

ОДЕССКАЯ ОБЛАСТНАЯ
ГОСУДАРСТВЕННАЯ
АДМИНИСТРАЦИЯ
управление культуры и туризма,
национальностей и религий

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

Институт культурного наследия АН
Молдовы

НАЦИОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНОЕ ОБЩЕСТВО
СТАРОВЕРОВ-ЛИПОВАН
"КИЕВСКАЯ РУСЬ"

СТАРООБРЯДЧЕСКИЙ ПРИХОД
с. Покровка, Республика Молдова

РОССОТРУДНИЧЕСТВО В МОЛДОВЕ

Редакционная коллегия:

доцент, к.ф.н. Л.Ф. Баранник
о.Никола Бобков
А.В. Галкина
доцент, к.и.н. А.И. Ганчев
о. Никола Муравьев
к.и.н. Е.В.Петрова
доцент, к.и.н. А.А. Пригарин
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 10
ОДЕССА - КИШИНЕВ
2013

ЛИПОВАНЕ

ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА РУССКИХ СТАРООБРЯДЦЕВ

МАТЕРИАЛЫ К 10-МУ ЮБИЛЕЙНОМУ ВЫПУСКУ

Пригарин А.А. (Одесса) 3

Липоване и «Липоване...» в новейшей практике и ис-
ториографии: опыт саморефлексии

Содержание 1-10 выпуска ежегодника «Липоване: ис- 19
тория и культура русских старообрядцев»

ИСТОРИЯ

Чебан И.Н. (Старая Некрасовка) 31

Патриарх Никон и начало исправления богослужеб-
ных книг

Сень Д.В. (Ростов-на-Дону) 35

«Другие славяне»: ахреяне Приазовья и Кубани XVII в.
– начала XVIII в.

Абакумова-Забунова Н.В. (Кишинев) 47

Куница: к вопросу о возникновении старообрядческо-
го поселка

Еремеев П.В. (Харьков) 57

«Экстракты исповедных росписей» как источник по
истории старообрядчества 1825 – 1855 гг. (на примере Харь-
ковской губернии)

Аргудяева Ю.В. (Владивосток) 66

Русские старообрядцы в Маньчжурии: эмиграция, хо-
зяйственная деятельность, материальная культура

Иерей Сергей Мацнев (Вологда) 96

Староверы и миссионеры: дело о кузюгских расколь-
никах. 1843-1853 гг.

Алексеев П.П. (Рига) 102

Староверие Латвии в период Второй Республики

Федорова А.И. (Одесса) 105

Взаимоотношения власти и православной церкви Ру-
мынии со старообрядцами Бессарабии (1918-1944 гг.)

СОВРЕМЕННОСТЬ

Болученкова А.А. (Кишинев) 115

Особенности менталитета современных старообряд-
цев Республики Молдова

ПУБЛИКАЦИИ ИСТОЧНИКОВ

Лыкова В.В. (Запорожье) 121

Переписка Михаила Чайковского из фондов Библио-
теки князей Чарторыйских в Кракове

Ермолин Д.С., Литвин Е.А. (Санкт-Петербург) 125

Народная Библия (расшифровка полевых материа-
лов из с. Мироновка)

Морошану (Демьянова) Л.И. (Одесса) 133

Фоторепортаж «Диалектологическая экспедиция в село
Липовень (округ Сучава, Румыния) в июле-августе 2012 г.»

КУЛЬТУРА

- Липинская В.А.* (Москва) 141
Врачебные рукописи сибиряков-старообрядцев (по материалам полевых исследований в Алтайском крае в конце XX в.)
Красилин М.М. (Москва) 147
Старообрядческие иконы в Латвии
Младинова И.А. (Одесса) 152
Пасха VS 8 марта: праздничная культура старообрядцев в условиях социализма (по материалам с. Мирное Килийского района)
Мутина А.С., Николаева Е.Н. (Санкт-Петербург) 155
К вопросу об атрибуции старообрядческих облачений из собрания Государственного музея истории религии
Болученкова А.А. (Кишинев) 163
Старообрядка как особый тип христианской женщины

