. К переходу на новый уровень отношений оказались готовы *все стороны*: Гирейи, Османы, казаки; причем, замечу, указанное явление не возникло бы по целому ряду причин ранее последней четверти XVII в. Формирование рядов кубанского казачества, подданных Гиреев, прошло в своей истории несколько этапов, причем обстоятельства и время появления первых групп казаков (до 1692 г.) на Кубани нуждаются в самом основательном изучении – автор намерен посвятить указанному сюжету отдельную работу. В настоящем исследовании предполагается рассмотреть структурообразующие факторы адаптации казаков на Кубани, характеристики воинского быта, религиозной жизни новых подданных ханов; сделан упор на связь пополнения и развития сообще-

ства кубанских казаков с поздней историей кумских и аграханских казаков¹.

Итак, когда казаки-аграханцы, отступая из владений Тарковского шамхала, направились в спешном порядке на Кубань (сентябрь 1692 г.), на реке Сунже их настиг отряд кумыкских мурз из Эндери (кумыкского владения Эндери в Северном Дагестане) – Муртазалея и Амирхана, причем последний еще привлёк для этого дела чеченцев и кумыков²; указание же мурзам пресечь попытку бегства казаков дала княгиня Т.С. Черкасская. В 2008 г. автор обнаружил документы, согласно которым среди преследователей казаков находились не только люди, например, Муртазалея-мурзы, но и «шевкаловы люди»³. В свете этих и других документов⁴ вновь может быть актуализирован вопрос о прямом участии самого шамхала (Будай-шевкала) в указанных событиях. Дело в том, что еще 4 сентября шамхал писал воеводе П.И. Хованскому, что он «воровских казаков... на Аграхани реке осадил», вследствие чего воевода якобы и отправил *по тому* письму «своего столника и воеводу Ивана Григорьевича Волкова... морем в судах с пешими полки, да столника и полковника Григорья Кохановского с конными стрел-

¹ Отдельные сюжеты рассматриваемой тематики см.: Сень Д.В. Славянское население Дона и Северо-Западного Кавказа в конце XVII – начале XVIII в.: к вопросу о новых практиках освоения пространства и преодоления «границы миров» (на примере казачьих сообществ) // Славянские форумы и проблемы славяноведения: Сб. ст. / Отв. ред. М.Ю. Досталь, И.В. Крючков. - М.: Ставрополь, 2008; Он же. «Нам тут на реке Аграхани жить не тесно...»: из истории начального этапа освоения донским казачеством Северного Кавказа в конце XVII в. – начале XVIII в. // Кавказский сборник / Под. ред. В.В. Дегоева. - М., 2008. - Т.5 (37); Он же. Казачество Кубани в конце XVII в.: новые свидетельства об участии в кампаниях Крымского ханства и турецкого Азова // «Полиэтнический макрорегион: язык, культура, политика, экономика»: Тез. Всерос. науч. конф./ (9-10 октября 2008 г., г. Ростов на/Д.). - Ростов на/Д., 2008.

² Акты исторические (далее – АИ). - СПб., 1842. - Т.5. - Док. №215.

³ Архив Санкт-Петербургского Института истории РАН (далее – Архив СПбИИ РАН). Ф.178. - Оп.1. - Д.12348. - Л.2.

⁴ Архив СПбИИ РАН. Ф.178. - Оп.1. - Д.12349. - Л.1.

цы»⁵. Подчеркну, что особенно надеялся воевода на помощь шамхала в поимке и доставке в Астрахань атамана Левки Маноцкого, лидера аграханцев, с товарищами.

Интересно, что среди отступавших с Аграхани казаков, достигнутых на Сунже, были их жены и дети⁶. Основательность замысла казаков по отступлению на Западный Кавказ видна также из того факта, что после разгрома в руки противников казаков попали также пушки и знамена. На Кубань, по мнению Сербина, уйти удалось примерно тридцати с небольшим казаков⁷, причем, судя по контексту документа, сам он еще не знал общих итогов погони за беглецами. Из отписки начальника военного отряда И. Волкова князю П.И. Хованскому узнаем подробности этой, без всякого сомнения, масштабной операции против аграханских казаков. Оказывается, что 7 сентября 1692 г. Волков был послан по указу царей для поимки «казаков-раскольщиков», придя с отрядом «на море, в урочище Брянцева коса, находясь там до 22 сентября из-за плохой погоды»⁸. О лукавстве с его стороны говорить не приходится – мы располагаем и другими сведениями о плохой тогда погоде, не позволившей состояться быстрейшему сражению. Выясняется, что по велению Хованского он должен был, подойдя к устью Терека, отправить своего посланца к Д. Сербину – чтобы тот прибыл оттуда к нему, Волкову, с казной, предназначенной для Будай шамхала⁹, уже а priori рассматривавшегося в качестве союзника в общем деле расправы над казаками. Вероятно, именно астраханские «ратные люди» Волкова (в составе отряда пеших стрельцов Галачелова¹⁰ и конных стрельцов Г. Кохановского) должны были составить основу экспедиции против аграханцев; под командование Волкова должны были поступить и другие силы. Вскоре после начала операции произошло несколько примечательных событий, показательных по форме и содержанию. Так, в начале же сентября астраханский воевода П.И. Хованский направил письмо Л.О. Домнину с просьбой *срочно* воз-

вратиться в Астрахань с учуга Урустобы ввиду отсутствия как раз воеводы И.Г. Волкова и дьяка И.Салтанова, посланных на Аграхань¹¹. А вскоре и сам И.Волков в письме П.И. Хованскому не постеснялся выразить свое недоумение по поводу «взятия» в Астрахань служилых людей Г.Кохановского и Д.Галачалова; и это при том, что, например, отряд Галачалова уже стоял от Волкова неподалеку, «в ближнем месте на взморье, об урочище Ярках»¹².

По мнению автора, уместно говорить не только о влиянии масштаба операции против казаков на состояние обороноспособности Аграхани, но и о тщательном отношении властей к ее планированию, сопровождавшем самые замыслы царизма по взятию штурмом всего лишь одного (судя по имевшимся данным) городка астраханских казаков. Заявляя, впрочем, о своей готовности наступать на казаков и дальше, воевода теперь уже говорит о желательности Божьей помощи, осторожно намекая о возможности поражения («и чтоб... какие порухи над Государевыми ратными людьми, за малолюдством, не учинилось»¹³). Сами же аграханские казаки, получив сведения о готовящемся против них мероприятии, ускорили свой уход на Кубань, вследствие чего план по их разгрому претерпел самые существенные изменения. Недаром в этих условиях оперативно действует Д. Сербин (судя по всему его действия против казаков в возможном союзе с шамхалом – часть реализации единого плана под руководством И. Волкова) – наняв подводы, он немедленно отправляется к кн. Черкасской, согласившейся выполнить его просьбу – организовать преследование и разгром казаков. Именно Д. Сербин первым получил сведения о возвращении к Л. Маноцкому его посланцев из Крыма (см. выше), что, очевидно, и послужило главным катализатором всех последующих событий. Другое дело, что совпали и другие факторы – вероятно, прав И. Волков, указывая, что уход казаков с Аграхани был обусловлен полученной теми информацией о начавшейся из Астрахани операции. Кроме того, нельзя не обратить внимание на разницу в таких, например, датах – письме шамхала от 4 сентября 1692 г. и царском указе, адресованном Волкову (см. выше) от 7 сентября того же года. Это все лишний раз говорит о качест-

⁵ Архив СПбИИ РАН. Ф.178. – Оп.1. – Д.12320. – Л.1.

⁶ Русско-чеченские отношения. Вторая половина XVI – XVII в.: Сб. документов / Выявл., сост., введ., комм. Е.Н. Кушевой. – М., 1997. – С.256.

⁷ Там же.

⁸ Там же. – С.257.

⁹ Там же.

¹⁰ Архив СПбИИ РАН. Ф.178. – Оп.1. – Д.12317. – Л.1-1 об.

¹¹ Архив СПбИИ РАН. Ф.178. – Оп.1. – Д.12315. – Л.1.

¹² АИ. – С.370.

¹³ Там же.

венно новой ситуации вокруг аграханской общины, положение которой действительно стало шатким.

Итак – сунженское поражение аграханских казаков, кровавое и сокрушительное; в плен попали тогда не только члены казачьих семей, но и сами казаки. Источники расходятся в оценках численности казаков, сумевших тогда уйти все же на Кубань. По сведениям терчанина Ф. Молчанова, бежавшего морем к Волкову, «пошло де было их казаков с Аграхани-реки всех человек с полтораста, а ушло де их казаков человек с сорок»¹⁴. Эта цифра, как видим, близка сведениям Д. Сербина (см. выше). Напротив, В.Г. Дружинин вполне логично полагает, что для такого малого числа казаков незачем тогда было строить на Кубани целый городок, указывая на примерное число спасшихся беглецов в 200 человек¹⁵. Наконец, согласно данным Войска Донского, на Кубань в сентябре 1692 г. отправились с Аграхани 700 казаков, 200 из числа которых сумели достигнуть цели¹⁶. Представляется, что на самом деле осенью 1692 г. р. Аграхань покинули главные силы казаков, причем во главе с их лидером – Л. Манышким, т.е. несколько сот человек; не даром и силы против них собирались немалые – не менее 450 человек одних только ратников из Астрахани, число которых в итоге возросло¹⁷.

Аграханская община казаков, таким образом, к осени 1692 г. территориально (как группа в пределах городка) прекратила свое существование. Кумскую общину постигла почти та же участь, хотя здесь необходимо сделать важное дополнение: она просуществовала несколько дольше, чем «аграханский центр». Очевидно, о позднейшей судьбе этих центров кавказских казаков ученым почти ничего неизвестно (об этом умалчивают и В.Г. Дружинин, и Б.М. Боук), но несколько любопытных документов ныне найдено в архиве Санкт-Петербургского института истории РАН. В отписке царичьинского воеводы Р. Вельяминова-Зернова (июнь 1694 г.), сообщалось о нападении близ «Болыклеевского водово-

рота» на рыбный струг саратовского стрельца П. Гулина отряда татар, калмыков и «куминских казаков»¹⁸. Другой документ еще более примечателен – повествуя, полагаю, о «старобрядческом» следе в истории казаков Кавказа. Осенью 1694 г. терский толмач Т. Кучумов, посланный к Тарковскому шамхалу, привез важные сведения. В частности, он сообщал, что видел у шамхала «воровских аграханских казаков... человек з двадцать и болии»; но, что еще более интересно, нескольких чернецов и трех стариц¹⁹ (полагаю, оказавшихся там не без содействия казаков). Не приходится, по мнению автора, говорить о вынужденном, недобровольном пребывании казаков у шамхала. Ведь, общаясь с Кучумовым, они хвалились «делать морские струги и выезжать для воровства на море».

Отступив на Кубань, аграханские казаки встретились там, во владениях хана, с ушедшими ранее с Дона казаками, проживавшими здесь уже несколько лет. Именно эта община первых кубанских казаков в итоге²⁰ и заложила такие основы отношений с Гиреями, содержанием которых позже успешно воспользуются некрасовские казаки. Для начала необходимо рассмотреть вопрос о реакции хана на появление новой группы казаков в своих кубанских владениях. Подчеркну, что нам известен и такой факт: еще до событий на Сунже кубанские казаки выразили готовность проводить аграханских посланцев в Крым, куда в итоге те и попали (а затем успешно и вернулись на Аграхань). Полагаю, что отступление казаков с Аграхани именно на Кубань подкреплялось готовностью хана Селим-Гирея принять казаков в подданство.

После очередной, уже с Кубани, поездки казаков в Бахчисарай (причем просьбы ходатаев были рассмотрены в Диване²¹) ситуация с их правовым статусом меняется качественно. В результате челобитной, с просьбой принять их в «холопство», «крымской хан принял их... с великою любовью и велел им жить... казыева улусу татаром (т.е. среди Малых ногайцев. – Д.С.)»²². Уверенность казаков в завтрашнем дне вызвала распространение сведений о скором при-

¹⁴ Русско-чеченские отношения. – С.258.

¹⁵ Дружинин В.Г. Раскол на Дону. – СПб., 1889. – С.211–212.

¹⁶ Боук Б.М. К истории первого Кубанского казачьего войска: поиски убежища на Северном Кавказе // Восток. – 2001. – №4. – С.33.

¹⁷ Архив СПб. ИИ РАН. Ф.178. – Оп.1. – Д.12316, 12317.

¹⁸ Там же. – Д.12589.

¹⁹ Архив СПб. ИИ РАН. Ф.178. – Оп.1. – Д.12703. – Л.2.

²⁰ Усенко О.Г. Начальная история кубанского казачества (1692–1708 гг.) // Из архива тверских историков: Сб. науч. ст. – Тверь, 2000. – Вып.2.

²¹ Боук Б.М. Указ. соч. – С.33–34.

²² Архив СПбИИ РАН. Ф.178. – Оп.1. – Д.12348. – Л.1.

ходе на Кубань с Дона новых, «многих» казаков. Сами казаки (бывшие *аграханцы*), полагаю, чувствуют себя на Кубани достаточно спокойно. Нельзя не сказать здесь и о том, что наращивание коммуникационных связей между ханами и казаками-«изменниками» происходит даже до складывания кумской и аграханской общин. Так, по показаниям бывшего крымского пленника И. Глистина (1689 г.), в ханском войске было несколько казаков, за год до того бежавших с Дона в Крым и там «обусурманившихся»²³. В ответ на предложение кн. В.В. Голицына выдать беглецов хан отказался – мотивация отказа определялась тем, что казаки приняли магометанство «и оттого им стало сытно». Исход на Кубань, обращаю внимание, носил в значительной степени семейный характер (речь о женах и детях), знаменуя качественные изменения в восприятии казаками-старообрядцами земель Крымского ханства уже как «нормальных», а не «богопротивных». О прочности семейных связей лишний раз говорить не приходится – недаром, жалуюсь хану на сунженские события (см. выше), казаки указали, что преследователи не только «животы пограбили», но и «побрали» в плен жен и детей. Реакция Селим-Гирея предстает вполне закономерной – к «обидчикам» казаков направлялись нарочные с требованием вернуть родственников новых подданных хана, либо тот «придет на них за то войною»²⁴. События, следовательно, разворачивались таким образом, что позволяли казакам Кубани вести разговоры, что отсюда им будет «ходить для воровства способно...».

В том же документе, где речь шла о «холопстве казаков», находим одно из самых серьезных подтверждений заинтересованности не только Гиреев, но и турецкого Азова в использовании казачьего фактора и, конечно, контроля за их действиями. Оказывается, что именно из Азова был направлен на Кубань азовский татарин Кубек-ага «со всем своим кочевьем»²⁵, который должен был не только помогать казакам в обустройстве, но и непосредственно командовать ими. Другой документ уточняет и расширяет наши представления о мотивационных основаниях азовского паши, решившего отдать казаков под начало Кубек-

аги; и трактовка здесь следующая – «для береженья тех роскошников» от ногайских и иных «орд»²⁶.

Обращает на себя внимание хронология событий – казаки, почти полностью разгромленные на р. Сунже, пришли на Кубань осенью 1692 г., а в апреле уже ожидался приход к казакам Кубек-аги: «Да к тем же казаком будет на Кубань реку на житье из Азова азовской Кубек-ага со всем своим кочевьем»²⁷. Имя этого аги («старшины» для казаков) множество раз встречается в документах – в контексте истории казаков Кубани, как человека влиятельного и порой злоупотреблявшего своими полномочиями. И все же – чаще всего стороны выступали вместе: так, в 1693 г. были получены сведения о готовящемся нападении кубанских казаков на рыбные ватаги р. Волги, «а с ними идет Кубек ага, потому что дана де ему... власть от крымскаго хана над ними правителем быть и городок им на Кубане соорудил»²⁸. Ага весомо помог казакам в постройке городка (междуречье Кубани и Лабы), владея информацией, кстати, о том, какой это могло иметь резонанс среди донских казаков, также намеревавшихся оставить Дон²⁹ и перейти на Кубань в подданство к ханам.

Далее считаю необходимым указать на непосредственную связь между действиями азовского паши и т.н. «азовскими» практиками донских казаков, продолжающимися и в конце XVII в. Повторение указанных практик неслучайно – Азов избирается казаками сознательно, традиционно в качестве высокостатусного места, маркирующего переход фронтирной зоны. Так, из показаний кубанского казака Д. Башмака, пойманного и допрошенного в 1694 г., следует, что во время событий раскола на Дону (примерно в 1690 г.), покинув семью, «пошел в Озов один... и явился озовскому бею Темеше. И жил у него во дворе месяца с два»³⁰. Любопытно, что адаптация не потребовала от казака перехода в мусульманство, хотя черты культурного антиповедения налицо – в посты, а также в среду и пятницу – «по их босурманской обыкности» – Башмак стал есть мясо. Ска-

²³ Бережков М. Русские пленники и невольники в Крыму // Труды VI археологического съезда в Одессе (1884 г.). – Одесса, 1888. – Т.2. – С.360.

²⁴ Архив СПбИИ РАН. Ф.178. – Оп.1. – Д.12348. – Л.2.

²⁵ Архив СПбИИ РАН. Ф.178. Оп.1. Д.12348. Л.1–2.

²⁶ Российский государственный архив древних актов (далее – РГАДА). Ф.210. Белгородский стол. Стлб.1406. Л.178.

²⁷ Архив СПбИИ РАН. Ф.178. – Оп.1. – Д.12348. – Л.1–2.

²⁸ Архив СПбИИ РАН. Ф.178. – Оп.1. – Д.12364. – Л.2.

²⁹ Архив СПбИИ РАН. Ф.178. – Оп.1. – Д.12449. – Л.1.

³⁰ РГАДА. Ф.210. Белгородский стол. – Стлб.1406. – Л.176.

занное, впрочем, не значит, что нарушение Башмаком пищевого запрета – уникальный случай – в сборнике «Булавинское восстание» (М., 1935) нам встречались примеры подобного поведения со стороны повстанцев. Впоследствии бей отправил Башмака на Кубань к таким же «воровским казакам и роскошникам», которые «по нем поручились». Как оказалось потом, Башмак с остальными казаками, подданными хана, стал беспрепятственно и «почасту» ездить с Кубани в Азов и обратно. Другой казак, М. Тарасенко, показал в 1694 г., что и он после своего прихода на Кубань также оказался в Азове – «и в Озове жил у терченина»³¹. Переход вызвал смену имени – Юсупка, принятие мусульманства, хотя и без совершения процедуры обрезания. Любопытно при этом, что указанные «новации» воспоследовали не на Кубани, где какое-то время он жил среди казаков-«раскольников», а именно в Азове.

Примечательно и то, что азовский бей лично содействует мерам по адаптации казаков на Кубани и в Азове, привлечению их к реализации военных и т.п. замыслов, поощряет их, а в ряде случаев – не спешит чересчур сурово наказывать. Подчеркну, что здесь наблюдается системный подход – те же меры азовский паша применял еще к казакам Кумы и Аграхани, привлекая их к набегам; по итогам которых казаки получали добычу, включая полон, продавали его в том же Азове³². Так, известнейшие вожди кавказских казаков – П. Мурзенко и Л. Маноцкий «отметились» в совместном набеге с азовцами в 1691 г., захватив в плен 1 тысячу человек. Интересно, что администрация турецкого Азова получает сведения о кумских и аграханских казаках еще до событий, связанных с их переходом на Кубань в начале 1690-х гг. Едва ли не самый примечательный коммуникационный акт произошел в 1689 г. на Дону, где кумские казаки столкнулись с группировкой «азовского бея». Здесь можно сказать, что отношения между казаками Кумы/Аграхани и донцами складывались непросто, недоверие было взаимным, конфликты – частыми и кровопролитными³³, несмотря на отдельные случаи возвращения «изменников» на Дон. А тогда, в год 2-го Азов-

ского похода, кумские казаки вновь решили обрушиться на донские городки – полагаю, что в основе мероприятия лежали основания иного порядка, нежели желание обогатиться материально. Попутно кумские казаки решали проблему увода с Дона членов своих семей. Во время встречи с казаками азовский бей потребовал от них «присяги в том, что они возвратятся... на Куму и будут служить верно крымскому хану противу врагов его, и они беспрекословно дали ему в том клятву»³⁴. Показательно, что сами казаки просили бея сообщить хану Селим-Гирею о том, что они суть – крымско-подданные и что в дальнейшем не перестанут разорять жилища своих неприятелей – донских казаков. Здесь же отмечу, что при бее находился «крымский царевич», подтвердивший лояльность казаков и, таким образом, едва ли не поручившийся за них. В целом, полагаю, лояльность азовского бея по отношению к казакам носила прочный характер и могла только усиливаться в связи с приходом на Западный Кавказ новых групп казаков, получивших совершенно определенную «известность» в бытность кумской и аграханской общин. Кроме того, и другие казаки, уходя с Дона, стремились актуализовать свой переход «границы миров» в Азове (подр. см. об этом выше), например, в 1692 г., становясь участниками антиросийских акций³⁵. Но и Азов не был единственным местом маркирования такого перехода – 1699 год, например, отмечен бегством в турецкий же Ачуев трех «русских людей» из Азова и сменой там вероисповедания³⁶.

Возвращаясь к событиям адаптации казаков на Кубани, анализу их отношений со «старыми» казаками, ногайцами, Гиреями и турецкой администрацией Азова, уместно начать с ответа на вопрос об определении места жительства этих новых насельников Кубани. Первые группы казаков, поселившиеся на Кубани до 1692 г. (точная дата неизвестна – Б. Боук делает ошибку, ссылаясь на данные РГАДА, которые³⁷ напрямую не соотносятся ее с его версией по определению времени перво-

³¹ РГАДА. Ф.210. Белгородский стол. - Стлб.1406. - Л.121.

³² РГАДА. Ф.111. - Оп.1. 1691 г. - Д.1. - Л.2.

³³ РГАДА. Ф.111. - Оп.1. 1691 г. - Д.1. - Л.2; Там же. 1691 г. - Д.3. - Л.50; Там же. 1694 г. - Д.4. - Л.6.

³⁴ Сухоруков В. Историческое описание Земли Войска Донского. - Ростов на/Д., 2001. - С.353.

³⁵ Материалы по истории Воронежской и соседних губерний. - Воронеж, 1888. - Вып.13. - С.1358.

³⁶ Доба гетьмана Ивана Мазепы в документах / Упорядник С. Павленко. - К., 2007. - С.577.

³⁷ РГАДА. Ф.210. Белгородский стол. - Стлб. 1406. - Л.123.

го появления казаков на Кубани – 1689 или 1690 г.) жили, скорее всего, не в отдельном городке, хотя и при реке Кубани. О.Г. Усенко также справедливо пишет о том, что первоначальное место пребывания кубанских казаков нам неизвестно³⁸. Уместно вспомнить о замечании В.Г. Дружинина, отмечавшего, что он не сумел найти в архивах данных о времени и обстоятельствах появления на Кубани казаков С. Пахомова. Поэтому нельзя не учесть редкого свидетельства бывшего донского казака Д. Башмака, показавшего в 1694 г., что примерно 4 года назад он бежал с Дона в Азов и азовский паша в том же году (1690?) отправил его на Кубань «к таким же воровским казакам к раскошникам», поручившимся при этом за него перед азовскими татарами»³⁹. Косвенным же подтверждением отсутствия новопостроенного казачьего городка раньше 1693 г. является тот факт, что аграханским казакам было велено строить городок в междуречье Кубани и Лабы, который, по одним данным, и был построен к осени общими усилиями казаков и ногайцев⁴⁰ под руководством, надо думать, Кубек-аги. В других документах, за июль-октябрь (крайние даты 27 июля – 17 октября) 1693 г. о постройке городка говорится как о свершившемся факте⁴¹ – в них снова актуализирована роль Кубек-аги, а сами казаки в очередной раз названы «раскошниками». Полагаю уместным говорить о перенесении на кубанскую почву умения донских казаков использовать особенности рельефа, других характеристик местности при устройстве городков. На указанную мысль наводит несколько обстоятельств – в частности, возведение городка тогда, в 1693 г., в междуречье Кубани и Лабы и, скорее всего, на острове⁴², что существенно снижало вероятность внезапного нападения на его жителей.

Одним из лидеров аграханских казаков, осуществлявших их переход на Кубань и уцелевших на Сунже, был уже известный (см. выше) атаман Л. Маноцкий, так и не пойманный российскими властями, но в 1695 г. каз-

ненный Войском Донским в Черкасске⁴³. Кубанских казаков, в свою очередь, возглавлял Савелий Пахомов, согласно новейших обнаруженных архивных данных – «родом... тума. Прежде сего (до 1694 г. – Д.С.) жил в городке на устье Хопра»⁴⁴; есть также указание, что Пахомов проживал и на Медведице⁴⁵. Такой ряд казаков-«метисов», вероятно, можно продолжить – ведь самого Льва Маноцкого донцы именуют в песнях *тумой*⁴⁶, – актуализируя при этом вопрос о роли тум-«полукровок» в наращивании объема и содержания культурных практик донских казаков с кочевым миром, турками и т.п. акторами исторического процесса.

К моменту прихода новых групп казаков на Кубань община казаков этого региона была весьма немногочисленной – современник и очевидец событий начала 1690-х гг., Демка Башмак, указывал, что казаков тогда было «мужеского полу которые ружьем владеют, человек с пятьдесят, а женска полу, также и детей, их сколько число было... не упомнит»⁴⁷. Такие числа вполне коррелируются со сведениями другого пойманного казака, Демки Маркова, определявшего число кубанских казаков в несколько десятков человек⁴⁸. Ценным является указание и на то, что на Кубань переселялись казаки из *верховых донских городков* и что, скорее всего, среди членов казачьих групп, осваивавших Кубань в начале 1690-х гг., находились не только аграханцы, но и выходцы из кумской общины казаков⁴⁹. В результате пополнения рядов кубанского казачества численность группы возросла до *нескольких сот*: «И ныне-де их раскошников живет на Кубани человек со двести и болии»⁵⁰.

Можно предположить, что общее число казачьего населения Кубани могло достигать еще больших пределов, если учесть достаточное распространение в их среде семейно-брачных отношений. Так, выходец из татар-

⁴³ Дружинин В.Г. Указ. соч. – С.212.

⁴⁴ РГАДА. Ф.210. Белгородский стол. – Стлб. 1406. – Л.177.

⁴⁵ РГАДА. Ф.210. Белгородский стол. – Стлб. 1406. – Л.126.

⁴⁶ Мининков Н.А. Донское казачество в эпоху позднего средневековья (до 1671 г.). – Ростов на /Д., 1998. – С.442.

⁴⁷ РГАДА. Ф.210. Белгородский стол. – Стлб. 1406. – Л.177.

⁴⁸ Боук Б.М. Указ. соч. – С.33.

⁴⁹ РГАДА. Ф.210. Белгородский стол. – Стлб. 1406. – Л.177, 178.

⁵⁰ РГАДА. Ф.210. Белгородский стол. – Стлб. 1406. – Л.177.

³⁸ Усенко О.Г. Начальная история кубанского казачества (1692–1708 гг.) // Из архива тверских историков. – Тверь, 2000. – Вып.2. – С.63.

³⁹ РГАДА. Ф.210. Белгородский стол. – Стлб. 1406. – Л.176.

⁴⁰ Боук Б.М. Указ. соч. – С.32.

⁴¹ Архив СПбИИ РАН. Ф.178. – Оп.1. – Д.12364. – Л.2; Там же. – Д.12449. – Л.1.

⁴² Архив СПбИИ РАН. Ф.178. – Оп.1. – Д.12348.

ского плена, донской казак, показал на допросе в Азове (октябрь 1698 г.), что в бытность его в плену на Кубани приезжал к его хозяину (надо думать, ногайцу) казак-«ахреян» – для лечения, кстати, лошади. По его словам, оказывалось, что казаков-«ахреян» на Кубани насчитывалось «человек с пятсот»⁵¹. Попутно отмечу, что указанный эпизод с лечением казачьей лошади кем-то из ногайцев вполне может быть рассмотрен в контексте и в целом: конечно, при подсчетах нужно учитывать ряд факторов – от убыли населения по объективным основаниям до нового численного вливания (о чем ниже пойдет речь); однако автору при этом представляется, что цифра в 500 человек (включающая в себя казаков и членов их семей) вполне может быть принята за основу при определении численности казачьего населения Кубани конца XVII в.

Численно возросшее сообщество кубанских казаков представляло собой мощную боевую единицу, в использовании потенциала которого были заинтересованы и Гирей, и турецкий паша, и кавказские владетели, не забывшие о тех временах, кумские и аграханские казаки наводили ужас на астраханских, черноморских и терских воевод. Подчеркну, что о ситуативной поддержке «противниками» России казаков снова говорить не приходится – перед нами системные практики (от финансовой помощи до удовлетворения духовных запросов). Так, помимо приведенных выше фактов, в пользу такой точки зрения автора можно привести аутентичное свидетельство конца XVII в. о том, что казакам, «ворам и изменникам», «давает... в Азове у бея и в Крыму у хана жалованья»⁵². Имелось и другое важное основание, о котором нельзя не упомянуть: поддержка турками и ханами стремления казаков наладить удовлетворение религиозных запросов. В начале 1690-х гг. в турецкий Азов прибыла с Кубани группа казаков, подданных крымского хана Селим-Гирея б. Бахадур-Гирея, уже не первый год проживавших в этой части владений Гиреев. Ходатаи били тогда челом азовскому бегу, чтобы тот дал им «рускаго попа»⁵³. Любопытен характер отрицатель-

ной реакции высокого чина турецкой администрации – оказывается, в его распоряжении *всего лишь* не оказалось тогда нужного казакам священника; и речь в целом не шла о негативном отношении к просьбе «кяфиров». Уже в то время (данные за 1694 г.) среди казаков Кубани находится 8 чернецов, имена трех из которых нам известны – Варлаам, Савватий, Киприан. Любопытно, как поступили казаки после «*ущающегося*» для них отказа паши – «и они меж собою наставили сами в попы тоболаца Исачку»⁵⁴. Такое поведение вполне укладывается в предыдущие практики донских казаков, когда Войско Донское оказывало самое существенное влияние на организацию церковной жизни, включая назначение священников.

К слову сказать, согласно данных за 1697 г. среди кубанских казаков находился «*поп белой*» с Медведицы, «*да чернецов члвк з дватцать живут с ними казаками особно куренем, а сказывают те чернецы, что они ушли для того, что их в вере неволят по-новому*»⁵⁵. В 1702 г. казаки, проживавшие тогда в Копыле, отправили от себя через Крым на Северский Донец (приток Дона) «*восм человек казаков к росколщнику Авилу для взяття ево к себе в городок и о пропуске ис Крыму взяли у хана проезжий лист*»⁵⁶. Эпизод с Авилкой показателен еще в таком измерении – он характеризует состояние социальных сетей кубанских казаков, в данном случае – с казаками Дона. Оказывается, что на Дону казаки почитали Авилку за святого, «*потому что де тот Авилка им, казакам, кто из них придет к нему о чем справитца, пророчествует*»⁵⁷. Слухи о его приходе на Дон якобы из Иерусалима быстро распространились среди донцов, с которыми в разных формах контактировали казаки, подданные хана. Авторитета глубине пророчеств Авилки добавляли, например, его слова о том, что в первый раз казаки не сумеют взять Азов, но во второй раз им это удастся.

Примечательно, что ни тогда, ни позже казаки нисколько не смущались обращаться с подобного рода просьбами к своим верховным сюзеренам – крымским ханам, почти без исключений находя при этом действенную поддержку. Таким образом, и в сфере ожиданий, связанных с религиозными аспектами адапта-

⁵¹ Архив СПбИИ РАН. Коллекция 238. - Оп.2. - Картон 249. - Л. 1 об.

⁵² РГАДА. Ф.210. Белгородский стол. - Стлб. 1406. - Л.126.

⁵³ РГАДА. Ф.210. Белгородский стол. - Стлб.1406. - Л.178.

⁵⁴ РГАДА. Ф.210. Белгородский стол. - Стлб.1406. - Л.177.

⁵⁵ РГАДА. Ф.119. - Оп.1. 1697 г. - Д.9. - Л.8.

⁵⁶ Усенко О.Г. Указ. соч. - С.74.

⁵⁷ РГАДА. Ф.371. - Оп.1. - Ч.1. - Д.291. - Л.38.

ции, ослабления именно такого предметного поля психической напряженности у казаков, мы находим основания для полагания – турецкий Азов проводил типологически ту же линию, что и Гирей, способствуя дальнейшей *системной* социальной адаптации казаков Крымского ханства. Не менее показательный случай произошел в конце 1690-х гг. (наверняка – до 1697 г.), когда казаки решают пожаловаться хану на самого Кубек-агу, который *«хотел с тех казаков в пане, и в звериной, и в рыбной ловле иметь десятую долю»*, – как сообщал об этом Афонька Федоров, выполнявший у кубанских казаков функции толмача. Выкупленный в горах Кавказа *«войсковым атаманом»* Савелием Пахомовым, он оказался на Кубани, где и стал жить среди казаков. Любопытно, что сам Афонька называет их *«аграханскими»*, определяя численность примерно в полторы сотни⁵⁸. Как очевидец событий, толмач сообщает уникальные сведения – недовольные агой, казаки отправили в Крым 4 своих посланцев, добравшихся до Бахчисарая и, сумевших вручить челобитную хану, *«чтоб с них Кубек ага податей никаких не имал»*. Итоги 18-дневного пребывания посланцев в Крыму можно назвать успешными – *«и крымской хан с тех Козаков иметь ничего не велел»*⁵⁹. Спустя примерно год ситуация типологически повторилась – в Крыму вновь увидели кубанских казаков с жалобой на все того же Кубек-агу, устроившего запашку на землях, удобным казакам для выпаса скота.

И вновь Селим-Гирей взял сторону своих христианских подданных – аге был отправлен ограничительный *«лист»* на право пахать *«казачью»* поляну⁶⁰. Генерализировать значение конфликта не станем – впоследствии казаки не раз принимали участие в набегах под руководством как раз Кубек-аги. С другой стороны, уместно отметить и неоднородность самого казачьего сообщества, борьбу лидеров за укрепление своего положения. К примеру (данные на 1697 г.), *«ис тех де казаков, которые живут на Кубане, молодчие люди члвк со сто думают идти на Дон..., а удерживают их пуцце воры атаман Савка Пахомов, Стенка Жетура, Васка Мануїлов с товарищи члвк с десят»*⁶¹. Отмечая владение казаками информации о прислан-

ных им из Москвы милостивых указов, укажу, что в истории не зафиксировано сколь-нибудь значительных примеров обратного перехода кубанских казаков в российское подданство; следовательно, мнение некоторых специалистов (В.Г. Дружинин) о значительных масштабах такого явления вполне может быть поставлено под сомнение. Отдельные случаи, конечно, имели место, свидетельствуя о разных настроениях среди кубанских казаков. Так, Войско Донское сообщало в Москву в 1709 г. о поимке одного кубанского казака и приходе в Войско другого, *«из воли своей»*⁶². В итоге: захваченного казака повесили – *«по обыкновению»* войсковому на якоре за ноги; второго же – простили, согласно царских указов, присланных от генерал-майора В.В. Долгорукого. Интересен в этом отношении сюжет с мнимым, считаю, переходом на Дон атамана Л. Маноцкого в 1695 г. после смерти которого, как считают некоторые ученые (Б. Боук), С. Пахомов становится самым влиятельным лидером кубанских казаков. Учитывая уровень *«заслуг»* атамана перед Россией, степень его влияния среди казаков и признания властями того же Азова, крайне сомнительным представляется трактовать поступок (просить прощения в Черкасске) с позиций раскаяния и т.п. оценок. Скорее всего, масштаб личности Льва Маноцкого нашел выход здесь в реализации *обманной акции смирения*, под видом которой вполне можно было узнать оперативную ситуацию в Черкасске. Таким образом, можно действительно полагать, что войсковой атаман Ф. Минаев, *«проникнув его замыслы, приказал калмыкам его расстрелять»*⁶³.

Говоря здесь об отношении Войска Донского к кубанским казакам, нельзя согласиться с В.Г. Дружининым в той его мысли⁶⁴, что ушедшие на Кубань казаки перестали представлять опасность и для Войска Донского, и для Москвы. Основные неприятности российской администрации на Кавказе и в Поволжье доставляли именно те казаки, которых принял к себе крымский хан Селим-Гирей. В целом можно полагать, что уже на рубеже XVII – XVIII вв. кубанское казачество стало играть активнейшую роль в активизации новых переходов донцов на Кавказ, набегах (теперь уже

⁵⁸ РГАДА. Ф.119. - Оп.1. 1697 г. - Д.9. - Л.4.

⁵⁹ РГАДА. Ф.119. - Оп.1. 1697 г. - Д.9. - Л.4.

⁶⁰ РГАДА. Ф.119. - Оп.1. 1697 г. - Д.9. - Л.4.

⁶¹ РГАДА. Ф.119. - Оп.1. 1697 г. - Д.9. - Л.8.

⁶² РГАДА. Ф.111. - Оп.1. 1709 г. - Д.11. - Л.7.

⁶³ Сухоруков В. Историческое описание Земли Войска Донского. - Ростов на/Д., 2001. - С.357.

⁶⁴ Дружинин В.Г. Указ. соч. - С.212–213.

часто в союзе с ногайцами) на окраины Российского государства и общем повышении внимания Крыма, Османской империи и России к казачеству как важному игроку на пространстве Дикого Поля и сопредельных территорий. В Москве действительно адекватно оценивали степень опасности нового мощного центра казаков, противников России, выдачи которых было добиться значительно сложнее, чем пытаясь подкупить шамхала Тарковского. Уже 18 июля 1693 г. царь Петр I повелевал грамотой донскому атаману Ф. Минаеву разорить на Кубани казачий городок, предостерегая при этом, чтобы к казакам хана не уходили старообрядцы из верховых донских городков⁶⁵. Считаю, что никаких оснований считать, что акция состоялась, нет – активность кубанских казаков лишь возрастает.

Так, 31 июня 1692 г. с ногайской стороны Дона на казачьи городки напали калмыки, азовские татары и «расколицики», нанеся удар между городками Решетовым и Вешками и отбив у казаков «конския и животинныя стада»; затем группировка отправилась в междуречье Черной и Белой Калитвы⁶⁶. Но, как предполагали российские военные специалисты, возможно нанесение удара по Острогжску и другим «украинным городам» по Новой Черте. Можно почти не сомневаться, что речь шла именно о кубанских казаках – ведь «ногайская сторона» Дона была обращена как раз к Кубани, тогда как на «крымской» его стороне проживали сами донские казаки. Группировка была крупной – после событий на Дону ожидался ее приход под Острогжск и другие «украинные города» по Новой черте. Летом 1693 г. черныярский воевода Ф. Спешнев извещал князя П.И. Хованского о полученных из Войска Донского сведениях – поселившиеся на Кубани казаки и ногайцы под командой Кубек-аги готовятся напасть на рыбные ватаги, но, что-то больше его тревожило – в случае такого нападения Черный Яр невозможно будет оборонять по причине «малолюдства» и отсутствия боеприпасов⁶⁷. Подчеркну, что воевода тревожился еще по тому основанию, что, если нападение в итоге свершится, то первым по счету оно не станет. Тогда, 6 июня 1693 г., кре-

пость удалось отстоять от набега все тех же казаков и татар. Бой был серьезным, крепость осаждали несколько сот человек, вооруженных в т.ч. пищальями, по которым велся и пушечный огонь, существенно опустошивший «зеленую казну»⁶⁸. Еще раз отмечу, что Черный Яр не был рядовой «крепостцой», имея стратегическое значение в общей системе обороны самой Астрахани. Вновь отмечу роль «азовского фактора» в реализации казаками своих замыслов – недаром оперативные данные Войска Донского подтверждали пребывание части казаков в Азове (подр. см. ниже). «А и ныне от них расколициков будучи в Азове, говорили... злыми похвальными словами, что де пойдут они еще доставать Черный Яр, а сними в том походе... идут многия ногайския мурзы...»⁶⁹. Но вот на что еще необходимо обратить внимание, так это на связь между масштабом указанной очередной кампании с успехами предыдущих акций – потому что их воинских людей и «расколициков прежняя добыча учинила повадна...»

Сами же кубанские казаки не собирались в целом ограничивать себя в выборе направления ударов, действуя на обширном пространстве от Подонья до Прикаспия, нанося точечные удары также по «внутренним» российским землям (напр., районе Воронежа). Поэтому можно не согласиться с О.Г. Усенко в той его мысли, что казаки усиливают свою активность в Нижнем Поволжье из-за активизации действий России под Азовом, снижая ее на других направлениях⁷⁰. Еще первые кубанские казаки заявляли о своей готовности «ходить для зипуны по города великих государей...» Увеличение численности рядов казачества за счет групп с Кумы и Аграхани актуализировало этот призыв и его реализацию на деле. После известных событий под Черным Яром астраханский воевода П.И. Хованский направил в Черный Яр «для береженья» 100 стрельцов, опасаясь также реализации угрозы со стороны крымцев и казаков-«расколициков» идти «для воровства под Царицынскую заставу к Волге-реке... и на рыбные ватаги...»⁷¹. 11 июля того же года «воровские воинские люди», среди которых видим и «отступников расколициков казаков» напали на группу рыбаков, рыбабивших ниже Черного Яра на 16 лодках, 15 человек из числа

⁶⁵ Короленко П.П. Некрасовские казаки // Известия ОЛИКО. - Екатеринодар, 1900. - Вып.2. - С.14.

⁶⁶ Материалы по истории Воронежской и соседних губерний. - Воронеж, 1888. - Вып.13. - С.134.

⁶⁷ Архив СПбИИ РАН. Ф.178. - Оп.1. - Д.12364.

⁶⁸ АИ. - Т.5. - С.376-377.

⁶⁹ Архив СПбИИ РАН. Ф.178. - Оп.1. - Д.12364. - Л.2.

⁷⁰ Усенко О.Г. Указ. соч. - С.64.

⁷¹ Архив СПбИИ РАН. Ф.178. - Оп.1. - Д.12367. - Л.1.

которых попали в плен⁷². Другой случай подобного рода отправку против «воровских людей» головы астраханских конных стрельцов М.Ф. Кереитова с юртовскими татарами⁷³. Характерно, в отпуске памяти, ему адресованном, рекомендовалось не спешить активно преследовать таких «воров» «и ехать дорогою бережно же...». Тот же «почерк» казаков (хотя, вероятно, речь может идти и о «поздних» астраханских казаках – причем, конечно, в целом, типологическая картина казачьих набегов не меняется) прослеживается в совместном набеге «воровских казаков» и подданных шамхала Тарковского Будая (татар-еманчей) на струги, стоявшие в устье Терека (май 1693 г.)⁷⁴. Нападавшие сумели захватить струги с хлебными запасами и «стрелецкие рухляди». 29 мая набег повторился, были ограблены в том же районе суда, «наряжавшиеся» в Астрахань и за Волгу. За нападавшими отправился крупный отряд, догнавший «воров» на «большом море»; в результате боя нападавшие сумели отбиться, уйдя в стругах и лодках⁷⁵. Тревога по этому поводу вызвала очередной всплеск переписки терского воеводы с Астраханью, тогда, кстати, отказавшей тому в помощи стрельцами. Ситуация не сильно изменилась и год спустя, когда терский воевода Н.С. Нарбеков сообщал П.И. Хованскому о необходимости присылки стрельцов для борьбы с «воровскими казаками», вновь появившимися на море. Воевода прямо писал о чрезвычайном характере казачьей угрозы: «а на Тереке... самое малолюдство, а воровские казаки опять явились на море и чинят воровство по-прежнему. А с Терку для проезду в Астрахань по хлебные запасы стало быть опасно. А для поиска их воров послать некого»⁷⁶. Можно согласиться с замечанием П.П. Короленко о том, что именно масштабы действий казаков (как видится автору – в т.ч. кубанских) на Каспии и на Волге обратили внимание самого царя Петра I, поскольку эти «разбойники» наносили большой вред «торгово-промышленной деятельности Астраханского края»⁷⁷. Вероятно, именно с таким основанием можно связать отправку грамоты (август 1698 г.) из приказа Казанского дворца воеводе И.А. Мусину-Пушкину с рас-

поряжением продолжить борьбу с «воровскими людьми» и «раскольниками» на Волге и Каспийском море⁷⁸. Еще раз подчеркну, без участия в описываемых процессах кубанских казаков дело не обошлось. Именно они, в составе 150 человек, напали в 1696 г. на астраханских стрельцов на Каспийском море и сумели при этом захватить часть людей в плен⁷⁹.

В 1694 г. крупная группировка кубанских казаков под предводительством Л. Маноцкого, направилась в союзе с ногайцами и калмыками на «украинные» города России: Рыбный, Усерд (под Воронежем). Однако набег не удался, и донцы, разбив «кубанцев» на их пути, захватили даже в плен 32 казаков-«ахреян» в плен⁸⁰. В том же году донцы, отправленные против ногайцев, неожиданно обнаружили в степи несколько сот кубанских казаков и ногайцев, перевозивших суда на колесах в сторону Волги. При своем отступлении кубанские казаки заявили: «Мы узнали, как на Волге пленить. Хотя вы суды у нас отбили, мы к весне изготовя суды и еще пойдем к Волге. Вы нас не укараулите!»⁸¹ Помимо искусства конской езды, казаки здесь, отмечу, демонстрируют давние традиции донцов переправки на далекие сухопутные расстояния лодок, чтобы затем применить их по назначению. Так случилось в 1694 г., и позже, в 1697 г., когда 13 казаков в составе группировки Кубек-аги везли с собой лодку, отправившись с Кубани к Волге для взятия «языков»⁸². В последнем случае казаки следовали согласно содержанию «листа» турецкого паши (видимо, азовского), присланного на Кубань.

Как видим, группы казаков часто действовали вместе с азовскими татарами, ногайцами, калмыками, объединяясь порой в крупные отряды. Например, еще около 1692–1693 гг. до 150 кубанских казаков и азовских татар, выступив вновь под командой Кубек-аги, «били под Маяцкой», взяв там в полон 17 человек⁸³. Примечательно, что кубанские казаки свою часть пленных беспрепятственно продали в Азове, получив за каждого по 10 алтын и направившись затем на Кубань. В том же районе

⁷² Архив СПбИИ РАН. Ф.178. - Оп.1. - Д.12371. - Л.1.

⁷³ Архив СПбИИ РАН. Ф.178. - Оп.1. - Д.12352. - Л.1–5.

⁷⁴ Архив СПбИИ РАН. Ф.178. - Оп.1. - Д.12585. - Л.1.

⁷⁵ Там же. - Л.2.

⁷⁶ Архив СПбИИ РАН. Ф.178. - Оп.1. - Д.12575. - Л.1.

⁷⁷ Короленко П.П. Указ. соч. - С.14.

⁷⁸ Архив СПбИИ РАН. Ф.178. - Оп.1. - Д.13165.

⁷⁹ Цит по: Боук Б.М. Указ. соч. - С.34.

⁸⁰ Короленко П.П. Указ. соч. - С.14.

⁸¹ Цит по: Боук Б.М. Указ. соч. - С.34.

⁸² РГАДА. Ф.119. - Оп.1. 1697 г. - Д.9. - Л.7.

⁸³ РГАДА. Ф. 210. Белгородский стол. - Стлб.1406. - Л.124.

Северского Донца вскоре пострадал и г. Тор, и вновь мы наблюдаем, как перед набегом казаки прибывают сначала с Кубани в Азов, а затем через него же – обратно. Другой казак по возвращении из набега получил в Азове же лошадь и полтора рубля денег. В последнем случае с Тором, подчеркну, также усматривается целеполагание казаков и азовцев, а не слепая удача размашистого удара набега. Дело в том, что второе «имя» указанного городка – Соляной, городок на р. Торце (Торе), где имелись богатейшие соляные озера. Неслучайно там часто собиралось «*большое собрание русских людей за солью*»⁸⁴.

В целом рассмотренные «азовские практики» из жизни казаков, проанализированные в связи со многими другими источниками⁸⁵, позволяют сделать новый в историографии вывод о привычном, безопасном для кубанских казаков пребывании в Азове, что отмечало поведение, например, еще аграханских казаков⁸⁶. Подчеркну, что часть казаков проживала в Азове *постоянно*, либо относилась к Азову как к удобной перевалочной базе – по пути в походы с Кубани и обратно. Здесь же затрону вопрос о времени преодоления казаками пути от Кубани до Азова, что уместно рассматривать в числе других важных оснований, влиявших на повседневную жизнь казаков, насыщенную проявлениями воинского быта и соответствующего напряжения сил. Итак, один из пойманных кубанских казаков свидетельствовал, что от Азова до Кубани, где кочует Кубек-ага и живут «*расколыщики*» – пять дней сухого пути⁸⁷. Кубек-ага действительно становится постоянным участником и свидетелем жизни казаков Кубани, старается их брать в походы часто, пусть и небольшими группами. Так, в 1694 г. семь казаков сопровождали его в Крым, откуда сам хан намеревался летом отправиться с войсками на Можары⁸⁸ (Кабарда).

Случалось и так, что ватаги собирали сами казаки, например, так поступил казак Демка Башмак в 1694 г., собрав «*росколыщиков*»

Левку Степанова, Савостку Иванова, Игнашку Шлепина, Максимку Белоусова, Фетку Горбуна, Максимку Горажанова (в соединении с 23 татарами), «*пошли было для войны под украинные города*». С Кубани же, как заявляли сами казаки, тоже «*ходить для воровства сподобно*», причем, разумеется, не стоит переоценивать степень самостоятельности такого рода действий; ведь даже сторонним наблюдателям было вполне ясно, что казаки шли к хану в «*холопство*».

Если говорить об уровне боевой подготовки кубанских казаков, то ее уверенно можно признать высокой. Постоянная мобильность вызвала совершенствование выучки – владение конем, умение управляться с «*переносными*» судами (см. выше), холодным и огнестрельным оружием. Среди элементов воинского снаряжения кубанских казаков точно можно указать на пищали и копья, причем казаки желали бы обзавестись и пушками⁸⁹; причем в последнем случае крымский хан решительно отказал. Выступление в поход (часто под командой Кубек-аги) сопровождалось избранием казаками походного атамана с выставлением знамен (двух, если отряд возглавлял атаман и одного – если группа была немногочисленной), расшитых красными и белыми цветами⁹⁰. Использовали крымцы с азовцами и великолепное знание казаками топографии донских и иных земель: «*И ходят они ватажным агами с крымскими и с озовскими татарами для войны великих государей под украинные города*»⁹¹. Л. Маноцкий, например, был «*вожем*» во время нападения на г. Маяцкий (Северский Донец), а Демка Башмак выступил в таком же качестве, когда азовцы двинулись под донской Митякинский городок. Один небольшой список казаков, содержащий в числе других аналогичных свидетельств сведения об антропонимии казаков, их происхождении, позволю привести: «*...донской казак с реки Медведицы Савка Пахомов, да разбойник, которой разбивал по Волги, Афонка Обрамов, донские казаки с городка Голубые Якушка Горожанов, с Михалева городка Васка Мануйлов и с Строи... на (Сиротина? – Д.С.) городка Давыдка Лукьянов. А иные де... которые живут на Кубани и в Озове (выделено нами. – Д.С.) по имени он, Левка... не упомина-*

⁸⁴ Короленко П.П. Указ. соч. - С.10.

⁸⁵ РГАДА. Ф.210. Белгородский стол. - Стлб.1406. - Л.126, 177; Архив СПбИИ РАН. Ф.178. - Оп.1. - Д.12366. - Л.1.

⁸⁶ РГАДА. Ф.111. - Оп.1. 1691 г. - Д.2. - Л.5.

⁸⁷ РГАДА. Ф.210. Белгородский стол. - Стлб.1406. - Л.179.

⁸⁸ РГАДА. Ф.210. Белгородский стол. - Стлб.1406. - Л.183.

⁸⁹ Там же. - Л.179.

⁹⁰ Там же.

⁹¹ Там же. - Л.126.

нит»⁹². Известно также, что какое-то время в Азове проживал сам Л. Маноцкий, по крайней мере, применительно к событиям 1694 г. об этом говорится в настоящем времени.

Были случаи, когда из Азова казаки решали все же бежать, преследуя, правда, своекорыстные интересы, а не спасаясь от преследований турок. Так, уже известный Д. Башмак, сговорившись с казаками-«раскольщиками», жившими в Азове, задумал отогнать в Черкасск конский табун. Замысел был раскрыт, товарищи Башмака от погони ушли, а сам Башмак, проплутав какое-то время, принес повинную азовскому бею и попал в местную тюрьму⁹³, просидев там несколько месяцев. Итог истории, считаю, оказался закономерен – приехавший в Азов Кубек-ага взял казака «на поруки», и Башмак обрел волю, вновь сделавшись участником набегов.

Случавшиеся между казаками и Кубек-агой конфликты, еще раз подчеркиваю, принципиального характера (по принципу недоверия, либо нежелания казаков служить хану и т.п. оснований) не носили и, конечно, не влияли на социальный фон общего благополучия кубанских казаков. Впрочем, причиной разногласий иногда становилась излишняя активность казаков на почве акций, несогласованных с татарами. К примеру, это можно отнести к сфере мелких набегов, целью которых могли быть пленные. Справедливо мнение О.Г. Усенко о том, что «судя по всему, рабовладение у кубанских казаков было нормой. Для продажи "ясыря" к ним ехали отовсюду – и кубанские татары, и ногайские, и кумыцкие. ... Но "окреане" и продавали рабов – тем же кочевникам..., армянским купцам, а может быть, и туркам» (предположение подтверждается, в настоящем параграфе автор приводит факты продажи полона именно в Азове. – Д.С.)⁹⁴. Ученый далее приводит факт 4-летнего пребывания в неволе у кубанских казаков И. Алексева, бежавшего в Азов летом 1702 г. Случалось и так, что невольники сопровождали кубанских казаков во время тяжелого и непростого рыбного лова на Черном море, где казаки устраивали даже зимовки⁹⁵. Пленники были, очевидно, интерес-

ны казакам еще в таком измерении – возможностью брать их на «окуп», получая в итоге несколько большую сумму, чем того требовал «рабовладелец». В этом мы видим продолжение «традиций» пленопродавства, бытовавших еще у казаков на Дону и сохранявшихся при молчаливом согласии России, разрешавшей донцам устраивать сбор «окупных денег», например, в том же Азове (конец XVII в.)⁹⁶. Конечно, указанный шаг могли позволить себе не все казаки, а наиболее зажиточные – следовательно, в будущем можно исследовать вопрос о внутренних стратах кубанского казачества, что влияло на отношения внутри сообщества. Так, солдат В. Переносов рассказывал в 1702 г., что, будучи пленен кумыками, он был отвезен своим «хозяином» Уразаем на Кубань и отдан «на выкуп городка Копыла казаку Емельяну Иванову за тридцать за пять рублей»⁹⁷. В августе 1699 г. в российский тогда уже Азов прибыла группа татар с Кубани с письмом от Шабас-Гирея и группой пленных. Оказалось, что в плен их взяли казаки-«ахреяне», «кои, пришед ис казачих донских городков... живут у них на Кубани, да с ними ж, де, из кубанских же из аулов татар и китайцов (речь о хатай-кипчаках. – Д.С.)... без ведома салтанского и кубекова самодуром»⁹⁸. На основании состояния мира между Россией и Османской империей Шабас-Гирей велел наказать виновных, и при участии Кубек-аги двое казаков-«ахреян» вскоре оказались «в железах». Подробности расспросных речей освобожденных из «ахреянского» плена людей очень интересны. Так, напали на них, оказывается, ночью, когда солдаты, неосторожно выехав из Азова, оказались на Очаковской косе. По пути следования на Кубань казаки-«ахреяне» рассказали пленным о «незапланированном» характере нападения, поскольку главная цель состояла в следующем: проникнуть в донские гирла (казаки везли с собой лодку, что уже не раз нами отмечено) и попытаться захватить либо самого Петра I, либо кого из «бояр и немцев». О бравде со стороны казаков говорить не приходится – их, в порядке сбора оперативной информации

научный оборот О.Г. Усенко. См. его: Начальная история кубанского казачества. – С.72–77).

⁹⁶ Доба гетьмана Ивана Мазепы в документах. – К., 2007. – С.573 и др.

⁹⁷ РГАДА. Ф.158. 1702 г. – Д.142. Л.3–3 об. (документ введен в научный оборот О.Г. Усенко. См. его: Начальная история кубанского казачества. – С.72–77).

⁹⁸ Доба гетьмана Ивана Мазепы в документах. – С.577.

⁹² Данные за 1694 г. См.: РГАДА. Ф. 210. Белгородский стол. – Стлб.1406. – Л.126.

⁹³ РГАДА. Ф.210. Белгородский стол. – Стлб.1406. – Л.181.

⁹⁴ Усенко О.Г. Указ. соч. – С.69.

⁹⁵ РГАДА. Ф.158. 1702 г. – Д.142. Л.7 (документ введен в

интересовал даже внешний вид царя. Важное обстоятельство, имеющее, на наш взгляд, отношение, к проблеме содержания пленных, а отсюда, вероятно, и *нормальности* такого явления в жизни кубанских казаков: «...и, привезши их, ахреяны взяли к себе на Кубань и посадили в тюрьму... (выделено нами. – Д.С.)»⁹⁹. Вскоре о таком самовольстве казаков стало известно Кубек-аге, не преминувшему донести об инциденте Шабас-Гирею и освободившему узников казаков.

Еще большая опасность исходила от кубанских казаков в той части их активных действий, которые касались «сманивания» на Кубань прежде всего донских казаков. В октябре 1693 г. эндереевский Муртазале-мурза сообщил о намерении казаков из двух донских городков уйти на Кубань к казакам-раскольникам, где Кубек-ага построил им городок¹⁰⁰. Встревоженный кн. П.И. Хованский почти немедленно сообщает об этом в своей отписке на царское имя. А в 1703 г. на Дон была отправлена царская грамота о принятии Войском мер к сыску «воров», поговаривающих казаков уйти с р. Медведицы на Кубань¹⁰¹. Кроме того, необходимо сказать, что в союзе с казаками по-прежнему заинтересованы кавказские феодалы – например, все тот же шамхал Тарковский¹⁰². Надо думать, что и кумских казаков кабардинские князья не спешили выдавать «головой» Москве.

Интересен и сюжет с участием неизвестного пока «кубанского паши», использовавшего татар «для возмущения на Кубань» донских казаков – описанный случай произошел осенью 1709 г., когда на Кубань сумели уйти до 40 казаков с женами и детьми, жители Кобылинского городка¹⁰³, умело действуя при помощи кубанских же казаков, пригнавших табун лошадей. Уточнения трактовки сюжета, конечно, необходимы (к примеру, идет ли речь о паше Тамани, Ачуева, либо титул был неправильно истолкован переводчиком расспросных речей татар). Однако уже сейчас невозможно отрицать факт системной поддержки

казаков не только Гиреями, но и высшими чинами турецкой администрации, а вскоре, как окажется, и Османами. Среди подробностей той истории – важная деталь, характеризующая состояние прочных связей кубанских казаков с Доном, о чем ниже еще пойдет речь. Оказывается, что, приехав с Кубани к Кобылинскому городку, казаки там побывали, и лишь затем отправились в степь. При этом звучали слова о том, что едут они в казачьи городки «для возмущения казаков с собою на Кубань»¹⁰⁴.

23 октября того же года под Царицыным в бою был убит кубанский казак, при котором находились уникальные во всех смыслах документы. Их содержание позволяет говорить об особенностях складывания войсковой организации у кубанских казаков, уточняют представления о правовом положении казаков как подданных хана, наконец, преподносят образцы частной переписки казаков с их родственниками на Дону.

Один из документов, найденных при казаке (см. выше), гласит: «От кубанских атаманов молотцов от войскового атамана Савелья Пахомовича и от всего Войска Кубанского. Вестно тебе пача, послали мы от войска к тебе своих казаков Андрея толмача да Мартына для того что ниши казаки явили у тебя в Крыму а тех казаков мы войском отпускали на Дон для ведомости. И тебе б пожаловать отпустить тех нащих казаков. Оне ниши казаки. К сей войсковой грамоте ниша войсковая печать приложена»¹⁰⁵. Наличие в документе указанной формулы о войске, другие аргументы, привели некоторых исследователей к выводу о существовании войсковой формы организации у кубанских казаков в «донекрасовский период», т.е. на рубеже XVII–XVIII вв. Отмечу, что при характеристике новых социальных практик казачества, осваивающего Северо-Западный Кавказ, начиная с конца XVII в., необходимо учитывать такое обстоятельство: к настоящему времени сложилась прочная историографическая традиция, аргументировано доказывающая складывание у казаков Крымского ханства *войсковой организации*.

Обоснованию историчности данной номинации автор посвятил несколько работ, включая два издания монографии; другие историки, прежде всего – Б.М. Боук и О.Г. Усен-

⁹⁹ Там же.

¹⁰⁰ Архив СПбИИ РАН. Ф.178. - Оп.1. - Д.12449. - Л.1.

¹⁰¹ Акты, относящиеся к истории Войска Донского, собранные генерал-майором А.А. Шишениным. - Новочеркасск, 1891. - Т.1. - С.204–205.

¹⁰² Архив СПбИИ РАН. Ф.178. - Оп.1. - Д.12585.

¹⁰³ РГАДА. Ф.111. - Оп.1. 1709 г. - Д.12. - Л.1, 10 об. и др.

¹⁰⁴ РГАДА. Ф.111. - Оп.1. 1709 г. - Д.12. - Л.1.

¹⁰⁵ РГАДА. Ф.111. - Оп.1. 1709 г. - Д.12. - Л.3–3 об.

ко, внесли весомый вклад в изучение указанной проблемы, предложив такие варианты наименования указанного войска как Первое Кубанское казачье войско и Кубанское казачье войско. Например, О.Г. Усенко полагает, что 1-е ККВ сформировалось уже до прихода на Кубань некрасовских казаков, на рубеже XVII–XVIII вв.¹⁰⁶; автор же настоящей публикации считает, что указанный период – лишь начальный этап складывания войсковой организации у кубанских казаков, впервые массово пришедших на Кубань лишь на рубеже 1680–1690-х гг. Другое дело, что указанный процесс в силу ряда причин оказался «сжат» во времени, и поэтому уже в 1709 г. эти новые насельники Кубани писали, вероятно, самому крымскому хану, от лица «*всего Войска Кубанского*», чтобы тот отпустил посланцев этого войска, отправленных на Дон. Номинации – «*войско*», «*войсковой атаман*» – применительно к казакам Кубани – весьма быстро входят в документооборот тех времен. Так, например, в отписке бригадира Ф. Шидловского (изложенной в списке с памяти в Посольский приказ Ф.А. Головину из Адмиралтейского приказа от 31 июля 1706 г.) находим: «*Да они ж, донские казаки, посылали на речку Красную в новопостроенные полку ево слободы, и своим войсковым указом, кубанского атамана, страшаячи их таковым же боем, и разорением, и грабежем, чтоб тое слободы жители полку ево казаки кумпанейщики к Изюму в службе и ни в чем бы не послушны были*»¹⁰⁷.

Полагаю, что современный дискурс лежит, таким образом, не в поле доказывания самого факта проживания в регионе именно кубанских казаков и наличия у них войсковой организации (скептическое отношение к чему до сих пор присутствует в среде некоторых казачеведов – О.В. Матвеев, Н.И. Бондарь и др.), а в поле институционализации различных групп казаков, главным образом, выходцев с Дона, в казачье войско, особенностях его инкорпорирования в систему управления ханами своими кубанскими владениями, участия казаков войска (как части вооруженных сил Крымского ханства), например, в русско-турецких войнах. При этом очевидно, что дальнейшее изучение заявленных проблем и процессов не в последнюю очередь зависит от ответа на вопрос о статусе пребывания казаков

на Правобережной Кубани, их ответственности за свои антироссийские действия не как беглецов, скрывающихся от власти ханов, но, напротив, как людей, отдававших себе отчет в невозможности столь широких маневров *вне факта и последствий признания своего подданства* по отношению к Гиреям.

Представляется, что весь приведенный выше материал, рассмотренный в связи с типологией социальных практик первых кубанских казаков, свидетельствует: указанное общество свой выбор делает быстро, осознанно, и без довлеющего влияния на указанный выбор со стороны иноконфессионального, иноэтнического окружения кубанских казаков. На примере уже ранней истории кубанского казачества великолепно иллюстрируется мысль Ф. Барта о том, что, меняя идентичность (например, по основаниям подданства) «*человек может, делая ровно то же самое, получить гораздо более высокий результат, измеряемый по иной, становящейся в этом случае релевантной шкале*»¹⁰⁸. Турецкому Азову, Гиреям принадлежала важная роль в актуализации казаками своего *разрыва* с Доном по целому ряду качественных оснований. Турки и татары не просто временно поддерживали «*царских изменников*», но оказались готовы к системным формам поддержки казаков, развивая их на всем протяжении уже XVIII в. С другой стороны, к Исходу во владения хана оказались готовы и сами казаки, онтологичность которого (Исхода), повторюсь, подтверждается семейным характером ухода на Кубань даже не одной, а нескольких групп. Знаковый (семиотический) характер такого Исхода определяется, на мой взгляд, еще одним обстоятельством – перенесением аграханскими казаками на Кубань тела авторитетнейшего среди них Досифея¹⁰⁹. В целом можно полагать, что уже в конце XVII в. кубанское казачество стало играть активнейшую роль в активизации новых переходов донцов на Кавказ, набегах ногайцев и турок на окраины Российского государства и общем повышении внимания Крыма, Османской империи и России к казачеству как важному игроку на пространстве Дикого Поля и сопредельных территорий.

¹⁰⁶ Усенко О.Г. Указ. соч. - С.69.

¹⁰⁷ РГАДА. Ф.111. - Оп.1. 1706 г. - Д.19. - Л.17.

¹⁰⁸ Барт Ф. Введение // Этнические группы и социальные границы. Социальная организация культурных различий / Под ред. Ф. Барта. - М., 2006. - С.30.

¹⁰⁹ Дружинин В.Г. Указ. соч. - С.211-212.

Феноген С.И. (Сарыкей)

РОЛЬ КАЗАКОВ-НЕКРАСОВЦЕВ ДОБРУДЖИ В УЧРЕЖДЕНИИ БЕЛОКРИНИЦКОЙ ИЕРАРХИИ

*«Цепь, петля и топоръ
Съ буйной волюшкой там
Свой закончили спор.»*

(В.А. Потто)

І. О «бедных» некрасовцах замолвите слово!

История казаков-некрасовцев липован, как часть истории донского и кубанского казачества, невероятно интересная, хотя официальная историография не обращала на неё внимания до конца XX столетия. Такая, странная для неосведомлённого читателя, позиция историков объясняется малочисленностью некрасовского войска, по сравнению с другими и тем, что эту группировку казаков исследователи не могут определить, даже с натяжкой, как русскую! В свою очередь, турецкие историки даже не думают признать этих гяуров *«игнат-казаков»* – давних верно-подданных Высочайшего девлета (Османской империи)¹, турками.

Что касается румынских властей и румынских историков, признавших липован своими, но отнюдь недовольных признанием липованами своего русского происхождения, можно представить с какой *«радостью»* они готовы определить некрасовскую историю Дельты Дуная и Северной Добруджи частью истории Румынии!

Хотя основу некрасовского войска составляли русские казаки Дона и Кубани, защитники южных границ России, волею судьбы, они оказались изгнанниками царских властей и официальной церкви в конце XVII века (казаки-раскольники Маньцкого) и в начале XVIII века (бунтари-булавинцы атамана Игната Некрасы). Более того, ища пристанища за границей России, казакам изгнанникам пришлось поступить на службу, сначала к крымским ханам, а потом переселиться в Добруджу, к султанам Османской империи. Таким образом, они получили привилегированный статус турецких игнат-казаков, но одновременно *«подлили масло в огонь»* царской, и особенно – никонианской пропаганде, которая заклеимила их как изменников родины и

злейших её врагов сотни лет! Такая неделикатная постановка вопроса о прошлом некрасовцев-липован² низовьев Дуная вызовет, безусловно, негодование со стороны потомков турецких казаков Добруджи, но публично они вряд ли вступят в спор, поскольку знают о первоисточниках, подтверждающих вышеуказанное положение их предков в XVIII и XIX веках. К тому же большинство интеллигенции липован, не признающее своё русско-казацкое происхождение, по укоренившемуся обычаю, промолчит и обратит свой интерес к *«глобальным»* вопросам старообрядчества. Некрасовцы Добруджи? А, это вопрос Сарикёя!

Вообще, прямое отрицание или замалчивание собственной истории потомками некрасовцев Добруджи, – явление странное и ... не совсем понятное! Можно предположить, что приклеенный властями ярлык изменника был воспринят донскими беженцами настолько болезненно, что оказывает недоброе влияние и на их потомков десятого – одиннадцатого поколения зарубежной жизни. Интересно и то, что сами казаки, решаясь на уход за границу, прекрасно понимали, что иного выхода для спасения, кроме бегства, у них не было! Если кто-нибудь из их потомков (сегодняшних липован низовьев Дуная) сомневается в таком категорическом утверждении, то может *«полистать»* *Историю терского казачества* генерала В.А. Потто.

Указанного русского генерала нельзя подозревать в симпатии к казакам-старообрядцам или к бунтарям булавинцам. Не упрекнёшь генерала и в плохой информированности, так как всю жизнь он прослужил в казацких войсках на Кубани (во второй половине XIX века), а выйдя в отставку, в начале XX столетия, военные власти попросили его написать *Историю кубанского казачества*.

¹ По буюрулту (приказ главы правительства) от 15 декабря 1834 г.

² Так называют русских жителей правого берега Дуная греческие партизаны – Штильмарк Р. Повесть о страннике российском // lib.ru/STILMARK/stilmark2.txt

Для этого генералу В.А. Потто был представлен весь войсковой архив, относящийся к событиям в зоне в период от XVI до XX века. Смерть генерала во время подготовки «Истории» к печати, заставила власти, из уважения к покойному автору, не «исправлять» первоначальный текст, с его избытком досадных откровенностей, которые и вызывают особый интерес читателя.

В своей работе *Два века терского казачества (1577-1801)*, опубликованной во Владикавказе в 1912 г., В.А. Потто очень детально и откровенно рассказал о жестокой расправе царских войск с казаками-раскольниками и их семьями на Заполянском острове в 1688 году. Необходимо напомнить, что после разорения Чирской старообрядческой обители, из казацкого городка на Заполянском острове реки Медведицы, священник-атаман Лев Маныцкий увёл большую часть казаков старообрядцев на реку Куму, а потом на Кубань, во владения крымских ханов.

Многие казаки отказались уйти с Маныцким за границу и остались в городке на милость царских властей. Через несколько дней их городок на Заполянском острове был взят приступом царскими войсками и «попслушными» (принявшими новый церковный обряд) казаками Дона... «Жители городка были перебиты поголовно, и при этом погибло немало женщин и детей», - пишет казацкий генерал.³

Так же хорошо осветил Потто и булавинский бунт и то, чем он закончился, но случившееся на Заполянском острове, поголовное уничтожение жителей, произошло только из-за старообрядческой веры казаков.

Как бы подводя итоги всех жестокостей, произошедших на Дону в 1688-1708 годы, казацкий историк пишет в стихах:

«... Цепь, петля и топор
С буйной волюшкой там
Свой закончил спор!...»
Уж лучше и не скажешь!

При такой убедительной и поэтической обрисовке положения на Дону в конце XVII и начале XVIII века, обсуждать или хотя бы ставить вопрос обоснованности ухода некрасовцев за границу не имеет смысла. Иного выхода у них не было!!!



Передняя часть (чердак) некрасовской гребной чайки (рисунок Александры Феноген)⁴.

II. Казаки-некрасовцы липоване Добруджи и учреждение Белокриницкой иерархии.

Некрасовцы-липоване низовьев Дуная – составная часть, если не русского казачества, то, без всяких сомнений, часть русского старообрядчества. До сих пор, публично, будто бы никто этого не отрицает, но зато мало кто из исследователей вспоминает это! Если у светских историографов России есть причины, хотя и не очень убедительные, не обращать внимания на историю некрасовского войска, то у историков старообрядчества нет абсолютно никаких оснований для игнорирования особой роли некрасовских казаков в старообрядческом движении. Без примера их стойкости в вере (однако, лишенной радикализма и эксцессов, встречавшихся у других старообрядческих сект и согласий), без их компактных и законных селений за границей и без их помощи в учреждении Белокриниц-

³ Потто В.А. Два века терского казачества (1577-1801). - Ставрополь, 1991. - С. 98.

⁴ Из книги: Феноген С.И., Феноген А.С. Сарикей: загадка XIX столетия. - Cluj-Napoca: Kriterion, 2004. - С.49.

кой иерархии, Бог знает, как выглядело бы старообрядчество сегодня!

После раскола Русской церкви (1654 г.) и начала гонения поборников старого студийского обряда многим старообрядцам пришлось покидать обжитые места, чтобы избежать наказания. Семьями или небольшими группами расселялись они по затаённым уголкам необъятной Сибири и Аляски, по горным трещинам России, осваивая всё новые и новые земли Дальнего Востока. Другая часть была вынуждена уйти за границу в разные страны мира, от Японии и Австралии, до Африки и Южной Америки и, конечно же, Центральной и Юго-Восточной Европы. Дисперсионная миграция староверов позволяла многим из них избегать контактов с новыми властями и поселяться тайком на незаконном положении. Таким образом, их не посылали обратно в Россию, которая настойчиво требовала у всех соседей выдачи русских беглецов.

На Кубани, принадлежащей крымским ханам Гиреям, принявшим довольно благосклонно беглых казаков Дона с семьями, несмотря на все требования и угрозы русских властей вернуть их в Россию, русским беженцам пришлось осваивать новые земли и обустраивать жизнь в довольно сложных условиях. Атаман Некрасов организовал из булавинцев новое казачье войско, существенно отличающееся от исходного донского. Этому способствовало положение изгнанников, инородное и довольно враждебное окружение на нестабильной и почти бесконтрольной Кубани. В процессе формирования некрасовского войска произошла и первая межгрупповая интеграция казаков-раскольников и булавинцев Некрасова. Этот интеграционный процесс, на который мало кто из исследователей обращает внимание, произошёл относительно легко и быстро, благодаря языку, вере и общим донским традициям, а также одинаковому положению на Кубани.

Указывает на слияние группировок казаков и то, что:

- почти одновременно с прибытием казаков атамана Некрасова первоисточники архивов не упоминают больше о казаках-раскольниках Маныцкого-Пахомова, а только о некрасовцах;

- обе группы поселились в одном и том же ареале Дельты Кубани и Приазовья;

- по просьбе Булавина, около 1000 казаков-раскольников участвовали в бунте и вернулись на Кубань вместе с полками Некрасова;

- и, в конце концов, содержание юридического кодекса, известного под названием «Заветы Игната» или «Книга Игната», хорошо отражает как религиозное влияние староверов, так и казачьи традиции вольнодумцев Дона.

Следует отметить, что оба влияния, как на «Заветы Игната», так и на бытовые традиции некрасовцев, отличаются достаточно умеренными тонами, и эта умеренность характерна для всей некрасовской и посленекрасовской (липованской) истории, по сравнению с другими старообрядческими толками или казачьими войсками.

Групповая миграция некрасовцев не позволила им последовать примеру других старообрядцев и тайно освоить новые места для убежища, избегая контактов с новыми властями. Тысячи казаков, с многодетными семьями, в укрепленных городках нельзя было спрятать ни в каких-либо ущельях гор, ни в бескрайних плавнях Кубани, Дуная, ни в липовых лесах севера Добруджи. Добавим, что десяткам казачьих селений было необходимо организовать экономическую деятельность, с тем, чтобы сделать их жизнеспособными не на день или два, а на века, на десятки поколений потомков.

«Вечные странники», как их называют в истории и в литературе, прекрасно понимали все сложности миграционного процесса, все трудности освоения новых земель, и с большой неохотой, и только по острой необходимости решались на переселение, даже если им предлагали Рай на новом месте.

Так объясняется то, что многие старообрядцы или казаки предпочитали рисковать жизнью или принимать условия властей, только не уходить из родных мест. Так случилось по всей России, так случилось среди казаков Дона, и, конечно же, в некрасовской среде. Значительная часть некрасовских казаков осталась на Кубани и слилась с черноморскими казаками, другие даже отказались от казачьего статуса, только бы не уходить из обжитых с таким трудом кубанских селений.

Так называемая научная теория о почти полном уходе некрасовцев из региона низовьев Дуная, - это простое желание исследовате-

лей облегчить себе работу, или угодить кому-то из своих кумиров, а ни в коем случае не обоснованный, углублённый анализ исторической действительности. Три переселения некрасовцев Добруджи и Дельты не затронули даже 25% жителей некрасовских общин. Да, в 1811 – 1814 годах некрасовцы переселились на Майнос и Марицу в числе 700 – 800 человек. Число переселенцев не так трудно установить по числу домов в двух небольших селениях Марицы (100-150 домов) и около 600 в пяти селениях (Бен Евле) на Майносе (по данным английских путешественников в 1846 г.). Интересно, что число переселенцев почти полностью совпадает с числом жителей Дунаэвца, занятого запорожскими казаками с помощью русских войск, в начале русско-турецкой войны 1806 г. Дунаэвц, первый некрасовский центр, был занят запорожцами в знак мести за разорение некрасовцами Задунайской Сечи и изгнание казаков запорожцев из «некрасовских владений» в 1805 году. Элементарная логика подсказывает, что жители Дунаэвца убедились в том, что русские войска не собираются покидать Дельту Дуная, а под их покровительством запорожцы остаются хозяевами в их городке, и они уходят на Майнос и Марицу, с обидой на оставшихся в низовьях Дуная некрасовцев, назвав их «дунаками».

Значит, «вечные странники» на всех этапах своей эпопеи, не избегали контакта с властями и не скрывали свои основные селения, – казачьи станицы и городки на Кубани и казак-кёй в низовьях Дуная. Наоборот, они старались договориться о законном переселении, с точным указанием своих прав и обязанностей. От новых властей они старались добиться права на компактное поселение, сохранение казачьего статуса, внутренней автономии, свободу вероисповедания и строительство церквей и монастырей (вестимо, что старообрядческих), свободное рыболовство, охоту, ремёсла. Взамен, они соглашались поступать на службу к новым властям, которые не замедляли использовать прославленную в Империи конницу (её считали лучшей) и внушительную флотилию быстроходных гребных галер или чаек! Такие законные основания некрасовцы получили не только от крымского хана или от турецкого султана, но и от габсбургского австрийского императора (1783 г.), и даже от русского царя и военных властей (в 1811 – 1830 гг.).

Такая открытая, групповая и основанная на договорах с новыми властями миграция, позволяла некрасовцам сохранять свой привилегированный статус, но одновременно приносила им немало бед и разорений, поскольку позволяла и русским властям следить за ними, держать под дипломатическим или военным нажимом соседние, приютившие их державы, а во время бесчисленных войн разорять их селения. Для этого русские части получали заранее приказы следить, разорять и уничтожать до основания их городки. Из-за этого сами некрасовцы, как и все старообрядцы, не придавали значения законному основанию компактных поселений за границей. К таким открытым, компактным поселениям казаков-старообрядцев, на законном основании и к тому же вблизи границ Русской империи, власти и официальная церковь проявляли особую ненависть, поскольку иногда они чувствовали себя беспомощными перед небольшой группой этих непокорных бородачей. Несмотря на огромные усилия царской и, особенно, церковной пропаганды против изуверов-старообрядцев (около 14 тысяч опубликованных работ, по подсчёту немецкого академика-слависта Виктора Васченко), повлиявшей на многих жителей России и зарубежья, для крепостного крестьянства общины некрасовцев-липован в низовьях Дуная и в австрийской Буковине продолжали оставаться «плохим примером» личной свободы, социального равенства и старообрядческой веры. В XVIII веке и в начале XIX, для крестьян, проживающих на юге России, низовья Дуная являлись легендарным Беловодьем с мифическим городом Игната Некрасова. Сюда бежали, несмотря на все преграды, сотни, а в иные периоды (переселение в Бессарабию 1811-1830 гг.) даже тысячи русских людей, в надежде получить с помощью некрасовских общин личную свободу. За всю свою историю некрасовцы не отказали в приюте и помощи ни одному русскому крестьянину или солдату, а иногда и купцу. Селили беженцев во временные посёлки из камыша, построенные казаками в различных, трудно доступных уголках Дельты Дуная или по берегам лимана Разина, для сезонного, да и постоянного рыболовства. Каждое казачье село имело по 2-3 таких посёлка под названием Ни-кёй или юру-козн для турецких властей, а между собой казаки называли их в переводе на русский язык – «Ни

село», или приют для охотников и рыболовов. В 1826 году русская разведка зафиксировала одно из таких поселений в 7 километрах к югу от села Сарикёй, на берегу Бабинского озера, под названием Ни село, как некрасовское. Румынские учёные включили эти наименования в добруджскую топонимию турецкого происхождения от турецкого имени Ени (Енисала, Еникёй).

После отмены крепостного права в России приток русских беженцев к некрасовцам-липованам полностью прекратился, зато неожиданно вырос интерес старообрядчества к вышеупомянутой зоне. Интерес появился в сороковые годы XIX столетия, когда, после двухсотлетних тщетных усилий российских старообрядцев учредить собственную трёхчинную иерархию, было принято решение создать её за рубежом. Именно тогда поиски начались в османской Добрудже или в австрийской Буковине. Для такой важной и совсем нелёгкой цели были посланы за границу два русских монаха Павел и Алимпий, которым пришлось попутешествовать по православным землям Турецкой империи добрых два года (1844 -1846). Старообрядческая литература отразила сложность этого длительного «хождения» русских делегатов, но не обратила внимания на некоторые детали, которые помогли бы любому читателю получить ответы на ряд простых вопросов.

Как могли Павел и Алимпий «работать» на протяжении двух лет на территории враждебной по отношению к России Турецкой империи? Владели ли русские посланцы турецким языком и были ли они знакомы с обычаями турецкой администрации, как центральной, так и местной, чтобы разбираться с множеством пашей, сердарей, валиев, аянов и других иш-избери?

На каком языке общались они с босносараевском митрополитом Амбросием, и как смогли они его убедить уйти из довольно «уютной» греческой патриархии в католическую Австрийскую империю, о которой и сами посланцы мало что знали?

Вопросы простые, но они указывают на то, что без чьей-то помощи посланцы русских старообрядцев не сделали бы и двух шагов по православному Востоку! Правда, в старообрядческой литературе существует небольшая по размерам литография, издана под названием *Инок Нила сказание*, поясняющая (хотя в

скромных выражениях и совершенно побочно от центральной темы) недоумения любителей старины. Быть может из-за этой простой информации сказание инок Нила и не пользуется особым уважением у самих старообрядцев-липован Буковины. Инок Нил, друг русских делегатов Павла и Алимпия, указывает в своём сказании на то, что с самого начала посланцы обратились с просьбой о помощи к липованам Буковины и передаёт коротко их беседу. Павел и Алимпий просят своих собеседников ответить, кто они и на каком основании они там живут? Вопрос интересен и необходим, но ещё интереснее является ответ буковинских жителей: «... Мы из казаков, раньше жили при реке Дунае и занимались ловитвой рыбы» и рассказ кончается пояснением о том, как получили казаки-рыбаки декрет габсбургского императора Иосифа II от 9 октября 1783 года, для добровольного их переселения из низовьев Дуная в Буковину.

Беседа, переданная Нилом, настолько ошарашила потомков некрасовских казаков, переселившихся по декрету австрийского императора в Буковину, что они превратили её в легенду, заменив слово казак словом рыбак и выбросив из выражения «морские разбойники» (т.е. пираты), ненужное слово морские. Во всём остальном легенда передаёт полностью и слово в слово текст инок Нила.

Жаль, конечно, что сказание не передаёт и «беседу» с добруджскими некрасовцами, получившими законную (юридическую) основу для поселения, поскольку из-за этого потерялась возможность получить ещё одну легенду, похожую на буковинскую. Однако, сказание даёт понять, что закубанцы Добруджи, и в особенности их влиятельный атаман Осип Семёнович Гончар не пожалели ни сил и ни средств, чтобы помочь старообрядческим делегатам в поисках и привлечении православного иерарха, митрополита Амбросия, в старую веру, в тайном прибытии митрополита из Константинополя в Добруджу, с документом на имя некрасовца Карпа Карпова, в сопровождении делегатов и митрополита в австрийскую столицу, для выдачи ему необходимых документов на жизнь и священнодействия в монастыре Белая Криница! Так, вкратце, и была учреждена жизнеспособная трёхчинная иерархия старообрядцев, хотя её первому святителю, митрополиту Амбросию пришлось довольно срочно покинуть Буко-

вину и уйти в ссылку под нажимом царской России. Однако сама иерархия продолжила свою жизнь.

Возможно, роль казаков некрасовцев в учреждении белокрыницкой иерархии не так уж важна для истории старообрядчества, но и полное отрицание похоже, скорее всего, на искажение исторической действительности!

Для некрасовских липованских общин низовьев Дуная Белокрыницкая иерархия не принесла ничего хорошего, а только усилила внутригрупповой кризис, возникший из-за появления рыночной экономики. Иерархия разделила бывших беглопоповцев ветковского согласия на сторонников (*попешников-австрийцев*) и противников (*беспоповцев-сводных*) митрополита Амбросия, ускорила процесс отрицания казачьего статуса в пользу мирного налогоплательщика липованина рыбака и многое другое. Последовало то, что никто не ожидал: цветущий некрасовский липованский рай стал постепенно беднеть, торговля пришла в упадок, были потеряны быстроходные чайки и право на свободную торговлю на Ближнем Востоке, рыба, меха и мастерские изделия не находили сбыта на ближних городских рынках региона. Появились знаки социального неравенства и невозможность содержания школ, церквей, монастырей, а культурный уровень жителей понизился до того, что за 1-2 поколения безграмотность стала почти всеобщей. Этот тёмный и трудно объяснимый период нашей истории длился около 100 лет и был «хорошо» отражён в литературе, иногда со злорадством, иронией или прямым издевательством и, конечно же, с очень большим желанием облить липован грязью и бессмысленным враньём!

Если кому-то хочется узнать побольше о вышесказанном, то не стоит прилагать особых усилий или беспокоить своих девяностолетних бабушек. Достаточно раскрыть одну из книг румынского великого писателя Михаила Садовяну *Privelîști dobrogene* (Добружские зрелища) и вряд ли впредь любопытство заставит читателя брать в руки книги, брошюры или журналы с работами других таких писателей того времени, которых, к сожалению, оказалось достаточно. И всё же нашим исследователям стоило бы опустить взор и на эту часть нашей непростой истории!

Примечание:

1. Некрасовцы-липоване

В своём докладе автор использует это словосочетание, иногда появляющееся и в литературе, не случайно, а с тем, чтобы привлечь внимание исследователей, спорящих, или просто выражающих мнение, в том, что касается происхождения этнонима «липоване». Почему-то вопрос заинтересовал в особенности филологов-лингвистов академического уровня, разделив их на две группы: с одной стороны – поклонники теории происхождения этнонима от слова «липа», а с другой – от омонима Филипп. И те и другие безупречными анализами убеждают, что с филологической точки зрения этноним может или даже происходит от обоих слов. Однако, дальше теоретики «*филипписты*» не указывают, кому, и по какой причине этноним предназначен. «*Липисты*», находясь впереди, заявляют, что назначение этнонима – русские старообрядцы, бежавшие в липовые леса от преследователей. Однако и это оказывается неубедительным, поскольку любой старообрядец знает, что большинство беглецов «*по лесам*» были в России, а липованами называют старообрядцев, проживающих в Румынии?!

Для упрощения вопроса автор предлагает принять во внимание и другие факторы исторического характера и проследить, по возможности, распространение этнонима в хронологическом порядке в известном румынском ареале. Например: какие известные источники, определённые во времени, содержат слово «*липованин*»? Оказывается, автору известны всего 4 таких источника:

а) Документ из архива Молдавского монастыря Драгомирна 1724 года в котором липованами определены русские старообрядцы, осевшие там.

б) В конце XVIII в., запорожцы, в отместку за прозвище хохлы, данное им некрасовцами, называли некрасовцев липованами;

в) В *Повести о страннике российском* Роберта Штильмарка (в первом издании 1785 г.) используется полное сочетание некрасовцы-липоване;

г) Декрет Габсбургского императора Иосифа II от 9 октября 1783 года, предназначен некрасовцам из низовьев Дуная, содержит выражение «*липованская громада*» (в переводе с немецкого).

Следуя за древнегреческим богом времени Кроносом, видно, что этноним появляется на севере ареала, где маловато липы, но где вблизи был Филипп Олонецкий, и продвигается к югу, к Дунаю, где не было так много русских старообрядцев, а больше некрасовцев.

Простое рассуждение с учётом времени и пространства распространения слова «*липоване*» придаёт вес «*филиппистам*» в ущерб «*липпистам*». Даже в форме безобидной шутки, предложение автора указывает на необходимость принимать в учёт множество факторов, которые могут прояснить спорный вопрос и подчёркивать то, что в любом анализе о липованах нельзя исключать два фактора: русского крестьянина старообрядца и русского казака-некрасовца старообрядца!

2. «Мы из казаков, прежде сего жили на реке Дунае, при Чёрном море и занимались ловитвою рыб. [...] И благодаря Бога, уже около 50 лет спокойно жителяствуем». [Инок Нила сказание, ст.2-3).

Автор доклада обращает внимание на почти полную идентичность текста легенды с беседой между русскими монахами Лаврентьевского монастыря Павлом и Алимпием с буковинскими старообрядцами, переданной в сказании Нила. Минимальные изменения в тексте легенды доказывают, что анонимные её сочинители даже и не подумали о присвоении авторства на текст, так как этому никто бы не поверил, но зато подчёркивают явное их опасение в связи с употреблением слова **казак**. Если присмотреться повнимательнее к периоду появления сравниваемых текстов (одновременное и в одной и той же среде), то можно заметить, что постепенно из словесного запаса жителей Буковины, русского происхождения, исчезают ещё два слова: **старообрядец** и **русский**! Взамен – *липованин*! Обратим внимание на распространение этой замены и снова интересное совпадение, поскольку оно следует точно в направлении стратегических интересов России к Истро-Понтийскому региону. Как бы вслед за полками Суворова, Кутузова, Румянцева и т.д. «*шагает*», никем не званный, но всеми принятый благосклонно, наш, пока ещё спорный, этноним! Над этим фактом следовало бы поразмыслить нашим любителям старины.

3. *Неподходящие предки и отношение к России*

а) В среде русских-липован Румынии довольно часто можно встретить явное или только показное нежелание признать своё прошлое. В условиях зарубежья, такая позиция объяснима, но встречаются и соотечественники, которым хочется знать о жизни предков. Однако они предпочитают остаться в стороне по двум причинам: во-первых, им не совсем нравятся наши предки, облитые грязью не по своей вине, а во-вторых, они опасаются, как бы не обидеть кого-либо своим трагическим прошлым (соотечественников или даже Россию).

Необходимо признать, что наши некрасовцы, как и все старообрядцы, не были кумирами других обществ или народов Европы, Балканского полуострова или хотя бы низовьев Дуная. Во второй половине XVIII столетия и в первой половине XIX, на политической сцене Истро-Понтийского региона «выступали актёры» иного уровня, чем наши некрасовцы-липоване. Напомним хотя бы колониальные державы, такие как Франция или Великобритания, могущие империи, как Россия или Турция и др. Эти «*актёры*»-великаны в своей почти постоянной борьбе потратили огромные средства, принесли неисчислимые жертвы, помогая при этом и другим народам. Ну и что! Стала ли хоть одна из великих держав всеобщим кумиром? В таком случае, как же могли наши предки, случайно попавшиеся в стратегической зоне и являющиеся незаметной пылинкой на политической сцене вызывать любовь и аплодисменты хотя бы ближних сёл, уже не говоря о народах. Наша «*пылинка*» могла намозолить кому-либо глаза, но из-за этого не станет аплодировать ни зал, ни остальные актёры на политической сцене.

б) Может ли знание прошлого повлиять на наши чувства к России или обидеть её? Вряд ли! Тем более, что наши предки, будь то некрасовцы –липоване или старообрядцы липоване, никогда не обижались на матушку Россию и не считали её врагом. Их врагами остались царь Пётр I, патриарх Никон и синодальная иерархия православной церкви. Случаи упрёков в адрес России со стороны изгнанников неизвестны, зато их чувства к ней легко заметить в фольклоре. В XIX веке, да и в XX, парни, посланные в Россию искать невест (у некрасовцев было маловато девушек), поют: «*Всю Рассеюшку проехал...*» Не просто Россию, а *Рассеюшку*!

В другой песни поётся: ... «В 77 году, объявил турок войну на Рассеюшку родну»...

Многие из жителей наших добруджских селений называют Северную Добруджу «Маленькой Россией» и примеров можно приводить сколько угодно. Предположим, что существование таких чувств к России раньше объяснялось незнанием прошлого, но тогда приведём другой пример. Сегодня в липованской среде всем известно, что пока лучше всего признают своё прошлое и больше знают о нём жители села Сарикёй, и также известно, что больше русофилов, чем в Сарикёе, пока нигде не встретишь. Как они относятся к России, сумела запечатлеть в своём «Дневнике паломника» в 2005 году Александра Феноген, которая сопровождала неоднородную по возрасту и подготовке фольклорную любительскую группу из молодых девушек, женщин и уже пожилых певиц из Сарикёя в поездке на Дон и Кубань. Все участницы «экспедиции» были хорошо осведомлены о своих предках, об их трагической эпопее, поклонялись со слезами на глазах Дону Ивановичу и Матушке России, и никакого упрека!

Знатоки прошлого не осуждают и не оправдывают кого-либо в истории, поскольку прекрасно понимают: то, что случилось на Руси в Средневековье – нормальное явление! Такие были времена и нравы не только на Руси, а на всём белом свете. Ещё лучше они понимают, что между нами и Россией существует духовная связь, какая-то невидимая и трудно объяснимая ниточка, которую не смогли прервать все невзгоды и обиды за триста лет. Может быть, России мы и не нужны, но зато она нам крайне нужна, потому что эта связь обогащает нас духовно и очень хочется, чтобы она не прерывалась хотя бы ещё лет триста!

Библиография:

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

Феноген А.С. Дневник паломника. – Бухарест: изд. Бизантина, 2005.

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

Варона А. Tragedia schismei ruse. – București: Kriterion, 2002.

Емилян А. Sarichioi. Pagini de monografie. – Harvia Tulcea, 2007.

Феодор К. Сказания о культуре и традициях русских-липован. – București, 2006.

Васченко В. Lipovenii. Studii lingvistice. – București: Ed. Academiei Române, 2003.

Штильмарк Роберт. Повесть о страннике российском // lib.ru/STILMARK/stilmark2.txt

Потто В.А. Два века терского казачества (1577 – 1801). – Ставрополь, 1991

Первоисточники:

Декрет Иосифа II от 9 окт. 1783 г.

Письмо некрасовцев атамана Полежаева г. Тучкову // Российский государственный исторический архив. – Ф. Военно-ученой комиссии. – Оп.1. – Д.885 – 8 л., 2 и 3.

КП «Измаильский архив (далее – ИА). – Ф.56. – Оп.1. – Д.285. – 14 л.

ИА. – Ф.56. – Оп 1. – Д.6, генерал Рот генералу Чернышову... «Жители селений Журиловка, Новая и Старая Слава и Караорман, по видимому совершенно не намерены переселяться никуда, кроме нескольких».

Федорова А.И. (Одесса)

СУДЬБА ИМУЩЕСТВА НИКОЛЬСКОГО СТАРООБРЯДЧЕСКОГО МОНАСТЫРЯ

В 1811 г. некрасовские казаки, вышедшие из-за Дуная и поселившиеся вблизи Измаила, по указу императора Александра I получили ряд привилегий, которыми, надо заметить, не пользовались старообрядцы основной территории Российской империи. Некрасовцы освобождались от налогов, рекрутской повинности, им предоставлялась земля, лес для постройки домов, но самое главное – разрешалось воздвигать церкви и беспрепятственно отправлять богослужения по старообрядческим правилам. Это способствовало тому, что вскоре вблизи Измаила появился Никольский старообрядческий мужской монастырь, основанный при поддержке главнокомандующего Дунайской армии, генерал-губернатора Молдавии и Валахии П.В. Чичагова. Именно он откликнулся на просьбу игумена Серковского монастыря Ортевского уезда Бессарабской области Евфимия организовать вблизи Измаила монастырь. Получив разрешение, в 1812 г. Евфимий вместе с монахами, взяв книги и церковную утварь, переехал в Измаил.

Монастырь довольно быстро расстраивался, обзавелся имуществом, однако уже в 1829 г. по инициативе генерала И. Инзова его закрывают из-за подозрений монахов в связях с турками-единоверцами, предоставления убежища беглым старообрядцам и т.д. На момент закрытия в монастыре числилось 20 монахов и игумен Маркиян. Представитель местной власти, прибывший 13 мая 1829 г. в монастырь с целью объявления о его закрытии, на месте выявил лишь 13 монахов, остальные пребывали в Москве, Петербурге, Некрасовке, Куреневке и других местах¹. Это обстоятельство в очередной раз подтвердило тесные связи монахов Никольского монастыря с другими единоверцами, а значит – и необходимость ликвидации монастыря.

В данной статье мы рассмотрим как решался имущественный вопрос ликвидированного монастыря, какие проблемы в связи с этим возникали. Непосредственно указанная тема не являлась предметом специального исследова-

ния, хотя некоторые статьи по истории Никольского старообрядческого монастыря известны старообрядческой историографии. Первой работой в этом направлении стала статья Т.Д. Сапожниковой *„Из истории создания и ликвидации Никольского старообрядческого монастыря в Придунавье“*², в которой дается краткий обзор формирования, развития и закрытия монастыря на основе архивных материалов, однако дальнейшая судьба имущества, кроме церковного имущества, не была исследована. Некоторые аспекты существования монастыря и его упразднения были затронуты также исследователями в контексте других вопросов³.

Источниками для написания статьи послужили документы, хранящиеся в Измаильском архиве: ф.56, д.57 *«Дело об отдаче в откупное содержание угодий упраздненного Измаильского старообрядческого монастыря в 1831-1834 годах»* (23 февраля 1831-17 февраля 1834); д.130 *«Предписания Измаильского градоначальника о запрещении некрасовцам брать десятину с урожая с принадлежащих им садов»* (18.06.1832 – 1.06.1833); д.183 *«Предписания Измаильского градоначальника, рапорты Измаильского сиротского суда об отдаче во владение виноградного сада сиротам Кугурлуйского жителя Танаса Головатого»* (16.02.-02.09.1832); д.329 *«Дело об отдаче в оброчное содержание на 1834-1838 годы угодий Измаильского Николаевского старообрядческого монастыря»* (04.04.1833-07.03.1834); ф.514. – д. 70 *«Дело по упразднению Никольского старообрядческого монастыря»* (13.05.1829 – 17.12.1838) и др.

Итак, в 1829 г. Никольский монастырь закрывают. Попечителями ликвидированного монастыря были назначены тучковские жители

² Сапожникова Т.Д. Из истории создания и ликвидации Никольского старообрядческого монастыря в Придунавье // Записки історичного факультету. – Одеса, 2000. – Вип. 10. – С.237-243.

³ См. также: Пригарин А.А. Возникновение старообрядческих общин на Дунае в XVIII – первой трети XIX вв. // Липоване: история и культура русских-старообрядцев. – Одесса, 2004. – Вып. I. – С.11-32; Федорова А.И. Старообрядницькі монастирі на півдні Бессарабії // Науковий вісник Ізмаїльського державного гуманітарного університету. – Ізмаїл, 2002. – Вип.12. – С.20-22; Федорова А.И. Старообрядческие общины Южной Бессарабии в середине XIX века // Липоване: история и культура русских-старообрядцев. – Одесса, 2004. – Вып. I. – С.51-58.

¹ КП «Измаильский архив» (далее – ИА). – Ф.514. – Оп.1. – Д.70. – Л. 6.

Никита Беляев и Клим Перепелкин, которые 15 мая 1829 г. предоставили частному приставу измаильской полиции Г. Радищевскому подписку о том, что они несут полную ответственность за имущество монастыря⁴. Однако вскоре вокруг имущества разгорелись споры, которые велись по нескольким направлениям, которые мы ниже и рассмотрим.

Церковная утварь и книги. Монахи упраздненного монастыря, переселившись в Серковский монастырь, забрали с собой церковную утварь и книги. Но в 1830 г. тучковское (измаильское)⁵ общество стало требовать это имущество обратно, на том основании, что оно было пожертвовано в монастырь их обществом⁶. Настоятель Серковского монастыря Петров в ответ на это требование дал отписку, в которой отмечалось, что указанное имущество было приобретено еще в турецкие времена и появилось в монастыре вместе с игуменом Евфимием⁷ (который, как помним, основал Измаильский монастырь, был выходцем из Серковского монастыря, куда, соответственно, церковная утварь и книги вернулись). По мнению Петрова, тучковское общество не имело права требовать означенную утварь и книги.

Весьма трудно определить, кто в этой ситуации прав. С одной стороны, бесспорным фактом является то, что Евфимий, образовав монастырь, принес с собой церковную утварь и книги. С другой стороны, за 17 лет существования наверняка монастырь пополнился новыми книгами, утварью, которые, можно предположить, тучковское общество жертвовало монастырю, следовательно на эту часть имущества серковское общество не имело права претендовать.

Здание церкви. Что касается здания монастырской церкви, то оно было выставлено вместе со всеми строениями на публичные торги с 1 января 1830 г. На здание церкви, поскольку оно еще не было продано, претендовало некрасовское общество⁸: 24 августа 1830 г. они просили М.С.Воронцова о возможности оставить им церковь или приобрести вместе с утварью для

дальнейшего переноса в Некрасовскую слободу⁹. Местные власти не запрещали жителям Некрасовской слободы покупки церкви, оставшейся от упраздненного Измаильского старообрядческого монастыря, не возражали и против переноса ее в упомянутую слободу¹⁰, поскольку возведение старообрядческой церкви было одним из условий переселения задунайских некрасовцев на территорию Бессарабии. Но пока просьба дошла до вышестоящих инстанций, упомянутая церковь уже была продана в частные руки.

В том же августе 1830 г., немного ранее – 9 числа, руководство Бессарабской губернии, посоветовавшись с епархиальным архиепископом Димитрием, предложило, что *«церковь упраздненного раскольников монастыря следует продать и вырученные за оную деньги, вместе с церковною утварью и иконами, кои продавать воспрещено, отдать в то место, куда из того монастыря самые монахи переведены»*¹¹. Т.е., данным предложением подтверждалось право исключительно монахов упраздненного монастыря на церковную утварь и здание церкви, а претензии тучковского и некрасовского обществ (т.е. старообрядцев Тучкова и Некрасовской слободы) отвергались.

Относительно здания церкви некрасовское общество в сентябре 1830 г. получило разъяснение, что оно продано с публичных торгов на сломку, кроме всего прочего старообрядцам напоминалось, что они не имеют права на сооружение новых церквей, часовен и т.д.¹² Однако, как известно, позднее по ходатайству С.А. Тучкова некрасовцам разрешили перенести церковь из Сарикее (прежнего места поселения) в свою слободу.

Земля и виноградные сады. В предписании о закрытии Никольского монастыря И.Н. Инзов распорядился отобрать у монахов земли, которыми они владели, разобраться кому они до этих пор принадлежали, если окажется, что городу, то необходимо, чтобы *«сады, коими монахи сии заведывали, отданы были в оброчное содержание и строения какие после их останутся уничтожить продажей в другие руки на взвоз»*¹³.

Из-за земли после закрытия монастыря разгорелись продолжительные споры.

⁴ ИА. - Ф.514. - Оп.1. - Д.70. - Л.19-19 об.

⁵ Г.Измаил в 1812 г. был переименован в Тучков, в честь градоначальника Сергея Александровича Тучкова. Поэтому в документах встречаются разные наименования данного населенного пункта – Измаил, Тучков, а жители, соответственно именовались – измаильскими или тучковскими.

⁶ ИА. - Ф.514. - Оп.1. - Д.70. - Л.256 об.

⁷ Там же. - Л.257-257 об.

⁸ Жители Некрасовской слободы.

⁹ ИА. - Ф.56. - Оп.1. - Д.6. - Л.33.

¹⁰ Там же. - Л. 42.

¹¹ Там же. - Л. 39 об.-40.

¹² Там же. - Л. 33, 35, 41.

¹³ ИА. - Ф.514. - Оп.1. - Д.70. - Л.2.

В 1830 г. 30 семейств из-за Дуная (из Славы и Камня), упоминаемые выше, в количестве 100 душ мужского пола переселяются в Измаил и просят отвести им земли для водворения, принадлежащие ранее упраздненному монастырю. Однако земли в количестве 184 десятины, на которых находились сады и одна ветряная мельница, по распоряжению Бессарабского областного правительства отданы на откуп в частные руки с 1-го января 1830 г. на три года с внесением в казну по 1350 рублей ежегодно¹⁴, следовательно они не могли быть переданы некрасовцам осенью 1830 г.

Земля, а особенно виноградные сады были весьма «лакомым кусочком», у которых оказалось множество хозяев, свидетельствовавших о непричастности некрасовцев к рассматриваемым садам. Так «измаильские купцы и жители молдавских и малороссийских сословий» указывали, что фруктовые и виноградные сады достались им различными путями – по наследству, путем покупки и т.д., однако после поселения вблизи Тучкова монахов они стали терпеть ряд опустошений, доставляемых их садам со стороны монахов и некрасовцев, а также притеснений из-за взимания десятины. В прошении указанных лиц управляющему Новороссийскими губерниями и Бессарабскою областью Ф.П. Палену отмечалось, что «в прошлом 1829-м г. принесена была от нас жалоба Господину Бессарабскому полномочному наместнику, и хотя по распоряжению начальства отделена некрасовцам земля, да и старообрядческий монастырь уничтожен, и монахи с настоящего времени переведены, однакоже мы все и те же разорительные притеснения имеем»¹⁵. Жалоба была рассмотрена, и инцидент попытались уладить.

По документам, в 1831 г. земли монастыря вновь выставляются на торг для передачи в оброчное содержание на 3 года – с 1832 по 1834 гг.¹⁶ (видимо, не все земли в 1830 г. были переданы в оброк). Одними из первых подали заявки на участие в торгах на получение садов и земли на откуп уже упоминаемые выше старообрядцы-некрасовцы Н.Беляев и К.Перепелкин¹⁷, кроме них заявки подали и другие лица.

Но жители Измаила, владельцы виноградных садов, продолжали жаловаться на не-

красовцев и откупщиков. В жалобах, в частности, указывалось, что некрасовцы «безпрестанно не только наши сады опустошают, но еще и десятину берут, а .. также зафачивают наш скот, и обижают нас до невозвратного разорения, тогда как противу числа их семейств сверх отведенной им земли остается таковой у них в большом излишестве, да и самих некрасовцев состоит налицо гораздо меньше семейств, а число отданной земли положено им небольшое количество»¹⁸.

После ликвидации монастыря, указывалось в прошении измаильских купцов и других лиц Ф.П. Палену, земли, на которых расположены их сады остались в казенном ведомстве и отданы в откупное содержание. Это несмотря на выделение некрасовцам земли, закрытие монастыря, указа бессарабского наместника от 25 августа 1829 года за № 6166, согласно которому сады были оставлены в полном владении просителей (т.е. «измаильских купцов и других лиц молдавского и малороссийского происхождения»), отдана им в свободное распоряжение.

Жители этих мест жаловались на то, что откупщик требовал с них десятину и с огородных культур, и с виноградников, и с сенокосений, и если ему не удавалось получить платеж, который он добровольно назначает для каждого хозяина, на помощь призывается градская полиция.

Просители указывали, что правда на их стороне, в противном случае они «не утруждали бы начальство жалобами»; акцентировали внимание на том, что владели садами и, соответственно, спорными территориями еще со времен турецкого владения, в доказательство приводили наличие старых окопов и канав¹⁹.

Жители Измаила просили управляющего Новороссийскими губерниями и Бессарабскою областью Ф.П.Палена поручить кому следует разобраться в ситуации, чтобы впредь не мог откупщик и некрасовцы наложить взыскание с их садов.

25 апреля 1832 г. Измаильскому Градоначальнику была направлена просьба за №171 Новороссийского и Бессарабского генерал-губернатора об удовлетворении прав жителей молдавского и малороссийского сословий г.Измаила, которые жаловались на откупщика,

¹⁴ ИА. - Ф.56. - Оп.1. - Д.6. - Л.223.

¹⁵ Там же. - Д.57. - Л. 112

¹⁶ Там же. - Л.34-36 об.

¹⁷ ИА. - Ф.514. - Оп.1. - Д.70. - Л. 39.

¹⁸ ИА. - Ф.56. - Оп.1. - Д.57. - Л. 113.

¹⁹ Там же.

содержащего земли в аренде, и на некрасовцев за притеснения²⁰.

3 октября 1832 г., после очередных многочисленных жалоб жителей молдавского и малороссийского сословий, генерал-лейтенант С.Тучков предписал полиции запретить некрасовцам брать десятину с непринадлежащих им садов. Но ситуация коренным образом не менялась. В 1833 г. измаильский купец 3-й гильдии Константин Христович вновь подал просьбу с жалобой на некрасовцев, после чего С.Тучков предписал полиции *“воспретить некрасовцам делать впредь какое-либо самоуправное распоряжение на счет требования с владельческих садов и огородов десятины, в противном случае подвергнуты строгой ответственности”*.²¹

Т.е. мы видим, что требования некрасовцев пресекались, но они все равно продолжали оставаться «на своем».

Надо заметить, что виноградные сады и землю делили между собой не только купцы, молдаване и украинцы, которые издревле жили на этой территории, имели какой-то вес в обществе, могли доказать свою принадлежность к участку, но власти также рассматривали прошения сирот, которые после смерти кормильца остались без средств к существованию. Об этом свидетельствуют документы из ф. 56, оп.1, д. 183 «Предписания Измаильского градоначальника, рапорты Измаильского сиротского суда об отдаче во владение виноградного сада сиротам Кугурлуйского жителя Танааса Головатого» (16.02.-02.09.1832).

В деле сообщалось, что 12 января 1832 г. измаильская жительница Текла Бортенкова подала Измаильскому городовому сиротскому суду прошение, в котором изъясняла, что после умершего ее мужа *«Танааса Головатого, осталась она во вдовстве с двумя малолетними детьми сыном Семеном 10-ти и дочерью Пистиною 14-ти лет, при них остался виноградный сад, который неизвестно ей по какому праву Когорлуйским обществом продан бывшему квартальному Симановичу, уже умершему, и ныне общество сие опять намеревается сад сей вновь продать»*²² По мнению вдовы Т.Бортенковой эти действия являются противозаконными, т.к. вследствие такого отношения кугурлуйского общества сироты остаются без всякой законной защиты и покровительства.

Именно поэтому вдова обратилась в сиротский суд с просьбой разобраться в данной ситуации.

В результате разбирательств кугурлуйское общество 24 февраля 1832 г. предоставило следующее разъяснение: *«отец первого мужа ея (Т.Бортенковой – А.Ф.) Кирила Головатый с сыном его Федосием действительно имели виноградный сад, и что он был стариком (возможно, здесь имеется в виду старейшина, управляющий делами –А.Ф.) в обществе и сборщиком, почему и причиталось с него обществу денег много... По какой причине Головатый в 1828 году во время компании с Портою Аттаманскою забрал все свое семейство бежал за границу»*²³. Кугурлуйское общество констатировало, что Кирилл Головатый бежал с семьей с весьма крупной суммой денег их общества, из которых необходимо было выплачивать казенные подати. Когда в селение Кугурлуй прибыл квартальный Симонович, то он собрал общество кугурлуйских жителей, принудив их к продаже указанного виноградного сада. Общество сад продало, и полученные деньги внесло в казну (вместо забранных Головатым). В этом же ответе от 24 февраля 1832 г. указывалось, что о том, кому покойный Симанович препоручил сад им неизвестно, подтверждалось, что дети Бортенковой являются внуками Кириллу Головатому, а сыну его Федосию – родными племянниками. Т.Бортенкова, явившись в суд, указывала, что упомянутый сад в данный период находится без всякого призрения, и опасалась, чтобы из-за упущения времени сироты не лишились урожая. Принимая это во внимание сиротский суд передал сад в обрабатывание Т.Бортенковой.

Вместе с тем позже выяснилось, что Симонович передал сад в управление кугурлуйскому жителю Ивану Тарану. Эти сведения указывались в рапорте Измаильской градской полиции С.А.Тучкову от 7 мая 1832 г. за № 2670. В рапорте отмечалось также, что квартальному надзирателю Симоновичу виноградный сад достался от Кугурлуйского общества за 80 лев, эти деньги, как уже указывалось, были зачтены за недоимку, числящуюся на Кирилле Головатом. При Симоновиче сад состоял в 200 кустах, из которых вырабатывалось до 40 ведер виноградного вина.

В результате разбирательств также было выяснено, что сад Кириллу Головатому достался от *«кугурлуйского жителя Леворучки за 120 лев,*

²⁰ ИА. - Ф.56. – Оп.1. – Д.57. – Л.89.

²¹ ИА. - Ф.514. – Оп. 1. – Д.70. – Л. 360.

²² ИА. - Ф.56. – Оп.1. – Д.183. – Л.7

²³ Там же. – Л.7 об.

и что кугурлуйское общество после продажи Симоновичу того сада, уже во второй раз не продавали его никому, и даже с Иваном Тараном разговору о том не было. Сад сей ныне может нести в год дохода не более 20 ведер, потому что упомянутый Иван Таран, прошедшей осени привел его очисткою в надлежащий порядок»²⁴ Но Иван Таран оставил участок и отлучился неизвестно куда, поэтому сироты могли беспрепятственно его обрабатывать, надеясь, что Иван Таран не вернется с документами, подтверждающими покупку этого участка.

Таким образом, мы видим, что Т. Бортенкова отстаивала права сирот, и сад был им возвращен. Что касается основных угодий, то поскольку в 1834 г. срок оброчного содержания заканчивался, то в 1833 г. вновь объявляется торг на землю бывшего старообрядческого монастыря состоящего вблизи Тучкова, которая составляла удобной земли – 247 десятин 2000 сажень и неудобной – 4 десятины 900 сажень, всего – 252 десятины 500 сажень. Земля вновь предоставлялась в оброчное содержание на 4 года - с 1 января 1834 по 1 января 1838 г.²⁵

Указанные земли предлагались и килийским, и ренийским²⁶ жителям, однако желающих взять их в оброчное содержание или купить не оказалось. В Измаильском градоначальстве наблюдалась та же картина. В рапорте М.Воронцову от 4 октября 1833 г. за № 6519 измаильский полицмейстер доносил относительно угодий следующее: «по мнению моему оные едва ли когда либо принесут казне значительный доход, ибо время от времени сады, на которых более всего основан доход, переход из рук в руки, не будут иметь одинакового призрения и каждый откупщик будет ... обрабатывать их по силам и по произволу, оставив преемнику и правительству всегдашнюю переписку и новые заботы ..., что ж касается до мельницы²⁷ на земле находящейся, то она в скором времени от ветхости, уничтожит...»²⁸ Но поскольку означенные угодья находятся вблизи Тучкова, предлагалось наделить измаильское римско-католическое духовенство 30 десятинами земли, прочую землю по желанию городских и бедных сословий предоставить в

пользу города для выпаса скота, а часть передать одесскому купцу Зеньковичу²⁹.

Отметим, что в начале 1834 г. рассматриваемые земли без огородов, садов и мельницы с платежом по 300 руб. ассигнациями в год пожелал взять в оброк частный пристав Славинский³⁰.

Одесский же купец Зенькович, упоминаемый выше, предлагал за землю и угодья, принадлежащие ликвидированному старообрядческому монастырю, 350 руб. ассигнациями в год³¹. Но позже жители г. Тучкова, имеющие оседлость на этой территории, согласились платить несколько больше - 400 руб. в год.³²

Что касается виноградных садов, то хозяева этой земли не успокаивались, они в течение 10 лет всячески пытались доказать свое право собственности на земли упраздненного монастыря. Только в сентябре 1838 г. из Измаильского городского магистрата полиция получила 39 отношений о принадлежности разным лицам виноградных садов.³³ В марте 1839 г. магистрат рассматривал уже дело о 116 виноградных садах на землях бывшего измаильского старообрядческого Никольского монастыря.³⁴ Но пока решалась судьба этих участков их нельзя было ни продать, ни заложить, ни передать в другие руки.

Из вышерассмотренного можно сделать вывод, что скоропалительное закрытие монастыря было непродуманным действием, которое вызвало множество споров, главным образом имущественных. Жители Измаила не смогли доказать свои права на книги, иконы и другую церковную утварь монастыря, что было отправлено вместе с монахами в Серковский монастырь. Здание церкви вообще было разрушено. Что касается земли и виноградных садов, то эти споры не закончились и через 10 лет. Права собственности на многие участки так и не подтвердились. Сдаваемые в откупное содержание земли и сады из-за постоянной смены хозяев и сопряженной с этим бумажной волокитой приходили в запустение, давали все меньший доход, мельница вообще разрушилась.

²⁴ Там же. – Л.3.

²⁵ ИА. - Ф.56. – Оп.1. – Д.329.- Л.1, 9.

²⁶ Там же.- Л.13-13 об., 15-15 об, 23;

²⁷ 1832 г. еврейка Рухелия Польская взяла в оброк ветряную мельницу, которая пришла в совершеннейшую ветхость и через неисправность могла разрушиться в любой момент. ИА. -Ф.56. – Оп.1. – Д.57. – Л.93.

²⁸ ИА. - Ф.56. – Оп.1. – Д.329.- Л.24 об.-25.

²⁹ Там же. – Л.25-25 об.

³⁰ Там же. – Л.46-46 об.

³¹ Там же. – Л.47.

³² Там же. – Л.47-47 об.

³³ ИА. - Ф.514. – Оп.1. – Д.119. – Л.87.

³⁴ Там же. – Л.135

Горбацкий А.А. (Брест)

ВНУТРЕННЯЯ ЖИЗНЬ ЧОНКОВСКОГО (ЧОНСКОГО) МОНАСТЫРЯ**Из истории монастыря**

Чонский монастырь был основан старообрядцами в 1775 г. на берегу р. Сож и речки Чонки, от которой он и получил свое название, в верстах 12 от Гомеля. Первым игуменом был Феофилакт. В царствование Павла Петровича, в 1798 году, старообрядческий Чонский монастырь был присоединен к православию на правах единоверия и стал именоваться единоверческим монастырем (в энциклопедическом словаре Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона год присоединения указан 1795). Располагался монастырь в прекрасном месте, окруженном сосновым строевым лесом.

Первым настоятелем Чонского монастыря, после присоединения его к православию на правах единоверия, был строитель иеромонах Сергей. До этого Сергей жил на Иргизе, в старообрядческом Успенском монастыре, где был строителем с 1780 г. 6 августа 1798 г. Сергей был рукоположен в иеродиаконы, 8 августа – в иеромонахи и 12 августа – назначен настоятелем Чонского монастыря. Руководил он монастырем до 1799 г. Затем настоятелями монастыря были поочередно – строитель иеромонах Исая (с 1799 г. до 1801 г.) и игумен Иоасаф (до 1805 г.).

После переименования монастыря из единоверческого в православный настоятелем его был игумен Феоктис. Он происходил из купеческих детей. В 1808 г. принял монашество в Косовецком монастыре Бессарабской области. С 1821 г. был настоятелем Шкловского Воскресенского монастыря Могилевской епархии. В 1824 г. был произведен преосвященным архиепископом Могилевским Иосафом в игумены и являлся настоятелем Мстиславского Тупичевского монастыря. В апреле 1831 г. Феоктис переведен в настоятели Чонского монастыря, которым и управлял до 1836 г.

4 августа 1845 г. Чонский монастырь был закрыт. Все его имущество: строения, земля, лес – передавались Макарьевскому единоверческому монастырю. Причиной упразднения старого Чонского монастыря было ежегодное его затопление. Дело в том, что монастырь был построен на низком месте, около самой

реки Сож. И в половодье все пристройки затопливались. Монахам сложно было вести богослужение, а монастырь терпел большие убытки.

Макарьевский монастырь находился около селения Добруш, которое располагалось на реке Ипути, в 30 верстах от Чонского монастыря. Макарьевский монастырь был построен старообрядцами, как и Чонский, в 1775 г. и находился в их руках до 1839 г. В 1839 г. Макарьевский монастырь был закрыт, а в 1844 г. преобразован из старообрядческого в единоверческий. Все имущество монастыря передавалось единоверцам по описи, составленной чиновником особых поручений ст. сов. Алябьевым.

Месторасположение Макарьевского монастыря после его устройства было удобнее для братии, чем Чонского, но у Макарьевского монастыря были свои неудобства. Земли у монастыря было не много. Сам монастырь располагался на 1 десятине, усадебной земли – 2 дес., пахотной – 27 дес., сенокосной – 7 дес., под зарослями – 1,5 дес., под дорогами и неудобной земли – 2 дес. Всего монастырь имел 40 десятин 327 саж. При отсутствии леса и лугов нельзя было вести нормальное хозяйство, которое могло обеспечивать полноценную монашескую жизнь. Недостаток указанных угодий восполнялся передачей монастырю земли упраздненного Чонского монастыря, который имел 319 десятин 1000 саж. Из этого количества пахотной земли было 30 дес., сенокосной, луговой и болотной около 100 дес., под лесом и зарослями было 139 дес. Однако пользоваться этой землей для братии Макарьевского монастыря было неудобно и затруднительно. Земля находилась на значительном удалении и добираться до нее было сложно. И монахи обратились к руководству с просьбой перенести монастырь на место бывшего Чонского монастыря.

После долгих раздумий монахи Макарьевского монастыря ходатайствовали перед начальством о перенесении монастыря на место бывшего Чонского. 10 июля 1876 г. последовало Высочайшее повеление Государя Им-

ператора Александра Николаевича. В нем указывалось, что Макарьевский монастырь упраздняется и переносится на место бывшего Чонского монастыря. Вновь образованный монастырь стал называться Чонско-Макарьев единоверческий монастырь.

Ходатайство монахов было удовлетворено. 10 июля 1876 г. был издан царский указ императора Александра Николаевича об упразднении Макарьевского монастыря и перенесении его на место Чонского. С этого времени монастырь стал называться Чонско-Макарьевский единоверческий монастырь.

Монастырь построили на новом месте, на пригорке, в двух верстах от месторасположения старого монастыря, чуть дальше от Сожа. Место было живописным, монастырь окружал сосновый лес. Монастырская территория, в силу расположения, была обезопасена от весенних разливов. За короткое время на монастырской территории построили новые здания и церкви. Руководство на этом этапе монастырем осуществляли настоятели Пафнутий, Иона и с ноября 1885 г. иеромонах Палладий.

В 1899 г. по указу Священного Синода преосвященным Мисаилом монастырь из мужского единоверческого был обращен в православный женский второго класса.

Монастырь стал называться Чонско-Макарьевским девичьим. В наследство девичьему монастырю остались две небольшие деревянные церкви. Холодная – во имя Тихвинской Божьей Матери. В алтаре, над престолом, размещалась прекрасной работы сень с золоченой резьбой и двумя металлическими ангелами в рост человека. Теплая – во имя Богоявления Господня с иконостасом со старинными иконами. Из святынь имелись мощи Божьих святых угодников. В ризнице были оставлены для пользования и хранения дорогие старинные сосуды и единоверческие ценные облачения. Для монахинь была оставлена и монастырская библиотека, в которой находились старинные богослужебные и святоотеческие книги и рукописи. В 1907 г. в обители проживало 80 сестер¹.

¹ Горбацкий А.А. История монастыря и монастырский быт (по материалам Чонского монастыря) // Вучоныя запіскі Брэсцкага дзяржаўнага ўніверсітэта імя А.С. Пушкіна. – Т.2. – Ч.1. – Брэст, 2006. – С. 223-230.

Переписка монастыря

Монастырь вел постоянную переписку. В большей степени эта переписка отражала отношения монастыря с Могилевской консисторией. Например, в 1813 г. велся журнал «Чонского Успенского общежительного старообрядческого монастыря входящих и исходящих бумаг». В журнале были графы: дата отправки документа, дата его получения, от кого получен документ и его название. За 1813 г. монастырь получил 41 документ, а было отправлено 64 документа. Самая активная переписка приходилась на январь, апрель и июнь. Так, например, в январе было получено 8 входящих документов. Из них 5 указов Могилевской консистории, касающихся финансовых отчетов, пострижения и передвижения монахов, а также назначения братии на разные должности. Один документ касался выдачи денег монаху Исае. Периодически из Могилевской консистории присылались таблицы, касающиеся расхода денег. Эти таблицы заполнялись в монастыре и отправлялись в консисторию. Документ имел название: «О понуждении Могилевской консистории о присылке сведений о расходоанных суммах». Как видно из журнала, исходящих документов было больше чем входящих. Объясняется это тем, что существовала периодичность высылки отдельных отчетов, как правило финансовых, без напоминания. Например, в январе из монастыря было отправлено 10 документов. Это были рапорты в консисторию, касающиеся указов царя, рапорты о расходовании денежных средств, ведомости о монахах, рапорты об отлучавшихся из монастыря с указанием куда и на какой срок, рапорты о прибывших монахах².

В журнале входящих документов за февраль 1819 г. отмечены следующие названия: 1. Записка из консистории о доставке сведений о монахе Петре, в частности кем был пострижен в монахи. 2. Указ из консистории об отправлении панихиды по случаю смерти ее величества королевы Виттенбергской Екатерины Павловны. 3. Указ из консистории о передаче прошения о принятии в состав братии Максаковского монастыря монаха Черниговского монастыря Паисея. В марте входя-

² Национальный исторический архив Беларуси (далее – НИАБ). – Ф.3023. – Оп. 1. – Д.13. – Лл. 1-8 об.

щие документы касались больше финансовой деятельности: 1. Требование Могилевской консистории о возврате за полученную монастырем литературу денег. 2. Указ консистории о возвращении из Максаковского монастыря монаха Паисея с унесенными туда вещами. 3. Указ из консистории относительно получения сочинения А. Бордовского. 4. Указ консистории о возврате долга ассигнациями или медными деньгами за полученную в типографской конторе литературу³.

К 1837 г. увеличивается переписка и соответственно число исходящих документов. Так, в 1837 г. в журнале исходящих документов зарегистрировано 82 рапорта в различные инстанции. В большей степени, рапорты были адресованы Могилевской консистории. Расширяется и круг вопросов, по которым необходимо было давать различного рода ответы и информацию. Например, в январе месяце 1837 г. монастырь отправил девять рапортов. Среди них рапорт преосвященнейшему Гавриилу архиепископу Могилевскому и Мстиславскому о благосостоянии монастыря. Рапорт преосвященнейшему Гавриилу архиепископу Могилевскому и Мстиславскому о состоянии монашествующих, бельцов и послушников. Рапорт в консисторию с ведомостью за 1836 г. о состоянии монашествующих, бельцов и послушников. Рапорт в консисторию о полученных указах в течение ноября и декабря 1836 г. Рапорт в консисторию о предоставлении приходно-расходной книги. Рапорт в консисторию о предоставлении для проверки шнуровой книги и отчета по штатной сумме за 1836 г.⁴

С 1839 г. меняется форма отчетности. Журнал исходящих документов назывался: «Исходящие документы за 1839 г. Запись черновых исходящих бумаг». Журнал имел четыре графы: номер по порядку, число и месяц отправки документа, номер документа, содержание записок черновых бумаг. Особенностью ведения регистрации исходящих документов было то, что записывалось краткое содержание документа. Из года в год увеличивается число исходящих документов. Если в 1837 г. их было 82, то в 1840 г. монастырь отправил 115 документа. В рапортах в конси-

сторию речь шла о выполнении царских указов, о формулярных ведомостях, о штемпельных книгах и их состоянии, об образе жизни сосланных за плохое поведение в монастырь монахов и священников, о состоянии братии, об имуществе монастыря, о проверке финансовых книг. Журнал входящих документов имел шесть граф: номер по порядку, число и месяц получения документа, порядковый номер документа, год, число и месяц отправки из консистории, содержание указа или другого документа, как исполнен документ и причины его неисполнения⁵.

Из выше изложенного материала можно сделать следующие выводы. Если на начальном этапе отчетности переписка велась в основном по экономическим вопросам, то уже к 1837 г. переписка касается всех сторон монастырской жизни. Увеличивается также и количество входящих и исходящих документов. Это свидетельствует о том, что все стороны деятельности монастыря брались под контроль или консистории, или местных финансовых органов.

Численный состав, национальность, образование, социальное происхождение и пострижение

Ежегодно в монастыре проживало от 7 до 10 монахов и послушников. Монастырь заботился о сохранении своего устава и традиций, установленных среди братии. Человек, изъявивший желание стать монахом, сначала принимался в качестве послушника. Обязательным условием был труд на благо монастыря. Устанавливался испытательный срок от года до трех лет. В течение этого срока проверялась его способность переносить трудности жизни и искренность желания стать монахом. Послушники участвовали в монастырском труде, присутствовали на церковных службах, принимали пищу вместе с монахами.

В ведомости о численности и поведении братии за 1813 г. значится 8 монахов. Послушников в этом году не было. По списочному составу значились: строитель иеромонах Августин – 34 лет, иеродиакон Боголеп – 39 лет, схимонах Варнава – 75 лет, монах Исайя – 56 лет, монах Ефрем – 74 лет, монах Исидор, монах Никодим – 71 год, монах Вениамин – 25

³ НИАБ. – Ф. 3023. – Оп. 1. – Д.20. – Лл. 1–1 об.

⁴ НИАБ. – Ф. 3023. – Оп. 1. – Д.54 – Лл. 1–6.

⁵ НИАБ. – Ф. 3023. – Оп. 1. – Д.76. – Лл. 1–6 об.

лет. В ведомости национальность указывалась как нация. Семь монахов были записаны нации великороссийской. Монах Никодим – нации малороссийской. Что касается образования, то в соответствующей графе оно значилось как грамотность. Строитель иеромонах Августин был обучен русской грамоте, умел читать и писать. Иеродиакон Боголеп знал русскую грамоту, умел писать и читать, кроме этого он мог читать и петь по старообрядческим крюкам. Монахи Исайя и Вениамин также были обучены грамоте. Остальные монахи грамоте были не обучены. В социальном плане монахи представляли разные группы. Строитель иеромонах Августин родом был из Владимирской губернии из вольных уваровских людей. Иеродиакон Боголеп происходил из московских беглых помещичьих крестьян. Был записан в Ростовской губернии в мещане. Схимонах Варнава был из дворцовых крестьян Вологодской губернии. Монах Исайя представлял крестьян и мещан Костромской и Черниговской губерний. Монах Ефрем был из крестьян Смоленской губернии. Монах Исидор был из мещан Могилевской губернии. Монах Никодим происходил из крестьян Могилевской губернии. Монах Вениамин представлял купеческих детей Москвы⁶.

Согласно ведомости о численности монахов в 1815 г. в монастыре проживало семь монахов и два послушника. Послушник Василий Васильев из Гаево 75 лет и послушник Лаксип Иванов 70 лет. В графе «Какого поведения» записано, что послушник Василий поведения посредственного, а послушник Лаксип – слабого, в пост хорошего⁷.

В ведомости Чонского Успенского третьеклассного монастыря со списком братии, имущества, скота и прочего за 1832 г. также указаны сведения о монахах, подчеркивающие их национальность, образование и социальное происхождение: 1. Настоятель игумен Феоктист. Нации великорусской. Обучен русской грамоте читать и писать, из купеческих детей Подольской губернии, 53 лет. 2. Заштатный игумен Боголеп. Нации великорусской. Обучен русской грамоте читать и писать, из мещан, 62 лет. 3. Иеромонах

Парфирий. Нации белорусской. Обучен русской грамоте читать и писать, из мещан, 82 лет. В ведомости значилось три послушника: 1. Стефан Кудинович. Нации белорусской. Сын пономаря, учился в Гомельском духовном приходском училище, 29 лет. 2. Василий Трусевич. Нации белорусской. Сын дьякона, закончил Гомельское уездное училище, 16 лет. 3. Послушник Михаил Добровольский. Нации белорусской. Сын пономаря, закончил Гомельское уездное училище, 18 лет⁸.

Как видим, впервые в списке братии монастыря появляются послушники белорусской нации. По-видимому они уже не были связаны со старообрядчеством и представляли свое служение и послушание в православном монастыре.

В ведомости за 1836 г. «Чонского 3-е классного монастыря с показанием в оной числа братии, послушников, их поведении и принадлежащего монастырю имущества» значится семь человек. Из них только заштатный игумен Боголеп был нации великорусской. Все остальные были белорусами. Казначей иеромонах Иоасаф. Нации белорусской, из дворян, обучен читать и писать по-русски, 41 год, поведения чинного. Иеромонах Парфирий. Нации белорусской, из мещан, 85 лет, поведения хорошего. Иеромонах Иннокентий. Нации белорусской, сын священника, 56 лет, поведения хорошего. Иеродиакон Иларию. Нации белорусской, сын священника, 32 лет, поведения изрядного. Запрещенный священник Сильвестр Костка. Нации белорусской, сын священника, закончил Могилевскую семинарию, 53 лет, поведения хорошего. Покутник Григорий Мижурский. Нации белорусской, сын дьякона, обучен читать и писать, 71 год, поведения изрядного⁹.

Хозяйственная деятельность

Монастырь вел небольшое хозяйство, имел свои земли. 12 декабря 1800 г. монастырю было пожаловано в Щекотовской казенной заказной роце 319 дес. и 1000 саж. земли. В 1830 г. в другом месте монастырю было выделено 20 дес. сенокосной земли. 25 сентября 1846 г. было получено в дар от князя Паскеви-

⁶ НИАБ. – Ф. 3023. – Оп. 1. – Д. 14. – Лл. 3–10.

⁷ НИАБ. – Ф. 3023. – Оп. 1. – Д. 17. – Л. 2.

⁸ НИАБ. – Ф. 3023. – Оп. 1. – Д. 42. – Лл. 2–4.

⁹ НИАБ. – Ф. 3023. – Оп. 1. – Д. 47. – Лл. 2–7.

ча Ориванского 40 дес. 527 саж. земли в Кузминичской даче. Этой земли было достаточно для ведения разнопланового хозяйства. В первой половине XIX в. монахи высевали пшеницу, рожь, пеньку, ячмень, овес, гречиху, горох, просо, коноплю, выращивали кормовую и столовую свеклу, картофель, морковь, брюкву, пастернак, капусту, разводили коров, лошадей, быков, волов, овец, свиней, птицу (кур и фазанов), пчел. Так, например, на начало 1832 г. в монастыре имелось: ржи – 8 четвертей, пшеницы – 6 четвертей, ячменя – 3 четверти, овса – 8 четвертей 30 гарнецов, гречихи – 4 четверти, конопли – 1 четверть, картофеля – 17 четвертей. 6 четвертей ржи было посеяно. Из крупного и мелкого скота было: лошадей – 4, волов – 1, быков – 1, коров дойных – 3, коров недойных – 16, подтелок – 3, молодых быков – 4, телочек – 4, овец – 2; из птицы – 14 кур и 5 павлинов. Хранили монахи и отдельные продукты питания. Из молочных продуктов: масла – 2 пуда 20 фунтов, молока – 4 пуда. Имелось также 4 улья пчел, 50 бревен, 700 шалевок и 2 саж. дров. Располагал монастырь и определенной суммой денег. На начало того же 1832 г. в монастырской казне насчитывалось 258 руб. 72 коп. экономической неокладной суммы, 1632 руб. 62 коп. церковной неокладной суммы, 571 руб. 89 $\frac{3}{4}$ коп. штатной суммы, определенной на ремонт церкви и монастыря. Всего же в распоряжении монастыря было 2463 руб. 19 $\frac{3}{4}$ коп.

К октябрю 1837 г., после завершения сельскохозяйственных работ, в монастыре было 150 коп ржи. Из 80 коп намолотили 16 четвертей и 4 четверика зерна. Пшеницы имелось 4 четверика, ячменя – 12 коп, гречихи – 30 коп, овса – 30 коп, гороха – 21 копа. Было намолочено: ячменя 3 четверти и 4 четверика, гречихи 15 четвертей, конопли 2 четверти и 4 четверика, проса 6 четвериков. Льняного масла получено 5 четвериков.

Разного скота на октябрь 1837 г. имелось: лошадей – 6, волов – 3, быков – 2, коров дойных – 8, коров недойных – 10, подтелок – 9, телок – 5, телят – 3. Птицы: кур – 35, павлинов – 3. Имелось также 19 ульев с пчелами. Из другого имущества в монастыре было 18 саж. дров, 90 шалевок и 3 ведра смолы.

Недостающие продукты, церковную утварь, ткань и одежду, хозяйственный инвентарь и др. монахи закупали у купцов или у

местного населения близлежащих мест. Для собственного питания и питания наемных работников закупалась свежая, соленая и вяленая рыба, отдельно осетрина, селедка, икра, говядина, ржаная и ячневая мука, конопляное масло, перец, сахар, сало, чай. Для бытовых нужд закупался холст, шелк, писчая бумага, простое белое сукно, рукавицы, рабочая и теплая одежда, обувь. Для организации богослужения – церковное вино, воск, подсвечники, деревянное масло, ладан, олива, восковые и сальные свечи. Для ремонта монастыря и церквей закупалось красное золото, бронза, строевой лес, краска, гвозди, жечь, дранка. Для ведения полевых работ у местного населения закупали зерно для посева. Для содержания скота покупали яровую солому и овес. Для выполнения отдельных работ и других надобностей закупали лодку, астралябию для промеров своих земель, косы, сошники, топоры, молотки, «бабки» для клепания кос, упряжь для лошадей, рубанки.

Как правило, летом монахи закупали муку. В июне-июле 1835 г. у жителя Гомеля, Василия Якимова Жихорова, было куплено 25 пудов ржаной муки и 1 пуд ячневой муки по 1 руб. 90 коп. За все было уплачено 49 руб. 40 коп. У жителя Гомеля, Абрама Дельмана, купили 9 пудов ржаной муки и 1 пуд ячневой по цене 1 руб. 80 коп. за пуд. У помещика Григория Климовича куплено конопляного масла на сумму 4 руб. 74 коп., три ведра водки для уборки ржи и сена за 12 руб. У Василия Виноградова куплено две бутылки церковного вина по цене 2 руб. 40 коп. и один фунт перца по цене 1 руб. 20 коп. В декабре, в период поста, монахи покупали много разной рыбы. Так, в декабре 1836 г. у жителя Гомеля, купца 3-й гильдии Михаила Феофтистова, куплено: 1 пуд вяленой рыбы за 5 руб. 20 коп., 7 фунтов осетрины по цене 40 коп. за 1 фунт, 10 селедок за 1 руб., 2 фунта икры за 2 руб. 20 коп., 25 фунтов сахара по цене 1 руб. 25 коп. за фунт, общей стоимостью 31 руб. 25 коп., 1 фунт чая за 12 руб. В этом же месяце у Михаила Феофтистова повторно было куплено 2,5 пуда осетрины стоимостью 25 руб. У крестьянина Федора Купреева из с.Бухоловки куплено 2 пуда свежей рыбы за 10 руб.

Имея большое количество земли и собственное хозяйство, монахи сами не могли справиться со всем объемом сельскохозяйст-

венных работ. К тому же необходимо было еще содержать в порядке и периодически ремонтировать церкви монастыря и все имеющиеся на его территории постройки. Для этого привлекались жители близлежащих населенных пунктов. В 1836 – 1837 гг. различные монастырские работы выполняли: крестьянка с. Бухоловки Гликерия Григорьева, работницы Анна Крижанова, Анна Степанова Якушевская, работники Михаил Садовский, Петр Волкович, Киприан Волкович, Иустин Пятковский, Андрей Иванов Савицкий, Иван Яковлев, церковный староста Степан Смирнов, крестьянин с. Скитки Иван Павлов, мещанин г. Белицы плотник Исидор Гоголев. Форма оплаты за труд наемным работникам была разная. В большей степени работникам выплачивали деньги, а частично рассчитывались одеждой и полотном. Например, в указанный период для работников с. Скитки было куплено у крестьянина и церковного старосты Прокла Павлова два саж. холста за 18 руб., а также у священника Стефана Пригоровского 29 аршин простого белого сукна за

15 руб. 95 коп. У мещанина Мимона Палякова куплено для работников г.Белицы 6 пар рукавиц, каждая пара по 1 руб. 25 коп., простого сукна 24 аршина по 46 коп. за аршин. Уплачено крестьянке с. Бухоловки Гликерии Григорьевой за разные монастырские работы в течение одного месяца 4 руб. Шили для работников и одежду. Так, Белицкий портной Ицка Шермак из своего простого сукна пошил три свитки за 15 руб. и трое портков по 5 руб. 70 коп. за одни портки. Денежное вознаграждение работники получали в разных суммах. Михаилу Садовскому за 3 месяца было выплачено 10 руб., Киприану Волковичу за вторую половину 1836 г. – 20 руб., а Андрею Иванову Савицкому за 9

Такова краткая история Чонского монастыря, который периодически менял свой статус, был мужским и женским, а в последствии вообще перестал существовать¹⁰.

¹⁰ Горбацкий А.А. История монастыря и монастырский быт (по материалам Чонского монастыря) // Вучоныя запіскі Брэсцкага дзяржаўнага ўніверсітэта імя А.С. Пушкіна. – Т.2. – Ч.1. – Брэст, 2006. – С. 223-230.

ИЗ ПАМЯТИ В ИСТОРИЮ: Муравлевские церкви и обитель по данным документов и в восприятии местных жителей

Муравлевка – одно из живописных поселений дунайских старообрядцев на берегу озера/лимана Китай. В основном, оно повторяет общую историю всех ревнителers «древлего благочестия» в регионе. Выделяло его, пожалуй, деятельность женского монастыря Усекновения Главы Иоанна Предтечи (1909 – 1951 гг.) – единственной женской обители дониконовского православия в Южной Бессарабии. Наряду с другими женскими монастырями – Казанской Богородицы в Куниче (Молдова), двумя Куревскими (Украина), Свято-Введенской в Славе Русской (Румыния) – она входила в своеобразную юго-западную сеть старообрядческих святынь.

О ней в селе помнят даже те, кто по годам вряд ли мог ее застать. «*Наши матушки...*» – нередко упоминали в диалогах местные жители¹. Очень многое запало в память муравлевцев об этих постниках, книжницах, молитвенницах... Эта память и стала предметом нашей работы. В качестве дополнительных источников мы привлекли документальные архивные материалы, а также уникальные памятники – многочисленные записи на книгах и рукописях церковного собрания и домашних библиотек.

Все это является разными форматами или версиями человеческой памяти. Все они, имея в основе одни и те же события, отбирают и фиксируют различные сюжеты прошлого. Из этих

нюансов и может быть воссоздана История как интегрированный сгусток опыта, реконструированы практики, утраченные современностью. На современном этапе этот уникальный багаж человеческих знаний еще только оформляется в научную схему «липованской» парадигмы. До этого ее планом-содержанием выступала не столько официально-публичные варианты историй Румынии, СССР или Украины (в них не нашлось места старообрядцам по разным очевидным причинам), сколько народное сознание и письменные традиции самих жителей.

Подчеркнем также, что обращение к муравлевскому материалу не локально. Обобщение всегда продуктивно может проходить на уровне актуального и значимого для людей местности/топоса. Таким для многих из нас становится «своя территория детства» или «малая Родина». А, кроме того, опыт одной общины позволяет ярко высветить общие тенденции в прошлой жизнедеятельности группы в целом. Иначе исторический очерк рискует превратиться в чрезмерную абстракцию.

У старообрядцев много поколений не имелось другой версии истории, кроме устно-исторических легенд и бывальщин². Наиболее важные из них либо записывались и создавались оригинальные сочинения (что бывало крайне редко), либо фрагментарно фиксировались в книгах. При этом эти «осколки» народной памяти продолжали играть роль фольклорного предания. Эти альтернативные для окружающих знания в результате сравнения и анализа должны и могут стать СВОЕЙ историей, которая

¹ Базовый материал был собран в 1996, 2002 и 2008 гг. Выражаю признательность моим друзьям и студентам исторического факультета ОНУ имени И.И. Мечникова за помощь в сборе материала. От всего сердца благодарю местных жителей, без которых подобные исследования не были бы столь успешными, а память о Муравлевке – столь душевной. «Спаси Христос!»; Акулине Матвеевне Ивановой, ее сестре Анастасии и брату Василию, Борису Петровичу Кохановскому, Сергею Сергеевичу Скорику и многим заботливым жителям! «Многие лета!» за помощь в организации экспедиции и конференции, а также очевидную заботу о храме Елене Акиндиновне Соколовой и всему причету Покровской церкви!

² Имелась уже возможность продемонстрировать этот феномен: Отражение процессов формирования в исторической памяти русских старообрядцев на Дунае // Гуманитарная мысль Юга России. – 2005. – № 1. – С.88-108; Гуманитарная мысль Юга России. – 2006. – № 1. – С.94 – 116 // www.ecsocman.edu.ru/db/msg/273770.html); Відображення процесів формування осередку російських старообрядців на Дунаї в історичній пам'яті їхніх нащадків // Україна модерна. – Число 11. – Київ-Львів: Критика, 2007. – С.59-84.

впишется в историографический круг народных изложений прошлого. Из факта памяти – со временем станут источником, и, созданным на основе его и ему подобных, завершённым научным произведением³.

Проследить это попробуем на примерах сопоставления документальных сведений и воспоминаний муравлевских жителей.

Основание Муравлевки. О легендарном Муравлеве как основателе села сейчас знают и охотно рассказывают в селе практически все. Этот сюжет можно считать законченным жанровым преданием, в котором раскрывается народная этимология названия поселения. «Пришел сюда один человек по фамилии Муравлев. Он и первую церковь заложил, деревянную. Простой человек, только очень грамотный – сюда он привез с собою много церковных книг. Липоване пришли сюда вслед за ним, за времён гонения и бранобрития. Они не хотели бороды брить. Пришли сюда они где-то из России, из тайги. А в Старую Некрасовку дед Некрас пришел – он село основал и церкву там построил»⁴. «Наши предки переселились сюда с Дону, донские казаки. Мой прадед Трифон Тимофеев сюда переселился, а один из них – Муравлев – и назвали Муравлевка. А другой Некрасов был – Некрасовка. Над Дунаем сели, а турков выгнали. Липоване они от липы – в лесах хавались»⁵.

Такие пояснения фиксируются по всем поселениям липован – объединение объяснений переселений и первожителя в контексте общегрупповой практики – отсюда расшифровка имен сел и группы. Несмотря на их устное происхождение и фольклорный вариант бытования, они оказываются достаточно адекватно отражающими историческую реальность. Так и в Муравлевке.

И до настоящего дня многие жители показывают и рассказывают о турецком поселении «Дирекю». Данное урочище встречается на многих картах региона XVIII – начала XIX века: *Dervischkiou, Derikou*⁶; *Дере Киой*⁷ (см. фото). Оста-

ется открытым вопрос о том, когда на это место приходят некрасовские казаки. Смело только можно утверждать, что еще до 1807 года – «в османский период», до прихода российских войск в Бессарабию. Этот некрасовский хутор наряду с Подковкой (Покровкой) и Кислицами фигурирует в биографиях некрасовцев 1808-1812 гг. Скорее всего, это была своеобразная рыболовецкая фактория некрасовцев, в которой перебывало не более десяти семей или только несколько десятков мужчин. Новую страницу в истории поселения открывают старообрядцы-переселенцы из-за Дуная в 1812-1813 гг. Часть некрасовцев и липован переселенцев в Тучков из-за Дуная выбирают «бывшее турецкое урочище Дирекю» для своего жительства. Но основная масса жителей – потомки полулегальных переселений государственных крестьян из Воронежской губернии 1810-20-х гг.

Некрасовцы получили ряд льгот и пособий от администрации и правительства. Т.е. реально никуда не переселяясь, небольшая группа семей получила легальный статус и деньги на обустройство хозяйством, которое у них и так имелось. Среди них был и Муравлев, выбранный старостой села.

На 1827 год здесь уже проживало 48 семей и 14 «бурлаков», а всего 234 жителя (122 – мужского пола)⁸. Учитывая, что всего в Буджаке насчитывалось 2606 старообрядцев, можно сказать, что каждый десятый проживал в Муравлевке. Тогда же к старожилам приписались переселенцы – государственные крестьяне из Центральных регионов России. Иначе вряд ли можно объяснить тот факт, что согласно Ревизской переписи 1835 года в селе уже проживало 430 жителей (т.е. почти в два раза больше)⁹.

Среди местных жителей указаны: Кондратовы (2 семьи), Малышевы, Комендантовы (5), Федульевы, Бузовы (3), Перегрымовы (4), Пастрамыны (3), Назаровы, Павловы (3), Логвиновы

³ Исходя из этого, редколлегия «Липоване» не только предоставляет возможности для публикаций академических текстов, но и привлекает, и поощряет самих липован писать о себе.

⁴ Записано со слов Кирсановой Фатиньи Антоновны, 1918 г.р., русская, с. Муравлевка Измаильского района Одесской области, Украина.

⁵ Записано со слов Тимофеева Вавила Андреевича, 1912 г.р., русский, там же.

⁶ Carte de la Moldavie pour servir a l'Historie militaire de la guerre entre les Russes et les Turcs. Levee

par l'Etat major sous la direction de F.G. de Bawr. 1770 г. (ЦНБ им. В Вернадского НАН Украины. ВК. - № 17484).

⁷ Подробная миллиметровая карта по границе России с Турцией. Сочинена и гравирована при собственном ЕИВ депо карт. Ч.1. – СПб, 1800.

⁸ Сост. по: Статистическое описание Бессарабии собственно так называемой или Буджака. – Аккерман, 1899. – С.25, 60, 127-130, 137-138, 154, 368-369, 375, 382, 391-391.

⁹ НАРМ. - Ф.134. - Оп.2. - Дд.3 и 5.



Фото 1. Фрагмент землемерной карты 1818 г. (НАРМ. - Ф.11. - Оп.1. - Д.1), на которой обозначено урочище Директо



Фото 2. Фрагмент карты 1822 года, где указаны оба названия села.



Фото 3. Фрагмент карты 1827 года (НАРМ. - Ф.11. - Оп.1. - Д.7), где уже обозначена только Муравлевка

(2), Ламовые, Васильевы (2), Головатовы, Мартыновы (2), Русские (7), Соловьевы (3), Поляковы (3), Долгие (2), Куприяновы (3), Черновы (4), Блинчики, Осиповы, Тимофеевы, Чиботыревы, Харламовы, Ивановы (2), Чуркины, Усатич, Младенцевы (2), Ефимовы, Шишкины, Краснобаевы, Решетниковы, Масеевы, Полянские (2),

Захаровы (3), Палайокины (2), Калинины, Семёновы (2), Метлины (3), Чернышевы (2), Лимоновы, Тютинниковы (3), Воробьевы, Куричевы, Андреяновы, Талпеги, Константиновы, Цвиковы, Антоновы, Мяхковы, Николаевы, Кравцовы, Каняевы, Изотчинковы, Климентовы, Исаевы, Монаховы, Тумаковы, Михайловы, Федоровы

(2), Гусаревы, Решетниковы, Крыловы, Шалау-хи, Жуковы, Бисагоновы, Гавриловы, Гусляковы, Якунины, Шишкины.

Но где же Муравлевы? А дело в том, что во время следующего переселения некрасовцев из Турции, несколько семей решило повторить опыт – выехали за Дунай, «в турецкие владения», сменили там фамилии и вернулись в село. В отношении 7 семей эта авантюра раскрылась перед начальством: Макаров вернулся Кононовым, Липилин – Андреевым, Андреев – Липилиным и т.п.¹⁰. И они вынуждены были искать спасение в других местах – Муравлевы оказались в Старой Некрасовке: там жило три семьи с такой фамилией, одна из них – родом из Муравлевки¹¹.

Распределение жителей Муравлевки по полу и возрасту. 1835 год.

Таблица 1.

Возрастные группы	мужского	женского	всего
До 15 лет	74	73	147
От 16 до 50 лет	129	83	212
51 год и старше	37	34	71
всего	240	190	430

Структура и состав семей Муравлевки на 1835 г.

Таблица 2.

Семьи:	Кол-во	Муж	Жен.	Об.п.	На одну семью
простые	84	172	156	328	3,9
отцовские	3	9	7	16	5,3
неполные	67	60	20	80	1,2
Всего	154	241	183	424	2,8

Стоит вернуться к данным 1835 года. Любопытное сравнение хозяйственно-фискальных данных Ревизии с полицейскими. Они парадоксально противоречивы – вместо 430, в отчетах указано, что «в Гаджикурдской волости имеется раскольников, неприемлющих священников, но поклоняющихся иконам 132 мужского и 102 женского пола душ»¹². Почти вдвое меньше?! Очевидно, лукавство чиновников, лично отвечавших «за раскол» – традиционное приуменьшение данных перед вышестоящим начальством.

Эта же тенденция прослеживается в 1850 году. Часть бывших муравлевских жителей переехало в Измаил, Вилково и другие старообрядческие пункты региона, а кто-то убежал за Дунай. Таким образом, IX Ревизия уже фикси-

рует в поселении 331 жителя (179 – мужского пола)¹³. А полицейские сведения указывают лишь 280¹⁴.

Храмы. Взамен пришедшего в ветхость старого Покровского храма муравлевское общество в начале XX века решило построить новый. О старом известно следующее. Уже из описания Бессарабии 1827 года видно, что в Муравлевке (Дирекю) находилась деревянная часовня в честь Покрова Пресвятой Богородицы.¹⁵ Построена она была, видимо, сразу после переселения старообрядцев в село. Эта часовня нередко становилась предметом пристального внимания местных чиновников¹⁶. При этом, один из них в 1842 году отмечал наличие в этой часовне колоколов¹⁷. Другой оставил следующее техническое описание¹⁸: «Муравлевская – камышовая, обмазанная, камышом крытая». Эта часовня даже попала как храмовая постройка на одну из военных карт¹⁹.

Известно, что своего священника у муравлевцев долго не было. Они пускались на всевозможные хитрости, чтобы пригласить к себе «беглых попов», а за регулярными требованиями обращались к своим одноверцам в Измаил, Килию и Вилково²⁰.

Как только территория Южной Бессарабии по Парижскому миру 1856 года отходит к Дунайским Княжествам Османской империи, липоване, воссоединившись со своими соплеменниками, начали активное церковное строительство. Тогда же, в 1859 году, в Муравлевской часовне освящают престол. Имея в своем распо-

¹³ Сост. по: НАРМ. – Ф.134. – Оп.2. – Дд. 187, 208, 211, 212, 215, 217, 221, 616 и др.

¹⁴ ГАОО в г.Измаил. – Ф.56. – Оп.1. – Д.610. – Л. 13.

¹⁵ [Корнилович И.] Статистическое описание Бессарабии, собственно так называемой или Буджака. – Аккерман, 1899. – С.118, 119, 128, 130, 138, 154, 376, 391; П.Свиньин. Описание Бессарабской области // ЗООИД. – 1867. – т.6. – С.303, 306, 312.

¹⁶ ИА. – Ф.56. – Оп.1. – Д.372. – Л.33; Ф.514. – Оп.1. – Д.134. – Л.1-2.

¹⁷ ИА. – Ф.514. – Оп.1. – Спр.134. – Л.2-2об.

¹⁸ НАРМ. – Ф.2. – Оп.1. – Д.3381. – Л.13.

¹⁹ Карта театра войны в Европе. (1820 гг.) // ЦНБ им. В.И. Вернадского НАН Украины. ВК-№13629.

²⁰ Подр. см.: Пригарин А.А. Старообрядческое священство в Измаильском градоначальничестве первой половины XIX века // Липоване: история и культура русских-старообрядцев. – Вып.V. – Одесса, 2008. – С.54-55.

¹⁰ ИА. – Ф.51. – Оп.1. – Д.18. – Л. 243

¹¹ НАРМ. – Ф.134. – Оп.2. – Д.25.

¹² Сост. по: КУ «Измаильский архив» (далее – ИА). – Ф.56. – Оп.1. – Д.372. – 39 л.

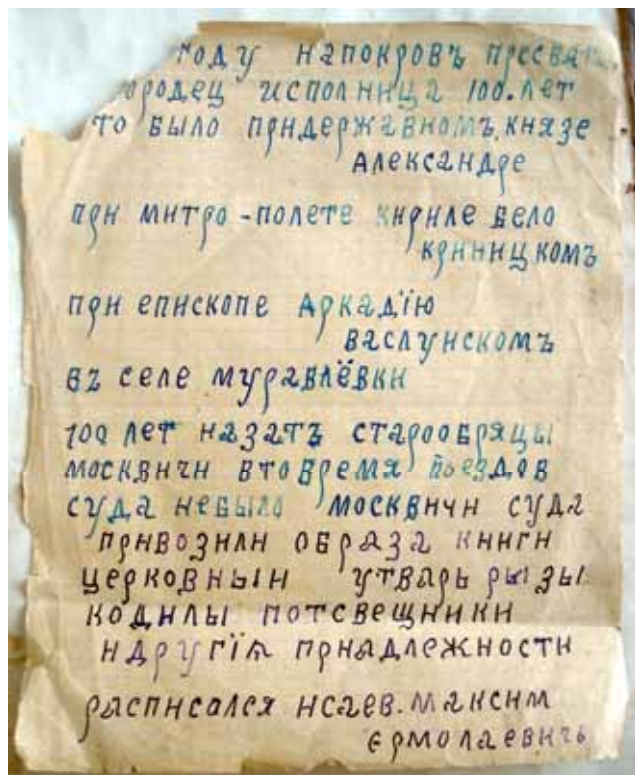


Фото 4. Рукописная заметка о старом храме. 1959 г.

ряжении записи, которые сейчас утеряны, местный книжник и дяк записал: «1958 году²¹ на покровъ пресвятой богородице исполница 100. лет то было придержавномъ князе александре при митро-полете кириле белокрыницкомъ при епископе Аркадию васлуйскомъ въ селе муравлевки 100 лет назатъ старообрядцы москвичи вто время поездов суда не было москвичи суда привазили образа книги церковныи утварь рызы кодилы потсвещники идругия принадлежности расписался исав. максим ермолаевич / 1958. году исполница старой церкви 100 лет 13.ва октябры»²².

Сакральное место алтаря старой церкви было заботливо огорожено – на его месте воздвигли часовню. Несмотря на то, что она находится прямо на огороде одной из местных семей, место это выступает предметом гордости всего села. Нередко доводилось слышать фразу: «Наша старая церковь...!!!»

²¹ Максим Ермолаевич немного ошибся – на кресте, стоящем над престолом старой церкви в часовне четко указано: «7367» год освящения, т.е. – 1859. Аналогичную дату дают румынские источники: ИА. – Ф.Р-87. – Оп.1. – Д.91. – Т.Ш. – Л.1.

²² Отдельный лист, который находился в «Номоканоне».



Фото 5. Часовня на месте алтаря старой церкви.

Вышеупомянутый радатель местного летописания на другом листе переписал из недоступных уже нам источников следующее: «Во имя О[т]ца И сына Исвятаго Духа Аминь/1913 года Месяца Мая 9 День/Было Посвящение Места Для Церкви./От имя Покрова Прес[вя]тыя Б[о]гар[оди]цы./Вселении Муравлёвки./А также Была Заклачена Худамента /Быль Выкапынь Канавой Сажень./Посвящалось Места Протоереимъ Трафимомъ/Измаилскимъ И началась Продолжаться/Работа Каменная И кирпичная И продолжалась/Строица До 1914 года. Месяца Июля 20 Дня/Сдвадцатыва Дня Июля Засверепствова Вайна./Ивсе Престастановились работы разбежались работы/- И последовала Мобилизация Ити На войну противъ /Германии И Австрии позабрали Людей Отъ Двадцати/Летъ До Сорокъ Осимъ, И продолжались До 18 года/Асвосимнацытыва Года Сталь Народъ Собираются./Подамамъ кто искалечинъ Актораинъ А кто/Цель. Авмногии Астались Наполи Брани И в плену./Аставили жонъ Идетей Сиротами Несчастными./Потомъ собрался народъ код/вору стали советовать изо/брали церковный комитетъ /В чesле Двинацать чело/векъ и стали приступать/к церковной работе //Собрали Капиталь как Богъ далъ немного/Сдомовъ, А невного земли Арендовали, И прода/лжалась работа церкви 6 летъ До 25 Ва/Года. А в(1925)двадцать пятымъ годе собрались /Освятить. Иосвящалась Ц[е]рк[о]вь месяца/Октября 12 чesла (1925го). Собрания народа было

/Со всех Странъ Была посвящена ц[е]рк[о]вь /Епископом Измаильскимъ И всея Бесарабии /Владыкой Феогеном Атакже Со священи/Лицами, Местный Св[я]ще[ни]къ Был Отец /Назарий М Колесниковъ и были Священники/И дьяконы сградовъ и весивъ и города Келии О[те]цъ Иоаннъ/Из селения Подковки О[те]цъ Потапъ из некрасовки о[те]цъ феоdorf/Из женского монастыря св[я]щен[о] ин[о]къ таврионъ из славскаго мо/настыря протодияконъ таврионъ из города Измаила дияконъ/Иоанн из города Кешанева иродияконъ Анисимъ исархан/гелскаго монастыря Деяконъ Черны Климентъ и подияконъ/Сидыръ Продолжалась Служба Стрехъ часов дня До/Двохъ часов дня навторый день потомъ была/предложена трапеза оучреждение было полное ин/вилное В сему народу далнимъ иближнимъ/Потомъ Была провозглашена Многолетие Коралю/Ферденату ивсему королевскому доблестъ Воинству/Аминь/Быль подицестъ церкви 1926ва года/Месяца Декабря 30 чesла в конце года/Всей нашьи церкви Стоимостъ Капитала/Оден Мелионъ Сто 28 тысящъ 32 Лея»²³.

Как видим, строили «всем миром» с 1913 по 1925 гг. Это было настолько значимым событием для общины, что об этом сохранилось множество мемуарных записей в частных книгах. Не говоря уже о разнообразных фольклорных быличках.

Так, например, на «Евангелие Поучительном», Москва, Единоверческая типография, 1890, принадлежащем Онуфрию Кирьяковичу Вехову, Порфирий Петрович Кудьяров записал: на последней странице, вертикально, по полю: «.../ 1914 года месяца Июля 17 дня мобилизация обыщая выправадили 21 Июля 914», а на доклеенном листе из тетради в линейку его же запись красным/черным полууставом: «Закладчина новой каменной церкви во имя покрова пртыя бдцы вселении Муравлевки в тысяча девять сотъ тренадцатомъ году мая д [9] дня // А в тысяче девять сотъ два десять седьмомъ [зачеркнуто] пятомъ году в октябри яви [12] день была освящена епископом Феогеном измаильскимъ предержавномъ корале фердинанде при митрополите белокриницкомъ Никодиме при местномъ священнике отце Назарии Колесниковымъ». Другой «летописец» записал на «Апостоле» Почаевской типографии начала XX в.: «Церковь святили 1925 г. посвящение ограды коло церкви было въ 1928 году в день покрова пресвятой Богородицы. Посвящали въ попы оца Ивана 23 марта 1936 г. в вербное воскресенье»; на переплете сзади:

«Тютюников Стигней Симоновичъ родился 1928 году всели Куничи Молдавская республика»²⁴. Аналогичные сведения изложены и на рукописном «Чине причащения», на листе переплета: «Не оуже ктому пламенное оружје хранить вратъ едемскихъ сїе бо найде преславное наитїе, древо кртное, смертное жало, и адову победу разори. Пришел бо еси спсе мой, вопїя сушим во аде внидите наки враи / построина церковь всели муравки началось постройка церкви 1913 года во время руско германской войны і освещена 1925го года месяца октября 13го дня при епископе Феогене пре священнику оца Назарія колосникове/ поставленъ восвященніки Назарій 1899го года м[еся]ца іюня 16го дня»²⁵.

Это событие находим и на полях книг в соседних липованских поселках. Так, например, надпись на одной из книг в Новой Некрасовке гласила: «1925 год, 12 октября – освещена церковь в Муравлевке»²⁶

По воспоминаниям муравлевцев, строили дружно и скоро – выходили даже по воскресеньям и малым праздникам. Осознание грешности такого труда оправдывалось «богоугодным делом» возведения церкви. Однако, какая-то часть все-таки осуждала такую поспешность. Об этом говорит одна из выявленных записей - на правой стороне переднего форзаца «Апостола Тетр»²⁷ карандашом светским шрифтом: «Месяца Июня 23го Дня 1925го Навладимерскою Пресвятую Богородицу Быль градъ Ибольшой Всораганъ что Дома пораскрыла камышовыя Домов И черепичных Занаши Прегрешения что Мы Непочитали Ея Явление Аработали каку...»

Еще одним устойчивым элементом воспоминаний является коллективное строительство новой церкви. Практически в каждой муравлевской семье сохранялись предания о том, что их предок «строил» храм. Учитывая общий масштаб работ, в возведении, действительно, приняло участие все село. Бытует также сюжет о «телеге, которая по селу ездила и собирала помощь, а особо – яйца, наша церковь на скорлупе построена,

²⁴ Церковь. – М., 1909. – №43. – С.1231.

²⁵ Чин причащения. Рукописный, начало XX века. Запись сделана тушью на последней странице, полууставом.

²⁶ Праздничная минея, 7 год Алексея Михайловича, из Михайловского монастыря, теперь в частном собрании, с. Новая Некрасовка.

²⁷ Старообрядческая типография, XIX в.

²³ Отдельный лист, который находился в «Номоканоне».



Фото 6. «Епископ Петр бессарабский с своим дьяконом Сергеем»²⁸ (не был указан о. Назарий Колесников из Муравлевки).

и в раствор яйца добавляли». Не исключено, что строители использовали эту известную с древности технологию, память о которой сохранила для нас человеческая память.

Обитель. Об освящении монастыря известно из заметки: «С.Муравлевка, Бессарабской губернии. 10-го октября здесь торжественно отпраздновано освящение новой женской обители во имя Усекновения честныя главы Иоанна Предтечи. Торжество освящения совершал преосвященный Петр, епископ бессарабский и измаильский, в сослужении священника о.Назария Колесников и дьякона города Кишинева Сергия Дорошевича. Всем бывшим на торжестве была предложена трапеза, после которой тем же дьяконом было провозглашено многолетие всему Царствующему Дому, архиепископу Иоанну, епископу Петру и всем создателям обители»²⁹. Этот же корреспондент через год сообщал об освящении престола в монастырском храме: «29 августа с.г. в местном женском монастыре состоялось освящение святого алтаря при монастырском храме. Накануне освящения местным священником было служение о.Назарием Колосниковым, в со служении о.Иоанна Иванова из с.Подковки и дьякона из г.Кишиня о.Андрея Хрычева и в присутствии бывшего епископа бендерского и измаильского Петра,

ныне инока-схимника. 29 августа, в 7 час.утра, началась литургия. По окончании было провозглашено многолетие Государю Императору, Царствующему Дому и высоко преосвященному архиепископу московскому Иоанну»³⁰.

Известно также, что о. Петр Бессарабский три года служил требы в монастыре. В нем за первые три года поселилось 35 инокинь и послушниц. Жили они подаянием, а также имели 2,5 десятины земли подаренных сельским обществом»³¹.

Практически документальное аналогичное свидетельство основания обители содержится в одной из рукописей церковного собрания: «построилось женская обитель во имя Усекновения честныя главы Иоанна предтечи преселении муравлевки въ тысяча девятьсот девятого года и освещена тогоже года м[еся]ца октября десятого дня предержавномъ ц[а]ре Николай Александровиче и препископе Петре бендерскомъ ивановымъ»³². Любопытно, что в конце рукописи стоит именная печать епископа Петра Бендерского. Скорее всего, сама рукопись происходит из более северных поселений старообрядцев (Куреневка или Кунича - ?). Знаменательно, что она помечена печатью епископа бессарабского и подольского Петра (Павла) Ивановича Иванова. Предположим, что владыка передал эту рукопись в момент освящения им обители.



Показательна судьба владыки³³. Долгие годы он был иереем в церкви Рождества Богородицы посада Воронок Черниговской губернии. В 1890 году был рукоположен в епископы, не принявших «Окружное послание»³⁴. Прими-

²⁸ Церковь. – М., 1909. – №2. – С.63.

²⁹ Церковь. – М., 1909. – №43. – С.1231.

³⁰ Церковь. – 1910. – № 38. – С.954.

³¹ Церковь. – 1911. – № 39. – С.947.

³² Чин причащения. Рукописный, начало XX века. Запись сделана тушью на последней странице, полууставом.

³³ Петр // Старообрядческие иерархи / Сост. Писаревский А.Ю. – М., 2002. – С.63, 81.

³⁴ Подр. см.: Таранец С.В. «Окружное послание» и его место в истории Белокриницкой старообряд-

рился с окружниками на съезде в г. Бендеры в 1907 году, т.е. незадолго до освящения обители в Муравлевке. В эти годы на Юго-Западе идет активное строительство женских монастырей, поддерживающих окружников: например, в Куреневке Подольской губернии или Куниче Бессарабской. Инокини старых скитов выступали противниками этого³⁵.

О том, что изначальное книжное собрание комплектовалось за счет дарений из северных центров благочестия, свидетельствует несколько книжных артефактов. Кроме рукописи, переданной владыкой Петром, можно привести столь важное для любого храма «Церковное око» второй половины XIX века из единоверческих типографий. На нем имеется запись: «Священно Дияконъ Феодоръ Феодоровъ Балтский мещанинъ Юровъ / выехалъ 18 дня октября былъ у монастыре муравлевскомъ / 1910го месяца октября 18го дня».

Полный круг «Миней», хранящийся сейчас в Покровском храме села, находился в церкви женской обители и был передан после ее ликвидации. Все 12 книг имеют характерные номерные пометы тушью 1920-30-х гг. Большинство из них - перепечатка московской единоверческой типографии Свято-Троицкой Введенской церкви, осуществленная в 1864-65-х гг. Исключение составляет январская книга, напечатанная в анонимной старообрядческой типографии XIX века. Согласно владельческой записи на форзаце: «1936 *ва* Года *месяца* Дикабря 21 Дня Сия *Месячная* Книга монастыря Муравлевки Игумень Священноиноу^к Ермоген^ь». Запись на июньской косвенно раскрывает, что комплектовались эти Минеи за счет одновременных пожертвований: «№342 [! – масштаб монастырской библиотеки³⁶] *благословлена* Книга 1944 Года М[есяца] Августа 30 Дня Прислужителей Церкви Священно Иноку Александры инокини П...» [сознательно затерто]. На мартовской Минее, видимо, вышена

ческой иерархии // Липоване: история и культура русских-старообрядцев. – Вып. II. – С.53-56.

³⁵ Таранец С.В. Старообрядчество Подолии. – К., 2000. – С.125-126.

³⁶ Очень уж показательно сравнить с официальными советскими данными на 1945 год – чиновник указал, что в обители имелось лишь 15 книг (Михайлуца Н.И. Старообрядческие монастыри и монашество на Измаильщине в годы Великой Отечественной войны // Липоване: история и культура русских-старообрядцев. – Вып.1. – Одесса, 2004. – С.72)

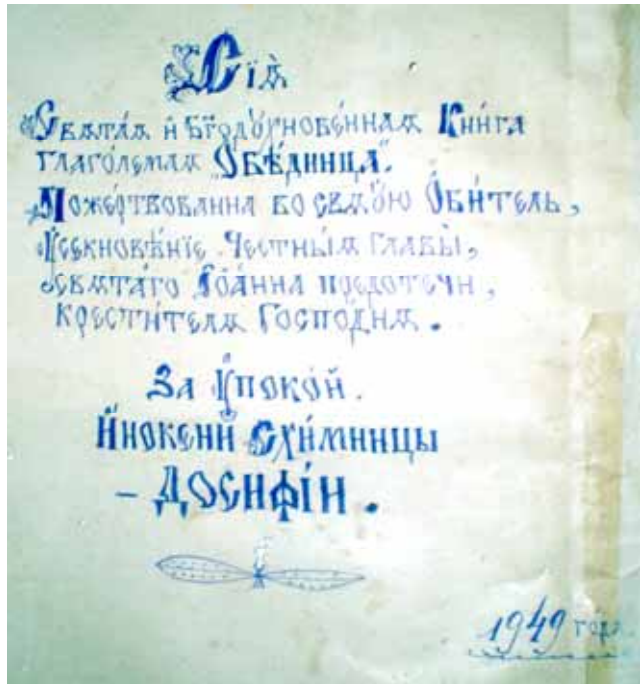


Фото 8. Заупокойная вкладная запись на рукописной «Обеднице».

званный наставник написал полууставом: «Дая
исправить молитва моя, яко кадило пред тобою. Воз
деяние руку мою, жертва вечерняя. Гди воззвахъ къ
тебе, услышим я. Уложи Гди хранение устомъ мо-
имъ. И уклони сердце мое въ словеса лукавствия». А
на октябрьском светском почерком указана дата
окончания строительства сельского церковного
здания: «1925. Года Мѣсяца Октября 12ва Чесла». На
сентябрьском - на 3 странице внизу ручкой
синей: «Сию Книгу реставрируют Кирсанова Фа-
тинья Антоновна», что свидетельствует об об-
щей заботе односельчан о состоянии книжного
собрания обители.

Восстановить объем и состав книжно-рукописного собрания обители сейчас не представляется возможным. По воспоминаниям, большинство памятников было передано в церковь Покров Пресвятой Богородицы Муравьевки еще в конце 1940-х гг. Об этом позаботились и матушки, жившие затем при церкви, и сами местные жители. Часть монастырского собрания, по старообрядческой традиции, со временем была передана в другие храмы или подарена иереям. Оставшиеся выявить в общецерковном собрании уже не мыслимо.

Правомерным будет предположить, что многие книги в Муравлевскую обитель поступали от братских/сестринских монастырей Куличи и Куреневки. Ярким подтверждением этому выступает «Обедница» рукописная, начала XX в. Она была создана в Куниче, в монастыре

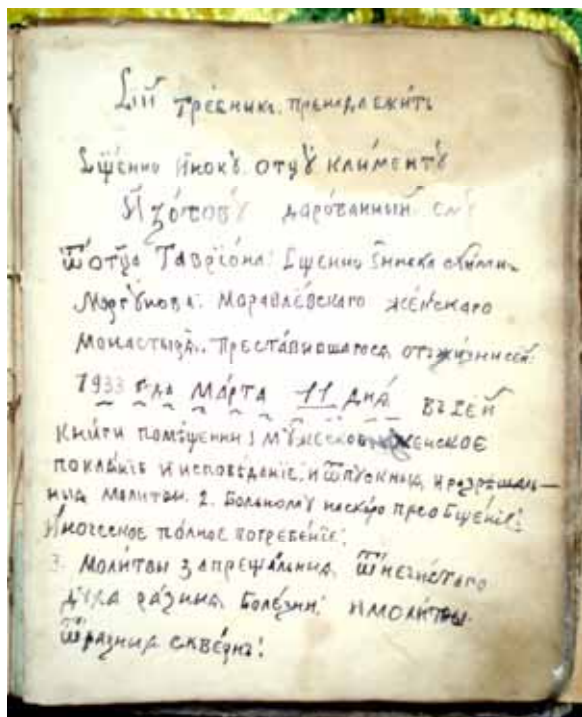


Фото 9. Дарственная запись на Требнике: из женской обители в Муравлевке был подарен в Вилковский монастырь, а затем вновь вернулся в 1940-е гг.



Фото 10. Печать «Храма женской обители во имя Усекновения Главы Иоанна Предтечи»

1922 г. и дописана там же в 1925 г. Согласно постраничной записи: «сия книга / благословлена / на женский монастырь / села / Кунича / Гавриилом / Сосном». На переднем левом листе переплета стоит уже владельческая помета Муравлевки: «№ 2 Обедница Принадлежит церкви монастыря». Другой пример: на «Апостол Тетр» (М.: Единоверческая типография, 1864) на форзаце чернилами светским шрифтом: «Сия святая и богодухновенная Книга глаголе мая Апостоль Принадлежит Кунического женского Казанского Монастыря. / Повтором переплете. Работы его служителя свящ-инок Ипполита. От 8го марта 1957 г. ст.-ст.».

Женская обитель некоторое время оставалась единственной в регионе после упразднения мужских монастырей в Вилкове и Новой Некрасовке. Часть книг и рукописей было передано оттуда. Например – «Служебник рукописный», Вилково, XX век, на форзаце которого имеется запись: «Переплетена сия Книга Тицием и трудами Боголюбиваго: иеродияконахъ священно иеромонашествующаго настоятеля Свято-Петро-Павловскаго монастыря отца Селевестра Авдеева: 1942 года ноября 1го дня с.с.». Или «Служебник: Василию Великому, о божественных ангелах, Преполовление». На 1 странице – печать румынская вилковского монастыря. А на нарзаце, слева: «Свято-Петро-Павловский монастырь 1944 года

Августа 5 дня / Принадлежит сия книга священноинноку Клименту Изотову жителю гор. Вилкова цена сей книги 65 руб Вилкова» и на форзаце, слева, карандашом: «Климент Федулович уроженец Города Вилковъ с 1888 года». Очевидно, что данный Служебник также был передан на сохранение в женскую обитель.

Нередко обитель снабжалась книгами частными лицами. Например, на «Поучении Ефрема Сирина и Аввы Дорофея». Единоверческая типография, 1801 г. на втором листе содержится вкладная запись XX века светским шрифтом: «Благословляет Агапий ...девич эту книгу в монастырь. Он умер, а Александра Лысова эту книгу дала. Это его жена». На «Часовнике с канонами», Мануиловка, 7392 [1883], принадлежавшем матушке Анатолии, на переднем доклеенном листе тушью указано: «1944 г[о]да писыт етот лист/ Пишыт впамят інокія Анатолія Ксенофонтівна/ 1944 года месяца февраля 24 дня на обретеніе честныя Главы Иоанны Хрестителя на второй недели поста дны [зачеркнуто] день былъ Среды :: Пострыгал священно інок Таврионъ Смитынинъ Инокію Анатолию на 44 году :::: / за упокой 1947 году 3 Іюня приставился раб божий Ксенофонт Парфенович Липилин / 1950 году 20 октября преставилася раба божья Ирина Уляновна».

Даже после формального упразднения, обитель продолжала восприниматься как «мона-

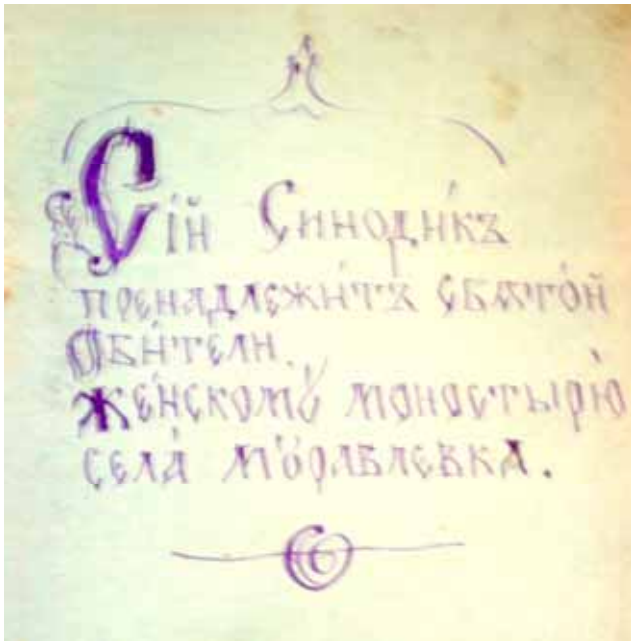


Фото 11. Титул рукописного Синодика женского монастыря, изготовленного в 1970-е гг.. матушкой Валентиной.

стырь». Об этом ярко свидетельствует запись, сделанная полууставом на правой странице форзаца, чернилами «Обедницы», Киев, 1909: «Сия Святая и Бгдохновенная Книга глаголе мая «Обедница» Пожертвована во святую Обитель Усекновение Честныя Главы, святого Иоанна Предтечи, крестителя Господня. За упокой Инокени Схимницы Досифеи. 1949 года».

Среди рукописей муравлевской обители выделяется «Чин панихиды и Канон за умерших», изготовленный еще в XIX веке. По ней, видимо, отпевали умерших инокинь. Об этом свидетельствует подобие синодика - на форзаце помечено карандашом: «Преставилась Матушка Феоклисты 1938 года месяца октября 4 дня хоронили 5 октября/ Мать Анфиса Преставилась 1938го месяца октября 24 дня хоронили 25». Позднее, в 1960-е гг. матушка Валентина изготовила специальный поминальный блокнот - «Сий Синодикъ принадлежитъ святой обители Женскому монастырю села Муравлевка». Согласно ему попробуем восстановить список инокинь этой обители. Инокинями-схимницами упомянуты Досифея, Валентина, Глафира; инокинями: Поликсения, Антониды, Анисия, две Евлампии, Афанасия, Павла, Евдоксия, Таисия, Мелания, Ксенофонта, Евфимия, две Александры, Августина, Варлампия, Анастасия, Евстолия, Анфиса, Анафралия, Клавдия, Евникия, Манефа, Капеталина, Ароида, Феодора, Августа, Антониды, Евпраксинья, Феврония, Макрина, Феофания, Анофролия, Маркилина, Лазарета, Максимила, Евтропия, Анатолия. Поскольку это самый полный

перечень, то очевидно, что из обители вышло более 40 монахинь.

Инокени, жившие при церкви до 1990-х гг., заботились о чтении и снабжении книгами церкви и духовных наставников. Например, на «Избранных песнопениях 12 праздникам» (СПб, 1912) на последней странице внизу чернилами синими отмечено: «Благословляю сию книгу на память Евстигнею Симоновичу в день его ангела: 1968 года 5 августа / инок.валентина, истим, Глафиры.» (на форзаце ручкой уже рукой батюшки написано: «в 1986 году 31-августа у половина второва ночи было землетрясения»/«ЕТютюнников. Был Пономарем 1961-62й-63й»).

Из всех центров благочестия наиболее тесные связи существовали с Куничей вплоть до упразднения там женского монастыря в конце 1950-х гг. О таких связях говорит, например, дарственная запись на «Вечерних молитвах» начала XX века на последней странице: «напамять ин.валентине внезабвенную память отъ ин. Минодоры.т.».

В 1920-е гг. в монастыре долго жила и, по-видимому, приняла постриг инокиня Персика (Пелагея Кузьминична Иванова)³⁷. Родилась она 4 мая 1889 года в семье старообрядческого учителя при Покровской церкви города Одессы. «В 1905 году отца потеряла во время забастовки за свободу». Парадокс, но его дочь читать и писать научилась самостоятельно. В 1915 году поступила на курсы медсестер, после окончания которых оказалась на фронте. В 1918 году жила в Куреневском, а в 1919-м – в Плосковском монастырях. В 1920 году ее арестовали по ошибке – как «дочь генерала Иванова, командующего Кавказским фронтом». Во время ареста, председатель ЧК, еврей прилагал все усилия, чтобы соблазнить ее. В результате отказа – получила тюрьму на пять лет. Другой мужчина – Богомоллов – предложить вступить с ним в брак, что она и сделала в старообрядческой церкви. В 1921 году, оставив мужа (ревность) ушла в Бессарабию. В 1930 году по предложению старообрядцев Куничи, священников о.Карпа Белова и о.Исидора Лепилова и по благословению епископов Иннокентия и Феогена основала вместе с двумя женщинами монастырь Богородицы Казанской. В 1933 году епископ Иннокентий подверг ее

³⁷ Буковина и Бессарабия в послевоенное время //Во времена оно... история старообрядчества в свидетельствах и документах. – 2006. – Вып.3. – С.67.



Фото 12. Матушки в 1970-е гг. (1 слева сидит Анатолия, вторая Валентина, вторая стоит – Евпраксинья)

запрету как игуменью и запрет снял лишь митрополит Тихон в 1943 или 1944 году.

На 1944 год в Муравлевской обители проживали 8 монахинь и 16 послушниц, а также настоятель монастырского храма – о.Трифон Сметанин, в монашестве – «Таврион». Монастырю принадлежали четыре жилых строения, из которых два были приспособлены для молитвы и трапезы, а в двух других жили монахини. Сами сооружения представляли собой низкие, глинобитные мазанки, покрытые камышом и местами черепицей. По середине двора красовалась кирпичная колокольня с пятью колоколами и глубокий колодец. Из церковного имущества в монастыре было: 75 старинных деревянных икон, которые находились в алтаре, два Евангелия с иконами в медных оправках, 12 других, духовного содержания книг, монастырский устав, две хоругви и священные сосуды³⁸. Имелись на-

делы земли: 1,5 га огорода и 1 га озимых, лошадь и корова.

Но разве могут эти документальные данные передать, чем была обитель, как ее воспринимали в селе?! Эмоционально окрашенные воспоминания лучше привести в качестве прямой речи старожилов. Более цельный комплекс выявлен местной жительницей Татьяной Андреевной Яковлевой. Мы приведем лишь некоторые из наших диалогов.

1. «Манефа была. Это – «наша» матушка – Маланья, сестра матери Веры Поликарповны. Как суббота, мамка собирает хлебушка, молочка и отправит в монастырь матушке отнести»³⁹.

«Матушка Глафира жила в Куниче, в монастыре, а потом здесь появилась. В 1943-44 гг. вместе с другими хлопцами учился в монастыре. Монашек 30 было. Поп был, колоколенка, 6 звонов-колоколов. Осенью собирали милостыню, тем и жили – едет телега по селу с матушками, а им что есть, то и выносят. Закрывали их в голод 1946-47 гг. Матушка Валентина (Васса) уехала в Куничу. Матушка Валентина в 1950-е гг.. вернулась, купили ей домик. Вместе с матушками Глафирой и Анатолией.

³⁸ Михайлуца Н.И. Старообрядческие монастыри и монашество на Измаильщине в годы Великой Отечественной войны // Липоване: история и культура русских старообрядцев. – Вып.1. – Одесса, 2004. – С.72-73.

³⁹ Тимофеевой Гарпуны Меркуловны, 1926 г.р.

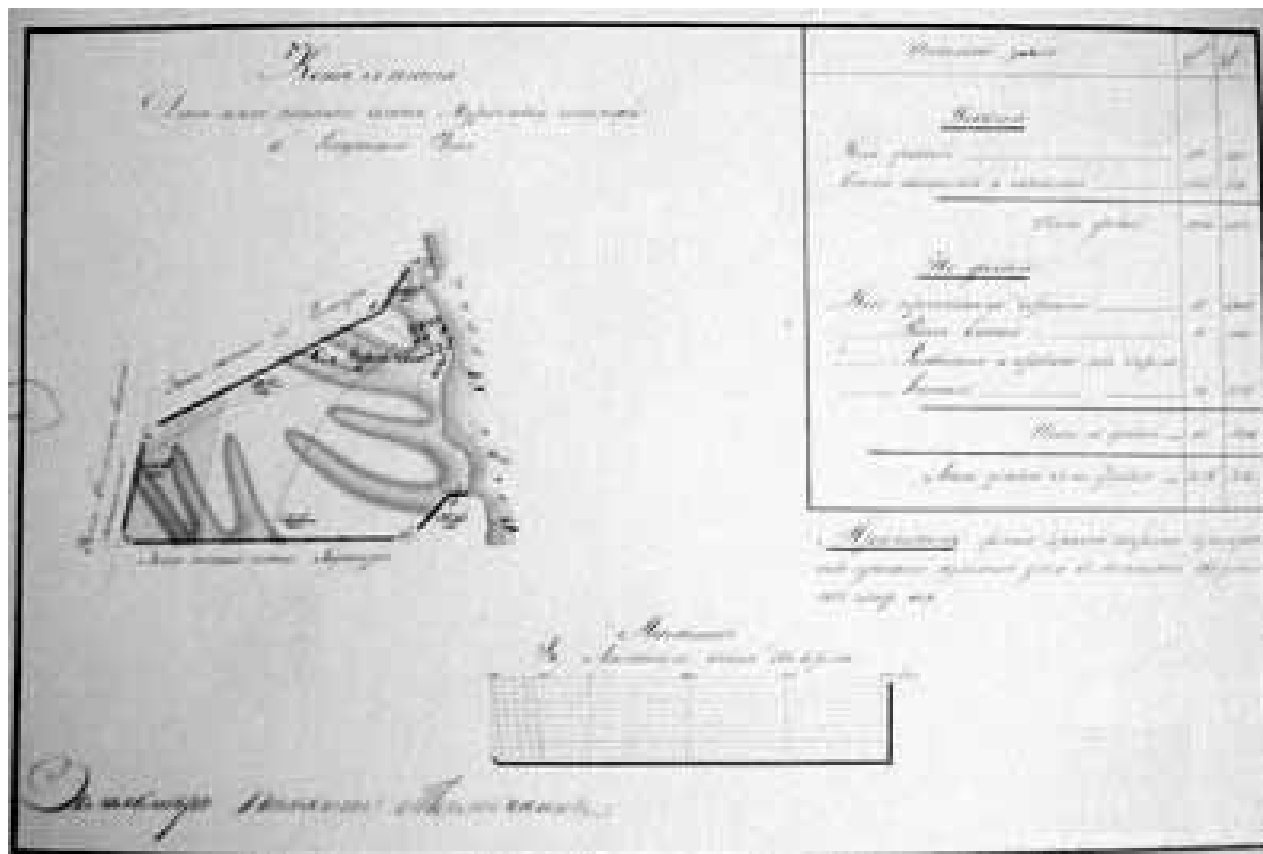


Фото 13. План-схема земельного участка Маравлевки. 1850 г.
(Национальный архив Республики Молдова, ф.1, оп.1, д.235).

Умерла 4.07.1993 немного не дожив до своего 90-летия – 3.09.1993. В 1977 году начали строить новую школу – забрали у матушек часть двора церковного. И стадион. 8.03.1978 – открыли, а сейчас – мало учеников»⁴⁰.

«А вот мама – умела [о церковной грамоте – А.П.], ходила в монастырь. Девчонками четверо учились у матушки Анатолии. Лет по 7-8 нам было. Ночью бегом – кто первый прибежит и благословения у батюшки на звоны попросит. Старушек 20 жили по келиям, о.Таврион. Келаря – столовая была. Колокольня деревянная в 3-4 ступени, лошадка с повозкой, земля небольшая. Всенощная до 1-2 ночи, перед праздниками. Утренняя – 7-9 утра, вечерня – 1,5-2 часа. Дьячихой была матушка Анатолия. Учились год или поболее. В 1946 году еще за церковь не ругали, а уж в 1951 – пионеры. После голода монастырь распался»⁴¹.

«Матушка Валентина – Силакова Васса Михеевна, тетя моя. Она стала инокиней-схимницей еще при румынах. Детей много было, вот ее и отдали – не было для нее приданного. Еще была Марфа –

Максимилиана. В 1947/48 гг. – разогнали обитель и матушка Валентина уехала в Куничу. В 1948-49 гг. ездила и я туда – на каникулы. Соседка раскрывала [разбирала – А.П.] крышу монастыря. Так у нее кроквы долго были, на которых были вырезаны имена тех, кто строил монастырь. А когда в 1959 году закрыли монастырь в Куниче, то матушки Анатолия (Липилина), Валентина, Епроксинья (Гаврилова), Евфимия вернулись в Муравлевку. Матушка Анатолия из Лепилиных с младой была в монастыре, с девичества жила. Потом ее в Куничу забрали. А Максимилиана – мама ее, уже перед смертью постриглась при румынах, в 1942 году. «Как это я своего детенка матушкой буду звать?!» и постриглась. Все приготовилась, 40 дней в комнате выдержала – сидит и молится, а потом и померла. А може Сожеты были?! Да черт ее знает – Бессарабия, 100 раз занимали. Евангельская матка – игуменья. Вроде матушка Анатолия была. О.Таврион – в монастыре был священно-схимник. Второй из Подковки Сметанин»⁴².

Хозяйство было более чем скромным. Подчеркнем, что всем запомнились: корова,

⁴⁰ Записано со слов: Владимира Марковича Силакова, 1936 г.р.

⁴¹ Записано со слов Параскевы Ивановны, 1937 г.р.

⁴² Записано со слов Наумовной Марии Даниловны, 1937 г.р.

лошадка с повозкой. С помощью ее собирали милостыню.

В селе бытовала устойчивая легенда о некоем богаче (пол мог меняться), который купил обители земли. Однако, в документах четко указывается, что 2,5 десятины выделило сельское общество. Это не означает, что не было меценатов – например, некая Анна из Каменского (Ташлыка) Арцизского района подарила камень для возведения стен церкви в 1930-м году. Она переехала в монастырь на старости. С ее каменной могилы началось современное сельское кладбище.

Согласно воспоминаний, после владыки Петра священником стал о.Нил. Затем о. Таврион (Трифон Моргунов) из местных. Схиму принял в Петропавловском монастыре Вилкова. Он пришел в село с родителями из России. 11 мая 1933 года о. Таврион умер.

Из местных инокинь: Валентина (Васса Михеевна), м.Анатолия (Метилина Александра Ксенофонтьевна), ставшая экономкой, м.Назарета (Тимофеева Наталья Викуловна), м.Евпраксия (Евфимия Гаврилова).

Сторожем был мирянин Гурей Щекин.

Из учениц монастыря: Анна Семеновна Малостева, Татьяна Якимовна Николаева, марья Даниловна Чернова, Агафья Петровна Липилина (Соловьева), Степанида Трифоновна Моргунова (послушницей стала), Устинья Автономовна Моргунова и др. Улита Несторовна Севастьянова (Дмитриева), Прасковья Ивановна Леонова (Щекина), Мария Ивановна Леонова (Яковлева), братья Иван и Тарас Назаровичи Николаевы, Владимир Маркович Силков, Феодосий Иларионович Тимофеев, брат его Перфил.

В октябре 1946 года умирает матушка Назарета. В 1952-1954 гг. – окончательно разрушили обитель. Церковное имущество – в храм, а постройки и хозяйственный инвентарь – в МТС. Разрушать шел один из активных участников реконструкции: *«Я ее строил, я ее и развалю!»*. Сняв кресты и прочее, он сошел с ума. На месте обители завели парники, а теперь завели огороды. Что характерно, это то, что могилки двух иереев Таврионов не только не тронули, но и оградили, поставили крест.

Рядом, на месте алтаря бывшей монастырской церкви (место указали по памяти старожилов по инициативе церковного старосты Елены Акиндиновны Соколовой и председателя сельсовета Сергея Сергеевича Скорика 12 июля 2008 года), установили памятный крест. Водрузили

его протоиереи о. Сергей Столярчук и о. Кондрат Кляузов, священники о. Никола Муравьев и о. Никола Бобков. В крестном ходе, панихиде приняли участие многие местные жители, а также участники нашей конференции 11 сентября 2008 года...

Еремеев П.В. (Харьков)

ГОСУДАРСТВЕННЫЕ ГОНЕНИЯ НА СТАРООБРЯДЧЕСТВО В ПЕРИОД ПРАВЛЕНИЯ НИКОЛАЯ I (на примере Слободско-Украинской (Харьковской) губернии)

Как известно, период правления Николая I характеризовался резким усилением государственного давления на старообрядчество. Для понимания этого процесса автору представляется необходимым рассмотрение его конкретных проявлений и особенностей в различных регионах Российской империи. Вместе с тем, государственные гонения на старообрядчество в Слободско-Украинской (с 1835 г. – Харьковской) губернии до сих пор практически не изучались. Данный вопрос кратко затрагивается в статье С. И. Бучастной и О. А. Шевченко «История старообрядчества в Чугуеве»¹. В контексте изучения данной проблематики определённый интерес представляет статья А. Л. Черкашина «Торговля старообрядцев Харькова в XIX в.»², ведь социально-экономическое положение старообрядчества оказывало заметное влияние на характер их взаимоотношений с государственной властью, а также на методы приспособления к государственной политике. Для сравнительного анализа государственных гонений на старообрядчество в Слободско-Украинской (Харьковской) губернии и других регионах империи, а также выявления особенностей данного процесса на Харьковщине по сравнению с общеимперской ситуацией, огромный интерес представляют исследования данного процесса в целом по империи, а также по другим её регионам³. Следует также отметить диссертацию В. П. Потоцкого «Религиозное сектантство Харьковской губернии (1861 – 1917 гг.)»⁴. Хотя хроно-

логические рамки вышеуказанной работы и не пересекаются с изучаемой нами проблематикой, В. П. Потоцкий кратко характеризует религиозную ситуацию, сложившуюся в Харьковской губернии к 1861 г., затрагивая при этом и период правления Николая I. Среди прочего, значительное внимание В. П. Потоцкий уделяет и старообрядчеству. Но все вышеуказанные работы только опосредованно касаются государственных гонений на старообрядчество в Слободско-Украинской (Харьковской) губернии. До сих пор не было ни единого комплексного исследования, посвящённого этой проблематике.

Данное исследование основано на материалах Государственного архива Харьковской области (далее – ГАХО). В связи с раздутостью бюрократического аппарата, а также особым вниманием к старообрядчеству со стороны государственной власти в период правления Николая I, исследуемый нами вопрос обеспечен достаточно широкой документальной базой. Впрочем, при её исследовании необходимо иметь в виду, что большинство документов того периода создавались представителями государства и официальной церкви, враждебно настроенными к старообрядчеству. В результате, эти документы часто содержат откровенно тенденциозную оценку как старообрядчества в целом, так и его отдельных представителей. Кроме того, как будет показано ниже, официальные сведения о старообрядчестве далеко не всегда отличались точностью и полнотой.

Появившись на Харьковщине в конце XVII в.⁵, к началу XIX в. старообрядчество на этих землях смогло занять достаточно прочное положение. С приходом к власти Николая I, в Слободско-Украинской губернии, как и в других регионах Российской империи, почти сразу стало заметно усиление государственного давления на старообрядчество. Так, уже 26 февраля 1826 г. указом императора Министерству внутренних дел было поручено тайно провести

¹ Бучастная С.И., Шевченко О.А. История старообрядчества в Чугуеве // Культурна спадщина Слобожанщини. Історія та краєзнавство. – Число 3. – Харків: Курсор, 2005. – С. 136–140.

² Черкашин А. Л. Торговля старообрядцев Харькова в XIX в. // Липоване. – 2006. – Выпуск III. – С. 67 – 70.

³ См., напр.: Василенко Н. Раскол // Энцикл. словарь / изд. Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон. – СПб., 1899. – С. 26. – С. 284 – 303. – Подпись: Н.В.; Таранец С.В. Старообрядчество Подолии. – К.: Институт археографии и источниковедения, 2000 – 238 с.; Таранец С.В. Куренёвское тримонастырье: история русского старообрядческого центра в Украине (1675 – 1935). – К.: Институт археографии НАН Украины, 1999 – 159 с.; Фёдорова А. И. Наблюдение за деятельностью старообрядцев Южной Бессарабии в середине XIX ст. // Липоване. – 2006. – Выпуск III. – С.85 – 90; Галкина А. В., Дёмин О. Б. Власть и старообрядчество: заметки к биографии священника Никанора Петрова // Липоване. – 2006. – Выпуск III. – С. 91 – 100.

⁴ Потоцкий В.П. Релігійне сектантство в Харківській губернії (1861 – 1917) / Дис. канд. іст. наук – Харків, 2004. – 287 с.

⁵ Черкашин А.Л. Старообрядцы Слобожанщины: условия переселения, быт и хозяйствование (на примере села Боровая Змиевского района Харьковской области) // Липоване. – 2005. – Выпуск II. – С. 65 – 68.

«дознание» о количестве старообрядцев, их церквей и скитов. Министр внутренних дел разослал инструкции по всем российским губерниям с просьбой присылать ответы к 1 января каждого года⁶. Подобная информация была собрана и в Слободско-Украинской губернии. Это даёт возможность современным исследователям судить о состоянии старообрядчества в Слободско-Украинской губернии к началу правления Николая I. Согласно *«Ведомости про численность старообрядцев различных сект и согласий в Слободско-Украинской губернии находящихся»* за 1826 г., к началу правления Николая I общее число старообрядцев в Слободско-Украинской губернии составляло 4775 человек⁷, причём, эти данные, скорее всего, являются сильно заниженными (о неточности официальной статистики пойдёт речь ниже). Крупные общины старообрядцев существовали в слободах Уды, Лопань Харьковского уезда, Охочее, Боровая, Терновая Змеевского уезда, Покровская Купянского уезда, Ольховатка, Огибная Волчанского уезда, Черниговка, Богдановка Старобельского уезда. Существовал и ряд более мелких общин в других слободах, сёлах и хуторах губернии. Крупная старообрядческая община существовала в Харькове⁸. Значительное число старообрядцев проживало в Чугуеве и его окрестностях⁹. Большинство старообрядцев губернии были беспоповцами и принадлежали к поморскому согласию. Однако старообрядческая община Харькова придерживалась поповщины. Поповское направление старообрядчества поддерживала и большая часть староверов Старобельского уезда (Табл. 1).

Архивные материалы свидетельствуют, что большинство старообрядцев региона были государственными крестьянами. Среди староверов Слободско-Украинской губернии встречались также мещане и купцы. Крепостных крестьян среди старообрядцев губернии было очень мало (Табл. 2).

В результате выяснения государственными органами количества старообрядческих церквей, часовен и молитвенных домов в 1826 г. было обнаружено в Змеевском уезде:

1) старообрядческую часовню близ села Сороковки, существующую с 1819 г.;

2) молельню в селении Боровом в доме однодворца Козьмы Кренёва, существующую с 1825 г.;

3) молельню в селении Введенском в доме отставного прапорщика, существующую с 1819 г.;

4) молельню в селении Терновом в доме однодворца, поселянина Чугуевского уланского полка, в которой с 1822 г. проводились моления;

5) молельню в селении Охочем, где моления проводятся в доме однодворца Фёдора Хотминезова.

В Волчанском уезде старообрядческие молельни были зарегистрированы:

1) в хуторе Артельном в доме обывателя Матвея Купина. Отмечалось, что во время праздников местные старообрядцы собираются в молельне; читают поучения, молитвы из псалтыря и уставных книг. При этом они *«настоящего устава не знают»*;

2) в хуторе Шевченковом в доме Прокофия Шевчинова, который обучался в Москве, знал все уставы и читал во время праздников молитвы и разные поучения;

3) в хуторе Чугуновом в доме Филимона Орлова, который учился в Москве; читал всякие поучения и молитвы из книг;

4) в хуторе Грачёвом, построенную *«на средства всего старообрядческого общества секты поморской лет 40 назад»*. Уставщиком в ней был, *«обучавшийся в Москве, ольховатский обыватель Максим Алипов»*. Иконы старообрядцы хутора Грачёвого получали из Москвы.

Кроме того, в Харькове и окрестностях было зарегистрировано 6 часовен и молитвенных домов, устроенных в домах обывателей¹⁰.

Эта информация использовалась властью для слежки за приверженцами древнего обряда. В николаевский период резко возрастает количество уголовных дел против старообрядцев. Приверженцы *«старой веры»* чаще всего привлекались к ответственности за распространение своей веры, а также за сооружение новых и починку старых молитвенных домов, что было запрещено циркуляром министра

⁶ Таранец С.В. Куренёвское тримонастырье: история русского старообрядческого центра в Украине (1675 – 1935). – С.61.

⁷ ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 79. – Д. 269 – Лл. 51 – 55.

⁸ ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 79. – Д. 269 – Лл. 51 – 55.

⁹ Бучастая С.И., Шевченко О.А. История старообрядчества в Чугуеве. – С. 139.

¹⁰ ГАХО. – Ф. 3. – Оп. – 67. – Д. 201. – Лл. 45, 49, 53.

**Динамика изменения соотношения поповщины и беспоповщины
по уездам Слободско-Украинской (Харьковской) губернии¹¹**

Таблица 1.

Губернский город и уезды губернии	год							
	1826		1830		1835		1841	
	попов-цы	беспоповцы	попов-цы	беспоповцы	попов-цы	беспоповцы	попов-цы	беспоповцы
г. Харьков	146	8	199	9	270	5	159	-
Харьковский	-	427	-	417	-	629	-	748
Богодуховский	7	-	1	-	1	-	-	-
Змеевской	-	557	-	405	-	836	-	770
Купянский	104	559	19	384	-	193	177	281
Волчанский	-	2304	-	955	-	713	-	874
Старобельский	393	230	411	50	336	-	160	340
Изюмский	-	13	9	-	-	30	-	47
В целом по губернии	608	4167	638	2220	607	2406	496	3060
	12,7%	87,3%	22,3%	77,7%	20,2%	79,8%	14,0%	86,0%
	1845		1850		1854		1858	
	попов-цы	беспоповцы	попов-цы	беспоповцы	попов-цы	беспоповцы	попов-цы	беспоповцы
г. Харьков	224	-	-	-	-	-	-	-
Харьковский	655	17	499	14	479	48	535	-
Богодуховский	-	-	-	-	-	-	-	-
Змеевской	-	871	95	444	-	530	-	484
Купянский	272	188	308	68	316	64	-	65
Волчанский	-	961	-	742	4	778	-	827
Старобельский	629	85	490	-	336	107	367	-
Изюмский	-	41	-	4	-	3	-	2
В целом по губернии	1780	2163	1392	1272	1135	1530	902	1378
	45,1%	54,9%	52,3%	47,7%	42,6%	57,4%	39,6%	60,4%

Соотношения крепостных и представителей других сословий среди старообрядческого населения Слободско-Украинской губернии¹²

Таблица 2.

Год	крепостных		других сословий (купцы, мещане, государственные крестьяне)	
	количество	процент	количество	процент
1826	144	3,00 %	4631	97,00 %
1829	164	6,00 %	2650	94,00 %
1831	33	1,25 %	2902	98,75 %
1833	29	1,00 %	2723	99,00 %
1834	32	1,30 %	2428	98,70 %

¹¹ Составлено на основе: ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 67. – Д.235. – Лл. 1 – 182; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 87. – Д. 25. – Лл. 2 – 4; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 103. – Д. 47-а. – Лл. 1 – 124; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 130. – Д. 42. – Лл. 85 – 87; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 146. – Д. 1. – Лл. 64 – 67; 97 – 98; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 166. – Д. 2. – Лл. 65 – 69; ГАХО. – Ф. 3. – Оп.178. – Д. 250. – Лл. 47 – 50; ГАХО. – Ф. 3. – Оп.193. – Д. 148. – Лл. 37, 49, 50

¹² Составлено на основе: ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 67. – Д.235. – Лл. 1 – 182; ГАХО. – Ф. 3. – Оп.79. – Д. 269. – Лл. 51 – 55; ГАХО. – Ф. 3. – Оп.91. – Д. 34. – Лл. 1 – 59; ГАХО. – Ф. 3. – Оп.99. – Д. 327. – Лл. 46 – 47; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 103. – Д. 47. – Лл. 61 – 63.

внутренних дел от 30 мая 1836 г.¹³. Так, в 1839 г. за попытку починить соломенную крышу была опечатана старообрядческая часовня в слободе Уды¹⁴. В период с 1836 по 1856 гг. в производстве судов Харьковской губернии находились дела мещанина Фёдора Степанова, отставного солдата Василия Филиппова, отставного улана Максима Селиванова, казённых крестьян хутора Шевяковки Константина и Ивана Шевяковых, судимых за «*совершение раскольнических треб, устройство в своих домах молелен, соблазнение в раскол*»¹⁵. При этом, суду и «*напутствиям в Духовной Консистории подлежали сами «собранные»*» (которые, как правило, были выходцами из старообрядческих семей, принявшими православие или единоверие по принуждению). В качестве примера можно привести дела поселянок Дарьи Крициной, Натальи Борматовой и Пелагеи Сериковой, крестьян Ивана Шаркова, Моисея Маликова, Евсея Кряковцева и многих других¹⁶. Более того, даже крещение в старообрядчество новорожденных детей из семей старообрядцев трактовалось как «*собрание в раскол*» и преследовалось в судебном порядке¹⁷.

Следует отметить, что на старообрядцев часто доносили представители господствующей церкви, более того, приходским священникам было поставлено в обязанность доносить светским властям «*о распространении раскола*»¹⁸. Так, в 1835 г. в ответ на отношение архиепископа Мелентия, Харьковское Губернское правление постановило опечатать старообрядческие часовни, «*выстроенные против узаконения*», а виновных в их постройке привлечь к суду¹⁹. При Николае I государство, в противовес староверам, стало активно поддерживать Единоверческую церковь, причём поддержка эта, как и поддержка новообрядческой церкви, проводилась методами грубого административного давления: у старообрядцев насильно отбирались их церкви, скиты, иконы и другое церковное имущество, и всё это передавалось

единоверцам²⁰. В Харькове существовала Единоверческая Троицкая Церковь. Её священник Андрей Румянцев активно использовал мощь государственного аппарата для борьбы со старообрядчеством и привлечения бывших старообрядцев в свою церковь. Так, в 1842 г. по жалобе Андрея Румянцева и обращению митрополита Иллариона было возбуждено судебное преследование купца 3-й гильдии Василия Гурьева за распространение старообрядчества²¹. В 1841 г. после длительного давления и двухмесячного пребывания в тюрьме за «*вторичное обращение в раскол*», к единоверию была присоединена казённая крестьянка Марина Свечкарёва²². Подобные методы привели к определённой росту числа единоверцев. Однако большинство обращённых в единоверие старообрядцев продолжали тайно исповедовать свою исконную веру, что нашло отражение даже в официальных документах²³. И как только появлялась малейшая возможность открыто исповедовать «*старую веру*», обращённые под давлением в единоверие старообрядцы, вновь заявляли о переходе в старообрядчество. Характерно, что если в 1845 г. в Единоверческой Троицкой церкви г. Харькова насчитывалось 1407 прихожан, то к 1865 г., когда старообрядцы почувствовали определённую либерализацию общественной жизни, в приходе Троицкой церкви осталось всего 445 человек²⁴. Это как нельзя лучше показывает, сколь велико было среди единоверцев число тайных староверов. Впрочем, нельзя утверждать, что все переходы из древлеправославия в единоверие были вызваны исключительно административным давлением и носили лицемерный характер. Так, согласно официальным документам, в 1842 г. в хуторе Гусинском Купянского округа «*более 100 душ мужского пола... пожелали добровольно присоединиться к Единоверческой церкви*»²⁵. Хотя, по мнению автора, официальному утверждению о добровольности присоединения нельзя безоговорочно доверять (впрочем, как и отрицать его).

¹³ ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 103. – Д. 47-а. – Л. 1.

¹⁴ ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 123. – Д. 139. – Л. 14.

¹⁵ ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 127. – Д. 125. – Лл. 1 – 5; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 127. – Д. 62. – Лл. 1 – 41; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 147. – Д. 287-б. – Лл. 1 – 34; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 155. – Д. 56-а. – Лл. 51 – 54.

¹⁶ ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 127. – Д. 73. – Лл. 1 – 6; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 143. – Д. 266. – Лл. 1 – 27.

¹⁷ ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 123. – Д. 62. – Лл. 1 – 10; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 147. – Д. 287-б. – Л. 6.

¹⁸ ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 175. – Д. 138-а. – Л. 7.

¹⁹ ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 103. – Д. 47. – Лл. 119 – 121.

²⁰ История старообрядческой церкви: краткий очерк. – М.: Издательство старообрядческой митрополии Московской и всея Руси, 1991. – С. 29.

²¹ ГАХО. – Ф. 3. – Оп. – 131. – Д. 64. – Лл. 1 – 17.

²² ГАХО. – Ф. 3. – Оп. – 127. – Д. 1. – Л. 5.

²³ Там же, Л. 57; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 195. – Д. 117. – Л. 15; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 215. – Д. 56. – Л. 3.

²⁴ Потоцкий В.П. Религиозное сектанство в Харьковской губернии (1861 – 1917). – С. 52.

²⁵ ГАХО. – Ф. 3. – Оп. – 138. – Д. 19. – Лл. 1 – 77.

В 1842 г. был издан указ о высылке в Закавказье представителей «особо вредных ересей, как то: духоборцы, молокане, иконоборцы, жидовствующие, скопцы и те, кто по местным соображениям будут признаны в равной степени вредными для общества»²⁶. О старообрядцах в документе прямо не говорилось. Однако, поскольку в указе предусматривалась высылка сектантов, признанных вредными для общества по местным соображениям, в Харьковской губернии к таковым иногда относили и старообрядцев-беспоповцев, выселяя их в Закавказье. При этом следует отметить, что факты высылки имели место ещё до официального издания указа. Так, в 1839 г. казённые крестьяне села Лопань Харьковского уезда Панкратий Дигалов и Емельян Свечкарь были сосланы в Закавказье «за вторичное уклонение в раскол и совращение других в поморскую секту»²⁷. В 1840 г. велось дело о высылке в Закавказье крестьянки слободы Ольховатки Волчанского уезда Прасковьи Животовой «за совращение в раскол» дочери и внука. Правда, после того как Животова согласилась присоединиться к православию, её высылка была приостановлена²⁸. Однако, высылка беспоповцев в Закавказье из Харьковской губернии не стала массовой, и приведенные выше случаи остались единичными. Кроме того, указ предусматривал неплохие условия для переселившихся. Предусматривалась даже возможность добровольного переселения «раскольников» в Закавказье²⁹.

Особо жёстким государственным давлением на старообрядцев было в военных поселениях. Согласно высочайшему повелению от 16 апреля 1841 г., инспектор резервной кавалерии предписывал в отношении старообрядцев: «1) Составлять семейные списки самим наставникам раскольников, утверждать членами окружных комитетов и удостоверяать подписью корпусного командира. Более эти списки пополняться не должны; 2) Вновь рождённых детей крестить в православие; 3) Браки совершать по православному обряду и брать подписку о крещении детей в православии; 4) Погребение на отдалённых от селений специально выделенных участках, без публичного отпевания, проводов с крестом, пением и т.п.; 5) Избранные раскольниками наставники остаются на своих

местах, но если умирают или уезжают, вместо них новых выбирать не дозволяется, а молебни печатаются, богослужение не проводится. Прихожан же присоединяют к другой Старообрядческой часовне, если таковая есть в округе и передают туда списки; 6) Наставники не допускаются к этой должности без разрешения корпусного командира. Они должны обязаться вести примерное поведение, регулярно предоставлять исповедные списки, не крестить, не венчать, следить, чтобы в часовнях не было запрещённых книг, не заводить при часовнях иконы, не умножать число раскольников; 7) За нарушение предавать суду; 8) Эти меры распространялись на поповцев; 9) В случае упорства годных отдавать в службу в другие корпуса, а негодных также препровождать в другие корпуса; 10) Приходским православным священникам употребить всё усердие для убеждения к присоединению к православию; 11) Представлять списки раскольников инспектору резервной кавалерии с обозначением кто, к какому сословию принадлежит»³⁰.

Перед объединёнными силами государства и официальной церкви старообрядчество представлялось слабым и беззащитным. Однако репрессивная машина государства иногда пробуксовывала. Так, старообрядцам иногда была на руку печально знаменитая чиновничья волокита николаевского времени. Дело о закрытии старообрядческой часовни вызывало длительную чиновничью переписку, которая могла длиться несколько лет, и во время которой старообрядцы часто (хотя не всегда) имели возможность исполнять свои требы. Так, пока в течение 10 лет шла переписка по делу «раскольниковых наставников» Савелия и Никифора Орловых из хутора Грачёвого, они продолжали исполнять функции наставников старообрядческой общины. В конце-концов, дело окончательно заглохло³¹. Подобное дело о жителях слободы Покровской Василии и Трофиме Пироговых, которые превратили свой дом в молебню и принимали участие в крещении детей православных родителей, вообще тянулось больше 20 лет³². Кроме того, по мнению С. В. Таранца, старообрядцы часто использовали подкуп чиновников, чтобы обезопасить себя от преследований³³. Анализ документов ГАХО позволяет предположить, что подобная практика имела место и в Харьковской губернии.

²⁶ Наулко В.И. Развитие межэтнических связей на Украине: историко-этнографический очерк. – К.: Наукова думка, 1975. – С. 31; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. – 133. – Д. 108. – Лл. 4.

²⁷ ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 119. – Д. 53. – Лл. 1 – 28.

²⁸ ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 123. – Д. 62. – Лл. 1 – 10.

²⁹ Там же.

³⁰ ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 147. – Д. 94. – Лл. 12 – 15.

³¹ ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 155. – Д. 56-а. – Лл. 40, 44, 48; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. – 175. – Д. 275-а. – Л. 40.

³² ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 203. – Д. 289. – Л. 42.

³³ Таранец С.В. Старообрядчество Подолии. – С. 30.

Подкуп позволял старообрядцам сохранить свою веру, однако, бывало, коррупция чиновников помогала некоторым старообрядцам избежать справедливого наказания. Так, в 1849 г. харьковскому губернатору пришлось прошение крестьянки села Охочее Федосьи Шатохиной, в котором она жаловалась на побои своего мужа Дениса Шатохина. Тот, будучи старообрядцем, требовал от своей жены перехода из православия в «старую веру». Казалось бы, государство, официальной идеологией которого было православие, должно было немедленно защитить православную от побоев старообрядца. Однако бумажная волокита по делу длилась три года, в течение которых Федосья Шатохина продолжала подвергаться издевательствам. В 1851 г. она даже попыталась покончить жизнь самоубийством. После этого следствие несколько активизировалось, но решение так и не было принято: после длительной переписки между различными инстанциями, дело окончательно заглохло. Судя по всему, Федосью выгнали из дому, а её муж не понёс никакого наказания³⁴. Создаётся впечатление, что на местном уровне Д. Шатохин подкупил чиновников, которые явно тормозили дело в его интересах: разгул бюрократизма в николаевское время давал для этого все возможности. Вполне возможно, коррупцией объясняются и другие приведенные выше случаи затягивания дел против старообрядчества.

Кроме того, слежка государственных органов за старообрядчеством также не была особенно эффективной. Угнетаемые государственной и церковной властью, старообрядцы постоянно пытались скрыть своё истинное количество. При Николае I каждый год фиксировалось количество старообрядцев во всех населённых пунктах империи. Однако если внимательно изучить динамику изменения численности старообрядцев Харьковской губернии, можно заметить определённую скачкообразность изменения численности староверов региона. Это не постепенный рост или убыль, а продвижение с резкими подъёмами и спадами. Так, согласно ведомости про численность старообрядцев различных сект и согласий в Харьковской губернии, в 1841 г. в Харькове проживало 159 старообрядцев³⁵. Однако, в 1842 г. тут числилось уже 212 староверов³⁶, а в 1843 – толь-

ко 161³⁷. В 1845 г. в Харькове было зарегистрировано 224 старообрядца³⁸. И подобные скачки характерны также и для других городов и сёл Харьковской губернии (Табл. 3, 4). Естественно, такая масса людей, да ещё при том учёте который вёлся в империи, появиться или исчезнуть бесследно не могла. Конечно, здесь проявилось несовершенство работы властей, что, между прочим, было староверам на руку, позволяя избегать репрессий. Дополнительным свидетельством неточности официальной статистики является частое несовпадение количества старообрядцев в сведениях отдельных уездов, и в сведениях губернских. Так, согласно губернским ведомостям 1834 г., в Старобельском уезде насчитывалось 210 старообрядцев, а согласно ведомостям уездным, в том же 1834 г. в Старобельском уезде насчитывалось 427 староверов³⁹. При этом следует отметить, что подобная ситуация была характерна не только для Харьковской губернии. Например, С. В. Таранец отмечает подобную тенденцию и в Подольской губернии⁴⁰.

В 1845 г. общиной старообрядцев-поповцев г. Харькова была построена Святодуховская старообрядческая церковь на Москалёвской улице (ныне – улица Октябрьской революции), которая до наших дней не сохранилась⁴¹. Однако, в целом положение старообрядцев оставалось крайне тяжёлым. При этом, хотя поповщина, в сравнении с беспоповщиной, официально считалась менее вредной сектой, именно поповцы очутились в особо сложном положении. Распоряжением министра внутренних дел от 8 октября 1827 г. старообрядческим священникам было запрещено переезжать из губернии в губернию и из уезда в уезд⁴². Это нанесло очень сильный удар по поповщине, ведь старообрядческие священники проживали далеко не всюду. Для исполнения своих религиозных обрядов, старообрядцы были вынуждены ездить в те населённые пункты, где оставались священники. Но и в таком случае они не избегали давления со стороны властей. Так, в 1840-х гг. в Грачёвской часовне «венчались браки раскольников из соседней Курской губернии». И хотя это прямо не воспрещалось,

³⁷ ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 138. – Д. 19. – Лл. 65 – 66, 75.

³⁸ ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 146. – Д. 1. – Лл. 64 – 67, 97 – 98.

³⁹ ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 103. – Д. 47. – Лл. 61 – 63.

⁴⁰ Таранец С. В. Старообрядчество Подольи. – С. 28.

⁴¹ Лейбфельд А. Ю., Полякова Ю. Ю. Харьков от крепости до столицы. – Харьков: Фолио, 1998 – 335с.

⁴² ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 71. – Д. 249. – Лл. 1 – 7.

³⁴ ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 159. – Д. 114. – Лл. 1 – 18.

³⁵ ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 130. – Д. 42. – Лл. 85 – 87.

³⁶ ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 130. – Д. 133. – Лл. 75 – 78, 81 – 82.

**Количество старообрядцев, проживавших на территории
Слободско-Украинской (Харьковской) губернии
(на основе отчетов канцелярии губернатора)⁴³**

Таблица 3.

год	Количество старообрядцев	год	Количество старообрядцев	год	Количество старообрядцев
1810	2054	1832	3544	1845	3896
1812	1507	1833	2752	1848	2839
1814	1337	1834	2460	1850	2690
1826	4775	1835	2961	1853	1906
1829	2814	1836	3305	1854	2665
1830	2437	1841	3578		
1831	2635	1843	3518		

**Изменение количества старообрядцев по уездам
Слободско-Украинской (Харьковской) губернии⁴⁴**

Таблица 4.

Уезды	год						
	1826	1830	1835	1841	1845	1850	1854
г. Харьков	154	208	275	159	224	-	-
Харьковский	427	417	625	750	615	513	527
Богодухивский	7	1	1	-	-	-	-
Змиивский	565	407	836	770	871	539	530
Купьянский	663	403	193	458	460	368	380
Вовчанский	2304	955	713	874	961	742	782
Старобельский	623	27	336	500	714	490	443
Изюмский	13	9	20	47	41	4	3

**Количество старообрядцев в различных населённых пунктах Харьковской губернии согласно
«Ведомости о числе раскольников разных сект и согласий в Харьковской губернии за 1843 год»⁴⁵**

Таблица 5.

Губернский, уездные города и уезды	Количество старообрядцев		% стар-цев к общему их количеству в губернии	Примечания
	поповцы	беспоповцы		
-1-	-2-	-3-	-4-	-5-
Губернский город Харьков	161	-	4,58	Церковь
Уездный город Змиёв	-	17	0,48	
Харьковский уезд				
Слобода Уды	11	-	0,31	
Слобода Лопань	39	-	1,11	
Слобода Деркачи	4	-	0,11	
Слобода Русская Лозовая	3	-	0,09	

⁴³ ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 110. – Д. 97. – Лл. 59 – 63; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 17. – Д. 310. – Лл. 1 – 2; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 19. – Д. 790. – Лл. 1 – 38; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 25. – Д. 178. – Лл. 1 – 35; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 67. – Д. 235. – Лл. 180 – 182; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 79. – Д. 269. – Лл. 51 – 55; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 87. – Д. 25. – Лл. 2 – 4; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 91. – Д. 34. – Лл. 48 – 52; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 99. – Д. 327. – Лл. 46 – 47; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 103. – Д. 47. – Лл. 61 – 63; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 103. – Д. 47-а. – Лл. 1 – 124; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 110. – Д. 97. – Лл. 59 – 63; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 130. – Д. 42. – Лл. 85 – 87; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 95. – Д. 22. – Лл. 1 – 32; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 138. – Д. 19. – Лл. 65 – 66, 75; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 146. – Д. 1. – Лл. 64 – 67, 97 – 98; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 158. – Д. 4. – Лл. 65 – 69; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 166. – Д. 2. – Лл. 65 – 69; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 175. – Д. 260. – Лл. 29 – 35; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 178. – Д. 250. – Лл. 47 – 50.

⁴⁴ Составлено на основе: ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 67. – Д. 235. – Лл. 180 – 182; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 87. – Д. 25. – Лл. 2 – 4; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 103. – Д. 47-а. – Лл. 1 – 124; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 130. – Д. 42. – Лл. 85 – 87; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 146. – Д. 1. – Лл. 64 – 67, 97 – 98; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 166. – Д. 2. – Лл. 65 – 69; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 178. – Д. 250. – Лл. 47 – 50.

⁴⁵ ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 138. – Д. 19. – Лл. 65 – 66, 75.

Хутор Казачка	554	–	15,77	
В целом по уезду	611	–	17,39	
Змиевской уезд				
Селение Охочее	–	116	3,30	
Селение Боровая	–	432	12,29	Молитвенная
Селение Терновая	–	117	3,33	Часовня
Селение Введенское	–	2	0,06	
Селение Верхний Бишкин	–	1	0,03	
Селение Берек	–	9	0,26	
Селение Замостье	–	12	0,34	
В целом по уезду	–	689	19,61	
Купянский уезд				
Слобода Покровская	–	205	5,83	Часовня
Слобода Двуречная	–	9	0,26	
Хутор Гусинский	261	–	7,43	Часовня
В целом по уезду	261	214	13,52	
Волчанский уезд				
Слободы Ольховатка и Огибная	–	698	19,86	
Слобода Козинка	–	42	1,19	
Хутор Грачевый	–	185	5,26	Часовня
В целом по уезду		925	26,32	
Старобельский уезд				
Слобода Черниговка	155	–	4,41	Часовня
Слобода Богдановка	332	–	9,45	Часовня
Слобода Трехизбенская	32	13	1,28	
Слобода Новый Айдар	–	12	0,34	
Слобода Подгоровка	–	7	0,20	
Слобода Олександровка	–	11	0,31	
Хутор Райгородок	–	3	0,08	
Хутор Кряковка	8	7	0,43	
Хутор Любачев	–	8	0,23	
В целом по уезду	527	61	16,73	
Изюмский уезд				
Слобода Шандриголовая	–	42	1,19	
Селение Маяк	–	6	0,17	
В целом по уезду	–	48	1,37	
В целом по губернии	1560	1954	100,00	

но под предлогом того, что такие действия могут «служить соблазном для православных», в обязанность местного начальства вменялось строгое наблюдение за «наставниками и требоисполнителями для предания их суду в случае открытия каких-либо противоправных действий»⁴⁶. Вскоре Николай I запретил переход священников из официальной церкви в старообрядчество⁴⁷. А поскольку старообрядцы не имели собственных епископов, которые

могли бы рукополагать новых священников, это поставило поповщину на грань гибели. Старообрядческих священников становилось всё меньше и меньше. Правда, священники, бежавшие к старообрядцам до издания указа, могли оставаться в «старой вере», но ранее изданный запрет на переход старообрядческих священников из уезда в уезд усугублял ситуацию. Попытки новых переходов священников к старообрядцам пресекались. Так, в 1835 г. в Харькове находился беглый священник Лука Виноградов, рукоположенный, по его словам, греческим архиереем в Москве. После прове-

⁴⁶ ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 135. – Д. 67. – Лл. 1 – 5.

⁴⁷ Никольский Н. М. История русской церкви. – М., 1983. – С. 324.

дённому следствию, Виноградов «*раскаялся*» и был отправлен в Духовную Консисторию⁴⁸.

Возникшая в 1846 г. Белокриницкая иерархия была признана поповцами Харькова. Как отмечает В. П. Потоцкий, Харьковщина оказалась на пути русских старообрядцев-поповцев, которые поддерживали связь с Белокриницкой митрополией, центр которой находился на Буковине. Это стало одним из факторов развития религиозной ситуации на Харьковщине во II половине XIX в.⁴⁹.

С обретением собственной иерархии, поповцы Российской империи (в том числе и Харьковской губернии) стали ощущать себя увереннее. Ведь теперь, имея собственных епископов, им было легче получать собственных священников, совершать богослужения. Однако, государственные гонения не прекращались. Более того, к концу правления Николая I они стали даже более суровыми, что объясняется впечатлением, которое произвели революционные события на Западе на российское руководство, а также влиянием официальных исследователей и чиновников, которые доказывали политическую и социальную опасность старообрядчества⁵⁰. 30 ноября 1852 г. император отменил право «*раскольников*» на добровольное переселение в Закавказский край, о котором говорилось выше⁵¹. В декабре 1853 г. Министерством Внутренних дел было предписано во всех официальных бумагах именовать старообрядцев «*не иначе как раскольники*»⁵². В Слободско-Украинской губернии продолжались судебные преследования старообрядцев за распространение веры и за попытки открытия молитвенных домов⁵³. Поручением епископа Харьковского и Ахтырского Филарета от 17 декабря 1850 г., всем новообрядческим священникам ставилась задача «*наблюдать со всем вниманием за неисполняющими обязанности православного христианина и доносить особыми рапортами о тех, которые два года сряду не бывают на исповеди и у Св. Причастия с показанием причины*»⁵⁴. Палата Государственных имуществ

предоставляла губернатору «*списки всех раскольничьих детей, крещённых в православие*»⁵⁵. Видимо, это делалось с целью недопущения их перехода к вере отцов. Любой выехавший в другую губернию старообрядец находился под полицейским надзором⁵⁶.

Таким образом, в период правления Николая I, масштабы антистарообрядческих гонений на Харьковщине, как и в целом в Российской империи, резко выросли. Старообрядчество региона оказалось в очень сложной ситуации. Однако старообрядцы всё-таки находили лазейки для сохранения своей веры, а гонения не всегда были эффективными. Поэтому, к концу правления Николая I старообрядчество в Харьковской губернии сохранилось (Табл. 5), а после смерти императора даже начало быстрое возрождение⁵⁷.

⁴⁸ ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 103. – Д. 47. – Лл. 34, 97.

⁴⁹ Потоцкий В.П. Релігійне сектантство в Харківській губернії (1861 – 1917). – С. 4.

⁵⁰ Василенко Н. Раскол. – С. 299 – 300.

⁵¹ ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 175. – Д. 280 – Лл. 51 – 55.

⁵² ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 175. – Д. 272 – Лл. 1 – 4.

⁵³ ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 155. – Д. 56-а. Лл. 30, 40, 44, 48, 51 – 54; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 175. – Д. 275-а. – Лл. 1, 3-4, 7, 10, 40; ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 167. – Д. 181 – Лл. 1 – 6.

⁵⁴ ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 175. – Д. 138-а – Л. 7.

⁵⁵ ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 175. – Д. 160. – Лл. 1 – 9.

⁵⁶ ГАХО. – Ф. 3. – Оп. 186. – Д. 143 – Л. 1.

⁵⁷ Потоцкий В.П. Релігійне сектантство в Харківській губернії (1861 – 1917). – С. 52 – 54.

СТАРООБРЯДЦЫ ПОДУНАВЬЯ И ВЛАСТЬ: ДЕЛО О ЦЕРКОВНОМ СОБРАНИИ В СЕЛЕ СТАРАЯ НЕКРАСОВКА 1839 ГОДА

Полная картина эволюции взаимоотношений государства и старообрядцев в течение XVII – XX вв., особенно на региональном и местном уровне, вероятно, сможет быть воссоздана только после длительных исследовательских поисков. Поэтому изучение даже незначительных, мелких с точки зрения исторических масштабов, фактов крайне важно для последующих комплексных трудов. Особый интерес в плане проблемы старообрядцы и власть представляют материалы, связанные с повседневными служебными отношениями российских чиновников и старообрядческих общин.

К числу таких эпизодов относится событие, происшедшее в середине марта 1839 г. в селе Старая Некрасовка, зафиксированное в документах канцелярии Измаильского градоначальства¹. Хотя оно и получило определенное освещение в специальной литературе², подробное его рассмотрение, тем не менее, значимо для выяснения механизма сохранения баланса интересов государства и старообрядческого общества. Реконструкция событий основывается на материалах дела, сохранившегося в фондах Коммунального предприятия «Измаильский архив».

Первую информацию о мероприятии старообрядцев гражданские власти получили от военных. Основываясь на рапорте начальника 14 пехотной дивизии генерал-лейтенанта Ширмана исправляющему должность Новороссийского и Бессарабского генерал-губернатора, Бессарабскому военному губернатору, управляющему гражданской частью и Измаильским градоначальничеством генерал-майору Павлу Ивановичу Федорову от 23 мар-

та 1839 г. развитие событий в целом можно представить следующим образом.

Приблизительно в 12 часов ночи с 10 на 11 марта 1839 г. командир 8-й мушкетерской роты Минского полка, квартировавшей в предместье города Измаила селе Некрасовка, штабс-капитан Чарковский, зафиксировавший в одном из домов села многочисленное собрание жителей, отправил своих подчиненных для выяснения причины происшедшего скопления. Однако, сделать это не удалось, так как находившиеся в избе лица разбежались. Но после них в помещении были найдены вещи, принадлежащие к священническому облачению: *«одна священническая риза, два воздуха и кашемировый платок с нашитым крестом из черной материи»*. По требованию штабс-капитана Чарковского в Старую Некрасовку был вызван частный пристав Славинский, который и забрал найденные вещи в измаильскую полицию³.

Как следует из письма начальника 14 пехотной дивизии, с целью выяснения причины случившегося события, командир Минского полка полковник Москов написал в полицию г. Измаила. Письмо П.И. Федорову датировано 23 марта (но в Одессу попало 28 марта) и поэтому можно предполагать, что в течение почти двух недель с 11 марта расследованием никто не занимался и командир полка не получил никакого ответа. Вероятно, именно отсутствием такого ответа и было вызвано обращение начальника дивизии к исполняющему обязанность новороссийского генерал-губернатора П.И. Федорову. Впрочем, промежуток времени в двенадцать дней мог быть следствием обычной бюрократической рутины: пока рапорт командира роты дошел до командира полка, а уже от него ушел к командиру 14 пехотной дивизии, штаб которой располагался в Кишиневе, могло пройти более десяти дней. Но также нельзя исключить и вероятность еще одного предположения о не-

¹ Коммунальное предприятие «Измаильский архив» (Далее – ИА). – Ф. 56. – Оп. 1. – Д. 510.

² Пригарин А. А. Старообрядческое священство в Измаильском градоначальничестве первой половины XIX века // Липоване. История и культура русских-старообрядцев. – Вып. V. – Одесса, 2008. – С. 56.

³ ИА. – Ф. 56. – Оп. 1. – Д. 510. – Л. 1.

расторопности измайльской полиции или ее нежелании разглашать событие, ибо в начале дела нет документов, датированных мартом 1839 г., исходящих непосредственно от измайльской полиции и направленных П.И.Федорову, который, ко всему прочему, был еще и управляющим Измайльским градоначальничеством.

Более того, следующим в деле представлен документ, написанный только 13 апреля. Им является сохранившийся черновик предписания для измайльской городской полиции, подготовленный, скорее всего, в канцелярии П.И. Федорова и содержащий, как представляется, его правки⁴. То есть, почти месяц прошел со времени событий в с. Старая Некрасовка и военный губернатор Бессарабии и управляющий Измайльским градоначальничеством ничего не знал о происходившем во вверенном ему учреждении.

О бездействии или об укрывательстве измайльской полиции случившегося в Некрасовке говорит и содержание черновика (исходящий номер 919). После краткого перечисления фактов, изложенных в рапорте начальника 14 пехотной дивизии, измайльской полиции предписывалось немедленно донести генерал-майору П.И. Федорову о действиях, предпринятых по делу, что открыто и *«почему мне о сём до сих не донесено»*⁵. На основании этого черновика на подпись П.И. Федорову был подготовлен белой текст предписания.

В ответ на требование начальства, в достаточно срочном порядке (учитывая, что предписание было получено в канцелярии измайльской полиции 16 апреля), уже 18 апреля полицмейстер и пристав измайльской градской полиции сообщали генерал-майору П.И. Федорову⁶, что еще 14 марта (в подтверждение указывался номер документа – 545) частный пристав Славинский представил в полицию найденные им в доме вдовы некрасовки Прасковьи Дьяковой вещи: одни парчовые священнические ризы, два воздуха и один платок. По словам Славинского, ротный командир 8-й мушкетерской роты Минского полка штабс-капитан Чарковский, квартировавший в селении Некрасовка уведомил его о замеченном им в избе вдовы Дьяковой *«скопи-*

ще» мужского и женского пола людей, но когда он отправил солдат узнать о причинах собрания, они разбежались. В ходе расследования, проведенного Славинским, был произведен обыск дома и опрошены жители селения. При обыске дома вдовы в сундуке оказались вышеуказанные вещи, а жители показали, что никого постороннего в доме не было, собрались только свои для поминаения умерших. Нижние чины роты также подтвердили, что никакого священника в том собрании замечено не было: только старообрядцы в крестьянских одеждах. Градская полиция, расследуя далее дело, вызвала на допрос П.Дьякову, которая объяснила, что ризы, два воздуха и пиленя (названная ранее платком) являются ее собственностью, вывезенной из-за границы еще в 1830 или 1831 гг. через Сатуновский карантин. Ей они достались после смерти ее мужа, бывшего за границей уставщиком и державший названные вещи у себя. Это было необходимо, потому что за границей своего священника они не имели, а облачения использовались временно, когда к ним приезжал из других слобод священник. Показания П. Дьяковой подтверждали и другие жители Некрасовки.

Отвечая на вопрос, почему полиция не уведомила вышестоящее начальство в лице П.И.Федорова о происшедшем, полицмейстер и пристав сообщали, что они тотчас предписали нижестоящим службам произвести *«самострожайший»* секретный розыск о принятии мер *«к преследованию и открытию причин замеченного ... под видом богомолия скопища старообрядцев»*⁷. Кроме того, предпринимались действия для установления факта провоза через карантин вышеуказанных вещей. Но, как подчеркивали измайльские полицейские, никаких обстоятельств дела еще не было выявлено, то и докладывать оказалось нечего. Вещи же хранятся в полиции до особого распоряжения. В свое оправдание чины измайльской полиции указали, что если бы штабс-капитан Чарковский, вместо того, чтобы устраивать собственный розыск, секретно сообщил полиции о происходящем событии, то они бы могли известными и предоставленными им средствами выяснить причины собрания и присутствие *«самого может быть запрещенного священника»*. Однако вмешательство штабс-капитана Чар-

⁴ Там же. – Л. 2 – 2 об.

⁵ Там же. – Л. 2 об.

⁶ Там же. – Л. 4 – 4 об., 6 – 6 об.

⁷ Там же. – Л. 6.

ковского подало старообрядцам явный повод «скрыть перед правительством законопротивный поступок»⁸.

В самом архивном деле внутри этого рапорта находится черновик документа, датированный 9 мая, которым измаильской градской полиции предписывалось представить генерал-майору П.И. Федорову материалы расследования дела о причинах собрания старообрядцев в Некрасовке, а изъятые в доме П. Дьяковой вещи хранить до особого распоряжения⁹. То есть, решение по делу принималось П.И.Федоровым достаточно долго, с начала двадцатых чисел апреля, если считать, что рапорт от 18 апреля из Измаила поступил своевременно в канцелярию военного губернатора. И черновик – это ответ, составленный в канцелярии военного губернатора и управляющего измаильским градоначальством и соответственно оставшийся там.

Далее в деле находятся вперемежку документы одесского и измаильского происхождения, которые позволяют прояснить процесс фактического прохождения дела непосредственно в измаильской градской полиции.

Реакция измаильской полиции на предписание генерал-майора П.И. Федорова последовала только осенью 1839 г. В рапорте на его имя от 13 октября измаильский полицмейстер изложил все обстоятельства расследования дела о выяснении причин собрания старообрядцев в селении Некрасовка и доложил результаты, которые свелись к четырем позициям. Во-первых, в Некрасовке в доме местной жительницы П.Дьяковой найдены церковные вещи, во-вторых, на собрании старообрядцев поминались усопшие, но старообрядческий поп отсутствовал, в-третьих, все найденные у П. Дьяковой церковные вещи принадлежат ей и привезены в 1830 г. в Измаил во время ее переселения из-за границы. И, наконец, в-четвертых, подводя итоги рассмотрения дела, измаильская полиция представляет все документы следствия и ждет решения по нему¹⁰.

Действительно, к рапорту приложены многочисленные документы, характеризующие ход самого расследования. Дело начиналось с рапорта от 11 марта 1839 г. за № 545 в измаильскую градскую полицию частного

пристава 2-й части Славинского¹¹. В отличие от многих других документов, написанных на белой или желтой бумаге, как правило, небрежным почерком, пристав Славинский подавал рапорты по этому делу на зеленоватой бумаге, написанные кем-то хорошим писарским почерком. Описанные приставом обстоятельства дела, по сути, вкратце повторяли рапорт начальника 14 дивизии. От себя пристав добавил, что получил отношение № 65 командира 8-й мушкетерской роты 11 марта около 11 часов пополудни и тотчас отбыл в находившееся в восьми верстах от города селение Некрасовка. Он опросил местных жителей и присутствовал при обыске, когда и нашли в доме П. Дьяковой в запертом на висячий замок сундуке церковные вещи.

К рапорту пристава Славинского прилагался акт обыска¹². В нем перечислялись лишь найденные в сундуке П. Дьяковой вещи. Документ подписали пристав Славинский, штабс-капитан Чарковский и некто Емельян Орлов, поставивший свою подпись вместо неграмотного измаильского жителя «малороссийского сословия» Антона Антоненко. Вероятно, они же и производили обыск. В начале рапорта полицмейстер поместил свою резолюцию, в настоящее время трудночитаемую, из которой видно только одно предписание – вести надзор в селении Некрасовка. Сразу можно отметить разночтения между рапортом и актом. В рапорте в отличие от акта фиксируется, что вещи находились «в сундуке ея запертом ею висящим замком».

13 марта в помещении измаильской полиции был произведен допрос П. Дьяковой, запись которого также приложена к делу¹³. В нем ничего особо нового по сравнению с уже известным материалом не записано. Она засвидетельствовала, что ей 50 лет, исповедания старообрядческого, неграмотна. Муж Абрам Дьяков умер за границей в селении Сарыкиной. Был он дьяконом или уставщиком старообрядческой церкви и от него остались церковные вещи: ризы, воздуха, книги, образы и прочие принадлежности. При переезде в Измаил часть вещей она продала и раздала, а часть осталась у нее. Об этом знают вышедшие вместе с ней из заграницы некрасовцы Осип

⁸ Там же. – Л. 6 об.

⁹ Там же. – Л. 5.

¹⁰ Там же. – Л. 7 – 7 об., 10.

¹¹ Там же. – Л. 11 – 11 об., 13 – 13 об.

¹² Там же. – Л. 12.

¹³ Там же. – Л. 14 – 15 об.

Гончаров, Ульян Гончаров, Панфил Онисимов. Под текстом допроса вместо самой П. Дьяковой подписался Филипп Тритъяков, а также присутствовавший на допросе измайльский полицмейстер.

Вслед за П. Дьяковой допросили уставщика старообрядческой часовни новонекрасовского общества Антипа Трифонова, сына Гусякова¹⁴. Ему 62 года и он вышел из заграницы в 1812 г. Являясь уставщиком некрасовской старообрядческой часовни, он, по просьбе П. Дьяковой, вел в ее доме всенощную, что не противоречит закону. А. Гусяков подчеркнул, что никакого священника в доме не было, и в священнические облачения никто не одевался. Он же подтвердил, что церковные вещи принадлежат П. Дьяковой, которые она вывезла из заграницы.

Подтверждением активного расследования измайльской полицией «некрасовского дела» являются представленные черновик секретного предписания за №2700 частному приставу 2-й части о необходимости установления секретного надзора не только над старообрядцами Некрасовки, но и в других местах, где есть необходимость выяснения причин старообрядческого собрания¹⁵; рапорт-ответ пристава 2-й части Славинского на предписание от 12 марта за № 2700, в котором он сообщает об отсутствии вообще запрещенных правительством старообрядческих священников и об отсутствии такового на собрании 10 марта, ссылаясь, в основном, на слова штабс-капитана Чарковского, квартировавшего всего в нескольких шагах от дома П.Дьяковой и нижних чинов его роты¹⁶.

В дело оказался включенным и документ, содержание которого в отдельных деталях расходится с представленной в других бумагах картиной. 25 марта измайльская градская полиция получила из Кишинева отношение командира Минского пехотного полка с изложением событий в Некрасовке, составленное на основании донесения штабс-капитана Чарковского. В нем указывалось, что после того, как старообрядческое «скопце разбежалось», в доме было найдено священническое облачение. Далее события представлены в следующем порядке: при облачении штабс-капитан

Чарковский поставил караул, и только после этого сообщил о случившемся частному приставу Славинскому, а тот «найденные там вещи забрал»¹⁷. То есть, все же первоначальные действия, а таковыми следует признать распоряжения штабс-капитана Чарковского, зафиксировали обнаружение священнического облачения непосредственно в доме, сразу же за бегством собравшихся у П. Дьяковой старообрядцев. Однако уже днем 11 марта и в акте изъятия вещей, и в рапорте пристава Славинского появляется сундук с вещами. Более того, в сообщении частного пристава уже начинает фигурировать и сундук с замком.

Активные розыскные действия измайльской полиции подтверждаются имеющимся в деле отношением карантинного правления, датированным 14 апреля, хотя детали документа трудноуловимы вследствие малочитаемости почерка. Еще один документ измайльского карантинного правления датирован 3 апреля (получен в измайльской полиции 3 мая). В нем сообщалось, что Сатуновская застава, вероятно вследствие многочисленности переходов из заграницы в 1830 г., ограничивалась перечислением в своих актах, кроме перешедших людей, только количества денег и скота, им принадлежащих. В списках значится вдова Парасковия Дьякова в числе 58 семейств, переселявшихся в Россию, но какие-либо сведения относительно вещей, находившихся при ней, в делах отсутствуют. Поэтому, подводя итоги ответа на запрос полиции, правление сделало вывод, что объяснение Дьяковой о принадлежности вещей заслуживает признания¹⁸.

Далее в деле находится чистовик предписания генерал-майора П.И. Федорова от 13 апреля 1839 г. измайльской полиции (получен в Измаиле 16 апреля)¹⁹. Он практически дословно повторяет уже цитируемый черновик²⁰, за исключением последней фразы, дописанной в черновик. Поэтому рукой П.И. Федорова в уже подготовленный документ вписана фраза: «и почему мне о сем досель не донесено?»

Дальнейшие документы показывают, что предписание военного губернатора заставило

¹⁴ Там же. – Л. 16 – 17 об.

¹⁵ Там же. – Л. 18 – 19 об.

¹⁶ Там же. – Л. 20 – 21 об.

¹⁷ Там же. – Л. 22 – 22 об.

¹⁸ Там же. – Л. 23 – 24.

¹⁹ Там же. – Л. 26 – 26 об.

²⁰ Там же. – Л. 2 – 2 об.

измаильское полицейское начальство усилить розыскные мероприятия по всем направлениям. В первую очередь пытались обнаружить присутствие старообрядческого духовенства, о чем свидетельствует рапорт пристава 1-й части Кортаца от 17 апреля²¹.

Представлен и черновик рапорта (см. ссылку 4) пристава измаильской градской полиции генерал-майору П.И. Федорову от 18 апреля²². Сравнение чистового и чернового вариантов рапортов показывает определенные исправления текста, по сути, смещающие акценты происшедшего в Некрасовке события. Прежде всего, в первом варианте черновика отсутствовало указание на то, что вещи находились в сундуке. Говорилось просто, что вещи были отысканы в доме вдовы Дьяковой. И затем, в этот текст внесли дополнительное слово, и оказалось, что вещи находились уже в сундуке. В таком виде эта фраза и вошла в окончательный текст рапорта²³. Подкорректированной оказалась и та часть текста, где говорилось о людях, находившихся в доме П. Дьяковой. Вначале указывалось, что все присутствовавшие были одеты в крестьянские одежды. Но затем вместо слов *«все находившиеся там»* пишется *«все были старообрядцы одеты в крестьянские одеяния»*²⁴. Вероятно не случайно из чистового варианта исчезли (были просто вычеркнуты) и находившиеся в черновике строки, касающиеся будущего найденных вещей: *«отдать ли их по принадлежности Дьяковой или передать Духовной власти»*²⁵. То есть, в ключевые моменты рапорта вносились продуманные точечные исправления, сразу менявшие смысловую нагрузку фразы. Этим достигался эффект отсутствия в деле даже простого нарушения закона.

Получив ответ полицмейстера измаильской градской полиции, датированный 18 апреля 1839 г., бессарабский военный губернатор П.И. Федоров принял 9 мая решение о предоставлении ему материалов расследования дела и о хранении в полиции найденных в доме П. Дьяковой вещей (распоряжение поступило в Измаил 13 мая)²⁶. Текст уже цитиро-

ванного черновика не расходится с беловым вариантом.

Затем в действиях измаильской полиции и губернских властей наступил перерыв. По крайней мере, письменные свидетельства розыска в деле отсутствуют и неизвестно, как развивались события до сентября 1839 г.

Но о том, что измаильская полиция продолжала держать в поле зрения *«некрасовское дело»*, говорит наличие *«клятвенного обещания»* жителей села Некрасовка, данного ими 21 сентября 1839 г.²⁷ Через эту процедуру, которую проводил уставщик А. Гусяков в присутствии пристава Славинского, прошли Федор Картоус, Варфоломей Райков, Кузьма Петрачков, Лукьян Кущенко, Флор Данилов, Григорий Соколов, Максим Марченко, Василий Лапшин, Савелий Сыдорушкин, Яков Загонтов. Кроме того, отдельно показания давал Лазарь Ивлев, который подтвердил заграничное происхождение отобранных у П. Дьяковой вещей. Более того, он утверждал, что П. Дьякова, уже в России, находясь в бедственном положении, намеревалась продать эти предметы, но *«к покупке охотников не явилось»*. Слова Л. Ивлева *«без отмены и добавлений»* подтвердили Ф. Картоус, В. Райков, К. Петрачков, Л. Кущенко, Ф. Данилов. Иван Качалкин знал меньше: вещи находились у П. Дьяковой с 1830 г., но каким образом к ней попали, он сказать не мог. С ним согласились Г. Соколов, М. Марченко, В. Лапшин, С. Сыдорушкин и Я. Загонтов. Собственные подписи поставили Л. Ивлев и И. Качалкин. Они же подписались и за остальных лиц, бывших неграмотными.

Все они свидетельствовали о заграничном происхождении *«священнического одеяния»*, изъятого у П. Дьяковой. Означало ли это закамуфлированную аргументацию в пользу возвращения вещей П. Дьяковой, определить сложно. Точно так же, как и сложно однозначно сказать имело ли какое-либо значение то, что среди давших *«клятвенное обещание»* на кресте отсутствовали указанные на допросе П. Дьяковой еще в марте 1839 г. О. Гончаров, У. Гончаров и П. Онисимов.

21 октября 1839 г. датирован черновик письма П.И. Федорова к архиепископу Кишиневскому и Хотинскому Дмитрию с описанием *«некрасовского дела»*²⁸. Хотя он написан

²¹ Там же. – Л. 27.

²² Там же. – Л. 28 – 29 об.

²³ Там же. – Л. 28 об., 4 об.

²⁴ Там же. – Л. 29, 4 об.

²⁵ Там же. – Л. 6 об., 28.

²⁶ Там же. – Л. 33.

²⁷ Там же. – Л. 34 – 37.

²⁸ Там же. – Л. 8 – 9.

крайне неразборчивым почерком и имеет следы многочисленных исправлений, ряд позиций весьма существенны с точки зрения самого дела. Так, специально подчеркивается во вставке, что найденные в доме П. Дьяковой вещи находились в запертом на ключ сундуке. Не менее симптоматично окончание письма. Если в первоначальном тексте присутствует просьба к архиепископу Дмитрию решить, не подлежит ли дело рассмотрению и обсуждению духовной власти, то затем это намерение вычеркнуто и вместо него внесено предложение установить за некрасовскими старообрядцами наблюдение с целью выяснить, не происходит ли в их среде что-либо противозаконное и не скрывается ли между ними какой-либо беглый поп. Однако при этом подчеркивалось, чтобы «*никаких стеснительных для старообрядцев мер принимаемо не было*»²⁹. Так оканчивался черновик письма, однако отсутствие в деле его оригинала не позволяет судить об окончательном варианте обращения представителя светской власти к церковному иерарху.

Зато среди документов имеется ответ архиепископа Кишиневского Дмитрия бессарабскому военному губернатору П.И. Федорову от 24 октября 1839 г.³⁰ Он согласился с действиями губернатора относительно старообрядческого собрания, а говоря о судьбе вещей, изъятых у П. Дьяковой, высказался за передачу их в измайльскую соборную церковь, особенно учитывая то обстоятельство, что достались они «*ей безденежно*». Впрочем, архиепископ Дмитрий исключил из списка передаваемых вещей кашемировый платок, который он предлагал вернуть П. Дьяковой, сняв с него крест.

Мнение архиепископа Дмитрия оказалось решающим в вопросе об окончательном закрытии «*некрасовского дела*». Поэтому 31 октября 1839 г. в измайльскую градскую полицию было подготовлено распоряжение по делу. По заключению губернских властей, из материалов дела не видно, что в собрании старообрядцев селения Некрасовка происходило что-либо противозаконное. Соглашаясь с мнением духовных властей, что держать «*священнические одеяния*» в жилом доме неприлично,

чиновники постановили, что их следует отдать в измайльскую соборную церковь³¹.

И подводя итоги всему делу, 20 ноября 1839 г. измайльская полиция направила генерал-майору П.И. Федорову рапорт с уведомлением о передаче измайльскому благочинному протоиерею Глизяну вещей, принадлежащий к священническому облачению, также как и о вручении П. Дьяковой кашемирового платка под расписку³².

Как уже говорилось при анализе ряда документов, в материалах дела имеется ряд несостыковок. Они касаются как изложения событий, так и, вероятно, небольших манипуляций с документами и датами. На некоторые вопросы вряд ли возможно найти ответ в материалах этого дела. Так, неясно, почему предписание о передаче дела в канцелярию генерал-майора П.И. Федорова пришло в Измаил в мае, но только в октябре измайльская градская полиция отправила окончательный рапорт? Означает ли это, что на тот момент оказались не готовыми документы, хотя по их датировкам все материалы собраны измайльской полицией еще до майского распоряжения генерал-майора П.И. Федорова.

Весьма непросто разрешить и вопрос о появлении расхождения в датах одного из ключевых моментов дела: обнаружения в доме вдовы П. Дьяковой одежд для церковных служб. По информации военных, непосредственно участвовавших в разгоне собрания, священническое облачение было найдено сразу и возле него выставлена охрана. Это произошло ночью с 10 на 11 марта. На день 11 марта прямо указывают датированные этим числом акт изъятия вещей, составленный представителем Славинским в доме П. Дьяковой и его же рапорт о выезде в Некрасовку, содержащий фразу о передаче вещей вместе с актом в полицию в тот же день. Однако в апрельском рапорте генерал-майору П.И. Федорову почему-то появилась дата передачи вещей в полицию 14 марта, и к тому же, с указанием на тот исходящий номер документа, который в деле, представленном в канцелярию военного губернатора, датирован 11 марта. Исходя из таких несогласований, появляется ощущение, что ряд документов после 16 апреля, когда

²⁹ Там же. – Л. 9.

³⁰ Там же. – Л. 38 – 38об.

³¹ Там же. – Л.39 – 39об.

³² Там же. – Л. 40 – 40об.

пришло предписание от генерал-майора П.И. Федорова, были подкорректированы.

Симптоматично, что также исправлению подверглась в документах и фраза, содержащая сведения о людях, собравшихся в доме П. Дьяковой. Вместо обобщающего и достаточно нейтрального выражения *«все находившиеся там»* появилось уточняющее словосочетание *«все старообрядцы»*. Тем более что далее говорилось об их крестьянских одеждах. Вероятно, задача замены заключалась в необходимости подчеркнуть отсутствие посторонних лиц в доме.

Вышеизложенные соображения заставляют предполагать, как это и сделали измаильские полицейские, возможность появления в доме П.Дьяковой кого-либо, кто не относился к местным жителям. В связи с этим можно предполагать, что, скорее всего в Старую Некрасовку в марте 1839 г. старики старообрядцы привозили беглого священника Никанора Петрова, который уже бывал в Измаиле в 1837 г.³³ По материалам двух других дел о розыске старообрядческого священника Никанора Петрова, которые также хранятся в Коммунальном предприятии *«Измаильский архив»* известно, по словам самого же Н. Петрова, что он бывал в Измаиле и в 1839 г., но никаких подробностей своего второго посещения придунайского города Н. Петров полиции не сообщал. Документами тех дел подтверждается и знакомство Н. Петрова с жителем Старой Некрасовки Л. Ивлевым, свидетельствовавшим в пользу П.Дьяковой. У него в доме останавливался в 1848 г. вновь приехавший в Измаил Н. Петров. И маленькая деталь – в 1837 г. Н. Петров квартировал в Измаиле в заезжем доме купца Сандула и был одет в крестьянскую одежду³⁴. Поэтому в подобном одеянии он мог находиться и в доме П. Дьяковой. И, наконец, в январе 1839 г. измаильский полицмейстер докладывал бессарабскому военному губернатору П.И.Федорову о проведенных в 1837 – 1838 гг. мероприятиях по розыску Н. Петрова. О необходимости соблюдать бдительность в поиске беглого попа Н.Петрова полицмейстер

сообщил и городской думе. И кроме этого, еще существовало и секретное предписание от 30 сентября 1839 г. о розыске беглого священника Н. Петрова³⁵.

Таким образом, старообрядцам Старой Некрасовки было что и кого скрывать, а измаильской полиции было известно кого искать. Этими позициями и руководствовались обе стороны в ходе расследования *«некрасовского дела»*. Его результаты, доложенные генерал-майору П.И. Федорову, показывают, что было найдено обоюдно приемлемое решение, выведшее старообрядцев Старой Некрасовки из уголовно-наказуемого пространства. В тоже время попытка старообрядцев Некрасовки вернуть *«священнические облачения»* не увенчалась успехом.

Документы рассмотренного дела не раскрывают и вряд ли могут раскрыть механизм соглашения на месте между полицейской властью и старообрядцами. Но, как и в 1837 г., они, вероятнее всего, находятся в сфере неформальных решений и теневой экономики. Это показывает поливариантность, гибкость политического поведения старообрядческих общин в отношениях с властью.

Из анализа дела вытекают два вывода: источниковедческий и конкретно-исторический. Можно, прежде всего, достаточно уверенно говорить, что дело состоит из двух частей: одна была составлена в Одессе, вторая – комплектовалась в Измаиле. Затем документы из Измаила переслали в Одессу, где их свели в одно дело и только потом его передали в Измаил.

В целом же, представленные в деле документы показывают действия четырех сторон: воинского начальства, губернских властей, местной измаильской полиции и старообрядческого общества. Можно говорить о двух этапах развития событий. Первый этап пришелся на время с 10 марта по 13 апреля 1839 г., то есть с момента обнаружения старообрядческого собрания ротным командиром и до предписания измаильской градской полиции от 13 апреля исправляющего должность Новороссийского и Бессарабского генерал-губернатора, Бессарабского военного губернатора, управляющего гражданской частью и Измаильским градоначальничеством генерал-майора П.И. Федорова. Второй этап охватыва-

³³ Галкина А.В., Дёмин О.Б. Власть и старообрядчество: заметки к биографии священника Никанора Петрова // Липоване. История и культура русских-старообрядцев. – Вып. III. – Одесса, 2006. – С. 91 – 100.

³⁴ Там же. – С. 95 – 97.

³⁵ Там же. – С. 98, 94.

ет время с момента поступления предписания генерал-майора П.И. Федорова в Измаил, то есть, с 16 апреля и до 20 ноября 1839 г.

На первом этапе инициатива в расследовании дела принадлежала воинскому начальству. С его подачи первенство переходит к губернским властям. Измаильская полиция в это время, как представляется, во многом под давлением армейских чинов, приступила к выяснению обстоятельств событий. Наиболее решительно действовали руководители старообрядцев, которые буквально уже с утра 11 марта занялись корректировкой общей картины дела. На втором этапе определяется позиция сторон: военное начальство устраняется от дела, губернские власти требуют разъяснения молчания измаильской полиции, а та, в свою очередь, доказывает свою активную роль в деле пополнением документальной базы следствия и, одновременно стремясь уйти от

обвинений в бездействии, пытается переложить ответственность на командира роты, квартировавшей в Некрасовке. Старообрядцы твердо отстаивают занятую в начале следствия позицию.

Ряд корректировок, произведенных измаильскими полицейскими в текстах подготовленных ими же документов, несомненно, был сделан в пользу старообрядцев. Это позволило вывести их из-под подозрений о совершении противоправных действий. В конечном итоге, все дело было сведено к вопросу о происхождении и принадлежности предметов культа, обнаруженных в доме одной из жительниц села Старая Некрасовка. Старообрядцы же успешно скрыли факт появления в Измаиле в марте 1839 г. разыскиваемого центральными силовыми властями беглого попа Никанора Петрова.

Липинская В.А. (Москва)

РУССКИЕ СТАРООБРЯДЦЫ В СИБИРИ. ГРУППЫ РОДСТВЕННЫЕ ЛИПОВАНАМ.

Исторические судьбы старообрядчества для значительной части этого конфессионального течения связаны с миграциями. Миграция в свою очередь вызывает процессы адаптации, неизменно возникающие при изменении места и условий проживания. Проблема адаптации, применительно к старообрядчеству, включает не только приспособляемость к новой экологической среде, что является естественно-физическим процессом, и не только к новой этно-социальной среде, что характерно для гражданского общества, но также адаптацию в плане духовном, вызванную дроблением вероисповедального течения на согласия и толки.

В настоящем докладе будет рассмотрена миграция старообрядцев на восток от их крупного центра, сложившегося на западе страны в российско-польском пограничье. Мы попытаемся определить, какие группы старообрядческого населения Сибири можно считать родственными липованам, в ходе каких демографических и этнических процессов они сформировались и как проходила адаптация в новых условиях. Это послужит основой для рассмотрения развития тенденций русской культуры и ее трансформации при расселении русского народа в регионе Сибири.

В XVIII в. старообрядцы, бежавшие от репрессий на запад, обосновались на острове Ветка, который находился на территории Польши. Здесь произошли события, которые были характерны для истории старообрядчества в целом. В отечественной историографии они получили наименование «*выгонка с Ветки*». Царское правительство обратилось к беглецам с предложением вернуться добровольно на прежние места жительства. Ответом этому был уход части ветковцев далее на запад, что привело к появлению русских селений в Подунавье, к образованию новых групп старообрядцев, постепенно объединившихся в общность, именуемую липованами и, наконец, к возникновению белокриницкой иерархии.

После неудачного вызова беглецов к добровольному возвращению, царское правительство ввело войска и уже под конвоем отправило старообрядцев на родину. «*Выгонка*» проходила в два этапа (1730-е, 1760-е годы), несколькими партиями, которые сначала собирали в Москве, а оттуда выводили в Сибирь.

Русский народ расселен за Уралом неравномерно. Большая часть русских сосредоточена в Западной Сибири, затем в Восточной Сибири территория расселения клинообразно суживается к югу и тянется вдоль предгорий, доходя до океанического побережья. К сожалению, неравномерна также изученность населения, вследствие чего не может быть выдержан единый план характеристики групп на этом обширном пространстве. Тем не менее возможна попытка представить общую картину расселения «*выведенцев*» от польских рубежей и их потомков за Уралом.

Исследователи приступили к изучению сибирских старообрядцев во второй половине XIX в., когда в различных губерниях начали создаваться филиалы Русского Географического общества, а в них – этнографические отделы. В этот период старообрядцы рассматривались как экзотические замкнутые группы – хранители русской старины. Во второй половине XX в. исследователи снова обратили внимание на изолированные, как считалось, группы для выяснения преобразований в их культуре от архаики и до современности, происходивших за годы советской власти. При этом в XIX и в XX в. наблюдения ученых ограничивались югом Западной и Восточной Сибири. Наконец, на рубеже XX – XXI веков специальное внимание было уделено старообрядцам Дальнего Востока. Благодаря этому, представилась возможность проследить путь расселения рассматриваемой группы от западных границ до берегов Восточного океана.

Первые селения ссыльных «*польских выведенцев*» появились за Уралом в связи с началом разработки полезных ископаемых, обнаруженных в горных местностях. На юге Си-

бири были созданы два горнодобывающих и металлообрабатывающих центра: Алтайский (Колывано-Воскресенский) в Западной и Нерчинский в Восточной Сибири. Сосланные старообрядцы должны были развивать хлебопашество для обеспечения промышленной зоны продовольствием. В пути ссыльных разделили на партии. Одни из них направили на Алтай, где этих поселенцев стали именовать *поляками*. Другие партии проследовали к Нерчинским заводам, в Забайкалье. Их вначале также называли *поляками*, но в дальнейшем закрепилось наименование «*семейские*».

По подсчетам историков, общая численность старообрядцев, направленных в Сибирь составляла от 15 до 20 тыс. человек. В дороге многие разбегались и многие погибали. В Западную Сибирь пришло менее двух тысяч человек.

Первая исследовательница, М. Швецова, начавшая изучение группы *поляков*, попыталась определить по рассказам жителей, уроженцами каких губерний они являлись и откуда стекались на Ветку. Она установила, что на Алтай ссылали выведенцев из Ветки и Стародубья, кроме того к ним присоединились добровольные выходцы из тех же мест и из районов около Балтийского моря. Выяснить место жительства до бегства на Ветку М. Швецовой не удалось. Воспоминания опрашиваемых были неотчетливы, в основном называли Тверскую и Вятскую губернии, то есть среднюю полосу России¹. Более полные сведения были выявлены в архивных источниках в XX в. Они представлены опросами, сделанными при вселении, однако не дают исчерпывающей картины. Согласно новым данным более всего беглецов поставляла Московская губерния – примерно пять тыс. человек. Две тысячи называли местами прежнего жительства Новгородскую и Белгородскую губернии, север представляла Архангельская губ., запад – Смоленская, юг – Нижегородская². Таким образом, территория выхода на запад староверов была весьма обширна, причем почти половина их уходила из центра страны.

Расселение в Западной Сибири.

В XVIII в. Сибирь была слабо заселена. Коренное малочисленное население вело полукочевой образ жизни. Первые постоянные населенные пункты основывали на пограничных линиях русские служилые люди – казаки. «*Польских*» поселенцев разместили в бывших укреплениях, из которых казаков перевели дальше к югу. Ссылные были направлены в Бобровскую защиту, в Старопалейский, Екатерининский, Красноярский форпосты и в Шемонаевский станец. Позднее эти населенные пункты получили статус деревень. Часть дворов в них при вселении *поляков* занимали отставные казаки и солдаты, в некоторых жили сибирские крестьяне. *Поляков*, в числе 1829 душ обоего пола, вселили в 190 дворов по числу семей³. Отсюда *поляки* частично отселились, основав д. Ново-Алейскую возле форпоста Верх-Алтайского и другие.

В 1760–1780 гг. в заводской округ ссылали также для поднятия полеводства так называемых бывших помещичьих крестьян, преимущественно из губерний Московской, Казанской, Калужской, Симбирской, Ярославской. На юг Западной Сибири стекались, кроме того, беглые из Европейской части страны и русские крестьяне из средней полосы Сибири, заселенной ранее.

По сравнению с этими мигрантами *поляки* находились в лучшем положении, поскольку они пришли в Сибирь семьями, что позволило им быстро развернуть хозяйственную деятельность. Вследствие этого группа *поляков* стала престижной для вовлечения в свой состав других сибирских староверов. В результате к середине XIX в. *поляки*, как считали местные исследователи, составили более 80% всех жителей⁴. Однако подсчеты современных историков показали, что уже в первые десятилетия после водворения в Сибирь «чистые ветковцы» оказались в меньшинстве, их насчитывалось чуть более трети жителей⁵.

Разрастание селений *поляков* вызвало новые миграции. В конце XVIII в. началось

¹ Швецова М. «Поляки» Зменогорского уезда // Записки Западно-Сибирского отдела Русского Географического общества. - 1899. - Кн. 26. - С. 26–27.

² Алексеев Н.В. Русская крестьянская семья рудного Алтая в XVIII – XIX в. // Экономика, управление и культура Сибири XVI–XIX вв. - Новосибирск, 1965.

³ Курилов В.Н., Мамсик Т.С. «Поляки» Рудного Алтая: историографический миф и демографическая реальность // Этнография Алтая и сопредельных территорий. - Барнаул, 1998. - С. 23–28.

⁴ Булыгин Ю.С. Первые русские крестьяне на Алтае. - Барнаул, 1974. - С. 96.

⁵ Курилов В.Н., Мамсик Т.С. Указ. раб. - С. 26.

заселение долины горной реки Бухтармы. В горы бежали в поисках свободы не только крестьяне, но и рабочие с горных заводов, следовательно население создавалось смешанное. Местное начальство, стремясь прекратить дальнейший отток в горы, обратилось к беглецам с предложением объявить себя за некоторые льготы, что и было принято. При «объявлении» в долине р. Бухтармы было выявлено 19 деревень и около 300 человек жителей⁶. Эта группа получила наименование *бухтарминцы* или *каменичники* (жители горной местности).

Деревни на Бухтарме: Язовая, Белая, Печи, Коробиха, Сенная, Фыкалка и другие были основаны в устьях притоков, где имелись более ровные и открытые небольшие долины, позволяющие вести полеводство.

Часть бухтарминцев, не пожелавших объявиться, ушла дальше на восток к горной речке Уймону, притоку р. Катунь. Уймон протекает выше Бухтармы, при его устье образовалось довольно обширное плоскогорье с более плодородной почвой. Здесь переселенцы основали две деревни – Верхний и Нижний Уймон. Заселение начиналось с трех дворов. Затем население пополнялось выходцами из долины Бухтармы, а также переселенцами из равнинной части. Сложившаяся новая группа получила название *уймонцы*.

Таким образом, в течение XVIII в. небольшая группа ссыльнопоселенных *поляков* не только закрепились в Сибири и вошла в состав постоянного русского населения, но и способствовала появлению еще двух компактных групп русских селений за линией пограничных укреплений в ранее необитаемых местностях. Все три группы имели родственные связи, но кроме этого включали переселенцев из различных местностей Сибири и вновь прибывавших ссыльных из Европейской части страны. Каждая группа получила наименование по топониму: *поляки* – по месту выхода, *бухтарминцы* (*каменичники*) и *уймонцы* – по месту поселения в горах у одноименных рек. Все три группы сохранялись в XX веке.

Естественно возникают вопросы: в чем заключалась причина привлекательности селений *поляков* и *каменичников* для переселенцев

и как в таких условиях удалось сохранить целостность групп на протяжении трех веков? Ответ на первый вопрос заключается, на наш взгляд, в специфике общесибирской ситуации. Селения *поляков* и *каменичников* представляли островок стабильности в то время, как для сибиряков была характерна миграционная устремленность с запада на восток и с севера на юг. *Польские* же поселыщники и отделившиеся от них группы занимали крайние юго-восточные позиции в регионе Западной Сибири. Существенно, что селения *поляков* были успешны в хозяйственном отношении, в то время как регион Сибири изначально был дотационным, получая поставки продовольствия из северно-русских губерний.

Ответ на второй вопрос без сомнения связан с устойчивым сохранением вероисповедальной традиции, которой придерживались как общины в целом, так и отдельные семьи. Пополнение населения происходило с условием, что вновь прибывшие приобщались к староверию. М. Швецова определила эту черту быта как «*замкнутость*» группы.

Против такого заключения выступили сибирские историки Т.С. Мамсик и В.Н. Курилов, опубликовавшие статью с претенциозным названием: «*Поляки*» Рудного Алтая. *Историографический миф и демографическая реальность*», в которой на основании подсчетов прироста численности группы в XVIII в. доказывали включение в состав *поляков* пришлых сибиряков. Этот факт был известен и ранее, а демографические расчеты увели вопрос в другую плоскость. Авторы не учитывали специфики сибирского быта и его духовной составляющей. В частности «*замкнутость*», о которой писала М.Швецова, относилась к сохранению вероисповедальной традиции, что наблюдалось даже в XX в., а как показали наши исследования, замкнутость проявлялась и в сословном отношении.

Состав каждой группы определялся на основе самосознания всех ее членов, в котором на первом месте стояло вероисповедание. Прием новых подселенцев являлся необходимостью, поскольку, как показывали исследования XX в., группы стремились изолировать себя как в плане духовном, так и в плане физическом, заключая браки в своей среде. Поэтому пополнение численности за счет сибиряков-старообрядцев избавляло первоначально

⁶ Липинская В.А. Русская семья на Алтае // Вопросы антропологии, диалектологии и этнографии русского народа. - М., 1998. - С. 201.

небольшую группу *поляков* от вырождения вследствие близкородственных связей.

В XX в. степень замкнутости группы ученые стали оценивать на основе широты круга брачных связей, а именно, подсчитывая сколько заключается семейных союзов внутри одного селения (унилокально) и сколько браков создано с жителями окрестных селений. Н.А. Миненко, изучая архивные документы, установила, что браки *поляков* в XVIII в. были преимущественно унилокальны⁷. В 1990 г. это подтвердили наблюдения автора настоящей статьи. Как выяснилось, в конце XX в. *поляки* заключали браки преимущественно в своем селении, и лишь 10% – в окрестных деревнях старообрядцев. Браки с соседями казаками начали появляться лишь после установления советской власти⁸. В 1965 г. антропологи выясняли степень изолированности бухтарминцев. Выход из своего селения составил менее 10%. Таким образом, отмеченную М. Швецовой замкнутость ссыльных *поляков* их потомки продолжали сохранять в течение XX в.

Расселение в Восточной Сибири.

Часть старообрядцев «*ветковской выгонки*» была направлена в Восточную Сибирь. Селения, в которых их разместили, также как и в Западной Сибири, были расположены в районе рудников и заводов, возле линий казачьих укреплений, в соседстве с местными коренными жителями – бурятами и русскими старожилами.

Первоначально селения *семейских* появились вдоль р. Селенги. Отсюда, как и *поляки*, они добровольно начали расселяться севернее вдоль Московского тракта, затем восточнее – к р. Зее и ее притокам, далее к Якутскому тракту. Таким образом, переселенцы от Ветки в Восточной Сибири также создали локальные группы, но с сохранением общего наименования – *семейские*.

Как и в Западную Сибирь, в восточный регион выводили старообрядцев с весьма обширной территории Европейской части страны. Согласно документу, сохранившемуся в

Государственном архиве Иркутской области, район выгонки охватывал бассейны рек: Днепра, Сожи, Буга, Боха и других, указаны города: Бара, Бердичи, Винница, Межибеж, Холмич, Себеж. Современный исследователь *семейских* Ф.Ф. Болонев выявил письменные ответы старообрядцев на опросные листы, разосланные Иркутским духовным начальством. Листы содержали 15 вопросов, в том числе: когда и откуда приведены, где поселены, живут обособленно или с православными. В ответах, составленных в каждой деревне, обычно указывалось: «*Выведены из Польши из разных мест*». Так, крестьяне деревни Доложинской указали, что переселены были «*из Польши из городов Горохова, Гомеля и Ветки, лежащих по р. Соже*»⁹. Этот документ указывает на то, что ссыльнопоселенцы были неоднородны по социальному статусу. Различия отмечались и по вероисповеданию. Как показали ответы ссыльных, старообрядцев выводили не только из слобод Ветки и Стародубья, но и от берегов Днестра и Буга, где обосновались беспоповцы федосеевского толка. Таким образом, событие, получившее название «*выгонки с Ветки*», в свете современных исследований оказалось более масштабным и сложным. Территория, с которой шло выселение, включала западный район России (Брянская область), восточный район Белоруссии (Гомельская область) и некоторые местности Украины. Также и выселение в Сибирь происходило не единожды.

В Забайкалье прибывшие партии расселяли в деревни, где уже проживали русские старожилы: Тарбагатай, Куйтун, Куналей, Десятниково, Бурнашево и др. Старообрядцы составили отдельную новую часть в селениях Хынхалой, Никольское, Бичура. В с. Бичура старожильческую часть стали называть «*Сибирь*», в отличие от той, где поселились *семейские*. Вблизи с. Заган прибывшие основали Новый Заган.

По данным статистики XVIII в. в Селенгинском уезде было поселено к 1775 г. более восьми тыс. ревизских душ русских крестьян старообрядцев, а к 1890 г. *семейских* насчитывалось 42680 душ обоего пола, что составляло около 7% местного православного населения. Под влиянием русских постепенно начали переходить к оседлой жизни соседствующие с

⁷ Миненко Н.А. Община и русская крестьянская семья в юго-западной Сибири (XVIII – первая половина XIX в. // Крестьянская община в Сибири XVIII – нач. XX в. -Новосибирск, 1977. - С. 123.

⁸ Жомова В.К. Материалы по изучению круга брачных связей в русском населении // Вопросы антропологии. - М., 1965. - Вып. 21. - С. 112.

⁹ Болонев Ф.Ф. Семейские. Историко-этнографические очерки. - Улан-Удэ, 1992. - С. 48-52.

ними буряты. К середине 40-х гг. XIX в., по данным статистики, в русских селениях проживало 3,5 тыс. бурят земледельцев, некоторые из них крестились и вовлекались в состав русских семей¹⁰. Таким образом, в Восточной Сибири, как и в западной части региона, старообрядцы смогли сохранить единство группы, вовлекая в свой состав часть местных жителей, увеличивая численность и расселенность. Такой результат свидетельствовал об успешности адаптации.

Расселение на Дальний Восток

Во второй половине XIX в. правительство активизировало заселение сибирских просторов крестьянами малоземельных губерний Европейской части страны, которые в большинстве придерживались официального православия. Вселение прибывавших из различных губерний шло по всей территории Сибири, но преимущественно в южной полосе, имевшей более плодородные почвы, а именно там и были сосредоточены селения старообрядцев. Местная администрация выбрала тактику подселения вновь прибывших в существующие деревни для передачи хозяйственного опыта старожилов. Это вызывало недовольство старообрядцев, так как нарушало их вероисповедальную обособленность. К тому же из-за разрастания числа жителей в старых деревнях старожилы сами стали ощущать недостаток земельных угодий.

Новый период освоения Сибири потребовал проведения дорог в восточной части региона Забайкалья. Первым был основан тракт на Читу. Вдоль него поселились в основном выходцы из староверческих деревень. При проложении Аякского тракта в Якутии правительство обратилось к старой практике вызова желающих к переселению. Из *семейских* крестьян откликнулись на вызов около 600 человек из Куналейской, Мухоршибирской и Тарбагатайской волостей. Некоторые из вновь появившихся на тракте селений назывались как и на прежнем месте жительства, например, Десятниково. Крестьяне, поселившиеся по новому тракту, получили у местных жителей прозвище *аянские*. Однако некоторые места у тракта оказались с бесплодными зем-

лями, неудобными для земледельцев-старообрядцев. С этих участков поселенцы постепенно перебрались в долины рек Май, Алдана, Амги, вблизи которых была проложена дорога. В 1867 г. Аянский тракт был закрыт. Часть жителей вернулась в родные селения Забайкалья. Некоторые вселились во вновь заведенные деревни Ново-Покровское и Павловское. На тракте осталось лишь несколько семей в с. Усть-Майском. Десять семей ушли далее на восток¹¹.

Во второй половине XIX в. русское правительство разработало крупномасштабный и перспективный стратегический план по освоению Приамурья и Приморья. Для этого в первую очередь предлагалось использовать местные людские ресурсы: казаков и крестьян, в том числе старообрядцев. Всем переселенцам, как из Западной Сибири, так и из Европейской части страны предоставлялись большие льготы.

Для старообрядцев особенно существенным было постановление 1860 г. о *«дозволении раскольникам всех сект кроме скопцов, приписываться во вновь открытых городах Амурской и Приморской областей»*. Местная администрация распространила это решение и на сельскую местность. Вторым привлекательным обстоятельством было выделение на семью 100 десятин земли (до 1900-го года)¹².

Первыми, вслед за казаками, в Приамурье начали приходить старообрядцы из Забайкалья – наиболее близко расположенной области. Они создавали отдельные селения вдоль рек Зеи, Буреи, Белой и Томи. В частности выходцы из с. Тарбаготай основали одноименную деревню на р. Черге. Названия деревень могли повторяться и в дальнейшем при новых отселениях.

Перемещения членов одной семьи могли происходить неоднократно. При этом производились разделы хозяйства, но родственные связи не прерывались. В качестве примера приведу историю семьи Бутовских – из бывших польских выведенцев, поселившихся в Тарбаготое в 1764 г. В 1851 г. часть семьи ушла в Якутию на Аянский тракт. После закрытия тракта эта семья разделилась: часть вернулась в родное село, другая ушла в При-

¹⁰ Лебедева А.А. К истории формирования русского населения Забайкалья, его хозяйственного и семейного быта (XIX – нач. XX в.) // Этнография русского населения Сибири и Средней Азии. - М., 1969. - С. 113–114.

¹¹ Болонев Ф.Ф. Семейские. Историко-этнографические очерки. - Улан-Удэ, 1992. - С. 69–74.

¹² Аргудяева Ю.В. Старообрядцы на Дальнем Востоке. - Владивосток, 2000. - С. 32–33.

морье. Из оставшихся в Тарбагатае в начале XX в. выселились к Амуру несколько человек в 1910–1912 г. и несколько – в Приморье, то есть одна семья создала пять компактно проживающих групп¹³. В начале XX в. вплоть до первой мировой войны из Забайкалья ежегодно выезжали в Приамурье и в Приморье несколько семей по приговорам сельских и волостных сходов.

Хотя призыв правительства к переселению в восточную часть региона был обращен к жителям не только Восточной, но и Западной Сибири, а также и к населению Европейской части страны, администрация на местах чинила крестьянам препятствия. Поэтому от намерения переселиться до реального выезда могло пройти несколько лет. Так, старообрядцы Западной Сибири, в частности из деревень поляков, в числе 20 семей, предполагая выехать в Амурскую область в 1859 г. продали свои дома и имущество, но из-за различных проволочек смогли отправиться в путь только в 1861 г., поскольку приходилось оформлять немало документов. В фискальных целях переселенцы подлежали учету на старом и новом месте. Сначала на месте жительства подавались прошения, с указанием, что переезд осуществляется на счет просителей, далее требовалось получить увольнительный приговор сельского общества. Эти бумаги отсылались в Губернское управление Восточной Сибири. Оттуда посылали запрос в губернию просителя об отсутствии *«законных препятствий к переселению»*. В положительном случае ревизские сказки высылали к военным губернаторам соответственно Амурской или Приморской областей. Там на каждую семью составляли письменное предписание с требованием к городским, земским и казачьим начальникам оказывать содействие в переселении: *«а) во время следования переселенцев отводить им безденежно удобные и просторные денные и ночные обывательские квартиры, причем склонять обывателей к бесплатному их прокормлению; б) допускать во время пути лошадей и скот их к прокормлению на общих пастбищах, без всякой за то платы; в) заболевших в пути и не могущих следовать дальше доставлять немедленно и*

*без всякой платы в ближайшие по тракту города, а с тем вместе кого-либо желающих из родственников для всякого о них попечения; г) при доставке больных в города пригревать, содержать и пользоваться их в городской больнице или где окажется удобнее, с платой по установленной цене от казны; е) наблюдать, чтобы с переселенцев не было взимаемо платы за перевоз через реки, а также других подобных сборов и вообще оказывать им всякое законное пособие, доброхотство и покровительство»*¹⁴.

Семейские Забайкалья составили значительную группу старообрядческого населения в ряде волостей Амурской области в основном по р. Зее и ее притокам. В середине XIX в. и в последующие годы они самостоятельно основали ряд поселений: Белоногово, Бирминскую, Большую Сазанку, Введенскую, Вознесенку, Гуран, Даниловку, Забайкальское, Заливную, Ключевскую, Малую Сазанку, Москвитино, Натальино, Николаевку, Ново-Андреевку, Тарбагатай, Черемхово и др. Старообрядцы стремились поселиться обособленно, выбирая для деревень наиболее отдаленные и труднодоступные местности, куда можно было добраться пешком или верхом на лошадях. В эти селения позднее прибывали с прежних мест жительства родственники и односельчане, с которыми уже была договоренность. Однако местная администрация произвольно заселяла *«казенные»* поселки на землях, выделенных Переселенческим Управлением, вновь прибывшими из Европейской части страны. В результате жители оказывались с разными вероисповеданиями. Так семейские проживали совместно с прихожанами официальной православной церкви в дер. Бирминская, Круглая, Новая, Павловская с приемлющими белокриницкую иерархию – Ключевская, Николаевка. Впоследствии, по мере роста в крае населения и подселения *«мирских»* в старообрядческие деревни, семейские, как и другие староверы, снова уходили в самые глухие таежные районы – бассейны рек Уссури, Даубихэ, Улахэ, Иман, Бикин и рек, впадающих в Японское море – Судзухэ, Кхуцин, Пея, Кема, Амгу, Светлая, Единка, Самарга и др. К XX в. семейские и их потомки, помимо указанных населенных пунктов, жили в селах Амгу, Виноградовке, Каменке,

¹³ Бутковская Н.В. Бутковские: опыт реконструкции родословия старообрядческой семьи // Старообрядчество Сибири и Дальнего Востока. История и современность. Местные традиции. Русские и зарубежные связи. - Владивосток, 2004. - С. 231.

¹⁴ Аргудяева Ю.В. Указ. раб. - С.38–39.

Кокшаровке, Куналей, Кхуцин, Перетычихе, Петропавловке, Тарбагатае¹⁵.

В эти отдаленные места, освоенные *семейскими*, вскоре начался приток новых жителей. Среди них были семьи родственников из Забайкалья (из деревень Куналей, Ханхалей, Тарбагатай, Десятниково). В Ключевское, ставшее центром волости, переехала часть жителей из соседних переселенческих участков и из старообрядческих деревень Филаретовки и Духово, а также из более отдаленных мест Приморской области и переселенцы из России. В 1915 г. в Ключах проживало 298 человек, в Куехамсе – 122. Из этих селений последовали новые отселения. Так, на хуторе Курума (6 дв.) поселилась семья из забайкальской деревни Куналей¹⁶.

Опасаясь потерять контроль над стихийными переселениями старообрядцев, местная администрация приняла решение не селить староверов вместе с православными против их воли, чтобы не возникало раздоров на религиозной почве. Предлагалось создавать раздельное поселение на пять лет. Если за это время выделенный под селение участок не будет заполнен, вселять на него прибывавших православных¹⁷. Решение было принято, как видно, половинчатое, и, соответственно, продолжали появляться населенные пункты с неоднородным вероисповедальным составом жителей. Такая политика была не случайна. Губернатор Восточной Сибири М. Корсаков из своих наблюдений вынес заключение, что раскольники особенно трудолюбивы, охотны к земледелию, придерживаются воздержанной жизни, а потому надежны в их вселении. Так же и военный губернатор В.Е. Флуг пришел к выводу, что в Приамурскую область целесообразно привлекать из северных губерний Европейской России, *«а также из старообрядцев, уже доказавших свою способность применяться к самым разнообразным условиям и везде отлично устраиваться, не требуя постоянных попечений администрации»*¹⁸.

В начале XX в. возник проект привлечения зарубежных старообрядцев для заселения восточной окраины государства. Сведений о его реализации сохранилось мало и они не очень отчетливы, так как при учете населения по вероисповеданию в документах использовались различные обозначения, а иногда переселенцев именовали по местам выхода. При этом со второй половины XIX в. в России, в том числе и в Сибири, стала распространяться белокриницкая поповщина и быстро росло число сторонников этого вероисповедального течения, которых называли то *белокриницкими*, то *австрийскими*.

К концу XIX в. положение зарубежных русских старообрядцев в Австрии, Болгарии, Румынии значительно ухудшилось, резко стало ощущаться обезземеливание, экономический спад, обострилась национальная и религиозная дискриминация. Это пробудило у зарубежного русского крестьянства стремление вернуться на родину, в которой предлагали под заселение земли на востоке страны. В 1902 г. в Белую Криницу выезжал представитель Совета Всероссийских съездов старообрядцев и убедился в бедственном положении местных русских. В 1906 г. состоялся Всероссийский съезд крестьян-старообрядцев, на котором было принято решение обратиться ко всем единоверцам, в том числе и зарубежным, с предложением о переселении в Дальневосточный регион¹⁹.

В 1907 г. под руководством священника Дмитрия Смирнова на Дальний Восток были отправлены партии ходоков с представителями от Австрии и от Румынии. В Амурской области ходоки из Австрии выбрали и закрепили за собой участки земли для вселения двух тыс. семей, румынские ходоки выбрали участок на полторы тыс. семей и к тому же несколько участков в Приморской области на побережье Японского моря от пролива Посыет до бухты Ольга²⁰.

С 1908 г. стали поступать прошения от зарубежных старообрядцев о возвращении в Россию и переселении на Дальний Восток. Организацию переселенческого дела взял на себя Совет Всероссийских съездов старообрядцев, который добился от правительства

Восток старообрядцев. - С. 9).

¹⁹ Российский государственный исторический архив. - Ф. 391. - Оп. 3. - Д. 1140. - Л. 469.

²⁰ Там же. - Оп. 4. - Д. 566. - Л. 1.

¹⁵ Аргудяева Ю.В. Указ. раб. - С. 42.

¹⁶ Шалимов С.В. История освоения староверами северо-востока Приморья // Старообрядчество Сибири... - С. 219-223.

¹⁷ Российский государственный исторический архив Дальнего Востока. - Ф. 702. - Оп. 1. - Д. 484. - Л. 54 об.; Шалимов С.В. Указ. раб. - С. 220.

¹⁸ Труды VIII Всероссийского Съезда старообрядцев белокриницкой иерархии в Нижнем Новгороде. - М., 1908. - С. 87-98 (К вопросу о переселении на Дальний

ряда льгот: в оформлении документов и получении ссуд, в освобождении от воинской повинности на 10 лет, в свободе вероисповедания и ряд других. В этом же году прибыли из Австрии 72 семьи, поселившиеся в Амурско-Зейской волости. В дальнейшем прибывали новые ходоки и переселенцы. В 1909 г. получили разрешение на вселение 3516 человек, но приехало из Румынии сначала две тысячи в 1910 г., а затем еще несколько сотен человек²¹. К началу первой мировой войны активность зарубежных старообрядцев спала. Прибывавшие отдельные семьи предпочитали подселаться к своим единоверцам или оседали в городах, а также искали заработки в других местах. Это затрудняло учет переселенцев. По весьма приблизительным сведениям в начале XX в. на Дальнем Востоке прочно осели на землю от двух до трех тыс. зарубежных старообрядцев²².

Сибирская исследовательница Ю.В. Аргудяева по архивным документам выявила сведения о селениях, создававшихся зарубежными старообрядцами²³. Их можно представить в следующей сводке²⁴:

Амурско-Зейская вол. –

с. Натальино, 320 чел., *австрийцы, беспоповцы*, с. Климауцы, Семеновка, 364 чел., *австрийцы*, с. Слава – ?

Бельская вол. –

с. Бельские Увалы, 86 чел., *австрийские*,

с. Румынское, 65 чел. – *австрийские*,

Валуйская вол. –

с. Бахирево, 75 чел. – *австрийские*,

Кондратиевская вол. –

д. Сосновка, 110 чел. – *белокриницкие*,

Завитинская вол. –

д. Платово, 346 чел. – *австрийские*,

Селемджикская вол. –

с. Слава – 200 чел. – *австрийские*, в трех селениях: Александровке, Галактионовке и Усть-Норском, всего 375 чел. – *австрийские*,

Серебринская вол. –

д. Рождественка, 128 чел., *австрийские*, Климоуцы, 165 чел., *поповцы*

Тарбагатайская вол. –

дер. не указаны, всего 1055 чел., *австрийцы, беспоповцы*

Томская вол. –

с. Черниговское, 40 чел. – *австрийские*, с. Бордогон, 194 чел., – *австрийские*, с. Новгород, 60 чел. – *белокриницкие*, д. Черновская, 40 чел. – *белокриницкие*.

В действительности зарубежные старообрядцы должны были основать большее количество деревень, судя по их численности. Так, селения Серебринской вол., населенные поповцами, имели названия Климоуцы, Ново-Каменка, Маркучине и т.п., которые могли быть даны выходцами из Румынии или Австрии.

Однако, несмотря на практически непрерывный поток переселенцев старообрядцев на Дальний Восток, общая их численность в массе всего населения была невелика. Так, в Амурской обл. на 1900 г. насчитывалось всех жителей 132 348 человек, из них старообрядцев и сектантов – 23 772 человека. В начале XX в. в Приморской области из 6193 старообрядцев 3573 чел (603 семьи) были беспоповцами и 908 (149 семей), состоявшие в двух общинах, придерживались *австрийского согласия*²⁵. Тем не менее в истории заселения русскими Сибири участие выведенцев из Ветки даже при столь незначительных величинах имела немалое значение.

Заселение Дальнего Востока осуществлялось во второй половине XIX – начале XX в., спустя более чем столетие со времени водворения в Сибири польских выведенцев. В движении на восток принимали участие потомки первоначальников *поляков* и *семейских*. В отличие от XVIII в. переселение в XIX и XX в. проходило добровольно и при поддержке правительства, что облегчало обустройство на новом месте. При этом, как в XVIII в., не порывались связи с местами выхода и таким путем расширялась сеть родственных взаимосвязей, обеспечивающая успешность адаптации в новых условиях.

Подводя итог рассмотрению истории расселения старообрядцев *поляков* и *семейских* в Сибири, следует отметить, что ссылка за Урал этих двух небольших групп эмигрантов имела серьезные последствия для формирования постоянного русского населения за

²¹ Российский государственный исторический архив. - Ф. 391. - Оп. 4. - Д. 5200. - Л. 45–46; Д. 1140. Цит. по: Аргудяева Ю.В. Указ. раб. - С. 48.

²² Аргудяева Ю.В. Указ. раб. - С. 48.

²³ Там же. - С. 54–55.

²⁴ Сводка составлялась со слов самих жителей, вот почему одни и те же староверы обозначены как «австрийские» и как «белокриницкие».

²⁵ Там же. - С. 56.

Уралом, создания сети поселений, увеличения числа сторонников древлеправославного благочестия и упрочения их положения в восточном регионе страны.

Сохраняя замкнутость в своем конфессиональном единстве, старообрядцы были открыты для бытового общения с населением Сибири, как славянским, так и коренным неславянским. При этом компактные группы поселений *поляков* и *семейских* составляли интегрирующие звенья русского расселения, объединенные сетью родственных взаимосвязей.

При усложнении вероисповедальной ситуации, в целях сохранения свободы вероисповедания, старообрядцы уходили далее вглубь континента. Независимо от того, происходили отселения *поляков* и *семейских* при

участии администрации или тайно, результатом являлось возникновение новой зоны русского расселения.

По мере постепенного продвижения на восток по региону Сибири возрастал адаптивный потенциал старообрядцев, что позволило им стать в ряды первопроходцев и первонасельников южной части региона Сибири.

Состав мигрантов, как показали исследования XIX – XX вв., изначально был неоднороден по этническим, этнографическим, социальным и конфессиональным показателям. В этой ситуации мощным консолидирующим фактором являлись этническое самосознание и стойкая приверженность вероисповедальному течению альтернативному «*ортодоксальной новообрядческой*» церкви.

Васильева С.В. (Улан-Удэ)

РОЛЬ СТАРООБРЯДЦЕВ В ОСВОЕНИИ ЗАБАЙКАЛЬЯ

Россия была и остается поликонфессиональной страной. Ее граждане принадлежали и принадлежат к разным направлениям многих религий – христианства (в форме древле-православия – старообрядчества, православия и католицизма), ислама, буддизма, иудаизма и других вероисповеданий. Религиозная жизнь страны никогда не была простой и однозначной.

За последние годы в культуре Забайкалья произошли изменения в направлении исторических притяжений, а также пересмотр ценностных ориентаций разных культур и религий, отличающихся этническим водоразделом: когда казаки ориентируются на соборность православия, на общекультурные исторические достижения своего сословия; буряты – на культурные ценности Востока, монголо-язычного мира и буддизма; старообрядцы Забайкалья – на общекультурные достижения Руси и т. д. Такое положение существовало во все времена, но до недавнего времени жило это в основном в глубине народной духовности, придавленной величайшим по своим масштабам экспериментом по созданию новой социалистической культуры. Эта ситуация, являясь отражением геополитических интересов, не может не обращать на себя внимание.

На наш взгляд, и сегодня важно отношение к историко-культурным и конфессиональным группам русских, которые пришли на забайкальскую землю и составили подавляющее большинство населения. История их формирования в Забайкалье довольно сложна и отличается целым рядом особенностей.

Старообрядцы (*семейские*) Забайкалья – своеобразная ветвь русского народа. За неприятие нововведений в православной церкви России в XVIII веке их предки, спасаясь от преследований за свои убеждения, бежали на окраины русского государства и за его пределы.

За время проживания в Забайкалье за старообрядцами закрепилось название «*семейские*». Данный специфический этноним, самоназвание связано с тем, что старообряд-

цы в Забайкалье переселялись семьями. Для старообрядцев Горного Алтая этот этноним был «*каменищики*», «*поляки*», «*кержаки*»; для старообрядцев Украины, Молдавии, Румынии – «*липоване*»; для старообрядцев Южного Урала – «*кулгуры*», «*харбинцы*» для старообрядцев США, «*некрасовцы*» для староверов Турции и т.д. В официальных документах Российской империи чиновники определили старообрядцам оскорбительный термин «*раскольники*»¹.

Культура старообрядцев (семейских) в начальный этап адаптации носила преимущественно традиционный характер, и ее развитие проходило в рамках двух тенденций: сущность первой заключалась в самосохранении, консервации традиций Руси XIII – XVII веков, что соответствовало накоплению культурной традиции. Сущность второй – во взаимовлияниях, избежать которых было невозможно, разных социокультурных средах, иноэтнических окружениях, вследствие чего происходило внесение инноваций в культуру.

Процесс формирования старообрядчества в Забайкалье шел постепенно. В его развитии исследователи выделяют² хронологические этапы, характеризующиеся наиболее значимыми изменениями, происходившими в жизни старообрядцев в разные периоды времени.

1. К первому периоду относят время с начала церковного раскола на Руси в XVII веке до образования духовных центров на Ветке (откуда были выселены забайкальские старообрядцы).

2. Второй этап связывают с началом оформления религиозно-культурных центров старообрядчества на Ветке (Сегодня, это Гомельская область Республики Беларусь). Старообрядческая культура оставалась в основ-

¹ Васильева С.В. Власть и старообрядцы Забайкалья. (конец XVII – начало XX вв.) – Улан-Удэ: Изд-во: БГУ, 2007. – С.5.

² Петрова Е.В. Социокультурная адаптация семейских Забайкалья. Этносоциологический анализ. – Улан-Удэ, 1999. – С.123-126.

ном традиционной, но, несмотря на значительную степень ее традиционности, обойтись без новаций было практически невозможно.

3. Третий период формирования старообрядчества проходил уже непосредственно в пределах Забайкалья, с момента расселения их там и до второй половины XVIII в. Этот период имел ряд особенностей: оторванность от материнского этноса, неравномерная плотность населения, локальные миграционные процессы.

4. Четвертый этап определяют расцветом культуры семейских. Во второй половине XIX века произошло ослабление в отношении к старообрядцам со стороны правительства. Это выразилось в увеличении числа культовых зданий; демографическом взрыве старообрядчества Забайкалья; экономическом благополучии, которое сопровождалось не только поставками товарного хлеба на рынок Забайкалья, но и за его пределы; развитие народного творчества характеризовалось наличием разных стилей в технике резьбы по дереву, домовой росписи, ювелирном деле староверов, обогащалась и расцветала фольклорная традиция.

5. Новый период в истории развития старообрядчества начался после Октябрьской революции, когда жизнь старообрядцев подвергалась крупным изменениям, предпринятым со стороны государства в отношении всех конфессий и этноконфессиональных групп, существующих в России. Основными формами этого периода являлись распад религиозных общин, уход из храмов и совершение обрядов в простых избах, «тайное» старообрядчество, тотальное отдаление населения от религии.

6. Следующий период связывают с началом возрождения культуры старообрядцев (90-е гг. XX в.). Он характеризуется процессом образования религиозных старообрядческих общин на местах. В Бурятии зарегистрировано около 18 старообрядческих религиозных объединений (Тарбагатайский центр семейской культуры, Республиканский центр изучения культуры семейских, Община семейских); религиозные общины (в селах Хасурта, Бичура, Куйтун, в г. Улан-Удэ – Верхнеудинская община, Старообрядческий центр в г. Улан-Удэ). Состоявшийся в 1993 г. I съезд семейских Забайкалья можно считать наиболее

важным событием первоначального этапа становления организованного движения семейских, своеобразным моментом внутри конфессиональной истории в современных условиях, результатом изменения мировоззренческой ориентации старообрядческого населения. Съездом были приняты учредительный документ – Устав общины семейских Забайкалья и программа мероприятий развития культуры на 1993-1996 гг.

Начало нового тысячелетия связано с важными событиями в изучении истории, культуры и языка старообрядчества Забайкалья. В октябре 2000 г. в г. Улан-Удэ прошла межрегиональная научно-практическая конференция, посвященная проблемам истории, культуры и языка семейских Забайкалья. Июнь 2001 г. стал знаменателен тем, что столица Бурятии явилась местом проведения всероссийской научной конференции по проблемам старообрядчества Сибири и Дальнего Востока. В мае 2007 г. в г. Улан-Удэ проходил международный форум «Встреча старообрядцев мира: Путь Аввакума», на который съехались не только ученые, но и представители старообрядческих общин из разных уголков мира: Канады, Болгарии, Польши, Эстонии, Украины, Латвии, Китая, Японии.

В отличие от процесса расселения старообрядцев в России, Западной Сибири и на Дальнем Востоке, где преобладало добровольное переселение, в Забайкалье носители древнего православия проникали в регион двумя путями: в качестве ссыльных и вольных колонистов. Основное значение имела ссылка. Это обстоятельство вынуждало царское правительство проводить осторожную политику в отношении коренного населения края, в том числе и в вероисповедных делах.

Из Верхотурья потянулись в неведомую Сибирь по старому Московскому тракту подводы, сани, повозки, телеги, груженные самым необходимым домашним скарбом. Путь лежал за Байкал-море, куда были направлены беглые старообрядцы из пределов центральной России.

Первый период переселения староверов необходимо отнести к 1735 году, хотя более крупного заселения за этот период на территорию Забайкалья не наблюдалась. Наиболее массовое переселение, было в 1764 году, когда

из 23-х партий – 14 партий староверов осели в Забайкалье.

Опираясь на изыскания Ф.Ф. Болонева, мы можем определить численность переселенцев, которая устанавливалась на основе данных о количестве провианта, выдававшегося старообрядцам и их конвоирам, а также маршрут следования старообрядцев (Бут, Винница, Горохов, Бох, Бердяев, Стародубы, Ветка, Калуга, Казань, Тобольск, Бараба, Алтай, Забайкалье). Старообрядцы из польских земель были привезены в Калугу, оттуда водным путем по рекам Оке, Волге в Казань. Там партии старообрядцев разделили. Одну часть (8 партий) направили в Екатеринбург, а другую (14 партий) – в Тобольск, Верхотурье, оттуда староверов направили на Алтай и в Забайкалье.

В 60-е – 70-е гг. XVIII века в Забайкалье образовались большие крестьянские села, лежащие в бассейне реки Селенги. В большинстве сел семейские были подселены к местным старожилам.

Таким образом, к концу XVIII века процесс санкционированного переселения приобрел систематический и массовый характер. Староверы оказались неравномерно распределенными по территории края, численность их постоянно возрастала в связи с миграционными процессами и естественным приростом населения. В результате масштабного переселения старообрядцев в XVIII веке в Восточную Сибирь оформился территориальный центр старообрядчества, расположенный в Забайкалье. Там разместилось около 5000 поселенцев-староверов и уже на рубеже XVIII – XIX веков из-за перенаселенности сел, расположенных на удобных землях в долинах рек, начались локальные миграционные процессы, связанные с религиозными взглядами последователей различных толков, нехваткой земли, а также ростом старообрядческих семейных кланов.

С середины XIX века начались и «дальние» миграции, когда старообрядцы Забайкалья большими партиями перемещались на север Сибири и Дальний Восток. Переезд на Аянский тракт, плохо организованный властями, и тяжелые климатические условия привели к тому, что большинство старообрядцев не задержались надолго в Якутии. Часть вернулась в Забайкалье, часть ушла осваивать Дальний Восток. А это, в свою оче-

редь, способствовало интеграции Забайкалья в политическое, экономическое и культурное пространство Дальнего Востока России.

Отсутствие единого религиозного центра, единого духовного руководства в среде защитников древних обрядов привело их к разделению на всевозможные течения и направления. Общепринятая научная классификация выделяет два основных направления: признающих необходимость духовенства (поповщина) и отрицающих необходимость духовенства (беспоповщина). В свою очередь, каждое из этих направлений, особенно беспоповщина, делится на более мелкие течения – согласия и толки.

Специфика религиозной жизни Забайкальских семейских состояла в разнообразии толков и согласий внутри основных направлений, что являлось своего рода отражением на организационном уровне поиска истины в философско-религиозном понимании, изменением мировоззренческих ориентаций, характерной чертой локальной конфессиональной группы, находящейся вдали от духовных религиозных центров. Здесь уместно сказать, что мировоззрение у семейских формировалось осознанно. У семейских Забайкалья единственными духовными наставниками были священники, отошедшие от официального православия беглые попы, уставщики и начетчики. В период проживания семейских в Забайкалье массовым явлением среди них было неприятие исповеди и причастия в синодальных церквях в силу своих религиозных убеждений. Они также не крестили своих детей в официальных православных храмах и воспитывали их в духе древлеправославной веры, за что имели неоднократные предупреждения со стороны официальной церкви и чиновничества.

Особенность формирования и развития старообрядчества Забайкалья состояла в том, что в основе мировоззренческой ориентации староверов лежала религиозная этика, которая определяла их отношение к хозяйственной деятельности, окружающему населению, а также к государственным институтам.

До начала XX века решающую роль в государстве в выработке принципов воздействия на старообрядцев по-прежнему играло Министерство внутренних дел, а контроль за выполнением постановлений в регионе осу-

ществлял Секретный совещательный комитет по делам раскола.³

Миссионерская деятельность православной церкви среди старообрядцев Забайкалья⁴ была малорезультативной, так как долгое время официальная церковь рассматривала староверов как еретиков, заслуживающих только наказания. Старообрядцы, в свою очередь, оказывали активное сопротивление насаждению единоверия, организовано протестовали против притеснений, арестов священников, опечатывания часовен, и нелегально поддерживали устои и правила староверия.

Общероссийские законы распространялись и на Забайкалье, действие их было единым для всей страны. Вместе с тем ряд секретных циркуляров и постановлений свидетельствует об определенном учете государственными органами специфики Забайкальской обстановки. Это было связано с тем, что Забайкалье, являясь ключевым районом в коммуникациях Российского государства с Дальним Востоком, Монголией и Китаем, играло важную роль в упрочении его позиции на Востоке, во внешнеполитических и внутренних вопросах империи. Учитывались важность создания в крае постоянного русского населения и хозяйственного освоения Забайкалья этим населением. Старообрядцы были признаны самым необходимым контингентом переселенцев: они водворялись в любых условиях, быстро и эффективно развивали все отрасли экономики, почти не подвергались ассимиляции. Поэтому в Забайкалье не применялись в полной мере законы, ограничивающие положение старообрядцев, или практика исполнения не всегда в точности следовала букве закона.

Особой заботой государственной власти было распространение православия. Русская православная церковь пользовалась всемерной помощью и поддержкой светской власти. Но в тех случаях, когда интересы церкви противоречили интересам освоения края, государственная власть отстаивала последние. В целом государственная политика в области

религии строилась и проводилась в соответствии с практическими нуждами края.

Если рассматривать старообрядцев Забайкалья, как локально переселенческую группу⁵, можно согласиться с выводом «... о том, что для нее характерны такие процессы, как консолидация, межэтническая интеграция, затем ассимиляция и в малой степени аккультурация. Но степень проявления их в отдельные исторические периоды была различна. На начальном этапе расселения старообрядцев доминирующее место занимала консолидация, чуть позже наблюдается межэтническая интеграция. Процессы ассимиляции и аккультурации не получили широкого распространения среди старообрядчества Забайкалья. Слишком высока была степень традиционности и консерватизма в его культуре, а также присутствовали элементы сопротивления инокультурному влиянию»⁶.

Поэтому формирование и развитие старообрядчества Забайкалья как явления в целом определялось не только его внутренними резервами, внутренними процессами консолидации и сплоченности, но во многом зависело от политики, проводимой местными властями, позиции патриаршей церкви, а также от поддержки миролюбиво настроенного местного населения, в основе мировоззрения которого лежали восточный менталитет, традиции шаманизма и буддизма.

³ Государственный архив Иркутской области. Ф.50. - Оп.8. - Д.556. - Л.67.

⁴ Национальный архив Республики Бурятия. Ф.478. - Оп.2. - Д.5а. - Л.89.

⁵ Петрова Е.В Социокультурная адаптация семейских Забайкалья // Этносоциологический анализ. – Улан-Удэ, 1999. – С. 21– 22.

⁶ Болонев Ф.Ф. Традиционная культура семейских Забайкалья // Мир старообрядчества. Вып.4. Живые традиции: Результаты и перспективы комплексных исследований русского старообрядчества. – М., 1998. – С.400.

Майоров Р.А. (Москва)

ЕДИНОВЕРЧЕСКИЙ СВЯЩЕННИК ИОАНН ВЕРХОВСКИЙ В МАНУЙЛОВСКОМ СТАРООБРЯДЧЕСКОМ МОНАСТЫРЕ

До последнего времени зарубежный период жизни петербургского единоверческого священника Иоанна Верховского был практически не исследован¹. Между тем, отец Иоанн является не только наиболее яркой фигурой среди единоверческих авторов второй половины XIX века, но и одним из крупных церковных мыслителей этого периода в целом. Известный общественный деятель Т.И. Филиппов писал славянофилу И.С. Аксакову, что Верховский – «это, между прочим, решительное литературное дарование ... писатель и по моему мнению замечательный. О мужестве его и говорить нечего; ничего подобного между духовными лицами мне не случилось ни видеть, ни даже слышать»². Вслед за белокрыницкими авторами традиционно считалось, что большую часть времени в изгнании отец Иоанн провел в Мануйловском монастыре, что, как мы покажем ниже, неверно. В статье мы попытаемся восстановить на основе архивных документов подробности жизни Верховского в изгнании в среде липован.

25 января 1885 г. в понедельник Масленичной недели священник Иоанн получил секретное сообщение «от одного всякой веры достойного лица», что в ближайшее время он будет арестован. Николо-Миловской общиной срочно было проведено три совещания, где был составлен план защиты Верховского и указан надежный адвокат. По воспоминаниям отца Иоанна, «предметом протеста должен был быть административный произвол; решено требовать открытого суда при депутатах от Единоверия. Надеялись, что кроме Миловского прихода к этому протесту присоединятся не только остальные три прихода единоверческих церквей в Петербурге, но и нескольких других городов»³. Однако вечером того же дня дочь и

зять убедили священника в необходимости бежать за границу. 30 января он отбыл вечерним поездом из Санкт-Петербурга. Прибыв в Москву, иерей Иоанн посетил старообрядческого епископа Савватия и объявил ему о своем желании выехать за границу. В спешном порядке из Владимира был вызван новопоставленный священноинок Арсений (Швецов), будущий старообрядческий епископ Уральский, в сопровождении которого иерей Иоанн покинул Россию.

Ехали через Одессу. 6 февраля отец Иоанн был в Унгене, а 8 февраля прибыл в Яссы, где написал своим прихожанам письмо, в котором подробно объяснял причины и обстоятельства своего отъезда. Он подчеркивал, что отъезд из России сделает суд над ним публичным («на глазах всего Единоверия, всей России, всего Востока и целого света») и священноначалию уже не удастся тихо посадить его в Суздальскую крепость по секретному приговору. Вместе с тем, признавая «благодатность и истинность» белокрыницкой иерархии, отец Иоанн подчеркивал, что остается «иереем господствующей в России Церкви с твердой решимостью навсегда прибывать таковым, если только сама она меня не отвергнет»⁴. В письме из г. Яссы от 8 февраля 1885 г. Верховский напоминал прихожанам, что, в соответствии с их договоренностью, его должен был заместить на приходе брат Константин Тимофеевич, священник Никольской единоверческой церкви, что в Николаевской улице⁵. Но уже более чем через месяц, 10 марта 1885 г., по прошению церковного старосты, попечителей и прихожан Николо-Миловской церкви и согласно резолюции митрополита Исидора, викарий Петербургской епархии епископ Ладожский Арсений

¹ См.: Майоров Р.А. Единоверческий священник Иоанн Верховский в изгнании: деятельность и взгляды // Преподаватель XXI век. – 2007. – № 3. – С.165-168.

² ИРЛИ. – Ф. 3. – Оп. 4. – Д. 649. – Л. 4.

³ Государственный архив Российской Федера-

ции (далее – ГАРФ). Ф.1099. – Оп.1. – Д.1552. – Л.50.

⁴ Там же. – Л. 53.

⁵ Там же. – Л.53 об.

рукоположил в священники для прихода диакона Александра Куприянова⁶.

Через пару недель (24 февраля) отец Иоанн писал одному из своих постоянных корреспондентов, известному общественному деятелю Т. И. Филиппову: «Теперь я в Черновцах, Климоуцах и Мануйловке: и казенно-православный, и единоверец и старообрядец, не тройственен по убеждениям а, как и прежде единственен, давно согласив и примирив в своем разумении и своей совести все эти три разновидности одного и того-же всецерковного исполнения и отечественного Православия»⁷. Интересно, что тогда же в отправленном из Мануйловского монастыря письме митрополиту Санкт-Петербургскому Исидору Верховский просил владыку выслать ему через родных билет на бессрочное проживание за границей не на адрес монастыря, а настоятелю единственного в Румынии единоверческого прихода в Климоуцах – иерею Петру⁸.

11 марта 1885 г. Азиатским департаментом, а 15/20 марта того же года Императорским посольством в Вене было предписано российскому консулу в Черновцах «иметь наблюдение за выехавшими за границу священником единоверческой Церкви Иоанном Верховским и раскольников Швецовым». В «Деле о бегстве священника Никольской единоверческой церкви на Захарьевской улице Иоанна Верховского к раскольникам (Ясского) Мануйловского монастыря», заведенном в Санкт-Петербургской Духовной Консistorии, сохранилась копия с отношения российского консула в Черновцах в Канцелярию обер-прокурора Св. Синода от 25 июля/6 августа 1885 г. В этом документе говорится, что, по словам «здесьнего митрополита Православной Церкви Сильвестра и Начальника края Барона Алезани», отец Иоанн и «его спутник» посещали их в Черновцах с просьбой о принятии в Буковинский Православный монастырь на правах австрийскоподданных, однако получили отказ под предлогом отсутствия у них на это разрешения российского правительства⁹. Веро-

ятно, желание Верховского поселиться в новообрядческом монастыре было призвано предотвратить толки о его переходе к белокрыницким и обвинения в том, что он продался за обещание архиерейства. Именно в таком ключе пытались представить отъезд Верховского из России миссионеры и некоторые газеты. Уехать из Мануйловского монастыря Верховскому уже в начале марта советовал его казанский соратник иерей Петр Масловский, объяснявший, что «еще до газетного о Вас оповещения я был уверен, что приемлющие белокрыницкое священство Вам сейчас же, как человеку полезнейшему и достойнейшему, предложат архиерейство, которого Вы вполне достойны были бы, если бы остались и в России. Но примите Вы это архиерейство от белокрыницких, при теперешнем неканоническом бытии их иерархии, Вы все великое дело объединения двояко-обрядствующих людей, которому так много лет усердно служите, могли бы испортить, а себе подписать смертный приговор в политическом смысле, дав повод языкам утверждать, что они уже и поспешили, что Вы служите не идее, а пустому тщеславию...»¹⁰.

По мысли Масловского, отцу Иоанну следовало поселиться среди новообрядцев и защитить свой капитальный труд, написанный против идей лидера русских католиков князя И. Гагарина, «Голос православного против папизма на Западе и Востоке» в качестве докторской диссертации. Свое письмо он завершал словами: «Богословский же факультет в Букареште да поднесет Вам за «Голос православного» доктора Богословия и будете Вы румынским православным, а не липованским архиереем! Крепко советую Вам не жить в Мануйловском ските»¹¹. Консул также указывал, что ему было сообщено, что беглецы намерены возвратиться на Родину, о чем он предупредил жандармских начальников приграничных населенных пунктов. Впрочем, отец Иоанн вряд ли собирался вернуться в Россию до того, как его дело будет рассмотрено. Во всяком случае, годом позже, когда Св. Синод уже снял с него сан, Верховский писал из Германии своим духовным детям – семье казачьего генерала И.И. Сафонова, что дел у него за границей никак не меньше, чем до лета 1888 г. (в это время он активно занимал-

⁶ Центральный государственный исторический архив (далее – ЦГИА) СПб. – Ф.19. – Оп.113. – Д.3294. – Л.19 об. – 21 об.

⁷ ГАРФ. – Ф.1099. – Оп.1. – Д.1552. – Л.51.

⁸ Там же. – Л.53.

⁹ ЦГИА СПб. – Ф.19. – Оп. 113. – Д. 909. – Л.15-15 об.

¹⁰ ГАРФ. – Ф.1099. – Оп.1. – Д.3519. – Л.15.

¹¹ Там же. – Л.17об.

ся изданием своих сочинений). Потом же, с паспортом австрийского подданного, отец Иоанн планировал отправиться в путешествие (сначала по Европе, а потом - в Российскую империю)¹².

Итак, с середины февраля Верховский и священноинок Арсений (Швецов) поселились в Мануйловском монастыре. Отсюда они совершили поездку в Белую Криницу к старообрядческому митрополиту Афанасию, у которого Верховский испросил благословения на совместную молитву с христианами, приемлющими белокриницкую иерархию. *«Я объяснил митрополиту, - писал иерей Иоанн, - что признаю благодать Белокриницкой иерархии и единомыслие ее во всем со святою кафеолитическою церковью и не вижу никакого различия между нею и «единоверием», или, что то же, православною церковью в России; но что не могу согласиться на присоединение к ней по чиноприему с отречением от церкви отечественной»*¹³. Как видим, иерей Иоанн считал, что единоверцы, белокриницкие христиане и даже новообрядцы пребывают в истинной Церкви, и был чрезвычайно рад, когда митрополит Афанасий благословил его на общение в молитве (без участия в таинствах): *«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 не практиковавшийся способ мирожития между последователями последнего и сынами Греко-российской церкви: без присоединения молиться вместе»*¹⁴.

Чем же занимался Верховский в Мануйловском монастыре? Информация об этом фрагментарна, но, сопоставив все имеющиеся у нас источники, можно выстроить довольно цельную картину. С Великого поста до августа 1885 г. отец Арсений (Швецов) печатал в монастыре свою книгу *«Истинность старообрядствующей иерархии»*. По свидетельству Верховского, ему в этом активно помогал (*«с пяти часов, сряду после ут-*

рени и до 8 вечера, с перерывом в 2 ч. на обед») монастырский келейник отца Иоанна Герасим Голубев¹⁵. О своей роли в этой работе Верховский умалчивает, но в предисловии к уральскому изданию *«Истинности»* мы читаем, что священноинок Арсений собрал для книги материал и составил ее черновой вариант, а литературной обработкой труда занимался именно иерей Иоанн¹⁶. В этом нет ничего невероятного, если учесть опыт сотрудничества отца Иоанна и отца Арсения в России, самым известным плодом которого стали наделавшие много шума *«Ответы на вопросы новинковских старообрядцев»*. Знаменитый оппонент Верховского инок Пафнутий (Овчинников) (напряженные отношения с которым сохранились у о. Иоанна и после возвращения Пафнутия в старообрядчество¹⁷) даже издал разбор этой книги на обложке которого значилось *««Истинность старообрядствующей иерархии»*. Сочинение Швецова и Верховского; разбор его, сделанный Пафнутием»¹⁸.

В это время в монастыре начинает функционировать так называемый Мануйловский редакционный комитет, в деятельности которого участвовали епископ Геннадий, священноинок Арсений (Швецов), инок Пафнутий (Овчинников). Отец Иоанн также принимал участие в работе комитета. Первыми изданиями его были *«Поморские ответы»* и *«Апология двуперстного крестного знамения»* Алексея Родионова¹⁹.

Не забывал Верховский и о подготовке своих трудов. Плоды эта работа принесла через год, когда отец Иоанн уже жил в Германии. В июле 1886 г. он писал семейству Сафоновых из Пильниц: *«Задача моя теперь - печатать и печатать. И я как будто стараюсь быть ей верен: три типографии на меня рабо-*

¹⁵ ГАРФ. - Ф.1099. - Оп.1. - Д.1552. - Л. 161 об.

¹⁶ Арсений Уральский, еп. Истинность старообрядствующей иерархии противу взводимых на нее обвинений. - Уральск, б.г. С.[1].

¹⁷ ГАРФ. - Ф.1099. - Оп.1. - Д.3491. - Л. 1 об.

¹⁸ Пафнутий (Овчинников), инок. *«Истинность старообрядствующей иерархии»*. Сочинение Швецова и Верховского; разбор его, сделанный Пафнутием. - Москва, 1886.

¹⁹ ОР РГБ. - Ф.294. - К.27. - Д. 3. - Л.1-1об; Церковно-Общественный Вестник. - 1885. - № 83. - С.11-12.

¹² Отдел рукописей Российской национальной библиотеке (далее - ОР РНБ). - Ф.41. - Оп.1. - Д.1919. - Л.1 об.

¹³ Нечто о заграничных раскольниках и наших к ним выходцах // Братское слово. - 1885. - Т.2. - С.145-146.

¹⁴ Нечто о заграничных раскольниках... - С.147-148.

тают: в Яссах, Черновцах и Лейпциге»²⁰. К концу 1886 г. вышло уже два тома сочинений (всего их было издано три) – один в Лейпциге, в типографии Брокгауза²¹, а второй – в Черновцах, в типографии Г. Чоппа²².

В первый том изначально планировалось включить дополненную редакцию «Послания поднесенного высокопреосвященному Платону, митрополиту Киевскому и Галицкому, председателю собора российских архиепископов в Киеве в сентябре 1884 года», статью «Четырехсотлетний юбилей Успенского собора в Москве или спор за посолонение между государем и митрополитом в 1478 – 1482 годах», а также фундаментальный труд «О Церкви Христовой по существу». Так как эти произведения не уместились на восьми печатных листах, Верховский решил дополнить издание небольшой статьей «За отца Овербека»²³.

Во второй том вошли два капитальных труда – «Голос православного против папизма на Западе и на Востоке» и «Свод практических Церковно-Государственных Истин для окончательного решения всех вопросов по расколу. По поводу чтений о нуждах Единоверия в Санкт-Петербургском отделе Общества любителей духовного просвещения». Эти два произведения были изданы с отдельными титульными листами. Возможно, Верховский учел совет своего корреспондента казанского священника Петра Масловского, предлагавшего ему напечатать «Голос православного...» отдельной книжкой, чтобы впоследствии получить за него доктора богословия²⁴.

Вопреки утверждению белокрыницких изданий, в Румынии Верховский провел менее года. Летом 1885 года священник Иоанн посетил своего духовного сына В.И. Сафонова в Пильницах под Дрезденом, где тот с семьей жил на даче. Дрезден понравился священнику, и с 28 октября он перебирается в Пильницы на постоянное место жительства²⁵. Несмотря на свою непродолжительность, период проведенный отцом Иоанном

в Мануйловском монастыре является очень важным для понимания жизненного пути Верховского, т.к. отъезд из России открыл перед священником новые возможности для творчества.

* * *

В качестве приложения публикуется фрагмент письма иерея Иоанна Верховского Т.И. Филиппову от 2 января 1886 года, в котором о. Иоанн делится своими воспоминаниями о проживании в Мануйловском монастыре.

ПРИЛОЖЕНИЕ.

«... Не без приятной грусти вспоминаю и об окрестностях Ман[уйловского] м-ря. По Ельбе красота строгая, суровая, местами поражающая как на Кавказе, а в Ман[уйловском] м[онастыре] – мягкая, нежная. М[ануйловский] м[онастырь] стоит в глубокой ложине. Представьте зеленую скорлупу, которая когда-то вся растрескалась. Трещины идут параллельно одна другой на сотни и тысячи верст, а пространство между параллелями – десятки верст, мож[ет]б[ыть] местами и сотня. Все эти трещины одной, правой стороной выпятились кверху на сотни сажен а левой погрузились. Промежутки между этими трещинами сами мелко на мелко растрескались в обе стороны поперек. Время сгладило остроты и угловатости, контуры округлились, пропасти засыпались, все это заросло лесом, по трещинам, поперечным, побежали в обе стороны ручьи. А при подошве генеральных расщелин побежали реки. Вот при подошве одной из генеральных трещин и даже в вершине, то есть при самом начале ее на противоположном скате и расположился М[ануйловский] м[онастырь]. Вот, когда вы из г. Фолтечен с Ю[го] З[ападной] стороны въехали на плато, на склоне которого стоит м[онастырь], перед вами справа, прямо на север тянется горный хребет на бесконечную даль, – это обрыв генеральной трещины, слева поперечная впадина или ущелье, а сам м[онастырь] еще версты за две, на самой оконечности левого ската. Он стоит так низко, что от нас, с вершины плато, и колокольни его не видно. Только за полверсты начинает выказываться. Самый М[онастырь] стоит на обрыве ската вышиной сажень в 10 или 15. На самом обрыве вдоль его две келии слева поперек кверху вряд три келии, выше их опять вдоль обрыва или ручья еще вряд 4 келии. Среди этого «покоя» лежащего перед нами

²⁰ ОР РНБ. - Ф.41. - Оп.1. - Д.1919. - Л.1.

²¹ Верховский И.Т. Сочинения Иоанна Верховского. - Кн.1. - Лейпциг, 1886.

²² Верховский И.Т. Сочинения Иоанна Верховского. - Кн.2. - Черновцы, 1886.

²³ Там же. - Л.2.

²⁴ ГАРФ. - Ф.1099. - Оп.1. - Д.3519. - Л.17 об.

²⁵ ГАРФ. - Ф. 1099. - Оп. 1. - Д. 1552. - Л.151.

на боку,- церковь. За вторым рядом келий налево роуща и фруктовый сад а направо пахатное поле, а скат плата от келий все поднимается выше. За роущей и полем плетень. И за плетнем дорога, по которой мы приехали из Фольтечен. Между роущей и полем аллея из Вешневых древ, оканчивается дерев[янными] ветхими святыми то есть парадными воротами. Перешагнув через плетень. Выходим на дорогу. Перед нами отличная возвышенность на полверсты, вправо дорога вдоль монасты[ырского] плетня спускается в село Мануйловку, на лево, забирая вправо, поднимается дорога в Фольтечени. Вот отсюда-то, от св[ятых] ворот начинается прелестнейший вид. Стоим на дороге, правой рукойк Мануйловке (русское большое село дворов в 300), левой к Фольтечениям, прямо перед нами поднимаются вверх по скату пахотные поля (сеется кукуруза) оканчивающаяся на вершине густым молодым лесом. Левее поднимается дорога во Ф[ольтечени] а справа и слева холмы рядом один за другим, между ним глубокие овраги. Левее, прямо на юг одиночная гора, господствующая над монастырем. Ею начинается противоположное монастырю плато. Эта гора заворачивает от монастыря левее другой на С[еверо] В[остоке], где за версту или полторы на ее месте стоит молдав[ское] село Цолешти. Против Цолешти начинается генеральный хребет или край трещины. Цолешти оказывается в ущелье. От Цолешти хребет начинает приближаться к Ман[уйловке], но потом поворачивает на север. Вот здесь-то и начинается вид, от которого не оторвался бы. Хребет, постоянно удаляясь, идет не сплошной стеной, а как бы крупными ломтями, поставляемыми один подле другого несколько боком к бегущему внизу ручью. Приближаясь к ручью, каждый из этих отрогов становится меньше и меньше, а сзади его начинает выказываться и отлого идти к ручью второй отрог и т. д. до бесконечности. Все это, говорю, очерчено очень мягко и нежно и покрыто молодым, густым лесом. Левее, на север дальше и дальше от мон[астыря] спускается по откосу село Ман[уйловка] и скрывается за возвышенностью, заворачивая влево. Через Ман[уйловку] идет дорога верст в 13 на полуст[анок] же[лезной] дор[оги] Долгаску. А еще левее села на Ю[го] З[ападе] опять начинается поперечный хребет с очертаниями более отлогими, который с противоположным ему обрывом того плато, против которого мы встали на дороге у св[ятых] ворот, образуя глубокое ущелье. Из за этого плато виден

наш только край его. Но это ущелье до того прелестно, особенно правый, к нам стоящий бок его, что любимейшим для меня выходом из монастыря было подняться на вершину плато забирая правее, и здесь по мере того как ущелье развертывалось перед вами дальше и дальше, тем виды становились восхитительнее. Еще прогулка у меня была тоже из очень приятных. Надобно сказать, что в М[ануйловском] М[онастыре] я полюбил мамалыгу и молдавское вино, местные продукты. Вино чисто виноградное без примеси, пьют его небольшими стаканчиками. Да, забыл. В метрополии полюбил водку, а в Пильнице теперь вино на ум не приходит, а водка еще в метроп[олии] опротивела. Как это можно постоянно пить и с ума не сойти. А шнапс что-ли, как зовут в М[ануйловке] водку, прекрасный напиток. Глотка за глаза довольно на порцию. А тут приходилось за компанию пить две или три рюмки каждая глотка по два. Последний раз перед выездом в гостях заставили выпить рюмку силком. Взял в рот, вырвался из кельи под шумок, держал держал во рту, вышел на монастырь да и выплюнул. И так стало легко на сердце. С этого момента на водку и глядеть не хочется. Так вот, покупал я молд[авское] вино примерно полуведрами. Когда выйдет вино, а правду сказать, оно у меня не закисло, возмешь с собой келейника и келейник полувед[ерную] бутылку в мешке на плечо и пойдем в корчму в сельце Мястечино версты 4 от монастыря. И в Ман[уйловке] есть корчма, но говорили, что и вино и дороже и хуже. < ... > Все корчмы в руках у жидов. В Мястечинах в корчме жидовка с дочерью. Жиды видел всего один раз мельком. [...]²⁶ И так мы двое с послушником он с мешком за плечом, я со з[о]нником в руках выходим из монастыря и поднимаемся по дороге в Фольтечени, поднявшись на первую возвышенность и берем в лево, где по дорожкам, где чуть заметными тропинками а где и целиком. Вот где прелестная прогулка. И я и послушник снимаем подрясники. То спускаемся в овраги, то поднимаемся, идем то мысом, то полянами. Лес: дуб, клен, граб, бук, береза, сосна, ель, липа и т. д. Все молодое. До нынешнего правительства в Румынии все леса были хищнически вырублены. Теперь, шалишь, и подчистить деревце нельзя. Зато какая прелесть. Вот мы поднялись на самое плато, с которого начинается спуск в другую сторону. Плато голое, одни пашни и длинное на несколько верст: кругозор обширный. До самого плато, мы с послушником начинаем петь, что

²⁶ Фрагмент опущен редакцией.

вздумается но непременно я один пропою «Высиую небес» и «Тебе Бога хвалим»: песнопения неслыханные в старообрядчестве. («Т[ебе] Б[ога] хв[алим]») я распел сам для себя по своему вкусу, стараясь припоминать слышанные распевы. С тех пор, это еще в П. б., пропеть «Т[ебе] Б[ога] хв[алим]» стало для меня утешением. Первый раз при этом послушнике пропел ехавши с ним [в] Фольтечени. Он после говорил, что слушая меня все плакал. После того как я уехал на дачу в Дрезден, послушник уехал от П. в митрополию и отсюда меня просил выслать ему из Др[ездена] текст, которого он не мог запомнить. Я выслал. Когда я был в посл[едний] раз в митрополии иеромонах Иосиф в келье которого я [жил] и три послушника просили меня положить Т[ебе] Б[ога] хв[алим] на крюки. И теперь митрополия оглашается победной песнью Вост[очного] Православия.) Назад из Местячина отправляемся по другой дороге, меньше лесу и оврагов, за то кругозор во все стороны восхитительный, особенно к монастырю. Тут петь уже не приходится, у него за плечами ½ вина. Начинаем говорить про божественное. Сводилось всегда на урок мой ему из богословия или моего катихизиса. И что же? Мой Герасим Ив[анович] слушает с жадностью. Бывало остановимся на тропинке и стоим минут 10, вместо того чтобы идти шаг за шагом, он с полуведром за плечами. Когда кончим, Г[ерасим] Ив[анович] от души благодарит за наставление. Надобно сказать, что довольно развитой молодой человек лет 23х из П.бурга. Его сманил Швецов. Он обучался в Воспитательном и все ремесла знает. Его дело кухню керосинную из жести построить, чайник жестяной выбить. В монастырской кухне громадный чугунок от времени дно себе протер. Разумеется надобно было бросить, а он к нем дно приделал и чугунок пошел за ново. Гер[асим] И[ванович] и читал много из творений отцов под руков[одством] Швецова. Грамматику и словописание твердо знает. Принимался было за риторiku, но я уехал и некому стало его учить. Он года три назад был камердинером у хозяина дома, где живете вы. Его зовут Гер[асим] И[ванович] Голубев. Ежели придется с хозяином говорить, то поклонитесь ему от него. Этот поклон я принимаю себя. А для удостоверения личности прилагаю его письмо ко мне. Г[ерасим] Ив[анович] подлинно раб Божий, оставил П.бург и хорошее место именно чтобы спасти душу и спасает ее разумно, не отвлекая при том и внешнего богослужения. Первый в церкви и каждую службу. А между тем с

В[еликого] Поста по Август 85 г. Швецов печатал свою «Истинность». И здесь Голубев с 5 часов, сряду после утрени и до 8ми вечера все за работой. Только роздых 2 часа для обеда.

[...]

Ваш искренний почитатель Иерей Иоанн Верховский.

2 янв[аря] 8 утра

Пельницы.

[Из письма иерея Иоанна Верховского Т.И. Филиппову от 2 января 1886 года²⁷]

²⁷ ГАРФ. - Ф.1099. - Оп.1. - Д.1552. - Л. 158 об.-161 об.

Апанасенок А.В. (Курск)

«Если б не раскольники, мы бы и в церковь ходить перестали...»:

ВЛИЯНИЕ СТАРООБРЯДЧЕСТВА НА ЦЕРКОВНУЮ ЖИЗНЬ «НИКОНИАНСКИХ» ПРИХОДОВ В КОНЦЕ XIX - НАЧАЛЕ XX вв.

Изучение прошлого русского старообрядчества – одна из наиболее динамично развивающихся сфер современного исторического исследования. Названная конфессия привлекает внимание ученых как культурный феномен, субъект экономической истории, объект вероисповедной политики в Российской империи, а кроме того, как явление, определявшее в прошлом «лицо» того или иного региона. За последние пятнадцать лет появилось немало интересных работ, благодаря которым староверие вышло из тени забвения, а «старообрядческая» проблематика заняла почетное место в историографии постсоветского пространства¹.

Тем не менее, в данной области имеется значительный пласт проблем, только ожидающих исследования. Одна из них связана с влиянием старообрядческих сообществ на церковную жизнь окружающего «новообрядческого» населения. В научных публикациях не раз освещались попытки светских и церковных властей воздействовать на религиозные практики староверов (законодательное и практическое ограничение, насаждение единоверия, миссионерские увещевания и диспуты), обратное же влияние изучено гораздо хуже. Насколько известно автору, основным предметом солидных научных работ оно не становилось. Цель данной статьи – наметить возможные направления исследовательского поиска в указанном направлении. При этом будут использоваться преимущественно материалы по истории старообрядчества центрально-черноземных губерний (Курской и Тамбовской), представлявших собою типич-

но-провинциальные регионы Российской империи в XIX - начале XX в.

Имеющиеся факты показывают, что влияние старообрядческого мира на религиозную жизнь нестарообрядцев («никониан», «мирских») определялось двумя обстоятельствами. Во-первых, это особый духовный «статус» староверов в российском обществе, появившийся вопреки гонениям и связанный с распространенным представлением о них как последних хранителей «древнего православия» и «истинного благочестия». Во-вторых, это борьба господствующей церкви со старообрядческими общинами за прихожан, которая порой вынуждала церковные власти совершенствовать приходскую жизнь и даже в чем-то брать пример с притесняемых староверов.

Обращаясь к первому из названных обстоятельств, нужно сказать, что взгляд на староверов как «ревнителей истинного благочестия» сформировался в силу социокультурных перемен в российском обществе в ходе его модернизации и европеизации. Имперский период истории России ознаменовался поэтапным проникновением «западных начал» (выражение В.О. Ключевского) в сознание и повседневную жизнь населения, утратой культурной самобытности, падением роли православной церкви. Особенно заметными эти явления стали в конце XIX – начале XX в., когда современники начали обращать внимание на явное отчуждение народа от официально-православной церкви и духовенства. Подтверждением этому могут послужить многочисленные публикации в местных и центральных периодических изданиях того времени, свидетельствующие о падении авторитета священнослужителей и нежелании многих крестьян активно участвовать в жизни своих приходов². Предельно откровенно эту

¹ Результаты современных исследований истории и традиционной культуры старообрядчества отражены в работах И.В. Поздеевой, Н.Н. Покровского, Н.Д. Зольниковой, В.В. Керова, Д.И. Раскова, О.П. Ершовой, Е.М. Юхименко, Е.А. Агеевой, И.Н. Юркина, Н.Ю. Бубнова, Е.Е. Дутчак, Е.С. Данилко, А.А. Пригарина, С.В. Таранца, В.И. Осипова, К.Ю. Иванова и других ученых.

² См., напр.: Развитие сектантства и православная миссия в Фатежском уезде // Миссионерский листок. – Курск. – 1913. – № 2. – С. 13; Лесков Н. Вечерний звон и другие средства к искоренению разгула и бесстыдства // Исторический вестник. –

мысль сформулировал К. Победоносцев: «народ сегодня предпочитает кабаку православному храму»³.

О духовной жизни провинциального населения Российской империи в конце XIX – начале XX в. красноречиво свидетельствуют отчеты о состоянии епархий центрально-черноземного региона, ежегодно подававшиеся в Синод местными преосвященными. Не будучи заинтересованными в очернении своей паствы, архиереи тем не менее на протяжении периода с 1884 по 1916 гг. были вынуждены уделять всё большее внимание «неполноценности» (термин из отчетов) ее религиозной жизни. «Простой народ... недостаточно проникает в сущность религиозных истин и не сознает, в чем именно должна проявляться его вера в жизни; интеллигенция относится скептически к этим истинам, а в жизни своей редко сообразуется с требованиями религии», – говорится в отчете курского преосвященного за 1906 г.⁴ Тогда же белгородский епископ Иоанникий с грустью констатировал, что «частная и общественная жизнь приходов складывается обычно помимо пастырского влияния»⁵.

Ослабление влияния православия на широкие слои населения сказалось и на состоянии народной нравственности, причём и тут заметна зависимость от степени «цивилизованности» того или иного места. «В то время, как в селах и деревнях нарушение супружеской верности и незаконное сожителство – явления, наблюдаемые преимущественно в местах, прилегающих к заводу, фабрике или большим экономиям, в городах эти пороки составляют обычное явление, ими нисколько не стесняются и часто жена и муж открыто изменяют друг другу, а общество... совершенно равнодушно к подобным поступкам»⁶. Также архиереям приходилось писать о пьянстве, «легкомысленном и неосторожном употреблении безнравственных, грубых

ругательств», легкомысленных суждениях о религии и т.д.⁷

На этом фоне старообрядцы начинают все более выделяться своим традиционализмом как в религиозных вопросах, так и в быту. В то время как жизнь основной массы населения Российской империи постепенно менялась под влиянием вестернизации, культурная идентичность «ревнителей древней веры» строилась на основе приверженности «старине». Во второй половине XIX в. историки, публицисты, общественные деятели начинают обращать внимание на принципиальные отличия в жизненном укладе старообрядцев и официально-православных подданных империи. В частности, эту перемену отразил в своей книге известный исследователь раскола И.И. Юзов. В начале 1880-х гг. он писал о том, что его предшественники и старшие современники обычно обращали внимание на обрядовую разницу староверия и официального православия «и не замечали, или скорее не хотели замечать, что старообрядческое миросозерцание построено на совершенно иных началах, нежели то, которое положено в основание нынешнего общественного строя»⁸.

Простые прихожане господствующей православной церкви ощущали разницу между старообрядческим религиозным бытом и своим собственным. Для набожных людей, не удовлетворенных церковноприходской жизнью, консервативные староверы порой становились примером благочестия, образцом для подражания. Отсутствие в старообрядческой среде массового пьянства и хозяйственные успехи ее представителей способствовали такому взгляду. В источниках второй половины XIX – начала XX в. отсутствуют свидетельства вражды между рядовыми представителями двух православных конфессий по религиозным мотивам. Как следует из донесений уездных исправников, отношения между ними обычно складывались достаточно мирно. Более того, взгляд официально-православных прихожан на «ревнителей старой веры» часто содержал в себе уважение и признание превосходства последних в религиозных вопро-

1882. - № 6. - С. 485-496.

³ Победоносцев К.П. Письма к Александру III. - М., 1926. - Т. 2. - С. 126.

⁴ Российский государственный исторический архив (РГИА). - Ф. 796. - Оп. 442. - Д. 2158. - Л. 29.

⁵ Речь белгородского епископа Иоанникия по поводу открытия епархиального съезда в Курске // Миссионерское обозрение. - 1905. - № 16. - С. 922.

⁶ РГИА. - Ф. 796. - Оп. 442. - Д. 2158. - Л. 29.

⁷ См. отчеты о состоянии Курской епархии за 1884-1916 гг.

⁸ Юзов И.И. Русские диссиденты: староверы и духовные христиане. - СПб., 1881. - С. 5.

сах⁹. Притеснения, которым старообрядцы периодически подвергались из-за своих убеждений, строгий (в большинстве случаев) образ жизни, внимательное отношение к постам, обрядам и прочим православным предписаниям, убеждал окружающее население в том, что «староверцы» скорее смогут спасти свою душу, чем остальные люди. На это часто жаловались приходские священнослужители, а также миссионеры, которые сталкивались с периодическими переходами официально-православных прихожан в «раскол». Характерным примером особенностей отношения «мирских» к старообрядцам может послужить отрывок из беседы, которую вел в 1876 г. спаский священнослужитель-миссионер В. Реморов с местной крестьянкой, обратившейся к «старой вере»: «Вот как, сказал я, выслушав слова Анны, ты раскольница, как же это так случилось? Ведь ты родилась от Православных, зачем же запрдала душу раскольникам, богатой быть захотелось?» - «И, что ты, батюшка?! Мне больно желанно хоть последнее местушко занять у Бога, желанно хоть маленькую отраду получить своей душе на том свете. Гутарят: кто пойдет в старую веру, тот и милость получит от Бога и прощение грехов» - «Гутарят мало ли что, гутарят неразумные бабы, да безграмотные мужики, а ты им веришь? Обманулась ты, Анна, когда пришла искать спасения у раскольников. Скажи мне, по душе, по совести, что ты там нашла хорошего? Раскольники живут самочинно, не повинуются церкви и священникам, молятся в простой, неосвященной избе. Разве это хорошо?...» - «Старообрядцы больно уже хорошо молятся и постятся много», - говорит Анна...»¹⁰.

По данным, собранным экспедициями Министерства внутренних дел еще в 1850-е гг., крестьяне, жившие рядом со староверами, считали, что «раскольничья вера – святая, настоящая христианская, что в одной только этой вере и можно спастись, и что вера православная или, по народному названию, вера по церкви, есть вера мирская». Крестьяне-нестарообрядцы часто говорили: «мы не христиане... мы во Христа

веруем, но мы по церкви, люди мирские, суетные... Христиане те, что по старой вере, они молятся не по нашему, а нам некогда»¹¹. Интересно отметить, что такие мнения можно было услышать во многих регионах Российской империи. Например, вологодский епархиальный миссионер писал, что «в местностях, где силен раскольничий дух, население относится к расколу, как к вере людей, удалившихся от мира и предавшихся подвигам спасения души и богоугождению; оно хочет, мечтает хотя бы в конце жизни отдаться такой жизни»¹². В одном из отчетов по Ярославской губернии отмечалось, что «многие из синодальной паствы – едва ли не три четверти губернии молятся двуперстным знаменем креста, презирая щепоть [троеперстие – авт.]»¹³. Результаты исследования В.В. Керова свидетельствуют, что в XIX в. не только в крестьянстве, но и в других слоях общества было распространено мнение, что старообрядцы – самые ревностные христиане в России, «как христиане первых времен», а официальное православие – «мирская религия» и «вся святость концентрируется в старой вере»¹⁴. Соседство с «ревнителями старой веры» порой укрепляло религиозные чувства официально-православных прихожан, заставляло стыдиться собственной «распущенности». В этом смысле характерной можно считать фразу, сказанную православному миссионеру крестьянином из Тамбовской губернии в 1877 г. в ответ на «противораскольническую» речь: «Если б не раскольники, мы бы и в церковь ходить перестали... А так посмотришь на них, и стыдно за себя становится»¹⁵.

Второе обстоятельство, предполагавшее опосредованное влияние мира «ревнителей древнего благочестия» на приходскую жизнь «никониан» – это «борьба за души», которая ве-

¹¹ Сборник правительственных сведений о раскольниках / Сост. В. Кельсиев. - Лондон, 1862. - Вып. 4. - С. 45, 46.

¹² Цит. по: Савельев Ю.В. Старообрядчество в Печорском крае Усть-Сысольского уезда Вологодской губернии // Старообрядческая культура Русского севера. - Сыктывкар, 1997. - С. 102.

¹³ Там же. - С. 152.

¹⁴ См.: Керов В.В. «Бог свят есть... и мы будем святы»: Сакрализация повседневности в старообрядчестве // Старообрядчество: История. Культура. Современность. - М., 2006. - С. 10-11.

¹⁵ Отчет Тамбовского Богородично-Казанского миссионерского братства за 1877 г. - Тамбов, 1878. - С. 58.

⁹ См., напр.: Государственный архив Курской области (ГАКО). - Ф. 4. - Оп. 2. - Д. 154. - Л. 10; ГАТО. - Ф. 4. - Оп. 1. - Д. 1579. - Л. 6-21.

¹⁰ Цит. по: Обращение к православию старообрядца начетчика Исаия Агафонова. (Приложение к Отчету Тамбовского Богородично-Казанского миссионерского братства за 1877 г. - Тамбов, 1878. - С. 56-57).

лась церковными властями в епархиях со старообрядческим населением. Стремясь предотвратить «расползание раскола», а по возможности и возвратить в лоно господствующей церкви староверов, официально-православные миссионеры и священнослужители вели «противораскольническую» пропаганду среди населения (она стала особенно активной в конце XIX – начале XX в.). Последняя, однако, не имела никакого успеха в тех случаях, когда организация церковной жизни староверов выглядела лучше, чем в «никонианских» приходах. Это понимали многие представители православного духовенства. Например, в отчете о состоянии епархии, поданном в Синод курским преосвященным в 1916 г., говорится: «Одна из причин, препятствующих старообрядцам воссоединиться с Православной церковью – резкое нарушение нашими священнослужителями порядка богослужений, указанного в церковном уставе, безучастное, торопливое совершение разных церковных треб... Старообрядцы же читают всегда внятно, с особым благоговением, без малейших опущений и, благодаря такому строго уставному служению и неторопливому чтению, свободно выстаивают свои службы в продолжение 5-6 часов сряду. Получая душевное удовольствие и утешение в своих богослужениях и приглядываясь к нашему, они всегда в публичных и частных собеседованиях укоряют нас в нерадении»¹⁶. А еще в 1906 г. курские епархиальные власти официально вынуждены были признать, что «старообрядческая церковная община, несомненно, оказывается более стойкою, близкою к жизни и более способной привлекать к себе прозелитов, чем современный православный приход», а потому борьба с церковным расколом невозможна без повышения престижа православных приходов¹⁷.

Чтобы сделать борьбу со старовериим эффективной, господствующая церковь должна была принимать меры для самоусовершенствования. Типичный набор мер такого рода был предложен в октябре 1906 г. курскими епархиальными властями в ходе специально созданных благочиннических собраний¹⁸. Их перечень выглядел следующим об-

разом: «1. Священники и вообще клир должны быть обстоятельно ознакомлены с религиозно-нравственным состоянием своих пасомых; 2. Пастыри должны посещать дома пасомых для пастырских бесед; 3. Частая проповедь слова Божия в церкви и при совершении треб, ознакомление мирян с теми местами Священного Писания, на которые ссылаются старообрядцы в своих «лжеучениях»; 4. Ежегодное устройство собрания клира и мирян для утверждения в вере заблуждающихся и колеблющихся; 5. Богослужение совершать истово и согласно уставу, поощрять общенародное пение в церкви и на чтениях; 6. Духовенство должно усилить проповедническую деятельность; 7. Пастырю в миссионерской деятельности должны помогать члены клира и миряне; 8. Через церковно-приходские школы воспитывать прихожан-детей в духе православной церкви, «насаждая церковность», усилить преподавание Закона Божия в школах; 9. Учреждать церковные библиотеки, читальни, следить за современной духовной литературой»¹⁹.

Конечно, рекомендации такого рода в некоторых случаях оказывались не более чем благими пожеланиями идеалистического характера. Тем не менее, в целом попытка решать проблему раскола мерами церковного самосовершенствования шла официально-православным приходам на пользу. Угроза «расхищения православного стада» заставляла и епархиальное руководство, и простых священнослужителей быть более требовательными к себе. В источниках того времени часто встречаются упоминания о попытках «усовершенствования» церковной жизни на местах²⁰. Определенное представление о них дает содержание отчета Тамбовского епархиального Богородично-Серафимовского Просветительского Братства за 1912 г. Там говорится, что «в видах противодействия распространению раскола и сектантства, а также в видах предохранения православных от заражения расколом и сектантством» епархиальные власти и отделения Брат-

щении к старообрядцам // Курские епархиальные ведомости. - Часть неофициальная. - 1906. - № 42. - С.1003.

¹⁹ Там же. - С. 1003-1005.

²⁰ См., напр.: Курские епархиальные ведомости. - Часть неофициальная. - 1909. - №3. - С. 60; Отчет о состоянии и деятельности курского Знаменско-Богородичного Миссионерского Просветительского Братства за 1911 г. - Курск, 1912. - С. 34-36; Воронежские епархиальные ведомости. - Часть неофициальная. - 1912. - №12. - С. 148 и т.д.

¹⁶ РГИА. - Ф. 796. - Оп. 442. - Д. 2754. - Л. 33.

¹⁷ О положении православной церкви в отношении к старообрядцам // Курские епархиальные ведомости. - Часть неофициальная. - 1906. - № 42. - С. 1011.

¹⁸ О положении Православной церкви в отно-

ства заботились, чтобы во всех селах «неопустительно» велись внебогослужебные собеседования и точно исполнялись распоряжения относительно проповеднической деятельности священнослужителей, обучения прихожан «главным истинам веры» и «правилам христианской нравственности», «истого отправления общественного богослужения и благоговейного совершения христианских треб в храмах и домах прихожан»²¹. Как видно из того же отчета, внебогослужебные собеседования посвящались изложению священной истории, житиям особенно чтимых святых, объяснению молитв, заповедей, церковного богослужения, истории праздников, а также «опровержению раскольнических и сектантских заблуждений»²². В отчете того же Братства за 1915 г. приводится несколько примеров, свидетельствующих о повышении качества богослужения в отдельных приходах²³. Все это, по утверждениям составителей отчетов, не только шло на пользу религиозной жизни прихожан «господствующей» церкви, но и повышало ее авторитет в глазах старообрядцев²⁴. Курский архиепископ Тихон, управлявший своей епархией в последние предреволюционные годы, даже призывал «поучиться» у староверов уставности богослужений и церковному «благоговению»²⁵.

Таким образом, существование в Российской империи старообрядческого сообщества оказывало существенное влияние на церковную жизнь официально-православных приходов. Старообрядческий мир был полюсом традиционализма, главным хранителем народных религиозно-бытовых устоев и своего рода противовесом духовной секуляризации. Наличие старообрядцев в тех или иных населенных пунктах способствовало сохранению в них православных традиций. С другой стороны, независимость «ревнителей старины» в религиозных вопросах являлась серьезным «раздражителем» для господствующей православной церкви и заставляла последнюю принимать меры для более тщательного церковного «окормления» прихожан.

²¹ Отчет Тамбовского епархиального Богородично-Серафимовского Просветительского Братства за 1912 г. - Тамбов, 1913. - С. 48.

²² Там же.

²³ Отчет Тамбовского епархиального Богородично-Серафимовского Просветительского Братства за 1915 г. - Тамбов, 1916. - С. 39-67.

²⁴ Там же. - С. 58, 60.

²⁵ РГИА. - Ф. 796. - Оп. 442. - Д. 2754. - Л. 33.

Пушков И.М. (Болград)

СТАРООБРЯДЧЕСКОЕ НАСЕЛЕНИЕ БОЛГРАДА ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX – НАЧАЛЕ XX ВВ.:

историко-демографический аспект

О старообрядцах, проживающих в Придунавье, написано уже немало работ, но исследователи чаще всего обращаются к традиционным поселениям старообрядцев. Между тем, старообрядческое население проживало и в иных населенных пунктах Бессарабской губернии. Среди ближайших к Измаилу городов Бессарабии, в которых имелись старообрядческие общины можно отметить Кагул и Рени. В г. Рени проживала небольшая, но основанная давно община, постоянно растущая количественно. Несмотря на относительную немногочисленность старообрядцев, г. Рени в отчетах епархиальных миссионеров отмечается как старообрядческий центр. В г. Кагуле старообрядческое население насчитывало в 1898 г. 1487 человек, что лишь на немного уступало количеству старообрядцев в г. Килия (1658 чел.)¹.

Известны случаи, когда старообрядцы селились в населенных пунктах с молдавским, болгарским или гагаузским населением. Однако изучение жизни старообрядцев вне традиционных мест поселений, в иной этноконфессиональной среде, не проводилось исследователями и поэтому обращение к подобной необычной теме не только интересно, но и актуально. Частично мы коснулись этой темы в предыдущей своей статье, в которой осуществили постановку проблемы по изучению старообрядцев в болгарских колониях². Особый интерес для нас вызывает существование старообрядческого населения не в близлежащих к липованским поселениям болгарских селах, а главной колонии бессарабских болгар г. Болграде.

В статье мы ставим перед собой скромную задачу ретроспективно осветить процесс формирования старообрядческого населения в г. Болграде и, насколько это позволяют выявленные нами источники, охарактеризовать его.

Сам г. Болград Одесской области достаточно молод и основан болгарскими переселенцами в 1821-1823 гг. С самого своего основания город планировался как центральная колония Болгарского водворения, в нем располагалась контора колонистского управления, осуществлявшая руководство всеми поселениями в Бессарабии. Это обстоятельство определило как статус нового поселения, так и его быстрый рост.

Территория Буджака на протяжении последних 200 лет восемь раз меняла свою государственную принадлежность. Это в свою очередь определяло титульную нацию, государственный язык, законы и отношение к населяющим эту территорию людям.

В 1806-1807 гг. Придунавье отошло к России, которая владела им до 1856 г. В этот период, в соответствии с существовавшим положением о поселениях иностранных колонистов, до середины XIX в. появление в болгарских колониях пришлых людей почти исключалось. По требованиям этого положения, русским и другим переселенцам из внутренних губерний запрещалось обзаводиться в селениях Болгарского водворения недвижимым имуществом, в том числе домами. Такими правами пользовались только лица, причисленные к составу задунайских переселенцев, а поселение в наемных домах, из-за высоких расценок было невыгодно.

Болград в те времена являлся не только административным центром Болгарского водворения, но и крупным промышленным центром. В Болгарском водворении мелкие промышленные предприятия появились едва ли не с самого поселения задунайских переселенцев в Буджаке. Многие мастера из числа задунайских переселенцев, перебравшиеся с течением времени в Болград, своим ремеслом не занимались, т.к. животноводство приносило им гораздо больше дохода. Мастера, работавшие по своему профилю, не могли удовлетворить существующий спрос на их продукцию. Таким образом, для старообрядцев, особенно для ремесленников, Болград был интересен, прежде всего, возможностью найти работу. Для иллю-

¹ Козак В. Отчет Миссионерского Комитета Кишиневской епархии за 1898 г. // Кишиневские епархиальные ведомости (далее – КЕВ). – 1899. – №18. – С. 708.

² Пушков И.М. Старообрядцы в болгарских селениях южной части Бессарабии // Старообрядчество: история, культура, современность. Материалы: Т. 1. – М., 2007. – С. 266-275.

страции наших слов приведем здесь некоторые статистические данные. Так, в 1851 г. в Болграде насчитывалось 35 заводов, а годовая выработка товаров составляла сумму 28270 руб.³

Промышленные предприятия Болграда в 1854 г.

Таблица 1.

Названия предприятий	Кол-во предприятий	Выработано товаров на сумму
Черепичные	9	6255 р.
Кирпичные	3	1750 р.
Гончарные	6	6250 р.
Сукновальные	1	315 р.
Свечные	3	3100 р.
Мыловаренные	2	1800 р.
Красильные	11	8800 р.
Маслобойные	св. нет	св. нет
Всего	35	28270 р.

Для сравнения приведем подобные данные за 1851 г. по г. Измаилу. В нем тогда насчитывалось 29 предприятий, а выработка товаров составила 16806 руб. В другом, ближайшем к Болграду городе, Рени насчитывалось всего 6 промышленных предприятий, а сумма выработки была еще меньше чем в Измаиле и не превышала 1825 руб.⁴ (см.: таблицу 2). Ситуация в корне изменилась лишь к концу 1856 г., когда оба города отошли по Парижскому договору к княжеству Молдова, а Измаил, благодаря развитию порта и статусу уездного города, стал быстро развиваться⁵ (см.: таблицу 3).

Между тем, в болгарском водворении требовались не только мастера и ремесленники, но и сельскохозяйственные рабочие. Отсутствие постоянного рынка рабочей силы вынуждало землевладельцев нанимать на сезонные работы в своих хозяйствах посторонних рабочих. Эта категория состояла из бедных мещан и посадских людей ближайших городов – Измаила, Рени, Кагула и даже Кишинева. В числе наемных работников находились люди разных национальностей. Кроме болгар и гагаузов, здесь были русские и украинцы, молдаване и другие.

Необходимо подчеркнуть, что многие представители обогатившейся части задунай-

ских переселенцев имели земли, как в городской черте, так и за ее пределами, особенно в тех селениях, в которых они жили ранее, сразу после переселения в Бессарабию. У многих земля находилась на большом расстоянии от Болграда, иногда это расстояние доходило до 80 верст.

Суммируя все вышесказанное, приходим к выводу, вероятность того, что старообрядческое население Буджака в дореформенный период работало на землях болгарчан достаточно высока. Работали они, скорее всего, или на хуторах, или на отдельно взятых полях. При этом, мы не исключаем отдельных случаев, когда наемные рабочие могли работать и в самом г. Болграде, проживая в домах нанимателей.

Формирование старообрядческой общины в г. Болграде припадает на 60-70-е гг. XIX ст., когда придунайские земли находились в составе Румынии. Министерство по делам вероисповеданий достаточно мягко относилось к старообрядцам, а официальная церковь в основном боролась не с ними, а с последователями монаха Иннокентия.

Основу старообрядческого населения г. Болграда положили работники рыболовной артели, работавшей на оз. Ялпуг. Где конкретно рыбачила артель, сказать трудно, на озере насчитывалось 5 крупных ловель, одна из них находилось близ нынешнего селения Тополинное, Болградского р-на. На основании Хрисовула (Указа) каймакамина княжества Молдовы Николая Богориди озера юга Бессарабии находились в ведении Центрального болгарского училища, которое сдавало их в аренду. В частности, в 60-70 гг. XIX в. арендаторами оз. Ялпуг были измаильские купцы И. Кирьери и Г. Кирьери⁶, а с середины 70-х гг. – семья болгарского мещанина Д. Давидова.

По имеющимся сведениям, артель рыболовов (рыбный завод) насчитывала в период с 1880 г. и до конца века от 13 до 40 рабочих, с годовым оборотом от 10 до 30 тыс. руб.⁷ На наш взгляд, арендаторы нанимали для ловли рыбы

³ Мещеряк И.И. Социально-экономическое развитие болгарских и гагаузских сел в Южной Бессарабии (1808 – 1856 гг.). – Кишинев: АН МССР, 1970. – С. 192.

⁴ Там же. – С. 195.

⁵ ИА. Ф. 514. – Оп. 1. – Д. 186. – Л. 18; Мещеряк И.И. Указ. соч. – С. 192.

⁶ Мыславский К.И. Исторический очерк гимназии Императора Александра III в Болграде: Ч. I. Центральное училище от начала основания до окончательного преобразования в гимназию (1859-1885). – Болград, 1904. – С. 103.

⁷ Новаков С.З. Социально-экономическое развитие болгарских и гагаузских сел южной Бессарабии (1857 – 1918). – Кишинев, 2004. – С. 444.

Промышленные предприятия в Измаиле и Рени в 1851 г.

Таблица 2.

Названия предприятий	Измаил		Рени	
	Количество предприятий	Выработано товаров на сумму	Количество предприятий	Выработано товаров на сумму
Кирпичные	11	5355 р.	2	240 р.
Черепичные	6	2125 р.	2	640 р.
Свечные	5	2126 р.	2	945 р.
Мыловаренные	2	3500 р.	св. нет	–
Салотопенные	5	3700 р.	св. нет	–
Гончарные	–	–	св. нет	–
Всего	29	16806 р.	6	1825 р.

Промышленные предприятия Болграда и Измаила в 1856 г.

Таблица 3.

Названия предприятий	Болград		Измаил	
	Количество предприятий	Выработано товаров на сумму	Количество предприятий	Выработано товаров на сумму
черепичные	2	3050 р.	3	6600 р.
кирпичные	8	5929 р.	14	9875 р.
гончарные	7	5495 р.	–	–
сукновальные	1	330 р.	–	–
свечные	3	1902 р.	5	9671 р. 50 к.
мыловаренные	6	1578 р.	5	5890 р.
красильные	14	6503 р.	–	–
маслобойные	–	св. нет	–	–
саловаренных	–	–	2	18920 р.
пивоваренных	–	–	1	332 р. 50 к.
табачных	–	–	1	1568 р. 87,5 к.
Всего	41	24787	31	52857 р. 87,5 к.

лучших в крае рыболовов, коими, и по сей день, считаются старообрядцы. А рыболовная артель, работающая у Д. Давидова на оз. Ялпуг, стала тем ядром, вокруг которого и образовалась старообрядческая община г. Болграда. Общину, по нашему мнению, составили выходцы из уже указанных нами выше населенных пунктов – г. Измаила и его предместий, городов Рени и Кагула, а также Ялпугской Косы.

Было бы, наверное, неверным говорить, что в Болграде селились только «рыбалки», ведь и среди старообрядцев расслоение шло достаточно быстрым ходом. Подтверждением тому – воспоминания старожилов, которые свидетельствуют о наличии среди липован и рыбаков, и купцов, и мастерового люда.

Данные о численности старообрядцев в этом городе сильно «играют» и к ним необходимо относиться достаточно критично, как

впрочем, и ко всем статистическим сведениям о старообрядцах.

По имеющимся в нашем распоряжении данным, в приходе Спасо-Преображенского собора в 1895 г. проживало 50 душ мужского пола и 56 женского, а в приходе Св. Николаевской церкви соответственно 13 и 28. На долю последних приходилось 3 $\frac{1}{4}$ усадебного надела⁸. В 1898 г. в городе по данным миссионерского отчета насчитывалось 87 душ обоего пола, относящихся к окружникам⁹. Удивительное дело, но на следующий год старообрядческое население города резко увеличилось до 181 человека¹⁰. В 1900 г. количество старообрядцев

⁸ ИА. – Ф. 627. – Оп. 1. – Д. 18. – Л. 32об., 42об.

⁹ Козак В. Отчет Миссионерского Комитета Кишиневской епархии за 1898 год // КЕВ. – 1899. – № 24. – С. 708.

¹⁰ 10. Воловей Ф. Отчет епархиального миссионера южного района Кишиневской епархии за 1899 год // КЕВ. – 1900. – № 20. – С. 439.

уменьшается до 141 чел. – в приходе Спасо-Преображенского собора проживало 35 душ мужского пола и 32 женского, а в приходе Св. Николаевской церкви 38 и 36¹¹. На следующий год община выросла на 10 чел. – 75 душ мужского пола и 76 женского¹².

Если раньше число старообрядцев, проживающих в приходе Спасо-Преображенского собора превышало число тех, кто проживал в приходе Св. Николаевской церкви, то постепенно эта ситуация изменилась с точностью до наоборот. Большая часть липован стала селиться в так называемой Крымской махале, на северо-восточной окраине города и в его центре. Так, в 1902 г. в городе насчитывалось 133 последователя древлеправославной веры. На территории Св. Николаевского прихода проживало 49 душ мужского пола и 53 женского – 102 чел. или 76,7 % от их общего числа¹³.

Последние данные о числе старообрядческого населения, которыми мы располагаем, относятся к 1914 г. В предвоенный год в городе проживало 52 души мужского пола и 56 женского в Св. Николаевском приходе, а в Спасо-Преображенском приходе соответственно 9 и 7 (всего 123 чел.)¹⁴.

Как видно из приведенных данных, старообрядческое население города изменялось неравномерно. Данные вызывают большие сомнения, вряд ли такие резкие скачки то в одну, то в другую сторону имели место в действительности.

Необходимо отметить, что епархиальным миссионером южного района Феодосием Воловеем г. Болград включен в число поселений, где «более всего раскол австрийского согласия распространен и силен»¹⁵. Для такого серьезного вывода сыграло свою роль как большое число старообрядцев в городе, так и наличие в городе старообрядческой церкви.

На первых порах последователи древлеправославной веры имели в Болграде только молитвенный дом, но в 1895 г. этот дом был перестроен в церковь, освященную в том же году

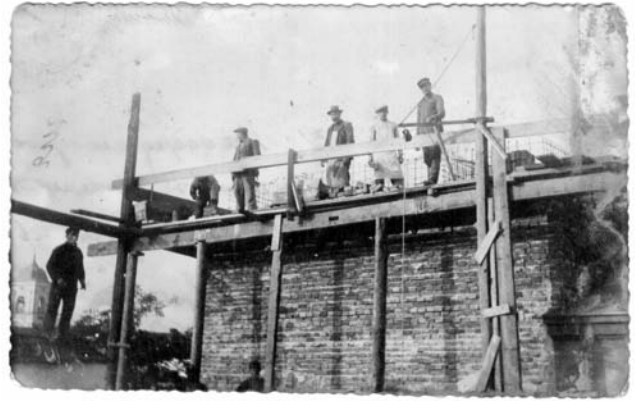


Фото 1. Старообрядцы во главе с Ф.В. Ефремовым на постройке магазина (сейчас - Интерком).

во имя Св. Архангела Михаила¹⁶. По воспоминаниям старожилов, выходцы из п. Коса старообрядческую церковь города не посещали, а уезжали к себе в село. Конечно, такие поездки не носили системного характера, но на все большие праздники они находились у себя дома на Косе¹⁷.

Благодаря недавно обнаруженным документам мы можем рассказать о старообрядческом населении Болграда периода 1902 – 1914 гг. более подробно. Проведенный на основании этих документов анализ представлен ниже.

Характеристика источников

Для проведения анализа мы использовали несколько источников – «списки раскольников» в исповедных росписях двух приходов г. Болграда. Два из них, за 1902 и 1914 гг. выявлены в измаильском архиве, а третий – исповедная роспись Св. Николаевской церкви за 1907 г., в архиве Спасо-Преображенского собора г. Болграда.

Исповедные росписи представляют собой первичные материалы церковного учета, т.е. ведомости, составлявшиеся непосредственно приходскими священниками ежегодно. Этот вид источника фиксировал исповедавшихся, не исповедавшихся и раскольников. Данное обстоятельство имело большое значение, так как исповедь была обязательным обрядом, не являвшиеся на исповедь наказывались штрафом, а раскольники платили двойной подушный оклад взамен того, что не выделяли средства на содержание церкви и ее клира.

¹¹ ИА. Ф. 627. - Оп. 1. - Д. 23. - Л. 32об., 42об.

¹² Отчет о деятельности миссионера южного района Кишиневской епархии за 1901 год // КЕВ. - 1902. - № 5. - С. 145.

¹³ ИА. Ф. 627. - Оп. 1. - Д. 20. - Л. 185об., 242об.-244.

¹⁴ ИА. Ф. 627. - Оп. 1. - Д. 38. - Л. 186об., 246об.-247об.

¹⁵ Воловей Ф. Отчет епархиального миссионера южного района Кишиневской епархии за 1901 год // КЕВ. - 1900. - № 18. - С. 434.

¹⁶ Там же. - С. 437.

¹⁷ Архив автора. Запись беседы с Дерюгиной (Артемьевой) Ксенией Федотовной 20.08.2007 г.

В исповедной росписи указывалось число домов или дворов, так как исповедная роспись касается болгар-колонистов, то необходимо под «числом домов» понимать надел земли. Далее поименно и по домам перечислялись прихожане обоого пола с указанием их возраста, отношения к главе дома, посещения исповеди и причастия. В списках старообрядцев, понятное дело, последние графы не заполнялись.

Церковная документация имела свою внутреннюю структуру, согласно которой первым записывался глава семьи, указывалась его фамилия имя и отчество. Дальше указывалась его жена с указанием отчества, а потом перечислялись дети. Перечень детей осуществлялся по патрилинейному принципу, не взирая на возраст. Иногда этот принцип нарушался, обычно это происходило во вторых экземплярах документов, сохраняемых в церкви. В них вычеркивались женившиеся и образовавшие отдельную семью дети мужского пола и вышедшие замуж дети женского пола, в конце списка детей дописывали тех, кто родился в течение года.

В отношении списков старообрядческого населения далеко не все позиции заполнялись священниками. Во многих исповедных росписях зачастую указывается количество старообрядцев по полу, а списки не прилагаются. Возможно, от священников в Бессарабской губернии требовали знаний о числе старообрядцев и к какому толку они относятся, а составление списков зависело от усердия конкретных лиц на местах.

Прежде чем мы перейдем к непосредственному анализу обнаруженных источников, необходимо обратить внимание на их репрезентативность. В отношении степени репрезентативности документов церковного происхождения мнение у исследователей неоднозначное. В.М. Кабузан, отметивший важность этих документов¹⁸, тем не менее, в своих работах их не использует¹⁹. Другие исследователи, усмот-

рев в церковных источниках неполноту²⁰, а то и прямую фальсификацию данных²¹, также не спешат вводить их в научный оборот. Только лишь некоторые из них уверены в высокой точности церковного учета населения²². По мнению Ю.М. Гончарова, эти документы имеют богатейшие источниковые возможности для решения целого комплекса демографических проблем²³.

Списки старообрядческого населения г. Болграда, извлеченные нами из исповедных росписей различаются по своей полноте. Так, в списке по Св. Николаевской церкви за 1902 г. не заполнены графы о возрасте и мы вынуждены были исправлять этот недостаток используя списки за 1907 и 1914 гг. При этом данные о возрасте 9 человек, отсутствующих в более поздних списках, мы не смогли восполнить. Список этого же прихода за 1907 г. незакончен, так как далее вырван лист, в самом тексте имеются многочисленные исправления простым карандашом. Исправления касаются отчеств и особенно возраста старообрядцев. Вычеркнуты женатые и вышедшие замуж дети, а также умершие в течение года.

Составление списков священниками со слов прихожан привело к разночтениям фамилий и их изменениям в последующие годы. Так, Савинов Григорий Феодорович (1902 г.) в списках за 1907 и 1914 гг. значится уже под фамилией Саввов. В следующем случае, брат Глушенкова Кузьмы Ивановича значится под фамилией Глутенков, а означенный в одном списке Пологов Андриан Георгиевич, в другом списке записан как Полигов Андриан Герасимович. Та же ситуация и в именном фонде. В семье Корнеева Иулияна Маркова в 1902 г. дочь указана под именем Анисия, а в 1907 и 1914 гг. как Анастасия. Клочков Мартиниан (1902 г.) в более поздних списках указывается под именем

²⁰ Громыко М.М. Западная Сибирь в XVIII в. – Новосибирск: Наука, 1965. – С. 22.

²¹ Покровский Н.Н. Организация учета старообрядцев в Сибири в XVIII в. // Русское население Поморья и Сибири. – Москва, 1973. – С. 381-406; Он же. Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев в XVIII в. – Новосибирск: Наука, 1974.

²² Колесников А.Д. Русское население Западной Сибири в XVIII – начале XIX вв. – Омск: Зап.-Сиб. Изд., 1973. – С. 329.

²³ Гончаров Ю.М. Исповедные росписи как массовый источник по истории купеческой семьи на Алтае в конце XIX – начале XX вв. // Палеодемография и миграционные процессы в Западной Сибири в древности и средневековье. – Барнаул, 1994. – С. 185-187.

¹⁸ Кабузан В.М. Народонаселение России в XVIII – первой половине XIX в. – М.: Изд. АН СССР, 1963. – С. 82-83.

¹⁹ Кабузан В.М., Троицкий С.М. Движение населения в Сибири в XVIII в. // Материалы по истории Сибири. Вып. I. Сибирь периода феодализма. – Новосибирск, 1962. – С. 145-158; Они же. Численность и состав населения Сибири в первой половине XIX в. // Русское население Поморья и Сибири (период феодализма). – Москва, 1973. – С. 261-277.

Марин, а сын Сухова Стефана Андреева Василий – Василий. Если в связи с фамилиями это можно объяснить или небрежностью со стороны составителей, или наоборот уточнением, то по отношению к именам еще и наличием второго, домашнего имени. Последнее, кстати, сохранялось в семьях, как старообрядческих, так и иных вероисповеданий, как русских, так и болгарских, вплоть до конца 60-х гг. XX ст.

Кроме этого в списках не учитывалась часть населения, особенно это касалось младшей возрастной группы (1-4 года). На наш взгляд, этот факт можно объяснить несколькими причинами: 1) при составлении подобного рода списков в основном учет касался главы семейства и мужчин, как налогоплательщиков; 2) детская смертность в те годы была высокой и доходила до 30% новорожденных, возможно, поэтому детей возрастной группы 1-5 лет неохотно указывали в списках. По народным традициям, исходя из требований гигиены, новорожденных как минимум до 40 дней никому не показывали. Примером подобных упущений может служить отсутствие в списке 1902 г. по Св. Николаевскому приходу трехлетней дочери Анны в семье Бочарова Кирилла Гаврилова и однолетнего сына Иоанна в семье Попова Максима Васильева.

Следующая проблемная позиция – учет мужского работоспособного населения. Старообрядческое население Болграда состояло большей частью из рыбаков и частью из мастерового люда. Рыбаки часто вступали в рыболовельческие артели, и долгое время могли отсутствовать в месте проживания семьи. Конечно, их, как правило, вносили в подобные списки, но часть представителей этой группы наверняка оставалась неучтенной.

Таким образом, выявленные источники характеризуются фрагментарностью, но они, тем не менее, дают нам возможность хотя бы частично охарактеризовать старообрядческое население г. Болграда.

Состав населения

Анализ возрастного состава старообрядцев г. Болграда свидетельствует о сильных изменениях, происшедших в общине за 12 лет, хотя по общему количеству показатель изменился несильно – 133 и 123 человека. Особенно большие изменения произошли в детской группе и группе пожилых людей. Если в 1902 г. количество детей равнялось 60 чел., что состав-

ляло 48,9% от общего числа старообрядцев, то в 1914 г. эти показатели уменьшились вдвое и соответственно составили 31 чел. (25,2%). Количественные и процентные показатели уменьшились по всем категориям детей. Наименьшие изменения наблюдаются в подростковом возрасте, здесь количество детей уменьшилось всего на 21,4 %. Наибольших изменений претерпели категории грудничковых детей и раннего детства, где уменьшение достигло от 1 до 5 раз. По остальным категориям изменения составили от 30 до 66,7%. В абсолютных цифрах описываемый нами процесс представлен ниже (См.: табл. 4).

Таблица 4.

Возрастная группа	1902 г.		1914 г.	
	м.п.	ж.п.	м.п.	ж.п.
Младенчество (0-1 г.)	–	1	–	–
Раннее детство (2-3 г.)	–	5	–	–
Младший и средний дошкольный возраст (4-5 лет)	1	5	2	2
Старший дошкольный возраст (6-7 лет)	5	4	1	2
Младший школьный возраст (8-10 лет)	4	6	5	2
Подростковый возраст (11-14 лет)	9	5	2	9
Ранний юношеский возраст (15-17 лет)	11	4	5	4
ВСЕГО	30	30	15	19
	60/63		31	

Если категория детей уменьшилась вдвое, то категория пожилых людей вдвое увеличилась – 13 чел. против 25 в 1914 г. и соответственно 9,8% и 20,3%. Менее категоричные изменения наблюдаются только в группе взрослого населения: в 1902 г. оно составило 57 чел. (42,9%), а в 1914 г. – 66 (53,7 %), увеличение числа взрослых членов общины на 13,7%.

В начале XX в. община все еще находилась в стадии формирования, и о продолжительности жизни ее членов говорить сложно, самой пожилой женщине – А. Параскеве в 1902 г. исполнилось 74, а 1914 г. 83 года. Молодость общины подтверждает количество людей, перешагнувших 60-летний рубеж – в 1902 г. таких насчитывалось всего 1 чел, а в 1914 г. – уже 8.

По принятой в демографии типологии, три возрастные группы – дети (до 15 лет), взрослое население (16-50 лет) и старики (51 год

и старше) – должны распределяться при прогрессирующем населении 40 : 50 : 10, при стабильном 25 : 50 : 25 и при регрессирующем 20 : 50 : 30.

Исходя из этой типологии, можно сделать вывод: в 1902 г. старообрядческая община г. Болграда имела прогрессирующее население, в 1914 г. ситуация с населением стабилизировалась и просматривалась тенденция к регрессии. Мы не располагаем данными по последующим годам, но, скорее всего, тенденция к регрессии явно обострилась и вряд ли ситуация изменилась бы к лучшему, если не подпитка общины новыми членами из Молдовы. Наш вывод подтверждается и шкалой демографического старения Ж. Боже-Гарнье – Э. Россета. В 1902 г. население общины находилось на этапе демографической молодости, а к 1914 г. миновав его, вступила в этап первого предварения старости.

Анализ данных указывает на то, что старение населения общины происходило снизу, т.е. явилось результатом снижения рождаемости. Действительно, в годы анализируемого периода родилось всего 17 детей. Динамика процесса неравномерна: в 1902-1903 гг. рождались только девочки, потом при перевесе девочек все же появился мальчик, в последующие 1905-1906 гг. рождались только дети мужского пола. В 1907 г. рождаемость девочек и мальчиков выровнялась, после годового перерыва, родились последние дети и, начиная с 1910 по 1914 г. в общине дети не рождались (См.: табл. 5).

Рождаемость детей в 1902 – 1913 гг.

Таблица 5.

Годы	м.п.	ж.п.	Всего
1902	–	3	3
1903	–	2	2
1904	1	2	3
1905	2	–	2
1906	2	–	2
1907	1	1	2
1908	–	–	–
1909	2	1	3
1910	–	–	–
1911	–	–	–
1912	–	–	–
1913	–	–	–
Итого	8	9	17

Минимальный возраст матери при рождении ребенка составлял 16-17 лет, а макси-

мальный выходил за рамки репродуктивного возраста (16-49 лет). К примеру, Саввова Фотиния Порфирьева своих дочерей погодок Параскеву и Екатерину родила в возрасте 52 и 53 лет. Саввова Гликерия Карпова своего ребенка родила в возрасте 51 года, Маслова Ксения Иоанова – 50 лет, а Бочарова Ксения Андреева – 51 года. Конечно же, число таких поздно рожавших матерей было относительно небольшим, но приведенные факты свидетельствуют о том, что это не единичные случаи. Подобные факты, скорее всего, не входили в разряд нормы, но не были чем-то удивительным, во всяком случае, для старообрядцев.

Для полноценной характеристики состава населения большое значение имеет соотношение полов. Половой состав в целом по России характеризовался преобладанием мужчин. В старообрядческой общине г. Болграда за рассматриваемый период диспропорции полов не наблюдается. В 1902 г. число мужчин и женщин было одинаковым – по 61 чел., а в 1914 г. доля женского населения незначительно увеличилась (0,984 / 1). Половозрастная структура общины представлена в таблице 6. Из представленных данных ясно видно, что в различных возрастных группах соотношение полов различалось. Женщины преобладали в первых двух возрастных группах: 0-5 (в 5 раз) и 6-10 (на 10%) лет. В возрастных группах 11-15 и 16-20 лет мужчины решительно преобладали – в 2,4 раза и на 25 %. В целом в возрастной страте до 20 лет соотношение полов было уравновешенным: мужчины – 50,7%, женщины – 49,3%.

В возрастных группах 21-25 и 26-30 лет преобладали мужчины – в первой группе на 9%, а во второй в 3 раза. В возрастной группе 31-35 лет ситуация резко меняется – соотношение полов уравнилось. В последующих трех возрастных группах преобладали женщины. Миновав 20-летний рубеж, в возрастной группе 51-55 лет, соотношение полов вновь уравнилось. После этого опять прослеживается резкая диспропорция, число мужчин в группе 56-60 лет превышало женщин в 4 раза.

Половозрастные характеристики населения общины в 1914 г. диаметрально противоположны тем, что мы наблюдали в 1902 г. В возрастных группах 0-5 и 6-10 лет преобладали мужчины: в 2 раза и 33%. В возрастных группах 11-15 и 16-20 лет значительно преобладали женщины: в 3 раза и на 20%. В возрастной группе 21-25 лет соотношение полов уравнове-

Половозрастные характеристики населения

Таблица 6.

Возрастной показатель	1902 г.		1907 г.		1914 г.	
	м.п.	ж.п.	м.п.	ж.п.	м.п.	ж.п.
0 – 5 лет	2	10	5	3	2	1
6 – 10	9	10	2	9	6	4
11 – 15	12	5	4	6	3	9
16 – 20	12	9	6	4	8	10
21 – 25	6	5	6	3	8	8
26 – 30	3	1	2	4	10	6
31 – 35	2	2	2	–	5	3
36 – 40	2	6	1	2	3	2
41 – 45	3	4	2	3	1	2
46 – 50	3	4	2	1	3	4
51 – 55	3	3	1	4	2	4
56 – 60	4	1	2	1	4	7
61 – 70	–	–	2	–	6	1
70 и старше	–	1	–	1	–	1
Не указано	5	4				
ВСЕГО	66	65	37	41	61	62

силось, после чего, вплоть до 40-летнего возраста, число мужчин серьезно преобладало над женщинами. В следующих возрастных группах ситуация резко меняется и, начиная с 40, вплоть до 60 лет включительно сохраняется преобладание женщин. Особенно велика диспропорция полов в возрастных группах 41-45 и 51-55 лет – число женщин превышало число мужчин в 2 раза. Ожидаемого выравнивания соотношения полов в возрастной группе 61-70 лет не произошло – число мужчин превысило число женщин в 6 раз.

Мы уже отмечали резкое отличие половозрастных характеристик в 1902 и 1914 гг. Так, если в 1902 г. в возрастных стратах 0-20, 21-40 и 41-60 лет при незначительном перевесе одного из полов, в целом, достаточно уравновешенное соотношение полов, то в 1914 г. наблюдалось их резкая диспропорция. В первой возрастной страте (до 20 лет) значительно преобладали женщины – на 11,6%, во второй (21-40 лет) мужчины – на 15,6%, а в третьей (41-60 лет) вновь женщины – на 26%. Причем в последней страте преобладание женщин наблюдается абсолютно во всех возрастных группах.

Необходимо отметить, что как в 1902, так и в 1914 г. в возрастной группе 21-25 лет, в самом активном брачном возрасте, наблюдается уравновешенное соотношение полов.

При отсутствии многих данных установ-



Фото 2. Семья Ефремова
Феодота Васильевича.

ление причин таких резких изменений дело сложное, хотя среди наиболее очевидных причин – отток из общины как мужского, так и женского населения. Быстрое развитие рядом находящегося Измаила – уездного города, а также Дунайского пароходства притягивало к себе не только мужчин, имеющих большой профессиональный опыт, но и одиноких женщин.

Брачность и семейное состояние населения.

Брачность – достаточно широкое понятие, однако источники предоставляют нам недостаточно данных, поэтому охарактеризовать ее мы можем только рассмотрев семейное состояние населения.

Брачное поведение населения, а тем более в старообрядческой общине, в изучаемый период находилось под сильным влиянием традиционных норм. Эти нормы предписывали обязательное вступление в брак по благословению родителей для всякого здорового человека, достигшего брачного возраста, сохранение семьи при любых условиях, заключение повторного брака в случае вдовства в нестарых летах и др.

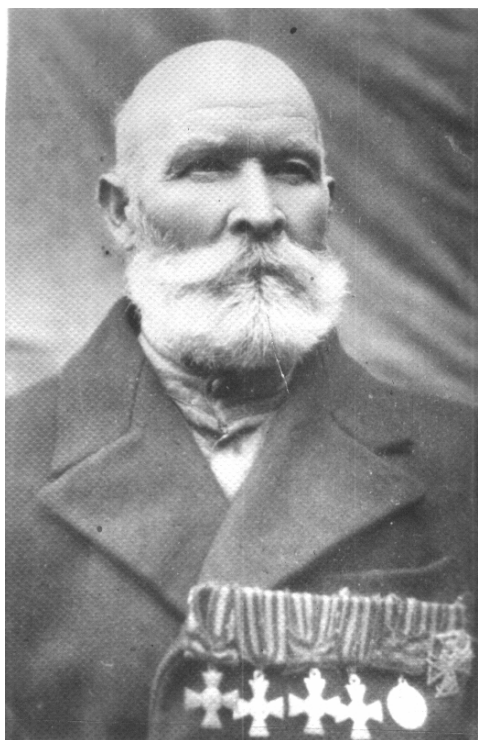


Фото 3. Георгиевский кавалер
Ефремов Феодот Васильевич.

Для характеристики описываемого фактора важен вопрос о возрасте вступления в брак. В Российской империи минимальным возрастом для вступления в брак были: для жениха – 18 лет, для невесты – 16 лет. Несмотря на это, как показывают источники, имелись случаи, когда девушки выходили замуж в 15-летнем возрасте, а юноши – в 17-летнем.

В начале XX в. на возраст вступления в брак мужчин серьезное влияние оказывала воинская повинность. Поэтому, в зависимости от того, в каких видах и родах войск проходили воинскую службу мужчины, вступление в брак откладывалось на 3-4 года.

Средний возраст для вступающих в брак в 1902 г. составил: у мужчин 27, 3 года, а у женщин – 24,1. В 1914 г. эти показатели значительно изменились: средний возраст женихов увеличился на два года и составил 29,3 года, а у невест наоборот уменьшился до 19,2.

При стабильности среднего показателя возраста вступления в брак размах вариаций возрастов был достаточно значительным. При этом необходимо отметить, что у женщин он был на порядок больше, чем у мужчин. В 1902 г. минимальный возраст невест составлял 15-16 лет, а максимальный 43 года. При этом у их женихов минимальный возраст равнялся 16-17 лет, а максимальный 40-41 года.

Что же касается разницы в возрасте супругов, то о неравных браках говорить почти не приходится. Чаще всего муж был старше своей жены на 1-2 года, такие браки составляли 35% от их общей численности. Доля семей с разницей в возрасте супругов 3-4 года и 7-8 лет достигала 25%, а 5-6 лет – 10%. Семей, где супруг был старше жены более чем на 8 лет, насчитывалось всего 2 (10%). Самое большое различие наблюдалось в семье Чернышева Тимофея Яковлева, он был старше своей жены на 17 лет. Такой большой разнос в возрасте между супругами в старообрядческой общине г. Болграда явление редкое и на протяжении дальнейшего времени не наблюдалось. Вполне возможно, что данный брак для Т.Я. Чернышева являлся вторым по счету, но говорить об этом утвердительно мы не имеем возможности.

Между тем данные списков позволяют нам рассмотреть семейное состояние старообрядцев г. Болграда в общем плане. Как показывают данные за 1902 г., приведенные в таблице 7, население общины, состоящее в браке, насчитывало 34,6% (35,9% - среди женщин и 33,3 – среди мужчин всех возрастов). Доля добрачного населения (до 16 лет) на протяжении всего изучаемого периода была значительной. Самые большие показатели наблюдаются в начале периода – в 1902 г., когда возрастные группы детей и подростков достигли 47 чел., что составило 36,1% от всего населения общины. В 1914 г., в связи со снижением рождаемости, показатель снизился почти вдвое и остановился на уровне 25 чел. (20,3%). Обращает на себя внимание отсутствие разведенных. Данный факт закономерен, так как к такому решению проблем между супругами отрицательно относилась церковь и община.

Семейное состояние старообрядцев г. Болграда в 1902 г.

Таблица 7.

Семейное состояние	Мужчины		Женщины		Все члены общины
	Абс.	%	Абс.	%	
Добрачные	23	33,3	24	35,9	48
Холостые и девицы	17	24,6	10	15,9	27
Состоящие в браке	23	33,3	23	36,5	46
Вдовы	1	1,5	5	–	6
Разведенные	–	–	–	–	–
Не указано	5	7,3	2	–	–
Итого	69	100	64	100	133

При изучении структурно-количественных характеристик семьи одним из важнейших показателей является её людность (количественный состав семьи). В ходе обработки данных выяснилось, что средняя людность семьи на протяжении всего периода колебалась в пределах 4-5 чел. Минимальный уровень на протяжении всего времени составлял 2 чел. Максимальный уровень людности в 1902 г. составил 8-10 чел., причем семей, состоящих из 8 чел. насчитывалось 3, а из 10 – 1. В 1914 г. семей, включающих в себя более 7 членов, насчитывалось – 7, а самой большой семьей в общине являлась семья Попова Максима Васильевича, состоявшая из 11 чел. Как видно из таблицы 8, в старообрядческой общине Болграда, как в 1902 г., так и через 12 лет, самыми массовыми были семейные ячейки, состоявшие из 4 чел. Также было велико количество семей, включавших в себя 2 или 3 чел. Семей, состоявших из 6 и более человек, было меньше – совокупная их доля в 1902 г. составила 34,6%, а в 1914 г. – 39,1%. (См.: табл. 8).

Количество семей в городе

Таблица 8.

Размер семьи (чел.)	1902 г.		1914 г.		Величина отклонения (%)
	Абс.	%	Абс.	%	
2	4	15,4	2	8,7	6,7
3	2	7,7	4	17,4	9,7
4	8	30,7	5	21,7	9
5	3	11,5	3	13	1,5
6	1	3,9	2	8,7	4,8
7	4	15,4	3	13	2,4
8	3	11,5	1	4,4	7,1
10	1	3,9	2	8,7	4,8
11	–	–	1	4,4	4,4
Итого	26	100	23	100	0

Как видно из приведенных данных, количество семей в общине в начале и в конце периода, конечно же, претерпело некоторые изменения, но они были относительно невелики – уменьшение общего количества семей не превысило 9%.

Для проведения анализа распределения семей по типам внутренней структуры мы воспользовались типологией семей, разработанной М.В.Борисенко. Анализ показывает, что большая часть общины состояла из простых семейных ячеек. Для старообрядческой общины, находящейся в стадии формирования и состоявшей из членов, первоначально поселившихся временно, данная ситуация вполне естественна. Более сложные по своей структуре семьи были единичны и являлись исключением. Основную часть сложных семей оставляли неразделенные родительские, к концу периода их число незначительно увеличилось, так как происходило упрочение семей на новом месте жительства. Семья бокового родства по линии племянник-дядя наблюдается только в 1902 г. По всей видимости, родственник в семье Колесникова Филиппа Кузьмича проживал временно, так как в списках за 1907 и 1914 г. он отсутствует. Родительская внучатая семья хоть и наблюдается на протяжении всего периода, но она также была единственной. Таким образом, сложные (расширенные) типы семей не превышали 15-17% от общего числа семей. Основную часть семейных ячеек составляли нуклеарные или простые родительские семьи, включавшие в себя обоих супругов и неженатых детей. Часть простых семей относилась к неполным семьям, то есть семьям вдовых, в большинстве своем женщин.

Типология семей

Таблица 9.

Тип семьи	1902 г.		1914 г.		Величина отклонения
	Абс.	%	Абс.	%	
Малая парная семья	3	11,5	1	4,3	- 7,2
Малая вдовческая, из них:	5	19,2	5	21,8	+ 2,6
а) вдовья	4	15,4	5	21,8	+ 6,4
б) вдовца	1	3,8	–	–	- 3,8
Нуклеарная или простая родительская	14	55,6	13	56,5	+ 0,9
Неразделенная родительская	2	7,7	3	13,1	+ 5,4
Родительская внучатая (материнская)	1	3,85	1	4,3	+ 0,45
Бокового родства	1	3,85	–	–	- 3,85

При изучении структуры семьи большое значение имеет также поколенная структура семьи, т.к. она достаточно показательно характеризует историко-демографические процессы, протекавшие в изучаемый период в семьях старообрядцев Болграда.

Результаты анализа распределения семей по числу поколений представлены в таблице 8. Анализ группировки семей по числу поколений показывает, что в старообрядческой общине Болграда однопоколенные семьи составляли 5-11%, двухпоколенные от 81 до 87%, а семьи, насчитывающие 3 поколения совместно проживающих родственников, встречались редко.

Поколенная структура семей

Таблица 10.

Число поколений	1902 г.		1914 г.	
	абс.	%	абс.	%
1	3	11,5	1	4,4
2	21	80,8	20	86,9
3	2	7,7	2	8,7
Итого	26	100	23	100

Таким образом, рассмотрев демографическое развитие семьи, приходим к выводу, что в начале XX в. в старообрядческой общине г. Болграда преобладали простейшие, как по типу внутренней структуры, так и по поколенному составу. Больших семей со сложной структурой в общине было мало. Упрощенная структура семей диктовалась как характером занятий членов общины, так и образом жизни в городе.

Фамильный фонд

Анализ фамилий старообрядческого населения г. Болграда показывает, что основная их часть соответствует фамилиям старообрядцев г. Измаила и его предместий²⁴. Это обстоятельство отчасти подтверждает правильность нашего предположения по вопросу формирования общины в городе.

Фамильный фонд содержит в себе немало фамилий. В 1902 г. на 26 семей и часть старообрядцев, проживающих в городе временно и без семьи, приходилось 28 фамилий, а в 1914 г. – 21. Из этого следует, что для старообрядческой общины г. Болграда характерно небольшое количество однофамильцев. Так, в 1902 г. среди однофамильцев числятся Ключковы, Суховы, Митиревы, Ивановы и Глушенковы. В 1914 г. их

число осталось прежним, но состав изменился, к уже известным Ключковым и Суховым прибавляются Фомовы, Поповы и Масальские. И в первом, и во втором случае это родственники, чаще всего старшие сыновья, женившиеся и выделившиеся в отдельное хозяйство, реже братья. В списках нами зафиксировано по одной такой паре, в 1902 г. это Спиридон и Кузьма Глушенковы, а в 1914 г. – Максим и Федор Поповы.

Суффиксы *-ов* и *-ин* А.В. Сперанская и А.В. Сулова считают эквивалентными так как они образуют однотипные фамилии от аналогичных основ²⁵. Но суффикс *-ов* все же является для славянских фамилий самым частотным. Эта закономерность прослеживается и в нашем случае – среди фамилий, представленных в старообрядческой общине г. Болграда, большинство образованы от суффикса *-ов* – 68,5 %. От суффиксов *-ев*, *-ёв*, *-ин*, *-ский* образованы по 7% фамилий.

В 1914 г. источник фиксирует украинскую фамилию, образованную от суффикса *-енко*. Семья, носящая эту фамилию переселилась в Болград, скорее всего, не из Измаила – по предположению А.Д. Бачинского большинство беглых украинцев осело в с. Жебрияны²⁶. Однако, более поздние переселенцы из Подольской, Херсонской, Черниговской и из других украинских губерний могли осесть как в близлежащих к Измаилу селениях, так и в самом Измаиле. В любом случае мы можем здесь только предполагать.

При анализе фамильного фонда установлено, что 24,1% фамилий образовано от канонических календарных имен. Обычно, опираясь на данные антропонимики, считаются наиболее распространенными русскими фамилиями, такие как Иванов, Петров, Сидоров. Однако, в списках старообрядцев г. Болграда, такие фамилии встречаются редко.

Кроме патронимичной группы фамилий, в списках значатся фамилии, относящиеся к иным группам:

- производные от профессий либо орудий труда: Каменщиков, Колесников, Попов;

²⁵ Сперанская А.В., Сулова А.В. Современные русские фамилии. – М., 1981. – С. 68.

²⁶ Бачинский А.Д. Народна колонізація пониззя Дунаю (остання чверть XVIII – початок XIX ст.) // Український історичний журнал. – 1964. – № 2. – С. 98.

²⁴ ИА. - Ф. 110. - Оп. 1. - Д. 64.

- производные от физических и физиологических характеристик человека: Веленский, Глушенков, Чернов, Чернышев;

Таблица 11.

Суффикс	Фамилии	%
<i>ов</i>	Бочаров, Глушенков, Гусликов, Диков, Ершов, Жуков, Иванов, Каменщиков, Клочков, Колесников, Маслов, Петров, Пологов, Поляков, Попов, Савинов, Софронов, Сухов, Чернов, Фомов.	68.5
<i>ев</i>	Корнеев, Митигрев.	7
<i>ёв</i>	Соловьёв, Чернышёв.	7
<i>ин</i>	Локтин, Галкин.	7
<i>ский</i>	Веленский, Масальский.	7
<i>енко</i>	Борисенко.	3,5

- зооморфные (в основном производные от названий птиц): Галкин, Соловьев, Ершов;

- отражающие свойства характера и определенные качества человека: Диков, Сухов;

- производные от этнонимов: Поляков;

- в основе лежат наименования частей тела: Локтин;

- производные от слов, обозначающих пищу: Маслов;

- производные от слов, обозначающих названия одежды и их частей: Клочков.

Этимология большей части фамилий нами определена. Интересны основы таких фамилий как Веленский и Диков. Фамилия Веленский (совр. написание Вилинский) вероятно происходит от прозвища *веле* – большой, изрядный, превышающий меру, великий телом²⁷. Кстати сказать, потомки этого рода по мужской линии, проживающие ныне в Болграде, имеют высокий рост и крепки по своему сложению, что вполне оправдывает их фамилию. Фамилия Диков, образованная от качественного прилагательного и имеющая лишь флексию, по нашему мнению отражает личностные качества человека – дикушей на Руси именовали необузданного, свирепого, сурового, чуждающегося людей диковатого человека²⁸.

Сложно проследить этимологию некоторых фамилий, представленных в списках. Так,

к примеру, фамилия Гусликов может происходить от мастера производящего музыкальный инструмент – гусли, или музыканта, играющего на этом инструменте, а также выходца из подмосковной местности Гуслицы. Часто слово «гуслицкий» прямо означает – поповский, применительно, например, к письму или медному литью²⁹.

Особенности фамилий по отдельным группам ярко отражают исторические реалии Придунавья. В условиях поиска беглых крепостных и государственных крестьян, смена мест работы и изменение фамилий были достаточно частым и актуальным явлением. Ведь только П.И. Федоров за 20 лет своего пребывания на должности Бессарабского военного губернатора выслал из области 48 тысяч беглых крестьян³⁰. Розыск беглых и их возвращение к помещикам продолжался в крае вплоть до 1861 г. Желание скрыть свое настоящее происхождение приводило к образованию новых фамилий, производных от прозвищ и личных кличек, названий профессий и орудий труда и т.д.

Именной фонд

Именной фонд старообрядческого населения почти не изучался. Между тем исследование личных имен может дать ценные сведения о составе, частотности, динамики имен, смене именников во времени.

В процессе анализа архивных материалов нами были составлены именники, что позволило сравнивать имена временных отрезков 1902 и 1914 гг.

В период 1902 – 1914 гг. самым распространенным именем у мужчин было имя Иван. Его носили 20 человек из общего числа 151, зафиксированных в списках, то есть 13,2%. После Ивана идут такие имена, как Григорий – 9 человек (6%), Феодор – 8 человек (5,3%), Петр, Тимофей (4,6%). Несколько реже, но все-таки достаточно часто, встречаются имена Дмитрий, Кирилл, Михаил, Михей (см. табл. 7). Высокая частотность имени Иоанн/Иван скорее всего можно объяснить тем, что в православном календаре имя Иоанн встречается много раз в году.

²⁷ . Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4-х т. – Т. 1. – М.: Изд. дом РИПОЛ КЛАССИК, 2002. – С. 234.

²⁸ Там же. – С. 495.

²⁹ Кожушин К.Я. Культура русского старообрядчества (XX – XX вв.). Часть первая: Учеб. пособие. – СПб.: Изд. СПбГУЭФ, 2007. – С. 56.

³⁰ Лашков Н.В. Бессарабия. К столетию присоединения к России, 1812 – 1912 гг. – Кишинев, 1912. – С. 57.

Мужские имена старообрядцев г. Болграда

Таблица 12.

№ пп	Имена	Проис- хож- дение	Этимология	Частота употребления			
				1902 г.	1907 г.	1914 г.	Среднее значение
1	Алексей	Греч.	Защитник.	2	1	2	1,67
2	Алексий	Греч.	Защитник.	2	1	-	1
3	Ананий	Греч.	Благодать Божия.	1	1	1	1
4	Андрей	Греч.	Мужественный.	1	-	-	0,33
5	Андриан	Греч.	Сильный, зрелый. Происходящий из города Адри.	1	-	1	0,67
6	Афанасий	Греч.	Бессмертный.	1	1	1	1
7	Василий	Греч.	Царственный, царский	3	-	2	1,67
8	Власи(т)й	Греч.	Грубоватый, простой	1	1	-	0,67
9	Георгий	Греч.	Землевладелец; добавочное имя верховного греческого божества Зевса как покровителя земледелия.	1	-	-	0,3
10	Григорий	Греч.	Бдительный	2	3	4	3
11	Димитрий	Греч.	Посвященный Деметре (Римский вариант - Церера), греческой богине плодородия и земледелия, матери-земле.	2	2	2	2
12	Иаков	Евр.	Последующий, иносказательно - второй по рождению из двух близнецов.	2	-	1	1
13	Иван	Евр.	Божия благодать (милость).	-	1	-	0,3
14	Илия	Евр.	Господь мой - Бог.	1	1	1	1
15	Иоанн	Евр.	Божия благодать (милость).	7	5	8	6,7
16	Исаак	Евр.	Смех.	1	-	1	0,67
17	Исидор	Греч.	Дар Исиды, богини деторождения, плодородия, жизни и здоровья.	1	1	1	1
18	Иулиан	Латин.	Иулиев сын, потомок.	1	-	-	0,3
19	Калистрат	Греч.	Хороший воин.	1	-	-	0,3
20	Кирилл	Греч.	Господний (Божий).	2	2	2	2
21	Кузьма	Греч.	Мироздание, космос.	1	-	1	0,67
22	Куприян	Греч.	Кипрский, с острова Кипр.	-	1	-	0,3
23	Лазарь	Евр.	Божья помощь.	2	-	1	1
24	Леонтий	Греч.	Львиный.	2	1	1	1,33
25	Максим	Греч.	Воинственный. Величайший.	1	1	1	1
26	Марин	Латин.	Морской.	-	1	-	0,3
27	Мартиниан	Лати.	Мартинов сын, потомок.	1	-	-	0,3
28	Михаил	Евр.	Подобен Богу.	2	-	4	2
29	Михей		Возможно вариант имени Михаил	2	3	1	2
30	Никифор	Греч.	Победоносец.	1	-	-	0,3
31	Николай	Греч.	Победитель народа.	2	-	3	1,67
32	Петр	Греч.	Камень.	2	2	3	2,33

33	Родион	Греч.	Героический.	1	1	1	1
34	Савва	Евр.	Сокр. Вариант имени Савватий. Родившийся в субботу.	1	–	1	0,67
35	Сильвестр	Латин.	Лесной.	1	–	1	0,67
36	Симеон	Евр.	Слышащий Бога, имя одного из колен Израилевых.	2	–	1	1
37	Спиридон	Греч.	Плетенная корзина.	1	–	–	0,3
38	Стефан	Греч.	Увенчанный.	3	1	1	1,67
39	Тимофей	Греч.	Почитающий Бога	3	1	3	2,33
40	Феодор	Греч.	Дар Божий.	3	2	3	2,67
41	Филипп	Греч.	Любитель лошадей (верховой езды).	2	2	1	1,67
42	Фотий	Греч.	Светлый.	–	1	–	0,3

Женские имена старообрядцев г. Болграда

Таблица 13.

№ пп	Имена	Происхождение	Этимология	Частота употребления			
				1902 г.	1907 г.	1914 г.	Среднее значение
1	Агафия	Греч.	Благая, добрая.	4	–	2	2
2	Агрепина	Латин.	Родившаяся вперед ногами.	–	2	–	0,67
3	Агрипина		См. № 2.	3	–	2	1,67
4	Акилина	Латин.	Орлиная.	1	–	1	0,67
5	Акулина	Латин.	Орлиная.	–	–	1	0,3
6	Анастасия	Греч.	Воскресшая, возрожденная.	1	1	1	1
7	Анисия	Греч.	Успех, свершение.	3	2	3	2,67
8	Анна	Евр.	Благодать Божия.	3	1	1	1,67
9	Варвара	Греч.	Иноземный, иноземец.	3	2	2	2,33
10	Васса	Греч.	Царственная	2	1	1	1,33
11	Вера	Греч.	Дословный перевод греч. Имени Пистис.	1	1	1	1
12	Гликерия	Греч.	Сладкий.	2	1	2	1,67
13	Дария	Персидское	Владеющая, обладающая, повелительница.	2	1	3	2
14	Евдокия	Греч.	Удобренная, иносказательно – превосходная, милая.	3	2	4	3
15	Евфросиния	Греч.	Женское к Ефросин (радостный); имя одной из трех харит, греческих богинь красоты, радости, олицетворения женского начала.	1	2	2	1,67
16	Екатерина	Греч.	Чистая, непорочная.	3	3	5	3,67
17	Елена	Греч.	Светлая, сверкающая: имя греческой мифической героини, славившейся своей красотой.	2	–	1	1
18	Ерина	Греч.	См. № 19	–	2	–	0,67
19	Ирина	Греч.	Женское к Ириней. Мирная. Эйрена греч. Богиня мира.	4	–	2	2
20	Иулита	Латин.	Уменьш. от Иулия. Римский миф. герой (возможно кудрявый).	1	–	–	0,3
21	Иустиния	Латин.	Праведная, справедливая. Защищает	2	–	1	1

			от колдунов, порчи, исцеляющая.				
22	Ксения	Греч.	Гостья, чужеземка.	3	4	5	4
23	Лиина		Неизвестно	–	–	1	0,33
24	Мавра	Греч.	Женское к Мавр. Темнокожая.	1	–	–	0,33
25	Мария	Евр.	Вариант имени Мариам. Высокая, превознесенная.	2	3	3	2,67
26	Марфа	Сирийское	Владычица, госпожа.	4	2	3	3
27	Матрона	Латин.	Знатная, почтенная женщина.	1	–	1	0,67
28	Матрена	Латин.	Вариант имени Матрона.	1	2	1	1,33
29	Наталия	Латин.	Женское к Наталий. Родной, урожденный или рождественский.	–	–	1	0,3
30	Параскева	Греч.	Приготовление к празднику: канун праздника, пятница.	2	2	3	2,33
31	Парасковия	Греч.	Вариант имени Параскева.	1	–	–	0,33
32	Пелагея	Греч.	Вариант имени Пелагия.	1	–	3	1,33
33	Пелагия	Греч.	Морская, один из эпитетов греч. Богини Афродиты.	3	1	1	1,67
34	Стефанида	Греч.	Дочь Стефана. Увенчанная.	1	–	–	0,33
35	Татиана	Греч.	Возможно, учредительница.	2	2	1	1,67
36	Фекла	Греч.	Женское к Фекл. Божия слава.	3	2	1	2
37	Феодосия	Греч.	Женское к Феодосий. Богом данный.	1	2	2	1,67
38	Фотиния	Греч.	Светлая.	1	1	1	1

Среди женских имен самыми употребительными были Ксения и Екатерина. Носительницами их являются соответственно 12 (7%) и 11 (6,4%) человек из общего числа женщин. Вслед за этими именами Евдокия, Марфа, Анисия, Мария, Варвара, Параскева, Ирина (см. табл. 13). А.А. Пригарин отмечает, что особой популярностью среди старообрядцев Придунавья пользовались имена Анна и Параскева. По его подсчетам они вместе составляли более трети всех этой местности, а, учитывая еще два имени, Ирина и Екатерина получали половину всего женского населения. «Условно: на 10 женщин 3 были Аннами, по 2 Иринами, Параскевами и Екатеринами»³¹.

Если первое из них распространилось в старообрядческой среде в память о св. Анне Кашинской, то имя Параскевы, наоборот, проявляет больше региональную специфику. К региональной специфике мы склонны отнести и достаточно частое употребление имени Мария. Последнее обстоятельство, по нашему мнению, обусловлено как динамиче-

ской корреляцией с новой этнокультурной средой, так и участвовавшими смешанными браками русских старообрядцев с представительницами местного болгарского населения, среди которых имя Мария очень распространено.

Редких имен, то есть таких, которые употреблены не чаще 1 раза, среди мужских отмечено 10, а женских – 6 имен. Это такие имена, как Андрей, Георгий, Иулиян, Калистрат, Куприян, Марин, Мартиниан, Никифор, Спиридон, Фотий. Среди женских – Иулита, Лиина, Мавра, Наталия, Стефанида.

При анализе ассортимента мужских имен выяснилось, что по спискам 1902 г. на 64 человека приходилось 38 имен, а по спискам за 1914 г. на 54 человека – 30 имен. Из приведенных таблиц видно, что если в 1902 г. количество мужских имен лишь ненамного больше чем женских, то в 1914 их ненамного меньше чем женских.

Приведенные данные показывают, что динамика имен была в целом незначительна и, на протяжении всего изучаемого периода сохранялся устойчивый набор имен, который мало подвергался изменениям. Почти всегда десяток имен являлся наиболее употребительным. В число этих имен обычно попада-

³¹ Пригарин А.А. Формирование старообрядческого населения Придунавья в конце XVIII – начале XIX вв. // Липоване: история и культура русских-старообрядцев: Вып. III. – Одесса, 2006. – С. 23.

ют не абсолютно новые, а имена, проверенные жизнью и известные народу. Обычаи и традиции исключали возможность наречь ребенка именем, которого нет ни у кого из общины.

Именник включает в себя сравнительно небольшое количество женских и мужских имен, с последующей частичной их сменой. Он в основном состоит на 95-98% из канонических имен и характеризуется устойчивым составом употребительных имен, а также относительно медленными темпами изменения ассортимента имен.

Сопоставлять составленный нами именник с другими подобными нет возможности, так как таковые еще не составлены. Единственный в своем роде именник села Карячка (Мирное) относится к началу XIX в. (1812 г.)³² и соответственно для проведения необходимого анализа не подходит.

Было бы интересно рассмотреть такое явление в антропонимике как внутрисемейная одноименность, но на основании имеющихся в нашем распоряжении списков это сделать трудно. Также проблематично проследить и наличие соседской одноименности.

В русских поселениях существовал обычай называть детей по имени умершего предка, чаще всего деда, или давать имя не родительское, но одно и то же у двоих детей, или называть по имени умершего ребенка. В нашем случае мы смогли установить такую семью – это семья Савинова Григория Федоровича. В подтверждение нашего предположения видим, что первый его сын получил имя Петр, второй – Федор.

Сведения, которыми мы располагали на данный момент, позволили нам проследить процесс формирования старообрядческой общины в г. Болграде и провести первоначальный анализ состава ее населения. Обобщая весь вышеизложенный материал, приходим к следующим позициям:

1) Связь старообрядцев с болгарами прослеживается с момента поселения задунайских переселенцев на территории Бессарабии. Жители административного центра Болгарского водворения г. Болграда привлекали старообрядцев в качестве сезонных ра-

бочих на сельскохозяйственные работы и в рыболовные артели;

2) Старообрядческая община в Болграде образовалась в 60-70 гг. XIX в., когда город находился в составе Румынии. Основу общины составили выходцы из г. Кагула и Рени, Измаила и его предместий, а также граничащего с болгарской колонией Чешма-Варуита старообрядческого поселения Ялпугская Коса. Этому способствовали как экономические обстоятельства, так и благоприятная для старообрядцев политика румынского правительства;

3) Часть общины состояла из временно проживающего населения, но его доля постепенно снижалась. Относительно большое количество старообрядцев, проживающих в городе, основание молитвенного дома, а в последствии его перестройка в храм во имя Св. Архангела Михаила, выдвинули Болград в число старообрядческих центров юга Бессарабии;

4) В начале XX в. в общине, в целом, наблюдалось уравновешенное соотношение полов. Брачное поведение старообрядцев соответствовало традиционным нормам. В общине преобладали простейшие, как по типу внутренней структуры, так и по поколенному составу семьи. Большие семьи со сложной структурой являлись редкостью. Структура семей напрямую зависела от того, к какому сословию относились старообрядцы, а также городской образ жизни.

5) Основная часть фамилий болгарских старообрядцев соответствует фамилиям старообрядцев г. Измаила и его предместий. Самыми распространенными мужскими именами были Иван, Григорий и Федор, а женскими – Ксения и Екатерина. Именник включает в себя относительно небольшое количество женских и мужских имен, с последующей частичной их сменой. В своей основе он состоит на 95-98% из канонических имен и характеризуется устойчивым составом употребительных имен, а также относительно медленными темпами изменения ассортимента имен.

³² Карячка – Мирное: Очерки прошлого и традиций // Липоване: история и культура русских-старообрядцев: Вып. IV. – Одесса, 2007. – С.124-125.

ПРИЛОЖЕНИЯ³³

№ 1

Список старообрядцев, проживающих на территории Св. Николаевского прихода
г. Болграда в 1902 г.Исповедальная роспись, выданная из Кишиневской Духовной Консистоии для Св. Николаевской церкви
города Болграда, 2 округа, Измаильского уезда, на 1902 год № 5908

Число			Раскольники	Лета от рождения	
Домов или дворов	Людей			Мужеск а пола	Женск а пола
	Мужеск а	Женска пола			
1	1	-	Корнеев Иулиян Марков	-	-
	-	1	жена Матрена Игнатъева	-	39
	2	-	дети их: Иоанн	18	-
	3	-	Филипп	16	-
	4	-	Илия	15	-
	-	2	Анисия	-	9
	5	-	Кирилл	7	-
	-	3	Татьяна	-	2
	6	-	Маслов Радион Осипов	50	-
	-	4	жена Ксения Иванова	-	46
	-	5	дети их: Татьяна	-	20
	-	6	Евфросиния	-	14
	-	7	Ирина	-	11
	-	8	Евдокия	-	13
	-	9	Агрипина	-	4
2	7	-	Савинов Григорий Феодор[ов]	57	-
	-	10	жена Фотиния Карпова	-	55
	-	11	дети их: Ксения	-	22
	8	-	Петр	25	-
	-	12	Варвара	-	21
	-	13	Параскева	-	3
	-	14	Екатерина	-	2
	9	-	Феодор	17	-
	10	-	Ершов Ананий Мануил	41	-
	-	15	жена Вера Павлова	-	40
	11	-	сын их: Димитрий	16	-
	-	16	мать ея Параскева Ант. //	-	74
	12	-	Бочаров Кирилл Гаврил[ов]	54	-
	-	17	жена Ксения Андреевна	-	57
	3	13	-	дети их: Алексей	12
14		-	Феодор	13	-
-		18	Мария	-	7
-		19	Екатерина	-	5
15		-	Клочков Михей Родионов	57	-
-		20	жена Анисия Петровна	-	50
-		21	дети их: Варвара	-	17

³³ Документы публикуются с сохранением языковых и стилистических особенностей, с использованием системы упрощения передачи текста. Буква «ять» заменена на букву «е», а буква «і» заменена на букву «и». В таблицах, из-за ненадобности, опущены графы из раздела «Показания действия»: № 7 «Кто были на исповеди и святом причастии», № 8 «Кто же исповедовались токмо, а не причастились, и за каким винословием», № 9 «Которые на исповеди не были».

4	-	22	Евдокия	-	10
	-	23	Феодосия	-	7
	16	-	Клочков Мартиниан Мих[айлов]	27	-
	-	24	жена Гликерия Захарьева	-	21
5	17	-	Каменщиков Алексей Ар.	37	-
	-	-	жена Екатерина Саввова	-	34
	-	25	(Колесников Алексей Арт.)	-	-
	18	-	Колесников Филип К[узьмин]	39	-
6	-	26	жена Ирина Гавриил[ов]	-	37
	19	-	дети их: Тимофей	17	-
	20	-	Иоанн	5	-
	21	-	Поляков Исидор Остап[ов]	27	-
7	-	27	жена Фекла Данииловна	-	25
	-	28	дочь их: Марфа	-	6
	22	-	Попов Максим Вас[ильев]	35	-
	-	29	жена Анисия Михаил[ова]	-	31
8	23	-	дети их: Петр	13	-
	24	-	Леонтий	7	-
	-	30	Васса	-	9
	-	31	Дария	-	5
9	-	32	Матрона	-	3
	25	-	Жуков Иоанн Макариев	45	-
	-	33	жена Марфа Стефан[ова]	-	44
	-	34	дети их: Агрипина	-	17
10	26	-	Михей //	6	-
	27	-	Сухов Стефан Андр[еев]	54	-
	-	35	жена Мария Григор[ьева]	-	47
	28	-	дети их: Власий	24	-
11	29	-	Григорий	19	-
	30	-	Афанасий	15	-
	-	36	Пелагия	-	14
	31	-	Иоанн	11	-
12	32	-	Димитрий	9	-
	33	-	Сухов Михаил Стефан[ов]	22	-
	-	37	жена Агафия Михеева	-	18
	-	38	Софронова Марфа Осипов[а]	-	44
13	34	-	дети ея: Николай	11	-
	-	39	Варвара	-	9
	35	-	Тимофей	6	-
	36	-	Полигов Андриан Герас[имов]	47	-
14	-	40	жена Марфа Радионова	-	42
	-	41	дети их: Агафия	-	-
	37	-	Михаил	16	-
	38	-	Савва	14	-
15	39	-	Василий	8	-
	-	42	Пелагия	-	10
	-	43	Масальская Агафия	-	42
	40	-	дети ея: Лазарь	17	-
16	41	-	Николай	13	-
	42	-	Локтин Сильвестр Мих[айлов]	34	-
	-	44	жена Акилина Исидор[ова]	-	25
	-	45	дети их Иустиния	-	8
17	-	46	Дария	-	6

11	-	47	Митирева Анна Иван[овна]	-	-
	43	-	Митирев Калистрат Никд. [Никаноров]	-	-
	-	48	Иванова Ирина Иванова	-	-
	44	-	Иванов Лазарь Иванов	-	-
	-	49	Иванова Иулита Васил //	-	-
	45	-	Гусликов Симеон Сав[вов]	42	-
	-	50	жена Фекла Климова	-	-
12	46	-	дети их: Иоанн	18	-
	47	-	Исаак	16	-
	-	51	Евдокия	-	12
	48	-	Глушенков Кузьма Ив[анов]	-	-
	-	52	жена Анна Михайлова	-	-
	49	-	дети их Иаков	-	-
	-	53	Елена	-	-

Благочинный, Свящ. В. Ливинский.

[Измаильский архив. Ф. 627. - Оп. 1. - Д. 20. - Л. 242об.-224.]

№ 2

**Список старообрядцев, проживающих на территории
Св. Преображенского прихода г. Болграда в 1902 г.**

*Исповедальная роспись, выданная из Кишиневской Духовной Консистоии для
Св. Преображенского Собора, города Болграда, за 1902 год*

Число			Раскольники	Лета от рождения	
Домов или дворов	Людей			Мужеск а пола	Женска пола
	Мужеск а	Женска пола			
1	1	-	Тимофей Яковлев Чернышев	56	-
	-	1	жена его Агрипина Феодоровна	-	39
	2	-	дети их: Симеон	19	-
	-	2	Пелагея	-	17
	3	-	Леонтий	15	-
	4	-	Иоанн	12	-
	5	-	Стефан	8	-
	-	3	Иустиния	-	5
	6	-	Андрей Иоаннов Петров	55	-
	-	4	жена его Елена Харитонова	-	47
2	7	-	дети их: Ананий	25	-
	-	5	Анна	-	20
	8	-	Спиридон Иоаннов Глутенков	30	-
	-	6	жена его Гликерия Димитриева	-	29
	9	-	дети их: Иаков	13	-
3	10	-	Василий	7	-
	-	7	Пелагия	-	4
	11	-	Василий Иоаннов Веленский	47	-
	12	-	дети его: Георгий	23	-
	-	8	Фекла	-	16
	13	-	Иоанн	9	-
	-	9	Ирина Кузьмова Иванова	-	56
	-	10	Парасковия Зиновьева Галкина	-	59
-	11	дочь ея: Стефанида	-	-	
-	12	Мавра Евфилиева Соловьева	-	56	

4	14	-	дети ея: Никифор	23	-
	-	13	Агафия	-	18
	15	-	Феодор	16	-
	16	-	Стефан Иоаннов Чернов	57	-
	-	14	Васса Платонова Софронова	-	39
	-	15	Анастасия Феодорова Дикова	-	20

Священник Михаил Казанакли

Свящ. В. Стоянович

Диакон Григорий Иванов

Псаломщик Иерофей Ольховский

Псаломщик Иаков Вронский

[Измаильский архив. Ф. 627. - Оп. 1. - Д. 20. - Л. 185об.]

№ 3

**Список старообрядцев, проживающих на территории
Св. Николаевского прихода г. Болграда в 1907 г.**

Число			Раскольники	Лета от рождения		
Домов или дворов	Людей			Мужеск а пола	Женск а пола	
	Мужеск а	Женска пола				
1	-	1	Корнеева Матрена Игн[атьева] вд.	-	44	
	1	-	дети ея: Иоанн	23	-	
	2	-	Филипп	21	-	
	3	-	Илия	20	-	
	-	2	Анастасия	-	14	
	4	-	Кирил	12	-	
	-	3	Татьяна	-	7	
	5	-	Маслов Радион Осип[ов]	55	-	
	-	4	жена его Ксения Иоанн[ова]	-	51	
	-	5	дети их: Татьяна	-	25	
	-	6	Евфросиния	-	19	
	-	7	Ерина	-	16	
	-	8	Евдокия	-	18	
	6	-	Михей	4	-	
	-	9	Агрепина	-	9	
2	*		Иван	1	-	
	7	-	Саввов Григорий Феодор[ов]	62	-	
	-	10	жена его Фотилия Кар[пова]	-	60	
	-	11	дети их: Ксения	-	27	
	8	-	Петр	30	-	
	-	12	Варвара	-	26	
	-	13	Параскева	-	8	
	-	14	Екатерина	-	7	
	9	-	Феодор	22	-	
	10	-	Ершов Ананий Еман[уилов]	46	-	
	-	15	жена его Вера Павл[ов]	-	45	
	11	-	сын их: Димитр[ий]	21	-	
	-	16	мать ея Параскева Андр[еева]	-	79	
	3	12	-	Бочаров Кирилл Гавр[илов]	59	-
		-	17	жена его Ксения Андр[еева]	-	52
13		-	дети их: Алексей	17	-	

4	14	-	Феодор	18	-
	-	18	Мария	-	12
	-	19	Екатерина	-	10
	*		Анна	-	8
	*		Фотий //	1	-
	15	-	Клочков Михей Радионов	62	-
	-	20	жена его Анисия Петр[ова]	-	55
	-	21	дети их: Варвара	-	22
	-	22	Евдокия	-	15
	-	23	Феодосия	-	12
	16	-	Клочков Марин Мих[айлович]	32	-
	-	24	жена его Гликерия Зах[арьева]	-	26
	17	-	Каменщиков Алексей Ар.	42	-
	-	25	жена его Екатерина Сов.	-	39
	*		[дети их:] Евфросиния	-	6
	*		Григорий	4	-
	*		Ксения	-	2
	18	- +	Колесников Филипп Куз[ьмич]	44	-
	-	26	жена его Ерина Гавр[илова]	-	42
	19	-	дети их: Тимофей	22	-
	20	-	Иоанн	10	-
	21	-	Поляков Исидор Осип[ович]	32	-
	-	27	жена его Фекла Данил[ова]	-	30
	-	28	дочь их: Марфа	-	11
	22	-	Попов Максим Вас[ильев]	40	-
	-	29	жена его Анисия Мих[айлова]	-	36
	23	-	дети их: Петр	18	-
	24	-	Леонтий	12	-
	-	30	Васса	-	14
	-	31	Дария	-	10
	-	32	Матрена	-	8
	25	-	Иоанн	6	-
	*		Куприян	5	-
	*		Мария	-	3
	*		Феодосия	-	1
	26	-	Жуков Иоанн Макар[ьев]	50	-
	-	33	жена его Марфа Стеф[анова]	-	49
	-	34	дети их: Агрепина	-	22
	27	-	Михей	11	-
	28	-	Сухов Стефан Андреев	59	-
	-	35	жена его Мария Григор[ьев]	-	52
	29	-	дети их: Властий	29	-
	30	-	Григорий	24	-
	31	-	Афанасий	20	-
	-	36	Пелагия	-	19
	32	-	Иоанн	16	-
	33	-	Дмитрий	14	-

[Архив Спасо-Преображенского собора г. Болграда]

№ 4

**Список старообрядцев, проживающих на территории
Св. Николаевского прихода г. Болграда в 1914 г.**

Исповедальная роспись данная из Кишиневской Духовной Консistorии Св. Николаевской церкви гор. Болграда, 2 окр. Измаильского уезда, на 1914 год

Число			Раскольники	Лета от рождения	
Домов или дворов	Людей			Мужеск а пола	Женска пола
	Мужеск а	Женска пола			
1	-	1	Корнеева Матрена Игн[атьева]	-	49
	1	-	дети ея: Иоанн	27	-
	2	-	Филипп	25	-
	3	-	Илия	24	-
	-	2	Анастасия	-	18
	4	-	Кирилл	16	-
	-	3	Татiana	-	11
	5	-	Маслов Родион Осип[ов]	59	-
	-	4	жена его Ксения Иоанн[ова]	-	55
	-	5	дети их: Евфросиния	-	23
	-	6	Ирина	-	20
	-	7	Евдокия	-	16
	-	8	Агрипина	-	13
	6	-	Иоанн	5	-
	7	-	Саввов Григорий Феод[оров]	66	-
2	-	9	жена Фотиния Парф[иньева]	-	64
	-	10	дети их: Ксения	-	31
	8	-	Петр	34	-
	-	11	Варвара	-	30
	-	12	Параскева	-	12
	-	13	Екатерина	-	11
	9	-	Феодор	26	-
	10	-	Ершов Ананий Еман[уилов]	50	-
	-	14	жена его Вера Пав[лова]	-	49
	11	-	сын их: Димитрий	25	-
	-	15	мать ея Параскева Анд.	-	83
	12	-	Бочаров Кирилл Гавр[илов]	63	-
	-	16	жена его Ксения Анд[реева]	-	56
	13	-	дети их: Алексей	14	-
	3	-	17	Мария	-
-		18	Екатерина	-	14
-		19	Анна	-	12
-		20	Фотий	5	-
14		-	Клочков Михаил Род[ионов]	66	-
15		-	жена Анисия Пет[ровна]	-	59
-		21	дети их: Евдокия	-	19
-		22	Феодосия //	-	16
-		-	Клочков Марин Мих[айлов]	36	-
4		-	жена Гликерия Захар[ьева]	-	30
-		23	Каменщиков Алексей	46	-
17		-	жена Екатерина Сав[вова]	-	43
-		24	дети их: Евфросиния	-	10

5	-	25	Григорий	8	-
	18	-	Ксения	-	-
	-	-	Колесникова Ирина Г[авриилова]	-	46
	-	27	дети ея: Тимофей	26	-
	19	-	Иоанн	14	-
	20	-	Поляков Исидор Ив[анов]	36	-
	21	-	жена Фекла Даниил[ова]	-	34
	-	28	дочь их: Марфа	-	15
	-	29	Попов Максим Вас[ильев]	44	-
	22	-	жена Анисия Мих[айловна]	-	40
6	-	30	дети их: Петр	22	-
	23	-	Леонтий	16	-
	24	-	Васса	-	18
	-	31	Дария	-	14
	-	32	Матрона	-	12
	-	33	Иоанн	10	-
	25	-	Киприан	9	-
	26	-	Мария	-	7
	-	34	Феодосия	-	5
	-	35	Жуков Иоанн Мак[ариев]	54	-
7	27	-	жена его Марфа Ст[ефановна]	-	53
	-	36	дети их: Агрипина	-	26
	-	37	Михей	15	-
	28	-	Сухов Стефан Анд[реевич]	63	-
	29	-	жена Мария Григ[орьевна]	-	56
	-	38	дети их: Василий	33	-
	30	-	Григорий	28	-
	31	-	Афанасий	24	-
	32	-	Пелагея	-	18
	-	39	Димитрий	18	-
8	33	-	Иоанн //	19	-
	34	-	Сухов Михаил Ст[ефанов]	34	-
	35	-	жена Агафия Мих[еева]	-	30
	-	40	Софронова Марфа Осип[ова]	-	56
	-	41	дети ея: Николай	23	-
	36	-	Варвара	-	21
	-	42	Тимофей	18	-
	37	-	Пологов Андриан Георг[иев]	59	-
	38	-	жена его Дария Рад[ионова]	-	54
	-	43	дети их: Михаил	28	-
9	39	-	Савва	26	-
	40	-	Василий	20	-
	41	-	Пелагея	-	22
	-	44	Массальская Агафия Ст[ефанова]	-	54
	-	45	дети ея: Николай	25	-
	42	-	Локтин Сильвестр Мих[айлов]	46	-
	43	46	жена Акилина Исид[орова]	-	37
	-	47	дети их Иустиния		
	-	48	Дария		
	44	-	Гусликов Симеон Сав[вов]		
10	-	49	жена Фекла Климова		
	45	-	дети их: Иоанн		
11	46	-	Исаак		

12	-	50	Евдокия		
	47	-	Борисенко Кузьма Ив[анов]		
	-	51	жена его Лиина Мих[айлова]		
	48	-	дети их: Иаков		
	-	52	Елена		
	49	-	Масальский Лазарь Лаз[арьев]		
	-	53	жена его Акулина Евст[игнеева]		
	50	-	сын их: Лаврентий	8	-
	51	-	Попов Феодор Васил[ьевич]	26	-
	-	54	жена его Анисия Аргир[ова]	-	24
13	-	55	Каменщикова Наталия	-	59
	-	56	дети ея: Екатерина	-	22
	52	-	Радион	17	-

Настоятель, Протоиерей Виссарион Ливинский

Священник, Михаил Фокша

Псаломщик, Диакон Николай Дьяконов.

[Измаильский архив. Ф. 627. - Оп. 1. - Д. 38. - Л. 246об-247об.]

№ 5

Список старообрядцев, проживающих на территории Св. Преображенского прихода г. Болграда в 1914 г.

Исповедальная роспись данная из Кишиневской Духовной Консисории в Св. Преображенский собор,
гор.Болграда, 2 окр. Измаил. уезда на 1914 г.

Число			Временно проживающие Раскольники	Лета от рождения	
Домов или дворов	Людей			Мужеск а пола	Женска пола
	Мужеск а	Женска пола			
	1	-	Тимофей Иаков Черн[ышев]	66	-
	2	-	Григорий Феодоров Саввов	62	-
	-	1	жена его Гликерия Карл[ова]	-	58
	3	-	дети их: Петр	36	-
	4	-	Иоанн	34	-
	5	-	Феодор	17	-
	-	2	Ксения	-	32
	-	3	Евдокия	-	25
	-	4	Параскева	-	13
	-	5	Екатерина	-	10
	6	-	Николай	7	-
	7	-	Игнат Лукич Фомов	59	-
	-	6	жена его Пелагия Сим[еонова]	-	58
	8	-	Тит Игнат[ович] Фом[ов]	35	-
	-	7	Жена его Пелагея Тит[ова]	-	30
	9	-	сын их: Михаил	9	-

[Измаильский архив. Ф. 627. - Оп. 1. - Д. 20. - Л. 186.]

Таранец С.В. (Киев)

БАЛТСКАЯ ЕПАРХИЯ ДРЕВЛЕПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ ХРИСТОВОЙ (НЕ ПРИЕМЛЮЩЕЙ ОКРУЖНОГО ПОСЛАНИЯ) В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XX ВЕКА

О судьбе Древлеправославной Церкви Христовой, не приемлющей Окружного послания, в советское время известно очень мало. Это связано с колоссальной потерей богатого архивного фонда старообрядцев-неокружников, который сосредотачивался в главном центре противоокружничества – Куреневском Никольском мужском монастыре¹. (Как известно, Древлехранилище Никольского монастыря было уничтожено в середине 30-х гг. XX в.; из него вывезено более тридцати возов старопечатных книг, рукописей, икон, церковной утвари, которые имели не только старообрядческое, но и, прежде всего, древнерусское духовное значение.) Из значительного комплекса источников, проливающих свет на позднюю историю и культуру неокружничества, сохранились отдельные документы, как правило, собранные в частных архивах старообрядцев. Кое-что переместилось в государственные хранилища во время проведения археографических экспедиций Московского университета им. М.В. Ломоносова и Библиотеки АН СССР².

¹ Архив Музея истории и культуры старообрядчества Украины (Далее – АМИКС Украины). Воспоминания старообрядцев и о старообрядцах. А.И. Годованый.

² См.: Отдел рукописей Библиотеки Российской академии наук (Далее – ОР БРАН). Книга поступлений рукописей в Рукописный отдел БРАН. – № 2 с 1974 г.; Амосов А.А. Экспедиционная работа Библиотеки АН СССР в послевоенный период // Материалы и сообщения по фондам Отдела рукописной и редкой книги Библиотеки Российской академии наук / Под ред. Л.И. Киселёвой. – СПб., 1994; Кобяк Н.А., Леренман М.М., Поздеева И.В., Смилянская Е.Б. Задачи и результаты комплексных археографических экспедиций Московского университета 1966–1980 гг. // Русские письменные и устные традиции и духовная культура (По материалам археографических экспедиций МГУ 1966–1980 гг.). – М., 1982; Круглова Т.А. Обзор кириллических рукописных книг Молдавско-Украинской коллекции Московского университета // Русские письменные и устные традиции и духовная культура. – М., 1982; Поздеева И.В., Ерофеева В.И., Шитова Г.М. Кириллические издания XVI век – 1641 год. Находки археографических экспедиций 1971–1993 годов, поступивших в Научную библиотеку Мос-

В настоящее время в отечественной историографии и источниковедении проблемам старообрядческого противоокружничества уделяется недостаточно внимания, а существующие отдельные исследования носят фрагментарный характер, требующий не только более широкого изучения, но и уточнения фактического материала³.

ковского университета. – М., 2000.

³ См.: Вургафт С.Г., Ушаков И.А. Старообрядчество. Лица, предметы, события и символы. Опыт энциклопедического словаря. – М., 1996. – С. 74; Старообрядческие иерархи / Сост. А.Ю. Писаревский. – М., 2002. – С. 76.

* **Конон** – епископ Московский, глава Древлеправославной Церкви Христовой, не приемлющих Окружного послания. Возведен в сан епископа в 1912 г., после смерти еп. Иова. **Даниил епископ Казанский** (в миру Дмитрий) – рукоположен в сан епископа неокружническим епископом Геннадием Московским на Казанскую епархию; был признан в сущем сани еп. Вениамином Балтским. **Иоасаф** – епископ Калужский, наместник Московский. Чин «наместника» сохранил при вновь поставленном неокружническом епископе Кононе. До него наместником Московским был епископ Даниил Богородский, который в 1907 г. примкнул к необщинникам (еще одному течению в старообрядчестве, возникшем в связи с несогласием регистрировать приходы). Рукоположен в сан епископа в 1912 г. С целью уврачевания раздора между окружниками и противоокружниками архиепископ Московский Иоанн предлагал еп. Иоасафу занять Калужско-Смоленскую кафедру, однако тот предложение отклонил.

** **Филарет** – епископ Московский, глава Древлеправославной Церкви Христовой, не приемлющей Окружного послания.

*** **Кирилл I** (в миру **Яблочников Клим Иванович**) – епископ Балтский с 1876 г. Рукоположен на Балтскую кафедру неокружническим епископом Иосифом Нижегородским. Родился в 1818 г. в с. Грубно Хотинского уезда Бессарабской губ. В Куреневском монастыре с 1879 г. Участник съезда старообрядческого духовенства и мирян (неокружников) в Москве в декабре 1883 г. В 1884 г. рукоположил во епископы Пафнутия Московского. Приверженец жесткой дисциплины, что и послужило причиной его отречения от епископского сана. Умер в 1884 г.

**** **Иов** (в миру **Борисов Иван Константинович**) – епископ Московский из иноков Куреневского мужского монастыря. Родился в 1836 г. в д. М. Поляны Лукояновского уезда Нижегородской обл. Рукоположен во епископы на Московскую кафедру 16 декабря 1884 г.

В 1935 г. Древлеправославная Церковь Христова, не приемлющая Окружного послания, насчитывала 7 епархий: Московскую, Ржевскую, Богородскую, Балтскую (или Южную), Казанскую, Донскую и Уральскую. Первопрестольную Московскую кафедру занимал еп. Геннадий, Ржевскую – еп. Петр, Балтскую – еп. Вениамин I, Богородскую – еп. Даниил. Казанская, Донская и Уральская епархии считались вдовствующими.

После смерти еп. Иова в 1912 г., главой Церкви, не приемлющей Окружного послания, становится еп. Конон*. После его смерти в 1917 г., Московский престол занимает еп. Филарет**, умерший не ранее 1929 г., так как именно в этом году в сан епископа был возведен Порфирий Глазов, которому Филарет благословлял занять Московский престол. После смерти Филарета главой неокружников становится престарелый еп. Геннадий, тогда как еп. Петр продолжает исполнять обязанности наместника Московского (носил титул епископа Богородского).

До смерти еп. Иова положение Балтской епархии выглядело следующим образом.

Начало неокружнической иерархии идет от **Антония II епископа Московского** (в простонародье «*Гуслицкого*», в миру Афанасия Климова). Епископ Антоний родился в д. Иванищево Московской губ. Рукоположен во епископы из иноков Куреневского монастыря 24 июля 1864 г. в с. Соколинцы (Австро-Венгрия) митрополитом Кириллом Белокриницким. Он умер в 1876 г., оставив после себя единственного епископа Иосифа Нижегородского (хиротонисан в 1873 г.). Епископ Антоний завещал возвести на Московскую кафедру нового неокружнического епископа. Иосиф рукоположил трех епископов: Кирилла I*** – на г. Балту, Герасима – на г. Коломну, Макария – на с. Великое, но Московской епархией продолжал руководить самостоятельно. Это возбудило негодование епископов, которые в 1882 г. потребовали от него совместного управления. Обвиняя епископа Иосифа в умышленной задержке рукоположения первопрестольного архиерея, в 1884 г. в Москве еп. Кирилл I Балтский возводит на Московскую кафедру еп. Пафнутия. Иосиф

данное рукоположение не принял и подверг запрещению обеих епископов. Он сам ставит на Москву епископа Иова****. Избегая дальнейшего противоборства, решено управлять Московской епархией совместно. Постановлением Московского собора, состоявшегося 22 мая 1885 г., было принято решение именоваться Иову епископом Московским, а Пафнутию – Саратовским. Однако примирение еп. Иова с еп. Кириллом I обострило его взаимоотношения с Иосифом Нижегородским. 30 октября 1885 г. он созвал собор, на который съехались все неокружнические епископы и низвергли еп. Иосифа, но последний не подчинился запрещению. Это противоборство стало причиной извержения из сана еп. Кирилла I. В дальнейшем он проживал в Куреневском монастыре простым иноком.

Его место занял еп. **Симеон** (в миру Бельченко Стефан Миронович), **епископ Балтский и всея Бессарабии**, которого рукоположил еп. Иосиф Нижегородский из священноинок Куреневского мужского монастыря. Он родился в 1818 г. в Сорокском уезде Бессарабской губ. В Куреневском монастыре находился с 1874 г. Управлял епархией до своей кончины в 1897 году⁴.

В 1897 г. Балтскую кафедру возглавил епископ **Кирилл II**. Он родился в д. Мисцево Богородского уезда Московской губ., рукоположен во епископы 13 октября 1897 г. в с. Борсков Винницкого уезда Подольской губ., епископом Пафнутием Саратовским в сослужении епископов Михаила Новозыбковского и Петра Бессарабского.

С возведением 29 декабря 1890 г. в сан епископа Петра****, балтские епископы потеряли достоинство именоваться Бессарабскими, так как пределы Балтской епархии неокружников были несколько сужены. Из ее

⁴ Источники по истории Куреневских старообрядческих монастырей XIX – первой половины XX вв. Сборник документов / Сост. С.В. Таранец – К. Куреневка, 2006. – Т. 1. – С. 307.

**** **Петр** (в миру Павел Иванович Иванов) – **епископ Бендерский и всея Бессарабии**. Рукоположен во епископы 29 декабря 1890 г. неокружническим епископом Симеоном Балтским и всея Бессарабии. После Бендерского примирительного собора 1906 г. присоединился к окружникам. С 23 июня 1907 г. управлял Измаильской епархией. Основал Муравлевский женский старообрядческий скит в Измаильском уезде Бессарабской губ. Умер 3 июля 1916 г. Похоронен в скальном Иоанно-Богословском ските Тираспольского уезда Херсонской губ.

неокружническим епископом Иосифом Нижегородским. С 1885 г. глава старообрядческой Белокриницкой иерархии (неокружников). Умер 14 февраля 1912 г. в д. Молоково Богородского уезда Московской губ.

состава исключили центральные и северные регионы Бессарабской губ. Вместе с тем, во вновь образованную неокружническую Бессарабскую епархию вошли территории окружнической Измаильской епархии. Епископ Петр получил титул Бендерского и всея Бессарабии, а еп. Балтский стал именоваться и Одесским. В 1906 г. к окружникам присоединились еп. Михаил Новозыбковский и Кирилл II Балтский. С 25 августа 1910 г. еп. Кирилл II управлял Измаильской и Бессарабской епархиями, а с 1906 по 1909 гг. временно окормлял Петроградскую и Тверскую епархии. Скончался в 1924 г. В 1907 г. состоялся Бендерский собор (г. Бендеры, Молдавия), на котором к окружникам присоединились еп. Петр Бессарабский и еп. Киприян.

После присоединения еп. Кирилла II на Балтскую кафедру был возведен еп. **Мефодий** (в миру Соколов Михаил Иванович). Он родился в 1821 г. в г. Кишиневе. В 1866 - 1881 гг. являлся настоятелем Куреневского мужского монастыря, избранный на эту должность собором 15 января 1864 г., а после присоединения еп. Кирилла II к окружникам стал **епископом Балтским и Новозыбковским**. В Куреневском мужском монастыре находился с 1838 г. После смерти настоятеля инока Феодосия в 1869 г., он совместно со Степаном Кострицким и Филаретом Петровым исполнял обязанности настоятеля. В 1873 г. входил в число влиятельных иноков монастыря, являлся его соборным старцем. В 1907 г. получил архиерейский жезл от еп. Иова. Он был одним из активных противников Окружного послания. Мефодий считал, что окружники и господствующая Церковь исповедуют иного Бога, Сына Человеческого – Иисуса Христа. Он полагал, что этим признанием попирается вся более чем двухвековая борьба старообрядчества за сохранение древних и до того времени общепризнанных традиций. Продолжал отстаивать исключительное чествование восьмиконечного креста, настаивал на том, чтобы частицы из просфоры при молении за инославного (российского) царя не вынимались, а окружников в Церковь Христову принимали не иначе как 3-м чином.

В связи с изданием в 1906 г. указа о церковных общинах в среде неокружников произошел раскол. Он был вызван полемикой старообрядцев вокруг вопроса о регистрации общин органами государственной власти.

Разночтения в среде неокружников оформились на Зуевском соборе 1907 г. Его зачинщиком явился инок Геннадий (в миру Герасим Онуфриевич Завалов). Сначала необщинники не имели широкой поддержки, но скоро к ним присоединился еп. Даниил Богородский – наместник епископа Московского. Вслед за ним последовали Пафнутий Саратовский, Мефодий Балтский, Иона Кавказский, а после смерти епископов Иова и Конона – Филарет Московский.

Глава неокружников епископ Иов занял более конструктивную позицию, тех, кто признавал за устройством общин – ересь, он отлучал от Церкви. Таким образом, были запрещены в священнодействии епископы Даниил и Мефодий. Однако они не подчинились воле Иова и подвергли его запрещению со своей стороны. На деле существующее противоборство было ничем иным как внутренней борьбой, между еп. Иовом и еп. Даниилом. На соборе 1911 г. Мефодий Балтский заявил, что реально общины существуют и при Куреневских монастырях⁵. С тех пор позиция неокружнических епископов по отношению к регистрации общин изменилась. Это видно из прошения Куреневских старообрядческих общин в НКВД РСФСР от 22 февраля 1924 г. где обозначалось, что все церкви и общины в с. Куреневке были зарегистрированы⁶.

Бурные годы становления советской власти в Куреневке в 20-30-е гг. XX в. не оставили нам документальных свидетельств, проливающих свет на историю этого выдающегося центра неокружничества. Нам точно неизвестны имена епископов, управлявших Балт-

⁵ Вургафт С.Г., Ушаков И.А. Старообрядчество. Лица, предметы, события и символы. Опыт энциклопедического словаря. – М., 1996. – С. 185.

⁶ Источники по истории Куреневских старообрядческих монастырей XIX – первой половины XX вв. Сборник документов / Сост. С.В. Таранец – К.-Куреневка, 2006. – Т. 1. – С. 260.

***** Был еще **Вениамин II** – (в миру Василий Теодорович Агольцов, ум. в 1962 г.) епископ Киево-Винницкий Белокриницкой иерархии. В Украине священнодействовал после Великой Отечественной войны. Был возведен в сан епископа в 1946 г. архиепископом Иринархом Московским. На Киевской кафедре пребывал до 1950 г. Затем его осудили собором за инициативу учредить Украинскую епархию. Резиденция епископа находилась в г. Виннице, хотя родом Вениамин был из России. С 1954 по 1962 гг. – пребывал на Клинцовско-Новозыбковской кафедре.

ской епархией после кончины еп. Мефодия. Некоторые сведения представляют синодики этого времени. Так, поминальные книжки Подолья фиксируют имена старообрядческих епископов, биографии которых, к сожалению, установить не удалось (за исключением некоторых фактов из жизни еп. Филагрия).

Епископ **Филагрий Балтский** (Кизин) был настоятелем Куреневского Никольского мужского монастыря и противником Окружного послания. В 20-е гг. XX в. он являлся архимандритом Куреневского Никольского монастыря, уполномоченным Куреневских мужского и староженского монастырей, членом Куреневских старообрядческих общин.

Вениамин I***** – неокружнический епископ Балтский и всего Юга. Родом из Подмосковья (ныне черта г. Москвы). После разрушения Куреневских старообрядческих монастырей постоянного места жительства не имел. Временная кафедра пребывала в г. Брацлав и с. Шура-Копиевская Винницкой обл. Епископом Геннадием обвинялся в совершении литургии в пьяном виде, принуждении сослужить ему диакона Луку. Вениамин I пил в Страстную седмицу Великого поста, на что сетовали прихожане Шурского прихода. 7 сентября 1935 г. в канун престольного праздника Рождества Пресвятыя Богородицы в с. Шуре еп. Вениамин I пьяным совершал всенощное бдение, о чем свидетельствовал настоятель Тираспольской старообрядческой общины – о. Симон⁷. Чтобы избавиться от позора, люди пытались схватить еп. Вениамина, посадить на грабарку (воз) и вывезти за пределы села, однако отец Симон настоял на том, что в честь престольного праздника этого не следует делать. Подобные случаи происходили при посещении епископом других приходов, где Вениамин I требовал выпивки. Неоднократные факты пьянства епископа Вениамина во время богослужений стали причиной его вызова в Москву⁸.

На встречу с еп. Геннадием Вениамин I тоже явился пьяным, а когда Геннадий стал делать ему выговор, тот не только не выслушал его, но и покинул квартиру архиерея. Вениамин не стал признавать Геннадия за епископа, начал вторгаться в пределы его епархии. Он разрешил запрещенного иерея

д. Печатниковой Алексея Носова. Вместе с еп. Петром обвиняли Геннадия в отсутствии священного сана и благодати хиротонии.

23 января 1935 г. в г. Орехово-Зуево прошел Освященный собор, созванный епископами Вениамином I и Петром. На нем официально был закреплён новый раскол⁹. Эти епископы, при поддержке незначительного количества священников, иноков и мирян, отреклись от епископа Геннадия Московского. Причиной раскола, с одной стороны, послужили справедливые требования Геннадия по поводу бесчиния еп. Вениамина в Балтской епархии, а с другой – Петр с Вениамином желали независимости и самовольности. С 1935 г. Вениамин стал признавать епископом Московским Петра Ржевского.

Савва, епископ Балтский и всего Юга Белокриницкой иерархии неокружников (в миру Софрон Иванович Суржиков) – в 30-е–40-е гг. XX в. архимандрит Куреневского Никольского старообрядческого мужского монастыря. Родился в 1860 г. в сл. Пилипоновка-Бершадская Ольгопольского уезда Подольской губ. в потомственной старообрядческой крестьянской семье. Балтский престол занял после перевода еп. Вениамина I на Богородскую кафедру. Во время советских гонений вел аскетический образ жизни. По воспоминаниям очевидцев, имел острый, пронизательный взгляд, который не каждый мог выдержать. Отличался созерцательной, богобоязненной жизнью, в 20-е–40-е гг. XX в. вел активную проповедническую и архипастырскую деятельность, за что неоднократно преследовался органами НКВД. Умер в 1946 году. Похоронен в с. Куреневка¹⁰.

С 1917 г. по 1935 г. епископ **Геннадий Московский** являлся предстоятелем Древлеправославной Церкви Христовой, не приемлющей Окружного послания. После смерти еп. Филарета, согласно постановления Освященного собора от 14 июня 1917 г., он получил право именоваться епископом Московским. В 1935 г. Вениамином Балтским, Петром Богородским и орехово-зуевским протоиереем Саввой он обвинялся в отступлении от ка-

⁷ ОР БРАН. Белокриницкое собрание. – № 214. – Л.1.

⁸ Там же.

⁹ ОР БРАН. Белокриницкое собрание. – № 214. – Л.1.

¹⁰ Источники по истории Куреневских старообрядческих монастырей XIX – первой половины XX вв. Сборник документов / Сост. С.В. Таранец – К.-Куреневка, 2006. – Т. 1. – С. 332; Таранец С. Епископ Савва Куреневский // Бела Криница. – 2002. – № 2–3. – С. 43.

нонических правил. Епископ Геннадий прилагал всевозможные усилия к умиротворению церковной жизни. С этой целью он посылал гонцов в Орехово-Зуево и Москву, желая лично встретиться с еп. Петром и обсудить вопросы примирения Церкви, однако тот отверг представленные им конструктивные предложения. Петр говорил: «если епископ Геннадий откажется от Московской епархии правления и передаст мне на бумаге, и поклониться в оным мне, тогда лишь я помирюсь с ними»¹¹. Притязания Петра и Вениамина осудили настоятели тираспольских (Молдавия) неокружнических храмов иереи Симон и Маркел, а также попечители этих церквей Д. С. Калинин и Д. В. Шпаков. Вместе с тем, ряд старообрядческих приходов Южной епархии остались на стороне еп. Геннадия, в частности: сс. Плоское, Покровка, Слободка, Пастушова и Гаивка¹². 25 февраля 1935 г. тираспольские неокружники направили послание еп. Вениамину I, находившемуся в с. Шура-Копиевская Винницкой обл., в котором обвиняли его в незаконном извержении еп. Геннадия из сана, в безосновательном признании епископом Московским еп. Петра Ржевского. Вениамина I также обвиняли в содействии еп. Петру, безосновательном отступлении от еп. Геннадия, в нарушении церковного мира и сотворении раздора, незаконном проведении собора в чужой епархии, желании захватить не принадлежащий Вениамину I престол.

С историей Куреневского Никольского мужского монастыря связана жизнь главы неокружников (с 1935 г.) епископа **Петра Ржевского (Богородского)**, (в миру Порфирия Глазова), родившегося в 1900 (?) г. в сл. Пилипоновка-Бершадская Ольгопольского уезда Подольской губ. (умер в 1952(?) г., похоронен в с. Петушках Московской обл.). Епископ Петр являлся наместником Московским при еп. Филарете. После смерти Филарета был представлен в помощь престарелому еп. Геннадию. Рукоположен в сан епископа решением Освященного собора в 1929 г. Самовольно назывался епископом Московским.

Епископ Петр аргументировал свое решение занять Московский престол тем, что в этом сане его желали видеть не только христиане, но и в свое время благословил еп. Филарет. До конфликта с еп. Геннадием Вениамин не поддерживал еп. Петра, утверждая, что тот ведет народ к гибели путем незаконного священнодействия в Московской епархии, но после разрыва с Геннадием перешел на сторону Петра.

В 20-е гг. XX в. (во время гонений на Куреневские монастыри), еп. Петр был одним из уполномоченных Куреневских мужского и староженского монастырей. Он являлся автором прошения Куреневской старообрядческой общины в Народный комиссариат внутренних дел РСФСР (от 22 февраля 1924 г.), в котором акцентировал внимание на несправедливом решении Подольского губернского ликвидкома (от 18 июня 1923 г.) о закрытии монастырей, так как от общин не были приглашены их представители. В прошении указывалось, что иноки и инокини Куреневских монастырей (около 100 человек) не являлись иждивенцами, но сами зарабатывали себе на жизнь путем обработки полевой и огородной земли, а также леса¹³. Просьба иноков не была удовлетворена. С тех пор Порфирий Глазов был взят под надзор органами НКВД и преследовался за контрреволюционную деятельность. Он подвергался гонению со стороны властей, постоянно скрывался, но умер собственной смертью. Известно, что при посещении своих родственников в Пилипоновке-Бершадской Винницкой обл. был у властей на прицеле, однако ареста избежал. Зато в 1937 г. арестован двоюродный брат епископа, Захарий Васильевич Глазов, который обвинялся в антисоветской деятельности, дискредитации вождей коммунистического режима, в т. ч. З. В. Глазову было выдвинуто обвинение в поддержке связей с репрессированным контрреволюционным элементом (т. е. двоюродным братом, епископом Петром), которого Захарий укрывал от преследования властей¹⁴.

¹³ ЦГАВО Украины. Ф. Р.-5. – Оп. 1. – Д. 2198. – Л. 230; Источники по истории Куреневских старообрядческих монастырей XIX – первой половины XX вв. Сборник документов / Сост. С.В. Таранец – К.-Куреневка, 2006. – Т. 1. – С. 260.

¹⁴ ГАВО. Ф.-Р. 6023. – Оп. 4. – Д. 8281. – Л. 25.

***** Очевидно речь идет о епископе **Сергии Уральском и Оренбургском** (в миру Симене Калугине), эмигрировавшем в Румынию и во время румынской

¹¹ ОР БРАН. Белокриницкое собрание. – № 215. – Л. 3.

¹² Там же. – Л. 3 об. В книгах: Старообрядческие иерархи / Сост. А.Ю. Писаревский. – М., 2002. – С. 76, Вургафт С.Г., Ушаков И.А. Старообрядчество. Лица, предметы, события и символы. Опыт энциклопедического словаря. – М., 1996. – С. 74 – сведения не точны, представлены кратко.

В годы Великой Отечественной войны (при румынах) Подолье окормлял (что очевидно) окружнический епископ Сергей***** из Молдавии. Он поставил на Балту сразу двух священников: о. Анисифор Глазова и о. Стефана Кольцова¹⁵. Оба священника были родом из Пилипоновки-Бершадской. О. Анисифор являлся родным братом епископа Петра Глазова. (Также известно, что о. Анисифор был переведен из Балты в Подмосковье.)

После войны практически все неокружники присоединились к Московской архиепископии. Очевидцы свидетельствуют, что по этому случаю неокружнические священники писали заявления. По словам Е. И. Перфилова, подобное заявление писал и о. Стефан Гребенщиков*****, служивший в то время в Пилипоновке¹⁶.

* *
*

Таким образом, установлено, что в 30-е гг. XX в. был уничтожен колоссальный архивный фонд старообрядцев-неокружников. Сохранились отдельные рукописи, найденные Научной библиотекой Московского университета им. М. В. Ломоносова и Библиотекой АН СССР и те, которые сохранились в частных архивах старообрядцев.

В статье расширены хронологические рамки жизни архиереев, восстановлена правопреемственность и биографии неокружнических епископов Балтской епархии: Кирилла I Балтского, Симеона Балтского и всея Бессарабии, Кирилла II Балтского и Одесского, Мефодия Балтского и Новозыбковского, Филагрия Балтского, Вениамина I Балтского и всего Юга, Саввы Балтского и всего Юга. В первой половине XX в. неокружники имели пять епархий.

В связи с пресечением своего епископата в конце 40-х – начале 50-х гг. XX в. неокружники присоединились к Московской старообрядческой архиепископии.

оккупации священнодействовавшего на Подолье. Как известно еп. Сергей был рукоположен во епископы в 1926 г. Московским архиепископом Мелетием. В 30-х гг. XX в. был арестован и репрессирован. Дальнейшая его судьба в России неизвестна.

¹⁵ АМИКС Украины. Экспедиция в с. Шуру-Копиевскую Тульчинского р-на Винницкой области 15 октября 2007 г. Рассказ председателя Шурской старообрядческой общины Е. И. Перфилова.

¹⁶ АМИКС Украины. Экспедиция в с. Шуру-Копиевскую Тульчинского р-на Винницкой области 15 октября 2007 г. Рассказ председателя Шурской старообрядческой общины Е. И. Перфилова.

***** **Иерей Стефаний** служил в Пилипоновке до своей кончины в 1953 г. Был похоронен возле местного Покровского храма. После Стефания Пилипоновка постоянного священника не имела. К местным старообрядцам наезжал священник Мина Тарасов из г. Брацлава Винницкой обл. По воспоминаниям старожилов он был очень хорошим попом. Затем на Бершадь поставили священника Ивана. Он священнодействовал всего один год. После него из Москвы приехал от. Глеб, однако тоже долго не продержался. Пилипоновцы его выгнали. После Глеба в местной церкви священствовал от. Василий Лебедев из с. Людавка Винницкой обл. Он служил в Бершади достаточно продолжительное время, но на старости лет уехал в с. Людавку, где умер и похоронен. За Василием общину окормлял от. Петр Красников из с. Красиловки Ивановского р-на Киевской области. Кроме Пилипоновки-Бершадской у этого священника имелись приходы в с. Красиловка и г. Черкассы.

Кучерявенко И.Ф. (Измаил)

СИСТЕМА ДУХОВНОГО ОБРАЗОВАНИЯ В ИЗМАЙЛЬСКОЙ ЕПАРХИИ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XX В.

Образование для старообрядцев никогда не было самоцелью. А главную цель старообрядческого образования можно сформулировать так: осознанная передача традиций в наиболее возможной полноте. Традиции во всем: и в богослужении, и в образе жизни, и в святоотеческой книжности. Любая система, в том числе и система духовного образования, должна быть основана на некоторых принципах. И, поскольку старообрядчество Измаильской епархии не имело сложившейся образовательной системы, мы попытаемся рассмотреть те принципы, на которых она могла быть основана.

Старообрядчество всегда испытывало потребность в духовно грамотных людях. Остро эта потребность ощущалась и в Измаильской старообрядческой епархии. Старообрядческие приходские школы Южной Бессарабии функционировали в течение всего периода существования Измаильской епархии.

«Глубоко осознавая необходимость учебы, мы просим позволить нам завести свои собственные школы, где наши дети, укрепляясь в вере родителей своих, изучали бы кроме того и другие науки»¹, – писали в 1881 г. старообрядцы российскому правительству, но и в этот раз они не были услышаны. Главным решением любого епархиального съезда было обучение неграмотных в Измаильской епархии. Полиция следила за тем, чтобы старообрядцы самовольно не открывали школы, и поэтому староверы вынуждены были открывать тайные подпольные школы. Обращает внимание на себя факт высокого процента грамотности именно у старообрядцев, которые самостоятельно расписывались в ведомостях. Эту особенность старообрядцев (в отличие от украинского и молдавского населения) отмечают много исследователей. Количество образованных среди старообрядцев достаточно значительное: уже в 50-х гг. XIX в. официальные исследователи быта старообрядцев Российской империи отмечали, что

среди старообрядцев 1 грамотный приходится на 3 неграмотных. Самобытные народные учителя, которые были выходцами из старообрядцев, имели большое влияние на распространение среди населения образования, но за это правительством их только преследовало².

Старообрядцы Измаильской епархии в начале XX века отличались также высокой степенью обладания грамотности. Система образования в Измаильской епархии была двухуровневой и предусматривала общее образование и профессиональное. Первый, общеобразовательный уровень включал учебу грамоте и церковному пению. Второй уровень был основан на первом уровне, после которого наиболее талантливые учились рисовать иконы, вести церковные богослужения и учить других. Так выходили иконописцы, дьяки и учителя.

В Измаильской епархии одна приходская школа насчитывала от 15 до 40 детей. Плата за обучение составляла 15 рублей за одного ученика в месяц. Учителем в приходской школе мог быть образованный человек, который имел воспитательные и организаторские способности.

В первую очередь, общеобразовательные приходские школы предназначались для детей прихожан. В школах учили чтению, письму и церковному пению. Учеба начиналась с изучения старославянской азбуки. Огромное большинство учеников не могло писать, а если писали, то писали полууставным шрифтом. Весь курс грамоты состоял из азбуки (первый учебный год), канонов и часослова (второй год), и для избранных еще чтение псалтыря и других чисто церковнослужебных книг. Однако учеба этим не заканчивалась, она продолжалась и дальше, но этому последующему «образованию» посвящали себя исключительно только будущие специалисты: уставщики, «письменные», девы-читалки и вообще «интеллигенция» старообрядчества. Простой же народ

¹ Старообрядческая мысль // Ежемесячный церковно-общественный журнал. – Москва, 1916. – С.1132.

² Мельгунов С.П. Старообрядцы и свобода совести / о необходимости для старообрядцев отделения церкви от государства / Ист. очерк., изд. 2-е. – М., 1917. – С.40.

удовлетворялся часословом, псалтырем, часто даже одной азбукой и канонами за упокой, – лишь бы вспомнить своих родителей и уметь прочесть домашние молитвы³.

Занятия в таких школах проходили «наглядно». Никаких отделений не существовало – рядом с семилетним ребенком можно было встретить на школьной лавке взрослого, иногда уже женатого человека, и этот «ученик» зубрил ту же азбуку. Однако, существовали распределения учеников по количеству изучаемых в данной школе различных книг. Были, например, «азбучники», «псалтырники» и другие. Но в свою очередь ни те, ни другие между собой не составляли ничего целого. Каждый представлял из себя что-то отдельное, самостоятельное. Такой массой умело управлял один преподаватель, какой-нибудь семидесятилетний дедушка.

Он имел неограниченную абсолютную власть и ежеминутно опускал на головы своих воспитанников свою длинную, тонкую указку. Также, достаточно большую роль в этом процессе учебы играла «заучка», которая воспитала несколько поколений⁴.

Рассмотрим один учебный день такой школы. «Учебный день обычно начинался с того, что ученики приходили и приносили с собой разные «калачи», «витушки», пироги, которые благосклонно складывались учителем на печь. Потом начиналась общая молитва «Начал», во время которого уже действовала грозная указка. Перекрестившись и благословившись у «дедушки», если учитель был стар, или у «дядюшки», если это был просто пожилой человек, дети раскрывали книги, брали красивые, фигурные указки и начиналось чтение «задов», то есть того, что изучалось раньше. «Зады» давали возможность учителю позавтракать здесь же на скамье. И никто в это время не смел нарушать покой учителя; если кто и заканчивал повторение, начинал его сначала. Эти «зады» помогали учителю начинать свою работу постепенно, не спеша, ведь ученики не могли быть все с одинаковыми способностями; поэтому и повторение для всех продолжалось неодинаково по времени. Только тот, кто заканчивал «зады», мог

обратиться к учителю и просить у него благословения на новую «заучку»»⁵.

Говоря о приходских школах Измаильской старообрядческой епархии, нужно добавить, что они не имели легального характера. Даже внешне – это, нередко, были какие-нибудь землянки или нижние этажи. Оттуда не доносился ни один звук на улицу и не было опасности быть услышанным. В таких школах не было ни столов, ни скамей. Сидели на скамьях, которые тянулись вокруг стен, сидели, на чем приходилось. Так было удобно «замести следы» в случае опасности. Дети обычно при первой же тревоге разбегались, вынося с собой книги, а дед, что оставался, притворялся глухим, доставал какой-либо сапог и превращался во временного сапожника. Разоблачить его в «преступлении» было трудно. Особенно если у него не было проблем с паспортом.

Свидетель тех времен Кузьмин Венедикт Елиферович 1930 г.р. говорит: «Ни одна власть не закрывала приходские школы, кроме советской. Школы были вынуждены пойти в подполье. Церковно-приходские школы переехали на хаты, где мы продолжали свою учебу. Моим учителем был дед Стефан Никулин, у него кроме меня было 6 человек. В другой хате учила пению бабка Поломиха, у которой тоже было до 8 человек. Тогда, когда проходили уроки на этих хатах, один ученик сидел на ограждении и следил за тем, что происходит, чтобы вовремя сообщить об опасности.

Директор сельской школы Трофим Игнатьевич штрафовал родителей тех детей, которые ходили в такие церковные школы. Даже во времена румынской власти школы не закрывались, а только с приходом советской власти старообрядческая молодежь начала потихоньку забывать особенности церковного пения»⁶.

Кроме основных уроков, ученики с учителем разбирали информацию о новостях, которые происходили в их епархии, о престольных праздниках, о благочестивых семьях старообрядцев и многое другое.

³ Старообрядческая мысль // Ежемесячный церковно-общественный журнал. – Москва, 1914. – С.1040.

⁴ Старообрядческая мысль // Ежемесячный церковно-общественный журнал. – Москва, 1914. – С.1041.

⁵ Старообрядческая мысль // Ежемесячный церковно-общественный журнал. – Москва, 1914. – С.1041.

⁶ Воспоминания дьяка старообрядческой церкви Введения Богородицы с. Новая Некрасовка Кузьмина Венедикта Елиферовича 1930 г.р. записанные от 12 января 2004 г. в с. Новая Некрасовка Измаильского района, Одесской области.

Влияние приходских школ старообрядческой церкви отобразилось на общем уровне развития старообрядчества региона.

О масштабности старообрядчества именно в Измаильской епархии свидетельствует тот факт, что кроме приходских школ, в г. Измаиле и г. Вилково действовали также приходские училища для старообрядцев. Православные миссионеры на страницах КЕВ за 1913 г. отмечали: *«Лет пять тому назад опять на южном горизонте старообрядчества появился талантливый учитель Иван Степанович Логинов. Поселился он в г. Измаиле – центре южных старообрядцев, где занял должность учителя в городском приходском училище для старообрядцев. В свободное время Логинов уделял массу энергии на развитие детского церковного хора. Его имя с благодарностью вспоминают в г. Кагуле, Вилково и других местах Бессарабии, где он всячески способствовал открытию училищ для старообрядцев. В 1909 г. Логинов переехал на такую же должность в Одессу»*⁷. Из архивных источников мы можем узнать, по каким учебникам велось преподавание в Вилковском училище, и какую литературу читал определенный учитель: Вахтерова – Букварь папка, Тулузов – Новая школа, Некрасов – Правописание, Ушинский – Родное слово, и другие⁸. В старообрядческих училищах существовали даже библиотеки, которые постоянно пополнялись новой литературой не только богословского, но и научного характера.

Духовенство Измаильской епархии внесло большой вклад в культуру, образование и организацию духовной жизни епархии. Как правило, все духовенство епархии и активные старообрядцы были не только образованными людьми, но и активно учили грамоте своих сторонников и их детей. Активной жизни старообрядцев региона прежде всего способствовала деятельность его руководства под председательством епископа.

На территории Измаильской епархии все время действовали приходские школы и училища, которые были распространителями образования для детей духовенства и прихожан.

Духовное образование общее и профессиональное были тесно связаны: и то, и другое были необходимы для сохранения старообрядчества. Общее образование обеспечивало высокий уровень грамотности паствы, что давало возможность устроить церковную жизнь по всем правилам⁹. Благодаря хорошему профессиональному образованию, высокого уровня достигли измаильское книжное искусство (библиотеки Петропавловского и Архангело-Михайловского монастырей содержали книги, рукописи, духовные стихи местных старообрядцев), иконописание (иконописная школа епископа Силуяна была широко известна за пределами Измаильской епархии).

⁷ Воловей Ф. Раскол и противораскольническая миссионерская деятельность в Кишиневской епархии в 1912 г. // Кишиневские епархиальные ведомости. – 1913. – №22-23. – Отд.оф. – С. 2.

⁸ Галкина А.В., Демин О.Б. Документы XIX – начала XX вв. Измаильского архива о старообрядцах Придунайского края // Липоване: история и культура русских-старообрядцев. – Вып. 2. – С. 75.

⁹ Традиции духовного образования в старообрядчестве: история, современность, перспективы: Сб. материалов. – Ржев, 2003. – С.18.

Болученкова А.А. (Кишинев)

АРХИЕПИСКОП МОСКОВСКИЙ И ВСЕЯ РУСИ НИКОДИМ В ЖИЗНИ СТАРООБРЯДЧЕСТВА МОЛДАВСКОГО КРАЯ

Никодим (Никита Тимофеевич Латышев; 1916 - 11 февраля 1986) - архиепископ Московский и всея Руси Древлеправославной Церкви Христовой старообрядцев, приемлющих белокриницкую иерархию.¹

Свои первые слова будущий архиепископ произнёс в далёком от России молдавском селе Покровка Сорокского уезда. Именно здесь в небольшом крестьянском доме жил его дедушка Иван Кондратьевич Латышев (1851 – 1898). Фамилия Латышев - одна из самых распространённых в селе. В связи с этим существуют две версии её происхождения. Одна из них связана с латышами, проживавшими на территории Латвии, а другая с людьми, носивших латы. Можно предположить, что потомки Латышевых проживали в Литовском княжестве, Польше (ныне - Гомельская область, Белоруссия), а затем в Подолии, Австро-Венгрии, после переселились в Бессарабию. И действительно, старожилы из семей Латышевых помнят, что после раскола они бежали в Австро-Венгрию, а затем окончательно осели на севере Бессарабии в селе Покровка.

В семье Ивана Кондратьевича родились два сына: Тимофей и Харитон. Они были очень дружны и жили одними семейными заботами. 28 мая 1916 г. у Тимофея - дядя Покровской церкви и у его жены – Домники (в девичестве - Щербаковой) родился сын Никита. Будущий архиепископ рано лишился матери. В возрасте 2-х лет ему заменила мать его родная тётя - жена родного брата Харитона - Елена Петровна (в девичестве - Колоханина). Харитон и Елена стали его крестными родителями. И так трагически сложилось, что и его двоюродный брат Иван Харитонович лишился своего отца очень рано - в возрасте 6-ти лет.

Но окружали в детстве Никиту очень добрые, родные люди, которые всем своим обликом и поведением навсегда оставили в его сердце бескорыстное участие, милосердие,

доброжелательность и любовь. Одновременно умели в семье Латышевых быть требовательными и строгими, когда дело касалось православной веры, обычаев и традиций их святой Руси. Той Руси, по которой болело сердце, которой они не изменили, бережно сохраняя заветы отцов и дедов.

Русские женщины в этом маленьком селе отражали в своём облике островок допетровской Руси. Плавно двигались они в длинных сарафанах, гордо несли свои головы, украшенные платками, радовали глаз бусами из янтаря и жемчуга, ожерельями из бисера. Степенно и уверенно несли свои бороды и мужчины. Они не отказались от них, а наоборот считали их важной и естественной принадлежностью того облика, которым одарил Господь защитника, попечителя и устроителя семейного очага. Вышитая рубашка со стоячим воротником, холщовые брюки, на головах свиты- «бурки» - всё это формировало облик мужественного делового и умелого мужчины-старообрядца, жителя Покровки.

И ещё одна отличительная особенность староверов - постоянная сопряжённость их жизни с Законами Божьими. С первой минуты бодрствования в начале трудового дня и до последних минут перед ночным отдыхом все они сопровождают молитвой, обращённостью к Богу, к его благодати, дающей им силы и стойкость духа.

Об этой отличительной черте хорошо сказал выдающийся старообрядческий историк Фёдор Евфимьевич Мельников (1874 – 1960): *«Старообрядчество требует, чтобы вся жизнь человеческая: государственная, народная и личная - была пропитана религиозными началами, чтобы вся деятельность была освящена Церковью и благословлена Богом, была омомитвенена и облагодатствована»*². И маленький Никита впитывал жизнь, быт, верования ежеминутно. Всё это способствовало пробуждению в нём духовной жизни, ведь одухотворение души бла-

¹ Старообрядчество. Лица, предметы, события и символы. Опыт энциклопедического словаря. - М., 1996. - С.192.

² Мельников Ф.Е. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) церкви. - Барнаул, 1999. - С.436.

годатю происходит в определенных условиях. Он пребывал в атмосфере православного воспитания, семья способствовала рождению духовной жизни и её развитию.

Из рассказов матери, бабушки крёстный брат архиепископа Иван Харитонович знает, что малолетний Никита рос серьёзным и впечатлительным мальчиком. Уже в возрасте 4-х лет его начали обучать церковнославянскому языку, учили первым молитвам, брали с собой в церковь. Особенностью детского воспитания является умение старообрядцев возбуждать духовное, которое руководит всем телесным. Это относится к выбору здоровой пищи и питанию в определённые часы, приучению тела к безболезненному переносу всякого рода внешних влияний: воздуха, воды, перемен температуры, сырости, жары, холода, боли и др. При этом родители выбирают себе за правило умеренность, позволительность и контроль.

Таким отношением к детям всегда отличалась семья Латышевых. Прежде всего - это сам отец Никиты - Тимофей, который был дядьком, а со стороны его родного дяди и крёстного отца все женщины воспитывались в доме священников: отец Онуфрий - его прадед и отец Григорий - брат Елены Петровны - матери Ивана Харитоновича. Первым же священником в Покровке был Василий - дед супруги Ивана Харитоновича Епестмии Артёмовны.

Маленькому Никите исполнилось 4-е года, когда его отец решил переехать на новое место, прослышав, что под г. Бельцы можно приобрести 1 лотт (6 га) земли. Это были годы земельной реформы (1918-1924 гг.), когда румынские власти способствовали освоению пустующих земель и передавали наделы нуждающемуся крестьянству края. Эта реформа позволила возродить частное владение землёй и укрепила позиции зажиточной части крестьянства. Трудлюбивые и умелые старообрядцы не преминули воспользоваться преимуществами новых аграрных преобразований. И вот уже в 1920 г. семья Латышевых начинает обустраиваться в селе Добруджа (в последствии - Старая Добруджа).

Это был очень тяжёлый год, потому что вначале отец вырыл землянку и одновременно строил дом, обрабатывал надел, помогал строительству церкви.

И так постепенно староверы из Чернигова, Калужской области России, из соседней молдавской Покровки стали осваивать благодатный чернозём этих живописных мест. Застройка села велась в соответствии со старообрядческими правилами - улицы располагались с востока на запад, выстроившись в окончательном варианте в форме заглавной буквы «Д», как-будто своим построением «хотели» символически закрепить своё название «Добруджа».

Основателями села стали первые 40 семей из Покровки.

Это деды и отцы современных семей Латышевых, Борисовых, Бельченковых, Рыльских, Ковалёвых, Храпченко, Щербаковых, Рахмановых, Медведевых и многих других - одного из самых молодых и богатых старообрядческих сел в Молдавии.

А в те далекие 1920-е годы - годы нужд и тягот первых переселенцев - стала пробуждаться и душа маленького Никиты. Христианская жизнь его родных не прекращалась ни на минуту.

В 1919 г. началось строительство церкви Успения Пресвятыя Богородицы. И взор ребёнка под руководством взрослых постоянно останавливался на окружающих его предметах. Первые впечатления детства становились для него глубоко памятными. Первый материал, первую пищу для своего образования душа ребёнка получала извне от чувств. Она возрастала и богатела во внутреннем содержании сообразно деятельности уже после. Поэтому первые предметы, воздействующие на чувства и воображение, способствовали христианской жизни в семье Латышевых. Развивающиеся чувства доставляли материал воображению, а воображенный предмет хранился в памяти Никиты и затем составил содержание его души. Его чувства получали впечатления от предметов священных: икона, свет лампы, священные песнопения.

И пусть юный Никита в своём четырёхлетнем возрасте не всегда понимал из того, что у него перед глазами, но его глаз и слух привлекали к этим предметам, занимали его сердце и тем самым отдаляли другие предметы как второстепенные. Чувства и первые упражнения воображения становились священными, он легче воображал эти предметы. В будущем же всё изящное у такого ребёнка, будет всегда привлекать его не иначе как под священными

формами. Особенно большое влияние на духовную культуру Никиты оказали иконы.

Общеизвестно, что именно старообрядческие церкви, монастыри, семьи сохранили бесценные древнерусские иконы. Икона для староверов – это основная ценность, предмет святости, вокруг которой строится, возрождается вся их жизнь. Вокруг двух семейных икон и строилась новая жизнь семьи Латышевых в Добрудже. Тимофей Кондратьевич взял с собой иконы Иисуса Христа и пресвятыя Богородицы. Эти иконы, по воспоминаниям Ивана Харитоновича Латышева, были написаны в XVII веке и бережно хранились их прадедом Иваном. С образом Девы Марии постоянно живут и современные Латышевы, потому что знают староверы, что те, кто в покаянии призывают Ее, спасутся даже из самых тёмных глубин греха, молитвы Девы Марии – это духовная лестница, по которой мы восходим к Богу.

Отец для Никиты был непререкаемым авторитетом и особенно важно для него было то, что взрослый и уважаемый человек почитает прежде всего иконы. Тимофей Иванович ежедневно преклонял перед ликами святых своё человеческое достоинство и просил силы для преодоления всех житейских забот.

Юный Никита безусловно отмечал для себя что-то более высшее, сильное, чем его отец – глава семейства. Отец послужил для него примером благоговейного отношения к иконе, послушного, смиренного поведения. Психологической основой влияния положительного примера на воспитание Никиты стала подражательность. А сущность этого влияния заключается в том, что воспринимая различные образцы поведения и деятельности, он переживал внутренние противоречия между достигнутым и необходимым уровнем развития, и у него появлялась потребность в совершенствовании своих личностных черт и качеств. Пример отца, как метод воспитания в старообрядческой семье, оказал сильнейшее влияние на развитие религиозного сознания и морального чувства ребёнка. С другой стороны икона, как произведение искусства, зачастую оставалась единственным средством и образцом изобразительного искусства. Она развивала не только религиозное чувство, но и эмоционально-художественную сферу ребёнка. Икона в семье старообрядцев выполняла организационно-педагогическую функцию,

так как отражала основные идеи религиозного познания мира, выражала основные ценностные приоритеты, приучала к самоорганизации и самоконтролю за своим поведением, обогащала и эстетически просвещала чувственный мир дитяти.

Все отмечали в Никите смыслённость, хорошую память, исключительный музыкальный слух. Формирование его ума начиналось вместе со словом. А слово в семье Латышевых всегда дышало и сопрягалось со здоровыми понятиями и суждениями по христианским началам. Посредством обыкновенных разговоров и вопросов к старшим Никита постигал окружающую жизнь: что есть добро и что есть зло, что хорошо и что худо. Родители были в разговорах искренними, называли вещи своими именами. Они определяли Кто источник всех благ и от Кого всё получается, что такое радость, какое достоинство имеют те или иные обычаи. С Никитой обсуждали духовно-нравственные истины посредством рассказов, изучением Закона Божьего, Библии, жизни святых отцов. Они уберегли Никиту от книг с растленными понятиями и его ум сохранился целым, во здравости святой и Божественной.

Велико было воздействие на воспитание Никиты слова. Он слышал с юных лет ласковое и нежное от Елены Петровны в народных песнях:

*Ай-лю,лю
Сидит голубь на дубу,
В дудочку играет,
Никиту забавляет.*

Много полезного вбирал он из сказок, где через образ сказочных героев, упрямой козы прививалось отвращение ко лжи и обману. В новой семье участливо и ласково наставляла его вторая мама – Феодосия Иосифовна (в девичестве Сусаева). Никита часто слушал ее песни, которые помнят и поют своим внукам добруджские бабушки. В них прямо или косвенно высказывается одобрение или осуждение поступков людей, воспеваются нравственные идеалы. Красочность, яркость, меткость народного слова в фольклоре делали поучения взрослых ненавязчивыми, вызвали глубокие эмоции у Никиты и, таким образом, с раннего детства неосознанно воспринимались серьёзные, возвышенные идеи и житейские правила.

Свои впечатления детства, разные интересные истории он любил обсуждать со своим

двоюродным братом Яковом, с которым они были одногодками. Часто забирались они на «центр вселенной избы» - русскую печку - и шептались там долгими зимними вечерами. Любили они кататься на санках, а летом часто бегали купаться, ловить рыбу и отдыхать под густыми ветками вишен в своём саду.

Очень полезные уроки давали ему родные примером доброй жизни и на деле показывали, что у них самих главными являются не заботы о наслаждениях и отличиях, а о спасении собственной души. И здесь сказалась любопытность Никиты. Он с ранних лет был направлен на добрые дела. Родные учили его доброделанию через милостыню, сострадание, милосердие, уступчивость, терпение и послушание.

Благодать крещения юный Никита получил в своей сельской церкви. Церковность в жизни архиепископа Никодима не прерывалась ни на миг. Сочувствие ко всему священному, пребывание среди священных предметов, духовное пение, иконы запечатлелись в сердце и заглушили мирскую суету. Страх Божий рождает молитву и очищает совесть, делал благочестивым поведение ребёнка. И так изо дня в день, постепенно уже в детстве шла подготовка Никиты к будущему пастырскому служению.

Особенно ярко стала проявляться эта тяга к церкви в 12 лет. Тимофей Кондратьевич стал жаловаться своему брату Харитону, что Никита «вдарился» в церковь и совершенно отошёл от мирских забот, поэтому нет ему помощника по хозяйству. И вот его двоюродный брат Яков, а затем и Иван стали часто приезжать в Добруджу из Покровки и помогать дяде по хозяйству, на уборке урожая.

Служба забирала у Никиты всё свободное время. И все воспринимали это как должное, как Богом данное. Это был период, когда Никита стал открывать духовную жизнь в самом себе. Он учился чувствовать, замечать, осмысливать свою внутреннюю жизнь, он пришёл к необходимости «внимать самому себе». А для этого необходимо было ослаблять власть внешних впечатлений, нужны были уединение, молчание. Постоянное погружение в глубину самого себя открыло для него другую жизнь, которая идёт в нас за пределами обычной периферии души. Эта жизнь происходила независимо от психики, но именно в ней находились корни всего, что де-

лается «наверху» души, там ключ к человеку, к его устремлениям и чувствам. Духовное начало стало раскрываться для Никиты как факт реального центра, определяющего главное в жизни. И вся его последующая жизнь стала определяться логикой и ритмом духовного развития. Юный Никита искал Бога, чтобы овладеть мирской суетой, но не для того, чтобы уйти от неё, а для того, чтобы с ней жить в Боге.

Всему этому способствовал традиционный уклад жизни старообрядческой Добруджи. Прежде всего это - глубокая воцерковлённость его жителей. Староверы понимают, что без воцерковления, без глубокого вхождения в литургическую жизнь не может быть настоящего православного воспитания и образования. Именно поэтому первым делом они строили молитвенные дома, церкви. Индивидуальное приобщение Никиты к благодатным силам Церкви возрастало в церковной среде, в церковном быте. Через Церковь Успения Пресвятыя Богородицы происходило благодатное преобразование всей мирской жизни. Люди ощущали свое единство в Церкви, а через Неё - начало благодатной соборности. Уже в те далекие отроческие годы будущий архиепископ Никодим стал чувствовать и понимать, что наша мирская и семейная жизнь получает освящение и раскрытие лишь в Церкви и через Церковь.

Важным дополнением к православному воспитанию в стенах храма стала церковная школа, которая устраивалась на дому наиболее образованным старообрядцем. На родине архиепископа помнят покровчане своих первых учителей - духовных наставников: Нефёда Москвичёва, Луку Латышева, а в Добрудже - Степана Дикого, Феофания Сиротина, Тимофея Латышева, Ивана Коньчана. Они были яркими представителями наиболее распространённой формы образования - начётничество. Это означает основательное, глубокое знание и цитирование апологетической литературы, традиционной дониконовской книжности. Книжное слово всегда являлось высшим авторитетом, а цитирование - важнейшим средством аргументации в спорах и обсуждениях.

Начётчики Покровки и Добруджи не получили систематического образования в специальных учебных заведениях, но в силу своих способностей, любознательности самостоятельно овладевали книжностью, навыка-

ми устной и письменной речи. Старообрядческие начётчики существовали с самого начала церковного раскола, но в полную силу они раскрылись в начале XX века, после провозглашения в России (1905 г.) свободы вероисповедания. Именно они стали составной частью передачи и сохранения древлеправославного благочестия и основных догматов христианства. Вера, точное знание догматов и делает ум человека христианским. В этом состоянии человек не разрывается во внутренних противоречиях, когда вера говорит одно, а ум - другое. Так, святые отцы считали догматы более важными, чем нравственные заповеди, так как они являются основой нравственности. Староверы понимали, что правильная догматика делает существо человека гармоничным. Вне правильных знаний о Боге не может быть умственного просвещения. Для старообрядцев, которые живут реалиями духовной жизни, догматы - это не просто внешние формы, которыми можно пренебрегать. Они знают животворную силу истинных догматов и мертвящую силу ложных. Вот почему вне православных догматов человеческий ум остается непросвещенным, страстным, остаётся защитником, оправдывателем эгоизма и прочих страстей.

Все главные истины веры содержатся в Божественном Откровении и сформулированы соборным сознанием Церкви. Постигать их точно и глубоко, сопрягать с ними реалии повседневной жизни - вот чему учили начётчики молодое поколение староверов.

Обучение обычно длилось несколько лет. Занимались с детьми, начиная с десяти - одиннадцати лет в зимний период, когда все крестьяне отдыхали от интенсивных сельскохозяйственных забот. Постигание духовных истин начиналось с изучения церковнославянского алфавита и славянского счисления, а затем - Часослов, Псалтырь, кафизмы, Шестоднев. В такой школе формировалось представление, что школа есть «*церковный угол*». Характер такой школы - «*церковно-религиозный*», «*душеспасительный*» - соответствовал напряженной религиозной жизни староверов. При этом три черты были свойственны этому обучению: продолжительность, упорство и строгое выполнение заданного. Особенно тщательно контролировались домашние задания. Наставники добивались безукоризненного знания священных текстов и

молитв. Обычно занятия проходили на дому у сельского начётчика. Они начинались в 10 часов утра и заканчивались в 13.00. Опрашивались все ученики, для каждого задание определялось индивидуально. Во время занятий учитель давал заучивать несколько строчек, а затем внимательно проверял правильность ударений, точность каждого слова. Провинившихся не щадили и наказывали.

Есть ещё одно обязательное составляющее в религиозном воспитании старообрядцев. Это относится к обучению древнему пению. Конечно же это обучение крюкам. В те годы у липован не было специальных школ и методики для обучения знаменной нотации в общинах. В большинстве приходов крюковому пению обучали тайно на дому, у опытных учителей. Каждый осуществлял это как мог, у каждого была своя методика.

Многому научился в молодые годы Никита у своего отца - дьяка, затем ездил на стажировку в Покровку. Это стало для него особенно важным в 1936 году, когда он был посвящён в чин чтеца. И опять родовое гнездо пришло ему на помощь. Со стороны его тети Елены Петровны остался в Покровке её родной брат - священник Григорий Колоханин. Именно у него обучался церковному богослужению 20-летний Никита. Он всегда обнаруживал прилежание, точное выполнение обрядов, прекрасные музыкальные способности.

О качестве обучения в семье Латышевых говорит очень интересный факт. Он связан с событиями 1909 года, когда Пётр Иванович Колоханин - отец тётки Елены - обратился за разъяснением в еженедельный старообрядческий журнал «*Церковь*». В январе 1909 года в Покровку пришло письмо от господина Андреева из Румынии, где затрагивались вопросы правильного выполнения обрядов покровчанами-единоверцами. Своими замечаниями Андреев стал «*мутить простодушный народ*», указывая им на отклонения. Петр Иванович, хорошо знавший чины и обряды, много изучивший самостоятельно, был не согласен с посланием из Румынии. За подтверждением своей позиции он обратился в самое авторитетное периодическое издание старообрядцев России. И вот в 4-ом номере журнала от 25 января 1909 г. появился ответ редакции в село Покровка Бессарабской губернии. Редакция была полностью согласна с позицией П.И. Колоханина, ещё раз разъяснила каждое оши-

бочное утверждение господина Андреева. Поражает, что в самых отдалённых частях России, в селах и деревнях староверы обладали очень высоким уровнем образования, а ведь это было «начётничество», к которому в светской культурной среде сложилось презрительное отношение, мол это что-то ветхое, устаревшее. Хорошо проясняет проблему Ф.Е.Мельников: *«В сущности, всякий образованный человек..., учёный, есть своего рода начётчик, ибо начитан в своей области или в своих познаниях. Знание, главным образом школьное, приобретает из книг, из чтения и изучения их, т.е. начитанности. Но школьное знание - однобоко и предвзято, оно сужено и втиснуто в определённые программы, тогда как самообразование, т.е. свободное начётничество, шире, глубже, оно может быть и разнообразным и всесторонним. В Англии очень высоко ценится самообразование. Там многие профессора и учёные получили свои знания путём самообразования. Ещё блаженный Августин писал: «Для приобретения и усвоения познаний гораздо действительнее свободная любознательность, нежели боязливая и запуганная принуждённость»³.*

В такой семейной атмосфере углублённого самообразования пополнял свои знания Никита. Все отмечали его основательную религиозную подготовку и широкую светскую начитанность.

В Добрудже архиепископ Никодим постоянно жил в семье отца. В этом доме стали близкими ему, заботились, помогали две женщины: вторая мама - Феодосия Иосифовна и его крестница - Ирина Семёновна Щербакова. Очень любил и уважал свою маму архиепископ Никодим. Стал звать её так только через три года, когда она купила для маленького семилетнего Никиты сапоги. Медленно и ласково «прокладывала» дорожку к его сердцу эта внимательная и чуткая женщина. Она не торопила его, а ждала когда он сам просто и естественно захочет назвать её таким дорогим и святым именем - «мама».

Крестница Ирина Семёновна ещё с детства помогала семье Латышевых и, со временем, стала для них родным человеком. Именно ей завещала 82-летняя Феодосия Иосифовна: *«Никогда не сердись на моего сына, не дуйся, терпи, помогай ему всегда».*

А пришлось архиепископу Никодиму пережить многое. Наступил 1940 год. Он при-

нёс и радость, и огорчение. В 1940 г. преосвященный владыка Иннокентий рукоположил 24-летнего Никиту в сан диакона Церкви во имя Успения Пресвятыя Богородицы в Старой Добрудже. Вступая на диаконское служение, отец Никита даёт Господу обет безбрачия.

Религиозное чувство диакона Никиты постоянно возрастало. Он всегда ощущал особую духовную атмосферу в пространстве обителей и монастырей. Здесь земля и воздух духовно особенно чисты, как бы пронизаны невидимыми лучами молитвы. Здесь диакон Никита переживал в своём сердце особую глубокую радость, словно возвращались к нему прежние детские годы чистоты и простоты. Он стал наполнять мир своим духовным присутствием, сделался духовным звеном между миром и Богом. Святые отцы считают, что молиться за мир тяжелее, чем быть миссионером и проповедовать Евангелие. Под молитвой за мир они предполагают тот род подвига, когда человек оставляет личную жизнь, свои привязанности к определённым людям, отказывается от личного наслаждения и счастья и все свои силы концентрирует в духовной точке - молитве.

Духовное служение человечеству было прервано событиями второй мировой войны. В 1940 г. диакон Никита был призван в румынскую армию. Служа в армии, тяжело заболел желтухой, но и это не остановило его от соблюдения поста. Румынские военные решили, что это симуляция, и отдали его под суд военного трибунала. Здесь выяснилось, что он старообрядец и глубоко религиозный человек со священным саном. Надо отдать должное тогдашнему военному руководству - религиозные чувства солдат уважались и почитались особо. Это и спасло солдата румынской армии Никиту Латышева от наказания. Но военная служба не соответствовала его убеждениям. И вот с группой других солдат в 1941 г. он подготовил побег. Этот замысел был сорван, так как нашёлся предатель, который осведомил о побеге военное руководство. Всех участников предполагаемого побега решили расстрелять. И спастись от этой жестокой расправы опять помогла диакону Никите его набожность и молитва. В момент, когда очередь при расстреле дошла до него, он стал усердно молиться. Это и остановило команду карателей. Был дан приказ прекратить расстрел и диакона Никиту по религиозным убеждениям опреде-

³ Мельников Ф.Е. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) церкви. - Барнаул, 1999. - С.480.

лили в обоз, а затем отправили на Восточный Фронт в Россию.

Зимой 1942 г. он оказался под Сталинградом. Там солдат Никита Латышев попал в окружение. Желание уйти с поля военных действий не покидало его ни на минуту с первых дней службы в армии. И вот в одну из снежных бурь ему удалось покинуть Сталинградскую блокаду и проселочными дорогами тайком пробраться в родное село. Там он прожил спокойно до весны 1943 г. Но кто-то донёс на него и диакона Никиту отправили в концентрационный лагерь. Новые муки испытал он и сполна познал все ужасы плена и проклятой войны. Как вспоминает его крестница Ирина Семёновна, он всегда с большим сожалением и содроганием вспоминал об этом лихолетье и считал его страшнейшим испытанием для людей. Ведь война - это огромной силы концентрированный грех человечества, когда у людей не хватает ни разума, ни чувств, чтобы решать спорные вопросы мирным путём. В те далёкие жестокие и кровавые годы формировался он как неумолимый защитник мира и противник войны, как истинный миротворец.

По окончании войны постоянным местом жительства и служения стала Старая Добруджа. Одновременно диакон Никита с 1945 г. исполнял обязанности епархиального диакона при Преосвященном Епископе Кишинёвском Иосифе (Иван Михайлович Моржаков, 1886 или 1885 - 1970, архиепископ Московский и всея Руси Древлеправославной Церкви Христовой). Он очень любил свои родные места, семейный очаг своего отца. Между отцом и сыном всегда были доверительные и очень теплые отношения. Отец стал для него предтечей его духовной жизни, участливым наставником, близким другом и самым родным человеком. Вот почему 1948 год - год кончины отца Тимофея Кондратьевича - стал для него тяжёлой утратой. При встрече со своим братом Иваном Харитоновичем он попросил похоронить его на кладбище в Добрудже возле отца...

В возрасте 38 лет (1954 г.) по избранию Освященного Собора диакон Никита стал состоять кандидатом во епископа. Сразу же после окончания второй мировой войны епископ Кишинёвский и Одесский Иосиф сделал его своим ближайшим помощником. В этот период начинается раскрыться его наставническая деятельность среди прихожан.

В самой Добрудже все - от мала до велика - любили его за чуткость, деликатность, спокойствие, искреннюю заинтересованность в судьбе каждого человека. Он всегда внимательно присматривался к молодёжи, подмечал способных и пестовал их как умелый садовник и заботливый отец.

Так, бывший главный агроном Добруджи Георгий Антипович Рыльский очень хорошо помнит свои уроки духовного песнопения у такого знакомого и доброго соседа, а тогда просто - диакона Никиты. *«Я всегда видел перед собой очень опрятного человека, выше среднего роста, брюнета с густыми волнистыми волосами и ухоженной бородой. И ещё поражали его руки: пальцы удлинённые, белые как у настоящего пианиста. Его глаза - такие тёплые, лучезарные и добрые излучали свои серо-голубые искорки в минуты одобрения и пастырского наставления.*

Учиться у него всегда было интересно и легко. Обычно наши уроки длились 2 часа и диакон Никита, обладающий прекрасной музыкальной памятью и слухом, начинал свой очередной урок. Он учил меня правильно петь, при этом всё приходилось запоминать на слух, учил правилам ухода за голосом, обучал правильному поведению на клиросе во время духовного пения. Я никогда не помню, чтобы он повышал на меня голос или наказывал. Исправлял меня без раздражения, заставлял повторять несколько раз, показывая образец правильного исполнения. Атмосфера этих доброжелательных уроков принесла свои плоды. Я прекрасно справился с пением на клиросе в Вербное воскресенье. Это отметили все в нашем храме. Кстати, праздник Входа Господня в Иерусалим является семейным праздником семьи Латышевых. Иконы из их семьи находились в сельской церкви но, к сожалению, в начале 90-х годов XX в. они были украдены и семейные реликвии архиепископа Никодима навсегда остались потерянными для родового гнезда Латышевых».

Все прихожане всегда отмечали умение архиепископа Никодима общаться со своими чадами. Он обязательно находил время дать совет, напутствовать перед службой. Вспоминает один из старожилов, бывший председатель общины Иван Платонович Максимов: *«Выйдет, бывало, к своим клирошанам и обязательно напомним: «Пение должно быть славное, без искажений. А ещё были случаи, когда дети пошумят в церкви, либо неточно выполнят обряд. Он всё замечал, но никогда при всех не одёргивал, только просил детей после службы задержаться у него. Отведёт ребёнка к себе в келью и так добро-*

желательно, спокойно покажет как нужно правильно молиться, сделает замечание о правилах благочинного поведения, поинтересуется его жизнью. Дети всегда тянулись к такому наставнику, не боялись, были доверчивыми и искренними с ним».

В 1961 г. диакон старообрядческой Церкви в Старой Добрудже отец Никита избирается епископом на Кишинёвскую епархию вместо избранного во Αρχиепископа Московского и всея Руси Преосвященного Епископа Кишиневского Иосифа и по принятии иноческого пострига с именем Никодима рукополагается во Епископа Кишинёвского.

В 1962 г. Освященный Собор избирает Епископа Никодима Заместителем Αρχиепископа Московского и Всея Руси.

По кончине Высокопресвященнейшего Αρχиепископа Иосифа 3 ноября 1970 г. преосвященный Епископ Никодим вступил в управление старообрядческой Церковью.

Окончательно вопрос об избрании главы Старообрядческой Церкви разрешился в октябре 1971 г. Те дни заполнились многим. 22 октября /9 октября старого стиля/ в Покровском Старообрядческом Кафедральном Соборе в Москве на Рогожском поселке собрался Освященный Собор. На нём Преосвященный Епископ Никодим произнёс вступительное слово, в котором подчеркнул роль и значение Соборов, которые имеют обязательное значение для Христианской Церкви, учитывают мнение всей паствы, представляют собой общее совещание по Важнейшим вопросам церковной жизни.

Особенно Епископ Никодим остановился на Соборе 1861 года, так как на нём были даны твёрдые основания самостоятельного (автокефального) управления Церковью: *«... избрать и возвести, - говорится в постановлении, - на независимый ни от кого древлеправославный Московский престол Αρχипастыря на правах вечно и непреложно Вселенскими Патриархами узаконенных в предисловии Книги Кормчей, в уставных грамотах - листы 17, 30, 35, 36, а также, что возведенный на Московский престол Αρχиепископ должен иметь у себя наместника и непреложно учредив, согласно устава Белокрыницкой Митрополии Духовный совет /ныне именуемый Αρχиепископский совет/ для удобнейшего благоустройства церковного и в облегчении затруднений, могущих встретиться при обширном управлении Всероссийскими иерархическими делами».*

Этим историческим решением и по сей день руководствуется Церковь в создании и развитии церковно-религиозной жизни. На Соборе 1971 г. принимали участие представители всех Церквей в лице епископов, пресвитеров и мирян. Они слышали призыв Епископа Никодима быть более инициативными, вносить свои предложения по всем делам Церкви, служить ей честно, ревностно, соблюдать духовную дисциплину, своё достоинство как члена Αρχиепископского Совета и служить образцом для своих сослужителей и паствы. Особую тревогу вызвали у него священнослужители, которые отказывались совершать тот или иной церковный обряд, руководствуясь не правилами Церкви Христовой, а собственными интересами. Он осудил действия этих священников и призвал выполнять свои богослужебные обязанности, учитывая достоинство священства, установленные обряды и указания церковного установления.

В конце своей речи епископ Никодим обратил внимание на обязательное выполнение всех Постановлений Освященного Собора, ибо *«...что невозможно будет одному, то будет с Божиею помощью под силу всем. Мудрость народная гласит:»В единении - сила».* Возьмём, к примеру, творение Божие - пчелу, собирающую дань с полевых цветов, в одиночестве она бессильна наполнить соты улья целебным нектаром, но весьма легко наполняют соты, когда на труд вылетает вся семья. Так и наша, духовная семья, в единомыслии, в единении принесёт ощутимую пользу церкви Христовой и всему народу нашей дорогой отчизны: *«Наполнит души верующих нектаром Божественной благодати и уготовит правый путь, ведущий ко спасению».*

За содержательное выступление Епископа Никодима поблагодарил Преосвященный Епископ Иоасаф, особенно отметив назидательные слова и искренность его речи. Председателем был избран Епископ Никодим.

Необходимо было решить первый вопрос повестки дня - избрание Αρχиепископа Московского и всея Руси. На пост Αρχиепископа были предложены кандидатуры старейшего Епископа Иринарха и Епископа Никодима. После оглашения кандидатур Епископ Иринарх просит снять свою кандидатуру в пользу Епископа Никодима, мотивируя своё решение преклонным возрастом и высокими духовными достоинствами Епископа Никодима. Но Епископ Никодим не соглашался.

Заседание Освященного Собора проходило тяжело. Многие священники доказывали Епископу Никодиму необходимость избрания только его кандидатуры. Большинство из них приводили и такой веский аргумент, как желание перед кончиной прежнего Архиепископа Иосифа видеть только Епископа Никодима своим приемником на этом Престоле. После долгих уговоров решающими оказались слова самого седовласого и древнего священнослужителя, который с трудом поднялся на костылях и воззвал: *«Владыко святой, не оставьте нас сиротами!»* И преосвященный Епископ Никодим согласился.

22 октября 1971 г. Освященный Собор избрал Епископа Никодима Архиепископом, а 24 октября (11 октября старого стиля) в Покровском кафедральном храме на Рогожском кладбище состоялось возведение его в сан Архиепископа Московского и всея Руси⁴.

Став архиепископом Московским и всея Руси, Никодим не изменил привычек, жил замкнуто, всё время сосредотачивал на молитве, церковной службе. Его литургии на Рогожском кладбище запоминались многим и надолго, порой на всю жизнь. Так иерей Иоанн Думнов (бывший директор Старообрядческого духовного училища в Москве) запомнил его в своём далёком детстве, а встреча с ним навсегда сформировала высокий образ служителя Церкви. *«Как-то раз, в детстве, покойный отец брал меня в Москву, где я видел служение архиепископа Никодима и подходил к нему под благословение. Зная о том, что он очень строгий и все его боялись, я тоже чувствовал «мурашки» на коже. И этот образ строгого архиерея у меня остался на всю жизнь»*⁵.

В нелегкое время застойного периода он старался сохранять свой мир чистым и светлым, не осквернять его угодничеством, лицемерием, приспособленчеством. За стенами его храма текла, в полном смысле слова, безбожная жизнь атеистической советской страны. Выйдешь за церковную ограду Рогожского кладбища, а там пивные, увеселительные заведения, несется ругань, брань. Это была душная атмосфера бездуховного мира,

царство коммунистических идолов, которые за целью не видели Человека, мир который оправдывал любые средства для достижения своих устремлений.

Архиепископу приходилось вести жизнь добровольного затворника, отстраняться от сомнительных дел, быть очень избирательным и осторожным в словах и поступках. Постоянное напряжение, глубокие переживания, хлопоты и забота о чистоте церковной жизни вынудили архиепископа покинуть свою резиденцию в Москве и последние десять лет провести в родной Добрудже. Постоянное напряжение, телесное здоровье глубокие переживания, хлопоты и забота о здоровье архиепископа Никодима было подорвано, но нравственное здоровье было зеркально чистым, непотупленным, он возрастал духом, а молитвенная жизнь отшельника стала определяющей.

Особенно активно в 80-е годы архиепископ Никодим выступал в защиту мира на планете. Он был участником международных конференций, где обсуждались возможности деятелей церкви в предотвращении ядерной катастрофы.

В 1982 г. Москва собрала верующих из 90 стран мира – представителей буддизма, зороастризма, индуизма, ислама, иудаизма, синтоизма и христианства. Это была всемирная конференция *«Религиозные деятели за спасение дара жизни от ядерной катастрофы»*. Участники конференции придерживались различных религиозных убеждений, образа жизни. Но своими помыслами они доказывали: устремления к миру каждого отдельного члена тела Христова должны быть независимы от времени и от условий жизни. Мир, как дар Божий, преображающий внутреннего человека должен проявляться вовне. И архиепископ Никодим священную заповедь Спасителя Христа о Мире поставил «во главу угла» своей церковной деятельности.

До последней минуты своей жизни он *«возгревал»* мир, как дар Божий, и миротворчество стало задачей Церкви Христовой. Новозаветный призыв к миротворчеству опирается на личный пример Спасителя и Его учение. События военного лихолетья «перепахали» душу архиепископа, он всегда вспоминал о них с большим душевным надрывом и говорил: *«Унаси Вас, Боже, ощутить на себе звериный оскал войны»*. Миротворцем он стал потому,

⁴ Протокол заседания освященного Собора Старообрядческой Церкви во Святом Духе собравшегося в граде Москве 22 октября 1971 г. // Текущий архив митрополии Русской Православной Старообрядческой Церкви.

⁵ Иоанн Думнов. Терпения ему желайте // Церковь. - 2004. - Вып.6. - С.29.

что стяжал мирное устроение сердца, стал способен изливать мир на других.

Усилия архиепископа Никодима в борьбе против насилия, военной агрессии в годы напряжённости, «холодной войны» поддерживали все братья-единоверцы. К его постоянным молитвам и воззваниям присоединились и ручеек денежных пожертвований. Он внимательно следил за отчислениями Архиепископии и приходов в Советский Фонд Мира. Призывал духовенство и верующих к тому, чтобы делались личные взносы в этот миротворческий фонд. Он имел на это право больше, чем кто-либо. Из своих личных сбережений он перечислил в Фонд Мира сумму в 23 тысячи рублей. А 23 февраля 1983 г. Секретариат Правления Советского Фонда Мира наградил архиепископа Московского и всея Руси старообрядческой церкви Белокриницкого согласия Никодима (Латышева) Почётной медалью Советского Фонда Мира и секретаря старообрядческой архиепископии протоиерея Берестенёва Александра Кузьмича. Были отмечены и единомышленники, братья по вере епископ Анастасий Донской и Кавказский Почётным нагрудным знаком Советского Фонда Мира. Почётными грамотами также были отмечены протоиереи Александр Берестенёв, Фёдор Моржаков, Фёдор Поляков, Евгений Бобков, Владимир Смирнов, священники: Тимофей Щербаков, Викул Поляков, Иоанн Романов, Сергей Маругин⁶.

Архиепископ Никодим удалился из Москвы в родную Молдову, но ни на минуту он не прекращал свою деятельность как глава древлеправославной Церкви Христовой. Вся паства чувствовала силу его молитв и руку умелого кормчего. Его архипастырское служение было очень насыщенным: проводил богослужения в соборах епархии, посещал приходы и монастыри, встречался с прихожанами, принимал верующих по личным вопросам, совершал иноческое пострижение и рукоположение в сан епископов, составлял и направлял архипастырские послания христианам, готовил к изданию церковные ежегодные календари, принимал участие в международных конференциях в защиту мира, возглавлял божественные литургии на христианских праздниках...

В своём скромном крестьянском домике архиепископ Никодим имел только самое необходимое, его спартанская обстановка поражала современников. «Я тут гость, нужно все туда, в Царство Божие», – говаривал часто архиепископ, видя удивлённые взгляды посетителей. Кормился со своего огорода. В пост его обычный рацион включал рассольник, печёную картошку, яблоки, орехи. Даже тяжёлая болезнь сердца не отменяла строгого распорядка, соблюдения всех церковных установлений и аскетического образа жизни. Он был очень аккуратным, во всём любил порядок. Его дворик был наполнен любимыми цветами – метеллой, ромашками, чернобриками. Здесь он отдыхал под могучей липой, наслаждаясь сладким ароматом жёлтых цветов.

Селяне часто видели его фигуру среди родных холмов и перелесков. Он любил одиночество и допускал в свои провожатые рыжую дворняжку Мальчика, верно охраняющего его покой. Последние годы архиепископа сопровождалась тяжёлой болезнью, но это не изменило его характера, он до последней минуты оставался кротким, милостивым, справедливым, гостеприимным, чутким, отзывчивым.

Чувствуя, что силы покидают его, он попросил своих односельчан в случае смерти похоронить его в родном селе, рядом с могилой отца.

11 февраля 1986 г. Архиепископ Никодим скончался, отдав двадцать пять лет святейшему служению Святой Церкви. Божественную Литургию и чин Архиерейского погребения в Успенском старообрядческом храме села Добруджа 15 февраля (в праздник Сретения Господня) совершили Преосвященнейший Епископ Анастасий Донской и Кавказский, местоблюститель Архиепископа Московского и всея Руси, и Преосвященнейший Алимпий, Епископ Клиновский и Новозыбковский, в сослужении местного и приезжего духовенства. Чин Архиерейского погребения окончился благообразным провожением усопшего Первосвятителя из Успенского храма к месту его погребения на добруджском кладбище.

⁶ Поздравление награжденных // Старообрядческий церковный календарь на 1984 год. – М., 1984. – С.13.

ПУБЛИКАЦИИ ИСТОЧНИКОВ

Магола А.А. (Кишинев)

СТАРИННАЯ МОЛДАВСКАЯ ГРАМОТА, НАЙДЕННАЯ В СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ СЕЛА КУНИЧА

В августе 2007 года во время совместной экспедиции сотрудников Центра Этнологии Института Культурного наследия Академии Наук Республики Молдова (В. Степанова, Н. Абакумовой, А. Магола) и кафедры археологии и этнологии Украины Одесского национального университета имени И.И. Мечникова (А. Пригарина) в старообрядческом селе Кунича Флорештского района Республики Молдова была обнаружена старинная грамота 1805 года Молдавского Господаря Александру Константина Мурузи, хранившаяся в самом святом и укромном месте села: в алтаре церкви «Св.вмч.Флора и Лавра» вместе с церковными облачениями.



Фото 1. Экспедиционная группа: А.А.Магола, А.А.Пригарин, Н.В.Абакумова, В.П.Степанов.

Несколько слов и о самом документе. Примерно в 2005 году, во время ремонта пола в алтаре указанного храма села Кунича, под старыми досками была обнаружена металлическая капсула, в которой и находилась эта грамота размером 54х41,7 см. К большому удивлению - это оригинал, а не копия. Написана на бумаге, на румынском языке, красными и черными чернилами. Некоторые части документа и текста утрачены. Отсутствующие части подклеены газетной бумагой XIX века. Вот текст этого документа, транслитерированный в соответствии с современным румынским алфавитом:

CU MILA LUI DUMNEZĂU ION ALEXANDRU COSTANDIN MURUZ V[OE]VODA, DOMN ȚĂRII MOLDAVIEI.

Se face știre cu acest hrisov al Domniei Mele tuturor cui să cuvine a ști. Că Domniii Mele au dat jaloabă cu mare plângire toț lipovenii ce să află cu lăcuința așezaț cu casă în domnescul nostru pământ al Moldoaviei, arătând[u-să]¹ supărați, atât ei cât și popii și călugării lor, la rânduelile legii de cătră ispravnici și de cătră alții cu multe chipuri.

Pentru care, făcând rugăminte ca după cărțile domnești ce au de apărare să li să facă în[tări]tură² prin hrisovul Domniei Mele ca să poată pitreci în odihnă, precum alte legi streine sint priimate în pământul acesta și nesupărate la celi ale credinții lor. Întru asămine ocrotire și apărare să f[ie]³ și ei, bisericile, popii, schiturile și călugării lor. Mai adăogând prin jaloaba lor a cere ca să aibă voia a priimi ruș streini între dănșii fără a să supăra de cătră cineva.

Deci, Domnie Me n-am trecut cu vedere jaloaba și rugăminte lor, și s-au rânduit în cercetare Preaosvinții Sale, părintelui Mitropolit, i a Dumisale vel Post[elnic], i a Dumisale vel. Vist[iernic] ca prin anafora să înștiințazi pe Domnie Me, carii prin cercetare s-au făcut. S-au văzut la mână lor doaî cărți Domnești, însă una de la Domnie Sa, Alexandru Constandin V[oe]voda, și alta de la Domnie Sa, Alexandru Ioan Mavrocordat V[oe]voda, scriind cătră is-

¹ В конце строки фрагмент документа утрачен. Видимо здесь отсутствуют несколько букв. Текст восстановлен по содержанию.

² В конце строки фрагмент документа утрачен. Текст восстановлен по содержанию.

³ В конце строки фрагмент документа утрачен. Отсутствуют несколько букв. Текст восстановлен по содержанию.

pravnici ca pe ...⁴ pe popii i călugării lor ce vor ave pe la biserici și schituri să nu să superi nici de către oamenii isprăvnicești, nici de cătră protopopu i alți oameni vlădicești întru nimică la rânduelile legii lor. [Și] asămine s-au găsit cu cale de cătră Preaosvinție Sa și de cătră rânduiții împreună, ca nici acum ei și bisericele, schiturile și popii i călugării lor, ce vor ave pe la biserici, să nu să superi de cătră nimene întru nimică la rânduelile legii lor. Dar să nu fie volnici nici într-un chip a priimi un om macar din pravoslavnicii creștini între dănșii, precum ei cer să priimască ruș, ce numai lipoveni ce vor fi drept de legea lor [să] priimască. Însă protopopii ținuturilor să aibă voia a le faci cercetare. Și de vor afla că au tras pe cineva din pravoslavnicii creștini la unire legii lor, să aibă a arăta la arhiereul eparhiei. Și arhiereul să facă înștiințare la Domnie, ca pe unii ca acie să-s pedepsască strașnic. Și pe acel tras la legea lor ori de unde va fi mistuit, să-l scoată și să-l de fați numaidecât, cum pre largu să arată [în] aceeaș anafora, ce iaste întărită de cătră Domnie Me dintr-această curgătoari lună Ghenar 2.

Drept aceea Domnie Me, după cum pentru alții ce să află în pământul acesta lăcuind și fiind legi osăbite și streine patriei sint priimiți și nesupărați la rânduelile legii lor, asămine și pentru dănșii milostivindu-ne, am dat acest al nostru Domnesc hrisov tuturor lipovenilor ce să află cu lăcuința așezați cu casă într-această de Dumnezeu păzită a noastră domnească Țară Moldavie. Prin care hotărăm Domnie Me, ca de acum înainte, atât ei cât și bisericele i schiturile lor, dinpreună cu popii și călugării lor, să nu fie supărați de cătră nimine întru nimică la rânduelile legii lor. Căci carile v-a îndrăzni a le faci cât de puțină supărare la rânduelile legii lor piste hrisovul acesta al Domniei Mele, unul ca acela știut să-i fie că neapărat să va pedepsi de cătră Domnie Me. Însă și ei nici o volnicie să n-aibă a priimi între dănșii și a întoarce la dogmile credinții lor, nici pe unul nu numesc din pravoslavnicii creștini, dar nici din orice credinți ar fi, fără numai lipoveni, acei de o credinți cu a lor vor fi priimiți între dănșii. Iar când împotrivă vor urma și să va fa[ce] cu încredințare după cercetările protopopilor de pre la ținuturi, carii purure vor fi cu privigheri, luând Domnie Me înștiințare de la arhieriei eparhiilor, atunce vor fi supuși celor mai strașnice domnești pedepsi ca niște vinovați.

Și pre acel întorsu la dogmele credinții lor, ori de unde va fi mistuit, să-l scoată de fați. Pentru că toți acei de alte legi carii în pământul acesta să vor schimba credința lor datori sint a îmbrățișa adevărata legi ce au toți pravoslavnicii lăcuiitori a țării aceștie și nici decum alta din cele streine patriei nu sint volnici.

De care poruncim Domnie Me domniilor voastre, ispravnici de pe la ținuturi și altor slujbaș lăcuiitori ca întocma și pre deplin la toate să-s urmezi, precum mai sus să hotărâști prin hrisovul acesta al Domniei Mele, care sau întărit cu a noastră Domnească iscălitură și pecete.

Scrisu-s-au hrisovul acesta la scaunul Domniei Mele, în orașul Iași, întru al treile an a cei de al doile domnie a noastră [în] Moldavie. Și sau dat la anii de la Măntuire Lumii 1805, Ghenarie 9.

Alexandru Muruz Voevoda <m.p.>⁵

Sigiliul Domnesc⁶

Costandin Vel. Logofăt procitoh

Maștei Logofăt i Postelnic

S-au trecut la condica Vistieriei

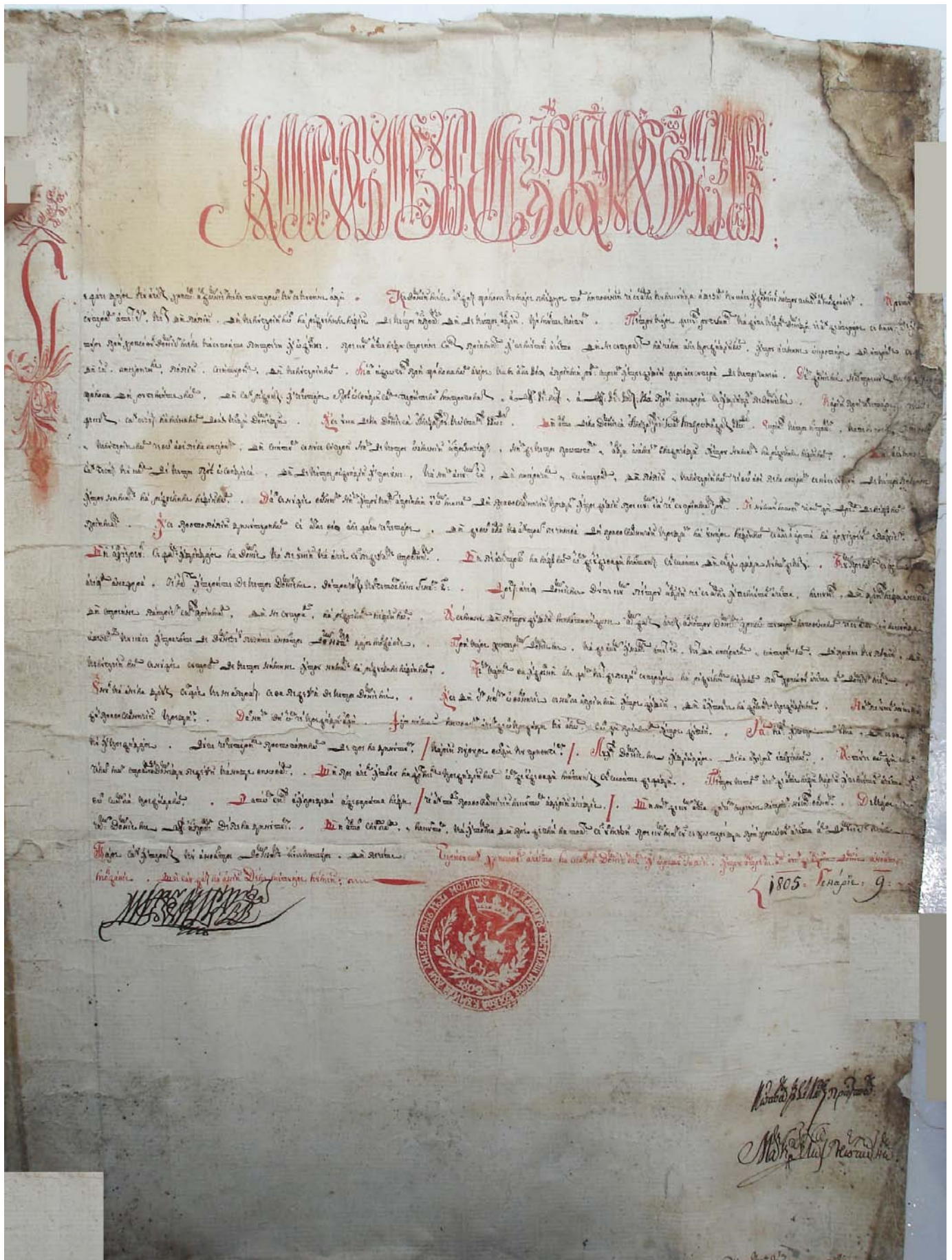
Несмотря на то, что текст грамоты написан кириллицей, современные жители села и прихожане церкви не смогли его прочитать, так как славянская кириллица отличается от румынской кириллицы не только некоторыми буквами, но и стилем написания букв, который ближе к греческой графике, а не к славянской. Это, видимо, и побудило местных жителей, которые видели грамоту, утверждать, что текст написан «не по-русски, а какая-то смесь старославянского и турецкого языков»⁷. Привожу перевод текста на русский язык:

⁵ Личная подпись Господаря.

⁶ Под текстом письма имеется оттиск кинокары большой господарской печати диаметром 57 мм с изображением гербов Валахии и Молдавии, увенчанных короной, под которыми указан 1802 год, и круговой легендой на румынском языке: + Io Al[e]xandru Costandin Muruz Voevod cu mila lui D[u]mn[e]zău Domnu a toată Moldovie (+ Ио Александру Костандин Муруз Воевода милостию Божией Господарь всея Молдавии).

⁷ Сведения, полученные от Агнии Донцовой, монахини женского старообрядческого монастыря в селе Кунича, 25.07.2008 г.

⁴ В конце строки утрачены фрагмент документа и часть текста. Восстановлено по содержанию.



**МИЛОСТИЮ БОЖИЕЙ ИОН
АЛЕКСАНДРУ КОСТАНДИН
МУРУЗ ВОЕВОДА ГОСПОДАРЬ ЗЕМЛИ
МОЛДАВСКОЙ.¹**

Извещаем сей грамотой Моего Господства всех, кому следует знать, что Моему Господству подали прошение с великой жалобой все липоване, которые обосновались и проживают в домах в нашей господарской земле Молдавской, показав, что их, а также их попов и монахов, беспокоят в правилах веры разными способами исправники² и другие [лица].

Посему, обратились они с просьбой, дабы согласно имеющимся у них господарским защитным грамотам, подтвердить их права грамотой Моего Господства, дабы [они] могли проживать в покое, якоже и другие чужие законы³, которые дозволены на этой земле и не ущемлены в том, что касается их веры. Чтобы под такой же защитой и покровительством были бы и они, их церкви, попы, скиты и монахи их. Также, сим прошением они просят о дозволении им принимать в свою среду заграничных русских и чтобы никто их не беспокоил.

Итак, Мое Господство не обошло вниманием их прошение и мольбу, и поручили разобраться Его Преосвященству, отцу Митрополиту⁴ и господину Великому Постельнику⁵, и господину Великому

Казначею и рапортом уведомить Мое Господство о проведенном расследовании.

У них на руках оказались две господарские грамоты: одна из них от Его Господства, Александру Константина Воеводы⁶, и другая от Его Господства, Александру Иоанна Маврокордата Воеводы⁷, в которых велено было исправникам, чтобы ... их попов и монахов, которых будут иметь при церквях и скитах, ни люди исправника, ни протопоп, ни другие архиерейские люди ни в чем не беспокоили в правилах их закона. Также посчитал правильным Его Преосвященство и иже с ним назначенные лица, чтобы и ныне они и их церкви, скиты и попы, и монахи их, которые будут находиться при церквях, никем и ни в чем не беспокоились в правилах их закона. Но да не будут вольны ни коим образом принимать в свою среду не одного человека из православных христиан, как они просят принимать русских, а только липован принимать, которые одного закона с ними. А протопопы цинутов будут вольны их проверять. И ежели они прознают, что обратили кого из православных христиан в их закон, обязаны будут доложить епархиальному архиерею. И архиерей обязан сообщить властям, чтобы таковых подвергнуть строгому наказанию. И того обращенного в их веру, где бы он ни скрывался, найти и вернуть непременно, как пространно говорится в том же рапорте, утвержденном Моим Господством в этом текущем месяце 2 Генваря.

Посему Мое Господство, подобно, как и другим [жителям], которые находятся и проживают на этой земле, исповедуя иные законы, чуждые нашей родине, принятые и не притесняемые в правилах их веры, также и им, смиловившись, выдали эту нашу господарскую грамоту всем липованам,

официальные приёмы при дворе // *Dicționar de istorie*, ed. a II-a. - Chișinău, 2007. - P. 309.

⁶ Александру Маврокордат, по прозвищу Делибей, сын Константина Маврокордата, был Господарём Молдавии с 28 мая 1782 г. по 1 января 1785 г. // *Domnii Țării Moldovei*. - Chișinău, 2005. - P. 263.

⁷ Александру II Маврокордат, по прозвищу Фирарис, сын Иоана Маврокордата, был Господарём Молдавии с 1 января 1785 г. по 3 декабря 1786 г. // *Ibidem*. - P. 264.

¹ Александру Морузи, сын Господаря Константина Морузи. Первое правление в Молдавии с 1792 по 1793 гг. Второе правление - с 1 октября 1802 по 12 августа 1806 г. // *Domnii Țării Moldovei*. - Chișinău, 2005. - P. 272.

² Исправник - глава местной администрации в жудецах (или цинутах), исполняющий административные и судебные функции в Молдове и Валахии XVIII и XIX вв. Начиная с середины XVIII в. в жудецах назначались по два исправника // *Dicționar de istorie*, ed. a II-a. - Chișinău, 2007. - P. 216.

³ Религии, вероисповедания, конфессии.

⁴ Вениамин Костаки - впервые окормлял Молдавскую Митрополию с 18 марта 1803 г. по 20 февраля 1808 г. // *Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu. Istoria Bisericii Ortodoxe Române*. - Vol.3. - București, 1994. - P. 542.

⁵ Сановник господарского двора в Молдавии и Валахии. Был посредником между Господарём и другими сановниками, между Господарём и чужеземными послами. В XVII в. отвечал за

которые обосновались и проживают в домах в сей Богохранимой нашей господарской Земле Молдавской. Которой [грамотой] решили Мое Господство, чтобы впредь они, а также и их церкви и скиты, вместе с попами и монахами их, никем и ни в чем не были беспокояемы в правилах их закона. Ибо кто посмеет хоть немного причинить им беспокойство в правилах их веры, вопреки сей грамоте Моего Господства, таковой, да будет ему известно, непременно будет наказан Моим Господством. Однако и они да не будут вольны принимать в свою среду и обращать к догматам их веры никого из православных христиан, но и из других религий, но будут приняты в их среду только липоване, те, которые той же веры, что и они. Ежели супротив пойдут и сие подтвердится в результате расследования цинутных протопопов, которые присно будут надзирать, получив Мое Господство уведомление [об этом] от епархиальных архиереев, тогда будут подвержены самым суровым господарским наказаниям яко виновные. И того обращенного к догматам их веры, где бы он ни находился, – найти. Потому что все те, которые исповедуют другие законы и, находясь на этой земле, изменяют свою веру, обязаны принять истинный закон, который исповедуют все православные жители этой страны, и ни в коем случае не вольны [принимать] какой-либо другой из чужих [нашему] отечеству.

Посему Мое Господство повелеваем вашим господствам, исправникам в цинутах и другим чиновникам, проживающим [там], дабы в точности и полностью во всем следовали решениям, вышеизложенным в сей грамоте Моего Господства, которая утверждена нашей господарской подписью и печатью.

Писана сия грамота в стольном граде Моего Господства, в Яссах, в третий год нашего второго правления в Молдавии. И выдана в 1805 годы от Спасения мира, 9 Генваря.

Александру Муруз Воевода <m.p.>

Господарская печать

Костандин Вел.Логофет⁸ прочитох

⁸ Большой сановник в Молдавии и Валахии в средние века, член Господарского Совета, начальник Господарской Канцелярии;

Мафтей Логофет и Постелник
Вписана в казначейскую книгу

Было ли до сих пор известно кому-либо из жителей Куничи о том, что в их церкви спрятана старая грамота, сегодня трудно сказать. Наверняка об этом знали немногие. Вот что утверждает пономарь церкви села Кунича Евтихий Донцов, в возрасте около 60 лет: «Этот документ был переведен неизвестно когда. В нем написано о разрешении пристройки алтаря к храму. Написан то ли в 1905, то ли в 1805 году на каком-то несуществующем на сегодняшний день языке»⁹.

Грамоту подписали собственноручно сам Господарь Земли Молдавской Ион Александру Муруз Воевода и два господарских сановника: Костандин Великий Логофет, который приложил большую круглую печать, Мафтей второй Логофет и Постелник.

Тот факт, что оригинал старинной господарской грамоты до сих пор находится в собственности сельской церковной общины, является большой и исключительной редкостью, потому что почти все документы такого типа, подтверждающее дворянское происхождение, собственность на землю, или какие-либо другие привилегии, были конфискованы еще в советский период. А то, что не удалось конфисковать, было уничтожено самими владельцами, которые, будучи дворянского происхождения или из среды зажиточных крестьян, боялись быть подверженными репрессиям со стороны советских властей. Поэтому смею предположить, что эта грамота была спрятана как святыня после Второй мировой войны, и железная капсула может служить тому подтверждением.

В царский (1812-1918) и румынский (1918-1944) периоды грамоты и другие документы такого типа были необходимы и часто использовались их владельцами в разных судебных, земельных, бракоразводных и других тяжбах. Подтверждением тому служит и эта грамота, которая была в обороте

редактировал господарские указы, утверждая их господарской печатью // *Dicționar de istorie*, ed. a II-a. - Chișinău, 2007. - P. 237.

⁹ Записано со слов его дочери, монахини Агнии Донцовой из женского монастыря села Кунича, 16.08.2008 г.



Фото 2-3. Церковь Св.вмч. Флора и Лавра
в с. Кунича.

и использовалась даже спустя 56 лет после издания. Поэтому, видимо, документ был надежно спрятан и хранился как великая святыня в самом укромном и святом месте села – в церкви, под покровительством Святых Мучеников Флора и Лавра. Благодаря этому он так хорошо и сохранился.

После изучения этой грамоты оказалось, что это известный в истории румынского старообрядчества документ, который упоминается в исторической и научной литературе, а также и в архивных источниках.

Так, впервые в известных нам документах эта грамота упоминается в связи со следующими драматическими событиями, произошедшими в селе Кунича Сорокского уезда Бессарабской области, подробно описанными жителями этого села кишиневским мещанином Михаилом Болбековым и бельцким мещанином Сергием Донцовым в прошении к самому Императору Всероссийскому Александру II. Вот что они пишут: «13 ноября 1861 года прибыл в село Куничное Сорокский Земский Исправник вместе с окружным благочинным священником и тремя участковыми заседателями, имея с собой более 500 верховых и около 1000 пеших людей, которыми окружили село, наши жилища и самую церковь. Войдя в церковь исправник приказал



людям собирать все бывшие в церкви боковые и иконостасные иконы, исполняя это с явным неуважением к лику святых икон, люди эти бросали их на землю и сам исправник срывал с мест иконы. Когда же один из заседателей напомнил ему, что не следует отрывать и бросать на землю иконы, то он приостановил дальнейшее снятие их со стен и иконостаса. Исправник с благочинным и несколькими из прибывших с ним вошли северными боковыми дверьми в олтарь, где разрезали имевшимся у них ножом срачицу (покров) и вместе с... вырезали вделанный туда от века Антиминс, взяли Антиминс с собою. Один из заседателей приступил ко царским вратам и сорвал с них церковную завесу, благочинный же отворил царские двери; потом взяли с собою все хранившиеся в олтаре с незапамятных времён священные сосуды, ризы, служебные книги и из бывших в олтаре пять больших икон и все это выносилось теми людьми чрез царские уже врата, вопреки устава Церкви, в которые входить и выходить могут лишь священники во время священнодействия и в полном облачении.

После этого исправник, запечатав олтарь, вышел с людьми и забратым имуществом; во все это время Божия церковь представляла самое печальное зрелище и в ней нарушено всякое благочестие. Кроме этого делались обыски в домах наших, и мы должны были продовольствовать всех

этих полторы тысячи вооруженных людей в продолжении двух суток, с притеснением нас и отобранием у многих духовных книг из наших домов»¹⁰.

«... Правда к такому оскорблению святости нашей мы неспособны и за собой никакой вины не чувствуем. Поэтому мы все – стар и млад вовлечены в душевную скорбь, тем более, что если полицейскому начальству угодно было взять от нас сказанное имущество, то не следовало прибегать к объясненным выше мерам, так как мы никогда не думали в чем либо сопротивляться. ...Грустно испытать? издевание над нами, ибо если в церкви села Кунической имелись ризы, сосуды и Антиминс, то это осталось с древних времен, и хранились как святыня, укрепляющая душевные силы»¹¹.

Судя по этим цитатам, можно легко сравнить между тем, какими правами пользовались и какой заботой были окружены липоване в Молдавском государстве и каким издевательствам и оскорблениям их религиозных чувств они были подвержены в составе Российской империи.

Памятуя о том счастливом времени, через десять дней, после описываемых выше событий, липоване села Кунича прибегли к помощи господарской грамоты 56 летней давности и 23 ноября 1861 года обратились с прошением к Исправляющему должность Бессарабского Военного Губернатора, в котором писали, ссылаясь на эту грамоту, что старообрядческая церковь в их селе построена еще до 1805 года, «в то время существовавшие старообрядцы просили Владетельного Молдавского Князя Александра Константина Мурузи утвердить в Княжестве Молдавии старообрядческую религию для беспрепятственного служения в устроенных церквях, на что Его сиятельством издана 9 Января 1805 года грамота. Церковь эта устроена с самого начала её основания по планам церквей православных и помянутой грамотой дозволено было производить службу Божию священникам и схимонахам»¹². Опираясь на приведенные аргументы, просители делают следующие

выводы: «... но за что же мы подверглись страданиям и преследованиям, тогда как причин относящихся к правительству и другим противузакониям за собою не чувствуем, поэтому осмеливаемся покорнейше просить Ваше Превосходительство предложить исправнику Сорокского уезда забранную им церковную утварь нам возвратить и церковь отпечатать!»¹³. Из данного текста мы видим, с какой уверенностью липоване села Кунича требовали соблюдения своих прав, полученных еще от молдавских господарей.

Будучи уверенными в своей правоте, 20 января 1862 года Болбеков и Донцов обращаются к Российскому Императору Александру II с прошением, в котором опять же используют в качестве аргумента эту грамоту: «Еще до 1805 года предки наши построили в Бессарабской области в селе Кунической церковь во имя Святых Мучеников Флора и Лавра. Церковь эта была освящена по установлению и свободное отправление Богослужения утверждено хартией бывшего тогда Владетельного Князя Молдавии Александра Константина Мурузи, выданною 9 Января 1805 года...»¹⁴. После изложения всей сути своей жалобы они продолжают: «Дабы повелено было принять во внимание изложенные обстоятельства и учинить постановление о возврате нам священных риз, сосудов и Антиминса и о вскрытии печатей на олтаре церкви нашей, оградив нас впредь от подобных преследований и при сем прилагаем копию хартии бывшего Молдавского Князя Мурузи с копиею онаго перевода»¹⁵. Письмо к царю они заканчивают словами: «... дай же нам милостивый монарх свободу совести и присеки гонения»¹⁶.

Через месяц, 7 марта 1862 года, в «Указе Его Императорского Величества Самодержца Всероссийского из Святейшего Правительствующего Синода» Преосвященному Антонию Шокотову Архиепископу Кишиневскому и Хотинскому, сказано, что при рассмотрении в Синоде прошения доверенных от общества селения Кунической, мещан Михаила Болбекова и Сергея Донцова, они представили среди других документов «копию с хартии данной им Князем Мурузи на

¹⁰ Национальный Архив Республики Молдова (НАРМ). - Ф. 208. - Оп. 3. - Д. 831. Об отображенных раскольнических вещах, книгах и иконах из раскольнической часовни, из домов раскольников в селе Куничем Сорокского уезда. - Л.39-39 об.

¹¹ Ibidem. - Л.40.

¹² Ibidem. - Л.18.

¹³ Ibidem. - Л.19-19 об.

¹⁴ Ibidem. - Л.38.

¹⁵ Ibidem. - Л.40 об.

¹⁶ Ibidem. - Л.53.

свободное отправление в их церкви Богослужения и копию с сей копии на русском языке»¹⁷.

Кроме этого, они также обратились и к Обер Прокурору Святейшего Синода с прошением от 12 июня 1862 года, в котором изложили доказательства своих прав, ссылаясь на ту же грамоту: «Ещё в XVIII столетии, до присоединения Бессарабии к Российской империи, существовала в селе Куничной Сорокского уезда церковь во имя Святых Мучеников Флора и Лавра и свободное отправление Богослужения через священников наших утверждено в 1805 году хартией бывшего Князя Молдавского Александра Константина Мурузы»¹⁸.

Во второй половине XIX века грамота Александра Константина Мурузи упоминается и в научной литературе. Её цитирует в переводе доцент кафедры славистики Санкт-Петербургского Университета и член Русского Географического Общества, доктор филологических наук Полихроние Сырку в своем исследовании под названием «Наши раскольники в Румынии и отношение к ним румынского правительства», опубликованного в журнале «Христианское чтение» за 1878 г. Ч.1, который издавался в Санкт-Петербурге¹⁹.

Анализируя приведенный выше полный текст грамоты Молдавского Господаря Александра Константина Мурузи, можно сделать следующие выводы:

1. Это один из немногих сохранившихся подлинных документов Молдавской Господарской Канцелярии, который в легитимном порядке подтверждает и разрешает обоснование и проживание липован на территории Молдавского Княжества и свидетельствует о том, что процесс переселения не был стихийным и бесконтрольным. В нём делаются ссылки и на более ранние защитные грамоты, выданные липованам другими молдавскими господами: Александру Маврокордат по прозвищу Дели-бей (1782-1785) и Александру

II Маврокордат по прозвищу Фирарис (1785-1786).

2. Из текста следует, что процесс переселения русских староверов в Молдавское Княжество продолжался и в начале XIX века, и на это было получено официальное разрешение молдавских властей.

3. Выявлено одно из подлинных документальных подтверждений того факта, что липованское население Молдавского Княжества всегда находилось под высоким покровительством государства и искони пользовалось теми религиозными свободами, гражданскими правами, конфессиональной толерантностью и защитой властей, которых они не имели на своей родине, в России, где на протяжении двух с половиной веков подвергались унижению, религиозной дискриминации, гонениям, репрессиям и даже физическому уничтожению.

4. В этом документе, до сих пор вызывающее дискуссии слово «липоване», которым назывались все старообрядцы, проживающие на территории румынских государств Молдовы и Валахии, используется на официальном уровне, как уже широко известный и устоявшийся термин.

5. Даже через 56 лет после издания этой грамоты она по-прежнему была в обороте и использовалась как первичный документ и весомый аргумент, дающий нашим липованам право на проживание и свободное исповедание своей веры на территории Бессарабии. И царские власти были вынуждены признать их права на самом высоком уровне.

6. Остаётся загадкой, почему даже после учреждения в 1846 году Белокрыницкой иерархии и образования всемирного старообрядческого центра на Буковине с большой библиотекой и хранилищем старинных документов, монастырём и церковной Канцелярией, такой важный документ, относящийся ко всему липованскому населению Молдавского Княжества, продолжал храниться в молдавском селе Кунича. Видимо липованская община, проживающая на территории этого села, имела в истории румынского старообрядчества какое-то особое духовное и историческое значение, которое нам ещё предстоит исследовать.

¹⁷ Ibidem. - Л.37.

¹⁸ Ibidem. - Л.54.

¹⁹ К сожалению, мне не удалось найти в наших библиотеках данный выпуск этого журнала, поэтому цитирую этот источник по книге: Смилянская Е.Б., Денисов Н.Г. Старообрядчество Бессарабии: книжность и певческая культура. – М., 2007. - С.18.

Безгодов А.А. (Москва)

СИНОДАЛЬНЫЕ МАТЕРИАЛЫ ПО ВОПРОСУ ВВЕДЕНИЯ ЕДИНОВЕРИЯ В РЯДЕ СТАРООБРЯДЧЕСКИХ СЕЛ ПОДОЛЬСКОЙ ГУБЕРНИИ В СЕРЕДИНЕ XIX века

В церковном архиве Российского Совета Древлеправославной Поморской Церкви (в Москве) находятся копии документов¹, которые своим происхождением обязаны деятельности Правительствующего Синода греко-российской церкви. Данные документы были созданы в середине XIX в. в связи с работой, проводимой Синодом и Епархиальными властями, по увещиванию старообрядцев с целью присоединения их на правах единоверия². В этих документах содержится информация о работе в старообрядческих селах Подольской губернии: Петраши Летичевского уезда, Жуковцы, Борское, Медвежье ушко Винницкого уезда – населенные старообрядцами-поповцами³, и Женишковцы Лети-

чевского уезда, в котором проживали старообрядцы-беспоповцы⁴ поморского согласия.

Нами были выбраны и рассмотрены два документа, которые, по нашему мнению, наиболее полно отражают попытку введения единоверия в 1840-х гг. в среде старообрядцев указанных выше сел. Оба документа представляют собой рукописный текст на листах бумаги форматом 220х350 мм. Один из них – это выписка из определений синода от 5.09.1845 г., на пяти листах с оборотами⁵, заверенный секретарем Петром Несторовым.

Другой документ – Донесение Министра Внутренних Дел Обер-прокурору Синода от 1.09.1850 г., составлен на типовом бланке Министерства Внутренних Дел и имеет четыре листа с оборотами⁶, подписан министром Л.А. Перовским⁷. В этом документе приводится краткий обзор и итоги следствия по делу об увещивании старооб-

¹ Архив РС ДПЦ на настоящий момент не систематизирован и документы, содержащиеся в нем, большей частью не описаны. В результате чего приведенные документы не имеют архивного шифра.

² Единоверие – объединение старообрядцев, которые, по правилам митрополита Платона, при сохранении старообрядческой обрядности присоединялись к господствующей Греко-российской церкви. Как правило, такие присоединения имели принудительный и даже насильственный характер, а само единоверие рассматривалось как переходный этап в деле полного присоединения к новообрядчеству. Единоверческие приходы пользовались некоторой автономией и подчинялись напрямую епископу. В Подольской губернии в 19 в. известно о существовании только одного единоверческого прихода в г. Литин.

³ Поповцы – так обобщенно называют представителей старообрядческих согласий, имеющих священство. В конце XVII – начале XX веков существовало в основном в виде беглопоповства. Беглопоповцы пользовались услугами священства переходящего от новообрядцев, т.е. от господствующей Греко-российской синодальной церкви. В 1846 г. с присоединением к беглопоповцам Босно-Сараевского митрополита Амвросия (Поповича) возникла Белокриницкая иерархия. Большинство старообрядцев Подольской губернии со временем стало принадлежать именно к этому согласию. В

настоящее время Русская Православная старообрядческая Церковь.

⁴ Поморцы (беспоповцы) – старообрядцы, которые после смерти последних священников дораскольного поставления сочли канонически невозможным принимать беглых попов из официальной (новообрядческой) церкви и к началу 18 в. стали беспоповцами. В сложившейся ситуации руководить службами и всей духовной жизнью общины стали выборные старцы – наставники. В среде беспоповцев наиболее многочисленным согласием является «поморское», в настоящее время Древлеправославная Поморская Церковь.

⁵ Архив РС ДПЦ. Выписка из определений синода от 5.09.1845 г. (№ 12302) о работе по присоединению старообрядцев к единоверию (далее – Док. 01.)

⁶ Архив РС ДПЦ. Донесение Министра Внутренних Дел Обер-Прокурору Синода от 1.09.1850 (№ 3985) по делу о старообрядческих селах и часовнях в них находящихся (далее – Док. 02.)

⁷ Граф Лев Алексеевич Перовский, министр МВД с 1841 по 1852 гг.

рядцев к принятию единоверия в упомянутых выше селах.

Следственное дело о старообрядческих селах Петраши, Жуковцы, Борское, Медвежье ушко и Женишковцы Подольской губернии велось с 1843 по 1850 г. Началом данного дела послужил Указ Синода от 14 августа 1843 г. за № 10498, в котором епархиальным властям было поручено через благонадежных священников провести работу среди старообрядцев и вразумлять их принять единоверие по правилам митрополита Платона⁸ (сами правила прилагались)⁹. В итоге от доверенных лиц были получены сообщения о проживающих в данных селах старообрядцах и об их отказе присоединяться к единоверию, в чем ими были даны подписки. Также было установлено в этих селах наличие моленных. 31 мая 1845 г. вышел Указ Синода под № 6986, который был направлен Подольскому архиепископу Арсению¹⁰ с определением продолжать проведение работы по увещиванию старообрядцев¹¹. Вместе с Указом были препровождены следующие документы: 1. Отношение Министра Внутренних Дел¹² к Обер-Прокурору Синода¹³ по делу приглашения старообрядцев к принятию единоверия; 2. Копия с донесения Подольского гражданского губернатора¹⁴ к

генерал-губернатору¹⁵ по тому же делу; 3. Три подписки от старообрядцев об их нежелании принимать единоверие¹⁶. К этому же времени архиепископом Арсением были получены донесения, из которых следовало, что: *«раскольники проживающие 1-е, в селах Жуковцы, Борское и Медвежьем ушке отозвались точно так, как и в присланных при указе Святейшего Синода подписках их изъяснено. 2-е, раскольники села Петрашей словестно отозвались, что их общество малое и бедное, церкви построить не может, равно и содержание священника для них стеснительно и не удобно. [...] 3-е, В слободе Женишковской раскольники секты дячковской¹⁷, в данном на бумаге отзыве совершенно отказались от принятия единоверия, а остаются на правилах прежнего своего положения дячковской секты»*¹⁸.

В июне 1845 г. архиепископ Арсений совершал обзор приходов Подольской епархии и, не теряя надежды на успех, решил посетить старообрядческие села, на этот раз: *«сверх ожидания принят был весьма приветливо, как то с хлебом и солью, с возжженными свечами, с отверстыми в церквях царскими вратами, в часовнях или моленных, западными дверями, а в одном месте даже с кадилницею»*¹⁹. Проведя беседы со старообрядцами, он нашел их колеблющимися и обещавшими еще раз подумать и дать ответ.

В сентябре того же 1845 г. архиепископ Арсений прибыл в Санкт-Петербург на заседание Синода, где сделал доклад об итогах проведенной работы по склонению старообрядцев в единоверие и выразил

⁸ Митрополит Платон (Левшин Петр Георгиевич) (1737-1812), митрополит Московский и Коломенский. Разработал свод правил, по которым позволялось пребывание старообрядческих приходов в лоне Греко-российской церкви, таким образом стоял у истоков так называемого «единоверия».

⁹ Док. 01. - Л. 1об.

¹⁰ Архиепископ Арсений (Москвин Феодор Павлович) (1795-1876). В 1841-1848 архиепископ Каменец-Подольский, позже Варшавский. С 1860 года - митрополит Киевский и Галицкий.

¹¹ Док. 01. - Л. 1.

¹² См. сноску 7.

¹³ Граф Николай Александрович Протасов, генерал-адъютант, обер-прокурор Синода с 1836 по 1855 гг.

¹⁴ Князь Илларион Илларионович Васильчиков (ум. 1863), гражданский губернатор Киевский, Подольский и Волынский до 1852 г., позже Киевский Военный, Подольский и Волынский генерал-губернатор.

¹⁵ Дмитрий Гаврилович Бибииков (1791-1870) генерал-адъютант. С 1837 по 1852 гг. - Киевский Военный, Подольский и Волынский генерал-губернатор. В 1852-1855 гг. - министр внутренних дел.

¹⁶ Док. 01. - Л. 1, 1 об.

¹⁷ Дьячковцы - так на протяжении всего 19 века в официальных документах на территории Украины называли представителей беспоповских (поморского и федосеевского) согласий, так как общинами руководили дьячки (наставники).

¹⁸ Док. 01. - Л. 2 об, 3.

¹⁹ Док. 01. - Л. 3 об.



Фото 1. Памятный крест на месте старой моленной поморского согласия в селе Жениш-ковцы (фото автора, сентябрь 2008 г.)

надежду на скорое решение этого вопроса. Члены Синода, заслушав донесение архиепископа Подольского Арсения, призвали его совместно с гражданскими властями продолжить работу по увещиванию старообрядцев, при этом рекомендовалось увещивателям не проявлять никакой настойчивости в этом деле. Архиепископ Арсений должен был своими кроткими пастырскими распоряжениями поддерживать сомневающихся старообрядцев в своем желании присоединиться к единоверию. Делать это необходимо было в соответствии с секретным указом Синода от 5 апреля 1845 г., согласно которому, пожелавшим присоединиться к единоверию, обещалось всяческое содействие, в том числе содержание причта и строительство церквей²⁰. Архиепископу Арсению был передан Указ № 12301 от 5/12 сентября 1845 г. с требованием донесения о последующем развитии ситуации²¹.

²⁰ Док. 01. - Л. 4 об, 5.

²¹ Док. 01. - Л. 5 об.

В декабре 1845 г. в своем донесении на имя Синода, архиепископ Арсений сообщал, что: «все сии раскольники подали надежду к оставлению их заблуждения»²². В 1848 году архиепископа Арсения на посту Подольского архиерея сменил епископ Елпидифор²³. Однако за пять лет, с 1845 по 1850 г. положение не изменилось и ни одного старообрядца из рассматриваемых сел к единоверию не присоединилось.

В июле 1850 г. министр внутренних дел сделал запрос Киевскому Военному, Подольскому и Волынскому генерал-губернатору о современном положении старообрядцев в Подольской губернии. В ответ на это гражданский губернатор Подольской губернии князь Васильчиков сообщил, что: «раскольники принадлежащие к часовням находящимся в с. Жуковцах, Борском, Медвежьем ушке, по удостоверению епархиального начальства подают надежду к оставлению их заблуждений, [...] и что только жители сел Петрашей и Женишовец остаются упорными в расколе»²⁴. При этом он считал необходимым моленные дома в двух последних селах закрыть, а имущество передать в Греко-российскую церковь. Об этом министром внутренних дел было сообщено обер-прокурору Синода.

В 1854 г. следующий Подольский епископ Евсевий²⁵ в своем донесении правительствующему Синоду уже не рассматривает конкретные старообрядческие села, а приводит общий обзор и численность старообрядчества в Подольской губернии, которых по его данным оказалось 7887 человек²⁶. В качестве значительного

²² Док. 02. - Л. 3.

²³ Елпидифор (Бенедиктов Алексей Иванович) (ум. 1860), С 1849 по 1851 гг. - епископ Каменец-Подольский. Позже епископ Вятский, в 1860 г. - архиепископ Таврический, член Синода.

²⁴ Док. 02. - Л. 3 об, 4.

²⁵ Евсевий (Ильинский Алексей Алексеевич) (ум. 1879). С 1851 по 1858 гг. - епископ Каменец-Подольский. Позже архиепископ Картлинский, экзарх Грузии. С 1877 г. - архиепископ Тверской и Кашинский. Член Синода.

²⁶ Архив РС ДПЦ. Донесение еп. Евсевия Подольского и Брацлавского в Правительствующий



Фото 2. Церковь РПсЦ (белокриницкое согласие) в селе Петраши (совр. Петрашовка)
(фото автора, сентябрь 2008 г.)

фактора поддержания старообрядчества в епархии, Евсевий, кроме *«грубости и невежества самих раскольников»*, указывал на повторство и послабление со стороны местных чиновников Земской полиции, - *«которые в поддержании раскола видят для себя средства к обогащению»*.

Подводя в докладной итог состояния старообрядчества на подотчетной территории, еп. Евсевий предлагает способы воздействия на старообрядцев с целью их привлечения в официальную церковь и необходимые для этого мероприятия, среди которых - необходимость закрытия старообрядческих моленных домов и пресечение всяческих возможностей совершения

треб, введение строгого надзора за чиновниками и повышение служебной дисциплины, повышение образования синодальных священников и др. Причем Евсевий лично брался произвести отбор духовных лиц, призванных служить в приходах, в которых были распространены старообрядцы²⁷.

В вышепоименованных селах единоверческие приходы так и не были созданы, а старообрядческие приходы существуют до настоящего времени.

Синод от 14.02.1854 г. о положении старообрядцев в епархии.

- В памятной книжке Подольской губернии на 1859 год численность старообрядцев указывается в количестве 9964 человека, в это время на территории губернии числилось 2 скита, 1 каменная и 23 деревянных моленных.

²⁷ Безгодов А.А. Старообрядчество Подольской губернии в 1850-х гг. по донесению Евсевия, еп. Подольского и Брацлавского // Липоване. История и культура русских старообрядцев. – Вып.2. – Одесса, 2005. – С.51-52.

Фокин И.А. (Одесса)

СТАРООБРЯДЦЫ ХЕРСОНСКОЙ ГУБЕРНИИ В НАЧАЛЕ 1880-х гг.

Процесс формирования старообрядческих общин на территории Херсонской губернии в XVIII-XIX веках подробно освещен в общих работах по социально-экономической истории и хозяйственному освоению ее территорий, формированию полиэтнического населения и тенденциям в межэтнических связях. Также имеется целый корпус специальных исследований, посвященных истории возникновения и первоначального развития русского старообрядческого и сектантского населения в регионе. При этом изучаются многие аспекты жизни старообрядчества: духовный, экономический, этнографический и пр.

Вслед за автором относительно недавней публикации стоит отметить, что «нет полной картины динамики их количества и расселения во второй половине XIX века»¹. В контексте этого логичным представляется рассмотреть обнаруженный в Государственном архиве Одесской области комплекс документов, относящихся к старообрядчеству губернии начала 1880-х годов.

Речь идет о документах, объединенных в два следующих дела: «О состоянии раскола в Херсонской епархии» (начато оно было 4 августа 1882 г., а окончено 31 марта 1883 г.); «О обращении раскольническим лжепопом, крестьянином Феодором Мигуриным и пособником его Феодором Зубаревым в раскол приходских единоверческих прихожан с. Клинцов» (начато 11 января – закончено 10 мая 1883 года, при этом подписано окончательное решение по делу Ф. Мигурина с его оправданием за 1889 год, представлены некоторые документы по секте шалапутов).

Первое дело представляет собой рапорты, доклады, предписания, отзывы, ведомости относительно проводимого сбора информации по положению старообрядцев. По пред-

писанию обер-прокурора архиепископу Херсонскому Платону предполагалось обязательное проведение проверки количества и качественного состава «раскольников»². Большая часть материалов – донесения и доклады приходских священников, уездных архиереев с представлением ведомостей по каждому приходу, уезду. В общей сложности таких рапортов около сотни³. В рапортах больше представлена информация касаясь общих тенденций в положении старообрядчества, а в ведомостях систематизированы количественные данные. Такая структура дела позволяет воссоздать довольно цельную картину развития старообрядческих общин в разных частях Херсонской губернии, что и будет сделано далее по каждому уезду.

Все рапорты содержали информацию по расколу в формулярном порядке, предложенным предписанием обер-прокурора. Вот те требования к проведению исследования положения раскола, изложенные в этом документе: «При возникающих ныне в печати и в правительственных сферах вопросах и суждениях относительно раскола, представляется необходимым иметь по возможности точные сведения о состоянии раскола в каждой епархии, как то: 1) о числе приходов, зараженных расколом; 2) о числе раскольников: а) поповщинского толка и б) беспоповцев, а также других сектантов; 3) о лжесвященниках и прочих лицах, отправляющих богослужение и духовные требы по обрядам сектантов; 4) о лжеепископах (где они имеются); 5) о числе раскольнических молелен, скитов и других подобных учреждений; 6) о главных центрах раскола и его пропаганды; 7) об имеющихся в епархии миссионерских учреждениях и миссионерах против раскола; 8) о положении раскола в епархии сравнительно с прежним временем и 9) о числе как отпадающих в раскол, так и обращающихся из раскола.

¹ Пригарин А.А. Русские старообрядцы и сектанты в Южной Украине и Бессарабии: численность и расселение в 1860-е гг. // Археологія та етнологія Східної Європи: матеріали і дослідження. Збірка наукових робіт, присвячена 135-річчю ОДУ ім. І.І. Мечникова. - Одеса: Астропринт, 2000. - С.272.

² ГАОО. - Ф. 37. - Оп. 1. - Д. 3240. - Л. 2. Понятия «раскол» и «раскольники» здесь и далее репрезентуют язык документов и не имеют негативного значения, а используются лишь для сохранения аутентичности текстов.

³ ГАОО. - Ф. 37. - Оп. 1. - Д. 3240. - Л. 121-123.

В связи с сими сведениями желательнo было бы иметь ближайшие данные относительно положения единоверия, а именно о числе единоверческих приходов, прихожан и духовенства при единоверческих церквях или молитвенных домах. Притом, желательнo было бы иметь сведения о том: 1) как относятся единоверцы той или другой местности в епархиальной власти и к православному духовенству и примечается ли общение или сближение их в богослужении и в церковном быту с прочим православным населением; 2) сколько поставлено для единоверческих приходов священников из кончивших курс в духовных семинариях и сколько из среды самих единоверцев»⁴.

Исходя из этого фрагмента, следует: 1. Во второй половине XIX века проблема религиозных инакомыслящих стала приобретать общероссийское звучание; 2. Предписание обер-прокурора было разослано по всем епархиям империи; 3. Государственную власть продолжал волновать вопрос вовлечения старообрядцев в лоно официальной церкви (эта традиция продолжала курс на укрепление государственной власти и борьбы с политической и религиозной оппозицией). Власть официальной церкви была сильно ослаблена в результате распространения старообрядчества и других религиозных течений (штундистов, шалапутов и т.п.).

Все рапорты представлены по следующим уездам: Одесскому и отдельно Одессе, Херсонскому и Херсону, Елисаветградскому и Елисаветграду, Александрийскому и Александрии, Тираспольскому и Тирасполю, Ананьевскому и Ананьеву. Эти уезды по количеству старообрядцев распределялись следующим образом (поповцы / беспоповцы):

1. 8425/0 – Тираспольский уезд
2. 7101/397 – Александрийский уезд
3. 401 (на самом деле 819) /1681 – Елисаветградский уезд
4. 790/378 – Одесский уезд
5. 364/205 – Херсонский уезд
6. 441/0 – Ананьевский уезд

Из этого следует, что больше всего старообрядцев было в Тираспольском уезде, причем поповщинского толка. В то же время лидером по количеству беспоповцев, которых в Тираспольском уезде вообще не было, являлся Елисаветградский уезд. Следующим после Тираспольского уезда следовал Алек-

сандрийский уезд, в котором кроме 7 тысяч 101 поповца проживало также 397 беспоповцев⁵. Интерес представляет расселение старообрядцев разных толков. Можно заметить, что большая часть старообрядцев-беспоповцев сосредоточена в более урбанизированных уездах, таких как Александрийский (397 человек), Елисаветградский (1681 чел.), Одесский (378 чел.), незначительное количество проживало и в Херсонском уезде – 205 чел.

Приведем примеры из сводной ведомости по епархии, из каждого отдельного уезда, которые подтверждают выводы о предпочтениях беспоповцев жить в городах и местечках. Из Елисаветградского уезда, в котором более всего сосредоточены были старообрядцы этого толка, в городах и местечках проживало 1332 человека из общей численности в 1681 (это местечки и города: Елисаветград, Вознесенск, Братское, Благодатное, Бобринец, Витяевка, Ольгиополь, Новоукраинка, Анновка, Ольвиополь, Ровное, Глодоск). В Александрийском уезде в городах проживало чуть меньше – около 354 человек. При этом, беспоповцы были сосредоточены в двух городах – Александрии (104) и Новогеоргиевске (250), а это позволяет говорить о сравнительно большой старообрядческой общине в отдаленном от официальной церкви Новогеоргиевске. То есть, из 397 человек беспоповцев на 1883 год только 43 жило в сельской местности. При этом, в том же Новогеоргиевске старообрядческая община была настолько сильна, что даже имела целых 4 молельни⁶.

Теперь несколько слов скажем об Одесском округе, где проживало 378 беспоповцев. Где же они предпочитали селиться? Снова обращаемся к сводной ведомости по епархии и к ведомости по Одесскому уезду⁷. Тут можно проследить показательную специфику. В основном старообрядцы беспоповского толка проживали в предместьях Одессы: и от города близко, и от церковных властей подальше. Из 378 человек в самой Одессе и ее предместьях, таких как Пересыпь, Слободка, Севериновка, Коблевка, Ташино, Ильинка проживало около 103 человек. Как мы видим, в Одесском уезде общая закономерность нарушается, но это можно легко объяснить определенной осо-

⁵ Там же. – Л. 125-127.

⁶ ГАОО. – Ф. 37. – Оп. 1. – Д. 3240. – Л. 123.

⁷ Там же. – Л. 13.

⁴ ГАОО. – Ф. 37. – Оп. 1. – Д. 3240. – Л. 2

бенностью Одессы, в которой преобладал еврейский и греческий национальный элемент, а это было определенным фактором в выборе места жительства беспоповцами⁸.

Наконец обратимся к Херсонскому уезду, где проживали 205 беспоповцев. Из них 198 человек проживали в городе Херсоне и местечке Нововоронцовке. На 1883 год в Херсоне насчитывалось всего три молельни⁹.

Итак, очевидно, что старообрядцы беспоповских направлений предпочитали селиться в городах. При этом, выбор мест проживания во многом определялся по принципу наибольшей культурной близости с местным населением, что наиболее ярко проявилось в Одесском уезде, где из-за большого количества представителей иных национальностей, старообрядцы предпочитали селиться в предместьях Одессы и селах. В то время, как в тех городах, где русские количественно преобладали, т. е. Елисаветграде, Херсоне, Александрии, старообрядцы предпочитали селиться в городах¹⁰.

Возникает вопрос, а что же беспоповцы так стремились в города? А ответ находится в той же епархиальной ведомости: «*Раскольники в м. Большая Александровка – люди пришлые, временно занимаются торговлей...*»; «*проживающие в м. Гладассах раскольники люди пришлые, занимаются торговлей...*»¹¹. Следует отметить, что торговля – занятие, присущее многим старообрядцам, причем не только беспоповцам. И довольно характерным является то, что больше всего торговлей занимаются именно не местные старообрядцы, а из центральных губерний империи, где под давлением верующих нового обряда и официальной церкви старообрядцы не в состоянии были жить. В первую очередь, конечно же, влияла позиция церковных властей в центральных губерниях России, которая осуществляла серьезные гонения на старообрядцев. Так что торговлю мы можем рассматривать как вынужденное занятие для старообрядцев. И доказательство этого мы увидим при знакомстве с особенностями расселения коренных старообрядцев.

По количеству старообрядцев поповского толка уезды распределились следующим образом: *Тираспольский* (8425 душ), *Александ-*

рийский (7101), *Елисаветградский* (819), *Одесский* (790 (вероятно, около 700)), *Ананьевский* (441), *Херсонский* уезд (364). При этом все эти уезды имеют поселившихся в них старообрядцев-беспоповцев, за исключением Ананьевского и Тираспольского уездов, в которых «*раскольники-беспоповцы*» вообще отсутствуют¹².

Рассмотрим структуру расселения старообрядцев в Александрийском уезде. Следует отметить, что в городах и местечках проживало около 786 человек. Такими городами и местечками были следующие: Александрия (79 чел.), Новогеоргиевск (около 700). Как можно увидеть, в пропорции к расселению беспоповцев, преобладающая часть поповцев предпочитала селиться в селах, нежели в городе. Такая схема проживания позволяла сохранять свою религиозную идентичность на протяжении многих лет и более удачно противостоять натиску официальной церкви. Главными центрами расселения старообрядцев-поповцев были села: *Красный Яр* (кстати, на вопрос о центрах раскола, который помещался в том самом синодском предписании, довольно часто говорили про Красный Яр Александрийского уезда, наряду с Москвой, Белой Криницей), где проживало 1074 поповца, *Клинцах* (240 чел.; в этом селе проживал некий «*лжепоп*» Феодор Мигурин, против которого местный священник развернул кампанию, продлившуюся аж до 1889 года, и окончившуюся победой Мигурина), *Зыбкое* (1665), *Золотаревка* (1926), *Никольское* (1232). В последних трех селах действовал иерей Георгий Гребенщиков, который, по данным консistorии, якобы был поставлен московским епископом Антонием. Интересно также отметить, что именно в Александрийском уезде, в селе Красный Яр находился скит, который принадлежал крестьянину Ивану Паненкову, где «*проживают одновременно лжемонашествующие мужского и женского пола*». Интересно отметить, что для старообрядцев этого уезда главным центром была Белая Криница. А вот клинцовский приходской священник Иаков Добушев называл главным центром – Москву. Также отмечалось, что рост количества старообрядцев-поповцев во многом связан с упразднением военных поселений, что можно рассматривать как своеобразный протест про-

⁸ Там же. – Л. 124.

⁹ Там же. – Л. 126.

¹⁰ Там же. – Л. 54.

¹¹ Там же. – Л. 87.

¹² ГАОО. - Ф. 37. - Оп. 1. - Д. 3240. - Л. 125.

тив социального положения и системы общественных взаимоотношений¹³.

Следующим после Александрийского уезда следует Елисаветградский. В Елисаветградском уезде всего проживало 819 человек-старообрядцев поповщинского толка, хотя по ведомости в качестве конечной цифры указывается 401 «душа обоего пола». При этом общая сумма указанных по каждому населенному пункту уезда проживающих поповцев составляет именно 819 человек. И тут возникает вопрос, либо те кто подсчитывал – не умел считать или ошибся в подсчете, либо такая разница в результате сделана умышленно, чтобы создать в общем-то благоприятное впечатление про положение старообрядчества в уезде? Больше верится второму. При дальнейшем рассмотрении за основу берется количество старообрядцев в 819 человек. В городах и местечках проживало около 487 человек. Как можно увидеть, количество поповцев, проживающих в городах, превышало официально предоставленные данные на 86 человек, а ведь еще 326 старообрядцев проживало в сельской местности. В Елисаветграде было три молельни, что говорит про довольно сильную и материально обеспеченную старообрядческую общину. По данным ведомости в местечке Гладассах проживало всего 7 человек (3 мужчины и 4 женщины), может быть это была одна семья или же две, которые занимались торговлей: «*Проживающие в м. Гладассах раскольники люди пришлые занимаются торговлей*»¹⁴.

В Одесском уезде насчитывалось около 790 человек поповцев. Наибольшее количество старообрядцев поповского толка проживало в городе Маяках (518 человек), таким образом $\frac{3}{4}$ старообрядцев всего Одесского уезда было сосредоточено в этом городе. У Маякских раскольников священствовал яский мещанин Иосиф Дубин. Маякские старообрядцы могли также похвастать своей молельней. А вот что именно пишется про сферу деятельности Иосифа Дубина в Маяках: «*Иосиф Дубин совершает богослужение и требы и даже состоятельных умерших раскольников провожает по улице до кладбища в священническом облачении и с хоругвями, в молельне производится колокольный звон*». Из этого отрывка можно судить не только про деятельность священника, но и

про маякскую молельню, которая имела еще и колокольно. Более того: «... и при ней устроен приют для старых женщин»¹⁵. А это уже говорит о высоком уровне финансирования молельни местной общиной. Также вызывает к местным старообрядцам большое уважение их забота о нуждающихся. Что же касается других населенных пунктов, то довольно внушительное количество старообрядцев-поповцев проживало в Одессе – 104 чел., и то это по официальной сводке. Если же обратиться к комментариям сводной ведомости по губернии, в которой говорится следующее: «*Раскольников в Одессе поповщинского толка в настоящее время насчитывается до 300 душ, но в ведомости показаны только раскольники числом 104, имеющие постоянное жительство, остальные же около 200 душ принадлежат к подвижному элементу г. Одессы и для наблюдения со стороны православного духовенства, среди разноплеменного городского населения, неуловимы. Раскольники этих приходов люди пришлые из великороссийских губерний, жители временные*», – то количество одесских раскольников увеличивается почти втрое. Из фразы о «пришлости» старообрядцев можно сделать определенные выводы про сферу их занятий. Судя по всему, они также занимались торговлей и ремесленничеством. Что же касается удовлетворения их духовных потребностей, то к одесским раскольникам приезжали священники из Маяк, Плоского (Тираспольский уезд) или из Измаила¹⁶.

Следующим по количеству старообрядцев-поповцев являлся Ананьевский уезд. В этом уезде их жило около 441 человека. В основном старообрядцы жили в местечках и уездном городе Ананьеве: Ананьев (110 человек), местечки Николаевка (70), Новоалександровка (107). Таким образом, из 441-х 287 человек проживали в населенных пунктах городского типа. Остальные же 154 старообрядца проживали в сельской местности, а именно, в следующих селах: Ивановка (31), Александровка (35), Катериновка (15), Карловка (9), Ананьевка (12). В уезде было три молельни, которые находились в самом Ананьеве, местечках Николаевке и Новоалександровке. При молельнях был 1 уставщик в Николаевке и 2 – в Новоалександровке. Никаких особых комментариев в ведомости по Ананьевскому уез-

¹³ Там же. – Л. 113.

¹⁴ Там же. – Л. 98.

¹⁵ ГАОО. - Ф. 37. - Оп. 1. - Д. 3253. - Л. 65

¹⁶ ГАОО. - Ф. 37. - Оп. 1. - Д. 3240. - Л. 126.

ду нет. В рапорте исправника дел по Ананьевскому благочинному округу Виктора Дерманского отмечалось следующее: *«честь имею донести, что 1) главных центров раскола в благочинии нет, и находящиеся на лицо раскольники пропагандой не занимаются; 2) раскол не усиливается, а ограничивается только теми семействами, которые прибыли из других мест; 3) отпадения от православия в раскол никогда не было, случаев же обращения раскольников в православие было несколько. Что же касается отношений единоверцев к православному духовенству, то никакой враждебности с их стороны не замечается, сближения же их в церковном быту с православным населением нет»*¹⁷.

В Херсонском уезде проживали 364 старообрядца. Больше всего их проживало в следующих пунктах: Херсоне (140), с. Явкино (107), с. Снегирке (43). По Херсонскому уезду старообрядцы-поповцы расселились следующим образом: сельская местность – 175 человек, городская местность – 187 человек. Можно увидеть, что в Херсонском уезде старообрядцы также больше предпочитают селиться в городах. По данным рапортов священнослужителей этого уезда, в Висунске, Березневатом и Большой Александровке старообрядцы пришедшие из Черниговской губернии, занимаются торговлей¹⁸.

Таким образом, изучив сведения сводной ведомости по Херсонской губернии за 1882-1883 годы о состоянии старообрядчества можно сделать следующие выводы. Старообрядцы Херсонской губернии в своем большинстве предпочитали селиться в городах. Во многом это было обусловлено сферой их деятельности – торговля. При этом следует отметить еще одну особенность: довольно весомая часть старообрядцев – это пришедшие люди из центральных губерний Российской империи, которые в коммерческих интересах активно приезжали на юг, временно тут жили и возвращались обратно. Во многих малых городах Херсонской губернии они образовывали довольно сильные общины, строили молельни, приглашали священников. Что же касается коренных старообрядцев, то тут необходимо отметить то, что в своем большинстве они проживали в сельской местности, где на протяжении нескольких поколений занимались земледелием и с этого жили. Тут также созда-

вались довольно сильные их общины, как, к примеру, в селах Плоском, Клинцах и некоторых других. Яркой особенностью расселения старообрядцев в городах было следующее: они селились в основном не в самом городе, а в близлежащих пригородах. Особенно ярко это проявилось в Одессе: Молдаванка, Слободка-Романовка – вот наиболее предпочитаемые старообрядцами места поселения¹⁹.

В 80-е годы XIX века проблема старообрядчества набирает особое звучание в российском обществе. Во многом это определяется важностью старообрядцев в экономической жизни государства, что во многом подтверждается многими историческими источниками, в том числе, как мы убедились, и «Ведомостью...», а также многими ей сопутствующими документами.

«Ведомость о состоянии раскола в Херсонской епархии» – не только статистический источник. В этой ведомости отразились и многие качественные показатели жизни старообрядцев, в ней раскрываются тенденции в положении старообрядчества, которые характеризуют не только состояние общины в Херсонской губернии, но и дают представления об общем положении старообрядчества в России. Можно отметить, что в сравнении с первой половиной XIX века меняются приоритеты в выборе поселения старообрядцев. Если в прошлые десятилетия они предпочитали селиться целыми группами в сельской местности, то теперь, в условиях развития торговли, промышленности, более предпочитаемыми становятся города, а наиболее популярной сферой деятельности – торговля. И нет ничего удивительного в том, что наибольшее количество старообрядцев по Российской империи предпочитало селиться именно в южных, украинских, губерниях, где условия для этого вида занятия были наиболее благоприятные за счет пересечения многих торговых путей.

Данные, представленные в двух выше-названных документах, позволяют реконструировать изменение численности старообрядцев по сравнению с предыдущими годами. И, таким образом, можно проследить изменение численности представителей этой группы в Херсонской губернии от начала и до конца XIX столетия по десятилетиям.

¹⁷ Там же. – Л. 100.

¹⁸ ГАОО. – Ф. 37. – Оп. 1. – Д. 3240. – Л. 123.

¹⁹ Там же. – Л. 126.

Осипов В.И. (Боровск)

ОБЗОР ДОКУМЕНТОВ ПО БЕССАРАБСКОЙ ЕПАРХИИ ЗА 1892 г. (по материалам Канцелярии архиепископа Московского и всея Руси)

В Российском государственном архиве древних актов (РГАДА) сохранился комплекс документов Канцелярии архиепископа Московского и всея Руси (Ф.1475). Канцелярия была образована при архиепископе Савватии (1891–1898), возглавил её дьякон А.П. Богатенко. После возведения его в 1907 г. в сан епископа Рязанского и Егорьевского Александра он проживал в Москве и продолжал заведовать Канцелярией. Фонд Канцелярии содержит 659 дел за 1887–1917 гг. Весь комплекс документов до 1924 г. хранился на Рогожском кладбище, а в 1930 г. был передан в ЦГАДА (Древлехранилище).

По Бессарабской епархии сохранилось 16 дел за 1892–1916 гг.¹ В деле за 1892 г. имеется 48 писем². Из них 36 писем присланы к архиепископу Московскому и всея Руси Савватию из Бессарабской епархии, а оставшиеся 12 представляют собой отпуски исходящих из канцелярии писем. Дело имеет заголовок: «Дело №12. Бессарабской епархии, состоящей под владением еп. Анастасия всея Бессарабии»³.

Содержание писем тематически можно разбить на 4 группы: Петропавловский монастырь (Вилковский) – 18 писем, Архангельский монастырь (Ново-Некрасовский) – 24 письма, общецерковные – 2 письма и церковных браках – 4 письма.

Петропавловский (Вилковский) монастырь был основан в 1840-х годах на одном из островов Дуная возле посада Вилково. В 1892 г. в нём проживало около 35 человек. Письма из монастыря к епископу Московскому и всея Руси Савватию направлялись на монастырском бланке и заверялись круглой печатью, на которой был изображён храм, а по кругу

надпись: «Петропавловский монастырь при Черном море»⁴. В правом углу бланка выдавленный штамп «Петропавловский монастырь// на острове // в Вилкове»⁵.

Письма этой группы показывают нелёгкую монашескую жизнь, бедственное положение монастыря, содержат сведения о ремонте монастырских построек, о болезни архимандрита Исая и его просьбе заменить его новым настоятелем, о смерти схимника епископа Феодосия (№1, 5, 8–12, 15–17, 22, 23, 28, 30, 36, 40, 41, 44).

Очень часто монастырские власти просили оказать материальную помощь. Так, в письме от 20 февраля 1892 г. настоятель монастыря Феодосий (Баженов)⁶ и казначей Алимпий пишут о неурожае и обнищании братии, о том, что ждать помощи неоткуда⁷. В конце письма сделана приписка: «Повторяю Вашему Высокопреосвященству истинно нет беднее нашего монастыря как мне известно о четырех монастырях и о прочих слышу имеют всякое изобилие, а мы добре и хлебом себе нуждаемся и болезненно просим не оставте своей милости о нас грешных. К. и А.»⁸. В письме от 2 июня 1892 г. архимандрит Исая просит оказать содействие в постройке келий и жилья⁹.

10 июня 1892 г. иноком Петропавловского монастыря Епифанием был получен от архиепископа Московского и всея Руси Савватия короб книг: 12 Миней, 3 Триоди постные и цветные, Маргарит, Псалтырь. Через несколько дней, 14 июня, в уведомлении о получении книг сообщается о том, что численность братии растёт, а келий мало, начали готовить материал для новых помещений и за-

¹ РГАДА. - Ф.1475. - Оп.1. - Д.237. 1892 г.; Д.238. 1893 г.; Д.239. 1897 г.; Д.240. 1906 г.; Д.241. 1907 г.; Д.243. 1908 г.; Д.244. 1909 г.; Д.245. 1910 г.; Д.246. 1911 г.; Д.247. 1911 г.; Д.248. 1913 г.; Д.249. 1907 г.; Д.250. 1908 г.; Д.251. 1909 г.; Д.252. 1910 г.; Д.253. 1916 г.

² Там же. - Д.237. См. Приложение.

³ Там же. - Л.1.

⁴ Там же. - Л.3.

⁵ Там же. - Л.4.

⁶ О епископе Феодосии см.: Осипов В.И. Епископ Феодосий (Баженов): штрихи к портрету // Старообрядчество: история, культура, современность. - Вып. 13. - М., 2009. - С.100-102.

⁷ РГАДА. - Ф.1475. - Оп.1. - Д.237. - Л.2–3 об.

⁸ Там же. - Л.3 об.

⁹ Там же. - Л.19–21. Орфография подлинника.

купили 35 дубов. И опять приписка о помощи – нужен кирпич¹⁰. Также монастырь нуждался в материи на мантии и кавтуров и т.д. (письмо от 16 июня)¹¹.

В 1892 г. был плохой лов на Дунае, в море и большой неурожай. Братия просит оказать помощь. Но финансовая помощь нужна и на покраску церкви, и на латание железной кровли, которая протекает (письмо от 4 сентября)¹². 20 декабря новый настоятель монастыря Епифаний писал архиепископу Московскому и всея Руси Савватию о том, что монастырская братия пришла в нужду, а помощи ей ждать неоткуда, *«попросите ... о пожертвовании для нашего монастыря находящемся в крайнем убожестве. Нет ни ломпадного масла, ни свеч, ни хлеба ... ни обуви, ни одежды»*¹³.

В течение всего 1892 г. монастырь лихорадило. Это было связано с избранием нового настоятеля монастыря. 12 декабря 1891 г., когда архимандрит Исая вышел после заутрени из церкви, его поразил удар, вследствие которого отняло левую сторону тела. В письме архиепископу Савватию он сообщает, что управлять монастырём не может, и просит разрешения на принятие схимы¹⁴. Настоятелем монастыря временно стал больной и пожилой епископ схимник Феодосий. В мае в монастырь прибывает новый настоятель инок Виссарион (Зверев). Его поставление в настоятели вызывает сомнение у братии и попечителей монастыря. 28 мая 1892 г. попечитель Аким Феоктистович Ершов пишет архиепископу Савватию о прибытии в Петровский монастырь нового настоятеля инок Виссариона (Зверева)¹⁵, который принял благословение от болящего епископа схимника Феодосия. А.Ф.Ершов запросил архиепископа о благонадёжности и благочестивом поведении инок Виссариона, так как он братии никаких бумаг от Савватия не представил. 9 июня архиепископ Савватий ответил А.Ф. Ершову, что инок Виссариона в монастырь следует принять, раз просится; поведение его в жизни неизвестно, но известно то, что он *«прегорчая»* пьяница, которому ничего доверять

нельзя¹⁶. Запрашивал об иноке Виссарионе архиепископа Савватия и архимандрит Исая (письмо от 2 июня). В письме говорится о прибывшем 26 мая иноке на место болящего Феодосия. Об этом доложили вилковскому обществу, попечители приехали в монастырь и сказали, что до смерти Феодосия Виссарион не будет настоятелем, так как от Савватия не имеет доверенности¹⁷. 10 июня 1892 г. архиепископ Савватий известил монастырь, что инок Виссарион не может быть настоятелем¹⁸.

4 июня 1892 г. архимандрит Исая сообщает архиепископу Савватию печальную весть о епископе схимнике Феодосии, который умер *«3 ½ часа по полудню»*¹⁹. В этот момент инок Епифания в монастыре не было. Он был вызван к владыке Анастасию, но должен был скоро вернуться. Но ещё раньше дошла до архиепископа Савватия телеграмма, отправленная 5 июня 1892 г. А.Ф. Ершовым с коротким текстом *«4 июня 3 часа пополудни епископ схимник Феодосий представился вечному покою. Ершов»*²⁰. Епископа Феодосия погребал священноинок Епифаний, который был его духовником, в сослужении с тремя священниками, дьяконом и *«множеством вилковского люда»*. Похоронили Феодосия с правой стороны алтаря²¹.

После погребения епископа Феодосия братия избирает настоятелем инок Епифания (Ситникова) (письмо от 10 июня)²².

История Петропавловского монастыря не написана, и данный материал может существенно дополнить историческое исследование А.И. Фёдоровой, которое охватывает период с 1900 до 1948 гг. (до закрытия)²³. В настоящее время от Петропавловского монастыря ничего не сохранилось: ни церквей, ни келий, ни могил.

Вторая группа писем относится к *Архангельскому монастырю*, расположенному около старообрядческого села Новая Некрасовка

¹⁰ Там же. - Л.25 – 26.

¹¹ Там же. - Л.31 – 31 об.

¹² Там же. - Л.48 – 49.

¹³ Там же. - Л.4 об.

¹⁴ Там же. - Л.9 – 10 об.

¹⁵ Там же. - Л.17.

¹⁶ Там же. - Л.70.

¹⁷ Там же. - Л.19 – 21.

¹⁸ Там же. - Л.71.

¹⁹ Там же. - Л.27.

²⁰ Там же. - Л.18.

²¹ Там же. - Л.33 об., 15 – 16 об.

²² Там же. - Л.25 – 26.

²³ Фёдорова А.И. История возникновения вилковских старообрядчески церквей и монастырей // Липоване: История и культура русских старообрядцев. - Вып.5. - Одесса, 2008. - С.48-50.

(письма №2, 4, 13, 14, 18, 20, 21, 24, 25, 26, 27, 29, 31 – 37, 42, 45 – 48).

Все те духовные и материальные проблемы, стоящие перед Петропавловским монастырём, имели место и в Архангельском. Монастырь основан в 1861 г. по благословению епископа Аркадия Васлуйского. С 15 декабря 1890 г. настоятелем монастыря был иеромонах Анфиноген, который находился в нём с 4 мая 1889 г. До этого ему пришлось пробыть в тюрьме полтора года, но был освобождён²⁴. К 1892 г. он служит 24 года, ему седьмой десяток лет, он «плох здоровьем»²⁵.

Монастырю не хватало материальных и финансовых средств для пропитания братии, ремонта храмов и зданий. Пополнение бюджета могло осуществляться за счёт поминовения умерших в России старообрядцев, по которым могли заказывать панихиды или поминания в монастыре (письмо от 11 февраля 1892 г.)²⁶. Некоторые священники ездили за помощью и по другим епархиям: в Киев, Черкассы и др. (письмо от 9 марта)²⁷.

Письма от 9 марта и 11 мая настоятеля Анфиногена полны просьб об оказании помощи в текущем ремонте зданий. Своими силами часть зданий были исправлены, «а в настоящее время наши нехватки:

Вторую ограду обносим, о первой же я вам извещался: кругом шести десятин сада обносим. Вторая ограда: кругом двух церквей... фундамент частями остался старый, все-таки нам Бог помог исправить: всю ограду обнесли кругом обеих церквей, и погрунтовали краской с маслом. В настоящее время остается еще вновь покрасить, здесь требуется много масла и красок. Еще же и трое ворот надо исправить. Также и колокольня наклонилась. И ее оставить так невозможно»²⁸. «Колокольня и ограда ветхие; колокольня на бок глядит. Ограда хотя и исправлена, но есть ещё нехватки. Нужно покрасить, и столбы пора сделать. Денег же нет ничего»²⁹.

Летом монастырскую братию постигло новое несчастье – засуха. Настоятель Анфиноген спешит сообщить об этом своему епископу Анастасию Измаильскому. Он рассказывает о засухе и неурожае в саду, о том, что

малина посохла.... И кормиться братии нечем (письмо от 23 июля)³⁰.

Основная часть переписки Архангельского монастыря с архиепископом Савватием состоит из писем, характеризующих настоятеля Анфиногена как человека, который перестл заботиться о монастырских делах, о братии, а поддался человеческой слабости – «винолюбию». Так, 10 июня священноинок Галактион сообщает архиепископу Савватию о неправильном поведении настоятеля, который пьянствует, в церкви бывает редко, «*то он в гости, то к нему гости*», деньги тратит на покупку вина (закупил 200 вёдер). Монастырской братии говорит, что здесь он «*патриарх*», а неугодных может выгнать из монастыря³¹. Одновременно отправляет письмо и настоятель Анфиноген, который просит архиепископа Савватия оказать помощь монастырю³².

Архиепископ Савватий, ознакомившись с присланными письмам, 16 июня пишет настоятелю, «*а может ли (он) править*»? Помощь монастырю посылается, но куда она расходуется? И правда ли, что его пьяного снимают с подвоя? После таких вопросов архиепископ сообщает, что помощь монастырю не будет адресоваться настоятелю Анфиногену³³.

Такой ответ расстроил Анфиногена, и 23 июня он оправдывается перед архиепископом Савватием, жалуется, что Галактион его оболгал, несправедливо обвинив в пьянстве и угрожает выгнать его из монастыря³⁴.

Наверное, Галактион писал и местному владыке Анастасию Измаильскому о пьянстве Анфиногена, который выпил 80 вёдер монастырского вина и купил дополнительно ещё 200 вёдер. Анфиногену пришлось оправдываться и перед Анастасием³⁵.

Дело получило широкую огласку, и надо было принимать меры. В Измаильскую епархию был направлен протоиерей Трофим Чигин, который должен был составить непредвзятое мнение об Архангельском монастыре и его настоятеле. 4 сентября в письме к архиепископу Савватию он сообщает о прибытии в Измаильскую епархию, где всё об-

²⁴ РГАДА. - Ф.1475. - Оп.1. - Д.237. - Л.11 – 12 об.

²⁵ Там же. - Л. 64.

²⁶ Там же. - Л.67.

²⁷ Там же. - Л.6 – 6 об.

²⁸ Там же.

²⁹ Там же. - Л.11 – 12 об.

³⁰ Там же. - Л.66.

³¹ Там же. - Л.28 – 29 и об.

³² Там же. - Л.30.

³³ Там же. - Л.72.

³⁴ Там же. Л.34.

³⁵ Там же. - Л.65.

стоит благополучно. Но в Архангельском монастыре настоятель до «безобразности расшатался», и братия на него жалуется. Анфиноген разорил обитель, пропил более 600 руб., и его необходимо освободить от настоятельства и прислать на него запретительную грамоту³⁶.

4 сентября в 2 часа ночи в Архангельский монастырь с ревизией прибыл владыка Анастасий. Переночевал и утром попросил принести к нему приходно-расходные книги. После их проверки владыка Анастасий попросил Анфиногена оставить наместничество и ехать в Москву³⁷. Анфиноген попробовал оправдаться о своём недостойном поведении перед архиепископом Савватием³⁸. Но это у него не получилось.

Иноки Архангельского монастыря Виссарион, Михаил, Ефимий, Маркиил, Пимон, Асахия, новонекрасовский священник Евфим Димитриев в сентябре подают жалобу на настоятеля Анфиногена. Братия монастыря пишет, что присланный по благословению Савватия священноиерей Анфиноген был с ними 2 года и показал себя сначала «благонравным и распорядительным», а затем начал встречаться с людьми недостойного поведения, он снял пожертвованные лампы и продал, хозяйство расстроилось, обитатели монастыря «остались без куска хлеба...»³⁹. Епископ Анастасий Измаильский также просит архиепископа Савватия запретить Анфиногена за его недостойное поведение. Последний написал запретительную грамоту, но так как Анфиноген находится под введением Анастасия, то и тот должен был её подписать⁴⁰. 16 сентября последовало определение архиепископа Савватия и епископа Анастасия Бессарабского о запрещении Анфиногену быть настоятелем и священнодействовать на неопределённое время:

«Старообрядческого архиепископа Московского и епископа Анастасия Бессарабского

Священноиноку и настоятелю Архангельского монастыря Анфиногену

Определение

Из достоверных источников мы осведомились, что ты, отец Анфиноген, за свое безмерное пьянство не можешь управлять настоятельством

вом Архангельского монастыря. Не только, что настоятельствовать не можешь, но даже и священнодействовать, как о этом говорит 42-е правило св. Апостол. На основании которого данную нам властью от святого и животворящего духа запрещаем тебе всякое священнодействие на неопределенное время, а также и настоятельства монастырского лишаем тебя навсегда.

*И тако благодать Божия да будет с тобою. 1892 года, 16 сентября. Москва»*⁴¹.

Анфиноген пытается оправдаться перед архиепископом Савватием и считает, что епископ Анастасий Измаильский его «поносит», просит не верить его наговорам (письмо от 27 сентября)⁴².

4 октября присланное определение о запрещении Анфиногену служить было читано в монастырской церкви при «всём собрании»⁴³.

Временно управление монастырём было передано иноку Виссариону. 24 ноября он вместе с иноками Пимоном, Исихией, Маркелом и др. сообщает архиепископу Савватию о том, что они получили обличение на о. Анфиногена, но оно слабо на него подействовало и он продолжает соблазнять братию пьянством, знакомством со светскими и «никонианскими» людьми, распродал материал, необходимый на ремонт храма, и его следует удалить из монастыря⁴⁴.

Попытка Анфиногена оправдаться на письмо Виссариона с братией и показать их людьми, склонными к самоуправству, которые чинят ему при всей братии обиды⁴⁵, не принесла успеха. 1 декабря архиепископ Савватий прислал инокам Архангельского монастыря уведомление о том, что удаление из монастыря священноинока Анфиногена находится в ведении епископа Бессарабского Анастасия, а материальную помощь, как и всегда, он будет оказывать в срок. «И тако призываю на вас мир Божий и посылаю мое архимонашеское прошение и благословение»⁴⁶.

За 1892 г. в Канцелярии архиепископа Московского и всея Руси Савватия отложилось несколько писем, которые касались **церковных браков** (письма №3, 19, 39, 43), а точнее, вопроса о расторжении брака Галактиона

⁴¹ Там же. - Л.75.

⁴² Там же. - Л.63.

⁴³ Там же. - Л.55, 56 – 59, 64.

⁴⁴ Там же. - Л.60 – 61.

⁴⁵ Там же. - Л.62 – 63.

⁴⁶ Там же. - Л.78

³⁶ Там же. - Л.44 – 45.

³⁷ Там же. - Л.46 – 47.

³⁸ Там же. - Л.43.

³⁹ Там же. - Л.50.

⁴⁰ Там же. - Л.76.

Ивановича Зайцева с Анной Плотниковой. Все стороны искали поддержки у архиепископа Савватия. 30 марта 1892 г. Галактион Иванович Зайцев подал архиепископу прошение с просьбой подтвердить правильность его второго брака⁴⁷. Г.И.Зайцев проживал в местечке Секурян Хотинского уезда Бессарабской губернии. Первый раз он женился в 1855 г. на дочери Андрея Петровича Плотникова и оказался с женой в четвёртой степени родства. Через 8 месяцев они с женой расстались. В 1891 г. Зайцев женился во второй раз. Бывший тесть А.П. Плотников предъявил ему иск в 316 руб. на содержание его бывшей жены. Мировой судья с иском согласился. Г. Зайцев, не зная, как ему быть, просит владыку Савватия «признать, жена мне Анна Плотникова или нет, могу ли я платить ей содержание или нет, имею ли вторую законную жену»⁴⁸. 13 апреля был получен ответ архиепископа Савватия, где было сказано, что дело отправлено на рассмотрение епископу Анастасию и Зайцеву следует обратиться к нему⁴⁹.

В июле архиепископу Савватию было подано прошение А.П. Плотникова с просьбой расторгнуть брак его дочери с Г. Зайцевым⁵⁰. Архиепископ Савватий благословил решать это дело на месте и передал его епископу Анастасию, который согласился разобрать его⁵¹. Чем закончилось дело, судить трудно из-за нехватки документов.

Только 2 письма (№ 7, 38) касаются *общецерковных дел*. Это письмо епископа Анастасия Измаильского от 25 мая 1892 г. к архиепископу Московскому и всея Руси Савватию о получении известий о постановке на Казанскую епархию епископа Иоасафа⁵². И второе письмо от 6 марта с уведомлением архиепископа Московского и всея Руси Савватия епископу Измаильскому Анастасию о том, что он получил от него за 20 и 29 февраля 1892 г. грамоты, где давалось согласие Анастасия на возведение на вдовствующие епархии Донскую и Казанскую инок Иоанна Картушина и на Нижегородскую инок Иоасафа⁵³.

Приложение

Перечень писем, хранящихся в Канцелярии архиепископа Московского и всея Руси Савватия по Бессарабской епархии за 1892 г.

Входящие

1. Ранее 20 февраля. Письмо настоятеля Петропавловского монастыря Феодосия Баженова, казначея Алимпия архиепископу Московскому и всея Руси Савватию с просьбой оказать помощь монастырю (Л.2—3об.).

2. 9 марта. Письмо настоятеля Архангельского монастыря иеромонаха Анфиногена архиепископу Московскому и всея Руси Савватию о текущем ремонте монастыря (Л.6—6об.).

3. 30 марта. Прошение Г. Зайцева архиепископу Московскому и всея Руси Савватию с просьбой подтвердить правильность его второго брака (Л.7—8об.).

4. 11 мая. Письмо настоятеля Архангельского монастыря иеромонаха Анфиногена архиепископу Московскому и всея Руси Савватию о текущем ремонте монастыря и с просьбой оказать помощь (Л.11—12об.).

5. 16 мая. Письмо архимандрита Исаяи архиепископу Московскому и всея Руси Савватию о его болезни о принятии им схимы (Л.9—10об.).

6. 18 мая. Отписка Яковлева о. Кириллу о том, что его разговор дьякон Ефимий неправильно истолковал (Л.23—23об.).

7. 25 мая. Письмо епископа Анастасия Измаильского архиепископу Московскому и всея Руси Савватию о получения известия о постановке на Казанскую епархию епископа Иоасафа (Л.13—14об.).

8. 28 мая. Письмо Акима Феоктистовича Ершова архиепископу Московскому и всея Руси Савватию о прибытии в Петропавловский монастырь нового настоятеля инок Виссариона Зверева (Л.17).

9. 2 июня. Письмо архимандрита Исаяи из Петропавловского монастыря архиепископу Московскому и всея Руси Савватию о помощи в постройке келий и об иноке Виссарионе (Л.19—21).

10. 2 июня. Письмо инок Виссариона архиепископу Московскому и всея Руси Савватию о его поездке в Киев (Л.22, 24—24об.).

11. 4 июня. Письмо архимандрита Петропавловского монастыря Исаяи архиепископу Московскому и всея Руси Савватию с

⁴⁷ Там же. - Л.7—8 об.

⁴⁸ Там же. - Л.8 об.

⁴⁹ Там же. - Л.69.

⁵⁰ Там же. - Л.35—42.

⁵¹ Там же. - Л.73.

⁵² Там же. - Л.13—14 об.

⁵³ Там же. - Л.68.

сообщением о смерти епископа схимника Феодосия (Л.27).

12. 5 июня. Телеграмма А.Ф. Ершова архиепископу Московскому и всея Руси Савватию о смерти епископа схимника Феодосия (Л.18).

13. 10 июня. Письмо священноинока Архангельского монастыря Галактиона архиепископу Московскому и всея Руси Савватию о неправильном поведении настоятеля данного монастыря (Л.28–29об.).

14. 10 июня. Письмо настоятеля Архангельского монастыря иеромонаха Анфиногена архиепископу Московскому и всея Руси Савватию о помощи монастырю (Л.30).

15. 14 июня. Письмо инока Петропавловского монастыря Епифания архиепископу Московскому и всея Руси Савватию о получении книг и избрании его братией настоятелем монастыря (Л.25–26).

16. 16 июня. Письмо инока Виссариона архиепископу Московскому и всея Руси Савватию о получении книг (Л.31–31об.).

17. 18 июня. Письмо А.Ф. Ершова архиепископу Московскому и всея Руси Савватию о прибытии в Петровский монастырь нового настоятеля инока Виссариона Зверева и о похоронах епископа схимника Феодосия (Л.32–33об.).

18. 23 июня. Письмо настоятеля Архангельского монастыря иеромонаха Анфиногена архиепископу Московскому и всея Руси Савватию в своё оправдание (Л.34).

19. Июль. Прощение Андрея Петровича Плотникова архиепископу Московскому и всея Руси Савватию о расторжении брака его дочери с Галактионом Зайцевым (Л.35–42).

20. 23 июля. Письмо иерея Анфиногена епископу Анастасию Измаильскому о засухе и неурожае в саду, о том, что братии нечем кормиться. (Л.66).

21. Июль. Оправдательное письмо иерея Анфиногена епископу Анастасию Измаильскому на письмо Галактиона, в котором говорится, что он выпил монастырского вина 80 вёдер и ещё купил 200 вёдер и что его видят пьяным⁵⁴ (Л.65).

22. Июль. Письмо инока Алимпия архиепископу Московскому и всея Руси Савватию

о кончине епископа схимника Феодосия (Л.15–16об.).

23. 4 сентября. Письмо настоятеля Петровского монастыря иеромонаха Епифания архиепископу Московскому и всея Руси Савватию о помощи монастырю, об иноке Виссарионе Звереве (Л.48–49).

24. 4 сентября. Письмо священнопротоиерея Трофима Чигина архиепископу Московскому и всея Руси Савватию о недостойном поведении настоятеля Архангельского монастыря иеромонаха Анфиногена (Л.44–45).

25. 7 сентября. Письмо настоятеля Архангельского монастыря иеромонаха Анфиногена архиепископу Московскому и всея Руси Савватию о ревизии монастыря епископом Анастасием (Л.46–47).

26. 10 сентября. Письмо настоятеля Архангельского монастыря иеромонаха Анфиногена архиепископу Московскому и всея Руси Савватию в своё оправдание в недостойном поведении и пьянстве (Л.43).

27. Сентябрь. Жалоба братии Архангельского монастыря архиепископу Московскому и всея Руси Савватию на настоятеля Анфиногена (Л.50).

28. 21 сентября. Письмо инока Петровского монастыря Алимпия архиепископу Московскому и всея Руси Савватию о недоразумении с епископом Анастасием (Л.51–52об.).

29. 27 сентября. Письмо Анфиногена к архиепископу Московскому и всея Руси Савватию о том, что епископ Анастасий Измаильский его «поносит», и с просьбой не верить наговорам на него (Л.63).

30. 28 сентября. Письмо настоятеля Петровского монастыря иеромонаха Епифания архиепископу Московскому и всея Руси Савватию о помощи монастырю (Л.53–54).

31. 5 октября. Письмо епископа Анастасия Измаильского архиепископу Московскому и всея Руси Савватию по делу Анфиногена (Л.55).

32. 5 октября. Письмо епископа Анастасия Измаильского архиепископу Московскому и всея Руси Савватию по делу о. Анфиногена (Л.56–59).

33. 6 октября. Письмо Анфиногена архиепископу Московскому и всея Руси Савватию о том, что епископ Анастасий Измаильский его запретил (Л.64).

⁵⁴ Письмо написано тем же почерком и чернилами, что и предыдущее письмо (№20) – дата по нему.

34. 24 ноября. Прошение инок Виссариона, заведующего Архангельским монастырём, архиепископу Московскому и всея Руси Савватию по делу о. Анфиногена (Л.60—61).

35. 25 ноября. Прошение Анфиногена архиепископу Московскому и всея Руси Савватию с просьбой заступиться за него перед епископом Анастасием Измаильским по обвинению его иноком Виссарионом, заведующим Архангельским монастырём (Л.62—63).

36. 20 декабря. Письмо настоятеля Петропавловского монастыря Феодосия, священноиерея Епифания архиепископу Московскому и всея Руси Савватию с просьбой оказать помощь монастырю (Л.4—5об.).

Исходящие

37. 11 февраля. Письмо архиепископа Московского и всея Руси Савватия священноиноку Архангельского монастыря Анфиногену (Л.67).

38. 6 марта. Уведомление архиепископа Московского и всея Руси Савватия епископу Измаильскому Анастасию о получении 20 и 29 февраля 1892 г. грамот с его согласием на возведение на вдовствующие епархии Донскую и Казанскую инок Иоанна Картушина и на Нижегородскую инок Иоасафа (Л.68).

39. 13 апреля. Письмо архиепископа Московского и всея Руси Савватия Галактиону Ивановичу Зайцеву (Л.69).

40. 9 июня. Письмо архиепископа Московского и всея Руси Савватия Иоакиму Фектистовичу Ершову (Л.70).

41. 10 июня. Извещение архиепископа Московского и всея Руси Савватия в Петропавловский монастырь (Л.71).

42. 16 июня. Извещение архиепископа Московского и всея Руси Савватия в Архангельский монастырь (Л.72).

43. 16 июня. Извещение архиепископа Московского и всея Руси Савватия Андрею Петровичу Плотникову (Л.73).

44. 11 августа. Извещение архиепископа Московского и всея Руси Савватия иноку Петропавловского монастыря Алимпсию (Л.74).

45. 16 сентября. Определение архиепископа Савватия и епископа Анастасия Бессарабского священноиноку и настоятелю Архангельского монастыря Анфиногену о запрещении быть настоятелем и священнодействовать на неопределённое время (Л.75).

46. 16 сентября. Письмо архиепископа Московского Савватия епископу Бессарабскому Анастасию о получении от него письма с просьбой запретить Анфиногена (Л.76).

47. 14 октября. Извещение архиепископа Московского Савватия священноиноку Анфиногену (Л.77).

48. 1 декабря. Уведомление архиепископа Московского Савватия инокам Архангельского монастыря об удалении из монастыря священноиника Анфиногена (Л.78).

Галкина А.В. (Измаил)

ОРИГИНАЛЬНЫЕ ДОКУМЕНТЫ ПО ИСТОРИИ МУРАВЛЕВКИ В ФОНДАХ ИЗМАЙЛЬСКОГО АРХИВА

Из населенных пунктов Южной Бессарабии, основанных русскими-старообрядцами, наименее изученным, пожалуй, является село Муравлевка.

Отчасти, из-за того, что старообрядцы вели довольно изолированный образ жизни и церковные книги с метрическими записями прятали от посторонних. По свидетельствам очевидцев, в 40-е годы прошлого века все церковные книги были изъяты сотрудниками НКВД (попытки уроженца Муравлевки Афанасия Тимофеева в наши дни разыскать их ни к чему не привели). Приходов официальной «никонианской» церкви на территории села не было, исповедные росписи, естественно, не составлялись. Но даже документация исполнительных органов управления (в отличие от других населенных пунктов) сохранилась в ничтожно малом количестве. Так за 26-летний период с 1918 по 1944 год имеется всего 9 дел, которые объединены в один фонд под названием «*Примария села Муравлевка*»¹. Документы советского периода (с 28.06.1940 по 22.07.1941), по-видимому, были уничтожены НКВДистами при отступлении Красной армии.

Среди немногих сохранившихся документов – приказы, инструкции Министерства внутренних дел Румынии, Измаильской префектуры; переписка с претурой села Фынтыне Зинелор о порядке составления бюджета на 1938-1939 гг., ежемесячные сведения о приходах и расходах примарии, об учете имущества примарии, о сборе коммунальных налогов, список торговцев и ремесленников села; переписка с Измаильской финансовой администрацией; дело по выборам членов местного сельскохозяйственного комитета; список жителей, получивших румынское подданство; журналы учета моло-

дежи призывного возраста. Вся документация на румынском языке.

В источниках село называется Муравлевка и Муравлянка, что отражено на печатях примарии 1918-1940 и 1941-1944 гг. (см. фото 1). Оригинальна печать последнего периода. Обычно в центре на печатях примарий изображался герб Румынии, но на муравлевской печати изображен герб префектуры Измаила² (см. фото 2), такой же герб на уездном бюллетене редакции и администрации Генерального секретариата префектуры г. Измаила (фото 3)³.

Значит ли это, что коммуна Муравлевки находилась под неусыпным наблюдением префектуры, которая контролировала иностранных подданных, любые проявления возмущения и недовольства режимом, - пока неясно. Но следует заметить, что из 2530 жителей села румынское подданство принял 431 человек⁴.

Информацию к размышлению дают списки молодежи призывного возраста (см., приложения 1-3). В списках указывается год рождения, образование (сколько классов), семейное и материальное положение, национальность («*липован*»), имена и место проживания родителей, подробное описание внешности и др. Очевидно то, что рождаемость в годы первой мировой войны (в данном случае – 1917 г. - 1939 год призыва)

² Уездная префектура была образована в марте 1918 г. после вступления румынских войск на территорию Бессарабии. Находилась в ведении министерства внутренних дел. Возглавлялась префектом, высшим представителем административной власти в уезде. Префект руководил деятельностью полицейских и жандармских органов, осуществлял надзор и контроль за работой всех государственных учреждений и общественных организаций.

³ КУ «Измайльский архив» (далее – ИА), ф.19, д.1, л.13.

⁴ ИА, ф.19, д.5, все дело.

¹ Городские и сельские примарии образованы в июле 1918 г. Возглавлялись примариями. При примариях на правах совещательного органа действовали коммунальные консилиумы. Ликвидированы 28 июня 1940 г. в связи с присоединением Бессарабии к СССР. Возобновили свою деятельность в оккупационный период 1941-1944 гг.



Фото 1. Печать жандармского поста, с. Муравлянка 1939 года.
(ИА, ф.19, оп.1, д.3, л.415)



Фото 2. Печать примарии
Муравлевки.



Фото 3. Герб на уездном бюллетене редакции и администрации Генерального секретариата префектуры г. Измаила, экземпляр Муравлевской примарии.

была гораздо ниже (примерно на 40%), чем в послевоенный период (1919, 1921 гг.). Определенный интерес представляет историческая справка от 13.04.1939 г. (приложение 4)⁵ и план села (фото 4)⁶.

По румынской версии «село Муравлянка было основано примерно 200 лет тому назад румынскими крестьянами... в 1813 году к ним

присоединились 48 семей русских схизматов... из так называемой провинции «Область Кубанская», где их называли «кубанскими казаками», что несколько отличается от принятой нашими исследователями.

⁵ ИА, ф.19, д.3, лл. 619-620, 624-625.

⁶ ИА, ф.19, д.3, лл. 49, 626.



Фото 5. Фрагмент карты Генерального штаба Вооруженных сил СССР 1950 г. (Кишинев)

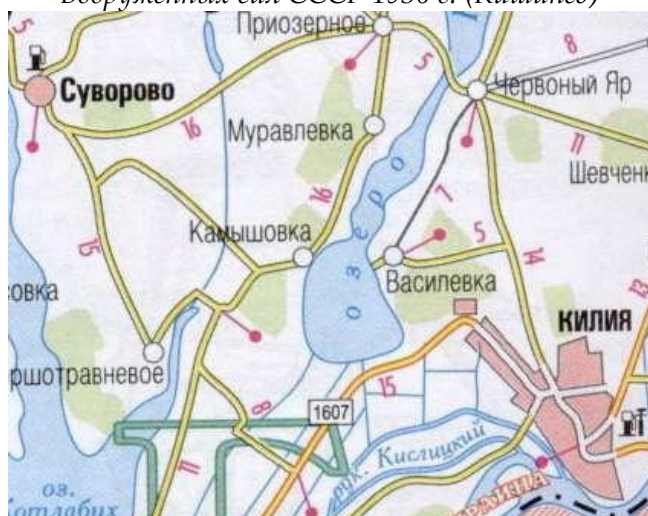


Фото 6. Фрагмент современной топографической карты.

территории села. Дереза – речка, ручей, долина, ущелье; кыйу – селение⁸.

Но румынский документ дает название *Ди-урекиу*, что можно перевести как «на ухе». Скорее всего, это молдавская трансформация турецкого названия и связана она с ландшафтом прошлых столетий. На современных картах очертание берега озера Китай (вследствие пересыхания) выглядит иначе, чем в XIX – и первой половине XX вв. (сравни, фото 5 и 6). На карте Генерального штаба вооруженных сил СССР 1950 г. (Кишинев) хорошо виден изгиб берега в форме уха и село Муравлевка, расположенное на его «мочке». На плане поселения 1939 года – тоже водная дуга, омывающая село с трех сторон (см. фото 4).

Далее в справке отражено перспективное планирование развития коммуны на ближайшую пятилетку вплоть до 1944 г. (в

румынском королевстве практиковалось 5-летнее планирование).

Мы знаем, что планам этим не дано было осуществиться. События 1940 года и Вторая мировая война внесли существенные коррективы в жизнь русского «липованского» села Муравлевка.

К сожалению, этими документами ограничивается круг источников по истории села за многолетний период.

Приложения⁹.

Документ № 1

Журнал учета молодежи 1941 призывного года

1. Алейников Марк Ф.
2. Бондарев Никита Ф.
3. Димитриев Куприан Гр.
4. Димитриев Захар Ав.
5. Феклистов Тарас И.
6. Феклистов Митрофан Ар.
7. Гаврилов Христоф П.
8. Говоров Парамон Д.
9. Гаврилов Еремей Гр.
10. Гаврилов Эммануил И.
11. Исаев Иван Н.
12. Лебедев Иосиф Ис.
13. Леонов Мартин Ф.
14. Леонов Евтихий Хар.
15. Макаров Якоб В.
16. Макаров Варфоломей А.
17. Малостев Козьма С.
18. Наумов Кирилл Арх.
19. Наумов Исакий С.
20. Николаев Димитру Н.
21. Севастьянов Феодот Ф.
22. Силаков Трифон Е.
23. Сарин Павел А.
24. Силаков Гурей Н.
25. Щокин Тит Хар.
26. Тимофеев Агафон М.
27. Вехов Антип Д.
28. Зозулин Елиферий Феод.
29. Димитриев Иосиф Еф.

[Измаильский архив. Ф. 19, д. 7].

Документ № 2

Журнал учета молодежи 1939 призывного года

1. Брюсов Мелитий К.
2. Бахмутов Артемий Ан.
3. Кудинов Тимофей Гр.

⁸ Дрон И.В. Гагаузские географические названия. – Кишинев, Штиинца, 1992. – С.133, 137.

⁹ Перевод с румынского осуществила научный сотрудник архива Мария Живора.

4. Краснобаев Иван С.
5. Чеботарев Ефимий Т.
6. Каладеев Стефан З.
7. Димитриев Евфимий Д.
8. Димитриев Василе П.
9. Димитриев Ефсилий Х.
10. Димитриев Давид Е.
11. Димитриев Петру Ф.
12. Феклистов Ефимий Ив.
13. Царев Иван Ф.
14. Малостев Феодор М.
15. Скоробогатый Иван Ф.
16. Шуликов Архип Тр.
17. Тимофеев Трифон Ф.
18. Тимофеев Харламий А.
19. Кирил (неразборчиво) Т.
20. Котов Петр Е.
21. Силаев Феофилакт А.

[Измайльский архив. Ф. 19, д. 4].

Документ № 3

Журнал учета молодежи 1943 призывного года

1. Брюсов Михей К.
2. Бахмутов Акиндин Ф.

3. Кудинов Алексей Ф.
4. Корнеев Алексей К.
5. Колодир Тит Ф.
6. Котов Моисей И.
7. Корнир Андрей Н.
8. Димитриев Феодор М.
9. Димитриев Феодор Е.
10. Димитриев Кондрат С.
11. Феодоров Карп С.
12. Голубов Лукьян Ф.
13. Яковлев Василе К.
14. Исаев Якоб Н.
15. Игнатов Иосиф И.
16. Лебедев Лука Ф.
17. Макаров Василе М.
18. Малостев Архип А.
19. Моргунов Сава Т... (отсутствуют листы)
32. Соколов Дорофей Т.
33. Шестов Василе В.
34. Тимофеев Карп Ф.
35. Тимофеев Логин И.

[Измайльский архив. Ф. 19, д. 8].

Документ № 4.

Историческая справка.

Село Муравлянка было основано примерно 200 лет тому назад румынскими крестьянами, которые владели несколькими отдельными хозяйствами в этом селе.

В 1813 году к ним присоединились 48 семей русских схизматов (старообрядцев), которые были изгнаны из России царем Николаем Павловичем Романовым из так называемой провинции «Область Кубанская», где их называли «кубанскими казаками».

Первые жители села в основном занимались рыбной ловлей, из-за чего местожительства они выбрали на правом берегу озера Китай, основав таким образом Муравлевку. Сейчас село носит название Муравлянка. Название Муравлевка происходит от фамилии первого обосновавшегося жителя села Муравели, который позже обосновался в селе Старая Некрасовка Измаильского уезда, таким образом получая льготы во времена царя.

В одном из планов раздачи земли крестьянам село Муравлянка переведена на имя Диурекию только без объяснения причин переименования. Предположительно, что до основания села тут проживали турки, об этом говорит находка одного турецкого колодца.

Первая церковь села Муравлянка была построена на кирпичном фундаменте и покрыта камышом в 1859 году 14 октября в период правления А.И. Кузы. Митрополитом был Кирилл из Фынтына-Албэ [Белая Криница], архиепископом Аркадий из Васлуя.

В 1915 г. была начата стройка новой церкви в новом стиле, которая существует и сейчас, которая была закончена в 1925 г., в период правления Фердинанда I.

Стоимость церкви примерно 3 000 000 лей, построена исключительно на пожертвования местных крестьян. Священнослужителями были Григорий, Макарий Лобов, Назарий Колесников и Ион (Иван) Романов.

Сельская школа официально была построена в 1880 году 8 ноября, имея при открытии всего лишь 10 учеников.

Школа была построена жителем села Исаком Бондарем на месте старой корчмы, а затраты на стройку были из добровольных пожертвований селян и средств примарии.

В 1925 году была начато строительство новой школы, которая состояла из 8-ми классных комнат, актового зала, учительской и библиотеки. Торжественное открытие школы состоялось 8 ноября 1935 года в присутствии зам. го-

сударственного секретаря Сержиу Думитриу, Штефана Костенко – школьного ревизора и председателя районного школьного комитета – Думитру Амелина.

Школа носит имя его Величества Короля Карла II и стоила приблизительно 2 миллиона лей, построена на государственные деньги и добровольные пожертвования селян.

В школе работали следующие учителя: директор – Николай Константинович, Тимофей Лазаревич, Николае Мавроматис, Иваникие Московский, Матей Старыш.

В этом селе примария была основана в 1874 году. Примария находилась в доме одного из жителей села по имени Наум Олейников, а в 1886 году перешла в собственность села, где и находится по сей день. [В другом варианте справки – «перешла в дом бывшего священнослужителя»].

За все время существования примарии там работало 30 человек в качестве примаров, 10 нотариусов, 6 секретарей и 5 коммунальных касиров.

Генеральная статистика с. Муравлянка

С. Муравлянка близлежащих сел не имеет, находится на расстоянии 45 км. от г. Измаила, префектуры г. Измаила и ...

Численность жителей – 2530 чел.

Семей – 650

Жилых домов – 520

Площадь села – 75 га

Площадь пахотной земли (зерновые, хлеб, злаки) – 1831 га

Фруктовые сады – 75 га

Виноградники – 250 га, непаханой земли – 19 га, лесов и пастбищ нет.

Численность скота: Сви-
ньи – 520

Быки – 410

Овцы – 450

Свиноматки – 85

Куры – 3120

Собаки – 420

Коммунальные прибыли

В коммунальную собственность примарии входит только здание примарии со всеми прилегающими подсобными помещениями.

Источниками коммунальных доходов являются налоги, которые взимаются на пахотную землю, торговлю и производство, промысел.

Учитывая прибыли за 5 лет в коммуне и поступления в бюджет за 1938-1939 годы сумма составила – 1 000 000 лей.

На материальные затраты – 7 000 000 лей.

Расходы и перспективы

а) Расходы на обслуживание и содержание примарии, школы, церкви, жандармерии на 5 лет..... 100 000 лей.

б) на дополнительную посадку леса, закладку фруктового сада, и увеличение площадей растущей акации.

в) на постройку и разравнивание дорог, вдоль которых будет посажена акация, клен, ясень.

Для реализации всего вышеперечисленного нужно 100 дней общественных работ и сумма в 50 000 лей.

Долгосрочные перспективы на 1939-1940 гг.

1. Покупка земли в центре села для строительства новой примарии.....20 000 лей.

2. Строительство новой печи для обжига черепицы в целях удовлетворения хозяйственных потребностей селян.

3. Покупка пчелиных ульев (4 шт.).....4 000 лей.

4. Покупка здания для жандармерии.

5. Разравнивание дорог и посадка деревьев.

6. Реконструкция питьевых колодцев.

1940-1941 гг.

1. Строительство новой примарии с местожительством для нотариуса в центре села...200 000 лей.

1941-1942 гг.

1. Реставрация старой школы (на данный момент дом директора школы) и реставрация школы младших классов, половина которой будет отдана детскому саду, вторую половину для зала заседаний и канцелярии Культурного центра «Генерал Авереску» 20 000 лей.

1942-1943 гг.

Достройка в новой школе 4-х классных комнат, строительство которых не было завершено в 1935 г.

1943-1944 гг.

1. Реконструкция и оформление старого здания рядом с новой школой для использования и проживания директора школы, а также сдача в эксплуатацию кабинета труда.

2. Строительство нового моста по дороге к с. Хаджи-Курда.

3. Строительство нового питьевого колодца....800

4. Содержание колодцев (8 шт.), разравнивание песком и щебнем дорог, посадка деревьев.

План составлен нами в четырех экземплярах, из которых один будет храниться в архивах примарии, а остальные три – в городской префектуре для утверждения претурой Фынтыне Зинелор.

Преот

Романов

Директор школы

Матей Старыш

Примар

В.Леонов

Шеф. жандарм.

Федюкэ

Землевладелец

Наумов

[ИА, ф.19, д.3, л. 619-620, 624-625]

Чебан И.Н. (Старая Некрасовка)

ДИНАСТИЯ НЕКРАСОВЦЕВ КУРБАТОВЫХ

В данном историческом очерке о казаках-некрасовцах составим генеалогию одного рода – фамилии Курбатовых из Старой Некрасовки Измаильского района Одесской области.

В списках переселенцев на левый берег в 1811 году, под №32 прибыл Карп Матвеев сын Курбатов – 70-ти лет отроду.¹ Он *«лицом чист, волосом рус, глаза серые, нос остр, росту среднего»*. В графе *«откуда прибыл»* указано: *«Прежде жителство имел за Дунаем в селении Сарикей, отколь сего 1811-го года июля 16-го дня пришел на жителство в здешнюю крепость Измаил»*.

Человек в возрасте 70-ти лет рискнул оставить насиженное место и со всей семьей прибыл на свою историческую родину в Российскую империю. С ним пришли: жена Катерина – 60 лет, сыновья: Фока – 34 года, Архип – 32 года, Домфей – 27 лет; и дочь Татьяна – 26 лет.

Проживал Карп Курбатов с семьей в г. Тучкове. На новом месте жизнь была гораздо сложнее и бедней. Если учесть, что в своей станице у казака было все, то при переходе в империю, были приятны только обещания. Мягко стелили, но жестко было падать. Тех подъемных, что давала Россия на семью, хватало на существование определенного периода времени. Некоторые из поселенцев переходили на правый берег со своим имуществом, но что могло быть у рядового казака на службе у султана? ...Конь, пашка и жалование, которого хватало на содержание семьи. Здесь, в России, этого жалования не было. Льготы были первые годы. Некрасовцы надеялись, что скоро они объединятся опять в военное формирование, и как военные люди будут получать жалование, но этого не случилось. Они могли заниматься только рыболовством, чтобы прожить. Одни успешно использовали рыбную ловлю и создали целые артели, открывали магазины и занимались торговлей. Другие, более пассивные, не добились этого и, отчаявшись, начали возвращаться, теперь уже нелегально, на правый берег в свои селения.

Семья Курбатовых пробыла здесь около десяти лет. Карп умер. Старший сын Фока, те-

перь глава семьи, решает возвратиться назад в Сарикей. Архип, второй сын Карпа, создал свою семью в 1815 году, женившись на Агафий Смирновой; он переходит на жительство в слободу Некрасовку и следовать за братом не желает. Архип получает землю и строит дом, на круче, вблизи липованского монастыря. В *«Деле о перемеживании земли некрасовцам водворившихся в 1811 году»*², есть список некрасовцев которым отведены земли под поселение. В списке 17 семей, под №14 Архип Курбатов.³

Агафия родила ему в 1816 году дочь Матрену. На следующий год появилась на свет вторая дочь – Татьяна. В 1823 году родилась еще одна дочь – Наталья. И только в 1829 году, когда Архипу было 50 лет, родился наследник, сын – Тарас.⁴ К тому времени, кроме той *«казенной»* земли в 40 десятин, он приобрел и собственную.

После очередной русско-турецкой войны (1828-1829), где победительницей была опять Россия, проходит следующая волна переселения на левый берег. Здешиим некрасовцам по-звояется, с разрешения местной администрации, приглашать своих родственников с противоположного берега к себе на жительство.

Так находим *«Список некрасовцев, поселившихся вблизи города Тучкова в 1811-1812 гг. просящих о присоединении к ним их родственников находящихся за Дунаем»*.⁵

В этом списке 12 некрасовцев просят разрешения присоединить своих родственников, находящихся за Дунаем, в количестве 108 чел.: 64 – мужского и 44 – женского пола. Под № 5 в этом списке Архип Курбатов про сит разрешения на приезд своего брата Фоки Курбатова с женой и детьми и сестры вдовы Татьяны с сыном. Разрешение получено, и брат с семьей приезжает в Измаил. В списке новопринятых в Некрасовку, в котором 21 семья, Фоки Курбатова нет. Он оседает на жительство в городе.

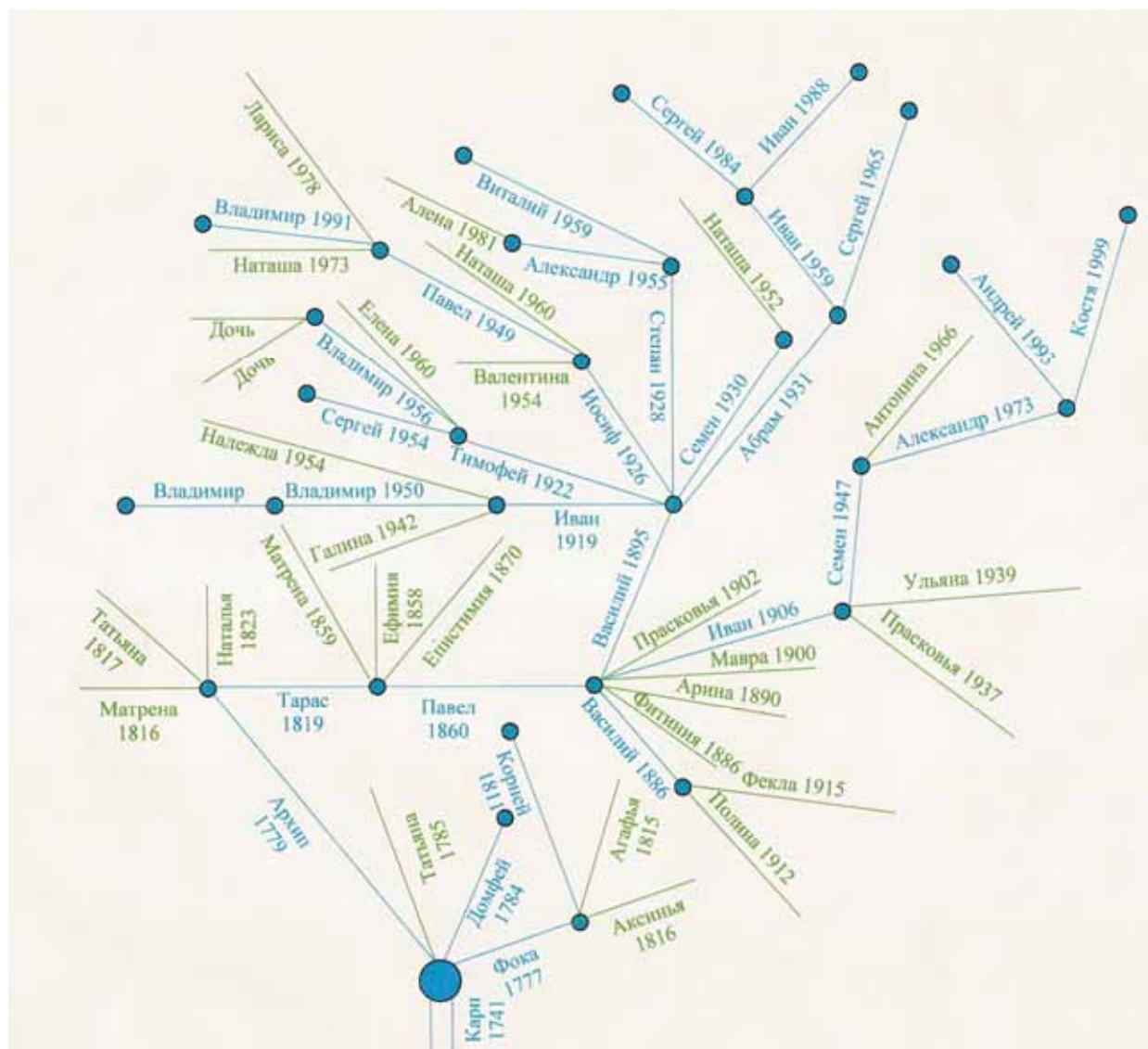
² ИА. - Ф. 56. - Оп. 1. - Д. 81. - 138 л.

³ Там же.

⁴ Ревизская сказка 1835 года Бессарабской области Измаильского градоначальства г. Тучкова предместья Некрасовки. Под № 26 списка жителей: Архип Курбатов и его дети: сын Тарас - 6 лет, дочь Матрена - 19 лет, дочь Татьяна - 18 лет, дочь Наталья - 12 лет.

⁵ ИА. - Ф. 1. - Оп. 214. - Д. 7.

¹ Формулярное описание, учиненное пришедшим на жительство в здешнюю крепость (КП «Измаильский архив» (далее - ИА). - Ф.514. - Оп.1. - Д.4)



И, как подтверждение тому, в «Посемейном именном списке Задунайских некрасовцев вышедших из границы Турецкой и объявивших желание водворится в слободе Некрасовке, стоящей близ г. Тучкова, с согласия жителей оной. Октябрь 1830г.»⁶ 34 семьи всего 132 человека. Под № 11 Фока Курбатов с семьей 5 человек. Напротив него сноска: «С 1 по 14 также на л.л. 54-55 об. как желающие поселиться в г. Тучкове».⁷

В том же году Фока Курбатов включен в ведомость на получение денег для приобретения семян ячменя и кукурузы под посев будущего года. На одного члена семьи по 7 рублей 30 копеек. Фока получает на свою семью 5 человек – 36 рублей 50 коп. Всего в этом списке 645 душ и государство им выдало 4708 руб. 50 коп.⁸

В 1830 году семья Фоки Курбатова, 53 лет, состояла из: жены Парасковии – 50 лет, сына

Корнея – 19 лет и дочерей Агафьи – 17 лет, Акулины – 15 лет.

О дальнейшей судьбе семей Фоки Курбатова, его брата Домфея и сестры Татьяны ничего не известно, а вот Архип Курбатов с семьей в VIII переписи (1835 года) Российской империи числится под № 26, Ревизской сказки Измаильского градоначальства г. Тучкова предместья Некрасовки:⁹ Архип Данилов (Карпов) сын Курбатов – 56 лет, жена Агафья – 40 лет, дочери Матрена – 19-ти и Татьяна – 18-ти, Наталья – 12 лет, сын Тарас – 6 лет.

В ревизской сказке переписчиками допущена ошибка. Должно быть Архип Карпов сын Курбатов, а не Данилов сын Курбатов. Подтверждением тому является список переселенцев на левый берег в 1811 году, где под № 32 прибыл Карп Матвеев сын Курбатов и его сыновьями являются Фока, Архип и Домфей.¹⁰

⁶ ИА. - Ф. 56. - Оп. 1. - Д. 1

⁷ Там же.

⁸ ИА. - Ф. 51. - Оп. 1. - Д. 18. - Л. 233-238 об.

⁹ VIII перепись (1835 г.)

¹⁰ Формуляр на жительство в здешнюю крепость.

Архип со своей семьей проживал в собственном доме. Кроме обработки земли, он еще занимался рыбной ловлей. Состоял членом рыболовецкой бригады киргана на озере Сафияно (ныне - Куцовка). Это давало ему возможность прокормить семью, а доходы от земли в урожайные годы давали некую прибавку для приобретения инвентаря и тягловой силы.

На 1835-й год он имел приличный, по тем временам, дом, пару лошадей, пару волов и три коровы. Имея землю под кручей, у него была возможность завести там подсобное хозяйство и содержать скот. Женщин в доме было много и на их плечи ложились заботы о доме и хозяйстве.

В конце тридцатых обе старшие дочери выходят замуж. У казаков испокон веков было заведено, что мужчины женятся в возрасте 30-ти лет. Женитьба в «раннем» возрасте (20-22 года) не приветствовалась. Каждый должен был достичь определенного опыта в службе, «*набраться ума*» и только потом думать о женитьбе. Как правило, отец подыскивал сыну невесту сообразно своему состоянию и не ниже своего сословия. Молодой человек мог и не знать во все свою невесту, но отец выбрал, и перечить нельзя.

Девушки выходили замуж в 17-20 лет. Если ей за двадцать – она «*перестарка*». Тогда отец грузил на подводу все приготовленное для невесты приданое, сажал на него свою дочь и ездил по окрестным селениям и выкрикивал: «*Поспела! Поспела! Поспела!!!*» Если кто-то интересовался девушкой, то подвода останавливалась, и между мужчинами происходил диалог с показом невесты и приданого.

Вот таким образом Архип Курбатов выдал старшую дочь Матрену в возрасте 24 лет в поселение Жебрияны, в том же 1840 году - вторую дочь Татьяну 23-х лет в г. Тучков на липованской магале за мужчину-вдовца, которому было 45 лет, без всяких возражений со стороны дочери...

Красотой Матрена не отличалась, она была среднего роста, русые косы падали на высокую грудь. На маленьком личике блестели карие глазки. Была в алом сарафане, с пышными белоснежными рукавами, в широком белом переднике и в ярко-зеленом платочке. Красавицей не назовешь, но в том возрасте каждая девушка обладает своей неповторимой красотой. Характер унаследовала у отца: упрямая,

вспыльчивая, не терпящая над собой насилия, немногословная.

Татьяна была спокойной, покладистой и трудолюбивой. За порядком в отцовском доме она следила. Милое маленькое личико почти всегда улыбалось. Черты характера – материнские, уживчивые, услужливые. Голосок нежный. Походка плавная.

Следующую дочь - Наталью - Архип выдал за односельчанина Тимофея Веселкина. Первые годы эта молодая пара жила в доме Курбатова, затем построили свой дом и проживали отдельно от родителей.

В отцовском доме остался сын-наследник Тарас. Когда сестра Наталья выходила замуж, ему было 12 лет. Родители уже в возрасте. На его плечи постепенно ложится управление хозяйством. Выросший в большой трудолюбивой семье, он с детства был приучен к труду. Привозил на поле воду и еду работающим, водил лошадей во время вспашки, участвовал в уборке зерновых, занимался ремонтом утвари в хозяйстве. Со временем он заменяет отца, который умер в 1854 году в возрасте семидесяти пяти лет. Тарасу тогда было 25. Через три года умерла и мать. Ему пришлось завести свою семью – он женится на односельчанке Агафье Ларченковой. А выбирали ему невесту сестры во время праздника «*Явление чудотворной иконы Пресвятой богородицы Владимирской*».

В старину в русских городах был заведен обычай «*невест смотреть*». Для этого взрослых девиц одевают в лучшие платья и отправляются с ними в известный день на условное место. Молодые люди приходят на «*выставку девишек*» и высматривают суженую. В Измаиле такие *смотрины* были на липованской магале на церковной площади. Этот обычай старообрядцы пронесли сквозь годы в турецких владениях в своих станицах правого берега и, возвратясь в Российскую империю, о нем не забыли.

Представим себе. Июнь 23-го (6 июля – по новому). С раннего утра гудел торжественный звон колоколов. Погода стояла теплая, ясная, поднимавшееся на небосклоне солнце ярко освещало городские здания. Разряженные горожане и селяне окрестных деревень толпами спешили на церковную площадь. Женщин, как всегда и везде в подобных случаях, было гораздо больше чем мужчин. Белые, красные, голубые и других цветов наряды, цветные зонтики, распущенные над головами богомолки, придавали им праздничный вид.

Некрасовцы в своих малочисленных селениях не могут устраивать *смотрин*. А смотреть невест надо – без того нельзя обойтись и посему приезжали в город, себя показать и на других посмотреть.

Народный говор, гиканье казаков, летавших взад и вперед по дороге, крики полицейских, смотрящих за порядком, стук экипажей, несшихся к церковной площади, и церковный благовест – все сливалось в один праздничный гул, далеко разносившийся по окрестностям. Семейство Курбатовых остановилось у того места, где должен был остановиться крестный ход. На этой площади скромно стояли девушки. Все статные, скромные, красивые, румяные, в ярких цветных одеждах. Одна другой краше. А молодые люди так и кружатся вокруг них, так и заглядываются.

Но вот колокола затрезвонили и толпы пришли в движение. Из-за перекрестка показалось церковное шествие: хоругви, кресты и, наконец, всеми ожидаемая икона. Несли икону на руках священники, сопровождаемые пришедшими из дальних и ближних мест богомольцами. Звон колоколов, грохот барабанов, военная музыка, пение клира и глухой перекаточный топот многотысячной толпы сливались в нестройные, но торжественные звуки.

У входа на площадь крестный ход остановился. Все смолкло: и звон, и пение, и барабанный бой, и музыка, и народный топот, и говор. Слышно было лишь движения серебряного кадила архиерея, приветствовавшего пришествие Владычицы. Все крестились. Но вот иерей принял на свои руки принесенную святыню, и клир торжественно воскликнул: *«Днесь светло красуется град Москва, яко зарю солнечную восприемся, Владычице, чудотворную твою икону»!* Блеснули слезами взоры молящейся толпы и тысячи лиц повернулись перед ликом девы Марии...

На площади смотр невест продолжался. Девушки со своими мамами, нянями и сестрами стояли неровными рядами, улыбаясь молодым людям, проходившим рядом. Одни кокетничали, другие подмигивали, третьи скромно опускали глаза, и на щеках появлялся румянец.

Тарас со своими сестрами, обходя ряды девушек, увидел свою односельчанку Агафью Ларченкову со своей матерью и удивился. Агафья сияла. Черные волосы оттеняли смуглое румяное личико, огневые черные глаза так и горели из-под длинных ресниц. Высокая, стройная, статная девушка скромно стояла на

месте, глаз не поднимая. Тарасу казалось, что на всей площади красивее Агафьи не было. Остановился, румянец покрыл лицо, а сказать ничего не мог. Сестры помогли. Поговорили о погоде, о празднике, о торжестве крестного хода, о иконе Божьей матери и о делах хозяйственных... Домой уехали вместе и тут же договорились о сватовстве. Ну а что было дальше, всем уже известно. Свадьба, долгая и счастливая жизнь, которая принесла им четверых детей.

Да простит меня читатель, что так подробно описал эти красивые, но забытые обычаи старообрядцев. Староверы за эти три столетия многое пронесли сквозь годы и невзгоды, но многое и утратили. И сегодня не лишне напомнить об этом нынешним поколениям. *«Где было все самобытное – религия и характеры, и одежда. Где страсти были скрыты напускным бесстрастием, черные мантии стариц затмевали яркие наряды молодых».*¹¹ Где царило безмолвие, и люди, знающие себе цену, скупы на слова.

После Крымской войны (1854-1855) в Бессарабском крае многое изменилось. Придунайский регион – опять под властью Турции. Эти земли передаются Молдавскому княжеству и интенсивно заселяются людьми молдавской национальности. Новая власть с презрением относится к некрасовцам. У них отнимаются земли, магазины, рестораны. Многие возвращаются на правый берег в свои прежние селения, а некоторые уходят в российские пределы.

Тарас остался в родовом гнезде. У него отобрали землю. Осталось небольшое хозяйство: пара лошадей и корова. Было трудно, но его трудолюбие, настырность и присущее старообрядцам упрямство, со временем принесли свои плоды. Возле дома под кручей на крохотном участке земли заводит фруктовый сад. Через определенное время приобретает еще один, теперь уже виноградный сад.

Мысль о переходе вглубь России отброшена. Когда-то отец рассказывал, что на территории Некрасовки был старообрядческий, древнего благочестия, монастырь и в нем иноки из Белой Криницы и из Верхнего Заволжья предлагали некрасовцам поселиться в тамошние земли. *«Старая там Русь, исконная, кондовая – говорили иноки – Там Русь исстари на чистоте стоит – какова была при прадедах, такова хранит-*

¹¹ Мельников П.И. В лесах. – С.15

ся до наших дней»¹². И многие последовали этим указаниям, ушли в глубь России, в леса Керженские, Чернораменские. А те, кто не мог поменять «свободу» Придунавья на «свободу» лесной обители, остались здесь.

Шла молва среди староверов-некрасовцев, что еще при царствовании Екатерины, сам Потемкин предлагал староверам русской глубинки отправиться на вновь завоеванные им земли. «Склони ты мне старче, тамошних староверов на новые места идти, которые я у турка отбил. Житье будет там льготное и спокойное. Земли и всяких угодьев вдоволь дадут. Лет на двадцать ни податей не надо, ни рекрутчины... Каждому староверу козны на проезд и обзаведение дадут... Церкви себе стройте и живите себе на всей своей воле... и на те льготы от царицы выдана грамота, навеки не рушимая...».¹³ Эти слова Потемкина начали сбываться лет этак через 20-30 после его смерти. В Придунавье, наряду с беглыми крепостными, начали поселяться и многие другие.

«То было в начале века, а теперь времена другие... - думал Тарас – мои предки приспособлялись ко всяким условиям, чем же я хуже?»

Первой в его семье была дочь Ефросинья. Через год родилась опять дочь – Матрена. Затем сын, наследник Павел. Отец радовался рождению сына, как и все молодые папы. Это тот, кто должен обеспечить отцу спокойную старость. Он остается в отцовском доме. Не то что дочери, вышли замуж и ушли за своими мужьями в другие семьи и под другими фамилиями.

Время шло. Дети росли. Семья крепла. Через 10 лет в этой семье появляется еще один ребенок – дочь, называли ее Епистимией. Старших дочерей он выдал замуж и в возрасте 51 год (1880) составил завещание:

«ДУХОВНОЕ ЗАВЕЩАНИЕ.

1880 года

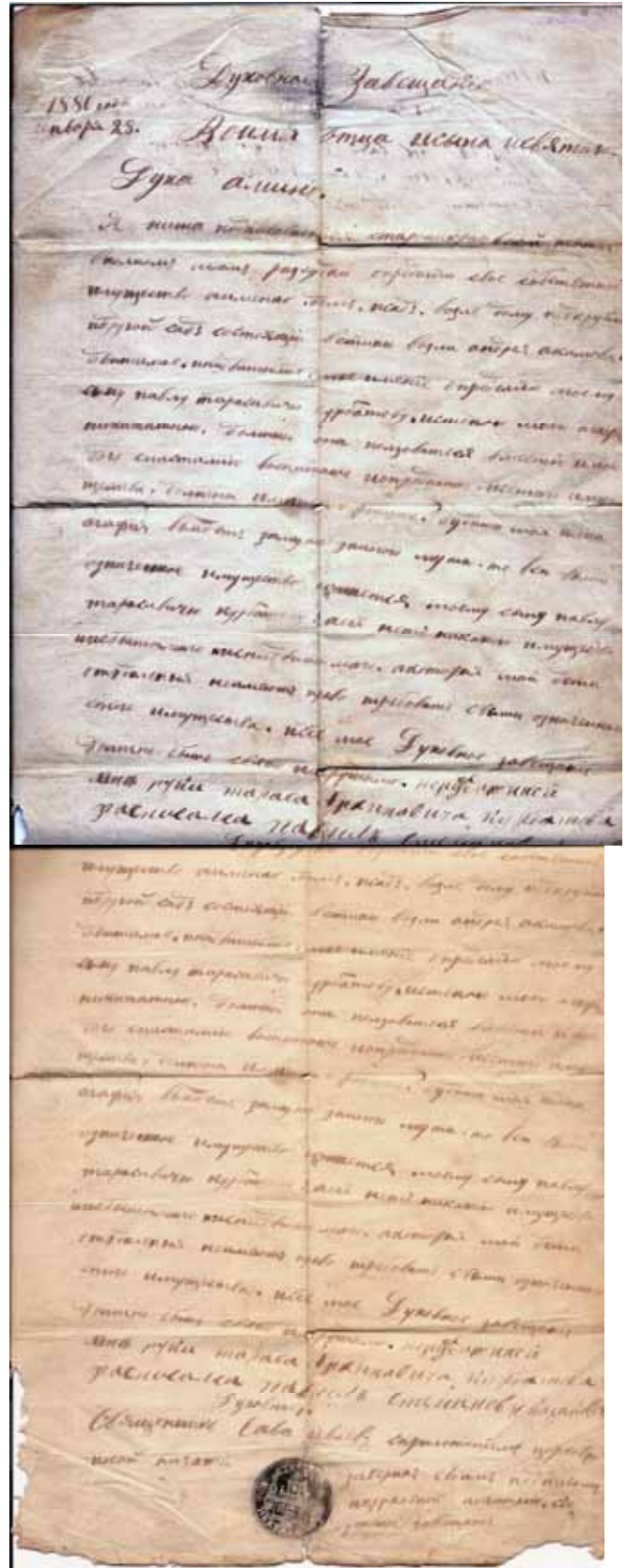
Января 28.

Во имя Отца и Сына и Святого Духа. Аминь!!!

Я, ниже подписавшийся старонекрасовский житель в полном моем рассудке, определяю свое собственное имущество, а именно:

1. Дом, сад возле дома под кручей и другой сад состоящий возле Андрея Акимова.

2. Движимое и недвижимое мое имущество определяю моему сыну Павлу Тарасовичу Курбатову. И с женою моею Агафьею Никитичною должны оне пользоваться вместе.



3. Дочь мою Епистимию должны воспитать и определить.

4. С этого имущества должны и меня прокормить.

5. Если моя жена Агафья выйдет замуж за иного мужа, то все в том означенное имущество остается моему сыну Павлу Тарасовичу Курбатову.

¹² Там же. - С. 15.

¹³ Там же. - С. 578.

ву, а ей нет никакого имущества, ни движимого, ни недвижимого.

6. Мои дети, отделившиеся, не имеют право требовать выше означенного имущества.

Духовное сие завещание должно быть свято и нерушимо.

За меня Тараса Архиповича Курбатова расписался Павел Степанов Казаков.

Священник САВА ИВЛЕВ с приложением церковной печати заверил своей подписью сие Духовное Завещание.

При этом были свидетели: Павел Казаков, Василь Маслов, Степан Андреев, Викон Гусляков.

За них расписался Степан Андреев»¹⁴.

Следующим Курбатовым стал Павел Тарасович. Еще молодым Павел вместе с отцом и всей некрасовской бригадой ловил рыбу в Придунайских озерах и в самом Дунае. Бывало, уходят на неделю или на две. Рыбу отправляют домой или в другие деревни на реализацию. Сами ночуют на кирганах и в селах, где живут старообрядцы: Вилково, Жабрияны, Муравлевка, Василевка. Так он познакомился с девушкой из Муравлевки. Она - дочь уважаемого человека в этой общине, дочь старосты церковного прихода Матвея Райкова. Звали ее Прасковьей. Высокая, стройная, с пышной грудью, голубыми глазами и длинной косой светлых волос. Сам Павел широкоплечий, коренастый брюнет, ходил с высокоподнятой головой, гордый и чуточку заносчивый. В бригаде рыбаков его уважали за его остроумие и мускулистые руки. Иногда рыбаки останавливались в иных селениях по несколько дней, а то и недель. Так однажды были приглашены на именины старосты церковного прихода Муравлевки Матвея Райкова. Гулянье в таких случаях продолжалось не менее трех дней. Матвей Потапыч был истинный великорус: набожный, ревностный к вере отцов богомольник...

Павел любил поспорить и включаясь в разговоры подвыпивших рыбаков и хозяина торжества, не оставался без ответа. Слушая такие речи: нельзя не показать ревности по древнему благочестию. Но с Матвеем Потапычем спорить - много надо и ума, и умения, чтобы свое защитить и ему понаровить. Павел в общении с такими людьми был ловок, умел к каждому подладиться и любое дело обработать по своему.

Все дни этого торжества Павел не отрывал глаз от дочери Потапыча. Они ближе познако-

мились, сдружились. Так в течение года Павел несколько раз побывал у Прасковьи и, надо полагать, они полюбили друг друга. Все было бы хорошо, но отец, Матвей Потапыч не желал этого брака своей дочери. Он был против. Считал, что Павел не пара ей. Сын простого рыбака и из другой деревни не мог стать его зятем. Он готовил своей дочери другое будущее.

Отец Павла видел, как страдает сын, отговаривал его больше туда не ездить. Даже наложил запрет, грозя запереть его на замок, дабы не унижаться. Но Павел, несмотря на запреты отца, ездил и встречался уже тайком с Прасковьей. Она плакала, уговаривала своего отца, но тот был непреклонен.

Молодые люди решились на отчаянный шаг. Пришло время принимать решения самим, без родителей, хотя знали, что значит ослушаться оных. Павел изложил свой план Прасковье. Это один из древних обычаев старовров - «уводом взять невесту». Это означает, что Павел со своими родственниками в означенное время и место, вдали от дома, вернее, на окраине села, тайно увозят Прасковью в город, где их обвенчают.

Эта идея, уводом взять невесту, была рискована. Во время подготовки к ней до отца Прасковьи могли дойти слухи, и тогда отец принял бы соответствующие меры, и был бы большой скандал. Но молодые люди условились сохранить план в глубокой тайне, и готовиться к нему, не вызывая подозрений.

Если девичье сердце затрепещет первой любовью в ранней молодости, чистую душу ее она возведет до блаженства.... Счастьем, радостью она засияет, светлым, прекрасным вольный свет ей покажется: и солнце, будто ярче горит, и небо ясней, лучезарнее, и воздух теплее, и цветы краше цветут, и птицы поют веселее, и все люди кажутся добрее и лучше.... Бегать бы да беззаботно резвиться, а если бы крылья - лететь бы, лететь в синее небо, подняться выше облака ходячего, выше тучи гремучей, к солнышку красному, к месяцу ясному. И такую любовь испытывала Прасковья Матвеевна.

Павлу тогда было двадцать с небольшим. И красавец был из себя. Роста среднего, мускулистый, здоровый, смугловатый, волосы темно-русые, кудрявые, так и вьются. Таким молодцом выглядел, что не только крестьянские девки, но и поповны на него заглядывались. Да что поповны, была в городе у станового своя-

¹⁴ Подлинник завещания Тараса Курбатова.

ченица, и та по Павлу истосковалась. Да так, что любовную записку ему написала, но записку становой перехватил. Свояченицу (подальше от греха) в другой уезд отправил, а Тарасу пригрозил:

- Быть твоему Павлу под красной шапкой, не миновать подлецу бритого лба. Хоть дурных дел не видится, да не по себе он дерево клонит.

Бывало, под осень деревенские девки ждут, не дождутся Павла с рыбалки, без него и песни не играют, без него и веселья нет. И умен же был Павел, рассудителен не по годам, любое дело по крестьянству не хуже стариков мог рассудить, к тому грамотой Господь его умудрил.

Пришло время исполнить свой план. Долго он подыскивал подходящих людей для осуществления своей идеи и нашел, кому можно было открыться. Это был его крестный Трифон Чигин. Трифон Яковлевич был на все лады молодец. За что ни возьмется, дело у него горит, кипит, само делается. За несколько дней до большого христианского праздника Троица, он поскакал в город к ямщикам. День был воскресный. В праздничных красных рубашках ямщики играли в городки среди улицы. Подошел Трифон, поглядел на них, и, заметив молодого парня, который казался удалее всех, заговорил с ним. Описал обстановку и сказал, что нужно сделать. За определенную сумму ямщики согласились на четырех тройках десять молодцов выехать в Муравлевку, где будет ждать невеста. Павлу нужна была охрана на случай, если будет разоблачен, или за ними будет погоня, эти десять молодцов исполнят всю необходимую работу.

Затем Трифон поскакал к церкви, где встретился с отцом Родионом, который согласился повенчать их вечером, когда молодые приедут.

За три дня до Великого праздника эскорт из четырех троек отправился в путь. Ямщики и те десять молодцов в красных рубахах и зимних шапках. Трифон тоже в такой одежде, а Павел - в белой рубашке, подпоясанный красным поясом; были веселыми и шумными весь путь. Эскорт двигался вдоль Дуная, через несколько селений туда, где ждет возлюбленная. По предположению Павла, Матвей Потапыч в этот день находился по неотложным делам в Измаиле и вернется домой поздно вечером основной почтовой дорогой через Шикирли-Китай, а Павел с невестой вернется в город тем же путем, что прибыл за ней, вдоль Дуная.

Прибыв в означенное место, Трифон остановил эскорт. Сошел с тарантаса, нахлобучил шапку, прикрыв ею лицо, отправился с Павлом вдоль больших зарослей, где метров за 200-300 должна была гулять с подружками Прасковья. На лужайке недалеко от высокого кустарника было несколько девушек. Подойдя поближе к шумевшим девушкам, он остановился. Выглядывая из-за кустов, заметил Прасковью. Она тоже его увидела и, сделав несколько шагов в обратную от Павла сторону, вошла в кусты и обходным путем пришла к Павлу.

Через мгновение четыре тройки уже скрылись из виду. Никто из девчат не обратил внимания, куда и когда исчезла Прасковья. Не сразу они заметили ее исчезновение. Но когда опомнились, начали поиски по всей окрестности. Всю местность обошли, но нигде ее не нашли. Подумали: «Может, ушла домой сама». Так они и пришли в село. Там ее тоже не оказалось. Все заволновались, заголосили:

- Матушки украли!... Владычица украли!..., - вокруг был слышен визг и женские крики. Громче всех слышался хриплый голос матери Прасковьи - Пулхерии. Она кричала, и волосы на себе рвала:

- Не уберегла, меня Матвей убьет!... Господи, помоги и сохрани мою дочь!... Не дай им над ней надругаться!... Погоню бы устроить, но ее организовать некому, Матвей вернется поздно вечером.

Услышав тревогу, собрались мужики с соседних домов. Им в ноги кланяются, Христом Богом молят, денег сулят, вином потчуют.

- Скажите, родимые, во все стороны, отбейте у неведомых воров Прасковью Матвеевну!... - причитает мать Прасковьи - Пулхерия.

- Поздненько хватились, - говорят мужики. Ни от вина, ни от денег они бы не отказались, да время больно позднее, ни на каких скакунах теперь воров не догнать.

Поздно ночью приехал домой Матвей Потапыч. По всему дому суматоха поднялась страшная.

- Лошадей!... Погоню!..., - перебегая из горницы в горницу, взмахивая железным ковром, неистово кричал Матвей, - Лошадей седлать!... Во все деревни послать!...

Долго уговаривали его мужики, уверяли его, что уже поздно, что никакие погони теперь не помогут, что лучше успокоиться и потом хорошенько подумать и надо ждать. Все равно дочь и зять приедут за благословением завтра.

Тем временем тарантас, где сидели Павел, Прасковья и Трифон летел по дороге в Измаил, за ним телеги с поезжанами в красных рубахах и в зимних шапках.

Кто по дороге ни встретится, всяк остановится, с любопытством посмотрит на поезд и проводит его глазами, покуда из виду не скроется.

- Девку выкрали! – спокойно промолвит прохожий и пойдет своим путем, не думая больше о встрече.

Совсем уже смеркалось, когда свадебный поезд примчался в Измаил. Взмывшие от быстрой езды лошади въехали прямо к попу во двор. Родион в новой суконной рясе радостно и весело встретил приехавших.

Пока Трифон Яковлевич из красной рубашки переодевался в свое платье, пока невеста, с помощью попадьи, ее дочери и нанятой отцом Родионом молодницы, одевалась в шелковое платье, батюшка позвал дьячка Игнатия да пономаря Ипатия и стал писать обыск о повенчании некрасовского рыбака Павла Курбатова с дочерью Муравлевского старосты церковного прихода Прасковьи Матвеевны Райковой.

Началось венчание, все было исполнено по условию: ходили посолонь, жених с невестой пили из стеклянного стакана. Священник звонко разбил его. После венчания молодница в притворе расплела Прасковьи косу, расчесала ее смоченным в медовой сыте гребнем и, убрав по бабьему, шелковый повойник надела на молодую.

Чай у попа пили, а Трифон Яковлевич вытаскивал из телеги пару бутылок вина, пить за здоровье новобрачных, притом сначала расплетавшая косу молодница, потом матушка попадьи, а за ним и сам отец Родион с криком «горько»!...

Покрикивали, заставляя Павла с молодой женой целоваться. Выпили, закусили и под напутственным словом отца Родиона «Счастливого пути»!... – поезд на отдохнувших лошадях, с лихими песнями ямщиков, помчался во весь опор в Некрасовку, к родителям Павла. Те все знали и были готовы принять молодых.

Утром, проводя приятелей, Павел духом пал, напала на него тоска со всего мира вольного, не глядел бы он ни на что, на ласки молодой жены он слабо реагировал. Его беспокоила встреча с тестем. Грозный Матвей Потапыч вряд ли сможет смириться с таким поступком,

взять невесту уводом, без благословения родителей.

Что ни говори, а ехать к Параше домой, к родителям надо немедленно.

- Встреча-то какова нам будет? До смерти заколотит! – отчаянно вскрикнул Павел.

- Ну, уж и до смерти! Чать, не чужие, – возразила Параша.

И в душевном смятении стал Павел ходить по комнате, то на лавку сядет, то на стул, то к одному окну подойдет и смотрит вдоль безлюдной улицы. Надо ехать срочно, пока Потапыч сам сюда не приехал.

- «Один конец! – подумал он, – рано или поздно, надо же будет ответ держать... Была не была! Поедем!» – и тут же, на рассвете, поехали.

Долго воевал Матвей Потапыч, наконец, утомленный, уgomонился. Со временем успокоился. Тяжело вздыхал ослабленный, глядя распаленными глазами в конец деревни... Вдруг оживился, вскочил и до половины высунился из окошка...

- Она! – крикнул он не своим голосом. Видит: въезжает в деревню тарантас и в нем Прасковья сидит. Рядом с ней кто-то, но так он съежился в глубине тарантаса, что лица совсем не было видно.

- Тащить ко мне... Я им задам! – задыхающимся голосом закричал Матвей Потапыч. Глаза кровью налились, засучив рукава рубахи, схватил он коромысел и, дрожа всем телом, пошел на встречу приехавшим.

Приходя к дверям, еще раз взглянул в окно... Глазам не верится – Павел Курбатов!..

- Э!.. шут гороховый! – вскрикнул Потапыч уже добрым, мягким голосом, – Упредил, лучший ты эдакий!... – и ясная улыбка разлилась по его лицу. Бросил коромысел, но подошел к шкафу и достал оттуда шелковую плетку, которой, бывало, учил дочерей, когда были малыши.

Робкими шагами вступили в горницу новобрачные и, не говоря ни слова, повалились к ногам Матвея Потапыча.

- Прости нас тятенька, Христа ради!... Как бог так и ты, – заголосила, наконец, Параша, обнимая ноги отца.

Павел только всхлипывал. Он уже не помнил себя и шептал стих на умягчение злых сердец: «Помяни Господи, царя Давида и всю кротость его!»

- Прочь! – оттолкнув ногой Парашу, громко закричал Матвей Потапыч, – Прочь... Уби-

райтесь!... С глаз моих долой. Знать вас не хочу!... Духу чтоб вашего здесь не было!...

Грозны, громки были крики его, но злобой не звучали. Обряд справлял Матвей Потапыч.

- Тятенька!... Прости, Христа ради! – со слезами молила Прасковья.

- Я те дам, Христа ради!... – кричал он, – Уходом вздумали!... Вот тебе, вот тебе!.. – и усердно хлестал то дочь, то зятя любезного.

Пришла Пулхерия, мать Параши. Увидев Парашу с Павлом, вплеснула руками.

- Без ножа вы меня злодеи зарезали... Погубители, вы мои! Срам такой на дом навели!... На то ль я растила тебя, на то ль кормила-поила тебя!... Взрастила, вскормила свою погубительницу!

- Маменька!... Прости меня, окаянную, благослови свое детище!... – голосила Параша у ног матери, но та ее отталкивала, а Матвей Потапыч по-прежнему плеткой работал.

- Я те прощу!... Я тя благословлю! – кричал он. Наконец устал кричать, устал и плеткой хлестать.

- Простить, что ли, уж их старуха? – с ясной улыбкой обратился он к жене.

- Как знаешь, кормилец, – жалобно промолвила она, – Ты в дому голова, как ты, так и я...

- Ну так и быть... Прощать так прощать, миловать так миловать!... Вставайте!.. Бог вас простит, – стегнув в последний раз зятя с дочерью, сказал Матвей Потапыч и бросил в сторону плетку.

Мать подбежала к божнице, взяла две иконы, одну подала Матвею Потапычу, другую себе.

Чин чином благословили новобрачных родители, потом расцеловались с ними. Перецеловались молодые со всеми. Скоро набралось людей полная горница. Радостно все поздравляли молодых с законным браком, хозяев поздравляли с зятем любезным.

- Подводу!... – во все горло крикнул Матвей Потапыч, – Гони Пантелей за сватями в Некрасовку!... Свадебный стол!... По дороге припасов на корм мужикам закупи!

И пошло пированье у Матвея Потапыча, и пошли у него столы почетные. Приехали на свадьбу множество гостей и от Курбатовых с Некрасовки, из Вилково, Измаила, Жабриян. Пировали те гости неделю целую, мало показало Матвею Потапычу, вторую прихватили.

Во всю ширь разгулялся Потапыч и на старости лет согрешил – плясать пошел на радостях.

Павел Тарасович Курбатов родился в 1860 году. Женившись на Прасковье Матвеевне Райковой, прожил долгую и счастливую жизнь. В их семье родилось семеро детей. Ни у предков, ни у потомков не было столько детей. Первый ребенок родился, когда Павлу было 25, а последний, седьмой ребенок родился, когда ему было 45 лет. В семье было 4 дочери и 3 сына. Прасковья и Марфа вышли замуж, образовав свои семьи. Василий старший прожил 83 года, а Василий младший – 75 лет. Самый младший сын Иван остается «на корню», в родовом гнезде Курбатовых (на круче, рядом с церковью) и прожил в нем 74 года. Умер в 1980 году.

Павлу Тарасовичу пришлось испытать на себе притеснение по вере и несколько позже испытать блаженства послабления и быть свидетелем событий так называемого «золотого века» старообрядческой церкви, докатившихся и до Придунавья.

Более двухсот лет пребывало старообрядчество в гонениях. Они временами то ослабевали, то снова усиливались, но никогда не прекращались. И при Петре I, и при его приемниках. И только в царствование Екатерины II (1762-1796), ее сына Павла I (1796-1801) и ее внука Александра I (1801-1825) старообрядцы вздохнули несколько свободно. Кстати, в царствование Александра I староверы-некрасовцы перешли на левый берег Дуная, под покровительство Российской империи и основали наше селение Некрасовку. А вот события, связанные с революцией 1905 года, дали старообрядцам России возможность устраивать в родном отечестве крестные ходы, иметь колокольный звон, организовывать общины. Но они так и не получили полной свободы.

Далее на генеалогическом древе Курбатовых трое сыновей Павла. Василий старший 1886 г. рождения. Образовав семью в 1910 году построил себе дом (ныне ул. Измаильская 21, с. Ст. Некрасовка). В семье у него родилось 2-е дочерей, Полина 1912 и Фекла 1915 года рождения. В 1937 году умерла его жена, и в том же году – обе его дочери. Он женился второй раз и прожил со второй женой 32 года. Умер в возрасте 83-х лет в 1969 году.

У Василия младшего – 1895 г.р., родилось шестеро детей и все сыновья. Первенец – Иван 1919 года, следующий Тимофей 1922 года, тре-

тий Иосиф 1926 года, за ним Степан 1928 года, пятый Семен 1930 года и последний Абрам 1931 года.

Сыновей поженил, помог построить дома, а сам остался проживать в своем доме с наследником своим Абрамом, по ул. Измайльской дом 20, Ст. Некрасовка. Затем, когда умерла его жена, он оставляет в доме своего сына Абрама, а сам женится и уезжает на жительство к новой жене в Н.Некрасовку. Умер Василий младший в возрасте 75 лет в 1970 г.

У Ивана, самого младшего сына Павла, родилось трое детей: две дочери, Ульяна 1937 г.р. и Прасковья 1939 г.р. и сын наследник, продолжатель рода Курбатовых на данной ветке, Семен 1947 г.р.

Все шестеро сыновей Василия Павловича младшего образовали семьи и увеличили число Курбатовых.

Старший сын, Иван Васильевич в 1947 году уехал в Донбасс и там прожил до самой своей смерти, до 1987 г. У него было трое детей, дочери Галина 1942 г.р., Надежда 1944 г.р. и сын Владимир 1950 г.р. Его дочери образовали свои семьи и проживают на Донбассе и поныне. А сын Владимир со своей семьей уехал в Магадан. Сегодня он с семьей и его сын, тоже Владимир, с семьей проживают там же. На свою, теперь историческую родину, в Придунавье, не приезжают. Они находятся в другой стране. На внуке Ивана -Владимире заканчивается одна из ветвей Курбатовых.

Следующий сын Василия Павловича – Тимофей, 1922 года рождения. В том же 1947 году, как и все молодые люди по комсомольской путевке, уехал со своим братом в Донбасс за длинным рублем на шахты в забой. Иван остался в Донецке, а Тимофей - в Макеевке. Там образовал семью, и в семье родилось трое детей, два сына, Сергей 1954 г.р., Владимир 1956 г.р. и дочь Елена 1960 г.р. Умер Тимофей в 1974 году.

У Сергея детей не было, а у Владимира - двое дочерей. На Сергее и Владимире заканчивается их ветка.

Иосиф Васильевич Курбатов, 1926 года рождения, третий сын этой большой семьи, был участником Великой Отечественной (1941-1945гг.). Получил награды и в конце войны, получив серьезное ранение, пролежал в госпитале около года. После госпиталя остался работать в Подмоскowie на шахтах по добыче бурого угля. Встретил девушку Марию, женился и

продолжал жить и работать в Подмоскowie. Первенец сын родился в 1949 году, которого назвал в честь своего деда, Павлом.

В пятидесятые годы возвращается на родину, в Старую Некрасовку. Здесь появляются на свет две дочери, Валентина в 1954 и Наталия в 1958 году. Сына женил, дочерей выдал замуж. Умер на 53-году жизни в 1979 г.

У его сына Павла от первого брака родилось двое дочерей: Наталия 1973 г.р. и Лариса 1978 г.р. От второго брака родился сын Владимир в 1991 году. Этот Владимир - надежда на продолжение рода.

Четвертый сын Василия Павловича – Степан, 1928 года рождения, проживает в Измаиле. У него два сына, Александр, 1955 г.р., и Василий 1959 г.р. У Александра в 1981 году родилась дочь Алена, у Виталия нет детей. На этих двух сыновьях заканчивается ветвь Курбатовых.

Ныне здравствующий Семен Васильевич, 1930 года рождения, - пятый сын. Живет в Измаиле в собственном доме. Своих детей не было. У него приемная дочь Наташа 1952 года рождения. Этот дед Семен – «*ходячая энциклопедия*» рода Курбатовых. Он помнит всех по именам и годы рождения всего большого рода. Кто, когда и куда уехал в свое время, жив ли сегодня, где работает, если жив. Знает всех детей и внуков своих братьев, поддерживает со всеми связь. Знает всех поименно, начиная с прадеда Тараса и всех внуков и правнуков, а их около пятидесяти человек. С его помощью и было составлено это древо рода Курбатовых. Все дети и внуки его братьев разбросаны по всей территории бывшего Советского Союза. Это Донбасс и Чукотка, Урал и Камчатка, Сахалин и Прибалтика...

Абрам Васильевич – шестой сын, 1931 года рождения. После ухода отца в Новую Некрасовку остался жить в отцовском доме как наследник.

В 1956 году женился на своей односельчанке Анисии Сергеевне Казаковой 1936 года рождения. В его семье в 1959 году родился сын Иван. Через 6 лет в 1965 году в их семье появляется еще один сын Сергей, которому не суждено было продолжить еще одну ветвь на огромном древе Курбатовых. Он умер через 6 месяцев после рождения.

В тяжелый послевоенный период Абрам рано начал свою трудовую деятельность. Начинал матросом на катерах Измайльского пор-

та. После несчастного случая, когда он выпал за борт, бросил эту работу, перешел жестянщиком в мастерскую на базаре. Работал недолго, неудобно с транспортом. Перешел на работу в колхоз им. Калинина в Старую Некрасовку грузчиком в автогараже. Потом опять испуг, чуть не попал под колеса автомашины. Перешел рабочим нефтебазы.

Анисия Сергеевна, жена Абрама, трудовую деятельность начинала в Измаиле в строительных организациях в 1952 году. Там проработала 5 лет. После замужества вернулась в Ст. Некрасовку и работала до конца своей жизни, до 1978 года.

Семья богомольная, как и все старообрядцы. Венчались в церкви, крестили своих сыновей. Посещали все богослужения. Славил Господа, что он сохранил им храм. Это одна из церквей, если не единственная во всей округе, которая работала в советское время. Староверы сумели отстоять свою святыню. Советы отобрали только кельи (здание, в котором проживали одинокие старушки-богомолицы) и устроили там школу.

«Видно на роду ему было написано» - говорят липоване, когда человек рано уходит из жизни. Абраму было всего 43 года, когда он умер. Вечером велосипедом ехал с работы. Впереди ехала его жена. Через некоторое время Анисия почувствовала отсутствие Абрама. Она вернулась назад по тропинке и обнаружила его лежащего на земле. Он был парализован... Затем больница, диагноз – инсульт. Через некоторое время решили сделать операцию. Сделали, но она не спасла его. На третий день после операции он умер.

Анисия в 38 лет осталась вдовой. После такого стресса она долго болела. Через 4 года, в 1978 и она ушла из жизни на 42 году.

Сын Абрама – Иван, 1959 г.р., остается без отца в 15 лет. По окончании школы поступил в ТУ-9, что расположено в Измаиле, район Крепость. Оканчивает училище, и в этом году умирает его мать. Он остается круглым сиротой в доме своего отца по ул. Измаильская 20, под присмотром бабушки. Другой бы взвыл и пошел бы кривыми путями, а этот после училища едет по направлению работать в Ренийский порт электросварщиком. Отработав положенный срок, возвращается в Измаил на работу



Венчание Абрама Курбатова (1957г.)

электросварщиком в СМУ СДП.¹⁵ Сам себя содержит.

В семидесятые годы по всей стране был дефицит кадров любой профессии, не говоря об электросварщиках. Молодые специалисты – в цене. Им предоставляли и работу, и жилье. Вначале общежитие, а затем – льготная очередь на квартиры.

Иван не думал о квартире. У него свой дом, к тому же – скоро в армию. После нее вернулся в Некрасовку, к себе домой. Пошел работать на ЦКК (целлюлозно-картонный комбинат). Это не далеко от села, там работает «пол- Некрасовки», другая «половина» работала на консервном комбинате. Проработал на ЦКК 15 лет с 1981 по 1996 г. Был электросварщиком, варщиком целлюлозы, сменным мастером цеха производства целлюлозы, кузнецом ремонтно-механического цеха, дежурным слесарем картонного цеха.

В то тяжелое, после развала СССР, время приходилось работать везде, чтобы хоть какая-то зарплата была, и в чем она выражалась, неважно. Люди вместо денег получали или какие-то продукты питания, закупленные администрацией предприятия по бартеру, или натуроплату, «что везу, то и грызу», или что производит предприятие (тапочки, сумки, ведра и т.д.) По-

¹⁵ Строительно-монтажное управление Советского Дунайского пароходства.



Иван Абрамович Курбатов с женой Надеждой Ивановной Клименко

том выносят эту «зарплату» на базар и выручают какие-то деньги. Более 90% предприятий прекратили свое существование, руководство специально сводило их работу на нет, разоряло, чтобы потом их «прихватизировать» за бесценок. На плаву оставались единицы.

Когда завод был остановлен полностью, Иван приходит на работу в свое село в ЗАТ АК «Свобода» (правопреемница с/з им. Калинина) электрогазосварщиком. Кстати, это одно из сельхозпредприятий, которое не только осталось на плаву, а реорганизовалось в агрокомпанию, предварительно распродав имущество и землю среди тружеников, и на основе паев организовалось новое предприятие, в которое вошло более пятисот пайщиков.

Проработав в агрокомпании 5 лет, Иван в 2004 году уходит в Измаил и работает по настоящее время в газовом хозяйстве города и района. О перспективе никто не говорит, но прибавка к семейному бюджету очевидна.

... И вот однажды на свадьбе своего друга Иван, будучи свидетелем, познакомился с де-

вушкой, которая была свидетельницей на той же свадьбе. Это Надежда Ивановна Клименко 1960 года рождения – измаильчанка. Ивана как током ударило. Подумал: «Неужели это та единственная и неповторимая, я ее так долго искал и, кажется, нашел».

Надя девушка скромная, тоже обратила внимание на паренька из провинции.

У Нади среднеспециальное образование. Она окончила физкультурный техникум. По направлению вначале работала в Бендерах, затем в Измаильской ДЮСША тренером. Тогда и познакомилась на свадьбе с Иваном у их друзей...

Встречи были не долги, через 4 месяца молодые люди изъявили желание пожениться. Свадьба была в городе, на дому у родителей Нади. Что-то, похожее на комсомольскую. В тот период в стране был введен «сухой закон» Горбачева. Даже свадьбы должны были быть безалкогольными. Но «закон как дышло, куда повернул, туда и вышло». Все пили вино и водку... из чайников.

Они комсомольцы, им в церкви венчаться нельзя. Закон предусматривал только регистрацию брака в ЗАГСах. Так и было. Хорошее время, несмотря на некоторые запреты. Например, духовность или вероисповедание в расчет не бралось. Продавать и употреблять спиртные напитки можно было только в определенных местах и в отведенное законом время. Остряки говорили: «Только под одеялом».

Появился в их семье первенец Сергей. Несмотря на всякие запреты, он был окрещен. Следом появился, второй сын, которого назвали Иваном и его тоже крестили в главном соборе Измаила...

Ребята выросли и после окончания школы поступили в высшие учебные заведения. Сегодня они еще не женаты.

И вот, наконец, описываем родовую ветвь меньшего сына Павла Тарасовича – Ивана Павловича. Как мы уже отмечали, Иван Павлович, наследник, остался в родовом гнезде Курбатовых, у церкви над кручей. Его отец за свою жизнь расширил свои владения. Его сады, фруктовый и виноградный, дали возможность открыть винный магазин у своего дома, или как тогда называли «Пивницу». Из своего винограда делал вино для продажи.

Там же торговал и фруктами. Как и у многих в Некрасовке, в хозяйстве были лошади, волы, коровы и овцы. Имея четыре гектара па-

хотной земли, считался хорошим хозяином. Занимался земледелием, а это давало неплохие доходы.

Иван с раннего детства был приучен к работе. Во всем помогал отцу. По мере роста общался к более сложным работам в хозяйстве. Ухаживал за животными. Очень любил лошадей и когда достиг возраста, начал принимать участие в соревнованиях на сельских скачках, которые проводились ежегодно осенью в праздник Святого Славного великомученика Дмитрия (8 ноября по новому стилю).

Ивану было 12 лет, когда Бессарабия, в том числе и Придунавье, была присоединена к Румынии. Этот исторический факт довольно подробно освещался в периодической литературе и в этом очерке нет необходимости повторяться. Сообщим лишь то, что румынские власти с приходом в Придунавье предвзято относились к некрасовцам. Особых законов на этот счет не издавалось, но чиновники при требовании от всех исполнения законов, некрасовцев считали «испорченными вконец». Требования были жесткими и никаких послаблений не допускали. Некоторые семьи покидали свои селения и отправлялись вглубь России. Но у тех, и других жизнь продолжалась. Когда Ивану было 28 лет, отец решил его женить. К тому времени жизнь стабилизировалась. Все, что было нажито за долгие годы его родителями, осталось в хозяйстве. Женили Ивана на односельчанке Наталии Федотьевне Акимовой. Традиции староверов были соблюдены. Венчание в церкви и все требования при подготовке к этому событию были выполнены. К общему количеству вещей приданого невесты была и пара лошадей. Это была существенная прибавка в хозяйстве молодой семьи.

И вот на 74 году жизни, в момент женитьбы Ивана, Павел Тарасович составляет завещание. В этот период, видимо, у румынской власти не было закона о наследовании, и завещать наследникам имущество не полагалось. Вместо завещания составлялась купля-продажа. Так в 1934 году между отцом и сыном составляется Акт купли-продажи. Приведем некоторые выдержки из подлинника этого акта.¹⁶

АКТ купли-продажи.

Между нижеподписавшимися: Павел Курбатов в качестве продавца и Иван Курбатов в качестве

покупателя. Оба проживающие в селе Старая Некрасовка Измаильского уезда, составили настоящий акт купли-продажи в следующем контексте:

Я Павел Курбатов продаю навеки и безвозвратно Ивану Курбатову, недвижимое мое состояние, находящееся на территории села Старая Некрасовка Измаильского уезда состоящее из:

1. 1,36 гектара пахотной земли. Земля эта находится между соседями: Михеем Хрустальевым, Акулином Акимовым, Аристархом Соколовым и Кононом Колесниковым.

2. 2 гектара плавневых земель находящихся в плавнях Старой Некрасовки между соседями: Александром и Титом Масловыми.

3. Жилой дом из двух комнат, сарай, пивница, плевник покрытый камышом.

4. Дворовое место в 0.26га.

Стоимость этой продажи составляет 6000 (шесть тысяч) лей. За все имущество, которое продал, всю сумму я получил сейчас полностью, подписывая этот акт.

Я Иван Курбатов одобряю вышеуказанное в акте. Посчитал стоимость проданного и благодарен.

Акт составлен сегодня 20 августа 1934 года.

Покупатель

Продавец»



В этом документе купли-продажи нет даже и намек, что этот акт составлен между отцом и сыном. Наверно таковы были требования, или,

¹⁶ Акт купли-продажи, продавец Павел Тарасович Курбатов, покупатель Иван Павлович Курбатов. Подлинник на румынском языке, 1934 г.



Иван Павлович Курбатов с племянниками (Сыновья Василия Павловича - младшего) I ряд: в центре Иван Павлович, слева Иван, справа Тимофей II ряд: Иосиф, Степан, Семен, Абрам

надо полагать, кому-то было выгодно: Курбатовым, которые уплатили определенную сумму госпошлины, или властям, где госпошлина за куплю-продажу была выше, чем за завещание.

Через два года Павел Тарасович, на 76 году жизни, скончался. Сын его Иван остался полноправным хозяином. Но пришел 1940 год. Год когда Бессарабия была возвращена Советскому Союзу. Новая, советская власть начала наводить новые «советские порядки». Репрессировались владельцы банков и разного рода предприятий, магазинов и других заведений, а также кулаки, содержащие постоянную или сезонную рабочую силу, люди занимавшиеся торговлей, которая в то время приравнивалась к спекуляции. Много народу было репрессировано по политическим мотивам. Сотни безвинных людей Придунавья на основании антигуманных, антидемократичных законов подверглись преследованиям за свою политическую деятельность, высказывания и религиозные убеждения. Людей лишали свободы или даже жизни, переселяли в принудительном порядке, выселяли за пределы республики, или области, лишали гражданства и гражданских прав.

По всему Придунавью шла полная национализация всех земель. Людей сгоняли с насиженных мест, отбирая имущество и землю. Так поступили и с Иваном Курбатовым, он остался дома, но без земли. Хозяйство быстро разорилось.

Семен Иванович Курбатов – сын Ивана Павловича, наследник, родился в 1947 году, когда уже наследовать нечего было. Отец всегда радуется, когда появляется на свет сын – на-



Иван Павлович Курбатов за праздничным столом в „красном углу“ своего дома

следник и это потому, что есть, кому оставить накопленное за жизнь богатство. Но сорок седьмой год, это был самый тяжелый, самый холодный, самый голодный не только для жителей послевоенной, разрушенной страны, а главной территорией, на которой происходили эти события, была, в этот неурожайный год, Бессарабия. Именно в этот год и продолжились репрессии начатые в сороковом. Люди ждали, что вот-вот придут власти и отправят, как тогда говорили: «Куда Макар телят не пас», в Сибирь. Люди голодали, много умирало, особенно детей. По селам ходили уполномоченные районных властей и отбирали последние крохи у селян. И эта бестия называлась «продотряд». Переворачивали дома «вверх дном» и находили, если даже одно ведро зерна, все равно отбирали.

Иван Павлович сохранил свою семью благодаря расположенному над кручей дому. Используя самодельные орудия лова рыбы (удоч-

ки, кошки, сетки, сачму) ночью, когда никто не видел, проверял и выбирал снасти, таким образом, спас свою семью, а в семье у него было трое детей: Прасковья 1937 г.р., Ульяна 1939 г.р., близнецы Семен и Иван 1947 г.р. (Иван умер через 4 дня после рождения).

Умер Иван Павлович в 1980 г. в возрасте 74 лет.

Время шло, постепенно жизнь налаживалась. Дети повзростали. Дочери вышли замуж. Семен после школы поступил в ПТУ-8 и, получив специальность слесаря – сантехника, начал работать на ЦКК – слесарем.

...Дашу Истоминову знал еще со школьной скамьи. На целлюлозном работали вместе. Вечерами встречались в сельском клубе. Ходили в кино. Провожал домой. Часто гуляли по безлюдным улицам села. И чтобы эти прогулки были более романтичными, выходили в поле или шли к Дунаю, к величественным многовековым вербам, к плакучим ивам. Где-то рядом, в зеленых ветвях, пел соловей. Выкликнет – выкликнет и притаится: повременит и снова сверкнет чистым и звонким свистом. Где-то поодаль ему вторит другой. Затем ответила и соловушка, которая залилась такой трелью, что даже было слышно трепетание ее крылышек. Да, эти чудесные создания навевают молодым людям нежность и страстную любовь. Любой из нас, оказавшись рядом с такими певчими птицами, ощутит невероятную нежность и любовь к своей возлюбленной и, кажется, эта соловьиная трель исходит из ее души...

Им было по девятнадцать. Для девушки – это время выходить замуж, а для юноши казацкого рода очень рано. Ведь родители считали, что он еще не имеет навыков ведения хозяйства, к тому же еще не был в армии, а армия для молодого человека – это школа жизни, школа мужества и время, когда молодой человек «набирается ума».

Но никакие уговоры не могли остановить их намерения. Оповестили родителей, и через месяц уже были мужем и женой.

Через два месяца того же 1966 года Семен ушел в армию, оставив молодую жену в отцовском доме. Для окружающих 2 года армии это пустяк, а для мужа и жены это испытание на верность. Он в одном конце Союза переживает за супругу, а она дома, мысли только о нем. Ведь были случаи, когда молодые люди привозили себе жен с мест своей службы. Эти дни,

эти месяцы службы – целая вечность для жены...

После армии Семен и Даша опять оба работали на целлюлозном, затем перешли в с/з Калинина. Семен получает новую специальность – электросварщика и работает в родном селе до конца жизни своей, до 1998 года. Даша работала некоторое время строителем в СМУ – 15, а с 1971 по 2005 гг. работала в родильном доме г. Измаила, оттуда и ушла на пенсию.

Шестьдесят шестой год для этой семьи был богат на события. Кроме свадьбы, ухода Семена в армию, у них родилась дочь Антонина – плод страстной любви. Но нужен был наследник. Это передавалось из поколения в поколение, хоть в Советское время нечего было унаследовать, разве только тот старый дом, который все поколения ремонтировали и поддерживали, на месте старых сараев строили новые и облагораживали дворовую территорию. Семен делал то же самое с учетом того, что он специалист по металлу, устроил в доме водяное отопление и автономную канализацию.

...И вот долгожданный наследник появился на свет в 1973 году. Назвали его Александром. Рос остроумным, смелым мальчугом. После школы решил идти по стопам отца, поступил и окончил Измаильское СПТУ-7 (среднее профессиональное технического училище) по специальности слесарь. Это училище завода «Эталон», и по окончании Саша работал на заводе слесарем.

Девяностые годы. Распался Союз. Предприятия постепенно прекращали свое существование. Так и перестал работать еще недостроенный завод «Эталон», проектная мощность которого, что касается кадров, предполагалась в 24 тысячи рабочих, завод должен был выпускать аппаратуру военного комплекса. Но... На огромной территории остались без дела заводские корпуса. Те цеха, которые работали, останавливались и начали выпускать кое-какую продукцию ширпотреба, детские электромузыкальные инструменты и тапочки. Зарплату, тем рабочим, которые там еще работали, выдавали в натуральном виде – детскими игрушками и тапочками. А чтобы получить какие-нибудь деньги, эти рабочие шли на базар, пробовали продавать эти вещи, а на те гроши купить хлеба и каких то круп, чтобы содержать семью.

Но молодые люди не унывали, они жили под опекой родителей. В молодом теле кровь



Венчание Александра Семеновича Курбатова с Галиной Дороховой

бурлила, и энергия «выплескивалась» наружу. Хотелось любить и, полюбив, кричать на весь мир. Так и наш герой Александр Семенович Курбатов. Встретив девушку добрую, веселую, с большими глазами, рыжую, влюбился с первого взгляда. Это была та, которую он искал. Узнал, что зовут ее Галина и больше ему ничего не надо... Он ей тоже понравился. Эта встреча произошла на танцах в соседнем селе Кислица. Оба сообщили родителям, что полюбили друг друга и хотят пожениться. Казалось, все хорошо и все правильно. Но нет. Родители, как правило, не замечают, что дети уже повзрослели. Они продолжают и дальше их опекать и «наставлять на путь истинный». Разногласия в семьях Галины Дороховой и Александра Курбатова возникли на религиозной почве. Дороховы живут в с. Кислица и относятся к господствующей православной вере и на старообрядцев из Некрасовки смотрят с недоверием и считают их странными... Галине запретили встречаться с Александром. Она взбунтовалась. Не хотела, и слышать материнские нотации и запреты. Пригрозила уйти из дому. Мать, в порыве гнева, и не возражала. Галя после нескольких ссор ушла из дому.

Примерно так же, а может еще и жестче, старообрядцы относятся к никонианам. Многолетняя неприязнь к окружающему населению сел вокруг Некрасовки, естественно и к их вере, создала особую атмосферу между этими народами здесь в Придунавье. В старое время липованин не даст и кружку воды хохлу, а если и даст, то после ухода того, он выбросит или закопает в землю эту кружку. Пить из нее он больше не будет. Подать воды из своей посуды

считалось осквернением своей старой веры¹⁷. Забегая вперед скажу, что даже тогда, когда Саша с Галей поженились и жили в доме родителей Саши, старые женщины, родственницы, не заходили во двор Курбатовых, а общались с родителями Саши только на улице, в доме находилась женщина другой веры. А с Галей не обмолвились и словом до принятия ею старообрядчества и венчания. Хотя наше время – «это время оскудения веры, а всякий старообрядец чувствует себя частью «живого, цельного церковного организма»¹⁸ уже в соответствующем возрасте, где-то после 40-50 лет. Только тогда вспоминаем, какими мы были резвыми и непокорными в молодости. С возрастом приходит мудрость, и осознаешь свое предназначение в этом мире. Появляется духовное прозрение, и только тогда становишься ревнителем веры своих отцов.

Но, тем не менее, несмотря на запреты и жесткие требования, молодые люди поженились, нарожали себе детей, и, как полагается, крестили их. На веточке Александра Семеновича Курбатова появляются продолжатели рода: Андрей 1993 и Константин 1999 года рождения.

¹⁷ В данном случае автор приводит устойчивый фольклорный рассказ, характерный для всего Буджака. Следует понимать, что православный обычай «держат посуду» - каждому иметь собственные сосуды – стал восприниматься как гетерогрупповой стереотип «неприязни». «Осквернение» посуды как элемент христианского этикета просто был утерян среди никониан раньше [примечание редакции].

¹⁸ Доклад митрополита Андриана на священном соборе русской православной старообрядческой церкви // Старообрядческий церковный календарь. 2005 г.

СОВРЕМЕННОСТЬ

Латышев Д.И. (Кишинев)

СТАРООБРЯДЧЕСТВО И ПРОБЛЕМЫ ЗАЩИТЫ ОТЕЧЕСТВА

Состояние мира для любого человека свято. Ведь оно противостоит смерти, разрушению и насилию. Земные войны – это отражение брани духовной, будучи порождены гордыней и противление воле Божьей. «Поврежденный грехом человек оказался вовлечен в стихию этой брани. Война есть зло. Причина его, как и зла в человеке вообще – греховное злоупотребление богоданной свободой, ибо из сердца исходят злые помыслы, убийства, прелюбодеяния, кражи, лжесвидетельства, хуления» (Мф. 15,19).

Убийство, без которого не обходятся войны, рассматривалось как тяжкое преступление перед Богом уже на заре священной истории. «Не убий», – гласит закон Моисеев (Исх. 20,13). В Ветхом Завете, как и во всех древних религиях, «кровь – это жизнь» (Лев. 17,11 – 14)¹.

Это христианское понимание войны и мира не отменяет понятия «справедливая» война. Указывая на греховные причины войны и признавая ее злом, церковь все же не воспрещает своим чадам участвовать в боевых действиях, если речь идет о защите ближних и восстановлении попорченной справедливости. Тогда война считается хотя и нежелательным, но вынужденным средством. Церковь причислила к лику святых многих воинов, учитывая их христианские добродетели и относя к ним слова Христа: «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин.15,13)².

«Взявшие меч, мечом погибнут» (Мф. 26,52) – в этих словах Спасителя находит обоснование идея справедливой войны. Христианство уже в средние века определило нравственные границы войны, так как само по себе оказало огромное моральное воздействие на умы и сердца людей. Справедливая война опирается на три основных принципа: любовь к своим ближним, своему народу и Отечеству; понимание нужд других народов; убеждение в

том, что благу своего народа невозможно служить безнравственными средствами³.

Этими категориями всегда руководствовалась старообрядческая Церковь. Именно поэтому в дни величайших испытаний, связанных с защитой своего отечества от внешнего врага, старообрядцы из мирных и законопослушных граждан превращались в воинов, защищавших, прежде всего, свою веру, родину, семью.

Они всегда помнили слова святого равноапостольного Кирилла в евангельской проповеди сарацинам, последователям Магомета: «...мы великодушно терпим обиды, причиняемые нам как людям частным, но в обществе друг друга защищаем и полагаем души свои на брани за ближних своих, чтобы вы, пленив наших сограждан, вкупе с телами не пленили и душ их, принудив к отречению от веры и богопротивным деяниям. Наши христоролюбивые воины с оружием в руках охраняют Святую Церковь, охраняют государя, охраняют отечество, с разрушением коего неминуемо падёт отечественная власть и поколеблется вера евангельская. Вот драгоценные залогов, за которые до последней капли крови должны сражаться воины, и если они на поле брани положат души свои, Церковь причислит их к лику святых мучеников и нарицает молитвенниками перед Богом»⁴.

Особенно актуальными они стали в 70-е и 80-е годы XX века. Весь мир делился тогда на два больших лагеря, на двух монстров, которые противостояли друг другу и считали себя врагами. Уже изначально противостояние и позиция врагов, соперников рождала агрессию, ненависть, стремление к убийству и подавлению. Человек открывал утром глаза и тревожно смотрел в окно, потому что обстановка «холодной войны» задела своим смертоносным мечом каждого на планете Земля. По данным социологических опросов того времени самым опасным люди считали для себя ядерную войну, атомную катастрофу, применение самого разрушительного за всю историю человечества оружия. Дети рисовали своими слабыми ручонками картинку в за-

¹ Основы социальной концепции русской православной церкви. – М., 2000. – С. 87.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же. – С.88.

щиту мира, маленькие японцы складывали из листочков белой бумаги журавлей как призыв к миру после ядерных бомбардировок американцами г. Хиросимы и г. Нагасаки. Весь мир услышал тогда рассказ госпожи Мачиё Курокава, которая шестнадцатилетней девочкой в августе 1945 года в Хиросиме испытала огненную бурю, а затем жуткую тишину. Её окружали испепелённые люди, запах горящих тел, отделяющееся от живых костей мясо, стоны маленьких детей, волочивших за собой, как тряпье, собственную кожу.

А сколько ещё свидетельств ядерных взрывов взывали к сердцам всех людей и укоряли человеческое сообщество, указывая на последнюю черту, после которой смерть, забвение, ничто. Смертоносный ядерный гриб в Японии всколыхнул мир, показал, что у него нет альтернативы. Гонка вооружений, противостояние двух мировых систем – это абсурд, путь в никуда. В тот момент, когда 2/3 человечества голодало, гонка вооружений ежедневно требовала расходов в размере 800 миллионов долларов.

Все эти сведения потрясли сердце архиепископа Московского и Всея Руси Никодима (1971-1986 гг.) (в миру - Никита Латышев) и все свои пастырские годы он выступал в защиту мира, призывал людей быть неравнодушными. Именно состояние равнодушия было отправной точкой начала греха. А что же это такое? *«равнодушие – это нелюбовное внутреннее и внешнее поведение человека, отсутствие в нем желания действовать»*⁵. Полнокровно и конкретно это определение звучит в устах миротворца архиепископа Никодима: *«...если в присутствии одного или нескольких лиц совершается преступление и присутствующие не принимают никаких мер к предотвращению совершающегося преступления, они подлежат наказанию, так же как и виновники преступления. Все люди здравого смысла знают, что война есть убийство миллионов людей, и, не принимая никаких мер к ее недопущению, понесут наказание в день великого Божьего суда и угрызение своей совести»*⁶.

Священное писание говорит нам, что война является физическим проявлением скры-

того духовного недуга человечества – братоубийственной ненависти (Быт. 4, 3 – 12). Именно эту мысль прежде всего проводил в своих ежегодных посланиях к братьям по вере архиепископ Никодим. Особенно мощно она прозвучала в мае 1982 года в Москве, когда верующие из 90 стран - представители буддизма, зороастризма, индуизма, ислама, иудаизма-синтоизма и христианства собрались на всемирную конференцию *«Религиозные деятели за спасение дара жизни от ядерной катастрофы»*.

Дары Духа Святого проявляются лишь там, где существует встречное движение человеческого сердца, устремленного к Правде Божьей. Да, участники конференции придерживались различных религиозных убеждений, образа жизни. Но своими помыслами они доказывали: устремления к миру каждого отдельного члена тела Христова должны быть независимы от времени и от условий жизни. Мир, как дар Божий, преображающий внутренне человека должен проявляться вовне. И архиепископ Никодим священную заповедь Спасителя Христа о Мире поставил *«во главу угла»* своей церковной деятельности⁷.

До последней минуты своей жизни он *«возгревал»* (2 Тим. 1, 6) мир, как дар Божий, и миротворчество стало задачей Церкви Христовой: если возможно с вашей стороны, будьте в мире со всеми людьми (Рим. 12,18); старайтесь сохранять единство духа в союзе мира (Еф. 4,3). Новозаветный призыв к миротворчеству опирается на личный пример Спасителя и Его учение. Здесь мы соблюдаем седьмую заповедь Блаженства: *«Блаженны миротворцы, яко тии сынове Божии нарекутся»* (Мф. 5, 9). Стать истинным миротворцем – это задача не одного дня, она сопряжена с глубокими переживаниями, страданиями.

События военного лихолетья *«перепали»* душу архиепископа, он всегда вспоминал о них с большим душевным надрывом и говорил: *«Упаси Вас, Боже, ощутить на себе звериный оскал войны»*. Миротворцем он стал потому, что стяжал мирное устройство сердца, стал способен изливать мир на других.

Это состояние можно понять, если проанализировать иконографию святого Георгия Победоносца. Здесь черный змий попирается копытами ярко-белого коня. Это наглядно показывает: зло и борьба с ним должны быть

⁵ Рождественский Ю.В. Словарь терминов. Образовательный тезаурус: Мораль. Нравственность. Этика. – М., 2002. – С.33.

⁶ Архиепископ Никодим. В защиту мира // Старообрядческий церковный календарь. 1983 год – М., 1983.

⁷ Там же.

абсолютно разделены, потому что борясь с грехом, человек не должен приобщиться к нему. Во всех жизненных обстоятельствах, где применяется сила, сердце человеческое не должно оказываться во власти недобрых чувств, роднящих его с нечистыми духами уподобляющих им. Только победа над злом в своей душе открывает человеку возможность справедливого использования силы. Этот взгляд, утверждающий в отношениях между людьми приоритет любви, отвергает идею непротивления злу силою. Христианская заповедь осуждает не борьбу со злом, не применение силы по отношению к его носителю, и даже не лишение жизни в качестве последней меры, но злобу сердца человеческого, желание унижения и гибели любому человеку.

Это хорошо прочувствовал на себе немецкий народ в грозном 45-м году XX века, когда события второй мировой войны развернулись на территории третьего Рейха. Здесь вековые православные традиции отразились в приказе главы Советского Союза И.В.Сталина. В своём напутствии советским воинам он особо подчеркивал освободительную миссию солдата. Об этом впоследствии говорили сами немцы: *«Спасибо Сталину за то, что он отдал приказ не мстить немецкому народу, относиться к нему милостиво. Гитлеры приходят и уходят, а народ остается».*

Так действовал архиепископ Никодим. Он как истинный миротворец примирял между собой враждующих, молил Бога, чтобы он помог их примирению. Он всем сердцем желал мира и по мере своих сил способствовал тому, чтобы мир Божий повсюду воцарялся на земле. Он действовал не силой оружия, а силой слова. Он хотел, чтобы *«драгоценный дар (мир) был внедрён в сознание каждого человека. Он взывал к человеческой совести, обращался к общественному мнению, разъяснял своим братьям по вере их миротворческий долг».* В своем обращении *«В защиту мира»* архиепископ Никодим наставляет: *«Всемогущий Творец мира создал человека для разумной и творческой деятельности, для мирного созидательного труда и совершенствования духовно-нравственных сил».* Будьте совершенны как Отец ваш небесный», - говорит Христос. Оставляя Землю, Спаситель заветал людям мир: *«Мир Мой даю вам, мир оставляю вам»* (Иоанн 14, 27)... Слово же «война» да исчезнет вовеки и из речи человека. И тогда, по слову пророка Исаии, *«мир станет делом правды и плодом*

справедливости, спокойствия и безопасности во веки» (Ис. 32, 17).

В XX веке третья мировая война не разразилась именно потому, что поколение свидетелей *«холодной войны»* помнили уроки истории и те огромные усилия, предпринимаемые отцами и дедами в сокрушении кровавых устремлений агрессоров. Старообрядческая церковь в годы военного лихолетья всегда благословляла воинов на защиту своих близких и восстановление попорченной справедливости. Эти воины особо почитались, так как ценой собственной жизни сохраняли жизнь и безопасность ближних. Много достойных воинов воспитала в лоне своём старообрядческая церковь, она особо учитывала их христианские добродетели, относя к ним слова Христа: *«нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих»* (Ин. 15, 13).

Патриотизм старообрядцы, любовь к отчизне основывались на благочестии предков, отстоявших Святую Русь от монголо-татарского ига, нашествия поляков. В XVII веке старообрядцы Ветки, Стародубья развернули мощное партизанское движение против войск шведского короля Карла XII, за что их высоко оценил Пётр I. Отечественная война 1812 года отмечена участием воинов-старообрядцев в войсках М. И. Кутузова, в партизанском движении. А кому не известно имя атамана казачьего войска Захара Платова, исповедовавшего старообрядчество. Донское казачество показало героические образцы сопротивления французской армии Наполеона. Империалистическая война (1914-1918 гг.) оставила миру имя ещё одного героя – Кузьмы Крючкова, кавалера многих русских орденов.

Поведение старообрядцев в годы Великой Отечественной войны показало, что это не *«сектанты»*, как иногда именуют, а деятельные и широко открытые всему социуму, горячо переживающие беду граждане-патриоты своего отечества. Архиепископия Московская и Всея Руси внесла на оборону страны один миллион двести тысяч рублей. Может быть это и не столь большая сумма, но в своих военных посланиях архиепископ Иринарх подчеркивал, как высоко оценил Христос лепту вдовицы: *«Вспомните евангельскую вдовицу. Она внесла очень мало в сравнении с другими, но, так как она отдала последние свои*

средства – две лепты, Спасителем была отмечена как самая добрая жертвовательница...»⁸

Продолжили традиции партизанского движения старообрядцы Белоруссии, Украины, Брянщины, Смоленщины. И это был ответ фашистам за их зверства на оккупированной территории.

Пали, защищая свои святыни протоиерей Андрей Попов, священник о. Павел Гузков. Старообрядческий епископ Иранарх (Волгожанин) Киевско-Винницкий, протоиерей Маркел Кузнецов (Калуга), Лазарь Турченков (Иваново, Ржев) и др. были награждены медалями «За доблестный труд в Великой Отечественной войне», епископ Александр (Чунин) Волжско-Донской и Кавказский – медалями «За оборону Сталинграда» и «За победу над Германией». Сразу после школьной скамьи, по 16 часов в сутки работал сварщиком на Ярославском паровозоремонтном заводе, где выпускали и ремонтировали бронепоезда, архиепископ Иоанн (Витушкин), став в 24 года инвалидом второй группы. Легендарный разведчик Николай Кузнецов был выходцем из старообрядческой семьи.

Нелегко приходилось и старообрядцам Молдавии на оккупированной территории. Они, вопреки запретам Министерства культуры и культов Румынии, продолжали богослужение по старому стилю, т.е. по юлианскому, а не григорианскому календарю. Румынские власти любое отклонение от государственного православия оценивали как сектантство, а это уже, как заявлял диктатор Ион Антонеску, представляет собой «путь от религиозного и общественного бунта к бунту политическому, направленному на подрыв основ государства».

В годы румынского правления старообрядцы сохраняли присутствие духа. Среди них не было отмечено попыток, дабы избежать депортации, отрицать свою принадлежность к русскому народу, к его вере, традициям.

Открытое исповедание веры прадедов сурово наказывалось. Так в г. Оргееве 13 января 1942 года отмечали Рождество по старому стилю, по этой же причине были преданы суду 8 жителей села Гыска пригорода Бендер, свя-

щенник Николай Климович из села Албинец Бельцкого уезда был заключён в концлагерь Новые Онешты, не подчинился этому указу и священник в г. Бельцы Семен Донцов. Этими карательными мерами устрасить старообрядцев не удалось. В их среде не было информаторов, и о событиях церковной жизни сигуранца узнавала уже позже, как свершившийся факт. Богослужение на русском языке, вопреки запрету, проводил священник Сергей в селе Георгиены (Егоровка, Сорокский уезд), и точно так же в январе 1942 г. поступили старообрядцы из г. Оргеева.

Кроме своего духовного противостояния старообрядцы Молдавии оказали конкретное вооруженное сопротивление. Осенью 1941 года в местечке Липованка (г. Кагул) Николай Кавчук, Тимофей Морозов, Павел Поливод вошли в состав руководства подпольной патриотической группы. Подпольщики вели пропагандистскую работу, наладили прослушивание передач московского радио, пустили под откос паровоз, товарный вагон, осуществляли диверсии на линиях связи, выпускали листовки. Все они погибли.

Вот одна из листовок архиепископа Ириона старообрядцам на оккупированных территориях⁹:

«Пастырям и всем православным христианам,
Находящимся под фашистским гнѐтом,
Старообрядческого архиепископа Ириона»

Послание

Древлеправославные христиане! Мы, ваши братья и сѣстры по вере, жаждем скорейшего избавления Родины нашей от врага и освобождения вас из фашистского плена. Лукавый враг пытался нас обмануть ложными заверениями, будто нападая на нас, он выполняет волю Христа. А на самом деле Гитлер и его пьяная ватага истребляет невинных людей, оскверняет, разрушает храмы Божии и сеют опустошения в землях Европы и на российских полях. Многие тысячи матерей, стариков и младенцев зарезали и замучили эти изверги, не щадя при этом и наших благочестивых пастырей, недаром давнийший историк Бароний писал о немцах: «Лето неблагоприятное, войнами христианскими плачевное, Галии и Германии лютейшее. Арнулф бо король Германии, ради своего опасения на государстве, на христиан привеле поган гуннов. На которого сице стенет Луидипранд: о слепое властолюбие, о дно горький и неблагоприятный, ради единого человека сокруши. Зувентибалда, иже сопротивися, всю Европу сокруши.

⁸ Буковина и Бессарабия в послевоенное время // Во времена оно... история старообрядчества в свидетельствах и документах. Приложение к журналу «Церковь». – М., 2006. – Вып.3. – С.31.

⁹ Там же. С.27-28.

Коль многия вловицы сотворишася, коль многия девицы осквернены, и духовнии и мирстии пленении, коль многия церкви опустошены, и земли без людей оставлены. Сие тебе рад, слепое властолюбие» (Книга историка Барония, лето 889, число 1).

То было более тысячи лет назад..

Как видите, дорогие братья и сестры, гитлеровские пьяные ватаги продолжают ныне черное дело своих предков и гуннов, с которыми они были заодно в борьбе со славянскими народами.

Но сошли в преисподнюю гунны, сойдут туда скоро и гитлеровцы. Общий христианский долг – помогать нашей армии скорее изгнать из пределов нашей страны чужеземных захватчиков.

Мы здесь, на заводах, фабриках и на полях, добываем оружие и хлеб, нужные для армии, а вы, братья и сестры, находящиеся в тылу противника, вместе с славными партизанами всячески докучайте врагу этого зверя из его временных логовищ, лишайте его питания, уничтожайте его танки и другие машины, предназначенные для истребления славянского люда. Окружите христианской заботой партизан, не щадящих своей жизни за спасение Родины, и тогда Бог будет всегда с вами.

Ратуйте, братья и сестры, за скорейшее освобождение священных границ нашей родины.

Аминь!»

Жители села Куничы могут с гордостью вспомнить своего старообрядца-подпольщика Степана Гайдукова. В июне 1942 года он был арестован, но, не смотря на пытки, никого не выдал. Старообрядческий священник Иларион Колесников в селе Строинцы (Рыбницкий район) в течение недели укрывал троих советских парашютистов, хотя об их приземлении знали сотни жителей села. Здесь же была сформирована партизанская группа из 50 бойцов, которая так и осталась не раскрытой карателями. Ещё одна старообрядческая партизанская группа действовала в поселении Дундук (Мирное, Ново-Аненский район). Она стала активно действовать с весны 1944 года и вместе с подпольщиками из Бендер провела ряд диверсий¹⁰.

Жестокими и страшными были годы войны и для нынешнего председателя церковного совета куничской старообрядческой общины

ны Церкви св. Флора и Лавра Корниенкова Андрея Ефимовича. Война и её отголоски в течение 7,5 лет присутствовали в его биографии. Он освобождал родную землю, дошёл до Берлина, а затем до 1952 года служил в послевоенной Германии, восстанавливал порядок, налаживая мирную жизнь немецких граждан.

Защищали родную землю от фашистов и уроженцы села Сырково Резинского района. О своём отце – защитнике отечества вспоминает Анна Исидоровна Головина – главный специалист Департамента межэтнических отношений республики Молдова.

«Мой отец, – Москвичёв Исидор Терентьевич, – воевал во время Великой Отечественной войны в составе 894-ого стрелкового Львовского полка 4-го Украинского фронта. Воспринял он свою военную службу как священный долг. Только не мог изменить своей православной традиции и сбрить бороду. Это вызывало недовольство и нарекания начальства. Его позвали для объяснений. Главным аргументом его защиты звучало: «Мы живем с вами в 1944 году. Ведём летоисчисление со времен рождения Христа. Этим всё человечество признаёт достоверным тот факт его рождения и существования. Так почему же люди должны сомневаться в православной религиозной традиции, которая никому не мешает, а, наоборот, сохраняет нашу первородную сущность, не искажает мужское начало. Начальство слушало и соглашалось. Исидору Терентьевичу удавалось долгое время носить бороду при условии тщательного ухода за её чистотой. Всю войну он был связистом. Это требовало от него постоянного напряжения, потому что он ежедневно подвергал себя опасности, ликвидировал места обрыва проводов, под пулями и снарядами восстанавливал связь между войсковыми частями».

Старообрядец из с. Сырково окончил войну в Берлине. Но война не закончилась для него в День Победы. Он участвовал в ликвидации гитлеровских банд, которые орудовали в лесах Чехословакии. Вернулся домой лишь в сентябре 1945 года.

За проявленные в боях мужество и храбрость красноармеец Москвичёв И.Т. был награжден Орденом Красной Звезды, Орденом Славы 3-ей степени, медалями «За отвагу», «За победу над Германией». Памятными медалями он награждён в связи с 20-летием и 30-летием Победы над фашизмом. В ознаменовании 40-летия Победы советского народа в Великой Отечественной войне, за храбрость, стойкость

¹⁰ Шорников П.М. Старообрядцы и оккупация. 1941-1944 гг. // Старообрядцев Молдавии живое слово / Материалы международной конференции. – Кишинев, 2003. – С.78-89.

и мужество, проявленные в борьбе с немецко-фашистскими захватчиками он награжден Орденом Отечественной войны 2-ой степени.

Война оставила глубокий след в его душе. Уже в мирное время он берёт военную форму, носил военную фуражку и, провожая сыновей и родственников, говорил: *«не уроните звание русского солдата – освободителя»!*

Участники войны из Покровки до сих пор помнят горячие годы лихолетья. В 1944 г. 63-х взрослых мужчин из села мобилизовали в ряды Советской Армии. Кубанцев Андрон Михеевич и Щербаков Савин Варфоломеевич вместе шагали по военным дорогам. Они освобождали Варшаву, Берлин. Их артиллерийские орудия возвестили народам Европы победу над фашистами. Помогало им не только хорошее знание воинской службы, но и вера. Все молитвы они записали в специальную книжечку, которая есть у них и поныне. А крестик с иконкой вшили в свою одежду. Молиться вслух не могли, но мысленно всегда обращались к Богу и ни одного шага без молитвы не делали. Иногда случались моменты одиночества. Однажды пришлось им купаться в речушке под вербами. Они оказались там вдвоём. Какой же это был праздник души! Ещё запомнилась Варшава. Их военные действия в городе пришлось как раз на Пасхальные праздники. Попали они в дом хлебосольной полячки – истовой католичке. Она, не смотря на военное лихолетье, готовилась к празднику: покрасила яйца, испекла пасху. С большой радостью пригласила она солдат за праздничный стол и угощала так хлебосольно, что невольно почувствовали они себя братьями, христианами, творениями единого Господа. Наши старообрядцы порадовали хозяев церковным песнопением. Это были величественные, одухотворенные звуки, которые поднимали душу к небесам. Их стройный мужской дуэт услышал генерал. Звуки духовной музыки глубоко растрогали его и он просил их петь снова и снова. После этого случая командир проникся к ним глубоким уважением и часто просил исполнять русские песни.

Хорошо помнят покровчане имена Латышева Алексея Артёмьевича и Латышева Исидора Несторовича. Они были родственниками, друзьями, а война сделала их еще и однополчанами. Их боевое содружество особенно ярко проявилось в боях за Польшу. Командование послало их в разведку, но не ожи-

данно они вдвоём подорвались на mine. Удар был ужасным – обоим оторвало ноги. Алексей оказался в этой ситуации более сильным и выносливым. Сам, истекая кровью, он тащил боевого товарища более километра к своей части. И в этом тяжелом испытании оказался победителем. Они оба остались живы. А за свой подвиг Латышев Алексей Артёмьевич был награждён орденом Красной Звезды.

О своих соотечественниках – участниках Великой Отечественной войны – напоминает сегодня обелиск в Покровке, где высечены имена односельчан, отдавших жизни за мирное будущее свой Родины. С болью в сердце мы читаем имена Латышева Е.Н, Марченкова Н.Н., Попова Н.К, Щербакова А.П, Щербакова Ф.К, Латышева М.А. и др.

В рядах Красной Армии храбро сражались верующие и духовенство старообрядческой церкви Советского государства: Федор Моржаков, священник Евфимий Масленников, Лука Абрамкин, Иоанн Кузьмин и др.

Старообрядцы Сибири, Урала, Дальнего Востока вносили свой трудовой вклад в фонд обороны для победы над *«коричневой чумой»* XX века – фашизмом. И они справились с проклятым врагом.

Усилия в борьбе против насилия, военной агрессии поддерживали их братья – единоверцы в годы напряжённости, *«холодной войны»*. Уверенно направлял и поддерживал их архиепископ Никодим. К его постоянным молитвам и воззваниям присоединился и ручеек денежных пожертвований. Он внимательно следил за отчислениями архиепископии и приходов в советский Фонд Мира. Призывал духовенство и верующих к тому, чтобы делались личные взносы в этот миротворческий фонд. Он имел на это право больше, чем кто-либо. Из своих личных сбережений он перечислил в Фонд Мира сумму в 23 тысячи рублей... А 23 февраля 1983 г. Секретариат Правления Советского Фонда Мира наградил архиепископа Московского и Всея Руси старообрядческой церкви Белокриницкого согласия Никодима (Латышева) и секретаря старообрядческой архиепископии протоиерея Берестёнова Александра Кузьмича Почётной медалью Советского Фонда Мира. Были отмечены и единомышленники, братья по вере. Епископ Анастасий Донской и Кавказский награжден Почётным нагрудным знаком Советского Фонда Мира. Почётными грамотами также были отмечены протоиереи: Александр

Берестенёв, Фёдор Моржаков, Фёдор Поляков, Евгений Бобков, Владимир Смирнов, священники: Тимофей Щербаков, Викул Поляков, Иоанн Романов, Сергей Маругин.

Представители церкви Белокриницкого согласия принимали активно участие в международных религиозных форумах. В работе I Всехристианского конгресса в Праге принимал участие архиепископ Иосиф; члены Совета Архиепископии – в работе конференции в защиту мира в Загорске в 1969 г., а также в Международных конференциях 1977 и 1982 годов, проходивших в Москве.

Уходит из жизни старшее поколение. Их миротворческий путь продолжают дети, опираясь на нормы религиозной нравственности, сформированной еще в детстве семьей.

Сразу замечаешь такие качества у старообрядцев, которые, рискуя своей жизнью, защищали и охраняли покой нашей страны. Упорство, целеустремленность, твердость, настойчивость – вот, что характеризует Фёдора Фомина, Петра Горлыкина, Петра Донцова, Дмитририя Латышева, Хрисана Волошина – при выполнении служебного долга.

Дмитрий Латышев и Федор Фомин вместе обеспечивали безопасность на Всемирной Олимпиаде (Москва, 1980), затем на Всемирном фестивале молодёжи и студентов (Москва, 1985), понадобились они и на играх Доброй воли в 1986 г. (Москва).

За их плечами военная служба в г. Ташкенте, а потом их призвали в Армению, где они ликвидировали последствия землетрясения. Этому их обязывало звание старших офицеров Министерства Внутренних дел СССР.

Полковники Фёдор Фомин и Пётр Гарлыкин (тогда еще курсант школы МВД СССР) вспоминают события, связанные с землетрясением как кошмарный сон. То горе, которое оно принесло, передать одними словами невозможно. Это были удручающие дни ликвидации последствий землетрясения в армянских городах Спитаке и Кировокане.

Там погибло около 26 тысяч человек. Практически был полностью разрушен г. Спитак, на 70 % разрушен г. Кировокан. Пребывание в разрушенном городе потребовало не только огромных трудовых усилий, но и нестигаемого духа, силы воли. Полная ликвидация разрушенных зданий, освобождение живых и захоронение погибших, обеспечение

пищевой водой, хлебом, одеждой, борьба с мародерами и криминалом, что еще можно было вместить в этот маленький отрезок дней, которые, казалось, вместили целую эпоху и, и будут длиться вечность.

Приходилось в одном лице решать все вопросы государственной, общественной, семейной жизни граждан Армении. Не было учреждений, кабинетов, администраторов, а было только одно лицо – военный человек, последний защитник людей в мире горя, холода, жестокости, отчаяния и страха. Но помогало и объединяло их тогда не погоны полковников, а выработанное годами чувство долга и ответственности перед людьми, помогла та атмосфера порядка, дисциплины, которая окружала их с детства в старообрядческой семье. Федора – в Марамоновке, Дмитрия – в Покровке, Петра – в Куниче.

Дмитрий Латышев вспоминает, как огонек родной Покровки на миг зажегся в те трудные дни: *«однажды я увидел несколько русо-бородых мужчин, говорящих на армянском языке. Сердце мне подсказало, что это наши старообрядцы. Действительно, это оказалось так: жители двух старообрядческих сел Филатово и Лермонтово привезли в город Кировокан для пострадавших от землетрясения свежее испеченный хлеб и свежие овощи. Конечно, они пригласили меня в гости, и там я увидел до боли все родное, что напомнило мне о родительском доме, моем селе Покровка в Молдове, услышал наш самобытный говор и, конечно, не обошлось без русской бани, самовара... Вот тогда, наверное, я впервые понял, что значит наше старообрядчество, общность культуры, языка, быта, оценил то, что сберегли наши прадеды, деды, родители, и подумал, что же мы должны сделать, чтоб это сохранить?!»*.

С такой же мыслью уходил на морскую службу молодой парень из Покровки Хрисан Волошин.

Хрисан попал в команду атомной лодки К-219. Она обходила дозором все водные глубины земного шара. О своей службе писать домой было строжайше запрещено, да только однажды в письме вдруг встретила такая строчка: *«Праздновали Новый год, пили пиво, танцевали «яблочко», но начался усиливаться ветер и мы ушли на глубину»*. Вот тут-то и призадумались родные: что это за корабль, который плавает не на поверхности, а уходит под воды. Это был первый тревожный сигнал от молодого воина-моряка. Поняла его семья,

что Хрисан служит в очень опасном и серьезном роде войск. Советские подводные лодки были самыми мощными и довольно безопасными, катастрофы и поломки на них были редкостью. Но ведь это все техника, а она, как водится, иногда даёт сбой.

16 января 1972 года подводная лодка К-219 ушла в поход на боевое дежурство. Всё шло по графику и ничего не предвещало беды. Но лодку преследовал злой рок: не было ни одного рейда, чтобы она не возвратилась без происшествий. Об этом экипаж знал, но надеялись ребята на лучшее, а может быть пронесет....

Наступило 24 февраля 1972 года. Боевой экипаж нёс дежурство в Атлантическом океане в нейтральных водах между островом Гренландия и Северной Америкой на глубине 200 метров. Внезапно прозвучал сигнал пожарной тревоги. Это в носовом отсеке возник пожар.

Боевой экипаж в этой ситуации предпринял все возможное для тушения пожара. Но все ресурсы для подавления огня были исчерпаны, а всплыть наверх не было никакой возможности. Вокруг корабля кружили американские эсминцы. И капитан принял единственно правильное решение. Он приказал остановить лодку и прекратить подачу кислорода в носовые отсеки.

Пожар потух. Лодка была спасена. Но эта победа над огнём досталась ценой невозполнимой жертвы. Здесь несли службу 26 молодых парней. В их числе был и Хрисан Волошин. Все они погибли. Своей смертью моряки-подводники спасли лодку и сотню товарищей, которые находились вместе с ними на страже родного отечества.

После этой вынужденной меры экипаж еще 5 суток ждал спасения, надеясь на чудо. И оно пришло. На сигналы бедствия откликнулись их боевые товарищи и подняли всех на поверхность, но и тут двое водолазов заплатили за это своей жизнью.

28 усопших моряков доставили в город Полярный. В этом далеком северном городе всех похоронили в братской могиле. А затем их боевые товарищи поехали по необъятной родине с печальной вестью к родственникам об их кончине. Семья из Покровки узнала о трагедии 1 апреля 1972 года – как раз в день рождения Хрисана. В этот день ему исполнился бы 21 год, не успели родители отойти от этой невозполнимой потери, как через ме-

сяц 2 мая отправили служить второго сына – Памфила...

Имена покровчан – защитников отечества живут в благодарной памяти подрастающего поколения, и на уроках, посвященных Родине, они с восхищением пишут о своих односельчанах, готовя себя к служению в вооруженных силах, молодежь уже с детства проникается мыслью о том, что нет ничего дороже, чем любовь к своей семье, к своему дому, родному отечеству.

Страницы военной истории. Они тоже были тесно связаны с Православием, вероятно в этом главная особенность Руси. На протяжении многих веков, не смотря на довольно дикие нравы, мы видим огромную устремленность русских людей к Богу, как будто сама наша история хранит память о Боге, передавая её от одного поколения к другому. Думается, что это является для нас духовным завещанием, уроком истории, как бы призывающим: *«Живите с Богом! Он – ваше прибежище и сила...»*

Молитва всегда сопровождала на Руси ратный подвиг. В далёком XII веке святой благоверный князь Андрей Боголюбский в 1164 году перед началом битвы молился перед крестом и чудотворной Владимирской иконой Божьей матери. А икона эта, по преданию, была писана евангелистом Лукой и привезена была на Русь из Царьграда. Битва закончилась победой русского воинства. Сразу же после сражения князь со своей ратью вознес хвалы Христу и Богородице. И в этот момент изошли от иконы и креста два огненных луча, осветившие всё русское войско. Это было первое на Руси ратное чудо от Владимирской иконы Божьей Матери, перед которой часто будут молиться русские люди в трудные минуты.

Мы помним слова князя новгородского Александра (будущий Невский), который перед битвой со шведами в устье Невы произнес в своей молитве: *«Нас не много, а враг силен. Но не в силе Бог, а в правде!»*. И он победил самых грозных и сильных рыцарей средневековой Европы.

История русской жизни складывается не только из фактов, но она вся наполнена их мистическими переживаниями, когда годы военного лихолетья воспринимались как испытание на зло, несправедные дела, падение нравов. Оно воспринималось как путь очи-

щения, нравственного возрождения, чтобы быть помилованными в будущей жизни.

В нашей истории есть множество свидетельств того, что в минуты самых тяжких испытаний, когда казалось, что нет никакой надежды, на помощь приходила Божественная сила. Можно сказать, что время общественных бедствий на Руси есть время преподобного Сергия Радонежского, игумена всея Руси. Его молитвы, сила его духовного влияния помогли русскому народу объединить земли вокруг Москвы, победить в битве с Мамаем на поле Куликовом. Свято-Троицкая Сергиева Лавра была молитвенным стражем России во все времена. Сегодня мы только начинаем осмыслять и узнавать роль Церкви в годы Великой Отечественной Войны. В годы испытаний народ, который о вере своей, казалось, почти забыл, начал её в себе заново рождать и растить. И по сей день Церковь имеет особое попечение о воинстве, воспитывая его в духе верности высоким нравственным идеалам. Сегодня православные пастыри сотруднича-

ют с Вооруженными Силами. Открыты возможности для возвращения воинства к векам утвержденным православным традициям служения отечеству.

Думается, не случайно обстоятельства распорядились так, что в трудные минуты испытаний один старообрядец - архиепископ Никодим - защищал мир своим духом, верой, словом, а другие - его родные соотечественники - силой оружия, дисциплины, совестливости. Может в этом и состояло Божье управление, когда в самых *«горячих точках»* нашей Родины потребовались такие качества личности, которые вот уже три века отличают старообрядцев как волевых и преданных людей. Честность, трудолюбие, совестливость, настойчивость в деле, трезвость, человеколюбие и определяет ценность старообрядчества, даёт ему силу противостоять любым невзгодам, конфликтам, трагедиям, катаклизмам, потрясающим наш современный, жестокий мир. *«Люди, берегите мир!»* - это завещание архиепископа Никодима остаётся с нами навечно.

Трушкова И.Ю., Кривошеина Е.И. (Вятка)

ПРОБЛЕМЫ ИСПОЛЬЗОВАНИЯ СТАРООБРЯДЧЕСКИХ ТРАДИЦИЙ ОБРАЗОВАНИЯ В СОВРЕМЕННОСТИ (на примере Вятского региона)

Развитие образования в современный век информационных технологий для любой страны является одной из первостепенных задач. Долгое время считалось, что традиционная этническая культура может восприниматься неким тормозом на пути развития образования. Могут ли этнические, традиционные явления быть использованы в современном информационном обществе? Этот вопрос является весьма актуальным для развития экономики и образования многих стран в современном мире.

В нашей стране ревностными хранителями традиционной культуры являются старообрядцы. Только через собственную систему воспитания и образования староверы смогли сохранить и донести до настоящего времени многие черты русской традиционной культуры с XVII века.

На примере истории Вятского региона можно констатировать, что в условиях значительной замкнутости обучение и воспитание приверженца старой веры не были во многих случаях связаны ни с церковно-приходской школой, ни с гимназией или реальным училищем. Это значит, что они проходили, во-первых, в семье, под руководством старших родственников и образованных людей из круга общины, и, во-вторых, путем самообразования.

Источником знаний в том и другом случае у вятских староверов служила традиционная христианская книга – Псалтырь, а затем и другие. Запрет для детей, принадлежавших к старой вере, обучаться в школах и гимназиях заставлял старообрядческие общины организовывать свои неофициальные школы с преподаванием основ знания – чтения, письма, арифметики, крюкового пения. Чтение гражданских печатных книг в XIX веке также постепенно распространялось и в этих школах.

По наблюдениям исследователей крестьянского быта XIX века в России в целом среди крестьян-староверов грамотных было больше, чем среди никонианских крестьян. Так, например, современные исследователи

крестьянской письменности Сибири также отмечают повсеместное распространение грамотности в дореволюционные годы.¹

Огромную роль в жизни русского старообрядчества играли их культурные центры: молитвенные дома, школы, типографии. Они выполняли религиозные, культурно-просветительские и интеграционные функции. Старообрядческие школы позволяли поддерживать необходимый образовательный уровень среди молодежи, а также служили мощным средством религиозного воспитания. Для сравнения: в отчете П.И. Мельникова о состоянии старообрядчества в Нижегородской губернии отмечено, что в середине XIX века более 200 староверов занимались обучением детей. Они не только учили их грамоте, но и рассказывали об официальной церкви, объясняли, почему в нее не следует ходить, доказывали истинность «старой веры». Староверие обратило русского человека из народа к сфере мысленного труда. Согласно статистическим данным средний уровень грамотности в Европейской России в 1908 году составлял 23 %, в то время как в старообрядческой среде он равнялся 36 %, а в северных областях достигал даже 43 %.²

Обучение грамоте на старом церковнославянском языке, воспитание с раннего детства христианского почитания и религиозности требовало строгой дисциплинированности, бережливости и аскетизма. Судя по экспедиционным источникам из Вятского края, в семье все подчинялось отцу, боялись лишнего слова сказать, почитали старших.³ С раннего детства примером для

¹ Шапов Я.Н. Книга у староверов как явление культуры // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. – Новосибирск: Наука, 1992. – С. 14

² Машковцева В.В. Конфессиональная политика государства по отношению к старообрядцам во второй половине XIX – начале XX века (на материалах Вятской губернии). – Вятка, ВятГУ, 2006. – С. 18

³ Полевой материал автора (далее – ПМА), Злобина Мария Васильевна, 1926 г.р., с Порез, Унинский р-н

детей были их родители, которые помимо работы по хозяйству соблюдали строгие посты, молитвы, отрицательно относились к алкоголю, курению и другим «мирским забавам».

Старожилы в вятских деревнях вспоминают: «...работали с утра до вечера, все ручной труд, пахали, сеяли пшеницу, были у нас пекарни свои, коровам хлеб ведрам крошили...пекли пряники, сушки нескольких сортов, продавали в Казань, лошадей было много...мати прясть, шить, вышивать учила...в магазине не покупали ничего, машины тока...все свое было, крепко работали, мешки денег стояли, а ходили в лаптях...»⁴.

Трудолюбие, бережливость, воспитанные через религиозное почитание и аскезу, помогали староверам выживать в самые трудные времена.

Характеристикой старообрядчества является его энергичная и успешная хозяйственная деятельность. Промышленная и торговая деятельность старообрядцев очень скоро охватила всю страну. Показательно замечание П.И. Мельникова, относящееся к середине XIX века: «...где более развиты промыслы, раскол сильнее и наоборот, где менее раскольников, тем слабее промышленность, так что степень развития промышленной деятельности в известной местности служит безошибочным мерилем степени развития раскола»⁵. Известно, что только среди прихожан Рогожского кладбища в эти годы насчитывалось 138 кушцов первой и второй гильдий.

Успешной деятельности старообрядцев, занимавшихся торговлей и промышленностью, способствовали, прежде всего, свойственные старообрядцам сплоченность и взаимопомощь, распространявшиеся не только на приверженцев своего толка, но и на другие согласия.⁶

Старообрядцы, ставшие богатыми людьми, не порывали со своей средой и проявляли немалую щедрость в благотворительной деятельности, жертвовали в виде милостыни крупные суммы и скитам, и от-

дельным лицам, становились попечителями общин, помогали крестьянам расплатиться с повинностями и «стать на ноги», давали деньги займы самостоятельным хозяевам, обеспечивали работой тех, кто не имел средств. Такие примеры можно наблюдать и в Уржумском уезде Вятской губернии, назвав имена состоятельных старообрядцев Бушковых, Шамовых, Улановых и др.

Кроме того, в результате того, что не только старообрядческое образование, но и старообрядческое мировоззрение в целом складывалось, освобождаясь от власти деспотического авторитета церковной иерархии, в старообрядчестве возродился и сохранился традиционный православно-христианский дух соборности, активного участия мирян в церковной жизни. Произошло раскрытие творческого духовного потенциала масс, не связываемого кастовостью профессионального духовенства, богословов⁷. Постоянная потребность обосновывать свою правоту требовала развития рациональных рассуждений и доказательств.

Рассмотренные элементы воспитательной и образовательной системы, зафиксированные в среде старообрядчества Вятского региона, приводили к широкому использованию носителями культуры абстрактного мышления, его креативности и дисциплинированности, причем не только в сложных жизненных ситуациях, а практически всегда. Все это видится весьма востребованным в сегодняшних, нуждающихся в инновациях, системах образования.

Таким образом, в современном мире, все больше проповедующим идеи экономии ресурсов и бережливости, многие черты традиционной культуры, которые воплотили в жизнь старообрядцы, могут получить новое прочтение. Использование явлений традиционности для решения проблем развития государства через воспитание и образование может явиться одним из выходов нашей страны на новые рубежи.

Кировской обл., 2007 г.

⁴ ПМА, Уланова Евдокия Липатьевна, 1916 г. р., с. Шихали Уржумского р-на Кировской обл., 2005 г.

⁵ Мельников П.И. В лесах. – М., 1854. – С.282.

⁶ Кремлева И. Старообрядчество // Русские. – М.: Изд. Ин-та этнографии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. – М., 1999. – С. 712.

⁷ Шахов М.О. Философские аспекты староверия. – М., Наука, 1997. – С.127.

КУЛЬТУРА

Бубнов Н.Ю. (Санкт-Петербург)

БЕЛОКРИНИЦКОЕ СОБРАНИЕ РУКОПИСЕЙ В ФОНДЕ БИБЛИОТЕКИ РАН

В 1971 г. участникам археографической экспедиции Библиотеки АН на Западную Украину, автору настоящей статьи и сотруднику библиотеки И.Ф. Мартынову, удалось обнаружить в селе Белая Криница Черновицкого района часть научной библиотеки старообрядческой Белокриницкой митрополии, действовавшей здесь с 1846 по 1944 г. Библиотека была оставлена на сохранение последним белокриницким митрополитом, уехавшим в Румынию. В результате наших переговоров с руководством старообрядческой общины, большинство книг, не нужных общине и не использовавшихся для отправления церковной службы, были переданы Академической библиотеке, и в 1971–1972 гг. доставлены в Ленинград. Еще две рукописи (XVII и XVIII вв.) были подарены Библиотеке старообрядческим епископом Иринархом (Иван Поликарпович Вологжанин) в г. Виннице в 1972 г. Общее количество книг из Белокриницкой митрополичьей библиотеки, значительное большинство которых составляют рукописи XV–XIX вв., составляет 67 единиц. В 1971–1975, 1979 и 1990 гг. участники экспедиций Библиотеки работали в Винницкой и Одесской областях Украины и в Молдавии, где у старообрядцев Белокриницкого согласия было приобретено еще 165 рукописей XVII–XX вв. Найденные и приобретенные Библиотекой рукописи составили в Рукописном отделе БАН Белокриницкое собрание (№ 75). Новонайденные рукописи отражены в нескольких публикациях¹. Приобретенные материалы

сразу стали объектом изучения многочисленных историков и филологов из России, Болгарии, Нидерландов, вошли в состав томов серии тематического описания фондов БАН, и в сводный каталог рукописных книг, хранящихся в России, странах СНГ и Балтии². В последние годы интерес к ним проявили и украинские исследователи³.

Изучение и реконструкция библиотек крупных центров различных старообрядческих конфессий является важнейшим аспектом изучения истории старообрядчества как особого культурно-идеологической общности русского народа. Непростая история старообрядчества способствовала тому, что большинство крупных и знаменитых некогда старообрядческих библиотек, если и дошли до наших дней, оказались распыленными в составе фондов ряда государственных хранилищ. В относительно полном виде сохранилась библиотека Рогожского кладбища в Москве⁴, а также библиотека московского Преображенского кладбища, большая часть которой хранится в Библиотеке Академии наук в Санкт-Петербурге, в составе собрания бывшего наставника, старообрядца беспоповского филипповского толка М.И. Чуванова.

русских старообрядцев. – Вып. V. – Одесса, 2008. – С. 165–170.

² Сочинения писателей-старообрядцев XVII века / Сост. Н.Ю. Бубнов // Описание РО БАН. – Т. 7, Вып. 1. – Л., 1984. – № 112; Сочинения писателей-старообрядцев первой половины XVIII века / Сост. Н.Ю. Бубнов // Описание РО БАН. – Т. 7, Вып. 2. – СПб., 2001. – №№ 10–12, 70; Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в России, странах СНГ и Балтии. XIV век. – Вып. 1. – М., 2002. – С. 643, № д50.

³ Таранець С. Джерела з історії старообрядцтва Правобережної України кінця XVIII – початку XX ст. – Київ, 2007. – С. 149–173.

⁴ Рукописные собрания Государственной библиотеки СССР им. В.И. Ленина. Указатель. – Том 1. – Вып. 2. – М., 1986. – С. 37–52.

¹ Бубнов Н.Ю., Мартынов И.Ф. К истории библиотеки Белокриницкой старообрядческой митрополии (По итогам археографических экспедиций Отдела рукописной и редкой книги Библиотеки Академии наук СССР 1971–1972 гг.) // Археографический ежегодник за 1972 год. – М., 1974. – С. 265–275; Бубнов Н.Ю. Из собрания Белокриницких митрополитов // Памятники культуры. Новые открытия. Ежегодник. 1974 г. – М., 1975. – С. 157–161; Бубнов Н.Ю. Библиотека белокриницких митрополитов // Липоване. История и культура



Первый старообрядческий митрополит Амвросий Белокриницкий
(Андрей Попович, 1791–1863)

В перечисленном ряду старообрядческих библиотек, особенно трагичной оказалась судьба библиотеки Белокриницкой старообрядческой митрополии, сложившейся в селе Белая Криница, на территории Австро-Венгерской империи, где еще с конца XVIII в. существовал небольшой старообрядческий монастырь. В 1846 г. в этом буковинском селении была основана Белокриницкая старообрядческая митрополия, первым митрополитом в которой стал привезенный из Константинополя бывший боснийский митрополит, грек Амвросий. Вскоре после образования митрополии, в стенах Белокриницкого мужского монастыря стала постепенно формироваться научная библиотека. Такая библиотека была необходима старообрядческим митрополитам для управления вновь основанной духовной иерархией как в самом монастыре, так и за его пределами — в многочисленных старообрядческих приходах России. Формировавшееся на протяжении целого столетия собрание рукописных и старопечатных книг, стало самым главным монастырским сокровищем, размещавшемся в покоях митрополита и на колокольне Успенского собора. Книги — печатные и рукописные — приобретались

для белокриницкой митрополии как в России, так и в славянских землях, входивших в состав Австро-Венгрии. Со временем в стенах монастыря было налажено книгописание, действовала книгописная мастерская. В 1879 г. Белокриницкая митрополия пыталась организовать собственное книгоиздательство, поручив инок Чернышеву приобрести все необходимое для типографии оборудование. Однако её деятельность ограничилась лишь выпуском нескольких миссионерских плакатов и гектографов.

История митрополичьей библиотеки и её судьба отражают нелегкую судьбу Белокриницкой старообрядческой митрополии и двух белокриницких монастырей (мужского и женского), неоднократно подвергавшихся разгрому. Еще в 60-х гг. XIX столетия в Белой Кринице побывал профессор Н.И. Субботин, который вывез из мужского монастыря его архив и некоторое количество книг в Москву. На этих материалах им была написана «История Белокриницкой иерархии»⁵. В годы Первой мировой войны, по сведениям побывавшего там в 1914 г. ленинградского археографа Владимира Ивановича Малышева, Белокриницкий монастырь, в окрестностях которого шли сражения, был разграблен и горел. Почти то же повторилось и в 1944 г., во время Великой Отечественной войны.

В сентябре 1971 г. участники археографической экспедиции Библиотеки Академии наук Н.Ю. Бубнов и И.Ф. Мартынов вновь посетили Белую Криницу. На месте бывшего мужского монастыря располагалась пограничная застава. От начальника заставы мы узнали, что в 1968 г., во время рытья фундамента под здание заставы, был найден подвал с древними книгами. Прежний начальник заставы, лейтенант, заметив интерес рядовых пограничников к найденным «вредным» книгам, приказ их незамедлительно сжечь, что и было исполнено. Сколько и каких книг тогда сожгли, никто нам сказать не мог. Однако дальнейшие поиски следов сохранившихся книг митрополичьей библиотеки не оказались напрасными. После долгих расспросов, нам показали спрятанную в действующей сельской церкви Космы и Дамиана еще с 1944 г., и не поставленную на ведомственный учет,

⁵ Субботин Н.И. История Белокриницкой иерархии. - Т. 1-2. - М., 1874.

часть митрополичьей библиотеки. Многие из хранившихся здесь, а также в частных домах, рукописей, старопечатных книг и гектографов, удалось в 1971–1972 гг. доставить в Библиотеку Российской Академии наук, где они явились основой вновь образованного Белокриницкого рукописного собрания⁶. Согласно полученным в те годы сведениям, помимо «нескольких возов» с книгами, увезенных в Румынию, часть библиотеки была вывезена в Молдавию бывшим управляющим делами Белокриницкой митрополии Викулом Семеновичем Поляковым. По-видимому, некоторые рукописные книги из этой части митрополичьей библиотеки (как, например, списки первой половины XIX в. «Просветителя» Иосифа Волоцкого и «Певческих праздников») были обнаружены и приобретены участниками археографических экспедиций Московского университета в г. Балте⁷. Видели мы книги со штампом «*Митропія Біло Криница*» (Так! — Н.Б.) также в Краеведческом музее г. Черновцы, в некоторых частных собраниях Винницы и Кишинева. Тесные отношения Белокриницких иерархов с Рогожским кладбищем в Москве на разных этапах существования иерархии способствовали тому, что в составе Рогожского собрания отложилось некоторое количество книг и документов, происходящих из митрополичьей библиотеки. Особенно много таких материалов связано с деятельностью старообрядческого архиепископа Антония (А.И. Шутова), библиотека которого была им пожертвована в 1881 г. Рогожскому кладбищу. В составе этой части собрания имеется много рукописей личного письма Антония, а также гектографированные издания, напечатанные старообрядцами Белокриницкого со-

гласия в Москве. Наконец, возможны находки материалов, связанных с историей Белокриницкой митрополии в архивах Вены, Бухареста и Черновцов, администрации которых был подчинен Белокриницкий монастырь в разные периоды своей истории. Таким образом, вполне очевидной и важной является задача исследования и научного описания всех разрозненных частей Библиотеки и архива белокриницких митрополитов, без чего невозможно приступить к полноценному изучению истории Белокриницкой иерархии с современных научных позиций.

Белокриницкая старообрядческая митрополия, образовавшаяся после долгих исканий старообрядцами «истинного» архирейства, возникшая «*по промыслу Божию*» в 1846 г. была вынуждена постоянно отстаивать своё право на существование, как перед господствующей православной церковью, так и перед другими старообрядческими конфессиями. Необходимо было создание прочных догматических и юридических основ возрождения древлеправославной церковной иерархии. Эти задачи определяли основные принципы комплектования Библиотеки белокриницких митрополитов, в которой превалировали правовые и юридические памятники древнерусской традиции. Поэтому в составе Библиотеки имеется значительное количество рукописных книг, представляющих древнерусскую историко-юридическую традицию. Это Церковный устав Кирилло-Белозерского монастыря в списке 1588 г. (Белокр. № 112), Устав со службами в списке 1557 г. (Белокр. № 10), Кормчая, в списке XVI в., Чин и устав поставления на Московское патриаршество Иосафа и Филарета (серед. XVII в.), Поучения Исаака Сирина (XVI в.), «Пандекты» Антиоха Черноризца (XVI в.), «Диоптра» Филиппа Пустынника (XVII в.), сочинения Иоанна Дамаскина: Книга «Небеса» и «Книга о восьми частях слова», с житием автора (XVI в.), «Валаамская беседа» (XVII в.), «Скитский патерик» (XVI в.), Слова и поучения аввы Дорофея (XVIII в.), «Толковая псалтырь» в переводе Максима Грека (2 тома: XVI в.). Примечателен сборник XVI в., содержащий сочинения болгарских писателей Климента Охридского и Евфимия Тырновского, а также жития Кирилла Философа и другие тексты. В Белокриницкой митрополичьей библиотеке удалось обнаружить замечательные исторические со-

⁶ Бубнов Н.Ю., Мартынов И.Ф. К истории библиотеки Белокриницкой старообрядческой митрополии (По итогам археографических экспедиций Отдела рукописной и редкой книги Библиотеки Академии наук СССР 1971–1972 гг.) // Археографический ежегодник за 1972 год. - М., 1974. - С. 265–275; Бубнов Н.Ю. Из собрания белокриницких митрополитов // Памятники культуры. Новые открытия. Письменность. Искусство. Археология. Ежегодник 1974. - М., 1975. - С. 157–161.

⁷ Агеева Е.А., Смилянская Е.Б. Находки археографических экспедиций, пополнившие фонды МГУ (Обзор поступлений 1984–1989 гг.) // Из фонда редких книг и рукописей Научной библиотеки МГУ. - М., 1993. - С. 243 и 244 и др.

чинения: 1-й том труда знаменитого ватиканского кардинала Цезаря Барония «*Деяния церковные и гражданские*». Эта рукопись, датируемая первой четвертью XVII в., представляет неизвестный ранее западнорусский перевод с польского издания Петра Скарги 1603 г., сделанный значительно раньше переводов на русский язык с польского и латинского языков. По-видимому, именно этим ранним переводом пользовался, цитируя труд Барония в своих сочинениях, протопоп Аввакум Петров в 1664 г.⁸ Интерес представляет также ново-найденный список Хрисмологиона, «*сиречь монархий древних описание*» – сочинение Паисия Лигарида в переводе с греческого Николаем Спафарием (конец XVII в.).

Значительное количество рукописей историко-юридического содержания были скопированы в Белокриницком монастыре с древних оригиналов. Среди них назовем Хронограф в редакции 1512 г. в списке XVIII в., «*Слова и поучения*» Максима Грека, в списке 1859 г. с художественным портретом автора, Сборник слов Анастасия Синайского (XIX в.). Многие рукописи Митрополичьей библиотеки имеют записи писцов, позволяющие проникнуть в их творческую лабораторию. Так, иноком Онуфрием в 1844 г. был переписан «*Просветитель*» Иосифа Волоцкого. Им же в 1848–1851 гг., уже после принятия епископского сана, были скопированы «*Чин божественной литургии*», «*Чинovníк на поставление духовных лиц*», «*Чин божественные литургии*», Иоанна Златоуста и иные чины и уставы. Многие тексты, переписанные Онуфрием Белокриницким, имеют изменения и дополнения, сделанные переписчиком. Среди приведенных в Библиотеку АН рукописных книг Митрополичьей библиотеки, особого внимания заслуживает небольшая (на 24 листах в 4⁰) пергаменная рукопись «*Устав на поставление митрополита*», в редакции 1423 г., искусно имитирующая по внешнему виду и почерку древний список XV в. (БАН, Белокр. № 64). Еще один сходный пергаменный список: «*Устав о церковных чинах*» (на 80 листах в 4⁰), также включающий Устав «*како достоин избии-*

рати епископа» был обнаружен в США, в Библиотеке Гарвардского университета (M.S. Slavic № 4).⁹ Оригинал для обеих рукописей, как нам удалось установить, явился вышеупомянутый Церковный устав Кирилло-Белозерского монастыря 1588 г. Сравнение текстов «*Устава на поставление митрополита*» (Белокр. № 64) и соответствующего места его протографа (Белокр. № 112) выявило два существенных текстовых расхождения. Первое из них касалось замены указания на необходимость утверждения на кафедре нового епископа митрополитом киевским (как в Кирилло-Белозерском уставе), на митрополита цареградского: «*Еще же на томъ обещаюся, не хотети ми приимати иного митрополита, разве кого поставят ис Цариграда, какъ то изначала есми приали*». Это изменение представляется вполне оправданным, так как действительно отражает церковную практику, существовавшую в X–XV столетии, до завоевания Константинополя турками в 1453 году. Второе изменение касается изъятия при копировании из первоначального текста Белокриницкого устава указания на минимальный возраст для лица, поставляемого в епископский сан – не менее 40 лет. Это изъятие симптоматично. Известно, что только два белокриницких епископа были возведены в епископский сан не достигнув указанного возраста. Это Аркадий Славский (Андрей Спиридонов Лысый, 1809–1889 гг.), посвященный в иерархи митрополитом Амвросием 24 августа 1847 г. 38 лет от роду, и Онуфрий Белокриницкий (Андрей Парусов, 1816–1894 гг.), посвященный в сан митрополитом Кириллом 29 августа 1848 г. 32 лет от роду.¹⁰ Учитывая особую любовь митрополита Онуфрия к копированию книг, и возможные осложнения, возникшие в иерархии при поставлении его предшественника (которые, вероятно, были им учтены), можно предположить, что именно этому книжнику можно приписать изготовление пергаменного списка (хранящегося ныне в БАН), имитирующего древний список, на который, видимо, ссылались при посвяще-

⁸ Бубнов Н.Ю. «Деяния церковные и гражданские» Цезаря Барония в русской публицистике 3-й четверти XVII в. // Рукописные и редкие печатные книги в фондах Библиотеки АН СССР: Сб. науч. тр. - Л., 1976. - С. 99–109.

⁹ Демкова Н.С. Древнерусские рукописи и старопечатные книги в некоторых собраниях США // Труды отдела древнерусской литературы. - Л., 1979. - Т. 34. - С. 390, № 9.

¹⁰ Субботин Н.И. Современные движения в расколе. Прилож. IV. Список раскольников архиев 1846–1865 гг. // Русский вестник. - 1866. С. 228.

нии его в митрополиты в 1848 г.¹¹ Гарвардский пергаменный список Устава, не содержащий вышеназванных отклонений от оригинала, как следует из имеющейся вкладной записи, попал к другому представителю Белокриницкой иерархии – Антонию Первому (Андрею Илларионовичу Шутову, 1800–1881 гг.), принявшему сан от митрополита Кирилла 3 февраля 1853 г., впоследствии архиепископу Московскому и Всея Руси. Антоний дал эту рукопись вкладом в Белокриницкий монастырь уже после 1860 г. Оба пергаменных списка изготовлены с большим мастерством, что свидетельствует о высоком уровне книжной культуры в Белокриницком монастыре, знании его книжниками древнерусского языка и основ славянской палеографии.

Как мы видим, в составе хранящейся в Санкт-Петербурге части Библиотеки белокриницкой старообрядческой иерархии преобладают историко-юридические и литературные памятники, восходящие к древнерусской традиции. Это «ученая» часть митрополичьей библиотеки. Сочинений собственно старообрядческих авторов в ее составе немного. Это «Дьяконовы ответы» (список XIX в.), «Виноград российский» (XVIII в.), а также три списка «Поморских ответов» (XVIII в.), один из которых (Белокр. 81), как удалось установить, был типографским оригиналом при печатании первого старообрядческого издания этого сочинения в 1887 г. в Мануйловском монастыре в Румынии. В тексте рукописи сохранилась карандашная издательская разметка.

Интерес представляют также 11 редких гектографированных белокриницких изданий последней четверти XIX – начала XX вв., связанных преимущественно с защитой «Окружного послания» 1862 г. и белокриницкой иерархии в целом.¹² Можно предполагать, что

большинство печатных книг и рукописей, связанных с современной жизнью старообрядческих общин и необходимых для управления митрополией, были увезены её руководителями из Белой Криницы еще в 1944 г. и, возможно, сохранились на территории Румынии. Их поиски надо продолжать.

Настоящей статьей мы хотели привлечь внимание к Библиотеке белокриницких старообрядческих митрополитов – замечательному памятнику православной славянской культуры. Насущной задачей является воссоздание всех разрозненных частей этой замечательной библиотеки в виде научного каталога, с последующим построением на её основе истории Белокриницкой церковной иерархии 1846–1945 гг. Решение такой задачи возможно лишь с привлечением исследователей разных городов и стран: России, Украины, Белоруссии, Молдавии и Румынии. Думается, что настала пора и старообрядцам принять активное участие в изучении своей истории и культуры, как важной части культурного наследия единой христианской цивилизации.

¹¹ Бубнов Н.Ю. Старообрядческий книгописный центр в селе Белая Криница // Книга в России. Из истории духовного просвещения: Сб. науч. тр. - СПб., 1993. - С. 101-111.

¹² См. об этом: в работах А.П. Крахмальникова: Описание рукописей и гектографированных изданий старообрядцев Белокриницкого согласия (1846–1917 гг.). Часть I // Общественное сознание и литература XVI–XX вв. Сб. науч. тр. - Новосибирск, 2001. - С. 356–381; То же. Часть II // Исторические и литературные памятники «высокой» и «низовой» культуры в России XVI–XX вв. Сб. науч. тр. - Новосибирск, 2003. - С. 326–349. См. также:

Бубнов Н.Ю. Гектографированные старообрядческие издания в фондах Библиотеки РАН // «Петербургская библиотечная школа». - № 3; 4: 2005. - СПб., 2005. - С. 49–56; Бубнов Н.Ю. Старообрядческие гектографированные издания // Справочно-библиографическое обслуживание: традиции и новации. Сб. науч. тр. - СПб, 2007. - С.215–221.

Бескорсая В.Н. (Харьков)

ВИЗАНТИЙСКАЯ ТРАДИЦИЯ В АРХИТЕКТУРЕ XVII – XVIII вв.

Архитектурные творения XVII – XVIII вв. привлекают внимание удивительным единством традиций прошлого с новыми веяниями. Архитектура в Украине развиваясь под влиянием и ассимилируя особенности западноевропейского барокко, наследует принцип динамичности движения и вертикальной направленности строений, при этом, поддерживая особенности античной традиции, которые долго сохранялись в византийской архитектуре. Так создается ряд целенаправленных движений, который исключает стационарность. Внутренняя динамичность строений отражает новое восприятие реальности XVII века.

Принципами архитектуры становятся массивность и движение, при которых архитектурное тело постоянно стремится к действию. Архитектуре XVII века не свойственно удовлетворение гармоничным спокойствием и завершенностью. Подобное стремление в архитектуре вызывает к жизни мысль об отсутствии совершенного бесконечного бытия и наличии лишь беспрерывно возникающего бытия. Стремление к постоянной динамике удовлетворяется причудливой игрой и непостоянством форм¹.

Следует помнить, что архитектура уже ранневизантийского периода отличалась многообразием форм. Со временем внутреннее пространство храмов, как пишет А. Каждан, «... становится текучим и динамичным, а внутри храма создается особая, отдельная от внешнего мира среда»².

Тревога возникающего бытия, переходящее состояние от одной иллюзии к другой, создает в архитектуре XVII века впечатление напряженного движения, что приводит к формированию *мотива напряжения в архитектурных пропорциях* – замена круга на эллипс (неизменность на безмятежность), квадрата на прямоугольник (стационарность, закончен-

ность на динамичность). Спокойная неизменность форм уступает место бесконечной ежесекундной изменчивости. Такие новации привели к усилению экспрессии, возбужденности, гротеску, сознательному обращению к «вольным» пропорциям³.

Метаморфозы движения архитектуры XVII – XVIII вв. вызывают к жизни еще одну особенность – так называемый принцип *вертикальной направленности* архитектурного произведения. Вертикальную направленность в украинской архитектуре можно наблюдать, прежде всего, на примерах храмовых ансамблей.

Теперь особенно важным являлся вертикальный акцент. При строительстве монастырских ансамблей основные в архитектурном отношении сооружения (церкви, колокольни, башни) размещаются в таком ракурсе, чтобы создать «иллюзию вертикальной целостности», гармоничного единства архитектурного ансамбля. Таким образом, отдельные сооружения объединялись в единую структурную композицию с подчеркиванием вертикальной линии. Каждое взятое в отдельности сооружение по своему предназначению могло быть полностью самостоятельным, однако, придерживаясь законов композиционной целостности, все вместе они создавали гармоничный ансамбль⁴.

«Каждый последующий стиль, формируясь, обращается к предыдущему, сродному ему по своему характеру»⁵. Так, в европейском искусстве вертикальная направленность не является

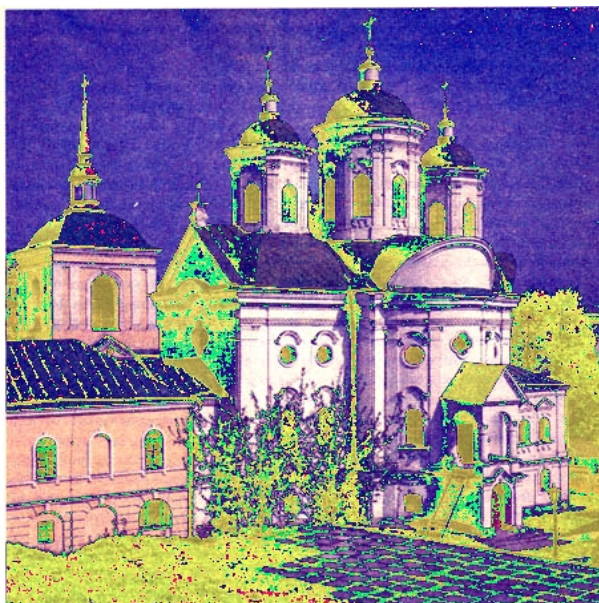
¹ Вельфлин Г. Ренессанс и барокко (Исследование о сущности и происхождении стиля барокко в Италии) / Пер. с немецкого Е. Лундберга; ред. А.Л. Волынский. – СПб.: Грядущий день, 1913. – С. 55, 60-61.

² Каждан А.П. Византийская культура (X – XII вв.). – М., 1968. – С. 29.

³ Вельфлин Г. Ренессанс и барокко. – С. 66, 81; Штейн А.Л. Четыре века испанской эстетики // Испанская эстетика. Ренессанс. Барокко. Просвещение. Пер. с испан. Сост., вступит. статья А.Л. Штейна. Коммент. А.Л. Штейна и Н.В. Брагинской. – М.: Искусство, 1977. – С. 28.

⁴ Логвин Г.Н. Українське бароко в контексті європейського мистецтва // Українське бароко та європейський контекст / Гол. ред. А.К.Федорук. – К.: Наук. думка, 1991. – С. 12.

⁵ Каганов Г.З. Петербург в контексте барокко. – СПб., 2001. – С. 177.



Покровская церковь в Киеве, на Подоле
(1766 г.)

новым принципом строительства. Данная тенденция закладывается еще в византийский период, а далее набирает силы в готическом искусстве. Учитывая тот факт, что Византийская империя занимала совершенно особое место еще среди феодальных государств средневековой Европы, влияние Византийской традиции сохраняется в эпоху развития старокняжеской архитектуры X – XII вв. и далее, вплоть до XVII – XVIII вв.⁶

Однако предыдущая эпоха и архитектура XVII – XVIII вв. выступают в прямо противоположной друг другу форме, внедряя принцип вертикали. К примеру, в готических храмах вертикальная направленность заканчивается свободной игрой линий, а архитектура барокко требует острого столкновения. Далее, в архитектурных произведениях эпохи Возрождения, вертикальный акцент завершается спокойным созерцанием пространства и гармонией линий. Для Ренессанса важным была не сама вертикаль, а гармоническое завершение формы. Стремление XVII в. создает коллизию между действующей силой вертикали и тяжелым архитек-

Крестовоздвиженский собор
в Полтаве, 1689-1709 гг



турным телом. Вертикальная особенность барокко проявляется в подробностях: в неровном распределении пластических элементов, в нарушении горизонтальных линий, искривлении форм. Вертикальная направленность имела целью достичь наибольшей живописности в движении⁷.

Принцип вертикальной направленности архитектуры XVII – XVIII вв. проявляется в соотношении с живописными особенностями, целостным единством и динамичностью. В определенной степени, вертикальный акцент направлен раскрыть живописный характер и показать постоянное движение архитектурных произведений. С одной стороны произведениям присуща ренессансная животворность, а с другой – философский аскетизм Средневековья.

Однако, все характерные особенности предыдущих эпох архитектура XVII – XVIII вв. приспособливала и использовала с учетом своих стилистических особенностей. Произведения приобрели внутреннее философское значение. Наследуя византийскую архитектурную традицию, храмы XVII в. отличаются богатством и великолепием интерьеров. Внутри храма создается особая, отдельная от внешнего мира, духовно насыщенная среда. Со временем внутреннее пространство храмов становится все более текущим и динамичным. Византийская

⁶ Енциклопедія українознавства / [Авт. передм. М. Шпаковатий, О. Романів]. – [Репринт.] переклад. в Україні. – К.: Глобус, 1993. – Т. 1. – С. 71-72; Бескорса В.М. Трансформація бароко в художній культурі України XVII – XVIII ст.: Автореф. дис... канд. мистецтвознавства: 17.00.01 / Харківська державна академія культури. – Харків, 2005. – С. 11-14.

⁷ Вельфлин Г. Ренессанс и барокко. – С. 55-58.

традиция подарила церковным интерьерам XVII в. ощущение бескрайности и многосложности мироздания, неподвластного в своем развитии человеческому пониманию.

В большинстве случаев, украинская архитектура XVII – XVIII вв. не представляла чрезмерной массивности, части архитектурного тела не отличались тяжеловесностью и чрезвычайной широтой. За исключением нескольких отдельных строений, общая масса архитектурного тела представляла отзвуки ренессансных стилистических особенностей.

Подобие в архитектуре западноевропейского и украинского образца в XVII веке можно проследить на примере раскрытия внутреннего пространства сооружений. Вертикаль храма направлялась на раскрытие и расширение объема⁸. Учитывая сформировавшуюся точку зрения относительно пространственного восприятия храма на Украине, в планово-пространственной композиции приобрели распространение два типа храмового строительства:

1. Крестообразный тип (крестообразные одна-, трех-, пяти-, девяти- верхние). В основу крестообразного типа положено автохтонное строительство, прослеживается высотное раскрытие внутреннего пространства. Крестообразные в плане сооружения для украинской храмовой архитектуры также являются наследием византийской традиции, практически с VI – VII вв. А в IX – XII вв. в Византийской империи окончательно утверждается крестово-купольный тип храмового строительства, с куполом на барабане, устойчиво укрепленном на опорах, от которых крестообразно расходятся четыре свода⁹.

Впервые крестообразный тип строительства использовался в народных композициях при строительстве триверхих храмов. Силуэт таких сооружений делал более выразительным живописный рисунок бань и отображал своеобразие соотношения массы центральных и боковых бань¹⁰.



Покровская церковь в Ромнах, 1764 г.,
(уничтожена в 1941 г.).

2. Тринавный тип с глубинно-высотным раскрытием внутреннего пространства. Такой тип строительства объединил в себе элементы западноевропейской базилики и отечественных крестообразных храмов, являясь продолжением строительных традиций пятибанных храмов X – XII вв. Однако тринавный тип не был контаминацией древних архитектурных произведений. Новизна проявляется в изменениях строительства основной поперечной навь: с южной и северной стороны были добавлены небольшие ризалиты. Подобные новации развились под влиянием развитых трансептов западноевропейского строительства. Башни западного фасада (где располагались ступеньки на хоры) наследуют архитектурные приемы X века.

В тринавном типе строительства бани-верхушки ставились двумя способами – на краеугольных камерах основного ядра (Троицкий собор в Чернигове, 1695 г.), и крест на крест (Крестовоздвиженский собор в Полтаве, 1689-1709 гг., церковь Рождества Богородицы, 1735 г.). В отдельных случаях три бани располагались, наследуя строительную традицию крестообразных деревянных храмов – по продольной вехе восток-запад (Николаевский собор в

⁸ Вельфлин Г. Ренессанс и барокко. – С. 113.

⁹ Лукомский Г.К. Киев. Церковная архитектура XI – XIX века. Византийское зодчество. Украинское барокко: Репр. воспроизведение изд. 1923 г. – К.: Техніка, 1999. – С. 43-47.

¹⁰ Логвин Г.Н. Українське барокко в контексті європейського мистецтва // Українське барокко та європейський контекст. / Гол. ред. А.К.Федорук. – К.: Наук. думка, 1991. – С. 13-14, 20.



Вознесенская церковь в Чорткове, 1738 г.

Киеве на Печерском, 1690 г.). Величественная масса сооружения расчленялась, благодаря ризалитам и отступам в плане башен по бокам притвора. Декоративная обработка стен, дивный пластический орнамент, большое количество разнообразных полуколон, пилястров, фронтонов возле окна, оригинальная трактовка антаблементов с развитыми многопрофильными карнизами, изысканными композициями порталов на фасадах – присутствие этих многочисленных элементов позволяет говорить о неповторимости и многосложности храмовой архитектурной традиции XVII – XVIII вв.

Следует отметить, что в отличие от западноевропейской архитектуры, на Украине долгое время (вплоть до XIX века) сохранялись старорусские архитектурные традиции, а перечисленные новации придавали украинскому стилю индивидуальный характер. Можно предположить, что объединение старорусских традиций с новизной западноевропейского барокко повлияло на отсутствие в украинском стиле XVII – XVIII вв. чересчур массивной иполинской архитектурной массы.

В украинском стиле тяжеловесность деталей смягчалась декоративно-орнаментальным оформлением и большим количеством отдельных мелких деталей. В частности, крестообразный тип строительства является примером связи с ренессансными архитектурными традициями, что прослеживается в тенденциях к вертикальной завершенности сооружений. Данный тип строительства демонстрирует высотное завершение сооружения не «острым столкновением» элементов, а мягкостью и живо-

писностью форм в соотношении частного и всеобщего (Покровская церковь в Ромнах, 1764 г.).

Идею раскрытия внутреннего пространства в архитектуре XVII – XVIII вв. можно проследить на примере сооружений с многоярусными верхами. В деревянных и каменных сооружениях XVII в. использовали принцип строительства храмов с многоярусными верхами, когда каждое членение сооружения в плане завершалось специфическими верхами – залами, которые независимо от строительного материала имели единую структуру формообразования.

Суть нововведения заключалась в том, что когда квадратный или восьмигранный свод достигал половины (или чуть больше) высоты, по размеру отверстия ставили четверик или восьмерик, а потом перекрывали его, образуя так называемый верх с одним заломом. В камне заломов могло быть до трех, в дереве – до шести. Данная тенденция способствовала выразительному раскрытию внутреннего пространства сооружений.

И, хотя единство украинского стиля не зависело от планово-пространственной композиции, однако идеальное соотношение внутреннего пространства храма с геометрией форм стало особенностью органичного единства внутреннего и внешнего образа храма. Подобные новации отразились на динамике контрастов внешне спокойных основных форм и живописного венчания верха храма. Примером такого строительства могут выступать церковь Рождества в Камень-Каширском на Волини (1723 г.), церковь в Бориславе на Херсонщине (1726 г.), Вознесенская церковь в Чорткове (1738 г.)¹¹.

На примере строительства монастырских ансамблей ярко прослеживается пересечение особенностей целостного единства и вертикальной акцентуации архитектурных сооружений. Вертикальный акцент подчеркивает символическое значение сооружений.

В процессе развития храмовой архитектуры четко прослеживается переход от деревянных культовых сооружений в старорусском стиле к художественным образцам барокко. В

¹¹ Логвин Г.Н. Українське барокко в контексті європейського мистецтва // Українське барокко та європейський контекст. / Гол. ред. А.К.Федорук. – К.: Наук. думка, 1991. – С. 20-23.

частности на Слобожанщине в XVII веке сформировалась самобытная архитектурная школа, которая *«отличалась, прежде всего, пропорциональной стройностью возведенных храмов. Их формы преимущественно получали вертикальное развитие, как бы возносясь многоярусными башнями к небу»*¹².

В дальнейшем, при переходе от дерева к камню, сохранилась византийская традиция так называемой «иллюзии высотности» (церковь Св. Феодосия в Киеве на Печерском, церковь Св. Михаила в Переяславе). Однако иллюзией высотности не исчерпываются особенности деревянной архитектуры. Большое значение имело сохранение ритма, как в музыкально-инструментальных или песенных композициях¹³. Возможно именно наследование тенденций сохранения ритма общей композиции являлось отличительной чертой украинской архитектуры XVII – XVIII вв., представляя собой более гармоничное (консонансное) соотношение целостной архитектурной массы и вертикальной направленности сооружения.

Характерной особенностью украинского стиля XVII – XVIII вв. являлась тесная связь с народными традициями, что имело чисто практическое значение. Художественную наполненность произведения XVII – XVIII вв. приобрели благодаря наследованию народного творчества¹⁴. Специфические образы и формы архитектуры *«вызваны к жизни требованиями конкретной социальной среды в отдельно взятом историческом периоде и связаны множеством ни-*

*тей с многовековым творчеством народа»*¹⁵. Народные течения привнесли полнокровность и свежесть мысли, отражение жизненных реалий, дыхание свободы и радости мирозерцания – черты, совершенно не присущие средневековому аскетизму. Таким образом, выстраивается сложный и двусмысленный характер произведений.

Следует не забывать, что к концу XVII – началу XVIII вв. складываются сложные, на всех уровнях деятельности, отношения между Украиной и ближайшими соседями, что не могло не отразиться на формировании отдельных архитектурно-художественных аспектов.

Архитектурная традиция середины XVIII в. несет уже четко обозначенные элементы: наследование народного творчества, стремление к орнаментальности, декоративная многогранность, многообразие цветовых решений, подчеркнута вертикальная направленность линий, композиционная целостность архитектурного ансамбля. Так, к примеру, украинское и русское искусство XVII – XVIII вв. никогда не имело всех характерных особенностей западноевропейского художественного течения, а на территории Слобожанщины особенно ярко прослеживается влияние и взаимодействие с русской архитектурной традицией, что естественным образом вызвано социально-экономическими связями с Россией, особо схожесть прослеживается на примере деревянного зодчества¹⁶.

Архитектура XVII – XVIII вв. приобрела довольно устойчивые стилевые характеристики, которые сформировались под влиянием социально-исторических фактов и

¹² Кодин В.А., Ерошкина Е.А. Храмы Слобожанщины. Формирование архитектурно-художественных и градостроительных традиций. – Харьков: РИП “Оригинал”, 1998. – С. 40.

¹³ Логвин Г.Н. Украинское искусство X – XVIII вв. – М.: Искусство, 1963. – С. 106-107, 109; Щербаківський В.М. Українське мистецтво: Вибрані неопубліковані праці / Упоряд., вступ. ст. В. Ульяновського; додатки П. Герчанівської, В. Ульяновського – К.: Либідь, 1995. – С. 186.

¹⁴ Наливайко Д.С. Українське літературне бароко в європейському контексті // Українське літературне бароко: Зб. наук. пр. / АН УРСР. Ін-т л-ри ім. Т.Г. Шевченка. / Ред. О.В. Мишанич. – К.: Наук. думка, 1987. – С. 55-57; Бескорса В.М. Взаємозв'язок фольклорних традицій і мистецтва Бароко Слобожанщини XVII – XVIII ст. // Духовна культура в інформаційному суспільстві: Матеріали Міжнар. наук.-теорет. конф. / Під ред. проф. В.М. Шейка, проф. М.В. Дяченка, доц. І.О. Давидової. – Х.: ХДАК, 2002. – С. 24.

¹⁵ Герасимова-Персидская Н. Партеcный концерт в истории музыкальной культуры. – М.: Музыка, 1983. – С. 274.

¹⁶ Білецький П.О. Українське мистецтво другої половини XVII – XVIII століть. – К.: Мистецтво, 1981. – С. 26; Варь А. Деревянное церковное зодчество Украины и стиль барокко // Украинская жизнь. – 1913. – № 12. – С. 32.



С. Ковнир Колокольня церкви Рождества Богородицы, 1761г.



Собор Святой Софии в Киеве.

художественных течений: сохранение архитектурных традиций прошлого, культурное влияние соседних держав, объединение особенностей церковного и светского строительства. Влияние различных художественных течений позволило изменить отношение в восприятии времени и пространства. А взаимовлияние церковной и светской архитектуры отражает категорию «рационально-иррационального», расширяя временно-пространственное соотношение внутреннего декора храмов.

Влияние различных художественных школ и отдельных их представителей приводит к расширению спектра светотеневой палитры, углублению зрительно-пространственного восприятия (Бернард Меретин (Униатский собор св. Юра, Львов, середина XVIII в., Ратуша в Бучаче, вторая половина XVIII в.), Готфрид Гофман (Новый Успенский собор в Почаеве, 1771-1783 гг.), И. Григорович-Барский, А. Квасов (Трехсвятительская церковь, 1761 г. Покровская церковь в Киеве на Подоле, 1766 р., Собор Рождества Богородицы, 1752-1763 гг., Козелец), С. Ковнир (Ковнировский корпус, 1721-1773 гг., Киево-Печерская Святоуспенская лавра. Колокольня церкви Рождества Богородицы, 1761 г.).

Следует отметить, что монументализм не является характерной особенностью украинской архитектуры XVII – XVIII вв. Безусловно, Военный Николаевский

собор (1690 г.), Богоявленская церковь на Подоле (1730-е гг.) – типичные примеры монументализма. Однако эти отдельные примеры скорее являются подтверждением обратного.

Скорее стремление к монументализму характерно лишь для отдельного исторического периода (гетманства И. Мазепы), остро характеризую вопросы государственности и национальной независимости, ибо образ храма становится ярким отображением, как богословской идеи, так и национального сознания (Киевский собор Святой Софии, собор Успения Божьей Матери, Вознесенский собор Вознесенского монастыря в Переяслав-Хмельницком). Приведенные в качестве примера архитектурные произведения были построены либо перестроены на момент правления И. Мазепы.

Таким образом, принимая во внимание становление нового стиля в истории мирового искусства, главной причиной распространения мировых тенденций в украинской архитектуре XVII – XVIII вв. является художественное соответствие архитектурных образов основным идеям стиля – композиционное единство, целостный характер общей массы архитектурного тела, завоевание пространства, стремление к внутренней и внешней динамике, пышность форм в репродуцированных сооружениях.

Свинцова Л.Н. (Киев)

ВЛИЯНИЕ КУЛЬТУРНО-РЕЛИГИОЗНОГО ФАКТОРА НА ПОВСЕДНЕВНОСТЬ СТАРООБРЯДЧЕСКИХ ВЕТКОВСКО-СТАРОДУБСКИХ СЛОБОД XVIII – XIX ВВ.

Известно, что религия отличается от всех других форм ценностного сознания тем, что способна осмыслить не какую-то часть реальности – материальную или духовную, социальную или природную, – а все существующее и несуществующее, мыслимое и чувствуемое, рассматриваемое как символическое представление Божественной благодати.

«Всякая система диктует определенные нормы, правила и предписания, которым носители конкретных ценностей обязаны следовать. Если рассматривать старообрядческую культуру как систему, опирающуюся на христианские традиции, то для наиболее адекватного понимания ее необходима реконструкция индивидуального пути развития, ее уникальной истории и направленность внимания на присущие именно ей ценностные ориентации. Существующие для поддержания норм соотносимые с ними эталоны требуют четких обоснований. У старообрядцев таковыми являются догматические и богословские сочинения – прежде всего, имеющее вероучительное и sacramentalное значение Священное Писание, на которое и делают ссылки все его толкователи и регламентаторы»¹.

Вовлеченные в систему повседневных обычаев, люди воспитываются в соответствии с религиозными и моральными предписаниями незаметно для самих себя, естественно и просто. Ребенок усваивает практику нравственных поступков раньше, чем начинает понимать содержание этого понятия. Таким образом, формируется определенный тип человека в наибольшей степени соответствующий социальным, религиозным и этическим идеалам данного общества.

«Совокупность устоявшихся ценностных ориентаций образует своего рода ось, обеспечивающую устойчивость, преемственность определенного типа качеств, поведения и деятельности. В силу этого ценностные ориентации выступают важнейшим, детерминирующим мотивом. Они представляют собой совокупность философских, политических, эстетических, нравственных убеждений, глубокие и постоянные привязанности. В ос-

новных ценностях общества, как материальных, так и духовных, сконцентрирован исторический опыт, где отложились чувства и мысли многих поколений. Признав высшей ценностью Бога, стремясь к абсолютному добру, старообрядцы не возводят земные относительные ценности в ранг «священных» принципов»².

С первого вздоха, первой минуты появления ребенка на свет, все, что могло уместиться в стенах дома, быть наблюдаемо, быть усваиваемо в домашнем кругу становилось предметами ведения и назидания, определяющими объем воспитания в семейной школе. Воспитание продолжало осуществляться в практике повседневной жизни.

В атмосфере почитания идеалов добра, души, справедливости, правды, присущих старообрядческой среде, всегда преобладали духовно-нравственные мотивы жизненного поведения над материальными интересами.

Сохранение национальной культуры оказывалось естественным, органичным следствием стремления старообрядцев сохранить духовные ценности традиционного православия. Знаменитые коллекции икон, рукописей и картин наряду с продолжением фольклорных, ремесленных и бытовых традиций достаточно ярко характеризуют старообрядчество с точки зрения экологии культуры.

В традиционно-бытовой культуре старообрядцев Ветковско-Стародубских слобод выделяются два аспекта ее специфики:

а) нормы и предметный мир православного благочестия, каким его понимали и сохраняли;

б) те особенные черты в занятиях, костюме, в семейном и общественном быту, которые были обусловлены стремлением сохранить прежние формы, соответствующие времени, месту исхода старообрядцев или более архаичные, чем у соседствующего с ними населения.

Как важно было следовать художественным и ремесленным традициям, так нуждались в сохранении и передаче нравственные отношения, в основе которых лежали уважение к старшим, родителям, поминовение усопших,

¹ Дементьева Л. Старообрядчество как явление культуры и христианской традиции // Остров веры. – 2005. – № 2, май.

² Там же.

милосердие и сострадание к больным и скорбящим, чувства благодарения и признания своим предкам, землякам. Механизм передачи ценного и дорогого для каждого народного опыта заключался в традициях, как гаранта стабильности вещей, норм, привычек, бытовых и праздничных обрядов и т.д.

Если условно представить морально-этические традиции старообрядцев в иерархии ценностей, то на первом месте после традиций сохранения веры будут стоять традиции, тесно связанные с трудом, природой, хозяйственной деятельностью.

Для старообрядцев характерно отношение к труду, как явлению духовной и физической деятельности человека.

«Труд, предпринимательство было зафиксировано в этико-религиозной старообрядческой системе как еще одно важное средство спасения веры и души»³.

Искренне верующий человек просто не мог плохо хозяйствовать на земле, которую считал созданием Божиим, или отказать в помощи нуждающемуся. Все это внушалось с малых лет, и, прежде всего, через молитву. Можно сказать, что молитва, обращение к святому, знание его жития, посещение часовни или церкви, являлось важным методом воспитания.

Старообрядчество исторически сформировало и выдвинуло свой идеал — скромного, но прочного достатка, при котором можно было достойно жить самому и помогать близким. В сознании старообрядца традиционные понятия достатка, сытости, материального благополучия были связаны только с трудом, работой, личными заслугами.

Однако, *«богатство для русского человека состояло прежде всего не в деньгах и комфорте, не в дорогих и удобных вещах и предметах, а в глубине и многообразии постижения сущности бытия, стяжании красоты и гармонии мира, создании высокого нравственного порядка. Стяжание богатств выше своей потребности, накопительство всяких благ выше меры не вписывалось в шкалу жизненных ценностей русского человека, выраженных множеством пословиц, типа: «Не хвались серебром, хвались добром»⁴.*

Бережливость всячески поощрялась, но накопительство, жадное стяжание материальных предметов рассматривалось как грех, ибо, по мнению народа, в его православном концепте стремления к праведной земной жизни следовало избегать ситуаций, при которых *«скупому душа дешевле гроша»*. Это являлось гарантом спасения в вечной жизни.

«...Это относится к старообрядческой системе ценностей и моральных институтов, в ходе трансформации которых староверы не только остались в формальных рамках догматов, принятых первыми Вселенскими Соборами, но и сохранили базовую категориальную систему русского православия, оформившуюся к середине XVII в. Так, прибыв ради наживы и труд ради собственного благополучия, как и раньше, имели традиционный пониженный статус. Высокой была оценка труда о Господе, сложившаяся также до раскола Русской Православной Церкви. В то же время наполненные новым содержанием старые категории, оставаясь на конфессиональной основе, получили новую жизнь, не связанную непосредственно с религиозными задачами. Фактически возникшие ценности и нормы консолидировались настолько, что распространились на всю хозяйственную деятельность староверов и могли уже не ориентироваться лишь на нужды старообрядческого сообщества»⁵.

Первой волной старообрядческой миграции послужили территории так называемых окраин Русского государства. На Украине это были территории недалеко от окраин российских, исконно заселенные посполитыми людьми. Здесь имеются в виду земли черниговского Стародубья, или Стародубского полка. Стародубье лежало близко от Ветки (известного центра старообрядцев-поповцев). Несмотря на то, что оно относилось к Стародубскому полку — административной единице Малороссии, подчинявшейся московскому государю, оно привлекало старообрядцев.

Малороссия до 1709 г. более-менее сохраняла автономию по отношению к России, поэтому ее помещики привлекали податное население на свои земли, невзирая на отрицательное отношение к подобным поселенцам (раскольникам) русского правительства и местных посполитых крестьян, обиженных отня-

³ Керов В.В. Формирование старообрядческой концепции «труда благого» в конце XVII — начале XVIII вв. К вопросу о конфессионально-этических факторах старообрядческого предпринимательства // Старообрядчество: история, культура современность. - М., 1996. - Вып.5. - С.42.

⁴ Платонов О.А. Русская цивилизация // Роман-газета.

- М., 1995. - С.54.

⁵ Керов В.В. Старообрядчество как конфессия ранне-современного типа и проблема «обрядоверия» // Старообрядчество: история, культура, современность. - М., 2007. - Вып.12. - С.4.

тием у них угодий. В принципе, нужно полагать, там нашли свое начало множество старообрядческих сел, сыгравших затем в истории старообрядчества видную роль. В Стародубье возникло более тридцати старообрядческих селений, основанных выходцами из центральных российских губерний.

Первая ячейка будущей поповщинской старообрядческой церкви была заложена эмиграцией 12 купеческих семейств, выселившихся в 70-х годах XVII в. из Москвы под руководством попа Кузьмы от Всех святых на Кулишках (в Белом городе, цитадели московского купечества) в Стародубье и основавших слободу Понуровку. За московской колонией последовали колонии из других городов – из Калуги, Белева, Орла, Ярославля, Костромы, Великих Лук, Вязьмы, Юрьева-Польского и еще шести других пунктов. В Стародубье были уже в это время раскольничьи эмигранты из крестьян, так что образовавшиеся в Понуровке, Семеновке, Злынке, Зыбкой (будущем Новозыбкове) и в других местах купеческие слободы сейчас же нашли себе точку опоры.

Заметим, что грунты в этом регионе – малоплодородные супески и суглинки. Указанная территория покрыта лесами, порезана густой сеткой рек и болот. Итак, пригодных для возделывания земель было чрезвычайно мало. К тому же, на время переселения старообрядцев наиболее плодородные из них были уже заняты украинскими крестьянами и казаками. Естественно, что все эти обстоятельства не могли не сказаться на характере хозяйственной деятельности как населения Стародубья в целом, так и старообрядцев, в частности. Значительную роль, во многих случаях главную, стали играть промыслы и торговля. По мнению одного из величайших историков XX в. Фернана Броделя, такое направление экономического развития было характерно для регионов со сложными природно-географическими условиями. Он, в частности, писал: *«везде к развитию так называемой сельской промышленности людей побуждает убогость»*⁶.

Староверы в сравнении с местным украинским населением обнаружили большую предприимчивость и довольно быстро составили конкуренцию стародубским купцам в торговле пряжей, коноплей, щетиной, мёдом,

воском и другими товарами. В значительной мере этому благоприятствовали особенности их вероучения, в основе которого лежали взаимопомощь, строгий аскетизм. Как отмечал В.Ф. Миловидов, *«старообрядцы не признавали никаких публичных зрелищ и развлечений, выступали против образования и науки, модной одежды, бритья бород, употребления табака, кофе, чая, картофеля и т.п.»*⁷.

*«В некоторых аспектах обычаи староверов превосходно согласуются с требованиями, выдвигаемыми западным обществом. В частности, западный образ жизни предполагает проявление личной инициативы для достижения своих целей и обеспечения своих интересов. В этике Протестантизма, как было отмечено Максом Вебером, тяжелый труд, бережливость и старательность с одной стороны, в сочетании с совместным выгодным вложением средств – с другой, ведут к достижению успеха, и в свое время послужили одной из причин развития раннего капитализма. Эти ценности, а также приносимый ими успех служили верным признаком Божьего благоволения. Таким образом, этика протестантизма у староверов стала составной частью их трудовой этики»*⁸.

Несмотря на то, что старообрядчество по своей сути было противоположностью западноевропейскому протестантизму, оно сформировало аналогичное, ответственное, отношение к работе. Очевидно, староверы получали такое же специфическое религиозное воспитание, которое, по утверждению М. Вебера, оказывало содействие повышению производительности труда⁹.

В отличие от протестанта, старообрядец не мог быть уверен в спасении, но мог служением Богу попытаться снискать его. Такое служение Христу делом в системе приоритетов старовера стояло на первом месте. Ему была подчинена вся жизнь. Ради него возможно было идти на некоторые отступления от идеала сакрализованной повседневности. Но, не имея достаточно времени, предприниматель не всегда мог полностью воспроизводить ежедневный и праздничный богослужебный цикл, от-

⁷ Миловидов В.Ф. Старообрядчество в прошлом и настоящем. – М., 1969. – С.41.

⁸ Ричард Моррис. Старообрядческие общины в Северной Америке // Белая криница. – 2002. – № 2-3. – С.37.

⁹ Волошин Ю.В. Отношения между русскими старообрядцами и украинским населением Стародубского и Черниговского полков гетманщины в конце XVII-XVIII вв. // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2004. – С.23.

⁶ Бродель Ф. Что такое Франция? – Кн. 1: Пространство и история. – М., 1994. – С.48.

давать молитвам и бдению необходимое время. Для этого нанимались специальные чтицы из многочисленных скитов. Часть огромных пожертвований в старообрядческие монастыри и скиты предназначалась в качестве компенсации за молитвы, возносимые иноками за предпринимателей.

Но еще более важным для старой веры была функция контроля монастырского сообщества за соблюдением конфессиональных этических норм всем слоем предпринимателей¹⁰.

Развитие материальной, хозяйственной деятельности зачастую тяжелой, требующей напряжения всех физических сил, тесно связано с развитием духовного мира. Старообрядцы не могли жить, довольствуясь только материальными интересами. Вот почему сам процесс труда, включающий подготовку к работе, непосредственную работу и подведение итогов своей традиционной деятельности, отмечались и украшались своеобразными традициями, выраженными в обрядах, празднествах, ритуалах. Все они отражали своеобразие культуры, быта русского народа, но вместе с тем несли отпечаток особенных условий жизни старообрядцев Ветковско-Стародубских слобод.

Заселяя Стародубье и Ветку, старообрядцы стремились сохранить чистоту обряда. Этой задаче была подчинена как экономическая, так и духовная их деятельность.

Основавшись на новом месте, старообрядцы, люди православные, прежде всего позаботились, чтобы церковные таинства, такие, как крещение, брак, покаяние, причащение можно было получить от «беглых попов и монахов».

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.

Изучение следственных материалов конца XVII - начала XVIII вв. позволило М.И. Лилееву утверждать: «до первой ветковской выгонки 1735 г. упоминаются в наших источниках общест-

венные часовни в Зыбкой, Климовой, Еленке, Клинцах, Свяцкой и др. слободах»¹¹.

Несмотря на преследования правительством старообрядцев Стародубья, усилившиеся в 1730—1740-е годы, несмотря на аресты священников, выселение иноков, обывателям слобод удалось сохранить часовни и возродить иноческие поселения. В 1767 г. иноческие поселения можно найти уже практически в каждой старообрядческой слободе. Иноческое население их ещё не многочисленное. Но там, где часовни освящены в церкви, иноческие поселения преобразуются в монастыри¹².

В Румянцевской описи Малороссии сообщается, что в 1767 г. в Зыбкой имелись 2 часовни с колоколами. «При первой часовне построены обывателями для престарелых и увечных людей вместо богаделен 25 келий. Из оных (под) склад 11 келий. В 10 кельях живут 5 монахинь и 5 престарелых и нищих обывателей. Вторая часовня с колокольной» при ней пять келий». В двух кельях живут монахи Сергей и Иоасаф. Остальные кельи пусты»¹³.

Значение монастырей и скитов было связано и с сакрализацией повседневной жизни и развитием мирской аскезы. В этих условиях монастыри представлялись образцом конфессиональной жизни. Старообрядцы, осуществив идеи кружка ревнителей древнего благочестия середины XVII в., жили в общине, которая представлялась «прообразом царства Божьего», и должны были вести праведную, строго регламентированную жизнь почти святого. Староверы осознавали, что многие «порядки монастырские... приняли и в мире живущии истинныя христиане»¹⁴.

На Ветке и в Стародубье поначалу монастыри были центрами хозяйственной деятельности¹⁵.

Ветковские поселения стали первым оплотом старообрядческой посадской организации. В какие-нибудь 5—10 лет ветковские сло-

¹¹ Лилеев М.И. Из истории раскола на Ветке и в Стародубье XVII-XVIII вв. - К., 1895. - С.269.

¹² Кублицкий А.Г., Перекрестов Р.И. Ранние иноческие поселения старообрядцев Стародубья и слободы Зыбка в XVIII в. - Брянск, 2005. - С.74.

¹³ Там же.

¹⁴ Керов В.В. Старообрядческое предпринимательство и монастыри в XVIII-начале XIX вв.: взаимодействие на благо веры // Судьба старообрядчества в XX - начале XXI вв. - Киев - Куреневка - Чечельник, 2007. - С.187-191.

¹⁵ Лилеев М.И. Из истории раскола на Ветке и в Стародубье XVII-XVIII вв. - К., 1895. - С.214-215.

¹⁰ Керов В.В. Старообрядческое предпринимательство и монастыри в XVIII-начале XIX вв.: взаимодействие на благо веры // Судьба старообрядчества в XX - начале XXI вв. - Киев - Куреневка - Чечельник, 2007. - С.187-191.

боды разрослись в крупный торговый центр, захвативший в свои руки нити торговли между Левобережной Украиной и Белоруссией, их население достигло солидной цифры – 40 000 человек благодаря постоянному притоку новых эмигрантов из метрополии, привлекаемых вольной и «святою» жизнью ветковцев. От Украины и Белоруссии торговые связи ветковцев протянулись также на восток и северо-восток – на Калугу, Москву, Поволжье, Дон и т. д. Торговая деятельность ветковских старообрядцев опиралась на кустарей Стародубья и отчасти Ветки, которые стали объектом эксплуатации ветковских купцов. Образовавшиеся в лесах и сыпучих песках Стародубья крестьянские старообрядческие общины не могли развернуть зернового хозяйства, им достались наихудшие земли, зачастую непригодные для земледельческой культуры. Отсюда естественно, что в крестьянских слободах развилась кустарная промышленность. Стародубские шапочники, портные, скорняки, шорники, красильщики, рукавичники, бондари и иные первоначально были переходными ремесленниками, но церковная их связь с Веткой, откуда в Стародубье постоянно являлись священники для совершения треб, очень скоро превратила их в постоянных поставщиков ветковских купцов. Последние предоставляли кустарям кредит, снабжали их сырьем. Так, быстро поднимался ветковский старообрядческий торговый капитал. Не так быстро, но все же неуклонно рос и стародубский торговый капитал. Постепенно он, опираясь на свои религиозные организации, стал теснить местное стародубское купечество, которое в поисках спасения от этой конкуренции обратилось к защите начальства. С 1716 г. «стародубские купеческие люди» заваливают гетмана Скоропадского жалобами на раскольников, которые, «дворы и коморы (лавки) в городе Стародубе понаймавши и разными товарами понаполнявши, распространяют свои промыслы... и тем стародубских купеческих людей, которые всякие до ратуши подати отбывают и великороссийских желнеров (солдат) беспрестанно кормят, весьма утиснули, через що до крайнего приходят разорения». Жаловались также и на раскольников из Калуги, Брянска, Трубчевска и других мест, постоянно ездивших по стародубским селам для скупки среди своих единоверцев воска, меда, пеньки и других предметов сырья, оставляя без последнего местных ремесленников. Скоропадский предписал запретить «расколь-

никам и ишим великороссийским людям» торговлю в Стародубье из постоянных мест (дворов и лавок), запретить сдачу им внаем «дворов и лавок» и продажу им сырья. Но, конечно, этот грозный универсал остался на бумаге, и «тию их гандлю (торговлю) искоренити» не удалось, для этого прежде всего нужно было бы уничтожить ее базу, ветковский старообрядческий центр. Петровское правительство, связанное в это время с Польшей военным договором и общей борьбой против шведов, ни на какие серьезные меры против Ветки не пошло.

В 1735 г. на Ветку была послана карательная экспедиция под командой полковника Сытина. Сытин произвел первую «выгонку» с Ветки – разорил тамошние церкви и монастыри и выселил около 14 000 человек. Но Ветка скоро опять воскресла. Большая часть монахов, разосланных по русским монастырям, бежали назад, за ними вернулись и многие беглецы, кроме того, возобновился приток новых эмигрантов. Начались новые домогательства православных иерархов о разорении Ветки; но только через 30 лет, при Екатерине II, в 1764 г., произошла вторая «выгонка» с Ветки, и Ветка окончательно была разорена. Ветковские поселенцы разошлись в разные места. Одни пошли в раскольничьи слободы, образовавшиеся еще дальше за рубежом, в пределах киевского воеводства, другие ушли в Сибирь, на Алтай, на р. Бухтарму, где еще раньше образовались починки разных беглых людей. Но большая часть принуждена была выселиться назад в соседнее Стародубье. Там, на новом месте, быстро возродилась старая жизнь. Среди девственных лесов выросли торговые слободы, некоторые из них еще при Екатерине II были превращены в уездные города. В Клинцах переселенцы с Ветки завели суконные мануфактуры, число которых в XIX в. возросло приблизительно до 20; кроме того, в том же округе было образовано около 100 различного рода ремесленных мастерских. Клинцовские промышленники завели регулярные сношения с Петербургом и Москвой. Все крестьянство Стародубья стало в полную зависимость теперь от стародубских слобожан: оно было для последних рабочею силою и кроме силы капитала было связано с купечеством обаянием алтаря.

Н.Никольский в «Истории русской церкви» доказывал, что староверие имело сходную типологическую основу с западноевропейскими реформационными движениями и служило

начальной точкой развития буржуазных отношений в России. Он отводил ведущее место в староверии торговому капиталу и считал, что именно «на религиозных дрожжах быстро поднимался ветковский старообрядческий торговый капитал». При этом не так быстро, но все же неуклонно рос и стародубский торговый капитал.

Об успешной хозяйственной деятельности старообрядцев Стародубья и Ветки свидетельствуют документы.

По данным переписи 1729 г. из 288 семей, занятых промыслами, 165 семей (57,2%) «торгуют маслом конопляным». Несомненно, что предпочтение этого промысла другим обусловлено высокой доходностью от продажи масла. Конопляное масло вывозилось за границу.

Высокий спрос на растительное масло на территории Польши и Пруссии обусловлен не пищевыми запросами населения, а запросами ткацкой промышленности, переживавшей в это время бурное развитие в европейских государствах. Для обработки 1 пуда грязной шерсти требуется от 5 до 8 1/2 фунтов мыла. Ткацкая промышленность для мытья шерсти поглощала тысячи пудов мыла, на изготовление которого шли жиры растительного и животного происхождения. Таким образом, в начале XVIII в. конопляное масло было экспортным товаром, приносящим доход торгующим крестьянам Малороссии. С торговлей конопляным маслом сопряжено массовое изготовление саней, телег и бочек, освоенное, главным образом, в слободе Ардонь. Масло, доставляемое на рынки Польши и Пруссии, сбывалось вместе с саями и бочкотарой. Более всего торговля конопляным маслом в 1729 г. была развита в слободах: Еленка (28% от всех живущих в слободе семей), Лужки (27%), Климова (42,6%), Зыбкая (34%), Свяцкая (48%), Тимошкин Перевоз (17,3%), Клиницы (14,8%), Шеломы (14%). В 1729 г. из 16 войтов «раскольничьих» слобод 10 занимались торговлей конопляным маслом, 3 торговали дёгтем¹⁶.

Примечательно, что поселившись в Стародубье на рубеже XVII—XVIII вв., старообрядцы не вторгаются в сложившийся рынок льняного и конопляного волокна, находившийся в руках стародубских купцов и старо-

дубской полковой верхушки. Чтобы конкурировать с местными купцами, требовались значительные капиталы, каких не было у беглецов из центра России. Старообрядцы находят рыночную нишу и успешно заполняют её, накапливая торговый капитал от продажи конопляного масла за границу.

Перепись 1729 г. свидетельствует, что в торговле конопляным маслом старообрядцы действуют с размахом. Уверенность и размах предпринимательской и торговой деятельности видны и из документов 1715 г., когда для заслушивания царского указа об «обложении в оклад» и создания государевой волости описных раскольничьих слобод в м. Мглин были приглашены войты всех старообрядческих слобод Стародубского и Черниговского полков.

Тогда же, 21 марта 1715 г., «оних слобод войты и все крестьяне били челом, чтобы им по указу Великого Государя вольно было ездить к Москве, и в Московские города, и за границу, и в Санкт-Петербург, и в Ригу ради торговых своих промыслов»¹⁷.

Тем самым старообрядцы Стародубья заявили, что заграничный рынок сбыта ими освоен, но они нуждаются в царском указе для беспрепятственного получения паспорта в Стародубской полковой канцелярии или же в создаваемой волостной конторе государевых описных раскольничьих слобод.

При оценке переписи 1729 г. обращает внимание, что население недавно заселённых слобод (после 1700 г.) более занято промыслами, чем население «старых» слобод, заселённых в конце XVII в. Например, занятость населения промыслами в «старых» слободах: Еленка (1684 г.) - 33,6%, Воронок (ОД г.) - 12,9%, Лужки (1694 г.) - 29,3%, Шеломы (1695 г.) - 17,5%. В то же время в некоторых относительно «молодых» слободах торговая и ремесленная активность населения значительно выше: в слободе Климова (1708 г.) - 45,9%, Свяцкая (1714 г.) - 70,3%, Ардонь (1710 г.) - 55,5%, Радуль (1708 г.) - 86,6%. Новосёлы этих слобод, пришедшие в Стародубье из центральных губерний России, довольно быстро и успешно развернули торговую и ремесленную деятельность.

Основным источником накопления торгового капитала для многих семей старообрядцев Стародубья (57,2% из всех семей, занятых

¹⁶ Перекрестов Р.И. Источники накопления капиталов старообрядцами Стародубья в XVIII веке // Старообрядчество: история, культура, современность. - М., 2002. - С.83.

¹⁷ Там же.

промыслами) в начале XVIII в. была приграничная торговля конопляным маслом.

География торговых интересов старообрядцев Стародубья задолго до 1715 г. включала Москву, Московские города, портовые города – Санкт-Петербург, Ригу, города Польши и Пруссии.

Торговые и промышленные успехи старообрядчества, кроме религиозного фактора, в отношении к труду, как к потребности и привычке трудиться, объяснялись и вполне реальными причинами. Первая заключалась в необыкновенной солидарности старообрядческих бюргеров между собой. Солидарность связывала не только членов одной и той же общины, тут не было ничего удивительного, ибо каждая новая колония должна была завоевывать себе жизнь совокупными усилиями и строилась «миром», устраивала мирское самоуправление. Более того, отдельные общины были связаны такой же солидарностью интересов. Она сказывалась с особенной силой в тех случаях, когда та или иная община терпела катастрофу вследствие репрессий правительства.

«Так, устойчивые установки в ходе объективизации конфессиональных ценностей обеспечили превращение интенсивного и «неумеренного» труда, как и предпринимательского дела, в самостоятельные ценности. В целом, одной из самых важных особенностей социокультурной системы старообрядчества стало совмещение и взаимодействие в старой вере новаций и традиционализма, которыми характеризуются как всё старообрядчество в историческом аспекте, так и абсолютно все стороны его жизни»¹⁸.

Труд в хозяйстве приобретал характер сложного, многообразного ритуала, особенно-сти которого определялись вплоть до мелочей – как мыть, тереть, сушить, скоблить, солить грибы, ухаживать за скотом и т.д.

Родители постоянно учили труду своих детей, рукоделию – мать дочерей и мастерству – отец сыновей.

Всякое рукоделие или ремесло, следовало исполнять, предварительно готовясь, очищаясь от всякой скверны и трижды поклонившись святым образам. Делать работу нужно было добросовестно, сосредоточенно, не отвлекаясь. Таким образом, исконно русская традиция

осуждала недобросовестную и некачественно сделанную работу как обман для окружающих людей и грех перед Богом.

Жеребцова Римма Николаевна, учитель истории Воронокской средней школы Стародубского района рассказывает о местных старообрядцах, особенностях их повседневности:

«Их быт и нравы имели свое отличие от малороссов. Как правило, земли у них было мало, поэтому они больше стали заниматься торговлей, ремеслами, промыслами. Постоянные гонения вызывали скрытность. Были набожны, свой раскол не пропагандировали. Музыка и танцы – не в их нравах. Пить из чужой посуды они не могли. Отношение местного населения к ним было недружелюбным вплоть до 1890-х годов. Все это вызывало недовольства, а иногда и бунты. Их разговорный язык, по мнению ученых-лингвистов, не оказал влияния на говор нашего края, а даже наоборот. Жили, как правило, особняком и к местным жителям проявляли высокомерие. Местные жители «московских» переселенцев стали называть «москалями». Термин «москаль» и «московка» не национальные, а религиозные, то есть «москали» – это значит старообрядцы. Поэтому и места их проживания стали называть «московскими».

Например, в Стародубе были улица и кладбище «московские». В Погаре – улица и южные ворота крепости – «московские».

Первыми их промыслами стали торговля конопляным маслом, выделка деревянных ложек и посуды, шитье рукавиц, приготовление крашенины, столярное ремесло. Потом появились иконописцы, медники, серебряники, строители церквей и т.д. Они явились родоначальниками развития суконной, чулочной, кожевенной, швейной, спичечной, чугуно-литейной промышленности и печатного дела. Основанные ими посады превратились в торговые и промышленные города и села: Клинцы, Новозыбков, Климов, Злынка, Воронок и др.

Стародубье было издавна центром старообрядчества, на его территории существовало огромное количество молебен, церквей, скитов. Часто в одном населенном пункте жили поповцы и беспоповцы, последователи разных учений, причем различия в этих учениях часто были минимальными...

В основном старообрядцы Стародубья относились к так называемым поповцам, которые не отличались крайним религиозным фанатизмом и склонностью к самоизоляции.

У старообрядцев были свои, более строгие по архитектуре и убранству храмы, свои, не очень обширные, но с твердым порядком монастыри

¹⁸ Керов В.В. Старообрядчество как конфессия ранне-современного типа и проблема «обрядоверия» // Старообрядчество: история, культура, современность. – М., 2007. – Вып.12. – С.4.

(наиболее известные – Климовский, или Митьковский Покровский, и Малино-Островский Рождественский) и запрятанные от мирских глаз скиты, – своя особая религиозная обрядность.

В целом старообрядческие верования оказывали очень большое влияние на весь быт и культуру старообрядческих посадов. К примеру, первые возникшие в конце XVIII века частные типографии в Клинцах (Я. Железникова, Ф.Карташова, Д. Руковишников) выпускали только книги религиозного содержания, переписанные с древних рукописей. Именно по таким книгам обучались грамоте местные жители.

Старообрядцы занимались предпринимательством, кустарным ремесленным производством, торговлей. В посаде Воронок действовали пенькотрепальное и прядильное предприятия купца Дмитрия Карамина с числом рабочих до 300 человек, щетинная фабрика, насчитывалось около 15 крупных купцов. Жители также занимались дальним извозом в Киев, Гомель, Екатеринославль (Днепропетровск), Москву, Санкт-Петербург. Среди ремесленников большую известность имели каменщики-печники, кровельщики-жестяники, плотники, кузнецы. В других посадах Стародубского района также имелись подобные предприятия. Например, в Елионке имелось большое предприятие по обработке шерсти, щетины, конского волоса купца Гусева (фабриканта из Клинцов), здесь только конопляного масла на продажу изготавливали до 4000 ведер.

Таким образом, целый ряд старообрядческих слобод и посадов в Стародубье играл заметную роль в экономическом развитии региона...

До настоящего времени были известны имена 23 иконописцев-старообрядцев из Стародубья. В ходе проведенного исследования удалось выявить имя иконописца-старообрядца ветковского, владельца иконописной мастерской из Новозыбкова Василия Родионцева и его помощников – Василия Щитина, Трофима Андриянова, ранее не введенных в научный оборот.

Василий Родионцев родился в 1867 году в г. Новозыбкове Черниговской губернии. Родители его были старообрядцами беглопоповского (ветковского) согласия. Отец занимался иконописанием и имел мастерскую, в которой работало более 10 мастеров-иконописцев».

Александр Алгинин, председатель поселкового совета Стародубской слободы Добрянка так рассказывает о быте населения Добрянки в XIX веке:

«Весеннюю вспашку проводили в мае, «как земля подойдет» (чтобы лошади не вязли в земле). Пахали

один раз, боронили в крест, т.е. вдоль и поперек, после сева пашню боронили таким же образом.

При хорошей осенней обработке землю весной не пахали, а сразу сеяли под соху или борону. Боронили обычно мальчики, начиная с 8-9-летнего возраста. Словом борноволок называли мальчика, который уже может боронить.

Поля наемили, т.е. удобряли коровьим и конским навозом. На десятину (1,45 га) вывозили не менее 300 возов навоза в связи с тем, что земля в Добрянке и округе была слабой плодородности.

В конце XIX в. наиболее распространенными культурами были рожь, озимая и яровая (ярица) пшеница, ячмень, овес и меньше были распространены горох, гречиха, просо. Сеяли также коноплю, лен, табак. В послереволюционное время рожь и ярица уступают место пшенице.

Огородничество существовало издавна. В огородах сажали картофель, морковь, капусту, брюкву, репу, редьку, свеклу, лук, чеснок, тыкву, огурцы, хмель. Разведение этих растений носило торговый характер. В домах выращивали красный горький перец и душистое растение базилик. Перец клали в суп, в чай для крепости. Базилик заваривали вместе с чаем, клали в капусту при засолке. Все овощи на грядках сажали руками. Даже картофель до конца XIX в. сажали, окучивали и выкапывали руками. На рубеже XIX - XX вв. его стали сажать под лопату, а затем и под соху.

Хлеб жали серпами, связывали для просушки. Снопки ставили шестириками и десятириками и покрывали сверху клубуком (одним снопом) и свинкой (тремя снопами). Молотили цепями.

В Добрянке находились маслобойни с жерновками, приводимые в движение лошадьми, ходившими по кругу. На них обдирали конопляное семя, выжимали масло. Но в основном для этих целей пользовались ручными маслобойками.

Повсюду земледелию сопутствовало скотоводство. Скот был мелкий, местной породы, малопродуктивный. Но количество скота в середняцких и зажиточных хозяйствах нередко достигало значительных размеров.

«Скота было людно», несмотря на большой состав семьи, приходилось, как говорили старики, «у скота в работниках жить».

В Добрянке занимались заготовкой скота и отправкой его в Петербург, что позволяло населению выращивать и сдавать скот скотопромышленникам.

Мелкая крестьянская промышленность занималась обработкой шерсти, льна, выделкой кожи, овчин, кузнечным делом, обработкой глины - гончарством, бондарным производством, производством

дегтя. Сами фамилии старожилов говорят о занимавшихся таким производством: Кожевников, Столяров, Кузнецов, Плотников, Бондарев, Каменщиков, Кирпичников, Скугоров, Портной...

Некоторые производства превращались в мелкие капиталистические предприятия с наемными рабочими. Повсеместно применялось беление холста на морозе. Вначале холст «бучили» в специально изготовленных из круглого ствола дерева бучах, из которых выдавливали сердцевину. Бучили холст и бельё в древесной золе...

Шили одежду из льна, шерсти, конопли.

Овечья шерсть шла на шерстяные ткани, сукно. В небольшом количестве для вязания пряли собачью шерсть.

Хлощовые изделия назывались волокнища, портянина, а шерстяные или полушерстяные – сукно, сермяжина. Самоотканщина имела существенное значение в первой половине XIX века. Однако в те времена самоотканщина была не единственным материалом одежды. Для добрянцев и жителей окрестности характерна была торговля далеко за пределами. Торговцы привозили ткани из России, Польши. Но ткацкий стан – кросна – имелся почти в каждой семье. Ткали преимущественно нижнее, постельное бельё, рабочую одежду, полотенца и т.п.

Шелковые шушуны, платки, душегреи, «стелженные» пальто, крытые шелком, были распространены в зажиточных семьях.

Красители тканей изготавливали жители сами. Распространена была окраска корой дуба; её обдавали кипятком, процеживали, затем в этом настое кипятили материал для фартуков, сарафанов. Он получался чёрный с коричневым оттенком – чёрёмный. Применялись для окраски листья шиповника, кипяченые с добавлением отходов, оставшихся после точки металла, получался чёрный цвет. В красный цвет окрашивали мареной. Верхушки растения сушили, толкли, парили. Краска была очень стойкой. В желтый цвет окрашивали ткань из отвара луковой шелухи.

Замужняя женщина обязательно покрывала голову. Волосы не распускали, всегда прятали их. За грех считалось пойти с раскрытой головой.

Платок (ширинка, рушник, фата) издавна был необходимой частью женского убора.

Молодые замужние женщины одевались наряднее девушек. Много внимания уделялось костюму невесты и жениха. Свадебную одежду не носили, а старались сохранить до смерти»¹⁹.

Домашние молитвы, крестные знамения и общественные богослужения, молитва, осеняемая крестом, звучала от зари до зари при каждом движении. Её шептали, разжигая печь, открывая трубу, окно, над каждым горшком, подавая на стол, принимая пищу, присматривая за хозяйством.

В отношении к постам у старообрядцев сохранилась традиция, которая характерна для религиозно-бытового уклада дораскольного периода, но является частью общехристианской системы ценностей. Существуют некоторые особенности питания в пост, которые отличают старообрядцев от представителей РПЦ и разница в «держании» постов весьма существенна. В старообрядчестве не постились только младенцы: девочки – до двухлетнего возраста, мальчики – до трех лет.

Высшими духовными ценностями в жизни старообрядцев являются ценности религиозные, в христианстве известные как заповеди, провозглашенные в Нагорной Проповеди Христа. Именно на них основана вера в Бога как Высшую ценность. Религиозные, или духовные, ценности, религиозная культура в существенной степени регулируют жизнь, задают определенные нормы бытового поведения.

За свою историю русские старообрядцы сохранили, возвели в степень уважения такие человеческие качества, которые не подлежат пересмотру: честность, трудолюбивость, совесть, доброта, настойчивость в деле, твердость в слове, трезвость, грамотность, строгий быт.

Как в жизни личности, семьи, общины соблюсти божественные законы сочетания духовного и материального, о которых ап. Павел писал, словно бы видя перед собой историческую жизнь старообрядчества: «Мы отовсюду притесняемы, но не стеснены; мы в отчаянных обстоятельствах, но не отчаиваемся; мы гонимы, но не оставлены, низлагаемы, но не гибнем» (Коринф. 11,4,8-9).

Русский философ И. А. Ильин в одном из своих сочинений обосновал религиозную веру как «путь духовного обновления», поскольку вера – это и есть осознание ценности: «Жить на свете – значит выбирать и стремиться; кто выбирает и стремится, тот служит некоторой ценности в которую он верит...» И далее: «Вера,

¹⁹ Алгинин А.Н. Корни: Очерки по истории русских старообрядческих слобод Добрянки и Радуля. – Чернигов, 2006. – С.162-163.

ставит каждого из нас перед высшей ценностью в жизни... Богом»²⁰.

И.В. Поздеева отмечает, что «и сегодня востребован опыт осуществления основного исторического парадокса старообрядчества, позволяющего сохранять истинность и неизменность древней веры в изменяющихся социальных и материальных условиях современной жизни. Этот парадокс, ставший для движения основой выживания, сформулированный как «новации ради традиции»²¹. Можно уточнить: новации в материальной сфере ради сохранения традиций в духовной.

В чём заключается «тайна» старообрядческого хозяйствования и предпринимательства, выдвинувшая из среды, наиболее гонимой, тысячи людей, привнёсших в Россию новейшие технологии и неизвестные производства, создавших колоссальные капиталы, образованных и светских, но не потерявших своей веры и связи с конфессиональными общинами»²².

«Так, устойчивые установки в ходе объективизации конфессиональных ценностей обеспечили превращение интенсивного и «неумеренного» труда, как и предпринимательского дела, в самостоятельные ценности.

В целом, одной из самых важных особенностей социокультурной системы старообрядчества стало совмещение и взаимодействие в старой вере новаций и традиционализма, которыми характеризуются как всё старообрядчество в историческом аспекте, так и абсолютно все стороны его жизни»²³.

По Н.Бердяеву, «человек призван служить истине», признание же экономики «предпосылкой всей человеческой жизни» имело «фатальное значение». Высшие цели жизни не экономические и не социальные, а духовные»²⁴.

²⁰ Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. - М., 1993. - С. 31

²¹ Поздеева И.В. Русское старообрядчество конца XX века // Алтарь России. Большой камень. - М., 1997. - С.7-13.

²² Поздеева И.В. Материальное и духовное в жизни старообрядческих общин // Культура русских-липован в национальном и международном контексте. - Бухарест, 2006. - Вып. 4.

²³ Керов В.В. Формирование старообрядческой концепции «труда благого» в конце XVII – начале XVIII вв. К вопросу о конфессионально-этических факторах старообрядческого предпринимательства // Старообрядчество: история, культура современность. - М., 1996. - Вып.5. - С.42.

²⁴ Бердяев Н. А. Об иерархии ценностей. Цели и средства // Царство Духа и царство кесаря / Сост. и послесл. П. В. Алексеева. - М., 1995. - С.318-319.

Старообрядчество Ветки и Стародубья стремилось на «протяжении веков сохранить и развивать культурно-образовательные традиции, традиции в храмостроительстве, иконописи, рукописной, книгоиздательской деятельности, традиции русского религиозного питания, в книжном оформлении, а также в быту, костюме, стиле литературного письма и пр.

Уникальны молитвенные комплексы, возникшие в старообрядческой среде Ветки и Стародубья: настенные учительные листы, кадилницы, моленная одежда, лестовки, подручники, а также футляры для хранения и переноски богослужебных книг, свечей, индивидуальной посуды.

Старообрядцы Ветковско-Стародубских слобод сумели сохранить традиционные русские религиозно-культурные особенности и в то же время выработать позитивные методы приспособления к новым экономическим обстоятельствам.

«Как всякая религиозная культура, старообрядческая на подсознательном уровне передается от поколения к поколению в качестве идей, закреплённых в знаковых формах. Они проявляются на всех уровнях духовной и обыденной жизни, в общественном и домашнем богослужении, используемых в этих богослужениях предметах, которые функционируют в качестве особых знаков, закрепляющих накопленный опыт и выражающих определённый способ поведения. Они являются одновременно и предметами культуры материальной, и феноменами культуры духовной»²⁵.

Жизнь в религии, отразившаяся в быту, — основа того духовного единства, которое связывает не только жизни сегодняшних старообрядцев, но и их сегодняшнюю жизнь с прошлой. Присущие старообрядчеству активность жизненной позиции, активность мировоззрения, способствуют ориентации в конкретной среде, в конкретном мире.

²⁵ Дементьева Л. Старообрядчество как явление культуры и христианской традиции // Остров веры. - 2005. - № 2, май

Расков Д.Е. (Санкт-Петербург)

СОБСТВЕННОСТЬ В ВОСПРИЯТИИ СТАРОВЕРОВ-СТРАННИКОВ: СПОР О ПАРОВОЙ МЕЛЬНИЦЕ НАЧАЛА XX ВЕКА*

Введение

Принципиальные споры внутри староверия в первую очередь затрагивали вопрос о степени компромисса с внешним миром. Частичное или полное религиозное неприятие мира как чуждого идеалам спасения затрагивало такие сферы как *политика* («моление за царя»), светская власть как царство Антихриста), *брак* и *девство*, *наука* (внешняя премудрость), *искусство* (отказ от театра, светской музыки). Немаловажным вопросом всегда являлось и противостояние религии спасения и рационального хозяйства или *экономики*. Этот разрыв связи религии и экономической сферы усилился с разрастанием и усложнением системы, которую принято называть капитализмом. По мысли Вебера, эта связь «становилась все более невозможной, чем рациональнее и тем самым безличнее становился мир капиталистического хозяйства».¹ К богатству, к деньгам, к собственности всегда сохранялось глубокое недоверие или точнее опасение, что эта сфера может захватить душу человека (сребролюбие и любостяжание), увести от Бога. Эти опасения только усиливались представлениями об Антихристовой природе экономики в последние времена. В то же время, парадокс состоял в том, что нестяжание и трудолюбие способствовали накоплению, а компромиссный подход позволял использовать экономический ресурс для поддержания стабильности и защиты от внешнего мира.

Представляет большой интерес тот факт, что в рамках одного из самых радикальных течений староверов – в странническом согласии – со второй половины XIX в. возникают и обостряются дискуссии по экономическим вопросам. Казалось бы, изначальная проповедь побега из мира, «*жития птичьего*», требование полного отказа от любой связи с миром, в котором действует Антихрист, предполагали однозначность в вос-

приятии собственности. Тем не менее, сначала отношение к деньгам, а затем и вопрос об отношении к собственности и возможности вести торговлю становится в центре внимания и вызывает внутренние споры.² Проект полного отказа от всякой связи с внешним миром не мог быть реализован на скольконибудь длительном отрезке времени. Постоянно возникала необходимость в компромиссах. Их степень становилась предметом обсуждений. При этом, в этих обсуждениях проявляется очень важная и характерная для старообрядцев особенность: атмосфера демократичности и «народной мыслительности». Грамотность, знакомство с текстами, желание соблюсти в точности заветы предков часто приводили к появлению разных точек зрения и иерархическому неподчинению. Для выслушивания оппонентов, примирения и принятия решения нередко созывались *беседо-разбирательные соборы*.

Поворотным событием в истории общины староверов-странников начала XX в. становится учреждение паровой мельницы и торговой лавки в г. Данилове Ярославской губернии при непосредственном участии самого главного во внутреннем иерархическом устройстве, «старейшего преиумущего» Александра Васильевича Рябинина (1852-1937). Для того чтобы разобраться в нюансах этой дискуссии, представляется важным, во-первых, наметить общий контекст нормативного отношения к собственности у странников³, начиная с инока Евфимия и заканчивая «сепелковцами» и

² О толке безденежников у странников см.: Мальцев А.И. Странники-безденежники в первой половине XIX в. // Христианство и церковь в России феодального периода (материалы). - Новосибирск, 1989. - С. 331-351; Дутчак Е.Е. Вероучения странников-безденежных конца XIX-XX вв. (по материалам археографических экспедиций Томского университета) // Старообрядчество: история, культура, современность. - М., 1998. - С. 190-192.

³ О представлениях староверов о собственности см.: Керов В.В. «Се человек и дело его...»: Конфессионально-этические факторы старообрядческого предпринимательства в России. - М., 2004. - С. 434-461.

* Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ 09-02-00-388а.

¹ Вебер М. Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира / Избранное. Образ общества. - М., 1994. - С. 14.

«статейниками». Во-вторых, важно воссоздать экономические подробности устройства паровой мельницы и торговли, привести аргументы сторон в возникшем споре, и, наконец, проинтерпретировать возникшую дискуссию. Дополнительный исследовательский интерес для изучения хозяйственной этики староверов представляет и то неожиданное обстоятельство, что умеренное крыло странников приходит в своих нормативных оценках к откровенной апологетике капитализма⁴.

Главным источником по факту заведения мельницы, обсуждению этого вопроса и общей истории страннического согласия стали материалы и рукописи Каргопольского собрания РО БАН, которые указал и порекомендовал к изучению Н.Ю. Бубнов. В вопросах исследования странничества и хозяйственных дискуссий большую помощь оказали работы А.И. Мальцева и Е.Е. Дутчак⁵.

Отношение к собственности у странников

Согласие странников или бегунов исходило из того, что единственным способом спасения в последние времена стал побег из мира, выход за его пределы. С особенной бдительностью странники стремились оградить себя от любого взаимодействия с властью. Принятие собственности, закреплённой и легализованной властью, воспринималось «истинно-православными христианами» как отступление от веры. Первая добродетель для странника: «страну быти мира». Сами представители согласия в объяснении «кто такие скрытники» пишут, что для сохранения цельной и непорочной веры: «Мы истинно-православные христиане ... уходим из своих домов для своего душевного спасения, следуя Святому Евангелию, ... мы странники пришельцы есмы настоящего града не имеем, но грядущего взыскуем...»⁶. В Нравственном цветнике начала XX в. предписывалось хранить себя от сребролюбия и любостяжания. В вопросах собственности большое внимание уделялось завещанию:

«имение не оставлять родственникам по завещанию, но своими руками при жизни раздавать его нищим», «завещания делать в пользу родственников (значит) на письме предавать позору свое неразумие»⁷. Идеалом была раздача имения, милостыня при жизни. Далее наметим основные вехи в эволюции взглядов странников на собственность.

В согласии странников, возникшем в 60-х гг. XVIII в., неизменным авторитетом пользовалось учение инок Евфимия (оформилось в 80-е гг. XVIII в.), труды которого опубликованы благодаря А.И. Мальцеву⁸. Отношение к собственности и экономической сфере вытекало из учения Евфимия. Мир – царство победившего Антихриста. Истинно-православные христиане должны жить за пределами этого мира и тем самым вести «скрытую брань». А.И. Мальцев обращает внимание на то, что социальные и экономические идеи Евфимий не обходит стороной⁹. Приход Антихриста Евфимий связывает с введением подушной подати и переписи населения, с размежеванием земель, которое коснулось перевода в частную собственность рек, лесов и «прочих усадеб», что неизбежно привело к «ратоборству». Ссылаясь на Св. Златоуста, Евфимий признает за христианский идеал общение имуществ: «Межи бо яко границы землям устави еже комуждо глаголати свое. Сей бо глагол святыи Златоустыи проклятыи и скверныи наречет: «Кому глаголати «мое» – от диавола, – рече, введется. Вся нам общая сотворил есть Бог, яже суть нужнейшая. И несть мощно рещи – «мой свет», «мое солнце», «моя вода» и прочая»¹⁰. Земля, вода, солнечный свет не могут быть в чьей-то собственности. Моральные последствия в том, что разделение изначально общего, Богом данного, достояния приводит к усилению таких пороков как зависть, сребролюбие, вражда. Не ускользает от инок Евфимия и такое последствие всеобщего распределения земель как насильственное прикреплё-

⁴ Имеется в виду М.И. Залесский.

⁵ Мальцев А.И. Староверы-странники в XVIII – первой половине XIX в. – Новосибирск, 1996; Дутчак Е.Е. Из «Вавилона» в «Беловодье»: адаптационные возможности таежных общин староверов-странников (вторая половина XIX – начало XXI в.). – Томск, 2007.

⁶ БАН. – Собр. Каргопольское. – № 255. (Объяснение кто такие скрытники). – Л. 1-2.

⁷ БАН. – Собр. Каргопольское. – № 55. (Нравственный цветник). – Л. 227, 231об.

⁸ См.: Сочинения инок Евфимия (тексты и комментарии) / Сост. А.И. Мальцевым. – Новосибирск, 2003.

⁹ Мальцев А.И. Староверы-странники в XVIII – первой половине XIX в. – Новосибирск, 1996. – С.120-121.

¹⁰ Сочинения инок Евфимия // Там же. – С.200-201.

ние христианина к определенному месту в миру, а значит и к самому миру. Собственность не может не сковывать свободу христианина.

Необходимость платить налоги с каждой души заставляет человека *«пецися о дани оной, и домовном строении, и прочем собрании имения, яко же нравия, неусыпно...»*.¹¹ Желание получить больше денег приводит к ненависти, к использованию обмана в мерах и весах и *«междоусобной брани»*, стремлению отнять надел у слабого. По мысли Евфимия, только *«умное скитание»* может оградить от вопросов собственности и удалить тем самым от *«свары»*, от семи смертных грехов. Странник, как Христов человек, не должен иметь никакой собственности. К тому же *«при угрожающей близости концу мира, напрасны все мирские попечения и труды»*.¹²

Взгляды Евфимия на собственность принято называть *«коммунистическими»*. Интересно, эта оценка мало изменялась со временем: в 1873 г. к такому выводу приходит В.Ф. Ливанов, в 30-е гг. XX в. идеи Евфимия как коммунистические характеризует историк русской церкви Н.М. Никольский, а также историк страннического согласия М.И. Залесский, который сам принадлежал к последователям *«статейников»*.¹³ Следует признать, что бескомпромиссность по отношению к власти неизбежно приводила к подобному отношению к собственности. Поскольку любое ослабление по вопросу собственности значало не радикальное неприятие власти и мира, а компромисс. Последующая история страннического согласия показала, что степень этого компромисса менялась в зависимости от конкретных условий, в которые попадали общины: от удаленности от городов и деревень, от способности к самообеспечению. Эти условия влияли и на тип организации внутреннего управления, степень централизации. Соответственно, такой идеальный взгляд на отношение христианина к собственности было трудно воплотить, что приводило к отступле-

ниям на практике и попыткам его переосмыслить.

В первой половине XIX столетия в странническом согласии стали появляться различные направления. Наиболее влиятельным стало *«сопелковское»*, названное так по имени с. Сопелки Ярославской губернии. Альтернативу им составляли *«безденежники»*, которые выступали за полный отказ от антихристовых денег.¹⁴ Как показывает блестящий знаток страннического согласия А.И. Мальцев, до 40-х гг. XIX в. споры между *«сопелковцами»* и *«безденежниками»* не носили принципиального характера, поскольку обе стороны исповедовали нестяжание.¹⁵ При ослаблении эсхатологических ожиданий деньги стали рассматриваться *«сопелковцами»* как безвредные, как средство к добрым делам. Сопелковцы стали поощрять активный поиск укрепления страннических общин, стали устраивать земные дела, превращать согласие в богатую и влиятельную организацию.¹⁶

Позднее после принятия в 1860 г. статей Никиты Семенова (1804-1894), большая часть *«сопелковцев»* стали называть *«статейниками»*. Самые существенные изменения коснулись вопросов церковной организации и управления. Статьи предполагали восстановление иерархии и централизации, выборы главного, который именовался *«старейший преимуществ»*. *«Противостатейники»* же в Сибири и Поморье придерживались более характерной для беспоповцев *«старческой власти»* в самостоятельных общинах и ушли в оппозицию.¹⁷

В статьях было признано существование странников и странноприимцев, которые помогают общине, но сами еще не могут принять крещение. Определенные послабления касались передачи имущества. Тот, кто вступал в скит или общежительство мог не передавать всего имущества, а распорядиться им

¹⁴ См. прим. 2

¹⁵ Мальцев А.И. Староверы-странники... - С.207.

¹⁶ Там же. - С. 207-208.

¹⁷ См. подробнее: Мальцев А.И. Проблемы церковной организации и управления в сочинениях староверов-странников (вторая половина XIX – начало XX века) // Исторические и литературные памятники «высокой» и «низовой» культуры в России XVI-XX вв. Сборник научных трудов / Отв. ред. Е.К. Ромодановская. - Новосибирск, 2003. - С. 157-176.

¹¹ Там же. - С. 201.

¹² См. описание учения Евфимия: Ливанов В.Ф. Раскольники и острожники. - Т. IV. - СПб, 1873. - С. 75.

¹³ Ливанов В.Ф. Указ соч. - С. 76.; Никольский Н.М. История русской церкви. - М., 1989. - С. 278, Залесский М.И. Общий очерк скрытничества // БАН. - Собр. Каргопольское. - № 77. - С. 8.

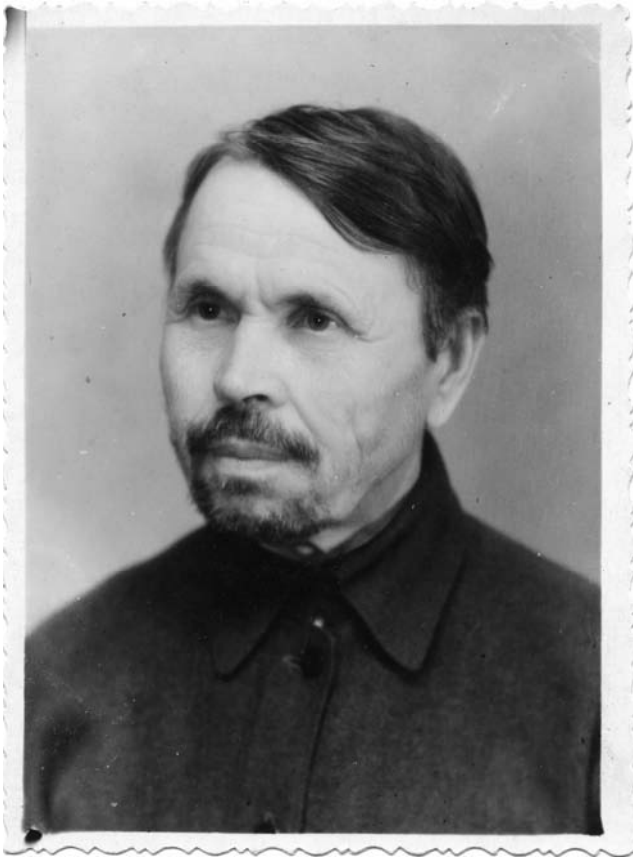


Фото 1. Максим Иванович Залесский
(БАН, Каргопольское собр. 382).

по собственному разумению. Идеалом оставалось общение имуществ, отсутствие собственности, но признавались и другие формы. Для тех, кто поступал в общежитие в статьи Никиты Семенова устанавливались строгие правила: «... во общежитии своего ничего не имеет: ни имени, ни воли своя и прочее: ни самому начальнику оно, но вся обща» (Статья 10, пункт 1).¹⁸ Предписывалось для всякого дела иметь «совет от трех человек». В статье 11 «О распоряжении и содержании имущества собственности» подтверждалось, что поступающие в общину «обязаны непроминуемо все имущество, находящееся при оных... предоставить оное во общую пользу братския экономии». Далее же, ссылаясь на современные обстоятельства, подвергающие опасности полного лишения общественного имущества, допускалось не требовать полной передачи собственности, но лишь «кто что по своему расположению соизволит пожертвовать».¹⁹ С того, кто не поступал в общежительные обители, а проживал в миру, «на самостоятельном положении и попечении»,

имения вообще не требовали. Тем самым, отношение к собственности становилось у странников-статейников более гибким. Необходимость жить в непосредственном соприкосновении с городом, принимать помощь от странноприимцев, опасность разорения лесных пустыней заставляли идти на определенные компромиссы по сравнению с идеалами в вопросах отношения к собственности, которым следовал инок Евфимий.

Представляет значительный интерес неопубликованная история страннического согласия или скрытничества, как она описана у Максима Ивановича Залесского (1894-1975)²⁰. Автор активно и открыто пользуется «внешними» светскими писателями. Много цитирует И. Пятницкого, В. Ливанова, Г. Плеханова, А. Щапова, А. Пругавина. В то же время, история написана на основании страннической библиотеки, куда входили полемические сборники, переписка, решения соборов. Прежде чем привести те сведения и оценки, которые сообщает М.И.Залесский о Никите Семенове по вопросу собственности, необходимо разъяснить необычную особенность данной истории. Дело в том, что основной акцент М.И. Залесский делает на отношении странников к собственности и капиталу. Достаточно посмотреть на то, как названы главы сочинения. В каждой из них воссоздается биография наставника: «Никита Семенович Киселев и применение капитала», «Правитель странников Роман (Гущин) и его задачи по линии капитала», «Корнилий П. Пятаков и Рябинин А.В. или перевод денежного капитала в промышленной». Складывается впечатление, что историю скрытников М.И. Залесский описывает для т.н. прогрессивных людей будущего, для которых чисто религиозные вопросы являются второстепенными. В некоторых отступлениях можно встретить настоящую апологетику капитала: «... но к капиталу в его общем состоянии странники с самого начала отнеслись весьма сочувственно и со вниманием, в нем они видели жизнь, силу несравненно большую, чем что-либо другое. Силу гибкую, плодотворную и влиятельную, которой одинаково служили лица того и другого пола разного рода и состояния. Повторяем,

¹⁸ БАН. - Собр. Каргопольское. - № 66. (Цветник страннический). - Л. 65.

¹⁹ Там же. - Л. 78-78об.

²⁰ См.: Прокуратова Е.В. История страннического согласия в сочинениях старообрядческого книжника М.И. Залесского // Материалы и сообщения по фондам Отдела рукописей БАН. - СПб, 2006. - С. 306-312.

страннические руководители не могли не признать в капитале сильного рычага для движения вперед, для распространения своих взглядов и понятий на народную массу...»²¹

В переложении М.И. Залесского «старейший преимуций» Никита Семенов, с одной стороны, признавал общность братской собственности, с другой – «выступал защитником частного капитала». В подтверждение своей точки зрения он приводит подробности о задержании Никиты Семенова в 1854 г. в Вологде, когда при нем обнаружили сумму в 530 руб., описывает тесные связи с купцами и мещанами Понизовкиными, Носковыми, Полетаевыми, Трутневыми и другими.²² Нельзя не подивиться тенденциозности подобных интерпретаций: «Ревность к проповеди и сила капитала восполняли друг друга, потому прилив последователей был тогда быстрой», «деньги грешней земли могут сделать больше, нежели обещания на райское наслаждение в загробном мире».²³ Тем самым, М.И. Залесский показывает гибкость и открытость Никиты Семенова в экономических вопросах, эволюцию взглядов.

Рассмотрение вопроса отношения к собственности у странников в период до начала XX в. показало, что изначальная их позиция отличалась высокой степенью религиозного неприятия собственности. Инок Евфимий подчеркивал, что страннику подобает отказаться от всего моего («мое от дьявола»), что собственность на землю неизбежно ведет к «сварам», к разжиганию грехов. Тем не менее, необходимость поиска компромисса по проблемам хозяйственной этики приводила к разногласиям в вопросах отношения к деньгам, собственности и торговле. Превращение общины странников в богатое и влиятельное согласие, успех проповеди были бы невозможны без определенных послаблений. Прослеживается преемственность во взглядах «сопелковцев», «статейников» и «мельничных». Их отличает более лояльное отношение к деньгам и собственности. Определенным решением этого вопроса стало также разделение на странников и странноприимцев. Тем не менее, собственность и торговля продолжали вызывать споры, наиболее заметным из кото-

рых стал спор о паровой мельнице начала XX в.

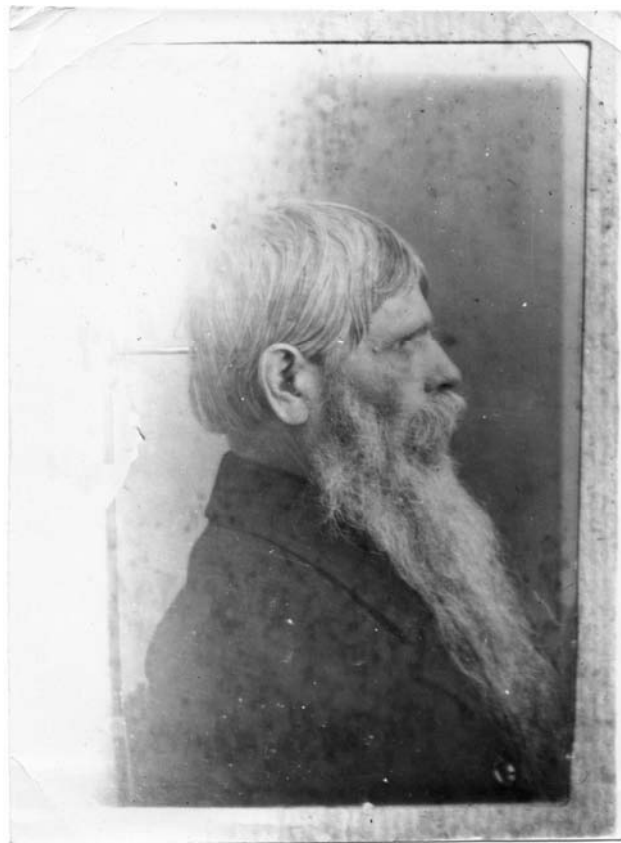


Фото 2. Александр Васильевич Рябинин (БАН, Каргопольское собр. 382).

Спор о паровой мельнице

Наиболее значительная дискуссия по вопросам собственности развернулась в начале XX в. Поводом стала активная экономическая деятельность (строительство паровой мельницы и устройство торговой лавки), которую развернул четвертый по счету «старейший преимуций» после Никиты Семенова – Александр Васильевич Рябинин (1852-1937). Спор о паровой мельнице расколол «статейников» на тех, кто поддерживал А.В. Рябинина и тех, кто выступал против мельницы и самоуправства. Главным в оппозиции стал «старейший Вичугской страны» Федор Михайлов. Polemika началась в 1911 г., договориться не удалось и уже к 1913 г. противоборствующие стороны предали друг друга анафеме.

Как пишет А.И. Мальцев, авторитет А.В. Рябинина (отца Арсения) «был чрезвычайно высок», «не случайно он почитался современниками и почитается странниками до сих пор как второй по значимости среди наставников (после Никиты Семенова) за все время существования

²¹ БАН. - Собр. Каргопольское. - № 77. - С. 17.

²² Там же. - С. 34-35.

²³ Там же. - С. 36-37.

согласия».²⁴ Попробуем разобраться подробнее, в чем состояла экономическая активность в общине скрытников при А.В. Рябини-не, какие аргументы использовали стороны в письмах, беседах, соборных постановлениях.

Известны некоторые экономические подробности о заведении мельницы и торговой лавки. Деятельность общины странников развернулась в г. Данилове Ярославской губернии. Под покровительством А.В. Рябини-на были запущены слесарная и никелировочная мастерская, где работали специалисты по металлообработке с Урала. В мастерской делали иконостасы, киоты, самовары, тазы. С 1906 г. стала работать торговая лавка, в которой предлагались хлеб, бакалея и даже табачные изделия. Работники трудились в основном на «монастырских условиях», что, по всей видимости, предполагало отсутствие денежной заработной платы. В торговлю было вложено около четырех тысяч руб. Возможно, в организации лавки помог и ранний опыт А.В.Рябинина, который в 1880 г. работал приказчиком в лавке В.С. Кузнецова в Невьянском заводе Екатеринбургского уезда Пермской губернии.²⁵

Самые жаркие споры разгорелись вокруг паровой мельницы. Подробные сведения о всех шагах и затратах приводит историк странничества М.И. Залесский. Сначала за 1350 руб. была куплена земля на имя И.С. Виноградова. Общая ценность мельничного предприятия составляла не менее 25 тыс. руб. Кроме земли, почти 10 тыс. руб. обошлось оборудование всего мельничного корпуса, 5800 руб. – двигатель, 5750 руб. – вальцовка и все принадлежности. А.В. Рябинин консультировался с профессионалами в Петербурге, в частности с Иваном Петровичем Белозеровым – подрядчиком по строительству кирпичных и деревянных построек. Общинная собственность была записана на лиц. Управление мельницей было формально передано товариществу оборотистых странноприимцев из Ярославской, Пензенской и Казанской губернии. Нанимали тех, кто работал «честно и

усердно, но бесплатно», желая принять крещение странника²⁶.

Поначалу все шло неплохо. В Данилове было заведено духовное училище с богатой библиотекой.²⁷ 21 августа 1910 г. с «преимущим старшим» был избран А.В.Рябинин. Почти сразу его активная экономическая деятельность вызвала противление, как со стороны других наставников, так и со стороны благотворителей. Слишком плохо новые инициативы согласовывались с отказом от мира и всех его благ, слишком большое участие проявлял в этих делах лично глава странников, слишком уязвимым становилось положение общины в отстаивании собственной правоты перед лицом других согласий.

Попробуем проследить аргументы сторон в этом споре. Главный оппонент Федор Михайлов подчеркивает, что осенью 1910 г. купчиха Агафья Понизовкина выразила свое несогласие с устройством мельницы и отказалась помогать общине. Собственная экономическая деятельность общины странников заставляла благотворителей задуматься о целесообразности помощи. Поневоле согрешали и мирские купцы, но когда сами странники стали организовывать мельницу, это было воспринято с настороженностью. Опасались и упреков в отступничестве со стороны других согласий.

Несмотря на введенную централизацию, у странников-«статейников», в общине которых возникло это обсуждение, сохранялась демократичность в принятии решений. В частности, это подтверждает назначение внутреннего расследования по вопросу организации мельницы, проведение беседо-разбирательных соборов, обширная полемическая переписка.

В июле 1912 г. Собор Вычугской страны, объединивший оппозицию А.В. Рябинину, отлучил ставленника А.В. Рябинина Спиридона Кузьмича и назначил Кирика Харламповича. Тем самым первоначальный спор о мельнице и торговле усиливался спорами о превышении полномочий и злоупотреблении

²⁴ Мальцев А.И. Старообрядческий наставник инок Арсений (А.В. Рябинин). Материалы к биографии // Гуманитарные науки в Сибири. - 2000. № 2. - С. 70.

²⁵ БАН. - Собр. Каргопольское. - № 77. - С. 97-101.

²⁶ Там же. - С. 104, 111, 131.

²⁷ Мальцев А.И. Исторический рассказ инокини Раисы о древнем старце Никите Семеновиче. // Исследования по истории литературы и общественного сознания феодальной России. - Новосибирск, 1992. - С. 204.

положением.²⁸ Сторонники Федора Михайлова задавались вопросами: Как можно бежать в пустыню с мельницей? Не противна ли мельница и торговая лавка Божественному писанию? Опираясь на Добротолубие, Василия Великого, Феофилакта Болгарского, оппоненты выражали уверенность, что забота о житейском, приобретение богатства ведут к гибели. «Вместо мироотречника оказался мукомельник», – сетовали участники собора.²⁹

Большой Собор, проводившийся с 14 по 25 мая в Вычугской стране, объявил 17 вин А.В. Рябинина. Жанр «изъявления вин» наряду с вопросоответными сочинениями был популярен в старообрядческой литературе. Он позволяет лучше понять предмет разногласий, аргументы сторон. Первая вина А.В. Рябинина состояла в самом заведении мельницы: «При Вашей обители выстроена мельница и Вы, Александр Васильевич, своим вмешательством находите этому заведению хозяин, как-то: денег давал под землю и на мельницу, и твои послушники работают на мельнице, и торгуют в лавке, по твоему приказанию...». Вторая в непосредственном участии в организации торговли: «Тоже и на торговлю денег дал и доход от всего получает. И табаком в воскресные и праздничные дни торгуете, и сим учинил великий соблазн».³⁰ Обращает на себя внимание тот факт, что самой серьезной виной противники считают личное участие А.В. Рябинина в организации паровой мельницы и торговли. В результате опроса многих лиц они устанавливают, что сам А.В. Рябинин являлся хозяином мельницы: покупал под нее землю, вкладывал деньги, нанимал людей и получал доход. Возмущает противников лидера «статейников» торговля табаком, которая велась даже в воскресные и праздничные дни.

Истина, по мнению Кинешемских христороубцев, не может быть доказана в богословском споре, поскольку искусство обращения с текстами может оправдать любую деятельность. Важно, что данная деятельность производит великое смущение и волнение, что ведется вопреки мнению других наставников. Не книжная премудрость может при-

влекать в общину, а пример христианской жизни, пост, смирение.³¹

Личный интерес и личное участие А.В. Рябинина беспокоили странников. Пугало настроение «старейшего преимущественного», которое следующим образом было отражено в письме К.П. Пятакова Федору Михайлову: «Я (А.В. Рябинин – Д.Р.) хочу поставить мельницу. Вот у меня уже и амбар весь срублен и двигатель приторгован. И взял биржевую газету и начал читать. Потом и говорит мне: «Вот, отец, как хорошо эти биржевые газеты, все знаешь – где, что и как продается». И потом взял счета и начал считать – сколько пользы принесет ему мельница. [...] Александр Григорьевич сказал ему: «А ежели узнают раскольники про мельницу, будут обвинять всех нас за мельницу». Он ответил: «Это оправдаем Писанием. Мы етого не боимся»».³²

Тем самым, противников А.В. Рябинина, главным образом, беспокоило участие в делах самого «преимущественного старейшего», его явная заинтересованность в хозяйственных вопросах. Кроме того, в качестве дополнительных доводов против заведения мельницы и торговли ссылались на осуждение благотворителей, которые отказывались помогать экономически самостоятельной общине и на осуждение со стороны «раскольников», т.е. других согласий и толков внутри староверия. Получается, что внешне выгодное предприятие грозило осуждением получаемой милостыни, что отражалось в большей степени на более удаленных общинах. Обмирщение ослабляло позиции «странников-статейников» в борьбе с другими согласиями («вместо мироотречника оказался мукомельник»).

Какие же аргументы в свою защиту приводил А.В. Рябинин? Сам факт, что эти аргументы приводились, соборы и разбирательства не утихали, говорит о том, что лидер странников стоял на своем и не думал отказываться от мельницы и от торговли, считал себя полностью правым. По признанию многих современников – это был человек со страстной волей и умом. Он постоянно находился под угрозой преследования после того, как сбежал из-под ареста в Екатеринбургском уезде. С 1885 г. находился в Ярославском уезде, в 1914 г. попадает снова под арест, только

²⁸ БАН. - Собр. Каргопольское. - № 173 («Деяния Соборов в Вычуговской стране, сентябрь 1912 – ноябрь 1913 гг.).

²⁹ Там же. - Л. 16.

³⁰ Там же. - Л. 49 об.-50.

³¹ БАН. - Собр. Каргопольское. - № 350. - Л. 11-12.

³² Цит по: Мальцев А.И. Старообрядческий наставник инок Арсений... - С.69.

революция позволяет ему освободиться из Александровского тюремного острога г. Иркутска.³³

В свое оправдание А.В. Рябинин ссылался на Апостола Павла. У М.И. Залесского приводятся следующие слова главы странников: «Апостол сам лично торговал, а я сам не торгую, у меня на это особые люди определены, я только дела поставил и денег дал». В вопросе постройки мельницы ссылался на 9-е Правило 6-го Собора: «Клирик если имеет корчемное заведение на правах хозяина и отдает его в найм, нет в этом нового».³⁴ А.В. Рябинин, обращаясь к своим критикам, говорил: «... не могу братия упрямиться, не могу! Вы впали в ересь мессалианскую и меня тащите за собой... Мельница дело святое и богоугодное! ...»³⁵ Мельница и торговля, по замыслу наставника, служила благим целям: для «прикрытия христиан», «научения проповедников», для собственного пропитания.

Из показаний старца Антония Андреева следует, что А.В. Рябинин сам вкладывал средства в торговлю и другим предлагал это делать. На упреки о торговле в праздничные дни отвечал: «да ведь знаем, что не ладно, да что ж де сделаешь, если мы в свое время не отопрем, то ведь власть будет преследовать, да при том же с вокзалу... должны идти в другую сторону и мы лишимся доходу».³⁶

Е.Е. Дутчак в истории таежных общин староверов-странников сравнивает пример заведения мельницы А.В. Рябининым с устройством ветряной мельницы в белобородовской общине, не вызвавшей противления и споров.³⁷ В аргументации, которая была призвана защитить инок Арсения от обвинений в «обмирщении», Е.Е. Дутчак выделяет два типа. Первый основан на отстаивании верного истолкования соотношения дела и соблазна: «делающий по заповеди Божией, а на них если и соблазняются, то не нужно оставлять делание ради соблазняющихся». Второй тип обоснования правильности предпринимательства защитники наставника основывали на предшествующем опыте монастырей, которые зани-

мались и торговлей, и промыслом.³⁸ Заслуживает внимания тот факт, что ветряная мельница не вызвала тех споров, что паровая. Конечно, это могло зависеть от различных конкретных обстоятельств: авторитета и личного участия наставника, наличия оппозиции. Важно и другое – ветряная мельница по сравнению с паровой принадлежала к традиционному типу ведению дел. Паровая же мельница повсеместно стала символом новых капиталистических отношений, символом технического прогресса. Как правило, паровая мельница требовала использования наемного труда. Эта техническая, организационная и символическая разница между паровой и ветряной мельницей также отчасти объясняет разницу в их восприятии у староверов-странников.

Но вернемся к конкретным обстоятельствам противостояния сторонников и противников мельницы. 15-20 мая 1913 г. в Казани собор, на котором главным был А.В. Рябинин, признал отступление и клевету Федора Михайлова. Кроме того, в решения собора вошли две главы по мельнице, в которых показывалось, что на мельнице работают только мирские, не имеющие прямого контакта с «преимущественно старейшим», а также отмечалось, что мельница служит не А.В., а христоробцам, т.е. служит благу делу.³⁹

В более поздних опровержениях учения Федора Михайлова 30-х гг. XX в. мельница даже не упоминается. Обсуждались только иерархические вопросы управления и подчинения, внутреннего церковного устройства.⁴⁰ Это и понятно, поскольку к тому времени сама мельница уже перестала принадлежать общине странников.

Заслуживает внимания то обстоятельство, что после возвращения в г. Данилов по инициативе А.В. Рябинина на базе мельницы и прилегающих земель был организован колхоз «Аксиома». В распоряжение колхоза дали земли, лес, инвентарь, они обзавелись коровами, лошадьми, пасекой. Численность работающих не превышала 25 человек. Как указы-

³³ БАН. - Собр. Каргопольское. - № 78.

³⁴ БАН. - Собр. Каргопольское. - № 77. - С. 135.

³⁵ Там же. - С.135-136.

³⁶ БАН. - Собр. Каргопольское. - № 350. - Л. 133.

³⁷ Дутчак Е.Е. Из «Вавилона» в «Беловодье»: адаптационные возможности таежных общин староверов-странников (вторая половина XIX – начало XXI в.). – Томск, 2007. - С.184-186.

³⁸ Там же. - С.185.

³⁹ БАН. - Собр. Каргопольское. - № 299. (Определение страннического собора 15-20 мая 1913 г. в г. Казани)

⁴⁰ БАН. - Собр. Каргопольское. - № 282. Разбор и опровержение учения Ф.М. (сост. сторонниками А.В. Рябинина, 30-е гг.)

вает М.И. Залесский, в результате были подняты гектары целины и заброшенных земель, было построено жилье, сараи, конюшня и скотный двор. В 1923-1926 гг. в колхозе «Аксиома» стали жить и проповедники, что, по всей видимости, и послужило причиной его ликвидации.⁴¹

Рассмотрение аргументов А.В. Рябина показало, что он твердо стоял на своем, защищал экономическую деятельность общины странников. Привлекая богословские и исторические подтверждения, защитник паровой мельницы и его сторонники доказывали, что это дело богоугодное, т.к. помогает вести проповедь, привлекать странников, «*прикрывать общину*», что заведение мельницы и торговли продолжает монастырские традиции. Безусловно, подобные действия и споры были скорее исключением, чем правилом в истории страннического согласия. Тем не менее, спор о паровой мельнице явным образом продолжал старое противостояние «денежных» и «безденежных», «статейников» и «противостатейников», а также продемонстрировал внутренний модернизационный потенциал радикального крыла староверия.

Заключение и интерпретация

Сам факт заведения паровой мельницы и торговли у радикального крыла староверов-странников симптоматичен и заслуживает интерпретации. В определенной степени – это парадокс. Отказ от мира на одном этапе приводил к его освоению на другом. Обмирщение неизбежно приводило к его отрицанию и попыткам возврата к изначальным идеалам. Предельные позиции внутри радикального течения расходились. С одной стороны, тотальное неприятие капитализма, с другой – его открытая апологетика.

Вопрос восприятия собственности находился в прямой связи с общим вопросом отношения странников к миру. В проповеди радикального разрыва с внешним миром было скрыто противоречие. Как справедливо указывал А.И. Мальцев: «... *проповедь побега, выхода за пределы «антихристового» мира по сути дела свелась к вопросу о форме и степени допустимой связи с ним. Вопрос же такого рода подразумевает многовариантность ответов*».⁴²

Побег от мира, выход за его пределы имеет двойственную природу, поскольку согласно диалектической логике на новом этапе уход от мира может давать господство над ним. Отказ от богатства мог оборачиваться еще большим богатством. Достаточно вспомнить т.н. монастырский эффект, о котором писал М.Вебер и С.Булгаков, согласно которому аскетизм в потреблении и трудолюбие приносят монастырю богатство. Очевидно и то, что на следующем этапе богатство подтачивает духовные основы монастырского уклада, что провоцировало подвижников уходить на новые места. В странническом согласии происходили похожие процессы. Отказ от благ этого мира привлекал мир, к иному ощущалось больше доверия. Неслучайно в странническое согласие приходит капитал, что неминуемо приводит к внутренней полемике и спорам. Наличие собственности может позволить решить ряд вопросов, но может и ослабить духовное влияние общины. Именно эта внутренняя борьба и была характерна для странников начала XX в.

Дискуссия по вопросам собственности показывает обостренное чувство правды, многоликость староверия. Образованность и начитанность многих наставников и простых мирян заставляла их высказывать свою точку зрения, участвовать в дискуссиях. В этом проявлялись соборные черты православия. Наличие различных точек зрения и уверенность в собственной правоте вели к длительным дискуссиям по вопросам собственности. Поиск форм жизнеобеспечения заново ставил вопрос о соответствии нововведений идеалам Писания и Предания.

В результате подробного рассмотрения эволюции нормативного отношения к собственности в странническом согласии и конкретных обстоятельств дискуссии о паровой мельнице удалось прийти к следующим основным выводам. Во-первых, степень компромисса с внешним экономическим миром уже, по крайней мере, с 40-х гг. XIX в. становится в центр внимания противоборствующих общин староверов-странников: «*сопелковцев*» и «*безденежных*». В дальнейшем вопросы о деньгах, торговле, собственности также сохраняют свое центральное значение в идентификации общин и выборе путей приспособ-

⁴¹ БАН. - Собр. Каргопольское. - № 78.

⁴² Мальцев А.И. Староверы-странники... -

собления к внешнему миру. Христианский идеал «общения имуществ» переосмыслился и требовал конкретной адаптации к нуждам и задачам общин. В этом контексте спор о паровой мельнице являлся крайним проявлением этой тенденции. Во-вторых, в развернувшейся дискуссии представляют интерес аргументы защитников и противников торговли и паровой мельницы. Противники указывали на «обмирщение», проявления сребролюбия, личное участие самого наставника, уменьшение пожертвований и милостыни, ослабление общины в борьбе с другими согласиями. Все эти аргументы органично согласовывались с учением странников об отречении от мира, в котором господствует Антихрист. Гораздо сложнее с богословской, книжной точки зрения было защитникам этих предприятий. Центральным становился аргумент об иерархическом послушании. Они использовали также такие аргументы как оправдание благими целями, обращение к опыту монастырей и авторитету святых (таких как Апостол

Павел). В-третьих, спор о паровой мельнице следует рассматривать в контексте парадокса, который состоит в том, что отказ от мира на одном этапе, открывает неожиданные возможности по освоению и господству над миром на втором этапе, что, в свою очередь, подрывает изначальную последовательность и радикальность учения.

Строительство паровой мельницы, заведение торговли – редкое явление для странников. Вызывает большой интерес сам факт и возможность появления капиталистического предприятия под патронажем главы самого радикального и бескомпромиссного направления в староверии, что является яркой и еще недостаточно изученной страницей истории старообрядческого предпринимательства.

Горбунов Ю.Е. (Одесса)

СТАРООБРЯДЧЕСКИЕ ИКОНЫ В ЧАСТНЫХ КОЛЛЕКЦИЯХ КИЕВА

В феврале – марте 2009 г. Музей русского искусства в Киеве проводил выставку старинных русских икон из частных коллекций. Таких коллекций на выставке четыре, общее количество выставленных вещей – более ста номеров; владельцы их из скромности своих имен называть не стали. Все эти собрания, создававшиеся в течение нескольких десятилетий, роднит одно общее (помимо тематики) свойство – это зрелые коллекции с устоявшимся, отборным составом. Принадлежат они к числу немногих теперь «знаточеских» коллекций традиционного, «коринского» типа.

Система приоритетов и эстетических предпочтений, выработанная еще знатоками дореволюционного времени, отличается жесткостью и устойчивостью, что делает подлинное коллекционирование икон трудным делом, но зато служит верным инструментом достижения хороших результатов. Экспонируемые коллекции являют тому выразительный пример. В отличие от большинства иконных собраний, возникших в недавние годы на волне всеобщего увлечения стариной, в них нет икон в «роскошных» эмалевых окладах, поражающих воображение неискушенных любителей; нет и поздних мещанских «золотофонок», вошедших в моду у новейших собирателей за недостатком вкуса и недоступностью настоящих старинных икон. Отсутствуют на выставке и образцы наивного искусства, так называемые народные примитивы, отражающие «фольклорные» тенденции в иконописи и интересные преимущественно в этнографическом отношении. Здесь другой мир – мир классической древнерусской живописи и ее продолжения в традиционной иконописи русских староверов.

Последнее обстоятельство и побудило нас изучить экспонаты со всей возможной тщательностью и вниманием. Материалы этого экспресс-исследования предлагаются заинтересованному читателю. Речь пойдет, конечно, лишь о наиболее интересных, оригинальных либо, напротив, типических произведениях старообрядческой иконописи. Фотоматериалы, публикуемые в предлежащем обзоре, любезно предоставили в наше распоряжение организаторы выставки, за что вы-

ражаем искреннюю признательность и особо благодарим Алексея Василенко.

При непосредственном знакомстве с коллекциями сразу же обозначились общие для них идейные основы и практические коллекционерские подходы, а именно: иконы рассматривались собирателями, прежде всего, как памятники искусства и отбирались по эстетическому принципу. Иными словами во главу угла ставились художественные достоинства произведений, а уже потом отдавалось должное редкости иконографического извода, древности памятника, его мемориальной значимости и т.д. Стремление по возможности широко представить многообразие иконописных школ и «писем» – другой важный принцип, положенный собирателями в основу их многолетнего труда. Именно отсюда обращая на себя внимание подготовленного зрителя чистота качественного отбора экспонатов и волнующая пестрота атрибуций: московская и ярославская школы, мастерские Оружейной палаты, знаменитые «мелочные» иконы Палеха и Мстёры, работы тверских иконописцев, завораживающие своей загадочностью «поморские письма». Словом, по широте географических рамок и разнообразию представленных иконописных школ, «писем» и направлений выставленные коллекции вполне могут конкурировать с собранием солидного государственного музея.

Хронология экспонируемых икон охватывает период с раннего XVII по начало XX столетия. Собственно древнерусская живопись представлена, таким образом, своим законным периодом, но зато качественными образцами. Реставрация ряда икон, находящихся в настоящий момент под записями, возможно, в дальнейшем подарит открытием памятников и более ранних эпох – в некоторых из них пробные расчистки позволяют угадывать произведения XVI в. Заметим, что традиционной средой бытования таких икон в XVIII – XX вв. был почти исключительно мир русского старообрядчества; здесь видится источник поступления большинства древнерусских вкраплений в частные иконные собрания.



Фото 1. Спас Эммануил.
Первая половина XVII в. Москва (?).

Среди икон послепетровского, «императорского» периода количественно преобладающую и художественно репрезентативную группу составляют творения старообрядческих мастеров. Именно этот – старообрядческий – сегмент экспозиции, по нашему мнению, обладает наибольшей научной и эстетической значимостью. Истые хранители «древлего благочестия» и древнерусских культурных и художественных традиций, староверы в XVIII – XIX вв. не только собирали и сохраняли древние иконы, но и создали немалое число локальных очагов традиционного иконописания. Произведения каждого из них имеют свое неповторимое лицо, являют собой особые «письма» с характерным набором отличительных черт, особенностей. Материалы киевских частных коллекций дают ценную для исследователей возможность непосредственно сравнить между собой произведения различных центров старообрядческой иконописи, а уникальные подписные и датированные иконы помогут более определенно судить о характере и стилевых особенностях иконописи тех или иных регионов.

К числу ранних и наиболее интересных икон нужно отнести небольшой образ Спаса Эммануила (№ 1), написанный, видимо, в Москве в первой половине или середине XVII столетия. Лирическая по духу, деликатная по



Фото 2. Илия Пророк в пустыне. XVII в. Поволжье.

исполнению икона представляет собой так называемый «врезок». В случае значительных повреждений основы реставраторы-иконники конца XVIII – XIX в. нередко вырезали средник или иной фрагмент иконы, утончали его почти до левкаса и вклеивали в новую иконную доску; иногда использовались и старинные доски от икон с утраченной живописью. Метод этот был в ходу у старообрядческих мастеров, а сами иконы, отреставрированные таким способом, получили название «врезков». В 1888 г., вероятно, в связи с окончанием реставрации, образ Спаса Эммануила был украшен стильным серебряным окладом работы известного московского мастера А.М. Постникова. Нелишним здесь будет заметить, что сам Андрей Михайлович Постников был не только мастером серебряного дела, но и крупным собирателем икон – о его коллекции высоко отзывался писатель Н.С. Лесков, сам бывший недюжинным знатоком древней иконописи¹¹. Можно с осторожностью предположить, что «Спас Эммануил», в свое время находился в этой, некогда хорошо известной коллекции, которая в отличие от других дореволюционных коллекций икон не волилась целиком в государственные древлехранилища, а была распродана по частям.

¹¹ Вздорнов Г.И. История открытия и изучения русской средневековой живописи. – М., 1986. – С. 200 – 201.

Образ Илии пророка в пустыне (№ 2), также относящийся к XVII столетию, связан предположительно с московской художественной традицией. Рисунок гор, заставляющий вспомнить строгановские письма, и мягкое, тактичное «личное письмо» действительно говорят в пользу московского происхождения. Однако простоватая, схематичная разделка оранжевого облачения пророка, общий глуховатый колорит свидетельствуют скорее о работе провинциального мастера. Характерная иконография, имеющая большое число аналогий в памятниках ярославской и костромской школ XVII в., позволяет с большой долей вероятности предположить, что икона была создана в одном из профессиональных иконописных центров Верхнего Поволжья.

С упомянутыми выше строгановскими письмами стилистически связана трехрядная створа складня с изображением пророческого, праздничного и деисусного рядов иконостаса (№ 3). Это одна из лучших икон на выставке. Хрупкие фигурки пророков в иератических позах, миниатюрные клейма детально проработанных праздников, преисполненные изящества изображения предстоящих в деисусном ряду – все это, таинственно просвечивая через тонкий янтарно-прозрачный слой старинной олифы, очаровывает своим тихим лирическим строем, законченностью, художественным совершенством форм. Создававшиеся в Москве и сольвычегодских «иконных горницах» солепромышленников Строгановых, эти утонченные произведения на столетия вперед стали идеалом, почти сакрализованным образцом для русских иконописцев-виртуозов. Строгановским иконам подражали знаменитые мастера Палеха и Мстёры, их страстно разыскивали и любовно реставрировали и хранили в своих моленных старообрядческие собиратели. Старообрядческими знатоками была даже разработана толковая периодизация строгановских писем, подразделявшая их по стиливым признакам на первые, вторые и третьи, или «бароновские». Не случайно, поэтому и трехрядная створа складня, о которой мы говорим, связана своей историей со старообрядческим миром. В круглом клейме на тыльной стороне иконы вкладная запись о пожертвовании этого образа в Белокриницкий мужской монастырь. Как известно, в Белой Кринице в 1846 г., после почти двухсотлетнего искания архиерейства, была

основана старообрядческая митрополия, объединившая вокруг себя основную массу старообрядцев-поповцев как в России, так и за рубежами страны². Находясь на территории австрийской Буковины, Белокриницкая митрополия была в полной безопасности от преследований русского правительства, что позволило старообрядцам устроиться там с размахом. Благодаря щедрости и неутомимой энергии староверов, Белая Криница быстро превратилась в сокровищницу древнерусского искусства и древней письменности. Драгоценные иконы старинных и современных мастеров, средневековые рукописи и старопечатные «дониконовские» книги, древние кресты и складни стекались во вновь основанную митрополию со всех уголков России, но более всего из Москвы, от благодетелей с Рогожского кладбища. Настоящая икона дает наглядное представление о том, какие выдающиеся по древности и эстетическим достоинствам произведения находились в митрополичьей ризнице и церквях Белокриницкой митрополии.

Московская живопись рубежа XVII – XVIII вв. представлена редкой иконой «Богоматерь Елеуса-Киккская» (№ 4). Характерный образец творчества мастеров Оружейной палаты, икона отличается безупречным рисунком, тонко сгармонизированным колоритом, ювелирной тщательностью исполнения. Элементы западноевропейской реалистической живописи, взятые на вооружение школой Оружейной палаты, легко различимы и в «Богоматери Киккской»: лики и другие обнаженные части тела написаны объемно, нежнейшими «плавлениями», с использованием светотеневой моделировки. Интерес мастера к барокко сказался не только в «живоподобном» письме ликов, но и в письме стильных барочных картушей для монограммы, в узорочной золотой разделке белого плата Богоматери, в общей мажорной трактовке образа. Дополнительную привлекательность памятнику придает редчайшая иконография: иконы данного извода практически не встречаются. По-видимому, первым на Руси образом «Богоматери Киккской», стал образ из церкви св. Григория Неокесарийского в Москве, написанный в 1668 г. жало-

² Белокриницкая иерархия // Старообрядчество. Лица, предметы, события и символы. Опыт энциклопедического словаря. – М., 1996. – С. 44 – 47.

ванным царским изографом Симоном Ушаковым (ныне – в ГТГ)³. Интерес к «заморской», экзотической иконографии, зародившейся на Кипре, продиктован был усилившимися во второй половине XVII в. культурными связями России с Православным Востоком. Представленная на выставке икона является «*списком*», сильно уменьшенным творческим повторением работы прославленного изографа. Несомненно, такие вещи создавались в элитарной, близкой к царскому двору художественной среде. Заметим кстати, что иконописцы старообрядческой Ветки, вырабатывая в XVIII в. свой самобытный стиль, многое взяли у школы Оружейной палаты, в частности присущий рассмотренной иконе тип мягкого, объемного письма ликов⁴. Так, барочные, «*фряжские письма*» царских мастеров нашли ценителей и подражателей в лагере идеологических противников. «*Старообрядческое барокко*» – один из парадоксов русской культуры Нового времени.

Иные тенденции в поздней московской иконописи отражает замечательная по своим художественным достоинствам икона «*Покров Богоматери*» (№ 5), датированная 1805 годом. Живопись иконы отличается верностью древнерусским художественным традициям и безукоризненным чувством стиля. Сравнение с рассмотренным выше образом Богоматери показывает, что развитие московской иконописи в XVIII в. шло отнюдь не единым путем. В художественном мире старой столицы уживались и смелые новаторы из числа учеников Ушакова и убежденные традиционалисты, продолжавшие творить в рамках канонической иконописи. Парадоксально, но иконописное наследие московских мастеров XVI – XVII вв. мы знаем куда лучше и полнее, чем творения их последователей позднейшей эпохи, гораздо более близкой к нашему времени. Такие произведения, как «*Покров*» 1805 года показывают, что и на рубеже столетий каноническое направление жило и развивалось в

Москве, рождая подлинные шедевры. Стилиевые особенности живописи, палеография надписей и характерный набор символов говорят о создании образа не в официально-православной, а в старообрядческой художественной среде.

«*Три отрока в пещи огненной*» (№ 6) – икона, также связанная своим происхождением с «*раскольничьим миром*». Это произведение, созданное в конце XVIII – начале XIX в. в традициях строгановской школы, исполнено с подчеркнутой архаизацией стиля и художественных приемов. Перед нами работа искусственного мастера, опытного «*старинщика*», тонко чувствовавшего и умевшего воплотить (повторить) в своей живописи изыски строгановских иконописцев. Как уже было отмечено выше, строгановские письма особо уважались знатоками-старообрядцами за изощренное мастерство и оригинальные, затейливые композиции, которые нередко копировались. Иконография «*Трех отроков*» почти без изменений повторяет композицию строгановской иконы начала XVII в., написанной Емельяном Москвитиным для Благовещенского собора в Сольвычегодске (ныне – в Русском музее)⁵. Образ трех благочестивых отроков, отказавшихся поклониться идолам и за то брошенных в огненную «*пещь*» не случайно вызывал живой интерес у староверов. В том виделся высокий образец, следование которому нередко принимало злоеще буквальный характер – достаточно вспомнить печально знаменитые старообрядческие «*гари*», акты добровольного самосожжения, унесшие тысячи жизней мучеников за веру. Если угодно, перед нами живописная параллель к страстным писаниям известного старообрядческого автора XVII в. инока Игнатия Соловецкого – идеолога и ревностного проповедника «*самосожигательных смертей*»⁶. Естественно, иконы такого рода должны рассматриваться не только как памятники искусства, но и как ценные исторические источники по изучению идеологии, социальной психологии старообрядчества.

³ Антонова В.И., Мнева Н.Е. Каталог древнерусской живописи XI – начала XVIII в.в. – Т. 2. – М., 1963. – С. 413 – 414 (№ 914), табл. 146.

⁴ Гребенюк Т.Е. Художественное своеобразие ветковских икон. Техничко-технологический аспект // Мир старообрядчества. – Вып. 4. – М., 1998. – С. 387 – 390; Горбунов Ю.Е. Липованская икона и искусство Ветки: генетические связи // Старообрядчество как историко-культурный феномен. – Гомель, 2003. – С. 63 – 67.

⁵ Вилинбахова Т. Строгановская икона конца XVI – начала XVII века. – СПб. – Калининград, 2005. – С. 64 – 65.

⁶ Игнатий Соловецкий. Исповедание // Памятники старообрядческой письменности. – СПб., 1998. – С. 125 – 138.



Фото 9. Св. Сисиний и 12 трясавиц. Конец XVIII в. Ярославские письма.

Крупными иконописными центрами в XVIII – первой половине XIX в. оставались города Верхнего Поволжья – Ярославль, Кострома, в меньшей степени Тверь. Традиции древней, канонической иконописи здесь оказались более жизнеспособными, а влияние «фряжской манеры» было значительно менее сильным, чем в Москве и вообще в Средней Руси. И в XVIII, и в XIX веках не только старообрядческие моленные, но и синодальные храмы в Поволжье продолжают украшаться иконами традиционного стиля; в основном это перепевы ярославской и костромской классики конца XVII в., влияние «фрязи» в них едва ощутимо. Костромские письма позднего XVIII столетия на выставке представляет икона Богоматери Федоровской (№ 7) – сюжет традиционный для Костромы. Живопись иконы отличается верностью древним канонам, строгим и точным рисунком, богатым колористическим решением, а также трогательным выражением красивых ликов Богоматери и Спасителя. Вычурный стилизованный шрифт крупных надписей, использованный мастером, создает дополнительный декоративный эффект.

Мастер иконы «Троица Ветхозаветная с деяниями» (№ 8), написанной в XVIII в., продолжает и творчески развивает в своем произведении ярославские традиции. В высшей степени интересна иконография памятника, со-

вместившая в единое гармоничное целое множество самостоятельных ветхозаветных сюжетов. С большим мастерством, с любовью к деталям мастер шаг за шагом раскрывает перед изумленным созерцателем иконы историю земных деяний Троицы, явившейся праотцу Аврааму в образе трех ангелов. Несомненно, созданию сложной иконографической программы этого произведения предшествовала серьезная работа над литературными источниками. Безупречное чувство ритма, стилевая отточенность, графическая законченность и звучность цветовой оркестровки – вот черты, определяющие эстетический облик иконы. Написанная, по-видимому, для иконостаса какой-нибудь старообрядческой моленной, эта икона без сомнения не только привлекала молитвенные чувства верующих, но и служила одновременно объектом хитроумных интерпретаций и изощренных толкований старообрядческих начетчиков. Как мы знаем, именно среди староверов, особенно беспоповцев, «народное богословие» получило сильнейшее развитие. А сложные символические образы, подобные описанной здесь «Троице с деяниями» будили воображение и давали обильную пищу мистически настроенному религиозному сознанию староверов.

В отличие от подчеркнутой стилевой архаики и канонической строгости вышеописанной иконы, образ «Архангел Уриил и св. Сисиний с двенадцатью трясавицами» (№ 9) принадлежит к «фряжскому», барочно-живописному течению в ярославской иконописи XVIII в. Сочная цветовая гамма, превосходный рисунок, тонкая отделка деталей, внимание к образной характеристике персонажей выдают руку зрелого мастера, хорошо усвоившего художественные принципы барокко. Весьма примечателен сюжет этой иконы, связанный, как оказалось, с глубинными пластами народной культуры. Вербальным источником этой иконографии послужила не агиографическая литература, не апокрифы, а текст заклинания от лихорадки («трясавицы»), употреблявшийся в ритуалах деревенской магии. Как известно, на уровне «народного православия» лихорадки, подобно другим болезням, персонифицировались в образах уродливых старух, демонических дев и прочей нечисти. Адекватное отражение эти представления нашли в народном искусстве, в частности в лубочных картинках, нередко просачи-

ваясь оттуда в области собственно церковной живописи. Иконография представленной на выставке иконы – как раз такой случай, интересный, конечно, не только историкам искусства, но и этнологам, фольклористам, культурологам.

Специально занимался вопросом о св. Сисиние и трясавицах Александр Блок, бывший не только поэтом, но и ученым-филологом, знатоком славянской демонологии и «профанной религиозности». Вот, что пишет Блок по этому поводу в известной работе «Поэзия заговоров и заклинаний» (1908 г.). «Заклинатели Халдеи вызывали астральных демонов, число которых колебалось между 12-ю и 7-ю. В христианской культуре эти духи-демоны превратились в злых лихорадок; это случилось под влиянием представлений средневековой церкви об Иродиаде, считавшейся орудием дьявола. Иродиада-плясунья – злая жена. <...> Лихорадка-трясавица, заставляющая человека корчиться и дрожать, была сблизена с иступленной пляской Иродиады; <...> по староболгарскому (богомильского попа Иеремии) и русскому заговору, трясавицы – дочери Ирода. В заговорах от лихорадок, называемых "Молитва св. Сисиния", рассказывается, как к святому, стоящему на морском берегу, вышли из моря "семь простовласых дев"; по молитве святого явившиеся архангелы избili этих дев; число и имена лихорадок и архангелов непостоянно: лихорадок бывает 12, вместо Сисиния – Сихаил и Михаил, имена архангелов – Уриил, Рафаил, Варакель, Рагуил, Афанаил, Тоил. Место действия – то у Мамврийского дуба, то на Фаворской горе. Источник заговора – византийская полупоэма, полужаклинание, где говорится о св. Сисиние, гонящемся за демонической Гилло, у которой 12 имен...». И далее: «12 имен превратились в 12 существ. Под влиянием представления о гонимых и скитающихся дочерях Ирода получилось русское синкретическое заклинание, где какой то святой преследует дочерей Ирода – трясавиц»⁷. Думается, приведенные материалы вполне объясняют содержание редкой ярославской иконы – сюжет фольклорного текста воплощен в ней с буквальной точностью.

В общем потоке развития иконописи Верхнего Поволжья менее заметным выглядит участие Твери. Между тем, несмотря на сравнительно небольшие масштабы, иконное дело в Твери не затухало. Вспомним, что именно

тверским уроженцем был иконописец и реставратор М.С. Пешехонов – основанная им в Петербурге в первой половине XIX в. иконописная мастерская получила всероссийскую известность. Знатоки выделяли даже особые «пешехоновские письма». Всякий памятник иконописи, который достоверно удастся связать с тверской традицией, всегда вызывает повышенный исследовательский интерес. Что и говорить, если доступной для изучения оказывается неизвестная ранее, датированная и подписанная икона тверского мастера, да еще и высоких художественных достоинств. Именно таким редким произведением обладает одно из киевских частных собраний. «Рождество Богоматери» (№ 10), написанное в Твери в 1839 году Семеном Сухаревым, отличается подчеркнутой индивидуальностью стиля и высоким профессионализмом исполнения. Тонкая, «ученая» живопись иконы совмещает традиционные приемы канонической иконописи и элементы «фряжской» манеры, что особенно ясно проявилось в трехмерной, реалистической трактовке пространства, в изображении бытовых деталей интерьера. С введением этой иконы в научный оборот облик тверского иконописания означенного периода будет представляться более определенным, а рассуждения о поздних «тверских письмах» станут менее зыбкими.

Уже в XVIII в. настойчиво заявляет о себе новый очаг традиционной иконописи – село Палех Владимирской губернии. Интересно, что палехские мастера, находясь в лоне «Великороссийской Церкви», с одинаковым успехом обслуживали как потребителей из официально-церковной среды, так и старообрядческих заказчиков. Причем славу Палеху сделали по преимуществу иконы старообрядческого заказа – при равном мастерстве, в палехских старообрядческих иконах наблюдаются более сложные и редкие иконографические изводы, требовавшие при своей разработке особой затейливости и миниатюрности письма, что необыкновенно ценилось старообрядческими любителями.

Палехские иконы раннего периода (первой половины XVIII в.) с трудом поддаются точной атрибуции. Они еще неустоявшиеся, неоформившиеся в стилистическом отношении, рисунок их рыхловат, письмо более старательное, чем искусное, образные характеристики немногосложны. При этом, однако, уже вполне ощутимо стремление к миниа-

⁷ Блок А.А. Поэзия заговоров и заклинаний // История русской литературы. – Т. 1. Народная словесность. – М., 1908. – С. 104.

тюрности форм, любовь к деталям, к их скрупулезной декоративной разделке, в чем видится прямая ориентация на классические образцы иконописи XVII столетия. Икона «*Богоматерь Одигитрия Смоленская*» (№ 11), датируемая 1740-ми гг., относится к этому раннему периоду развития искусства Палеха и является собой хорошую иллюстрацию вышесказанному. Простоватые, жестко и не очень умело написанные лики соседствуют в этом произведении с тонкой золотой разделкой, изумительной по красоте и графической точности; кургузые фигурки святых на полях имеют мало общего со щедрым золотым узором широкой лузги, исполненной с подлинным вдохновением – это не просто узор, это музыка, торжественная барочная кантата с прихотливо выющимся полифоническим строем мелодий. Именно эти музыкально-ритмические, декоративные особенности живописи станут одними из главных составляющих эстетического облика развитых палехских писем. Икон, подобных «*Богоматери Смоленской*» сохранилось немного, а потому публикация этой оригинальной работы весьма актуальна – надеемся, что это поможет исследователям ранних палехских писем лучше рассмотреть характер и существо изучаемого явления.

К концу XVIII столетия палехская иконопись выступает уже как вполне сформировавшееся явление. Впитав в себя звучную красочность ярославской палитры и изощренную затейливость строгановских писем, Палех выработал собственный оригинальный стиль, стал большим явлением в русском искусстве конца XVIII – начала XIX в. На выставке этот период расцвета палехских писем представлен рядом первоклассных образцов. Таковы иконы «*Святые Косма и Дамиан*», «*Собор Илии Пророка (Избранные святые)*», минея на август, «*Рождество Христово*», «*Воскресение Христово*» и другие. Всем этим иконам присущи усложненные композиционные решения, безупречный рисунок, скрупулезная тщательность декоративной отделки, звонкие изысканные краски.

В этом параде палехских шедевров, любовно собранных киевскими коллекционерами, особо нужно выделить замечательный по красоте и редкости образ «*Воскресение Христово с Праздниками*» (№ 12). Многоцветные кристаллические горки со щетинистыми лещад-

ками, десятки отделанных твореным золотом фигурок святых, сказочные островерхие палаты, как будто расшитые прихотливым узором – словом, пиршество красок, мир утонченной, хрупкой красоты, созданный талантливым мастером с явным желанием удивить, вызвать восхищение заказчика и собратьев по ремеслу.

Наряду с Палехом, но уже в XIX в. выдвигается в число крупнейших иконописных центров слобода Мстёра. Если Палех, как мы отметили, в равной степени обслуживал нужды и официально-церковного и старообрядческого благочестия, то Мстёра работала главным образом на старообрядческого потребителя. «*Древлего благочестия*» держалась и сама Мстёра. Отсюда и более ощутимый во мстёрских письмах момент стилизации, нарочитого подражания старинным иконам работы строгановских и царских мастеров. На выставке представлено большое количество произведений, отражающих несколько синхронных стилевых течений в искусстве Мстёры XIX – начала XX в.

Первое из них – архаическое, ориентированное на московскую школу XVI в., представлено целым ансамблем икон Двенадесятых праздников (см., например, № 13). Эти оригинальные, красочные иконы, созданные с любовью к древнерусской живописи, составляли, как видно, праздничный ряд в иконостасе старообрядческой церкви или моленной. Генетическая связь со строгановскими письмами отчетливо, даже акцентировано проступает в другой группе произведений (см., например, № 14). Это также праздничный ряд иконостаса, но иной по составу сюжетов, композиции и конструкции икон, манере письма. Они очень нарядны, красочны, декоративны. При этом художественный язык их подчеркнута каноничен, а приемы письма отточены до совершенства – последнее хорошо видно на примере цветных миниатюрных горок, являющихся как бы визитной карточкой Мстёры. Наконец, третье направление мстёрской иконописи представляет икона «*Ангел Хранитель и Николай Чудотворец*» в чеканном серебряном окладе московской работы 1886 года (№ 15). Это произведение эклектическое по стилю, но совершенное в техническом отношении. Несмелое влияние «*фряжской*», живописной манеры в пейзажном фоне переплелось в этой иконе с каноническим

плоскостным решением фигур святых, одеяния которых сплошь разделаны твореным золотом и серебром. Хотя икона, вероятно, и написана в Москве, стиль ее явно указывает на мстёрскую «заучку» мастера. Известно, что во многих столичных иконописных мастерских работали по найму иконники из Мстёры и Палеха, да и основателями мастерских, как правило, были выходцы из этих иконописных сел (Чириков, Гурьянов, Дикарев и другие знаменитые имена).

Подписное произведение И.С. Чирикова (ум. 1903 г.) – одно из лучших украшений выставки. Икона «Святитель Василий Великий» (№ 16) написана Иосифом Семеновичем Чириковым в 1892 г. в Москве по заказу священника Иоанна Звездинского. Выходец из Мстёры, потомственный иконописец-старинщик, И.С. Чириков основал в Москве в конце XIX в. иконописную мастерскую, считавшуюся едва ли не лучшей в России. Дело его было продолжено сыновьями, Григорием и Михаилом, ставшими сотрудниками видных ученых обществ, а впоследствии – корифеями советской реставрационной науки. Работы мастерской Чирикова славились миниатюрным, виртуозным письмом, декоративностью, колористическим богатством, верностью традиционным основам древнерусской иконописи. Все эти качества в полной мере присущи и рассматриваемой иконе «Святитель Василий Великий». Впрочем, необходимо отметить эклектический характер работы известного мастера – канонические элементы иконописи тактично совмещены с приемами реалистической живописи, что лучше всего видно в панорамном, перспективном изображении скалистого пейзажа с небесно-голубой «растяжкой» по фону. Компромиссный стиль произведения – дань моде той эпохи, требовавшей от ставших популярными икон «в древнем вкусе» праздничной декоративности, эффектных приемов, разнообразия дорогих материалов и техник. Не всем мастерам удавалось сохранить на этом пути художественность своих творений, не уйти в слащавое, безвкусное украшательство в угоду купеческим вкусам – Чирикову это удавалось всегда и во всем. Именно поэтому каждая новая находка произведений выдающегося изографа это всегда событие в кругу ценителей русской иконописи.

«Покров Богоматери» (№ 17), созданный в мастерской И.Е. Силина, очень показательный и импозантный памятник московской

иконописи рубежа XIX – XX вв. В сравнении его с вышеописанной группой икон хорошо видно, что и в этот кризисный период развития русской иконописи в столице продолжали создаваться произведения чистого и строгого стиля. Увлечение декором, чрезмерным узорочьем, диктуемое условиями рынка и захлестнувшее иконописцев-ремесленников, лишь в малой степени проявилось в силинском «Покрове». Это произведение, достойное самой высокой оценки, свидетельствует об Иване Ефимовиче Силине, как о мастере с хорошим вкусом и выраженной творческой позицией. О техническом мастерстве иконописца нечего и говорить – владение сложнейшими приемами, многообразие задействованных художественных средств, отточенность рисунка, динамизм композиции, обычно отличающейся взвешенным спокойствием – вот главные особенности этой интересной иконы. Видимо, принадлежность к старообрядчеству во многом определила стиль мастера, позитивно сказавшись на формировании его творческой индивидуальности. Штамп на оборотной стороне иконы свидетельствует о том, что мастерская Силина находилась в Москве на Рогожском кладбище – в крупнейшем духовном и культурном центре старообрядчества, где и поныне сосредоточены фантастические по своей ценности и историческому значению памятники древнерусского искусства.

С другим – беспоповским – толком в старообрядчестве связан образ «Архангел Михаил воевода» (№ 18) – классический и прекрасный образец редких у нас в стране поморских писем. Апокалипсическая иконография архангела Михаила, повергающего дьявола была очень характерна для старообрядческого искусства, в особенности же для иконописи беспоповцев. Мистические образы Апокалипсиса, «великий дракон, древний змий, называемый дьяволом» и порождение его – антихрист – в сознании староверов легко соотносились с пугающими реалиями российской истории XVII – начала XVIII вв. и получали оригинальное богословское истолкование. Учение об антихристе, заложенное в писаниях первых «расколуучителей», всегда оставалось центральным сюжетом богословского умствования беспоповцев всех толков и согласий. Отсюда и стабильный интерес к эсхатологическим и «змееборческим» образам, в частности к интересующей нас иконографии у старообрядче-

ских иконописцев, направлявших свое творчество в одно русло с духовными запросами своих единоверцев. Подчеркнем, что в российской официально-церковной среде иконография «Архангел Михаил воевода» развития не получила, как и ряд других старинных символических иконографий, вытесненных новообрядческой идеологией за пределы официального религиозного обихода в маргинальную область «раскола».

Икона очень красива, и живо напоминает своей композицией знаменитую одноименную икону из собрания П.Д. Корина в Москве. Коринская икона древняя – середины XVII в.; киевский «Архангел» написан намного позднее – в первой половине XIX столетия. При всем том старообрядческий образ столь же интересен, что и коринский – как по своей семантике и происхождению, так и в чисто художественном отношении.

Существенно то, что в иконе откристаллизовались практически все стилистические элементы и технические особенности «поморских писем» – своеобразнейшего направления в старообрядческом искусстве второй половины XVIII – первой половины XIX в. Как явствует из самого названия, родиной этого художественного явления был Русский Север, Поморье, а более точно – Выговская старообрядческая пустынь⁸. Возникнув на реке Выг еще в конце XVII столетия, «Выгорецкая киновия» в скором времени стала столицей северного старообрядчества, распространив свое идеологическое и культурное влияние на беспоповское старообрядчество всего Российского государства. Вплоть до середины XIX в. Выговская пустынь сохраняла значение крупнейшего северного центра хозяйственной, религиозной, интеллектуальной и художественной деятельности старообрядцев поморского толка. К числу самых заметных культурных достижений выговцев относится иконописное творчество, имевшее ярко выраженную художественную специфику. В числе характерных стилевых особенностей поморских икон отметим, в первую очередь, ни с какими иными «письмами» не схожий рисунок гор с лещадками-пяточками, пологие го-

лубоватые холмики в ландшафте, тонкую золотую разделку одеяний, а также светлое, почти белое вохрение лиц очень узнаваемого «поморского» типажа.

Иконы «поморских писем» славились на всю Россию. Их заказывали для своих моленных московские и петербургские наставники, хранили как величайшую святыню и память о далекой отчизне одесские филипповцы, ценили и знали в них толк богатые поволжские купцы. Припомним, кстати, колоритные страницы романа Мельникова-Печерского, где Марко Данилыч рассказывает о своих иконах, – сплошь шедевры, – не забывая при этом упомянуть и писанную на заказ для дочери икону поморских писем⁹.

С возникновением в Москве в 70-х годах XVIII в. Преображенского кладбища как столичного центра староверов-беспоповцев, иконопись поморских писем получает так сказать московское территориальное продолжение. А именно: северные иконы искусно копируются старообрядческими мастерами на Преображенском кладбище и, по словам того же Мельникова-Печерского, ловко выдаются любителям за подлинные «поморские». Именно по этой причине мы не беремся с полной определенностью судить, из какого именно иконописного центра вышел замечательный по своим художественным достоинствам «Архангел Михаил Воевода», попавший в киевское собрание из Центральной России. С одинаковой долей вероятности можно предположить и московское, и северное происхождение памятника. Бесспорно одно – это подлинное произведение поморских писем, стилистически тождественное образцовым памятникам этой школы – точно атрибутированным произведениям из Русского музея в Санкт-Петербурге¹⁰. В украинских собраниях, как музейных, так и частных иконы поморских писем большая редкость. Потому всякое вновь открытое произведение изографов-поморян является достойным и существенным пополнением нашего национального культурного фонда. Нет сомнения, что икона, лишь бегло

⁹ Мельников П.И. (Андрей Печерский). Собрание сочинений в 8 томах. – Т. 6. На горах. – М., 1976. – С. 21 – 23.

¹⁰ Образы и символы старой веры. Памятники старообрядческой культуры из собрания Русского музея. – СПб., 2008. См. ближайшие стилевые аналогии: №№ 5, 8, 45, 47, 51, 80.

⁸ Неизвестная Россия. К 300-летию Выговской старообрядческой пустыни / Е.М. Юхименко. – М., 1994; Культура староверов Выга. – Петрозаводск, 1994.

охарактеризованная в этих заметках «на случай», заслуживает серьезного монографического изучения.

В заключение несколько слов о том, что нас, прямо говоря, изумило. В собраниях, составленных на Украине и состоящих, как было отмечено, по большей части из памятников старообрядческой иконописи, отсутствуют иконы из знаменитых старообрядческих слобод Ветки и Стародубья, то есть местный украинско-белорусский материал (поселения староверов находились на сопредельной территории Черниговской, Брянской и Гомельской областей). Между тем, даже и в настоящее время собиратель имеет возможность отобрать действительно выдающиеся образцы ветковских писем – иной раз они еще мелькают на украинском антикварном рынке.

Возникнув как самобытное художественное явление около середины XVIII в., иконопись староверов Ветки и Стародубья к началу следующего, XIX столетия превратилась одно из самых значительных и плодотворных течений в старообрядческом искусстве, получив продолжение в липованских письмах на Дунае и отчасти в невьянских письмах на Урале. Случилось, однако, так, что в коллекционерской среде ветковские письма «не уважают», иметь их в коллекции не считается престижным – видимо, по причине их относительной доступности в нашем регионе. Сказывается и неискоренимая ориентированность собирателей на «ковчежные» и так называемые «школьные» иконы, а произведения ветковских писем практически все без ковчегів и написаны не в традициях старых русских «школ», но могут быть отнесены скорее к оригинальным явлениям барочной культуры, что сбивает коллекционеров с толку.

Впрочем, ситуация типическая и характерная не только для нашего времени – еще Д.А. Ровинский писал, что современные ему любители и собиратели (середина XIX в.) оказываются «не высоко ценят» иконы новгородских (!) писем – за простоватое письмо¹¹. Время все расставило на должные места, и новгородские иконы – жемчужина любого музейного собрания. Однако где же их теперь взять? В отличие от новгородских, ветковские

и стародубские иконы пока встречаются, и пренебрежение ими для собирателя есть проявление эстетической близорукости, снобизма и вкусовщины. Достоинства ветковских писем давно уже оценены авторитетнейшими российскими музеями: ГИМ, Русский музей, Музей им. Андрея Рублева серьезно изучают, выставляют и публикуют иконописное наследие Ветки и Стародубья. Внимательное изучение лучших произведений ветковских писем убеждает в высочайшем мастерстве художников, владевших всеми изощренными приемами канонической иконописи и умевших обогатить свои работы за счет тактичного включения элементов барочного искусства. Богатство и разнообразие сюжетного репертуара и иконографии ветковской иконописи вообще не имеет себе подобных. А наличие в общем потоке иконописной продукции Ветки и Стародубья множества вещей посредственных не должно бросать тень на творения подлинных художников, работавших в традициях этой школы. – Огромное количество написанных в знаменитом Палехе образов это такая же посредственность, но собирателям не хочется в это верить и наименование «Палех» приберегают лишь для выдающихся икон, что, конечно, несправедливо. То же и с ветковскими письмами. На наш взгляд, отсутствие в киевских коллекциях и соответственно на выставке работ мастеров Ветки и Стародубья значительно обеднило экспозицию, снизило просветительский потенциал выставки, ее научное значение.

Не смотря на нелюбимое и, возможно, излишне взыскательное заключение, не будем упускать из виду главного – того, что *сделано* киевскими коллекционерами. А это более ста вновь найденных, отреставрированных и выставленных в музейных залах произведений старинной иконописи. Это хорошие результаты долгой и трудной собирательской работы.

¹¹ Ровинский Д.А. История русских школ иконописания до конца XVII в. // Записки Императорского Археологического общества. – Т. VIII. – СПб., 1856. – С. 11.

Подписи к фотографиям во вкладке:

Фото 3. Створа складня «Походный иконостас». Ранний XVII в. Строгановская школа.

Фото 4. Богоматерь Елеуса-Киккская. Рубеж XVII – XVIII вв. Школа Оружейной палаты.

Фото 5. Покров. 1805 г. Москва.

Фото 6. Три отрока в печи огненной. Конец XVIII в. (?). Москва.

Фото 7. Богоматерь Федоровская. Вторая половина XVIII в. Костромские письма.

Фото 8. Троица Ветхозаветная с деяниями. XVIII в. Ярославские письма.

Фото 10. Рождество Богоматери. 1839 г. Тверь. Мастер С. Сухарев.

Фото 11. Богоматерь Смоленская. 1740-е гг. Палехские письма.

Фото 12. Воскресение Христово с Праздниками. Конец XVIII в. Палехские письма.

Фото 13. Вход в Иерусалим. Вторая половина XIX в. Мстёра.

Фото 14. Рождество Христово. Богоявление. Конец XIX в. Мстёра.

Фото 15. Ангел Хранитель и св. Никола. Конец XIX в. Оклад – 1886 г., Москва.

Фото 16. Св. Василий Великий. 1892 г. Москва. Мастер И.С. Чириков.

Фото 17. Покров. Конец XIX – начало XX в. Москва. Мастер И.Е. Силин.

Фото 18. Архангел Михаил воевода. Первая половина XIX в. Поморские письма.

Феноген А.С. (Бухарест)

ИНТЕРЕС РУМЫНСКИХ УЧЁНЫХ К ЛИПОВАНАМ

В сегодняшнем мире постоянно растёт интерес к традиционным формам культуры, большинство которых тесно связаны с религиозными сторонами сознания человека. Это положение, наверное, объясняет и повышенный интерес к староверам, ибо они сохранили на протяжении нескольких столетий основы традиционной духовной и материальной культуры средневековой России.

В наши дни отношение к сторонникам дониконовских традиций изменилось, по сравнению, скажем, с XVII-XIX или даже - первой половины XX века. Весьма интересно то, что явление старообрядчества привлекает внимание современного человека именно благодаря своей стабильности и последовательности, за которые сторонникам старой веры пришлось страдать долгое время, и которых нынешнее общество лишено.

В России, и, безусловно, не только в России, поиск национальных особенностей, открытие заново традиций социальной и культурной жизни народа стали необходимостью. А старообрядчество, в инорелигиозном, инокультурном и даже инолингвистическом пространстве сохранило как раз российское древнее культурное достояние и традиции, утраченные современной Россией.

Конечно, мы живём в постоянно меняющемся мире, которым руководят тенденции к униформизации, уравниванию, или, используя модный термин, к глобализации. В такой обстановке, многовековой опыт старообрядцев, стремившихся остаться самими собой среди чуждого и даже враждебного им мира, и в значительной степени достигших этого, приобретает новые значения. Может быть, эти значения порой немного преувеличиваются, как это было и в начале раскола, но они, несомненно, вызывают интерес, удивление и даже восхищение.

Староверами из Румынии – липованами – интересуются как в России, так и в Румынии, и, хотя это относительно новое явление, связанное с возникновением липованской

интеллигенции, сами члены общины начали изучать свою культуру.

Естественно, на протяжении истории группы в Румынии учёные затрагивали вопрос о расколе русской церкви в значительно меньшей степени, чем в России. Самая известная работа на эту тему (и одна из немногих), которая сегодня уже далеко не актуальна, это *Lipovenismulu, adică schismaticii seu rascolnicii și ereticii rusești. Dupre autori ruși și izvoare naționali române*, - Липовенизм или русские раскольники и еретики. По русским авторам и румынским национальным источникам, вышедшая в свет в 1871 году, в Бухаресте. Автор работы - епископ Мельхиседек (Штефэнеску). Кто же мог ещё писать тогда о вопросах, связанных с религией, как ни священнослужители – описывает явление так, как оно было представлено официальной церковью в тогдашней России.

К сожалению, большинство румынских авторов, которые писали впоследствии о староверах-липованах, использовали информацию из этой брошюры, не анализируя и не проверяя, и даже не сравнивая её с другими источниками. Таким образом, в Румынии стала общепринятой официальная точка зрения российской церкви, согласно которой через церковную реформу Никон и Алексей Михайлович желали исправить ошибки и отклонения от обряда, возникшие во время перевода и переписывания церковных книг. Эта идея утверждается такими авторами, как А. Арборе, В. Кокош, П.И. Давид, И.М. Попеску, Д. Деметриу, М. Маринеску и другими. О липованах говорит и Б.П. Хашдеу в своей работе *История религиозной терпимости в Румынии*, подчёркивая факт, что на территории Румынии старообрядцы были всегда хорошо приняты и им было позволено исповедовать свободно, без каких-либо ограничений, свою веру.

Недостаточная документация, или просто подход к теме старообрядчества «*понаслышке*» нередко порождали разного рода небылицы, доходя порой до абсурда. В рабо-

те, вышедшей несколько лет назад под названием *Из истории и традиций липован*, авторы, некие Космин Лукачу и Аурелиян Теодореску, придумали «расколничью доктрину», которая возникла в регионе Пскова за 250 лет до самого раскола!

А в статье *Шагая по Бухаресту былых времён*, вышедшей на страницах газеты *Ромыния Либерэ* 19 мая 2006 года, автор Петру В. Игнат, говорит: «Липоване были русскими крестьянами, которые не подчинились строгому приказу Николая Первого (!) брить бороды. Боясь лишиться бороды, - которую на Руси носили с гордостью, - путём страшных мучений (бунтарям вырывали бороды по волоску), крестьяне предпочли покинуть родину, и нашли в Дельте Дуная просторное место и, прежде всего, терпимость».

О липованах в Румынии написано и несколько работ очеркового характера. Среди них следует обратить внимание на очерк известного румынского историка Николае Йорга *У Липован, проживающих на краю Брэилы*, в котором учёный набрасывает портрет старообрядцев, проживающих в селе Писк, или Хутор, как сами липоване называют его по сей день, когда оно стало кварталом города Брэила.

«В двух шагах от Брэилы, [...], село Писк вводит тебя в мир, глубоко отличающийся от всего того, что является обычным в нашей крестьянской жизни, от всего, что я до сих пор видел в наших сёлах.

На широких улицах встречаются группы необыкновенных крестьян, с распущенными поверх сапог штанами, с длинными, под шапками, волосами, с чёрными, рыжими и белыми бородами, не знавшими гребешка; лишь изредка подстриженная голова и бритая борода. Женщины, в широких платьях, с косами, собранными под чёрными платками, - белые, толстые и моложавые. Часто встречаешь лица, похожие на азиатов или вогулов, мелкие косые глаза, высокие скулы. Они тихо говорят по-русски, и лузгают тыквенные семечки. Это наши Липоване, староверцы, православные «старой веры». Некоторые из них поповцы, с попами, и их большая церковь с двумя башнями, одна из которых ступенчатая, как пагода, возвышается над улицами покрытыми снегом и льдом. Тех, у которых нет попов, беспоповцев, называют ещё «барабульниками».¹

¹ Nicolae Iorga - *La Lipovenii din marginea Brăilei* // *România mamă a unității naționale*. Cum era

Кроме внешнего облика, представленного Йоргой в немногих, но метких словах, через которые удалось уловить и передать образ липован из Хутора, румынский историк указывает также несколько характерных черт старообрядцев. Он замечает трудолюбие жителей Писка, чистоту их домов, и особенно подчёркивает факт (и, следует сказать, Николае Йорга очень точно пунктирует значение религии для старообрядцев), что вера занимает главное место в жизни липован. «Сентиментальная сакральная мания», как называет румынский историк их веру, выражается через иконы и домашнюю моленную крестьянина, где есть всё необходимое для проведения службы. При этом у Йорги вызывает удивление огромная любовь липован к церковным книгам. «Читать - это норма их жизни, и здесь любят книгу как нигде».

Наблюдатель извне, мало знакомый с комплексным явлением старообрядчества, Николае Йорга написал, тем не менее, несколько страниц о липованах, в которых ему удалось передать правдивую, светлую и чёткую картину, без преувеличения или приукрашивания, без поиска сенсационного (соблазна, перед которым немногие литераторы могут устоять) в описании жителей Хутора.

В отличие от историка Йорги писатель Михаил Садовяну в сборнике очерков *Добруджские картины* представляет липован совсем по-иному, у него они получают настоящие изуверами. Скрытные, злые и дикие, со странными, тёмными обычаями, липоване о которых пишет Садовяну, вызывают отвращение и страх. Так, например, хотя общеизвестна чистота, которую всегда соблюдали старообрядцы в своих домах, Михаил Садовяну не признаёт за ними даже это достоинство.

В определённый момент автор говорит, среди прочего, что «*всё детство липоване оставались для меня тайной*»². Словом, речь идёт, скорее всего, о неправильном восприятии Другого, Чужого, о боязни перед неизвестным, неизвестным, что порождает чувства неприязни к другим национальностям и

până la 1918. I. România Munteană. - Așezământul tipografic "Datina Românească", Vălenii de Munte, 1939. - C. 417-420.

² Sadoveanu M., *Priveliști dobrogene* // *Opere*. - Vol.VI. - București, 1956. - C.36.

ложные мифы о тех, которых мы не в состоянии понять. Потому что Другой - это и человек рядом с тобой, чужой или гость, которого все монотеистские религии велят принимать, но он может также восприниматься как опасность, как соперник или как враг - *alienus*.

Садовяну говорит, что жизнь липован «как стеной закрыта от посторонних взглядов». Но речь идёт лишь об их личной жизни, потому что в социальной жизни они были всегда на виду, в своих лавках, на улицах, в городах и сёлах. А личная жизнь оставалась замкнутой, потому что их дом был Храмом, который надо беречь от осквернения, от посторонних взглядов, от влияния светской жизни.

Долго после раскола у староверов было достаточно причин скрываться, изолироваться от внешнего мира, почти всегда враждебного, чтобы выжить, чтобы сохранить свою духовность, то сакральное пространство на маленьком, личном уровне, которое они всегда стремились создать в своих домах, и главным образом, в своих душах. А такое отношение, такой образ жизни не всегда понятен другим, и поэтому он воспринимается (иногда даже сегодня) как странный, чужой, враждебный.

Липоване выступают персонажами и в нескольких произведениях румынской художественной литературы. Румынские писатели, пишущие о старообрядцах-липованах, чаще всего прибегают к фантастическим представлениям, используя непонятный, с экзотическими валентностями субстрат религии, тоже православной, однако отличающейся, и поэтому странной (К. Цою – *Галерея с диким виноградом*); создают искривлённые мифы и антимифы или, точнее, фрагментируют и толкуют их апокалиптическим образом, в том же старообрядческом духе (Н. Данилов – писатель из среды липован – *Машиа и инопланетянин*), или просто пытаются проникнуть в сущность старообрядческого существования через призму личного опыта (Пассионария Стойческу – *Полуночная невеста*).

Но, если румынские литераторы редко ссылались в своих произведениях на липован и на явление старообрядчества, совсем по-

другому обстоят дела с учёными русистами. Начиная со второй половины XX века, на кафедрах филологии в Бухаресте и Клуже, где ведётся активная деятельность в области русистики в целом, замечается повышенный и постоянный интерес к изучению старообрядчества в Румынии, главным образом с точки зрения лингвистики, фольклора и этнографии. Результаты исследовательской работы, касающейся специфики липован, конкретизировались во множестве статей, опубликованных в научных журналах, в докладах на конференциях и симпозиумах, в докторских диссертациях.

По словам Виктора Васченко была создана «отдельная область румынской славистики: *Rossica Lipovana* [...], изучение липованского говора с точки зрения лингвистики и фольклора».³

Можно сказать, что в 60-80 годы прошлого столетия, благодаря усилиям филологов русистов из Бухареста и Клужа, были положены основы диалектологии староверов Румынии, и был изучен, главным образом, говор липован, проживающих в компактных населённых пунктах в Добрудже. Исследования затрагивали чаще всего вопросы общей лексикологии (Мария Думитреску, Эджен Новичков, Теодор Олтяну), терминологии, связанной с деятельностью липован, с их бытом (Иван Евсеев, Мария Думитреску, Отилия Кроитору), а также синонимии (Феодор Кирилэ), морфологии (Андрей Иванов, Магдалена Наги), фонетики и фонологии (Вирджил Нестореску, Георге Болокан, Эмил Врабие, Прикоп Кирилов), диалектологии (Андрей Иванов, Феодор Кирилэ, Теодор Олтяну, Виктор Васченко), топонимии (Теодор Олтяну), антропонимии (Виктор Васченко), фольклора (Михаил Маринеску, Алла Винцелер, Онуфрие Винцелер).

Другими словами, в начале второй половины прошлого века замечается своего рода течение, настоящая мода среди исследователей русистов, изучать румынских староверов. Явление вполне закономерное, и большое количество научных работ, написанных о липованах в то время, доказывает это, по-

³ V. Vascenco, *Lipovenii. Studii lingvistice* / Ed. Academiei Române. - Bucureşti, 2003. - С.10.

тому что определённой изоляции старообрядческих общин в Румынии (главный фактор, способствующий консервации лингвистической, фольклорной и этнографической специфики) пришёл конец. Естественно, научный мир стал почти внезапно интересоваться их культурным достоянием.

Последовал период определённого затишья в изучении липован, а в последние годы этот интерес, кажется, возобновился.

Профессор Виктор Васченко, до последних дней своей жизни регулярно приезжал из Германии в Бухарест и выступал с научными докладами о липованах, в рамках кружка славистов в Бухарестском университете. Он также опубликовал две работы на эту тему: *Lipovenii. Studii lingvistice (Липоване. Лингвистические исследования)* и *Old Believers. Rușii staroveri din America (Русские старообрядцы в Америке)*.

В 2001 году в Клуже вышло в свет очень интересное исследование по географии человека - *Русские-липоване в Румынии (Rușii lipoveni din România)*, автором которого является Филипп Ипатьёв.

Ясский университетский центр также ведёт оживлённую деятельность в том, что касается изучения старообрядчества в Румынии, благодаря усилиям Леонте Иванова и Ильи Данилова.

Аксиния Красовски, преподаватель на кафедре русского языка и литературы Бухарестского университета, опубликовала ряд исследований, посвящённых староверам за пределами России, и близко изучила область пока «девственную» в Румынии: духовные стихи липован.

Хотя в меньшей степени, исследователями была затронута также тема художественной литературы о старообрядцах, как в Румынии, так и в России. Следует упомянуть статьи Екатерины Фодор *Староверы и русская литература* (П.И. Мельников-Печерский, Н. С. Лесков) и Г. Барбэ – посвящённые роману *Возвращение* Виталия Чернова, и переписке И.С. Аксакова о липованах, а также статью Ивана Евсеева об эссе К.Н. Леонтьева о липованах города Тульча. В последний год была также написана диссертация на тему «*Культурные модели у русских-старообрядцев и их отражение в литературе*» (А. Феноген).

14 января 1990 года была создана Община Русских Липован Румынии (ОРЛР), этническая, неправительственная организация, с целью «защиты права на сохранение, развитие, а также на выражение этнической, культурной, лингвистической и религиозной идентичности»⁴ липован.

В новое для Румынии и для старообрядцев, проживающих здесь, время, о старообрядчестве начали писать и представители интеллигенции, вышедшие из среды русских-липован. И. Евсеев, С. Феноген, Ф. Ипатьёв, А. Иванов, Ф. Кирилэ, Л. Иванов, С. Молдован, А. Красовски, А. Варона и др. старались и стараются описывать историю и быт липован в Румынии как можно ближе к действительности, представить исторические, социальные и религиозные данные и события в объективном, правдивом свете.

Особую роль в многостороннем изучении старообрядчества, в его познании и понимании, играют в последние годы съезды и научные симпозиумы, организованные староверами в России, Украине, Республике Молдова и Румынии. Присутствие на этих мероприятиях значительного числа исследователей, университетских преподавателей, этнографов, историков и т.д. доказывает интерес научного мира к потомкам Аввакума и их быту.

Культура старообрядцев в целом, а липован в частности, продолжает оставаться интересной темой, связанной с непосредственной действительностью, которая, однако, мало изучена, и открывает широкие возможности для научного исследования.

⁴ Comunitatea rușilor lipoveni, ghid de prezentare întocmit de Svetlana Moldovan. - București: Ararat, 2004. - С.26.

Колупаев В. (Сериате)

КНИГИ Ф.Е. МЕЛЬНИКОВА В РУССКОМ ЗАРУБЕЖЬЕ

Пространство русского зарубежья XX в., ставшее своеобразным феноменом сохранения национальной культуры, ныне серьезно изучается. Книжный мир, созданный и сохраненный в среде русской диаспоры, может быть рассмотрен нами как отражение позитивных процессов в деле межцерковного диалога. Примером чего могут служить произведения русского старообрядца Федора Ефимовича Мельникова (1874 – 12.05.1960), который принадлежал к белокриницкому согласию Русской Православной Старообрядческой Церкви. Он родился в семье старообрядческого священника в Новозыбкове (ныне – город в Брянской области), являвшемся ранее одним из исторических мест знаменитого Стародубья, крупнейшего старообрядческого центра.

С юных лет молодой старообрядец в снискал уважение как известный начетчик, посему и вступил в Союз старообрядческих начетчиков, специальную общественную организацию, созданную в 1906 г. для координации различных инициатив. Союз ежегодно собирался на начетнические съезды, где давал отчеты о годовой деятельности; участники взаимно делились добытыми ими новыми аргументами в защиту старообрядчества и вели между собой практические беседы. Ф.Е. Мельников много путешествовал по стране с миссионерскими целями. В Петрограде он работал секретарем старообрядческого епископа Виталия (Бажанова) (1846 – 1906). Переехав в Москву, он стал секретарем Совета общины на Рогожском кладбище, а также трудился секретарем старообрядческой Архиепископии Московской и всея Руси. После приобретения старообрядцами относительной свободы вероисповедания в 1905 г. в России активизируется их издательская работа. Ф.Е. Мельников становится редактором первых старообрядческих газет «Утро» и «Народная газета». 20 июня 1912 г. он был привлечен к уголовной ответственности за изданную в 1911 г. книгу «Блуждающее богословие». Сама же книга была конфискована¹ в Москве в типографии П.П. Рябушинского (члена белокриницкой ста-

рообрядческой общины, издателя книг для всех старообрядческих согласий). Кандидатура Федора Ефимовича выдвигалась на выборах в новые епископы в 1916 и 1918 гг. В 1918 г. в Барнауле Ф.Е. Мельников стал инициатором издания журнала «Сибирский старообрядец». После установления советской власти активный церковный и общественный деятель стал подвергаться преследованиям. В 1918 г. его объявили врагом советской власти. В течение 3-х лет Ф.Е. Мельников скрывался от большевиков в глухой сибирской тайге под Омском, а в 1922 г. его заочно приговоренным к расстрелу за «контрреволюционную деятельность». В 1930 г. он принимает решение эмигрировать в Румынию, где на то время находилась крупная община липован – русских старообрядцев. Переход границы был осуществлен поистине героически. Ночью Ф.Е. Мельников вместе с бывшим нижегородским епископом Иннокентием (Усовым) переплыли реку Днестр. В 1931 г. к ним присоединился настоятель старообрядческой общины г. Одессы протоиерей Стефан Кравцов (будущий митрополит Силуян). Владыка Иннокентий стал архиереем в Кишиневе, а Федор Ефимович исполнял при нем обязанности уставщика и епархиального начетчика². После он продолжил работу на административном поприще, став секретарем Белокриницкой митрополии, в 1941-1942 гг. получил аккредитацию при Румынской Православной Церковной Миссии в Транснистрии (Transnistria - Приднестровье). Она была образована согласно немецко-румынскому договору, подписанному в Бендерах 30.08.1941 г. Также по данному договору территория между Южным Бугом и Днестром (земли Винницкой, Одесской, Николаевской областей на Украине и левобережная часть Молдавии) входила в состав Румынского королевства. Действовавшие при румынской армии военные священники, видя разрушение структур Православной Церкви, предложили организовать специальную миссию для гражданского населения. Священный Синод Румынской Православной

1 Книга переиздана, см.: Мельников Ф.Е. Блуждающее богословие. – Барнаул: Лествица, 2002.

2 См.: Старообрядческая Измаильская епархия: К событиям последних дней. – Кишинев, 1935. – С.24.



Фото 1. Ф.Е. Мельников.

Церкви создал такую миссию. Она работала до 20.03.1944 г., до момента вытеснения с этой территории немецко-фашистских войск Советской армией.

Похоронен Ф.Е. Мельников в Мануиловском старообрядческом монастыре возле села Мануиловка Сучавского уезда в Румынии³.

Теперь обратимся к рассмотрению книжно-интеллектуального наследия Ф.Е. Мельникова и его места в информационном пространстве Русского Зарубежья. Ведущим книгоиздательским центром Русской Православной Церкви за границей (РПЦЗ) стало Типографское братство преподобного Иова Почаевского, действовавшее в 1923-1944 гг. в селе Владимирова (Ладомирова) в Восточной Словакии. Книжная продукция этой типографии – это яркий пример сотрудничества православных монахов синодальной церковной традиции и их соотечественника старовера. Автор и издатель в данном случае были близки в вопросах отношения к своему наследию, к православию.

Церковные календари давали рекламную информацию на книги Ф.Е. Мельникова, печатавшиеся в румынском Кишиневе, – “О человеческой душе и ее происхождении”, “Современное безбожие, опровергаемое им самим”. Обе книги изданы в 1935 г. На последнюю были даны отзывы в зарубежной

русской периодике: журнале “Святая земля”, издание Русской духовной миссии в Иерусалиме, № 5, 1935 г. и газетах – карпатской “Православной Руси”, варшавской “Слово” и бессарабской газете “Свет”. Заинтересовавшиеся книгами Ф. Мельникова могли выписать их из Кишинева по адресу: «D-lui F.E. Melnicov, str. Regele Ferdinand, Nr. 57, Chişinău, Romania»⁴.

Книга «Откуда произошла вера в Бога: Публичный диспут в Советской России» была издана в Восточной Словакии в 1938 г., объемом 48 страниц⁵. Прежде это сочинение Ф.Е. Мельникова было помещено в календаре Братства Преподобного Иова Почаевского на 1934 г.

Переиздана книга получила в Париже, в издательстве «YMCA-Press». Основанное в 1921 г. в Праге при финансовой помощи американских методистов, издательство успешно работало в Берлине с 1923 г., а также в Париже с 1925 до 1940 гг. и вновь с 1944 г. Такой издательский проект с автором-старообрядцем можно рассматривать как направление совместной работы с другой православной русской юрисдикцией в Париже, а именно, частью Константинопольской патриархии. Третье издание той же самой книги появилось в Джорданвилле (США) – центре РПЦЗ, в 1961 г.

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.

Из других сочинений автора известны книги: «Современное безбожие, опровергаемое им самим: Марксизм и атеизм» (208 с.) и «О человеческой душе и ее происхождении: Психологические доказательства бытия Божия» (148 с.), «Отвергает ли наука веру в Бога» (106 с.), «О безбожнических догматах, таинствах и

4 Православный церковный календарь на 1936 год. - Владимирова (ЧСР): Русская Церковная типография преп. Иова Почаевского, [1935]. - С. 13.

5 Мельников Ф.Е. Откуда произошла вера в Бога: Публичный диспут в Советской России. - Владимирова: Книгопечатня преп. Иова Почаевского, 1938. - 48 с.

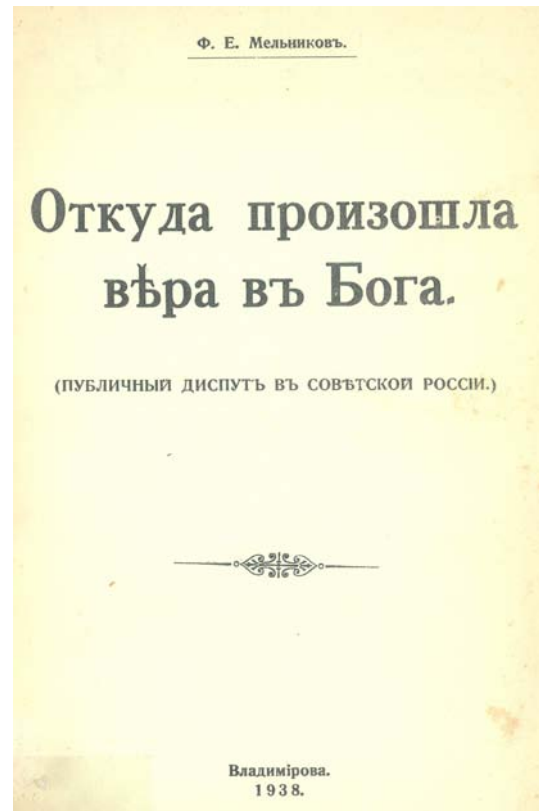
3 См.: Старообрядчество: Лица, события, предметы и символы. - М.: Церковь, 1996. - С. 167-168.

обрядов» (238 с.), «Нужна ли вера в Бога? О христианском и безбожническом веровании в Бога» (80 с.), «Сектантство и Церковь перед судом Священного Писания» (116 с.).

Типография во Владимировой в 1942-1943 гг. приступила к выпуску апологетических брошюр, которые, по замыслу издателей, должны были стать миссионерской серией под лозунговым названием «За Веру!» Безусловно, что начинавшийся проект был актуален, т.к. предназначался для соотечественников, количество которых в странах Западной Европы постепенно увеличивалось. Это были как русские, так и представители других национальностей. Перемещенные с оккупированных территорий СССР, где господствовал атеизм, они нуждались в религиозной информации. Вторая часть предполагавшейся читательской аудитории – это единокровные и единоверные русские люди на родине. Оптимизм в возможность работы с ними вселяли фронтовые сводки. В данном случае гитлеровские войска для русских монахов в Карпатах выступали борцами с коммунизмом и торжествующим атеизмом. Следует добавить, что в большинстве случаев немецкие власти не доверяли православному эмигрантскому духовенству и, наверное, были правы в своих опасениях. Среди монахов – бывшие царские офицеры, другая часть – также сто процентные монархисты, у которых преобладали патриотические и панславянские взгляды. В издании же сериальных антиатеистических брошюр монахи руководствовались пониманием пользы для спасения каждой души, каждого соотечественника, независимо от места проживания – в СССР или за его пределами. Религиозные истины оказались выше идеологических ценностей.

Номера серии выпусков I и III – X содержали произведения Ф.Е. Мельникова, в подзаголовке они обозначены как «Публичный диспут в Советской России». Первая брошюра из 16 страниц «Безбожники сами верующие, хотя и бессознательно: непредвиденный диспут при приеме на пчеловодческие курсы в Советской России». В рассматриваемой серии были изданы следующие произведения: «Есть ли Бог?», «Был ли Христос», «Почему коммунисты гонят Христа?» и др. (годы изданий неизвестны).

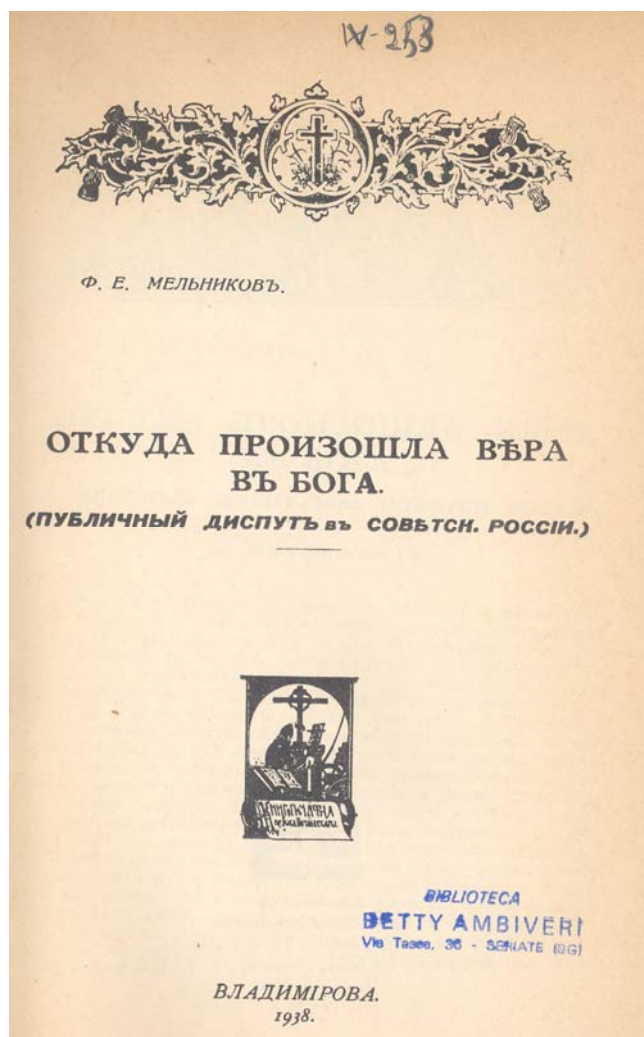
Подводя итог, необходимо вспомнить, что многовековое разделение единого русского церковного наследия, породившее



господствующую Церковь и старообрядческие юрисдикции до самого кануна Октябрьской революции 1917 г., продолжало быть актуальной проблемой. Не изжита болезнь и до сих пор. Ни создание единоверия, такой своеобразной унии, заимствованной никонианами из практики созданного Римом обрядового эксперимента для восточных церковных семей в лоне католицизма, адаптированной для отечественных любителей старины при административном поглощении Синодальной Церковью; ни обнародование Закона о веротерпимости в 1905 г. – не принесло продуктивных результатов.

Пространство Русского Зарубежья дает ориентиры для межцерковного диалога. Инициатива снятия проклятий, наложенных Московскими соборами 1656 и 1667 гг. на придерживающихся старых обрядов, принадлежит Предсоборному присутствию 03.05.1906 г. В 1974 г. Архиерейский Собор РПЦЗ постановил равночестность старого обряда. Преодоление русского церковного раскола XVII века⁶ предстоит русской книжности для осознания своего места в информационно-интеллектуальном

6 Панфилов М.М. Феномен книжности в мировоззрении славянофилов. – М.: Пашков дом, 2004. – С.7.



пространстве многополярного мира и сохранения национального культурного достояния.

К библиографии трудов Ф.Е. Мельникова Собрание сочинений:

Том 1. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) Церкви. - Барнаул: Издательство БГПУ, 1999. - 567 с., илл. 16.

Том 2. О безбожнических и христианских догматах, таинствах и обрядах. - Барнаул: Издательство БГПУ, 2000. - 384 с.

Том 3. Отвергает ли наука веру в Бога. О человеческой душе и ее происхождении. Сектантство и Церковь перед судом Священного Писания. - Барнаул: АКООХ и «Фонд поддержки строительства храма Покрова», 2001. - 464 с.

Том 4. В защиту старообрядческой иерархии (1 и 2 вып.). Блуждающее богословие. Об именословном перстосложении. - Барнаул: АКООХ и «Фонд поддержки строительства храма Покрова», 2002. - 368 с.

Том 5. Конец сомнениям в законности старообрядческой иерархии. Исследование о крещении и святительском достоинстве митрополита Амвросия. О белокриницком священстве до митрополита Амвросия. - Барнаул:

АКООХ и «Фонд поддержки строительства храма Покрова», 2003. - 388 с.

Том 6. Спутник христианина: Спутник религиозника-христианина. Нужна ли Вера в Бога. Ответ на вопрос безбожников: Откуда взялся Бог? Откуда произошла Вера в Бога. - Барнаул: АКООХ и «Фонд поддержки строительства храма Покрова», 2005. - 398 с.

Том 7. История Русской Церкви со времен царствования Алексея Михайловича до разгрома Соловецкого монастыря. - Барнаул: АКООХ и «Фонд поддержки строительства храма Покрова», 2006. - 384 с.

Том 8. Что такое старообрядчество. - Барнаул: Лествица, 2007.

Отдельные произведения

Диспут с Н. Бухариным и С. Мининым // <http://altaystar.narod.ru/>

История русской православной старообрядческой Церкви (краткий очерк). - М., 2003.

История старообрядческой церкви. Краткий очерк. - М.: Церковь, 1991. - 38с.

Краткая история древлеправославной (старообрядческой) церкви. - Барнаул: Лествица, 1999.

Краткий очерк истории Русской Православной Старообрядческой Церкви. - М., 1998. - 32с.

О крестном знамении и Честном Животворящем Кресте Господнем // Православный старообрядческий церковный календарь. - М., 1999. - С. 96-105.

О старообрядческом священстве до м. Амвросия. - Большой Камень, 2002.

Откуда взялся Бог? // <http://altaystar.narod.ru/>

Откуда произошла вера в Бога: Публичный диспут в Советской России. - Владимирова: Книгопечатня преп. Иова Почаевского, 1938. 48 с.

Современные запросы старообрядчеству. - М. 1999.

Спутник религиозника-христианина. - Барнаул. 1999.

ПРОЗВИЩА РУССКИХ СТАРООБРЯДЦЕВ КАК СРЕДСТВО СОЦИАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

1. Происхождение прозвищ. Исследования, посвященные прозвищам. Неотъемлемой частью коммуникации в русской сельской общине всегда было использование прозвищ – как коллективных, так и индивидуальных. Локальные (региональные) антропонимы, коллективные и индивидуальные прозвища издревле являлись важнейшим средством социальной идентичности, аккумулировали народный опыт описания и оценки как внешних, так и содержательных характеристик индивидуума.

Прозвищами как феноменом языкового творчества отечественные исследователи начали заниматься еще в XIX – нач. XX века¹. Учеными был отмечен сдвиг в содержании термина «*прозвище*» (и в назначении прозвищ) в применении к разным историческим периодам. Если в XV–XVII прозвищем может называться скорее нецерковное имя (у С.Б. Веселовского упоминаются *Бархат Иванович* и *Аксамит Иванович Мещерские*²), то в период массового закрепления фамилий, в XVIII–XX вв. и в настоящее время прозвище скорее коррелирует с фамилией, а не с именем, может быть образовано от фамилии и становиться фамилией. Прозвище все больше становится необязательным, дополнительным, оценочным по отношению к имени.

В 50–70-е годы XX века в отечественной фольклористике возникает множество классификаций прозвищ как по их социально-антропологическим функциям, так и по происхождению (этимологии). Это классификации Селищева, Чичагова, Суперанской, Никонова.

Активно обсуждаются методики изучения антропонимии и, в частности, прозвищного ономастикона русского языка (исследо-

вания А.Н. Антошина, Т.В. Бахваловой, В.П. Ванюшечкина, П.И. Визгалова, Е.Ф. Данилиной, З.П. Никулиной, П.Т. Поротникова, В.И. Тагуновой, Е.В. Ухмылиной, Н.Н. Ушакова, В.А. Флоровской, Ю.И. Чайкиной и др.).

2. Феномен семейных прозвищ. Терминология. Вопрос изучения семейных прозвищ представляет, безусловно, очень большой интерес. Как сами семейные прозвища (образующие морфологические и лексические «гнезда», что отражает словообразовательные модели диалекта, а также его экспрессивные возможности), так и их система, являются своеобразным портретом обиходной языковой образности, слепком живой устной речи (диалекта) носителей традиционной культуры, обитателей сельской общины.

Данная статья основана на полевом материале, полученном автором в экспедициях весны и лета 2008 года. В результате опросов липован Румынии (с. Новенькое-Гиндерешты, Браила (хутор Писку); липован Украины (г. Вилково, с. Муравлевка Измаильского р-на Одесской обл.); русских старообрядцев Молдовы (с. Кунича, с. Покровка) мы составили краткий обзор современного состояния этого элемента фольклорной традиции в названных выше старообрядческих селах.

Прежде, чем мы перейдем к основной части статьи, необходимо уточнить, что **под прозвищем мы понимаем имя, отличное от официального и полученное индивидом в некоем социальном (субкультурном, субэтническом и др.) сообществе в соответствии с внешней или психологической характеристикой, либо обусловленное окказионально и служащее для идентификации человека в группе.** Соглашаясь с Г.О. Винокуром в том, что прозвище практически всегда образно, экспрессивно, мы в то же время подчеркиваем именно номинативную, идентифицирующую, а не оценочную составляющую прозвища. Соответственно определение, даваемое словарем синонимов: «*Прозвище – название, указывающее на какую-либо черту, особенность и данное кому-либо в шутку, в насмешку*», – в нашем случае явилось бы неверным, недостаточным. Последнее определение маркирует

¹ Зеленин Д.К. Народные присловья и анекдоты о жителях Вятской губернии // Зеленин Д.К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре, 1901–1913. – М., 1994; Тупиков Н.М. Словарь древнерусских личных собственных имен. – СПб., 1903.

² Веселовский С.Б. Ономастикон. – М.: Наука, 1974.

ослабление идентифицирующей функции (в современных условиях), усиление оценочной (насмешка). На наш же взгляд, образность, всегда присущая прозвищу, в нашем случае используется не только и не столько в целях насмешки, сколько в целях скорейшего опознавания сообществом его носителя.

Такая функция прозвища обусловлена следующим. В селах старообрядцев-липован Румынии и Украины и во многом близких к ним по культурному облику русских старообрядцев Молдавии (села Кунича, Старая Добруджа, Покровка), больших по площади и многонаселенных (население может составлять пять и более тысяч человек), где большая часть жителей и по сей день носит пять-шесть фамилий, (мода на имена также имела и имеет место), необходимо было идентифицировать человека иначе, чем по официальной фамилии и церковному имени. Функция характеристики (социально-психологическая характеристика), оценки при этом, хотя и присутствовала, но играла подчиненную роль.

Справедливость нашей мотивации подтверждает и Ю.Б. Воронцова в своем исследовании коллективных русских прозвищ. *«Естественно, что если все население деревни имеет одну и ту же фамилию (или две-три фамилии), то антропонимикон перестает выполнять функцию идентификации объекта номинации – и появляются предпосылки для развития прозвищной системы. Соответственно, появляется потребность обновить именник, введя в него новые наименования с прозрачной внутренней формой, которые могли бы не только называть, но и характеризовать объект номинации. Поэтому на таких территориях система прозвищной антропонимии динамична и обладает богатым номинативным потенциалом во всех своих звеньях – как в сфере индивидуальных и семейных прозвищ, так и в сфере коллективных прозвищ»*³.

Семейное прозвище получают по наследству от родителей (отца, деда, матери), передают жене, детям и т.п.), оно изменяется грамматически – что маркирует форму взаимоотношения с другими членами семьи (например, Соменчиха – жена Сома, Сомёнки – дети Сома). Отличительной чертой семейных прозвищ является их

групповой характер – они образуют *«семейство прозвищ»*, своеобразное гнездо однокоренных слов, реже семантически близких (обозначающих однородные понятия: муж *Карась* – жена *Бабошка*, родители *Веревки* – дети *Шнурки*). Таким образом, феномен семейных прозвищ (малоизученный лингвистически – их обычно рассматривают как частный случай индивидуальных) интересен и с точки зрения эволюции семьи в рамках социальной структуры общины, и с точки зрения лингвистической (система, гнездо).

3. Важно отметить отношение липован как Румынии, так и Украины, и Молдавии к такому феномену, как внутригрупповая идентификация людей, семей и даже адресов по прозвищам. Они хорошо осознают эту функцию прозвищ. Например, Алексей Меликов (председатель общины липован в с. Новенькое-Гиндерефты, 45 лет) отмечает, что для липован в возрасте старше сорока лет прозвища – основное средство идентификации семьи и личности в селе. Его самого чаще называют по прозвищу – *Зизя*, чем по фамилии. Люди старшего возраста часто затрудняются, вспоминая его фамилию. В Вилково (информант – Галкина Г.А., 62 года) также лучше знают людей по прозвищам. (*«Коло кого хата? – Коло Головатого»*).

Ирина Самуил (1937г.р.) из Браилы и её сестра Матрена (*Сестры Селезнихи*) отмечают позитивный аспект наличия семейных прозвищ для конкретной личности. Хорошо, что прозвище к тебе уже пришло, и ты так называешься вместе с другими – *«с сестрами, маткой-баткой, дядькой»*, иначе тебе бы придумали твое собственное обидное прозвище: дурная, кривая.

4. Происхождение прозвищ. Источником прозвища может быть:

- профессия одного из членов семьи (*Чеботари, Брынзари, Коля Базарник, Богомазы* (иконописцы), *Анька Черное Золото* (продавала уголь в Вилково); *Пашика Миллионщик* – бизнесмен; *Глаголи, Корреспондент* – прозвища писателя Семена Придорожного, Кунича);

- внешняя особенность первого носителя прозвища, часто диктующая соответственное поведение (*Зизя* – косой, *Кужели* – кудрявые, *Пашиа Качеля* – хромая Пашиа, *Кони* – сильные, *Король, Боги* – крепкие, жестокие, *Балхаш* (Дед Балхаш – дед жены Николая Артиона из Новенького был очень сильный, *«сам тягал*

³ Воронцова Ю.Б. Коллективные прозвища в русских говорах / Автореферат дисс. на соискание ученой степени кандидата филологических наук. – Екатеринбург, 2002.

лодку» - и его называли по названию русского парохода);

- характер: *Шолтик* - жулик, *Самокичка* (Браила - Трофим Аврам считает это прозвище не «документом», а метафорой непокорного, властного характера), *Тихолазы* - Браила, *Не велела мене маменька* - Вилково, сначала мужское прозвище, после и прозвище его жены, *Сикли* - трусливые (как считает Л. Придорожная, Кунича);

- клички по названиям животных и птиц (*Зайцы*, *Кабаны*, *Муравли*, *Соловьи*, *Магары* - ослы, *Кваки* - журавли, *Фазаны*, *Вороны*, *Караси*, *Волки*, *Курканы* - индюки, *Буслаки* - аисты, *Раки*, *Козы*, *Собаки*);

- негативно-оценочные, пейоративные: *Бздуны*, *Засери*, *Кизяки*, *Гусиное гавно*, *Дикари* (Вилково), *Засыхины*, *Туруру* (забитые, неграмотные) - Кунича; *Упыри* - Вилково, то же *Комари* (Кунича, на выборе значения настаивал С. Придорожный);

- частному пристрастию: *Наша Баня* (с. Новенькое); *Мультики* - с. Кунича;

- особенности речи: *Цуканы* (Цурики) - Новенькое; *Картавые* - Вилково; *Гундя* - Вилково;

- локальные географические: *запавы*, *переправцы*, *херсончики* и др.;

- псевдоэтнонимы: *австрияки*, *молдованы*; интересное перифрастическое прозвище в Новеньком *Юхим Иванович* (наличие отчества означает принадлежность к русским, поскольку румынские липоване сейчас не используют отчество, а носитель прозвища общался с родственниками в СССР); могут использоваться в значении метафоры (*жиды*, *жидки* - «хитрые, лопату в руки не берут, манипулируют с деньгами» (Е.Придорожная, Кунича);

- окказиональные: *Баба Саша* - *А коровку то не вписали* (когда давали компенсацию за землю, всё вспоминала какую-то отнятую у матери в давние времена корову, Кунича); *Солнышко* - Василий Храпченко, которого так мать называла, его сын и дочь (Вилково).

5. Лексика и морфология. Что касается используемых речевых приемов, то это, конечно, разного рода метафоризация, идущая более или менее типичными путями.

а) Типично сравнение, особенно женщин, с предметами домашнего обихода, особенно с широкими корзинками, кадушками, повозками, печками: *Квашня*, *Кошелочка*, *Два-*

каменка и др. Соответственно высокие, стройные люди будут называться *Поливочки* (высокий кувшин, объясняла Г.Галкина, Вилково).

Сравнение с утварью часто встречается и в обыденной разговорной речи: «*А ну-ка разверни свой гардероб*» (в бане, Покровка), «*Жопа, как повозка*» (Браила).

б) Метафора может тяготеть к гиперболе: *Гора еси великая* - прозвище о.Ивана (Измаил), создавая иронический эффект, хотя и не всегда (*Балхаш* - прозвище большого и крепкого мужчины по названию парохода, *Боги* - прозвище семьи из Куничи, сильных, с дурной славой и тяжелым характером).

в) Особый интерес, как мы уже указывали, представляют морфологические «*семейства*», «*гнезда*»: *Калчак* - *Калчиха* (Покровка), *Сом* - *Соменок* - *Соменчиха* - *Соменки* (Браила) и т.д. В рамках этой статьи нет возможности подробно рассмотреть словообразовательные схемы гнезд, но было бы интересно сделать это впоследствии.

г) Очень архаичное явление - «*семейства*» семантические. Дети и родители: *Веревки* и *Шнурки*; муж и жена: *Яшка Карась* и *Фекла Бабошка* (тоже сорт рыбы, Вилково); прадед, дед, отец - *Капуста*, сын и внук *Качан*; отец *Хрюк*, сын - *Наф-Наф*.

Сравним с примерами С.Б. Веселовского (сыновья Семена Ивановича Травы: *Осока*, *Пырей*, *Щавей*), Суперанской (семья *Перепеча* - *Алабыш* - *Колоб*) и др. У Веселовского притом мы не находим женских моделей.

д) Крайне интересны прозвища - при словья: «*Не велела мене маменька*»; «*Коровку не вписали*» и др. Хотя это и достаточно редкое явление сейчас, но можно предположить, что было более распространено (например, в Ирландии этот тип прозвищ очень распространен);

е) Интересен отряд прозвищ, пародирующих фамилии (имеющих грамматическую форму фамилии): *Крылушкины*, *Засыхины* (таких прозвищ много в Вилково); есть прозвища, похожие на название профессии, пристрастия (*Коля Штампил* от Микиты Штампила, имевшего родимое пятно на щеке).

Морфология и стилистические приемы в производстве прозвищ очень многообразны и требуют отдельного глубокого анализа.

6. Перспективы изучения. Как показывают фольклорный материал, семейные про-

звища все реже появляются в жизни современных старообрядческих сел. Трофим Аврам из Браилы называет время – середина 1970-х гг., когда еще появлялись новые семейные прозвища. Сейчас в употреблении только старые, новые не возникают. Как мы уже упоминали, многих прозвищ румынские липоване уже не понимают. *Сикиник* (сплетник, бранчливый, а возможно, доносчик) – прозвище одного из уже умерших священников, служивших в Браиле, – непонятно респондентам (Трофим Аврам и Николай Артион). Некоторым неизвестно значение собственных прозвищ (Алексей Меликов не знает, что означает их семейное прозвище – *Зизя*, хотя его так тоже называют).

В Покровке (север Молдавии, 11 км от границы с Украиной) новые семейные прозвища также не образуются уже много лет. Анастасия Щербакова (1949 г.р.) затрудняется сказать, когда их перестали давать людям. Многие уцелевшие прозвища уже непонятны жителям села, возможно, они искажены: *Кирча* (у Фасмера – *кирча* олонецк.: скупой, жестокий), *Голбы*, дед *Григорий Зиза Буза* (*буза* церксл – сорняк, плевел Фасм.), *Бармаха* (ряз. бармачить – говорить невнятно), дед *Петро Бомбуш*.

В с. Кунича пока еще «*прозвищная*» традиция жива – некоторые семейные прозвища говорят о своем недавнем происхождении: *Мама Чоли* по имени героини мексиканского сериала – зовется многодетная мать в Вилково; *Витя Мультик* (отец) и *Паша Мультик* (сын).

В целом, изучение семейных прозвищ, зачастую связанных с окказиональными моментами, понятных лишь в контексте живой культуры, все более осложняется тем, что уходят носители этой традиции (традиции, в которой в сельской общине не было названий улиц, а дома не имели номеров, а официальные фамилии использовались лишь во внешней коммуникации). Человек 50-60 лет обычно еще может пролить свет на семейное прозвище. «*Вы Головатый, -спрашиваю я у мужчины, который чинит кладку в Вилково, - потому что у вашего отца была большая голова? Или он был очень умный?*» – «*Дед был Председателем колхоза. Это он был Головатый*».

С ослаблением семейных связей постепенно отмирает система более архаичных семейных прозвищ при сохранении индивидуальных. Об этом говорит список прозвищ, за-

писанных в Вилково Ольгой Глек (Мишурной) в 1975 году.

Кроме того, подвергается воздействию и диалект, в котором функционирует прозвище. В румынских селах он вытесняется румынским языком, которым владеют все и который для поколения восемнадцати-пятнадцатилетних уже является родным; в молдавских и украинских – подвергается воздействию не только государственных языков, но и современного русского (языка СМИ), поскольку все смотрят российское ТВ.

В перспективе необходимо следовать одновременно двум направлениям изучения прозвищ: 1) диахроническому – работать с архивными источниками, в частности с переписями и другими документами, фиксирующими фамилии и прозвища, переход одних в другие;

2) синхроническому-полевому, изучая прозвища в контексте диалекта и его словообразовательных моделей и семантических связей.

Информанты: Аврам Трофим (1949, Браила), Артион Николай (1973, Новенькое-Гиндерешты); Придорожный Семен (1951, с. Кунича, Молдова); Галкина Галина (1946, Вилково), Глек Ольга (1946, Вилково).

Воротняк И.Д.(Черновцы)

БУКОВИНСКИЕ ЛИПОВАНЕ XVIII – XIX вв.:

духовно-культурные особенности в полиэтнической среде обитания

Среди разнообразной этнической палитры Буковины австрийского периода в этнонациональном плане заметно выделялись русские-старообрядцы (липоване, филиповане). Они неоднократно попадали в поле зрения как тогдашних¹, так и современных² исследователей. В своих трудах исследователи в той или иной мере пытались описать историю, быт и культуру буковинских липован. В более подробном изучении нуждается проблема приспособления старообрядцев к новым общественно-политическим и социально-экономическим реалиям, в которых они оказались, переселившись на Буковину. По мнению современного этнолога и религиоведа И. Чеховского, главным критерием для различения «своих» от «чужих» – евреев, армян, немцев, румын, украинцев – служила и продолжает служить у старообрядцев при-

надлежность к их древлеправославной вере³. Именно религиозная самоидентификация существенно отличала липован от украинского и восточнороманского населения края, которое также принадлежало к православному вероисповеданию. За все время своего пребывания в пределах края старообрядцам удалось сберечь свою уникальную материальную и духовную культуру, чему в известной степени способствовала их замкнутость и нормы поведения в иноэтническом окружении. Целью нашей разведки является освещение таких вопросов как восприятие липован официальной властью и местным населением, а также изменений, которые состоялись в среде липован под внешним влиянием.

Чем же собственно староверы привлекли к себе внимание со стороны австрийских властей? После оккупации края монархией Габсбургов, представители австрийской администрации начинают процесс переселения липован. Особенно ревностным попечителем и защитником российских старообрядцев был тогдашний глава буковинской военной администрации, генерал Карл фон Энценберг (рис. 1)⁴. Уже в 1783 г. генерал хлопотал перед львовским генеральным командованием и венским придворным советом о наделе российских старообрядцев землей, хлебом, деньгами, представляя российских липован порядочными, трудолюбивыми и соответственно полезными людьми для края⁵. В том же году Буковину посетил австрийский император Франц-Иосиф II. Энценберг представил ему в городе Сучава старейшин русских общин края. Это были жители сел Митока-Драгомирна и Климовцев.

¹ Купчанко Г. Буковина и ее русские жители. – Веды: Книгопечатня Фридриха Ясперса, 1895. – 52 с.; Купчанко Г. Поселение русских старообрядцев в Буковине // Исторический вестник. Историко-литературный журнал. – 1898. – № 7. Июль. – С. 182-192; Dan D. Die Lippowaner // Die Österreichisch-Ungarische Monarchie in Wort und Bild. Bukowina. – Wien, 1899. – S. 282-295; Haquet B. Bucovina în prima descriere fizico-politică. – Călătorie în Carpații Dacici (1788-1789). – Radauți: Septentrion, 2002. – XXVI+136 p.; Polek J. Die Lippowaner in der Bukowina. – Bd. III. – Sitten und gebräuche. – Czernowitz: Druck von H. Chopp, 1899. – 49 s.; Simiginowicz-Staufe L. A. Die Volkergruppen der Bukowina. – Czernowitz: Druck und Verlag von H. Czopp, 1884. – 203 s.

² Боднарюк Б. М., Чучко М. К. Краткие замечания о липованах Буковины одного трансильванского румына в начале XIX века // <http://www.starover.religare.ru/article/7535.html>; Чеховский И. Г. Старообрядцы Буковины: проблемы адаптации и збереження етнорелігійної ідентичності в сучасному суспільстві // Науковий вісник Чернівецького університету. Філософія. – Вип. 203-204. – Чернівці: Золоті литаври, 2004. – С. 158-165; Jaroszewicz-Pierelawcew Z. Staroobrzędowcy na Bukowinie // Bukowina po stronie dialogu. – Sejny: Pogranicze, 1999. – S. 137-145.

³ Чеховський І. Г. Указ. соч. – С. 159.

⁴ Купчанко Г. Поселение русских старообрядцев в Буковине. – С. 184.

⁵ Там же. – С. 185.



Рис. 1. Глава австрийской военной администрации Буковины (1777-1786), генерал Карл Якоб фон Энценберг

Старообрядцы настолько понравились монарху, что он не только даровал им полную свободу вероисповедания, но и приказал Энценбергу, как тот сам позже докладывал об этом генеральному командованию во Львове, – «привлекать в край еще больше этих хороших и полезных липованских семей»⁶.

Согласно патента, предоставленного императором Францем-Иосифом липованам-переселенцам от 9 октября 1783 г., их потомкам и духовенству предоставлялись свободы, в частности освобождение сроком на 25 лет от рекрутской повинности, всех налогов и свобода вероисповедания⁷.

В дальнейшем представители официальных властей неоднократно выявляли свое расположение к староверам. За порядочность и хозяйственность, преданную службу императору липоване были награждены золотой медалью 6 сентября 1816 г.⁸. Во время встречи австрийского императора Франца-Иосифа II и российского царя Александра II, которая проходила в Черновцах с 5 по 10 октября 1823 г., в одном из разговоров император по-

хвалил липован за сохранение языка и народных традиций⁹.

Как отмечал известный историк и этнограф Г. Купчанко, причиной настолько большой симпатии, которой пользовались российские старообрядцы со стороны генерала Энценберга и императора Франца-Иосифа II, было то, что старообрядцы на то время тщательным образом придерживались трезвого образа жизни и вели в целом достаточно приличный и трудолюбивый образ жизни, и в то время на Буковине было много свободной, неводеланной земли. Это собственно подтверждал и доклад генерала Энценберга о старообрядцах, который был составлен 19 октября 1783 г. для придворного военного совета, на заседании которого он откликнулся о липованах следующими словами: «Я предпочитаю одну липованскую семью пятнадцати польскими или пяти молдавским семьям и принимаю их»¹⁰. Похожей по содержанию является характеристика липован, сделанная известным львовским профессором-натуралистом Бальтазаром Гаке: «Проклятие, драки, применение оружия, военная служба является большим грехом и полностью запрещаются, как и употребление алкогольных напитков»¹¹. Г. Купчанко сравнивал липован с гуцулами, отмечая, что оба народа гордые и ценят свободу¹².

Целесообразно остановиться более подробно на таком вопросе, как восприятие липован представителями других этнических групп. В связи с этим известный исследователь, автор первого комплексного исследования, посвященного народностям края, Л.-А. Симигонович-Штауфе, отмечал следующее: «на Буковине, наверно, найдется немного людей, которые бы отказали липованам в симпатии; но немного найдется и таких, кто не смотрел бы на этот интересный народ как на загадочное явление»¹³. Он оставляет каждому свое, и его поведение характеризуется честностью и правдивостью, но прежде чем мы оглянемся, мы уже не имеем для него ни одного значения и оставлены своей судьбе. Липованин чрезвычайно неохотно

⁶ Там же. – С. 186.

⁷ Патент імператора Йосифа II липованам. – Відень, 9 жовтня 1783 р. // Державний архів Чернівецької області. – Ф. 3. Крайове управління Буковини. – Оп. 1. – Спр. 518 «б». – Арк. 235.

⁸ Jaroszewicz-Pierelawcew Z. Op. cit. – S. 144.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Купчанко Г. Указ. соч. – С. 189.

¹¹ Haquet B. Bucovina în prima descriere fizico-politică. – Călătorie în Carpații Dacici (1788-1789). – S. 63.

¹² Купчанко Г. Указ. соч. – С. 21.

¹³ Simiginowicz-Staufe L. A. Op. cit. – S. 92.

ступает на порог товарища другой нации, и чаще всего это будет порог шинка, где под пение, игру и выпивку он проводит некоторое время»¹⁴.

В тех местностях, где липоване проживали рядом с представителями других национальностей края, они обычно обгораживали свое жилье и сады высокими заборами, чтобы спрятать их от любознательных взглядов чужаков, что придавало их жилищам таинственности¹⁵. Когда же возникала необходимость пожаловать к кому-то из своих соседей-иноверцев, старообрядцы пытались избежать любого прикасания своей одежды к мебели гостеприимного хозяина¹⁶. Впрочем, замкнутость в повседневной жизни не препятствовала им поддерживать отношения со своими единоверцами, которые проживали вне границ Российской империи по всему свету. С этой целью отправлялись специальные делегации, не взирая на то, что этот процесс иногда сопровождался значительными трудностями¹⁷.

По свидетельству известного исследователя-краеведа Э. Фишера, липоване сберегли свою расу очень чистой, поскольку, согласно религиозных норм, строго препятствовалось любое смешивание с чужой кровью¹⁸. Подтверждением этому является случай, о котором рассказывает Л. Симигинович-Штауфе. В кабинет к зубному врачу вошла бедная липованская девушка и попросила удалить больной зуб. После завершения процедуры она собрала в миску кровь, которая вытекла при этом, и забрала с собой. На вопрос почему она так действует, девушка многократно перекрестилась и ответила: «Потому что Бог наказал бы меня за то, что я не забочусь о том, чтобы липованская кровь не смешивалась с кровью нечистых»¹⁹.

В сознании буковинцев крепко утвердился образ липованина как порядочного хозяина. Да и сами липоване считали коня и телегу необходимым предметом для учрежде-

ния домашнего хозяйства и своего благосостояния. Вообще, общепринятой нормой было то, что для того, чтобы парень мог жениться, ему не обязательно было иметь поле и избу, но обязательно должен иметь лошадь и телегу²⁰. Среди старообрядцев не было бедных и попрошаек, поскольку в их среде существовало понятие солидарности и коллективной поддержки; они всегда были готовы прийти на помощь своим единоверцам, никогда не отпускали бедного без подарка²¹.

Одним из главных занятий буковинских липован было садоводство. В этой сфере они фактически удерживали монополию по всей территории края. Кроме удерживания собственных садов, старообрядцы арендовали их по всей территории Буковины, стремясь получить от этого практическую выгоду. Следовательно, липоване не были лишены коммерческой жилки. Подтверждением этому является факт, который приводит в своих воспоминаниях австрийский писатель и публицист Георг Дроздовский: «он (липованин – И. В.) охотно взял бы фруктовый сад в аренду, однако должен сначала осмотреть цвет, чтобы оценить, каким будет будущий урожай. Это ему позволялось, и через час оценки около 300 из 1000 деревьев он говорил, каким будет сбор фруктов. Для отвода глаз обычно немного торговались со многими «если» и «но» и, в конечном итоге, принимали условия. Потому что хорошо знали: на его оценку можно положиться. Он еще никогда не ошибся»²².

Говоря о характере и менталитете российских старообрядцев следует отметить их консерватизм и предубежденность в отношении ко всяким нововведениям или вмешательствам извне. Так, они никогда не обращались за медицинской помощью, врачебные советы же выполняли лишь тогда, когда болезнь была внешнего характера. Внутренней беде по их глубокому убеждению, может помочь лишь сам Бог, даже в таких случаях, когда больного можно спасти с помощью простых лекарств. От оспы защищают лишь молитвы (этим объясняется упрямство липован относительно вакцинации против оспы²³), прививки от коровьей оспы избегают по той

¹⁴ Ibidem. – S. 99.

¹⁵ Dan D. Op. cit. – S. 289.

¹⁶ Ibidem. – S. 291.

¹⁷ Dan D. Op. cit. – S. 291.

¹⁸ Die Bukowina. Eine Allgemeine Heimatkunde = Буковина. Загальне краєзнавство / Переклад з нім. Ф. С. Андрійця, А. Т. Квасецького / Науковий редактор: В. М. Ботушанський – Чернівці: Зелена Буковина, 2004. – С. 167.

¹⁹ Simiginowicz-Staufe L. A. Op. cit. – S. 100.

²⁰ Dan D. Op. cit. – S. 290.

²¹ Polek J. Op. cit. – S. 7.

²² Дроздовський Г. Тоді в Чернівцях і довкола. Спогади старого австрійця. – Чернівці: Молодий буковинець, 2001. – С. 33.

²³ Dan D. Op. cit. – S. 284.

причине, что из-за этого человеческая кровь смешивается с животной. Как констатировал в свое время Э. Фишер, «фаталистское мировоззрение – это также одно из препятствий, что тормозит проведение среди них санитарных мероприятий»²⁴.

Липоване не противились переписи населения, но были категорически настроены против переписи поголовья скота. Они считали, что у каждой посчитанной коровы высохнет вымя и исчезнет молоко или же оно станет непригодным для употребления. По мнению И. Чеховского, это поверье-суеверие липоване позаимствовали, вероятнее всего, от соседей-украинцев, которые традиционно остерегались подсчетов своего скота, но, правда, по другим причинам: потому что за этим, как правило, следовали новые налоги²⁵.

Будучи непримиримо настроенными касательно употребления алкогольных напитков, липоване не менее категорически отрицательно относились к курению табака. С этим даже связан один курьезный случай: один чиновник должен был посетить по служебным делам липованскую деревню. Сторож у ворот, вместо того, чтобы их открыть, вышел к коляске навстречу, снял шляпу и со всеми признаками вежливости попросил отложить прочь длинную трубку, ибо кроме нее не было никаких препятствий, чтобы высокопоставленный чиновник мог въехать в село. Посетитель, имея графский титул, не только очень кичился своим дворянством, но и служебным званием, и поэтому проявил недвусмысленные признаки гнева, но это не помогло: ворота оставались закрытыми, а въезд запрещенным. Граф вынужден был смириться с таким требованием. Как страстный курильщик, он устроил все свои дела в течение получаса²⁶.

Липоване не видели никакого смысла в клятве ни в политических случаях, ни в криминальных, потому что по их мнению, лишь религия признавалась правоспособной в любых случаях, особенно же на судах правда говорила и без клятвы²⁷.

В общей своей массе старообрядцы не воспринимали образования. Как утверждал историк, выходец из Надднепрянской Украины В. Доманицкий, «этот народ темный, настолько упрямый, придерживается во всем старины, что с ними трудно совладать»²⁸. В основном образование староверов сводилось к чтению религиозных текстов. Нередко в городах можно было увидеть липован, которые читают книжку за овощным прилавком²⁹. В связи с этим приведем интересный факт: один из старообрядцев, будучи успешным предпринимателем, научился читать по торговым вывескам Гамбурга и Берлина³⁰.

Характеристика буковинских липован была бы неполной, если бы мы не рассмотрели и обратной стороны медали: понятно, что изложенные выше факты односторонне характеризуют старообрядцев как людей в целом порядочных, законопослушных и т. п. Однако уже Б. Гаке отмечал, что липоване, хоть и являются набожными людьми, тем не менее проявляют и легкомыслие: если их кто-то обидит, они готовы прибегнуть к насилию³¹.

Выше уже отмечалось, что липоване не слишком любили танцы и музыку. Современники утверждали, что их не только чрезвычайно редко можно увидеть танцующими, но и что они не любили музыкального сопровождения для своего пения. Танцуя свой танец, который он называл «казачком», липованин заменял музыку пением и свистом. Его пение можно назвать шумным. Оно раздавалось обычно во время одинокого ночного путешествия в кибитке или в пивной при обильном застолье, которое, как правило, не обходится без пива или вина. Водку липованин потреблял с большой осторожностью, поэтому редко можно увидеть человека, который бы опустился из-за пьянства³². Более критическим в своих суждениях является автор статьи, опубликованной в газете «Буковинские ведомости»: «живя в темноте, без просветительства, старообрядцы хоть и трудолюбивы, отдаются пьянст-

²⁴ Die Bukowina. Eine Allgemeine Heimatkunde = Буковина. Загальне краєзнавство. – С. 169.

²⁵ Чеховський І. Г. Указ. соч. – С. 162.

²⁶ Simiginowicz-Staufe L. A. Op. cit. – S. 102.

²⁷ Боднарюк Б. М., Чучко М. К. Указ. соч.

²⁸ Доманицкий В. Про Буковину та життя буковинських українців. – Чернівці: Зелена Буковина, 2004. – С. 12.

²⁹ Dan D. Op. cit. – S. 291.

³⁰ Старообрядцы // Буковинские ведомости. – 1898. – 23 (4 сентября). – С. 2.

³¹ Haquet B. Op. cit. – S. 63.

³² Simiginowicz-Staufe L. A. Op. cit. – S. 101.

ву, беднеют, а сегодняшние акты уголовных разбирательств свидетельствуют многочисленные неодобрительные факты о внуках тех дедов, о которых так хорошо выражался в свое время Франц-Иосиф II»³³.

Постепенно исчезал барьер в общении между липованами и иноверцами. По свидетельству И. Полека, «если чужаки приходят к ним домой, то они с радостью показывают им все, что они желают увидеть, лишь не позволяют есть из одной посуды, которой сами пользуются»³⁴.

Случались случаи бракосочетания липован с иноверцами. В частности, этнограф-любитель Д. Дан отмечал, что женатый мужчина (липованин) может оставить или прогнать свою жену и жить, например, с еврейкой, если ему удастся навернуть ее в веру Христову³⁵. Он рассказывает о еврее – Михаиле Карловиче, который принял старообрядчество и даже осуществил попытку издать труд, призванный стать на защиту религии липован³⁶. Так же и липоване принимали другую веру, свидетельством чего является такой факт: около 200 беспоповцев села Климовцы перешли в православие³⁷.

Живя среди украинцев, липоване переняли кое-что из их языка и, по словам В. Доманицкого, многое «произносят уже по-украински»³⁸. Достаточно часто и свободно они общались и на румынском языке³⁹.

Далеко не все старообрядцы вели традиционный замкнутый образ жизни, в которой имели место лишь хозяйство, самоизоляция от соседей и общественно-политической жизни вообще. Известны имена липован, которые отказались от консервативного уклада жизни. В связи с этим следует упомянуть Епифания Барановича, который сделал военную карьеру, получив офицерский чин⁴⁰. Л. Симигинович-Штауфе, в качестве примера, приводит деятельность белокрыницкого монаха – Николая Чернишева, который занимался издательским делом, редактируя в

Коломые журнал «Старообрядец», на страницах последнего представлялись религиозные интересы конфессии⁴¹.

Подытоживая изложенное, можно констатировать, что буковинские липоване в рассматриваемый период представляли собой замкнутую этническую группу, члены которой четко отмежевывали себя от представителей других этнических сообществ края, исходя при этом, в первую очередь, из религиозных принципов. Именно замкнутый образ жизни, который был диаметрально противоположный тому, который вело например, украинское и румынское население края, привлекало расположение к липованам представителей официальных властей. Благодаря ему, старообрядцам в целом удалось сберечь свою самобытную культуру, хотя при этом не обошлось, естественно, без внешних влияний.

³³ Старообрядцы // Буковинские ведомости. – 1898. – 23 (4 сентября). – С. 2.

³⁴ Polek J. Op. cit. – S. 8.

³⁵ Dan D. Op. cit. – S. 288.

³⁶ Ibidem. – S. 292.

³⁷ Ibidem. – S. 284.

³⁸ Доманицкий В. Указ. соч. – С. 12.

³⁹ Dan D. Op. cit. – S. 292.

⁴⁰ Ibidem. – S. 291.

⁴¹ Simiginowicz-Staufe L. A. Op. cit. – S. 104.

Зудин А.И. (Краснодар)

ОБЫЧАЙ ТАЙНОЙ МИЛОСТЫНИ У СТАРООБРЯДЦЕВ-ЛИПОВАН Х. НОВОПОКРОВСКОГО

Об этом древнем христианском обычае известно всем. Принято считать его производным от евангельских слов: *«Тебе же творящу милостыню, да не увест шуйца твоя, что творит десница твоя. Яко да будет милостыня твоя в тайне»* (Мф. 6. 4). Однако в народной среде это краткое религиозно-нравственное установление получило дополнительное осмысление, обогащенное фольклорными представлениями. К сожалению, о формах его бытования в русской традиционной культуре нам известно лишь по отрывочным сведениям. Пожалуй, единственной работой, в которой они получили некоторое обобщение, является очерк Л.А. Тульцевой¹. В настоящей статье мы попытаемся дать описание локальной традиции тайной милостыни, сохранившейся до наших дней в общине старообрядцев-липован х. Новопокровского, Приморско-Ахтарского района, Краснодарского края.

Поскольку формирование данной старообрядческой общности происходило на протяжении практически всего XX века из переселенцев разных мест (старообрядческие села Турции, Румынии, Болгарии, Грузии)², то и рассматриваемый обычай, обогащенный несколькими местными культурными традициями, объединенными единой этноконфессиональной принадлежностью их носителей, сложился в заметное этнографическое явление, в таком объеме не отмеченное ранее в других восточнославянских группах.

В результате проведенных в хуторе Новопокровском полевых исследований, нами было зафиксировано несколько вариантов приуроченности тайной милостыни³.

¹ Тульцева Л. А. Тайная милостыня // Православная вера и традиции благочестия у русских в XVIII – XX века. – М., 2002. – С. 90–100.

² См.: Община старообрядцев-липован Приморско-Ахтарского района: история и культура. – Краснодар, 2006. – С. 7–21.

³ В написании статьи были использованы полевые материалы, собранные в результате интервьюирования жителей и уроженцев х. Новопокровского. Материалы хранятся в архиве научно-исследовательского центра традиционной культуры ГНТУ «Кубанский казачий хор».

Следует отметить, что никакой специальной регламентации не существовало и помощь нуждающемуся общиннику (одинокму старику, вдове, сироте) могла принимать разнообразные формы и быть оказана в различных жизненных ситуациях, в том числе и в форме тайной милостыни: *«Одной вдове у нас один телочку дал. Ну, вот он этим занимался. Встали утром – тёлка стоит на дворе привязана. Дождались они молочка, трое деток у ней было. И начали они жить. И сами жили и людей кормили молочком»*⁴. Однако большинство респондентов отмечает преимущественную приуроченность тайной милостыни к церковным праздникам: *«Раньше давали вот под Пасху. Раньше вот идёшь – у каждого, особенно возле старушек, узляки⁸ лежать: паски там, яичка... Пришли, стукнули и поклали... Дают, под большие праздники. То покойнику дают, а то празднику. Особенно Пасха»*⁵. Наиболее устойчивым оказался обычай тайных пожертвований общинников хуторскому храму в виде продуктов, домашней птицы и прочей живности для празднования престольного праздника Покрова Пресвятой Богородицы. В этот день после праздничной службы до сих пор устраивается совместная трапеза, в которой принимает участие до двух тысяч человек, включая приезжих гостей.

В некоторых случаях тайная милостыня выражалась в помощи молодой семье на обзаведение хозяйством.

Тайная милостыня как забота о спасении грешной души. Общепринятым явлением в восточнославянской традиции являются раздачи на помин души покойного, приуроченные как ко дню похорон, так и поминальным дням (хлеб, деньги, одежда покойного). Такие раздачи могли осмысливаться и как милостыня, если их адресатом выступали малоимущие общинники или бродячие нищие. Чаще всего такие раздачи имели символиче-

⁴ Инф.: Тестова Евдокия Трофимовна, 1923 г.р., родители – переселенцы из Турции, род. в с. Некасровка (Дагестан, Россия).

⁵ Инф.: Голубицкая Ирина Кирилловна, 1919 г.р., род. в Турции.

ский характер и обязывали принимающую сторону к молитвенному поминовению усопшего, что должно было облегчить участь его души на том свете. Общераспространенным являлось и представление о самоубийцах, не допускавшихся к погребению на общих кладбищах и церковному отпеванию. В старообрядческих общинах совершение церковного погребения не распространялось также на умерших без покаяния и от пьянства. Не является исключением и старообрядческая община хутора Новопокровского, где соблюдение церковных правил относительно этой категории умерших остается до сих пор последовательным. В советских реалиях произошло увеличение числа случаев недопущения к церковному погребению, что было обусловлено неизбежным подрывом традиционных устоев, антирелигиозной пропагандой, выездом молодежи из общины в города. В постсоветское время некоторые проблемы, связанные с сохранением церковной общины, усугубились: более частыми стали случаи суицида, смертей в состоянии алкогольного опьянения преимущественно среди молодого поколения, многие представители которого проживают за пределами общины. Вместе с тем, исторически сложившийся корпоративный дух старообрядцев продолжает сохранять жизнеспособность общины и делает ее заметным явлением на фоне прочего славянского населения района. В частности, этот общинный дух нашел свое выражение в заботе о своих усопших, по каким-либо причинам оказавшимся оторванными от церкви. Народная традиция сформировала устойчивое представление о тайной милостыне как последней и единственной возможности спасения погибающей души, укрепляя в народе надежду на безграничную Божию милость. Именно о такой форме бытования тайной милостыни в первую очередь упоминало большинство новопокровских респондентов: тайная милостыня «рятуеет душу». Например: «Тайная милостина – это дюже большая. Тайная милостина – большой помощник в спасении души, особенно покойника, особенно когда он умер без покаяния. А тому, кто ее подаёт, она тоже очень полезная – на том свете ему будет дорогу делать. И мне, и тем, которым даёшь, она идёт, и тебе»⁶. «А за обычных людей служат в

церкви. Ещё и алкашей, пьяницей. Пожалуйста, тут у одного сын молодой сгорел от водки. Недели две молился. Я молилась, Хавроня и Мотя, три двора... Каждый день. Я ж знаю, шо там лежить, и сколько это всё стоит молиться. Значить, ему доходить туда. А если он не будет давать, ему ничё не доходить. Душа висит беспрдельно. А куда-то ведь душа отходит наверно, раз дают, как положено в книге. Значить, куда-то она отходит эта душа»⁷. «За каких людей подавали тайную милостыню? «За любого можно. Но если только без погребения какой. Вот случаи такие, что скоропостижные, такие вот. По том ещё больше надо молиться. Там уже Господь определит. Ну, который упал так, не успел, чи как сказать. У нас в хуторе много было так: прямо упал – и нема. Ничё тогда не читается. И батюшка не читает. А тайную милостыню дают...»⁸. «Сорок дней помолицца Уварию, и Господь даже из аду выведет»⁹ и др.

В этом случае традиция милостыни утратила первоначальный смысл только негласной материальной помощи нуждающемуся, что было сопряжено с трансформацией ее функциональной направленности, конкретизацией и символизацией предметов подношения, а сам обычай получил регламентированную форму.

Подача тайной милостыни и молитва за покойника, лишенного церковного погребения, должна была происходить в течение сорока дней: «Ну, не обязательно каждый день. Тому, тому. Чтоб до сорок дней прошла милостыня»¹⁰. «Начинали давать тайную милостыню после похорон, на третий день до сорокового дня»¹¹. По народным представлениям в этот срок душа проходила мытарства и определялась ее последующая участь: «Ну, она (душа – А. З.) висит. А потом через сорок дней она куда-то уходит. А тогда куда-то определяется: или в ад, или в рай. А это молилися бабушки, шоб определить эту душу. А после сорока дней определяется эта душа»¹². «До сорока дней искупают душу»¹³.

⁷ Инф.: Хоруженко Марфа Родионовна, 1933 г.р., род. в х. Новонекрасовском (Россия).

⁸ Инф.: Петухова Матрена Назаровна, 1923 г.р., род. в х. Новопокровском (Россия).

⁹ Инф.: Тестова Евдокия Трофимовна, 1923 г.р.

¹⁰ Инф.: Петухова Матрена Назаровна, 1923 г.р.

¹¹ Инф.: Беженарева Пелагея Леонтьевна, 1950 г.р., род. в Грузии.

¹² Инф.: Хоруженко Марфа Родионовна, 1933 г.р.

¹³ Инф.: Беженарева Пелагея Леонтьевна, 1950 г.р.

⁶ Инф.: Лагерев Ани́сья Федоровна, 1936 г.р., род. в с. Слава Черкесская (Румыния).

За это время также раздавалась одежда покойного. В поминальные дни (*третинки, девятинки*) после церковной службы раздавали прихожанам хлеб (*хлебная милостина*). Некоторые респонденты отмечали в качестве наиболее ответственного и обязательного срока подачи тайной милостыни девять дней, три дня или более общо - «целую неделю», поскольку именно в первые дни после смерти человеческая душа особенно нуждается в молитве за нее.

Адресатом тайной милостыни выступали, как правило, пожилые женщины (вдовы), которые «знают закон»: «Удовам давали. Кто будет молиться. Разве щас молодых заставишь. Удовам, старушкам там»¹⁴. «Вот кого знаешь, кто молится, тому и дают. А кто не молится, тому даже и грех давать»¹⁵. В Покровке тайная милостыня регулярно подается инокиням, проживающим в кельях на территории храма. Некоторые респонденты, вспоминая свое детство, говорили, что застали время, когда за судьбу умершего была ответственна вся община, и тайная милостыня подавалась в каждый двор: «Наша мать говорила так. Например, умер, там, без покаяния или самоубийства – не считай, бедный, богатый там, кому по выбору. А во все дворы, которые тебе есть, подряд ложи. Сколько у тебе там есть, на десять... Сколько возможностей. Там, пять или шесть. Но не ходи не выбирай: сегодня этому понесу, этому понесу, там понесу, другому... А нет. Вот есть у тебя на пять милостины, там, десять милостины – подряд положи»¹⁶. Согласно другому варианту, тайная милостыня должна была подаваться в каждые три двора подряд («три окошка»): «Мама всё говорила: «Дети, три окошка». Сегодня ты пошёл три окошка положил кому-то, завтра другому...»¹⁷. «Надо девять дней три окошка давать что-нибудь... Называется **три окна**. Вот один двор, другой двор и третий двор. На каждый двор. Это называется **три окна**. Вот три двора и три окна. Мы называем окна. А вообще-то они людям дают. И там написано за кого»¹⁸. В на-

стоящее время в хуторе тайная милостыня исправно подается трем соседкам Марфе Родионовне Хоруженко (1933 г. р.), Февронье Федуловне Евсеевой (1926 г. р.) и Матрене Соловьевой (1927 г. р.).

Тайную милостыню, в соответствии с ее названием, полагалось подавать в ночное время или рано утром: «Особенно дорогая милостина в двенадцать чтоб часов ночи ложили»¹⁹. «Большинство ночью, **шоб тебе меньше кто видел**. Или утром. Смотря, когда тебе удобно»²⁰. Местом оставления тайной милостыни выступали калитка, окно или завалинка: «На забор или на окно вешали. Барахло-то можно и на забор, а деньги большинство на окно клали»²¹. «Клали её так, чтобы собаки не достали: вешали на окошко. Могли и постучать в окошко. Уже знали люди: раз постучали – уже будет тайная милостина»²². «Тайную милостыню вешали чаще всего на калитку, со стороны двора в чем-либо. Или клали возле хаты на завалинку»²³ и др. Перед тем, как отнести тайную милостыню, просили благословение у икон с тремя поклонами. Оставляли милостыню и принимали ее также с Иисусовой молитвой: «Когда идешь давать тайную милостину, сделай три поклона, а кладёшь – крестись и скажи: «Прими, Господи, мою милостину». Берёшь – перекрестись с Иисусовой молитвой, а там написано, кому помолиться»²⁴. «И вот приходят до калитки и: «Господи Иисусе Христе Сыне Божий, помилуй мя грешного. Господи, прими милостину мою». И вешают на калитке. А человек встанет утром – видит милостина, подходит: «Господи Иисусе Христе Сыне Божий, помилуй мя», берёт. А там записочка, за кого молиться»²⁵ и др.

Поскольку главной функцией тайной милостыни в данном случае выступала помощь грешной душе, то это определило символический характер подношений, которые ограничивались определенным кругом предметов, получивших название «дорогой мило-

¹⁹ Инф.: Бабушкина Евдокия Ивановна, 1931 г.р.

²⁰ Инф.: Лагерёва Ани́сья Фёдоровна, 1936 г.р.

²¹ Инф.: Русов Потап Изотович, 1930 г.р., род. в с. Слава Черкесская (Румыния).

²² Инф.: Тестова Евдокия Трофимовна, 1923 г.р.

²³ Инф.: Беженарева Пелагея Леонтьевна, 1950 г.р.

²⁴ Инф.: Тестова Евдокия Трофимовна, 1923 г.р.

²⁵ Инф.: Жинжарова Акилина Титовна, 1930 г.р., родители – переселенцы из Турции, род. в Ростовской области (Россия).

¹⁴ Инф.: Петухова Матрена Назаровна, 1923 г.р.

¹⁵ Инф.: Колесникова Прасковья Игнатьевна, 1918 г.р., род. в с. Казашко (Болгария).

¹⁶ Инф.: Низельник Пелагея Ивановна, 1928 г.р.

¹⁷ Инф.: Игрушкина Ирина Вакуловна, 1937 г.р.

¹⁸ Инф.: Хоруженко Марфа Родионовна, 1933 г.р.

стины». К таковым относились лук, яйцо, нитки, спички, мыло, хлеб. Эти предметы обязывали принимающую сторону к молитвенному труду, а их подношение, как правило, сопровождалось дополнительным вознаграждением в виде продуктов, материи или даже денег («это по силе возможностей»). Подношение каждого из названных предметов сохранило в местной народной традиции мифологическое объяснение, которое дополняло понимание, основанное на церковном учении о милостыни, как не материальной ценности, а побуждении человека: «Луковица, пишиуть, самая дорогая. Потому что это за неимением. Если нет у человека ничего. Это очень дорогая луковица. Но опять, сказано: за неимением. Если у человека нет, тогда»²⁶.

Представление о луковице, наиболее часто упоминаемой в качестве «дорогой милостыни», обнаруживает связь с широко распространенной народной легендой о спасении грешных душ из ада с помощью луковицы. В х. Новопокровском было зафиксированы фрагменты нескольких вариантов этого сюжета: «Лук – самый дорогой. А Пресвятая Госпожа Богородица грешников вытягивала с лука пёрышка из ада. Вот эта Богородица – Взыскание души погибших»²⁷. «А лук – это дорогая милостина. Яичко, соль, лук – это дорогая милостина. Потому что Иисус Христос, рассказывали старые люди, Иисус Христос луковицей же оттягивал грешников... За луковицу Иисус Христос из ада вытягивал»²⁸. «Про лука? Это рятуют из земли. Лук поклял, а кто молится, тот рятует тую душу, с-под земли вытягивает грешную душу»²⁹. «За лук рассказывали, как вытягивали из тьмы за луковицу. Жадная была мать, так вроде говорили, и никому ничего не дала. Дала одному луковицу, и всё. А когда уже поумирали, и эта луковица пошла спасать. И вот луковицу... Ну шо та луковица удержит? А все ж вылезть оттуда хочуть. И вот все цеплялись за неё, и она оборвалась, и все туды упали. Так слышала. Это так матушки рассказывали, помню, в детстве»³⁰.

Таким же образом символическое объяснение получали и другие предметы, выступающие в качестве «дорогой милостыни»: «Иссл.: А яичко почему дорогое? Инф.: А! Христос воскрес! Яичечко»³¹. «Потому что яичко, я так слышала, что положили яйцо... Ты его положишь под квочку, квочка выведет цыпленка, цыпленок вырастет – тоже начнёт нести. И так потомство идёт. Потому дорогая милостина»³². «Ну, яичечко, это называли, как земля круглая. Так раньше говорили. И нитки дорогие. Ну, считается, как нитками Иисуса Христа повивали... Мы должны все так люди повитые»³³. «Самая дорогая милостина – нитки, яичко, мыло, лук, спички. Это самая главная. Нитки – это как зашивают эти все грехи. Так мне объясняли. Мыло смывает грех... Спички – наверно, что грехи сжигает огонь. Но это точно не знаю, брехать не буду»³⁴.

Некоторыми респондентами выстраивается своеобразная иерархия ценности названных предметов, которой определяется молитвенный труд принимающего милостыню человека: «И яйцо, лук, и соль, и хлеб – это всё очень дорого. Вот это коробку спичек молиться я должна сорок спичек помолиться. Сорок поклонов спичка коробка стоит. Яйцо – шесят поклонов, значить две лестовки. Не шесят, а двести! У лестовки сто поклонов. За спичку – лестовку, а яйцо – надо два. Дала десять яичек – значить двадцать лестовок надо. И лук. А что значить этот лук? Если дала луковку – значить должна три лестовки за неё отомолиться. Триста поклонов: или Богородица, или «Господи Иисусе Христе Сыне Божий помилуй нас»³⁵. «Лук – сколько в нем колец, столько молитв за него отмолятся. И за это кольцо каждая. Также и яйцо – за него надо сорок поклонов молиться. За каждое яичко надо сорок поклонов молиться»³⁶.

Кроме того, респондентами-переселенцами из Румынии особое значение в качестве тайной милостыни придается хлебу («хлебная милостина»), испеченному близким родственником умершего без покаяния человека, как наиболее действенному средству

²⁶ Инф.: Тестова Евдокия Трофимовна, 1923 г.р.

²⁷ Инф.: Голубицкая Ирина Кирилловна, 1919 г.р.

²⁸ Инф.: Жинжарова Акилина Титовна, 1930 г.р.

²⁹ Инф.: Колесникова Прасковья Игнатьевна, 1918 г.р.

³⁰ Инф.: Журавлева Гликерия Стефановна, 1918 г.р., род. в Ростовской области (Россия).

³¹ Инф.: Жинжарова Акилина Титовна, 1930 г.р.

³² Инф.: Колесникова Прасковья Игнатьевна, 1918 г.р.

³³ Инф.: Голубицкая Ирина Кирилловна, 1919 г.р.

³⁴ Инф.: Лагерева Анисья Федоровна, 1936 г.р.

³⁵ Инф.: Хоруженко Марфа Родионовна, 1933 г.р.

³⁶ Инф.: Лагерева Анисья Федоровна, 1936 г.р.

ву в деле спасения души: «Я знаю, шо мамка говорила: умирають без покаяния или там шо-нибудь такое, надо сорок печей, печек, сорок хлебов, сорок раз по сорок надо спечь. Вот сорок печей кладёшь, сорок. Печка одна. Вот такие булочки, маленькие, какие... Сорок штук. И вот сорок раз на сорок. Вот это нужно спечь. Хоть и в духовке ты сделай сорок булочек. Это считается милостина. И нужно его раздать»³⁷. В Новопокровском был зафиксирован развернутый сюжет легенды о спасительном свойстве «хлебной милостины» для человека, отлученного от церковного погребения: «Было у отца одного один единственный сын. Вот. И он у пьянку ударился, сын той. А мать просить его: «Сынок, да не ходи никуда. Да помоги ты батьке хочь копичку... Копичку снять с клетки, гарманишь же будем». Ну, попросила она его. Влез на эту на клетку. Клетку, которую привозивают копички эти... Ну, как... Сымать эту, я ни знаю как. Кошанину эту самую. И стал сымать и как он упал, да об гарман ударился и убился на смерть. Почала матка плакать: «Хочь бы уже пьяный не был. Что теперь буду делать? Ну, что делать?». Убитый, убился прямо. Похоронили его так во. Закопали. Матка почала ходатайствовать. Вперёд повезла, значить, пишаницу, нагарманили, намолотила муки. Отвезла в Тульчу, потом в Сирикёй, потом в Магмудею, в Славу. Молилася сорок обедней. В каждом селе. Попросила, чтоб хлеб пекли. Каждого дня хлеб пекли. Сорок хлебов в день пекли. Вот. Чтоб за день раздасть того хлеба. И кажын день обедню молилася. Кажын день. Там, там, там. Сорок обедней. Ну, на сороковой день молятся, панафиду последнюю. Когда той, приехала подвода. Приехала подвода, кричать: «Хозяин! Хозяин!». Вышли – нема никого. А кричали. Как раз матка раздаёт. «Пойди-ка посмотри, кто там кричит «хозяин». Все слышали». Нема ничего, никого нема. Ну, молилися... А люди, суседи, видали, как подвода подъехала. Кони, говорить, такие красивые. И подъехали, говорить, мущины красивые. В шляпах в таких. А где делись, говорить, – ни знаем. Ну, кончилась та панафида. Встали, покормили, проводили людей. А батька говорить: «Пойду-ка я лошадям дам». И пошёл в соломник за соломай. А в соломнику в этом сын лежит. У тэй одёже, у которой он убился. Не в тэй, что похоронили, а в тэй, что он убился. Лежить в соломе на простины. Батька как спужался, кричить: «Матка! Поди сюда! Чё у нас тут творится! Давай собирай людей, говорить». Значить, милостиня

выпросила его и в солому положила. Взяли его. Опять обмыли его, повили. И опять почали молиться, как обычно панафиду. То его так закопали, а то почали молиться»³⁸.

Согласно церковной православной традиции персональное поминовение умерших без покаяния, тем более самоубийц, недопустимо. Лишь во время так называемых Вселенских родительских поминовений в храме в Субботу Мясопустную накануне Масленицы, Духов день, субботу перед Троицей, во время чтения общего синодика перечисляются все случаи смертей без погребения, в том числе и самоубийства «в разуме или не в разуме». Кроме того, любая соборная или домашняя молитва по усопшим предкам («по родителям») по народному представлению может облегчить участь такого покойника на том свете, так как предки в этом случае могут выступать ходатаями за него.

Домашняя молитва предполагает большее разнообразие молитв, которые вошли в обиход новопокровских старообрядцев. Вместе с тайной милостиной зачастую подаются записки с просьбой помолиться святому, который также может выступать представителем за человека, умершего без покаяния. К таким респонденты относят Преподобного Паисия Великого, Священномученика Уара и Богородицу - Взыскание душ погибших. Обращение в таком случае к Паисию Великому в целом соответствует каноническому положению православной церкви, согласно которому этот святой «благодать имать от Бога избавляти от муки умерших без покаяния». Канон Преподобному Паисию Великому может быть отслужен и в качестве молебна в церкви. Что касается Священномученика Уара, то источник такого представления о нем не определен³⁹. Тем не менее, народная традиция приписывает ему ту же силу, что и Паисию Великому. В домашней молитве чтение канонов или тропарей этим святым, как правило, дополняют друг друга. Обращение к Богородице

³⁸ Инф.: Евсеева Февронья Федуловна, 1926 г.р., род. в с. Слава Черкесская (Румыния); См. также: Легенды липован Краснодарского края // Живая старина. – 2007, № 4. – С.49.

³⁹ **Примечание редакции:** традиция обращения к нему с просьбой об избавлении от муки вечных усопших вне веры и покаяния основана на его житии, в котором сказано, что он отмолил неверных, с которыми его погребли.

³⁷ Инф.: Лагерева Анисья Федоровна, 1936 г.

це – Взыскание душ погибших являет собой пример народной интерпретации, основанной на буквальном понимании названия богородичной иконы. В каноническом значении здесь «погибшая душа» осмысливается как «заблудшая», и молитва Богородице направлена на обращение грешника (пьяницы, разбойника, блудника и прочие) на путь христианской жизни⁴⁰. Такое народное представление основывается, в том числе на легенде о спасении грешных душ из ада с помощью луковичы, где в качестве спасителя может выступать и Богородица.

Способ молитвы зачастую определялся грамотностью молящегося за тайную милостыню. Грамотные старообрядцы вычитывали канон, неграмотные – тропари или совершали поклоны по лестовке с Иисусовой или Богородичной молитвой.

Интересный вариант тайной милостыни, существовавший у старообрядцев Болгарии, описывает П.И. Колесникова: *«Была. А как же! Тайная милостина. А ты молись за ей, тайную милостину. Бывает у людей горе – тайную милостину ложуть. А тайную милостину ты ж молишься за всех православных христиан, не знаешь, кто положил... И без погребения, и там у кого горя: чи разводятся, чи мужик бьёт, чи невестка, може... У нас так в Булгарии было⁸. Целую неделю ложуть милостину. Мы не знаем, там не пишут. Если б они писали: чи за живого, чи за мертвого. Мы молились тайную милостыню за здравие. А как у пятницу под субботу – молились за упокой. А тут стали писать: помолись Паисию, помолись за Взыскания душ погибших, Богородицу»⁴¹.*

В настоящее время этот обычай и связанные с ним представления сохраняются благодаря старшему поколению общины и пока еще остаются живой традицией. Активизация просветительской деятельности местного духовенства привела в последние годы к оживлению церковной жизни и широкому вовлечению в богослужебную практику подрастающего поколения и молодежи. В свою очередь под влиянием светского образования и благодаря усвоению канонических правил церкви уходят в прошлое многие архаические элементы традиционной народной культуры.

Очевидно, что этот процесс приведет к секуляризации и этого устойчивого обычая, получившего особую актуализацию в советские годы и являвшегося маркером жизнеспособности и сплоченности общины, для которой забота о своих членах выходила за рамки повседневной помощи ближнему, но распространялась и на его посмертную участь.

⁴⁰ Инф.: Ефимов Георгий Полиектович, 1953 г.р., местный старообрядческий батюшка, род. в семье священника в х. Новопокровском.

⁴¹ Инф.: Колесникова Прасковья Игнатьевна, 1918 г.р.

Михал Коздра (Варшава)

СЕМИОТИЧНОСТЬ ПОГРЕБАЛЬНОГО ОБРЯДА В ТРАДИЦИИ ПОЛЬСКИХ СТАРООБРЯДЦЕВ ИЗ ДЕРЕВЕНЬ ГАБОВЕ ГРОНДЫ И БУР БЛИЗ АВГУСТУВА

Обряд (ритуал) можно рассматривать как семиотическую систему, т.к. представляет он собой определенное содержание (информацию о мире) и специфический для него (как для семиотики) способ хранения и передачи информации из поколения в поколение¹. Ритуал является хранителем этнокультурной идентичности. Это набор характерных для данного общества символических действий. Суть его заключается в воспроизведении конкретной картины мира сложившейся у этноса в критической ситуации (в нашем случае «критическим» будет момент смерти одного из членов микросоциума). Его стержнем является знак-символ, который, по определению Х.-Г. Гадамера, предполагает «неразрывность видимого облика и невидимого значения».

Основными функциями ритуала, по Э. Дюркгейму, являются:

- функция социализации индивида;
- интегрирующая (связующая) функция
- взаимосвязанность членов коллектива;
- коммуникативная функция;
- психотерапевтическая функция.

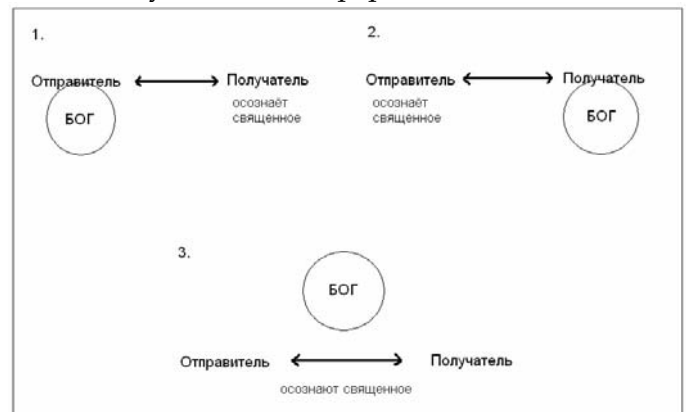
В настоящей работе основное внимание уделяется коммуникативной функции и проблеме функционирования ритуала как семиотической системы, семиотике обрядовых действий и ритуальных предметов в традиционной культуре польских старообрядцев.

В начале стоит отметить, что погребальный обряд является одной из частей культурно-бытового комплекса обрядовой жизни польских староверов из деревень Габове Гронды (Gabowe Grądy) и Бур (Bór) близ Августува (Augustów). Семиотичность (знаковость) является одним из основных факторов определяющих культуру. Сфера ритуалов несомненно принадлежит области культуры, а именно в ритуале прослеживается большое количество знаковых систем (словесность, движение, жесты). Можно предположить, что самыми значимыми семиотическими системами обряда являются жест и язык. В центре первобытной поведенческой структуры всегда находился жест. Й. Хёйзинга обращал внимание на то, что «каждый жест и каждое событие имели по-

стоянные и четкие формы, которые приобретали достоинство ритуала. Большие события: рождение ребенка, венчание, смерть осиял – благодаря св. таинству – блеск божественной тайны»². В христианской традиции смерть неразрывно связана с жизнью, она включает человека в жизнь. Старообрядцы очень сильно верят, что в человеке живым остается лишь нетленная душа, несмотря на то, что живет она в тленном теле, которое является лишь ее временным домом, храмом Святого Духа:

Не знаете ли, что тела ваши суть храм живущего в вас Святаго Духа, Которого имеете вы от Бога и вы не свои? (1 Кор. 6, 19).

Погребальный обряд можно рассматривать как семиозис (знаковый процесс). Ниже представлена схема трех возможных ситуаций акта коммуникации в сфере священного:



В погребальном обряде проявляется священное (иерофания) – благодаря *mysterium fascinans* (завораживающая тайна), fasciniрующему воздействию идет сакрализация пространства. Кладбище выступает в роли материальной записи памяти коллектива³. Поэтому ритуал погребения совершается в большой степени в «сильном» пространстве⁴ (священном).

Обряд погребения принадлежит классу обрядов – *rites de passage*, выделенным ван Геннепом еще в начале прошлого столетия (1909)⁵.

² Huizinga J. *Jesień średniowiecza*. – Warszawa, 1961.

³ Straczuk J. *Cmentarz i stół*. – Wrocław, 2006. – S. 82 – 83.

⁴ Элиаде М. Священное и мирское / перевод с французского, предисловие и комментарии Н. К. Грабовского. – М., 1994.

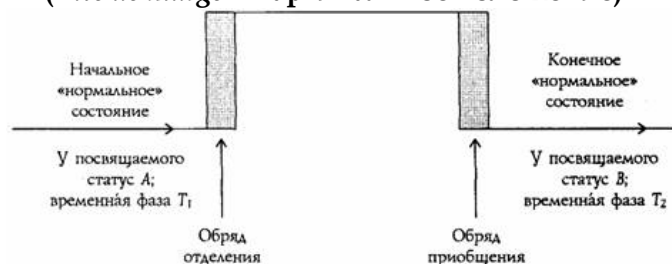
⁵ A. van Gennep, *Les rites de passage: étude systématique des rites...* – Paris, 1909.

¹ Мечковская Б. *Язык и религия*. – М., 1998. – С.49.

Обряды перехода касаются пересечения социальных границ во время перехода от одного социального статуса к другому. Ван Геннеп обращает внимание на то, что у этих обрядов двойная функция: информирования об изменении и магического их проявления.

Э. Лич обращает внимание на наличие трехфазной структуры обрядов перехода⁶. Таковую структуру демонстрирует при помощи схемы:

Аномальное состояние: посвящаемый пребывает вне статуса, вне общества, вне времени (*Rite de marge* – маргинальное положение)



1. Рит отделения (*rites de séparation*), прелиминальный. Подвергаемый инициации (посвящаемый) претерпевает изменение статуса. Для этого необходимо отделить его от первоначальной роли, изъять из нормального существования.

2. «Период социального безвременья», маргинальное положение (*rites de marge*), лиминальный рит. Человек превращается в аномальное существо, пребывающее в аномальном времени, вне статуса. В. Тэрнер определяет этот период как «бытие в туннеле» (*cunicular*)⁷.

3. Рит приобщения, агрегации (*rites agrégation*), рит постлиминальный. Реинкорпорация в коллектив⁸.

В погребальном обряде, кажется, наиболее эксплицитно представлена схема перехода от одного статуса к другому. Состоит он из нескольких частей: омовение усопшего, одевание, чтение псалтыри, вынос тела, «отпевание» в моленной, погребение, поминовение и др.

В настоящей статье сделана попытка лишь наметить перспективу и основания структурного и семиотического анализа погребального обряда в рамках символической (семиотической) антропологии и символической концепции культуры, согласно которой культура – это стратифицированная иерархия значимых структур, состоящая из действий, символов и знаков. Учитывая более динамический подход, можно сказать, что культура – это механизм, производящий набор текстов⁹. В связи с тем, погребальный ритуал можно рассматривать как *текст*, включающий в себя символы и действия. Если погребальный обряд является текстом, то участники ритуала являются его отправителями и получателями одновременно (теория автокоммуникации Уолеса), т.е. его интерпретаторами. Исследователь же является реинтерпретатором культурного текста.

Старообрядческое церковное погребение совершается только по умершим в вере. Церковного погребения и отпевания лишаются в первую очередь самоубийцы, те, кто умер от запоя (первая группа). Самоубийцей не считается тот, кто покончил жизнь в невменяемом состоянии: в безумии, беспомощности, будучи одержим бесом, а также подневольный человек, доведенный до этого акта сплошными пытками (истязаниями) и лишениями. К другой группе людей, по которым запрещено совершать любые церковные поминовения, относятся умершие, которые сознательно отвергли св. таинства, прежде всего некрещенные люди, а также те, которые не причащались, не исповедовались, умерли без покаяния.

Перед самой смертью наставник читает специальные молитвы, т.наз. каноны *на исход души*, содержащие тексты глубокого покаяния и мольбы о милости, чтобы Бог простил все грехи, которых человек не успел исповедовать при жизни. Каноны составлены Андреем Критским и Иоанном Евхитским. Они содержат прямое обращение за милосердием к Иисусу Христу (*Милостиве Господи, помилуй мя грешного(ую) раба(у) своего(свою)...*), о заступничестве к Богоматери (*Приклони ухо Свое ко мне, Христа моего Мати и Бога, от высоты славы многия Твоя, Благая, и услыши стенание последнее, и руку подаждь ми*). В канонах подчеркивается

⁶ Лич Э. Культура и коммуникация: Логика взаимосвязи символов. К использованию структурного анализа в социальной антропологии. – М., 2001 // yanko.lib.ru/books/cultur/leach-culture_communication.htm, 10.10.08.

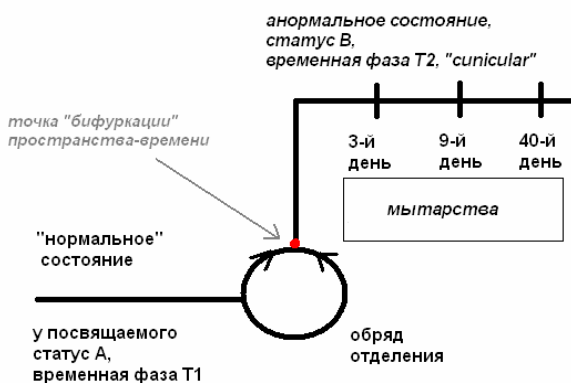
⁷ V. W. Turner, *Dramas, fields and metaphors : symbolic action in human society*. –London, 1975.

⁸ Байбури А.К., Левинтон Г. А. Похороны и свадьба // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд / ред. В. В. Иванов, Л. Г. Невская. – М., 1990. – С. 68.

⁹Лотман Ю.М., Успенский Б.А. О семиотическом механизме культуры // Избранные статьи. – Т. 3. – Таллинн, 1993.

очень сильно, что тело человека ничтожное, самое главное – душа, которая уходит на небо: *Се ныне разлучается душа с нуждею, от окаянного моего телесе. Да не убо тело погребете в земли: несть бо достойно. Но извлекше вон, псом поверзите е.*

По представлениям староверов до трех дней после смерти душа сидит в человеке, поэтому, когда обмывают покойника можно с ним разговаривать: «Он все слышит, но ничего сделать не может», – говорят старообрядцы. В старину существовало поверье, согласно которому, до трех дней после смерти душа приходила домой и спала в печи на пепле изпод сожженных ветвей. Такое место считалось чистым (очищенным



Двухфазная структура погребального обряда, М.К.

через огонь). Из сказанного выше реконструируются более архаичные представления о силе огня.

Основные этапы обряда связанного с похоронами представляются двухуровнево:

1. Ритуальный уровень погребального обряда

А) предпогребальные обрядовые действия:

- действия перед самой смертью;
- действия, связанные с приведением тела в соответствующее состояние;
- действия, связанные с выносом тела и отпеванием.

Б) погребальные действия.

Во время обряда отделения с посвящаемого снимается прежняя одежда, поверхностная «грязь» удаляется посредством ритуального мытья тела водой (*ablutio*) при помощи тряпки, не используя в этом действии мыла. По древнему церковному обычаю принято,

что женщину должны обмывать женщины, а мужчину – мужчины. Однако теперь этот обычай у старообрядцев из деревень Габовые Гронды и Бор не соблюдается. Обычно этим делом занимаются пожилые женщины. После обмывания покойника одевают в чистые новые одежды. Надевают специально приготовленную сорочку, кальсоны и поверх этого надевают длинную рубаху (*халат*), все сшитое «одним швом», без специальной отделки. Предпочтительно чтобы *халат* и *кальсоны* были черного цвета. Сорочка и халат застегивается на левую сторону. Обязательным условием при шитье такой одежды является то, чтобы она была без пуговиц. На голени и ступни надевают обмотки (*портянки*), на них – хлопчатобумажные или льняные тапочки (*башимачки*) преимущественно черного цвета, хотя для молодых людей могут быть более светлые. В старину надевали т. наз. *лапти*. Рубаху и штаны подпоясывают поясом. Вся одежда должна быть новой и чистой, т. наз. «смертная одежда», как символ начала новой светлой жизни. Затем готовят для покойника саван¹⁰. В старину существовали стишки про саван, напр. *Всё оставил для родных, токи саван взял от них*. Для его приготовления берется лоскут белого хлопчатобумажного или льняного полотна в два раза длиннее роста умершего, а шириной около метра. Отрез складывается пополам и сшивается по одной стороне. Таким образом, получается длинная накидка, доходящая до пят. Саван готовится для того, чтобы человек перед Богом предстал как монах. Так именно это объясняют старообрядцы¹¹. Руки покойника складывают крестообразно на груди таким образом, чтобы правая рука лежала на левой, а пальцы обеих рук складывались как для крестного знамения. В левую руку дают новую лестовку (*лесинку*). Затем все тело закрывается саваном. На лоб возлагается венчик (бумажная

10 Саван - через греч. *σάβανον* из семит., ср. араб. *sabanijjat* 'ткань, которая вырабатывалась в Сабане под Багдадом' - погребальное одеяние из белой ткани для покойников. (См. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка // http://www.poliglos.info/_fasmer.php)

Ср. пол. *całun*, <др.пол. *czalun*, др.чеш. *čalún*, ср.в.нем. *(t)schalün(e)*, др.фр. *chalon siec rybacka (niewód); tkanina o wzorze sieciowym*>. <http://swp.pwn.pl/haslo.php?id=3862>, 10.10.08.

11 В этом можно проследить крайне устойчивую традицию, согласно которой монахи и монашеский образ жизни в древнерусском обществе пользовались очень большим уважением.

перевязь) с молитвой: *Святый Боже, Святый Крепкий, Святый Безсмертный, помилуй нас.* Обычай этот связан со словами апостола Павла из Второго послания к Тимофею: *Ибо я уже становлюсь жертвою, и время моего отшествия настало. Подвигом добрым я подвизался, течение совершил, веру сохранил; а теперь готовится мне венец правды* (разрядка М.К.), *который даст мне Господь, праведный Судия, в день оный; и не только мне, но и всем, возлюбившим явление его* (2 Тим. 4, 6-8)¹². Венчик символизирует также знак веры в Святую Троицу и знак победы усопшего над своими страстями и грехом. Перед покрытием покрывалом тело умершего накрывают отрезком белого кружевного материала, как символ того, что усопший находится на попечении Иисуса Христа и Церкви. Нательный крест, который носил покойник тоже снимают и возлагают новый с *гайтаном*¹³ как знак веры умершего во Христа распятого на кресте. Крест такой в обязательном порядке должен доставать до пуповины. Это объясняется тем, что человек во время осенения себя крестным знаменем касается рукой сначала лба, потом живота (именно там, где крест), затем правого плеча, потом левого и кланяется.

Для женщины шьют длинный, до полу, *сарафан* (верхняя одежда). Под сарафан на тело надевают тоже длинную рубаху. Рубаху подпоясывают поясом. Обязательным атрибутом одежды для женщины являются два платка светлого цвета, один завязан назад, чтобы волос не было видно, называют его косынка, а другой платок (*цепец*) завязывают поверх и не подкалывают булавкой. Когда умирает девица, ее одежда выглядит немножко по-другому. Надевают фату, которая напоминает свадебную фату, символ ее невинности, конца старости и начала новой жизни. Таковую покойную поминают также в *моленной* как девицу.

Тело остается в доме трое суток и в это время следует читать в *роспев* заупокойную псалтырь, пока не наступит погребение. Вокруг покойного поставлены свечи, одна из которых обязательно должна стоять в голове. Через каждые два часа все это время три человека (не обязательно родственники) читают молит-

вы. Преимущественно эти молитвы читают пожилые женщины, а также родственники и знакомые почившего. Чтение псалмов заменило языческий обычай причитания над покойником. О бесполезности плача по умершим пишет св. Иоанн Златоуст в *Слове о том, что не должно усиленно оплакивать умерших*:

Не будем, возлюбленные, горько плакать по умершим и отошедшим из этой жизни, но лучше будем рыдать и скорбеть по дурно окончившим свою жизнь. Так и земледелец, когда видит хлеб разложившимся, не плачет, но трепещет и дрожит, пока видит, что он остается в земле в твердом виде, а когда видит разложившимся – радуется, потому что разложение – начало будущего зарождения¹⁴.

После чтения псалтыри, когда выносят тело из дома, зеркала, телевизоры заешивают, часы останавливают, табуретки и стулья, на которых стоял гроб переворачивают с ног на голову, что символизирует переход покойника в другой мир¹⁵. Все эти действия должны предотвратить смерть, напр. животных, или даже людей (*покойный на пороге не стоит, но свое возьмет*, – говорят старообрядцы).

На третий день по кончине тело умершего предается земле. Гроб несется в моленную с заупокойным пением «ангельской песни»¹⁶: *Святый Боже, Святый крепкий, Святый Бессмертный, помилуй нас*¹⁷. Если путь не очень далекий, делаются три остановки. На каждой остановке наставник кадит гроб и поется ектения¹⁸. Во главе погребального шествия несут крест, за

14 Слово о том, что не должно усиленно оплакивать умерших, Св.Иоанн Златоуст. Собрание сочинений. - Т.12. - ч.2 // http://www.ispovednik.ru/zlatoust/Z12_2/Z12_2_45.htm, 10.10.08.

15 Ср.: Толстой Н.И. Переворачивание предметов в славянском погребальном обряде // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. - М., 1990. - С. 119-128.

16 Название связано с представлением о том, что эту песнь поют ангелы, прославляя таким образом Святую Троицу.

17 В католической традиции этому пению соответствует песня: *Święty Boże, a nasz Panie daj mu wieczne spoczywanie*.

18 Ектения – (буквально по-гречески – распространение) – название ряда молитвенных прошений, составляющего существенную часть всех церковных богослужений. Главные виды Е.: великая, просительная, сугубая и малая, об оглашенных (остаток глубокой древности) и об умерших (Брокгауз Ф., Ефрон И.А. Энциклопедический словарь // www.workmach.ru/word_38969.html, 10.10.08).

12 Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. - М., 2006. - С.1307.

13 Гайтан, гойтан, гонтай, гонган – шнурок, мутвязок (веревка) для нательного креста (Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка // <http://dal.astcom.ru/show/5905/>, 10.10.08).

ним - икону. Крест обычно несет вдова или невеста, так как по представлениям старообрядцев из деревень Габовые Гронды, такая женщина является чистой¹⁹. Не должна нести крест замужняя женщина. Крест может нести мужчина, но обязательно у него должна быть длинная борода, должен быть некурящим, непьющим. Крест нельзя также держать голыми руками. Для этого берется кусок полотна, обматывают им руки или подставляют под крест. Гроб несут открытым, крышку гроба несут впереди перед самым гробом. Гроб ставят в моленной посредине и закрывают крышкой.

Панихида должна длиться не менее двух часов. После отпевания наступает прощание. Все прощаются с покойником, молятся и кланяются на крест, который лежит на теле усопшего. Потом прикладываются к венчику. Близкие родственники целуют усопшего, обнимают его. Хотя существует в этом плане тоже запрет. Крест не может целовать человек курящий и пьющий. Когда тело выносят из моленной, поют стихирь «Святый Боже...» и с этой песней провожают гроб к месту погребения. Потом следуют молитвы (около получаса), затем поют песню «Земля зянувшая» и если этой молитвы не хватает, еще раз стихирь «Святый Боже...». На кладбище поют псалом: «Господня есть земля исполняя ея». Потом наставник кадит крестообразно три раза покойника. Затем бросают горсть земли (*ты земля еси и в землю пойдешь*), сначала наставник, потом остальные, во время того как бросают землю следует говорить молитву «Упокой Господи душу усопшаго (ой) раб(ы) твоег(ея) (имя рек)».

В руку умершего вкладывается т. наз. прощальная грамота в момент, когда гроб с телом вынесен уже перед моленную и все готово к шествию на кладбище. По-другому называется она разрешительной грамотой. Этот обычай сложился еще в древней Руси и является неизвестным в других христианских странах. В Киево-Печерском патерике есть слова, свидетельствующие о древности этого обычая.

Симон же сказал: «От господа было мне свидетельство, я сам слышал о тебе это из пречистых уст святого его образа, потому и молю тебя – как о своих черноризцах, так и обо мне, греш-

ном, помолись, и о сыне моем Георгии, и до последних рода моего». Святой же, обещавши ему это, сказал: «Не о них единых молюсь я, но и обо всех, любящих это святое место ради меня». Тогда Симон поклонился до земли и сказал: «Не уйду, отче, от тебя, если писанием своим не удостоверишь меня».

Преподобный же, побуждаемый любовью к нему, написал такую молитву: «Во имя отца и сына и святого духа», что и донныне вкладывают умершим в руку. И с тех пор утвердился обычай класть такое письмо с умершим, прежде же никто не делал этого на Руси. Написано же было и это в молитве: «Помяни меня, господи, когда придешь во царствие твое, чтобы воздать каждому по делам его, тогда, владыка, и рабов своих, Симона и Георгия, сподоби справа от тебя стать, в славе твоей, и слышать благой твой глас: «Придите, благословенные отцом моим, наследуйте уготованное вам царство от создания мира»²⁰.

Конечно, прощальная грамота имеет символическое значение, является она будто видимым образом того, что невидимо, т.е. образом молитвы и прощения духовного отца. На прощальной грамоте написана молитва, в которой содержится просьба о прощении грехов у Бога и Богоматери.

Обязательным элементом погребального чина у старообрядцев является положение покойного в могилу ногами к кресту, в отличие от принятого у католиков обычая хоронить головой к кресту. Старообрядцы из деревень Габовые Гронды и Бор объясняют это тем, что во время Страшного суда, когда Христос будет «судить живых и мертвых» все люди встанут, и если бы человек не был похоронен ногами к кресту, перед собой не увидел бы ничего, не мог бы взять своего креста на суд.

На могиле у старообрядцев запрещено ставить свечи. По представлениям людей свечей, которые ставятся на могилах, заливают усопшему глаза. Свечу можно поставить в моленной, дома, но не на кладбище. После похорон следует поминальная трапеза, которую старообрядцы называют просто обедом. Если семья, в которой умирает человек, небогатая, может вообще специальный обед не устраиваться, но обязательным является угостить самую близкую семью чаем и булочкой, потому что это все для покойного. Перед обедом обязательно молятся перед иконами.

19 Противопоставление (антитеза) чистое/нечистое соотносится с рядом других понятийных соотношений правый/левый, свой/чужой, которые можно было бы, в общем, свести к противопоставлению: правильный/неправильный, добрый/злой.

20 Киево-Печерский патерик, Слово 1, см.: <http://old-rus.narod.ru/03-4.html>, 10.10.08.

2. Концептуальный уровень похоронного ритуала

Согласно староверческой традиции, которая восходит к более глубокой православной традиции:

а) первые два дня душа представившегося проходит вместе с ангелом путь своих добрых и скверных дел. В это время проходит т. наз. *мытарства*. Старообрядцы рассказывают об этом в большом смятении (с тревогой). Из жития преподобного Василия Нового (Рассказ блаженной Феодоры): Ангелы, взявшие душу Феодоры, понесли ее «по воздуху на восток» по 20-ти мытарствам: мытарство грехов языка, лжи, осуждения и клеветы, чревоугодия, лености, татбы, сребролюбия и скупости, лихвы, неправды, зависти, вражды и ненависти, тщеславия, самомнения и величания, гнева и ярости, злобы, убийства, чарований, блуда, прелюбодеяния, содомских грехов (мужеложства, скотоложства и инцеста), ересей, жестокосердия. В третий же день Господь повелевает душе вознестись на небеса поклониться ему;

б) после трех дней душа заходит в райские обители, там пребывает шесть дней и в девятый день еще раз поклоняется Господу;

в) после вторичного поклонения Господу, ангелы отводят душу в ад. В сороковой день душа в третий раз возносится на поклонение Богу и тогда по земным делам назначается ей место до Страшного суда.

Стоит отметить, что именно поэтому поминовение усопших совершается в третий (старовер. *третина*), девятый (старовер. *девятина*) и сороковой (старовер. *сороковина*) дни. Молитва в этот день чрезвычайно важна, ибо ею заглаживаются грехи умершего и его душа может быть приведена на истинный путь.

Анализируя схему обрядов перехода, мы говорили о третьей части обряда (обряд приобщения). Стоит подчеркнуть, что в обряде погребения касается он лишь живых (их возврат к нормальной жизни). Ритуально оформленный путь покойника завершается на кладбище. Дальнейший его путь (на тот свет) остается в чисто концептуальной сфере и ритуального выражения не получает. Полная схема реализуется, например, в поло-возрастной инициации (*puberty initiation*).

Заключение

Представленный анализ обряда погребения безусловно далеко не полный. Точно также нельзя считать окончательной и бесспорной его интерпретацию. Ритуал является очень сложным символическим выражением действительности данной общины, «консервативным, устойчивым компонентом культуры»²¹. Суть его коренится в воспроизводящей и коммуникативной функциях, благодаря которым члены общины создают свое место памяти. «В ритуале мир в форме, в какой мы его переживаем, сливается, благодаря действию конкретного набора символических форм, с воображаемым миром – благодаря ритуалу эти два мира становятся единым, а это ведет к трансформации нашего понимания действительности»²².

21 Захарченко Г.Н., Пригарин А.А. Похоронно-поминальные обряды русских-старообрядцев Придунавья: структура этноконфессиональной выразительности // Кодови словенских култура. – Београд: СЛЮ, 2004. – Брой 9 “Смрт”. – С.92-115.

22 Geertz C. Interpretacje kultur. Wybrane eseje. – Kraków, 2005. – S.134.

Кучерявенко Н.Ф. (Измаил)

ОСОБЕННОСТИ ВНУТРИСЕМЕЙНЫХ ОТНОШЕНИЙ СТАРООБРЯДЦЕВ В XIX - НАЧАЛЕ XX ВВ.

Главой в старообрядческой семье был отец (*"тятя"*). Его власть в отношении ко всем членам семьи была почти деспотичной. *Тятя* был абсолютным распорядителем имущества, семейных доходов, и судеб всех членов, особенно дочерей. Если *тятя* умирал, то его функции переходили к старшему сыну. Об абсолютной власти отца со слов старожилов записаны интересные факты. Например, в с. Новая Некрасовка Павел Серпионов рассказал как его *тятя*, вернувшись с поездок (часто возил продавать рыбу в Галац (Румынию), брал в руки вожжи и бил всех подряд – жену, сыновей, невесток, дочерей. Потом садился и спрашивал, как дома обстоят дела, доставал гостинцы, игрался с внуками. И это повторялось каждый раз, когда он приезжал из дальней поездки. Семья принимала это как должное. Павел Нифантьевич с горечью говорил, что после смерти *тяти* порядка в доме стало меньше, и что дом держался только отцом.

Решающую роль в обустройстве домашнего быта играла жена хозяина. Она была главной хозяйкой в доме, никто из невесток или дочерей не имел права ее послушаться. Она распоряжалась запасами продуктов питания, время от времени ездила на базар покупать те либо иные вещи для семьи, поддерживала в семье лад и мир, могла *"побурчать"*, прикрикнуть на детвору¹.

В патриархальной старообрядческой семье процесс воспитания переплетался с трудовой жизнью. Ребенок в семье осваивал азбуку жизни. Обязанности каждого члена семьи определялись его положением в структуре семьи, а также в ее хозяйственной деятельности. Буднему дню липованской семье в первой половине XX ст. предшествовала вечерняя дежурка работы. Каждый вечер семья садилась ужинать. Ужин начинался и заканчивался молитвой. Первыми садились глава семьи со старшими сыновьями, а потом и младшие. За ужином делили работу на сле-

дующий день. Главной частью семейных забот были сельскохозяйственные работы. Мужчины занимались более тяжелой работой: они пахали, бороновали, сеяли, вывозили урожай. Делил работу не только хозяин, но и его жена. Она командовала всеми женщинами в семье (дочками, невестками), таким же образом как и отец мужчинами².

Кроме полевых работ, четко делились обязанности и по домашнему хозяйству. Мужчины запасались дровами, сеном, кормами для домашней птицы и скота, каждый день их кормили и ухаживали за ними, молотили зерно на муку.

Мужчины следили за тем, чтобы были в порядке дом, плуг, бороны и разный инвентарь. Сыновья, в первую очередь старший, во всем были помощниками отцу, постепенно учились быть хозяевами.

Женщины смотрели за домашней птицей, свиньями, поддерживали чистоту во дворе и в доме, варили вкусные обеды, шили одежду. Они вставали раньше всех, еще до восхода солнца, растапливали печь, замешивали хлеб. Около 5-6 часов утра вся семья садилась на повозку запряженную лошадьми и ехала в поле. Дома оставались хозяйка и маленькие дети. Завтракали в поле, после того, как уже поработали, там же и обедали. Вернувшись домой, вечером за ужином, кроме вопросов по хозяйству, обговаривались покупка либо продажа имущества, брак у кого-то из детей, и многое другое. В делах выбора невест и женихов, согласия на брак, окончательное и решающее слово было за родителями, особенно за *"тятьей"*³.

Старообрядческие семьи были, как правило, богаты и уже поэтому в выборе невест большую роль играл фактор расчета. Однако, главное серьезное условие при этом определялось в принадлежности к старой вере. В начале XX века молодой старовер редко выбирал себе жену другой веры, но если такое уже случалось, то крещение невесты в старую ве-

¹ Андрианов И.Ю. Русский фактор в культурно-историческом развитии Южной Бессарабии // Русские в Южной Бессарабии: История и современность. - Измаил. - 2003. - С.18 - 19.

² Белов В.И. Лад: Очерки о народной эстетике. - М.: Мол. гвардия, - 1982. - С.62 - 63.

³ Лебеденко О.М. Тичина А.К. Українське Придунав'я. - Ізмаїл. 1998. - Кн.1. - С.54 - 55.

ру до свадьбы было обязательным. Молодые мужчины старообрядцы практически никогда не шли в *приимы*.

Важным показателем культуры человека и этноса является его письменность и образованность. Общеизвестно, что в среде старообрядцев коэффициент грамотных людей был достаточно высок⁴. До середины XX в. читать и писать детей учили дома, в основном, родители. Дети осваивали церковную грамоту, “*знали*” часовник, псалтырь. Были в старообрядческих селах люди, которым крестьяне доверяли учить детей, очень часто это пожилые женщины или мужчины (церковные дьяки). За определенную плату, они учили детей грамоте.

Итак, старообрядцы, которые переселились в Бессарабию больше 200 лет тому назад, перенесли на новое место не только богатые обычаи в материальной и духовной культуре, но и хозяйственное устройство, общественную организацию, которые сохраняли патриархальные отношения в семье. В первую очередь, это уважение отца, как главы семьи, уважение младшими старших. Права и обязанности каждого члена семьи определялись его положением в структуре семьи, а также в хозяйственной деятельности.

⁴ Ясинецька Л.В. Історичний нарис «Село Борсков» як джерело вивчення традиційно-побутової культури старообрядців краю кінця XIX, початку XX століття // Наукові записки Вінницького педагогічного університету імені Михайла Коцюбинського. – Вінниця, 2007. – С.215 – 217.

ОБЗОРЫ. РЕЦЕНЗИИ.

«СТАРООБРЯДЦЫ В ЗАРУБЕЖЬЕ. ИСТОРИЯ. РЕЛИГИЯ. ЯЗЫК. КУЛЬТУРА»: конференция в Торунском университете им. Николая Коперника



Фото. 1. Доклад Ириды Грек-Пабис открыл первое пленарное заседание.



Фото. 2. Доклад Розалии Касаткиной.

С 26 по 27 июня 2008 года в Институте славянской филологии Университета им. Николая Коперника в Торун (Польша) проводилась международная научная конференция "Старообрядцы в зарубежье. История. Религия. Язык. Культура", посвящённая разнообразным аспектам жизни старообрядцев вне России и за пределами юрисдикции Русской Православной Церкви.

В конференции приняли участие как знаменитые профессора, так и студенты, только начинающие научную работу. Докладчики из разных научных центров Польши и России, а также отдельные исследователи из Украины, Литвы, Эстонии и США прочитали более 30 докладов. Многие выступления были посвящены старообрядцам Польши и Прибалтики. Были также доклады о староверах Румынии, США, Южной Америки, Болгарии, Белоруссии и Забайкалья.

А. А. Камалова (Ольштын) в своем докладе выдвинула постулат создания комплексной методики исследования старообрядческих социумов, опирающейся на культурологический принцип. Следует обратиться к этнолингвистике, исследовать взаимодействие языковых и

И. Грек-Пабис (Варшава) представила историю исследований, касающихся разных сфер быта старообрядцев, проживающих вне России. Первоначально интерес к старообрядчеству проявили историки и этнографы, затем языковеды, социологи, культуроведы. Автор отметила, что библиография по зарубежному старообрядчеству сейчас доходит до тысячи работ.

Конференцию открыли пленарные доклады: Ириды Грек-Пабис *Старообрядцы вне отечества – неиссякающий предмет исследований*; Розалии Ф. Касаткиной *Говоры старообрядцев в условиях межъязыковой интерференции (лингвистическая ситуация Р. Ф. Касаткина (Москва) познакомила слушателей с говором староверов, проживающих в американском штате Орегон. В Орегоне живут как беспоповцы, так и поповцы. Их сообщества являются конгломератами разноречивых групп. Генетически и лингвистически староверы из Орегона относятся к трём группам: турчанам, синьцзянцам и харбинцам. Родной говор первых – южнорусского происхождения, а остальных – севернорусского. В языке староверов находятся также следы их прежних лингвистических контактов: у турчан – заимствования из турецкого и португальского языков, у синьцзянцев и харбинцев – следы заимствований из китайского и испанского. Естественно, кроме вышеприведённых языков, на говор староверов из США влияет английский язык. Лингвистическую ситуацию старообрядцев из Орегона автор определяет как перекрёстную интерференцию. Перекрёстная интерференция является характерной для старообрядческих сообществ Зарубежья.*

А. А. Камалова (Ольштын) в своем докладе выдвинула постулат создания комплексной методики исследования старообрядческих социумов, опирающейся на культурологический принцип. Следует обратиться к этнолингвистике, исследовать взаимодействие языковых и



Фот. 3. Заседание литературной секции. Доклад Анны Шиндлер.



Фот. 4. Духовные стихи в исполнении Ирины Юрьевны Трушковой (Вятка).

этнокультурных феноменов на стыке лингвистики, этнологии, фольклористики, истории.

Заседания конференции проводились в четырёх секциях: лингвистической, исторической, культурной и литературной.

Участники лингвистической секции: Ольга Г. Ровнова (Москва) (соавтор Ханнес Яэр – Тарту) представила некоторые проблемы, касающиеся говора старообрядцев (синьцзянцев, харбинцев, турчан), проживающих в Аргентине, Уругвае, Чили и Боливии; Софья Л. Гоноблева, Иван. В. Григорев, Николай А. Добронварин (Санкт-Петербург) обсуждали язык староверов Бразилии.

Организаторы конференции – русисты Университета им. Николая Коперника в Торунь – сосредоточили своё внимание на языковых явлениях и процессах, выступающих в говоре старообрядцев северо-восточной Польши. В их докладах говорилось о типе «яканья» (Стефан Гжибовский), об акцентуационной адаптации заимствований из польского языка (Дорота Пасько), о территориальных разновидностях речи польских староверов (Михал Глушковский) и об их антропонимической системе на основе надгробных надписей (Магдалена Зюлковска).

Джефрей Хольдеман (Индиана) анализировал надписи, находящиеся на старообрядческих надгробиях в Польше, Литве и восточной части США с точки зрения выбора языка, алфавита и шрифта.

Людвиг Селимски (Катовице) в своём выступлении представил некоторые вопросы антропонимики староверов, проживающих в Болгарии. Леонид Леонидович Касаткин (Москва) выступил с докладом о фонетических особенностях говора старообрядцев-липован в Болгарии.

Во время заседания культурной секции Александр Пригарин (Одесса) рассуждал о влиянии глобализации на разные сферы быта старообрядцев-липован, проживающих на украинско-румынском пограничье. Димитрий А. Пахом (Тульча) и Александр Г. Дубинин (Курск) говорили о религиозной активности современной староверской молодёжи Румынии, о ее отношении к языку и культуре предков. Марта Флорковска (Познань) изложила реферат на тему символики старообрядческого креста и его типов. Мари-Лийс Паавер (Таллин) в своём выступлении представила иконопись эстонских староверов.

В рамках литературной секции Анна Шиндлер (Ченстохова) прочитала доклад об увлечении православием и старообрядчеством в немецкой литературе первой половины XX века. Иоанна Ожеховска (Ольштын) описала вид и особые черты Синодика, найденного в 2006 году в здании бывшего старообрядческого монастыря в Войнове (Польша). Халина Вонтрубска (Гданьск) представила неизвестный экземпляр нотного Ирмология на крюках.

Во время заседания исторической секции Пшемислав Адамчевский (Познань) представил слушателям историю староверов Эстонии, а Григорий Потащенко (Вильнюс) – историю старообрядцев-поморцев в Литве, их правовой статус и социальное положение с 1918 по 1940 год. Александр В. Апанасенок (Курск) в пленарном докладе, закрывающем конференцию, говорил об истории вытеснения старообрядчества с российской территории в XVIII веке.

Остальные докладчики обсуждали другие столь же интересные проблемы. Тексты всех выступлений можно будет прочитать в сборнике, который организаторы конференции готовят к печати.

Магдалена Зюлковска (Торунь)

ПОУЧИТЕЛЬНАЯ КНИГА ЛИПОВАНОВЕДЕНИЯ:

Рец.: Кирилэ Ф. *Сказания о культуре и традициях русских-липован.* – Бухарест: CRLR, 2006.- 245 с.

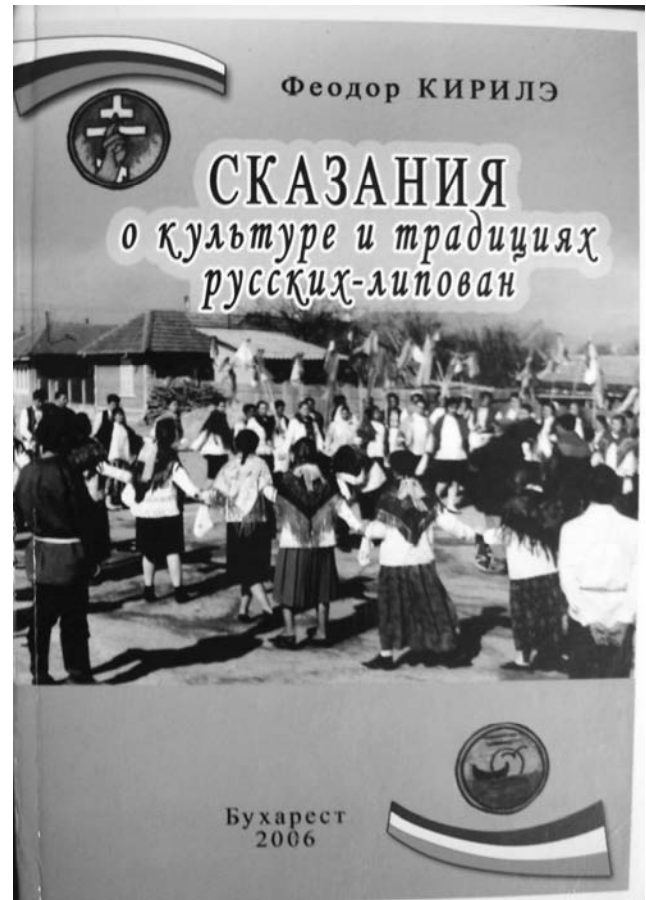
В 2006 году Феодор Кирилэ, филолог, лингвист, историк, один из создателей «общины русских-липован в Румынии», издал книгу «Сказания о культуре и традициях русских-липован», наверное, весьма долгожданную среди румынских липован. Данная работа представляет собой первое комплексное популярное исследование истории, культуры, быта русских-липован для широкого круга читателей.

Автор, как следует из содержания книги, прежде всего ориентировался на юное поколение, главной своей задачей видел «поднять культуру русских-липован», обратить внимание молодежи, при помощи воспитателей детских садов, учителей, родителей, на свои исторические корни, на культуру и традиции предков.

Источниками для написания книги послужили собственные воспоминания автора, а также материалы лингво-этнологических экспедиций в селения русских-липован.

В начале работы автор акцентирует внимание читателей на названии «Община русских-липован в Румынии», объясняет этимологию слов «община», «русский», «липовани» и выделяет одну из главных задач организации – «сохранить светлые традиции наших предков – русских старообрядцев» (с.9), на что, собственно говоря, и направлена его книга.

I раздел «Из далекого прошлого русского народа» предстает как вступление в «липовановедение». В нем Ф. Кирилэ начинает повествование еще с восточных славян, рассматривает языческие верования славян, принятие христианства, отображение язычества в христианских обрядах, в языке. Для, скорее всего, идентификации себя (русских-липован) с непосредственно русскими автор приводит историю герба, гимна и флага России, акцентирует внимание на происхождении русского языка,



объясняет откуда пошли русские имена, отчества, фамилии.

В этом же разделе автор акцентирует внимание и на происхождении старообрядчества, объясняет различную терминологию, связанную с ним (раскольник, старовер, старообрядец, липован и т.д.), чтобы дети, изучающие прошлое своих предков не запутались в огромном комплексе понятий и терминов.

Поскольку книга ориентирована на юное поколение, то немаловажным моментом воспитания являются и правила этикета. «Как вести себя в обществе» называется II раздел, в котором автор останавливается на внутренней и внешней красоте; рассказывает о том, как правильно поздравить кого-либо с праздником; как вести себя на улице, в общественных местах, в гостях и т.д. Это весьма нужные знания для молодежи, которые, кроме всего прочего, учат

уважать старших – та черта, которая издревле была характерна для старообрядцев.

III раздел «Календарь традиций русских-липован», на мой взгляд следовало бы назвать «Календарь русских традиций», поскольку местный материал приводится весьма фрагментарно, в основном показывается русский народный календарь. Этот раздел, как и многие другие, имеет учебно-образовательный характер: даются различные задания – выучить или прочесть стихотворение какого-то известного русского поэта, в котором фигурирует тот или иной месяц календаря, запомнить пословицы и поговорки, объяснить их значение, разгадать загадки, прочесть веселые диалоги и т.д., что в довольно непринудительной форме дает возможность молодым людям узнать и запомнить о жизни, обычаях предков, заставляет задуматься над своими историческими корнями.

В следующем разделе – «Живая старина» – рассматриваются народные праздники (Рождество Христово, Масленица, Пасха и т.д.) и связанные с ними обряды (поверья, гадания, хороводы и т.д.), что носит также познавательный характер.

Последний раздел «Вспомним забытые игры» представляет особый интерес, поскольку автор описывает подвижные игры, в которые сам играл в детстве – «в жмурки», «в ляпшу», «в кулочки», «третий лишний», «горелки» и др., пытается их донести современной детворе. Для начала многих игр, как известно, нужен расчет играющих, для этого служат считалки. Ф.Кириле в данном разделе приводит немало считалок, которыми он пользовался в детстве.

Кроме подвижных игр, автор приводит примеры и детских словесных забав – заклички, прибаутки, дразнилки, загадки, скороговорки, сказки и т.д., что, конечно, будет весьма интересно детям.

Положительным моментом работы являются пояснения автора некоторых слов и выражений, которые редко употребляют-

ся в среде юного поколения русских-липован и могут быть им непонятны, например, *потеха, балагурить, шибишь рога, умыкивание, круча, ведрышко, чеботарь, косноязычие* и многие другие.

К недостатку работы можно отнести:

1) на мой взгляд, I раздел чрезмерно насыщен различной информацией – в нем содержатся и исторические сведения, и языковые (которые можно было бы выделить или в отдельный раздел, или, например, особенности говора русских-липован (с.66-73) охарактеризовать в IV разделе), и этические (способы обращения людей друг к другу – с.36-47, что можно было бы перенести во II раздел), все это вперемежку, что несколько затрудняет восприятие материала.

2) опечатки и орфографические ошибки, встречающиеся в тексте, не является положительным моментом, поскольку Ф.Кириле в своей книге пытался не только привлечь внимание молодого поколения на историю, культуру, традиции русских-липован, а и научить их пользоваться литературным русским языком, что, вследствие указанного, несколько теряет смысл.

Несмотря на высказанные замечания, хочется отметить огромную работу автора в деле сохранения культуры и традиций русских-липован, поздравить его с выходом такой необходимой книги по «липовановедению» и пожелать ему дальнейших творческих успехов. Эта книга, написанная весьма простым языком, бесспорно, весьма долгожданная в среде русских-липован, найдет свой широкий круг читателей и будет выполнять свою задачу – не дать забыть липованам свои исторические корни, обряды и обычаи предков.

А.И. Федорова (Одесса)

ИССЛЕДОВАНИЕ «ДРЕВЛЕГО БЛАГОЧЕСТИЯ» ЦЕНТРАЛЬНОГО ЧЕРНОЗЕМЬЯ:

Рец.: Апанасёнок А.В. «Старая вера» в Центральном Черноземье: XVII - начало XX в. / Курск. гос. техн. ун-т. - Курск, 2008. - 304 с.

История формирования старообрядческих поселений, изучение их роли в освоении отдельных территорий относится к фрагментарно разработанным и вместе с тем сложным темам. До недавнего времени исследования истории старообрядцев различных регионов Российской империи были в основном представлены работами по истории «раскола» в целом, написанными с позиций официальной синодальной православной церкви и в связи с этим имеющими антистарообрядческую направленность, или же обобщающими работами о формировании населения региона, где вопросы конфессиональной истории не рассматривались.

Монография кандидата исторических наук, доцента кафедры истории Курского государственного технического университета А.В. Апанасёнка посвящена актуальной и слабоизученной проблеме – исследованию региональной истории старообрядчества центральной России, а именно курских, белгородских, воронежских, тамбовских и липецких земель, которые сейчас являются отдельными областями Российской Федерации, а в XIX - начале XX вв. были представлены Курской, Воронежской и Тамбовской губерниями¹. По утверждению самого автора, будучи первопроходцем в выше-названной сфере региональных исследований, он ставил перед собой прежде всего научно-популяризаторскую цель, а также постарался показать процесс зарождения и эволюции старообрядчества Центрального Черноземья на фоне социально-политических и культурных перемен, которые происходили в государстве во второй половине XVII - начале XX вв.² А.В. Апанасёнок рассматривает историю старообрядчества на территории центрально-чернозёмного района России с момента церковного раскола XVII в. до 1917 года. Исследователь освещает широкий круг вопросов, среди которых особенности развития местного старообрядчества и основные вехи его истории, численность, расселение, социальный состав, осо-

бенности культуры старообрядческих общин, отношение к ним власти.



Структура работы традиционна для такого рода исследований. Книга состоит из введения, четырёх глав, 27 параграфов, заключения, списка основных литературных источников и приложения, представляющего собой карты расселения староверов в Тамбовской, Воронежской и Курской губерниях.

Во *Введении* А.В. Апанасёнок обосновывает актуальность темы, определяет цель своего исследования, намечает перспективы дальнейшей разработки проблемы, а также представляет достаточно подробный историографический обзор работ, авторы которых рассматривали историю старообрядчества вообще и старообрядческих поселений в центральных районах России в частности. Историк справедливо обращает внимание на очевидную диспропорцию в исследовании этой этноконфессиональной группы в отдельных регионах Российской империи³. Знакомство с источниковой базой данного исследования позволяет считать его основательным, однако она осталась практически непроанализированной в работе.

Глава 1 («Формирование старообрядческого мира на территории Центрального Черноземья») охватывает самый большой хронологический отрезок

¹ Апанасёнок А.В. «Старая вера» в Центральном Черноземье: XVII - начало XX в. - Курск, 2008. - С.23-24.

² Там же. - С. 25.

³ Там же. - С.22-23.

зок (вторая половина XVII - первая половина XIX вв.) и является наиболее пёстрой по разнообразию представленных в ней сюжетов (от описания территории, времени появления староверов в центрально-чернозёмном районе и основных ареалов их расселения до описания ряда старообрядческих монастырей и пустыней, биографий старообрядческих деятелей местного значения, политики власти по отношению к последователям этого вероучения, случаев обвинения их в изуверстве, введения единоверия, появления Белокриницкой иерархии). Восприятие этих параграфов, калейдоскопически сменяющих друг друга требует достаточной предварительной подготовки читателя. На наш взгляд, в начале работы целесообразнее было бы подробно остановиться на характеристике процесса формирования старообрядческих поселений на территории центральной России с конца XVII - начала XVIII вв. с учётом влияния политических, экономических и религиозных факторов, социальном составе старообрядческого населения, которое прибывало на эти земли, основных маршрутах их прибытия, периодизации основания и пополнения старообрядческих поселений региона новыми переселенцами.

Характерной особенностью положения старообрядцев в Российской империи, по мнению А.В. Апанасёнка, являлась его сильная зависимость от общего внутривластного курса. Либеральные начинания и попытки европеизации страны, как правило, приводили к ослаблениям в вероисповедной сфере; возвращение к охранительному курсу, напротив, вело к религиозным преследованиям. Таким образом, Глава 2 рассматриваемого исследования (*«Старообрядчество Центрально-Чернозёмных губерний в период российской модернизации второй половины XIX - начала XX века»*) посвящена политике самодержавия по отношению к староверам в названный период. Анализируя её, А.В. Апанасёнок отмечает, что последователи старой веры продолжали пребывать в неравноправном положении по сравнению с общей массой населения региона. Вероисповедные законы содержали очень расплывчатые формулировки, условия жизни староверов зависели от местной власти, интерпретировавшей законодательные акты по своему усмотрению, и, отказавшись от крайностей николаевской эпохи, продолжала проводить ограничительную политику. Для включения древлеправо-

славных христиан в общественную жизнь на основах равноправия требовался принципиальный и безусловный отказ правительства от борьбы с *«расколом»*, чётко прописанный в законе. Кроме того, чиновникам необходимо было время, чтобы привыкнуть к веротерпимости⁴. Нельзя не согласиться с утверждением Автора о том, что до 1905 года мы можем говорить только об ослаблении государственного давления на жизнь приверженцев старой веры, но не о его устранении⁵. Он также отмечает их большие адаптационные возможности в условиях репрессий и постоянной смены политики власти.

Достаточно подробно А.В. Апанасёнок останавливается на сложном и противоречивом вопросе статистического учёта и определения численности староверов рассматриваемого региона, отмечая как нехватку данных, так и их недостоверность, а также факты сознательного занижения цифр представителями светской и духовной власти⁶. Важным документом для изучения проблемы является, в частности, серия *«Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г.»*. В Российском государстве эта перепись была единственным опытом изучения численности и состава населения всей страны, проведённым одновременно, по общей программе, с использованием однотипных приёмов и требований. 28 января 1897 года на территории всей империи были получены данные об абсолютном количестве населения с распределением по вероисповеданиям, сословиям, полу и возрасту, семейному положению, а также информация о его грамотности, занятиях, бытовых и других особенностях. Исследователи отмечают, что достоверность различных показателей в публикациях переписи неравнозначна. Некоторые данные, собранные при проведении переписи населения, являются неточными, например, данные о воинской повинности, вероисповедании, побочных занятиях⁷. Так, получение достоверных сведений усложнялось при попытке выяснения вероисповедания у старообрядцев из-за боязни гонений за конфессиональную принадлежность⁸. Исто-

⁴ Там же. – С.128-146.

⁵ Там же. – С. 275.

⁶ Там же. – С. 95-111.

⁷ Перепись населения Российской империи 1897 года // <http://ru.wikipedia.org>.

⁸ Литвак К.Б. Перепись населения 1897 года о крестьянстве России (источниковедческий аспект) // История

рик указывает на следующие обстоятельства, повлиявшие на ход переписи. Во-первых, в бланках фигурировали две графы – «*православные*» и «*старообрядцы*», причём последние приравнивались к «*отпавшим от православия*». Поскольку староверы всегда считали себя истинными хранителями православия, то многие из них записывались в первую графу. Во-вторых, часть старообрядцев (прежде всего беспоповцев) увидела во всеобщей переписи «*сети антихристовы*», что и определило их неискренность или уклонение от ответов⁹. Опираясь на имеющиеся источники, Автор делает вывод о том, что «*истинная численность фактических старообрядцев края превышала статистическую, по меньшей мере, в полтора-два раза*»¹⁰.

Глава 3 («*Старая вера*» и «*господствующая*» церковь в Центральном Черноземье до 1917 г.) представляет собой анализ борьбы официального православия со старообрядчеством. Историк подчёркивает, что до эпохи «*великих реформ*» государство само боролось с проявлениями «*религиозной неблагонадёжности*», церковь лишь дополняла административно-полицейские меры. Более организованной борьба духовной власти с «*расколом*» стала в последней трети XIX в. В этот период в центрально-чернозёмном районе, как и в других регионах Российской империи, была создана система «*внутренней миссии*» для обеспечения постоянного и всестороннего влияния на лиц, отпавших от государственной религии¹¹. Исследователь отмечает достаточно низкую результативность миссионерской деятельности в крае, а также называет её причины¹².

В конце XIX в. в высших церковных и светских кругах господствовало убеждение, что церковные школы местностей, заселённых преимущественно старообрядцами, имели не только общеобразовательное значение, а являлись важным средством сближения старообрядцев с православной церковью. Исходя из этих соображений, миссионерские организации центрально-чернозёмного района, как, собственно, и других губерний империи, всячески содействовали начальному церковному образованию. А.В. Апанасёнок считает привлечение детей староверов в церковноприходские

школы самой действенной мерой «*господствующей*» церкви в борьбе с «*расколом*» и неоднократно подчёркивает это в своей работе¹³. Однако Автор не подкрепляет свой тезис убедительными доказательствами или статистическими данными, а, наоборот, отмечает тот факт, что древлеправославные христиане осознавали опасность получения их детьми образования в таких школах и вдвое реже отдавали в них своё подрастающее поколение, чем последователи официального православия¹⁴.

В целом вторая и третья главы монографии являются, по нашему мнению, наиболее последовательными, структурированными и логически завершёнными. Несмотря на задекларированное в работе рассмотрение широкого круга проблем, её акцент все же смещен в сторону освещения политики государства по отношению к старообрядцам и их правового положения. Вместе с тем вызывает сомнение целесообразность включения в книгу Главы 4 («*Культура старообрядческих общин в условиях российской модернизации: традиции, идеалы, повседневность*»), которая состоит из коротких очерков, касающихся эсхатологии и отдельных мировоззренческих установок староверов, хозяйственной этики, быта, воспитания подрастающего поколения. Во-первых, понятие «*культура*» является значительно более широким и не сводится к заявленным в книге составляющим; во-вторых, если данная глава декларируется Автором как сущностная основа исследования, почему она завершает, а не открывает его; в-третьих, на страницах предыдущих глав историк уже неоднократно обращался ко взглядам старообрядцев, особенностям их характера и поведения, делению на течения, толки и согласия¹⁵; в-четвёртых, представленный в небольших по объёму параграфах материал не несёт определённой новизны, оригинальности подачи или методов исследования. Кроме того, по теме каждого из заявленных параграфов уже существуют отдельные монографии, солидные статьи¹⁶.

¹³ Там же. - С. 192, 200, 277.

¹⁴ Там же. - С. 199.

¹⁵ Там же. - С. 32-36, 43, 89-92, 111-127.

¹⁶ Волошин Ю.В. Розкольніцькі слободи на території Північної Гетьманщини у XVIII ст. (історико-демографічний аспект). - Полтава: АСМІ, 2005. - 312 с.; Гурьянова Н.С. Крестьянский антимоноархический протест в старообрядческой эсхатологической литературе периода позднего феодализма. - Новосибирск: Наука, 1988. - 186 с.; Гурьянова Н.С. Монарх и общество: к вопро-

Считаем необходимым также заметить, что исследователю стоило бы обратить внимание на более корректное употребление историко-философских терминов. Преимуществом работы является наличие краткого объяснения терминов «старообрядчество», «раскольник», других названий приверженцев старой веры и смысла, который вкладывает в них Автор. На наш взгляд, требует толкования и употребление понятия «консерватизм» и уместность именования староверов «консервативной частью русского общества»¹⁷. Остаётся непонятным, какой именно смысл вкладывает историк в данные понятия и в чём по его мнению проявлялся этот «консерватизм». Дискуссионным представляется и применение термина «вестернизация» к периоду второй половины XVII в., отождествление «модернизации» и «модернизма», а также вывод исследователя о том, что именно модернизация Московского государства по западному образцу стала основной причиной раскола Русской церкви¹⁸. Вне поля зрения исследователя остались такие существенные причины

этого явления, как недовольство самого духовенства церковной администрацией, назревшая необходимость поднятия культурного уровня московского клира, прихожан и реформирования церковной службы; унификация церковного устава и обряда по греческому, а не по западному, образцу для реализации идеи объединения восточных, балканских славян и греков во «Всеправославной единой империи»; неожиданное и самовольное (со стороны Никона) введение новых церковных обрядов без созыва церковного собора или совещаний с высшим духовенством, попытка навязать новый порядок и новый стиль церковной жизни жёсткими авторитарными методами и т.д.¹⁹

Итак, большинство из заявленных сюжетов намечены и требуют серьёзного исследовательского внимания в будущем. Монография А.В. Апанасёнка – результат многолетнего самостоятельного исследования. Это одна из первых работ по истории старообрядчества центрально-чернозёмного района России, а потому её появление, безусловно, событие, с которым нужно поздравить Автора. Надеемся, книга заинтересует всех, кто занимается духовной историей России и станет стимулом для создания комплексных работ украинскими, русскими и белорусскими учёными-религиоведами, поскольку рассматриваемый регион находится в непосредственной близости и имеет тесные связи с такими значительными центрами старообрядчества как Стародубье и Ветка.

Голдина С.А. (Полтава)

су о народном варианте монархизма // Старообрядчество в России (XVII–XX вв.): Сб. науч. трудов / Отв. ред. и сост. Е.М. Юхименко. – М.: "Языки русской культуры", 1999. – С.126–148; Гурьянова Н.С. Старообрядческие сочинения XVIII–нач. XIX в. О догмате немоления за государя // Рукописная традиция на востоке России (Археография и источниковедение Сибири). – Новосибирск: Наука, 1983. – С.71–81; Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: духовные движения семнадцатого века. Репринтное воспроизведение. – М.: «Церковь», 1995. – 528 с.; Керов В.В. «Се человек и дело его...»: Конфессионально-этические факторы старообрядческого предпринимательства в России. – М.: ЭКОН-ИНФОРМ, 2004. – 658 с.; Керов В.В. Конфессионально-этическая мотивация хозяйствования староверов в XVIII–XIX вв. // Отечественная история. – 2001. – №4. – С.18–40; Керов В.В. Новый строй личности и новый тип религиозности в старообрядчестве // Липоване: история и культура русских-старообрядцев. Вып.2. – Одесса. – 2005. – С.3–8; Липоване: история и культура русских-старообрядцев. Вып.1. – Одесса. – 2004; Вып.2. – Одесса. – 2005; Вып.3 – Одесса – 2006; Вып.4 – Одесса – 2007; Милюков П. Очерки по истории русской культуры. Ч.2: Церковь и школа (вера, творчество, образование). 4-е издание. – СПб., 1905. – 402 с.; Поздеева И.В. Комплексные исследования современной традиционной культуры русского старообрядчества. Результаты и перспективы // Мир старообрядчества. Вып.4. – М.: РОС-СПЭН, 1988. – С.12–20; Поздеева И.В. Личность и община в истории русского старообрядчества // Мир старообрядчества. История и современность. Вып.5. – М.: Изд-во МГУ, 1999. – С.3–28; Расков Д. Старообрядческое предпринимательство в свете теории М. Вебера // <http://ecn.econ.pu.ru/publish/sye/sye4/sme4dl>.

¹⁷ Апанасёнок А.В. «Старая вера» ... – С. 26, 278.

¹⁸ Там же. – С. 216.

¹⁹ Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: духовные движения семнадцатого века. Репринтное воспроизведение. – М., 1995. – С.164–178; Милюков П. Очерки по истории русской культуры. – Ч.2: Церковь и школа (вера, творчество, образование). 4-е издание. – СПб., 1905. – С. 38–50.

ВЕТХОЗАВЕТНЫЕ ОРИЕНТИРЫ В МИРОВОЗЗРЕНИИ И ПРАКТИКЕ СТАРООБРЯДЦЕВ ЗАПАДНОЙ СИБИРИ:

Рец.: Дутчак Е.Е. Из «Вавилона» в «Беловодье»: адаптационные возможности таяжных общин староверов-странников (вторая половина XIX – начало XXI в.). – Томск: Изд-во Том.ун-та, 2007. – 414 с.

Данная монография авторитетной представительницы томского научного центра Е.Е. Дутчак является определенным итогом многолетних изысканий и анализа исследовательницы и с честью репрезентует региональную группу археографов. Результаты поиска восполняют пробел в территориальной «лакуне» историографии старообрядчества. В опыте исторической науки уже имеется серьезный задел по соседним регионам – от Урала до Дальнего Востока (по этим региональным общностям староверов защищены докторские диссертации – Е.С. Данилко и Ю.В. Аргудяева, соответственно). Относительно давно эффективно работает Новосибирский центр изучения традиций ревнителей «древнего благочестия». Теперь и Западная Сибирь включается в дисциплинарно-тематический дискурс.

Уже б таким, «региональным», направлением можно было бы ограничить характеристику позитива. Однако автору удалось решить и целый ряд общих теоретических вопросов на основе глубокого знания местной эмпирики. За счет включенности проблематики в контексты новаторских взглядов и приемов науки Е.Е. Дутчак сделала оригинальную и эффективную попытку в исследовании «странничества» как своеобразной модели старообрядческого мировосприятия. Кроме того, исследовательнице, широко трактуя категорию «адаптации», удалось найти адекватный и, что принципиально важно – перспективный методологический ключ для раскрытия феномена воспроизводства и приспособления сознания в различных территориальных, социокультурных средах и политических обстоятельствах. Специфическая идеология бегунов и порожденные ею практики рассматриваются на фоне перемен.



Принципиальным для позиции Е.Е. Дутчак, на наш взгляд, является связка зарождения и трансформации эсхатологических представлений с их преодолением/воплощением. Понимание «мира антихристов», воплощение путей/моделей спасения, предельности «телесного бытия» (социальной практики) и достижение (реальное и символическое) «вечной жизни» в достаточно эффективных операционных схемах позволило Е.Е. Дутчак прийти к значительным результатам в исследовании странничества. Подчеркнем, что ее наблюдения над взглядами и опытом данного религиозного течения, оказываются применимы и востребованы в других историко-территориальных и конфессиональных средах.

К безусловным успехам автора стоит отнести новаторство на уровне трансдисциплинарности. Отметим, что в моделировании и реконструкциях очевидны не столько эклектическое объединение инструмен-

тария различных корпораций (археографов, социологов, антропологов и т.д.), сколько детерминированные часто самими аспектами внимания синтез этих стратегий в единую платформу/подход. Интеграция в осмыслении базируется на широте и разнородности источниковой базы, в которой значительное место занимают выявленные и введенные уже в научный оборот материалы «поля».

Такое обращение к «*странничеству как явлению культуры*», смещение акцентов с «*извечной*» социальной обусловленности или идей вне конкретного людского ресурса (не забывая о их важности) стало залогом глубокой феноменологической разработки темы, показав широкие эвристические горизонты для смежных. Обогадив свой «багаж» набором позитивистских, типологических, компаративных и герменевтических приемов, Е.Е. Дутчак продемонстрировала четкость и адекватность в применении системного подхода, конкретизируя его на уровне описания строения, выявления резерва и определения параметров системы бегунов. Самыми удачным в этом плане, на наш взгляд, выступают авторские модели конфессиональной миграции и адаптационного реагирования.

Применение их в конкретной работе позволило выдвинуть надежно обоснованные и логичные концепты: конфессиональной миграции с учетом перемещений и обстоятельств обустройства (позволило показать устойчивость и динамику географических утопий); эсхатологического мировоззрения как процессе познания и освоения «адресата»; знакового ресурса в обеспечении «скитского мира перед факторами средового воздействия»; значения «кириллических» текстов в социальной сплоченности общин странников. В условиях вызовов современной модернизации таежное скитское общество, по мнению Е.Е. Дутчак, предыдущий адаптационный опыт оказывается востребованным как на уровне смыслов, так и в виде бытовавших практик.

Содержательны и емки все главы предоставленного сочинения. Они отображают генезис миграционной установки, факторы закрепления/стабилизации носителей этих установок на таежных просторах, эволюцию адаптационных характеристик страннических общин в контексте внешней модернизации мира, а также – компаративный анализ микрообщин/скитов бегунов. В результате, ученой ярко и наглядно раскрыт один из диалектических парадоксов старообрядчества. Вслед за В.В. Керовым, она справедливо показывает, что в среде сознательного следования «*старине*» творчество выстраивается в ориентирах консервации, но, при этом, «*христианская апокалиптика стала для него своеобразным «стратегическим запасом», набором культурно-значимых поведенческих и мыслительных приемов, используемых для включения в современную действительность*». Этот инновационный потенциал успешно вписывается в традиционные установки.

Надо отметить, что эти детальные описания и реконструкции блестяще продемонстрированы Е.Е. Дутчак в должном круге публикаций. Сведение отдельных сюжетов в специальную книгу – оправданный и логичный результат.

Исходя из научной новизны и актуальности, оригинальности в постановке исследовательских задач и творческому их решению, широкого круга привлеченных и выявленных эмпирических данных, а также приведение их в концептуально-обобщающую работу, Елена Ерофеевна Дутчак в марте 2008 года успешно защитила диссертацию и получила ученую степень «доктора исторических наук». И книга, и работа «*Старообрядческие таежные монастыри: условия сохранения и воспроизводства социокультурной традиции (вторая половина XIX – начало XXI в.)*» – безусловно явление в науках о старообрядчестве.

Пригарин А.А. (Одесса)

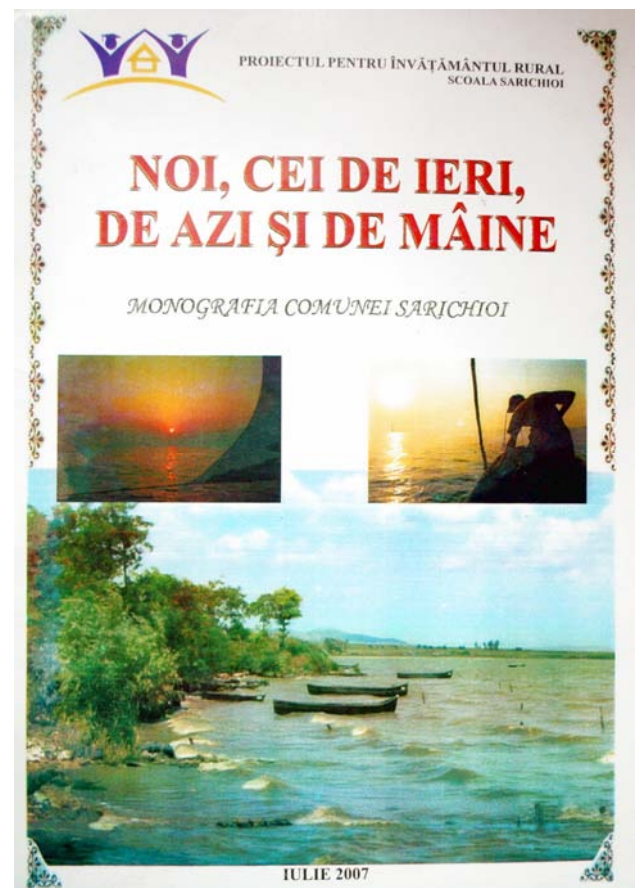
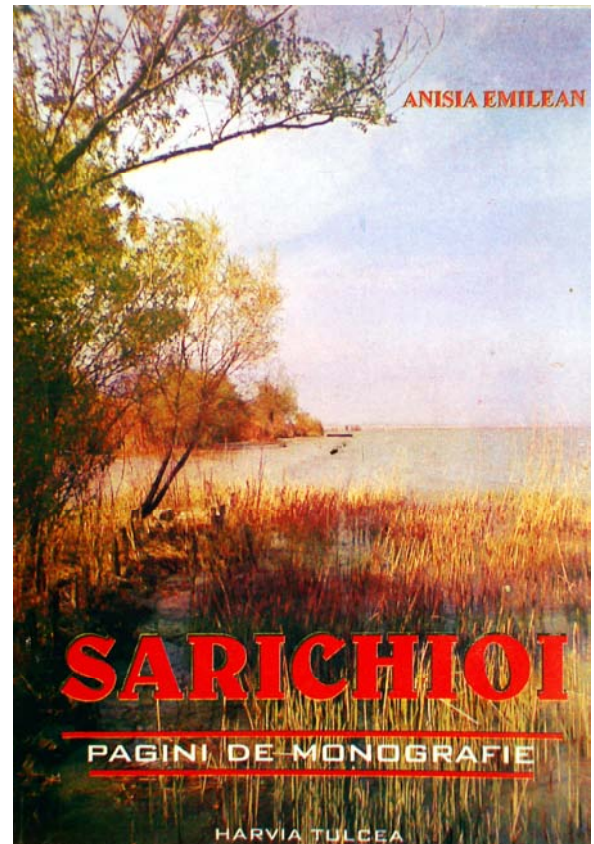
ДВЕ НОВЫЕ КНИГИ О СЕЛЕ САРИКЕЙ

Рец.: *Emilean A. Sarichioi: pagini de monografie. – Harvia, 2007. – 153 p.*

Noi, cei de ieri, de azi și de mâine: monografia comunei Sarichioi. – Iulie, 2007. – 194 p.

Село Сары-кей ('сары' – жёлтое, солнечное; 'кей' – село <тур.>), одно из крупнейших селений Добруджи, было известно ещё со времён средневековья. Согласно *Книге путешествия (Seyahatname)* турецкого писателя Эвлия Челеби, посетившего село в 1651 году, оно было населено татарами. Следует заметить, что уже в XVII веке турецкий путешественник напоминает о постоянных набегах донских казаков в зону крепости Баба (Бабадаг), а о нашем селе использует не одно татарское наименование Сары-Кей, а ещё два других: Кара-Сары и Кучук-Сары, что в переводе звучит достаточно странно: «чёрное (кара) солнечное» и «маленькое (кучук) солнечное». Однако, топонимы Эвлия Челеби наводят на мысль, что уже в XVII веке, возле татарских сёл были и небольшие поселения гяуров (христиан) или даже казаков. Если учитывать также рассказы жителей прибрежных сёл, опубликованных в *Румынском географическом словаре* в 1892 году, о том, что Степан Разин проживал когда-то в крепости Енисала, а его помощники Ванька Каин и Тришка Растрижка (наверное, какой-то поп расстрига) – на островах Попино и Церквушка (Bisericuța), то информацию Эвлия Челеби о казаках и «чёрных» сёлах игнорировать не стоит. Следует также добавить, что среди русского населения Добруджи сохраняется и сегодня топоним Разин, несмотря на все усилия властей и учёных заменить его словом Разим или Разельм, для которых нашлось и античное происхождение от латинского слова Преазимус (Preazimus), только бы избавиться от Разина.

Расположенное на западном берегу озера Разин, бывшего черноморского залива Халмирис (Halmiris), татарское село Сары-Кей превращается в XVIII веке в укрепленный казачий городок некрасовцев. После занятия в 1806 году запорожцами, при помощи русской армии, центра некрасовцев Нижнего Дуная – Дунэвца, Сарикей становится центром игнат-казаков Добруджи.



Кроме своих внушительных для времён средневековья размеров (600 – 1000 домов), село привлекало внимание путешественников прямыми улицами и порядком в постройке домов, напоминающим строгое геометрическое распределение палаток в военных лагерях.

Зато на церкви импозантных размеров, построенных во время турецкого владения, на остатки четырёхкилометрового рва и 500 метрового причала, которые ни жители, ни матушка природа не смогли стереть с лица земли, никто не обращал внимания. В 2005 году дядька Анфим ужасно бранился из-за того, что за столько лет не может засыпать эту чёртову канаву. С огородом у самого казацкого рва Анфим... «Угробил несколько лошадей, поломал 2-3 повозки и набил себе столько мозолей, таская отовсюду глину и землю, а канава как была, так и есть! Нельзя ни повозке проехать на степь в непогоду, ни картошку посадить, как следует!» На вопрос, откуда появилась такая «канавка», Анфим развёл руками: - «А кто его знает?! У бабки и деда пытал, – тоже не знают! Да не только у меня она! Вон там, на Зебил, живут мой дядька Евсей и тётка Марфа, так у их весь город в канаве!!! На такие мелочи, наверное, неспециалистам не стоит обращать внимание, но когда кому-нибудь захочется оспаривать существование «заговора молчания» о нашем прошлом, то пусть попробует узнать от жителей села такую малозначительную информацию, *о происхождении рва*.

Ссылаясь на полное отсутствие документов о нашем селе за последние 150 лет, казалось, что никто ничего не знал, не знает, и знать не хочет о его прошлом. В это же время, как выяснилось, в одной из церквей села хранилось значительное число (около сотни) турко-османских документов первой половины XIX века, а старые книги и иконы (XVII – XVIII вв.) можно найти и сейчас у некоторых жителей. В конце концов, можно любопытствовать, а не владел ли кто-нибудь из местной интеллигенции какой-либо информацией о недавнем прошлом Сарикёй? Выбор не вызывает затруднений, поскольку, даже в «тёмный век» нашего культурного и экономического упадка (1850-1950 гг.), в селе жили люди с высшим образованием и даже с наклонностями к исследованию прошлого, такие как, например: Морузов (Морозов), генерал Матееску, - один из героев Первой миро-

вой войны или художник Гэвеня, не говоря уже о последнем атамане некрасовцев Добруджи, О.С. Гончарове. Автор этих строк предпочёл остановиться на Морозове по следующим причинам:

- он был русским человеком, членом одной из самых богатых семей, как на Руси, так и в Румынии;

- прожил в Сарикёе около года (1890–1891 гг.), работая учителем в сельской школе, а последующие годы был священником в селе Зебил (в 6 км от Сарикёя);

- имел доступ к любой информации, поскольку его брат был главой органов госбезопасности в Румынии и использовал жителей русского происхождения на севере Добруджи и Дельты в сборе информации;

- и, в конце концов, он сам собирал данные о старине, чтобы написать историю Зебила и окружающих сёл, что он и сделал в 1911-1912 гг.

Но, как ни странно, во время своих усилий, священник Морозов не нашёл ни крупицы информации о прошлом села Сарикёй (хотя прошло всего 25 лет с 17 октября 1864 года - официальной даты отмены казацкого статуса жителей). Более того, он даже «слышал» о казаках, но жили они где-то в другом месте и назывались ЗАПОРОЖЦАМИ!!?

Такая загадочная таинственность уже сама по себе вызывает заинтересованность, так что можно представить с каким интересом встретили жители села Сарикёй появление в 2007 году, почти одновременно, двух книг, опубликованных представителями молодого поколения местной интеллигенции.

Под названием *Сарикёй – страницы монографии*, Егор Анисья опубликовала прекрасную книгу на основе своей дипломной работы, после окончания Исторического факультета в Констанце.

Вторая книга была издана коллективом молодых преподавателей школы Сарикёй, под названием *Мы – это прошлое, настоящее и будущее*. Авторы книги: Павлов Наталья, Амелян Клаудия, Егор Анисья, Павел Александра, под руководством директора школы, Ницэ Лучиан Виорел.

В прекрасно оформленном сборнике, составленном на основе чётких статистических данных, с разными схемами и списками научного характера, молодые преподаватели предлагают читателю массу информации о

селе и его жителях, о социальных и религиозных постройках, о социальном быте, фольклорных традициях, об экономической и политической жизни села, об уровне образования и местных личностях. Жаль, конечно, что книги опубликованы на румынском языке, но имея в виду, что молодое поколение села довольно плохо владеет русским языком, можно понять авторов, не желающих усложнять читателю доступ к представленной информации.

Среди указанных тем и сюжетов, затронутых или освещённых в книгах о Сарикёе, загадочные вопросы о прошлом села не упомянуты, но это не значит, что прошлое и предки были «забыты». Молодые авторы очень умело, свободно и уравновешенно, без сучка и задоринки, заявляют как о чём-то обычном и общеизвестном, о русско-казацко-некрасовском происхождении жителей села.

Не вникая в подробности о прошлом, они как бы дают понять читателю, что в недалёком будущем вернутся к деталям нашего героического и одновременно трагического прошлого. Примечательно и то, что представители молодого поколения не довольствуются только заявлением о затаённой всеми исторической истине, но привлекают к этому делу и румынских представителей интеллигенции. Таким образом, представители молодого поколения некрасовцев-липован Сарикёя как будто вежливо «вопрошают»: «А не пришло ли время менять менталитет и отношение к нам и к нашему прошлому?!»

В завершении хочется извиниться за такой запоздалый отзыв о книгах, а также поблагодарить авторов за их доброе начало и пожелать доброго пути их работам к сердцам читателей.

Феноген С.И. (Сарикей)