ЯЗЫК

- Королёва Е.Е.* (Даугавпилс) 167
Церковная лексика в речи староверов Латгалии
Морошану Л. И. (Одесса) 173
Название кушаний и напитков в русских говорах Одесской области: материалы к идеографическому словарю
РЕЦЕНЗИИ. ОБЗОРЫ. ХРОНИКА.
Душакова Н.С. (Кишинев) 179
Рецензия на книгу Федора Семеновича Каунова «Мое время строить, писать и рисовать» (Кишинев, 2012)
Грязнова В.М. (Ставрополь) 181
Международная научная конференция «Лингвистическая экология: сохранение исчезающих языков» (п. Новокумский Левокумского района Ставропольского края, 19–22 сентября 2012 г.)
Сморгунова Е.М. (Москва) 184
«Липоване. Дунайская Венеция». Кино в Москве. Кинорецензия и немного истории.
Любич П.А. (Кишинев) 186
Храму Покрова Пресвятыя Богородицы в городе Кагуле – 120 лет
Жеребило Т.В. (Назрань) 188
[РЕЦ.:] «Семантического словаря говора казаков-некрасовцев с лингвокультурологическим комментарием». Ставрополь, 2012.
Пригарин А.А. (Одесса) 190
Новые книги по старообрядчеству

В этом юбилейном, X-м выпуске альманаха печатаются материалы сразу двух научных встреч. Первая из них прошла 24-28 октября 2012 года в с. Мирное Килийского района Одесской области. Вторая планируется на 19-20 сентября 2013 г. в Кишиневе - Покровке (Молдова).

Нам радостно отметить, что эти ежегодные научные конференции приобретают во истину международный масштаб.

Благодаря совместным усилиям старообрядческих общин Украины и Молдовы удалось собрать представительные форумы, наладить системное общение между различными академическими, общественными и образовательными центрами.

Особо следует отметить регулярную и надежную поддержку, которую нам оказывают Управление культуры и туризма, национальностей и религий Одесской облгосадминистрации, а также Россотрудничество.

В этом выпуске печатается также своеобразный итог почти 10-летней деятельности конференций и издания.

РЕДКОЛЛЕГИЯ

МАТЕРИАЛЫ К 10-МУ ЮБИЛЕЙНОМУ ВЫПУСКУ

Вы читаете 10-й выпуск нашего ежегодника. Отмечая юбилей, представляем попытку анализа того, что удалось сделать за этот недолгий период с точки зрения истории и историографии. «Липоване» – имя, которое легализировалось и получило широкое распространение в качестве регионального синонима «староверия». Приятно осознавать, что в этом имеется и наша заслуга. Аналогично, ежегодник с этим названием стал популярным чтением среди самих липован, цитируемым учеными изданием, своеобразной энциклопедией для краеведов. Его эклектичный характер был задуманным, но вот его многофункциональность оказалась приятной неожиданностью. Подводя своеобразные итоги, хотелось бы: кратко описать историю конференций и альманаха, а также – охарактеризовать результаты наших авторов в контексте актуальной историографии изучения липован как выразительной группы старообрядцев*.

ЛИПОВАНЕ И «ЛИПОВАНЕ...» В НОВЕЙШЕЙ ПРАКТИКЕ И ИСТОРИОГРАФИИ: ОПЫТ САМОРЕФЛЕКСИИ

Пригарин А.А. (Одесса)

В один из обычных экспедиционных визитов в с. Старая Некрасовка в 2004 г. зашел к местному наставнику о. Николе Бобкову. Решив свои насущные вопросы, начали просто общаться на разные темы. Вдруг, батюшка сказал: «Хватит вам к нам ездить – нас изучать!» В непродолжительную, но чеховскую паузу успел подумать: «Все! Хана науке!». «Давайте уже к нам приезжайте, нам рассказывайте!». Так неожиданно для меня родилась идея ежегодных конференций, на которых предполагалось выстроить взаимно успешный диалог между исследователями и самими липованами. Несмотря на наши совместные переживания, первая такая встреча состоялась. Батюшка со своей семьей готовились в серьез: растили *утей*, чтобы ученым было, что поесть; многократно ходил к властям и в школу; ездил «в район» и т.д. Своеобразным паролем наших разговоров стала моя шуточная забота «об утях» – раз они росли, значит, встреча состоится! Каким-то непонятным для нас самих образом появился В.А. Соловьев (киевский старообрядец), который нашел деньги на сборник трудов. Аналогично, приятным сюрпризом стала поддержка Управления культурного наследия (Н.А. Штербуль, В.Ю. Сунцов), которое выделило автобус... Но, пожалуй, главным стало то, что идею этой встречи поддержали сами старообрядцы и представители ведущих научных центров: Киев, Черновцы, Полтава, Харьков, Москва...

* В силу технической целесообразности применением нетипичную систему ссылок: а) работы, опубликованные в различных изданиях, указываются в конце; б) статьи в журнале «Липоване...» расположены в общем указателе, а в тексте указывается лишь фамилия автора и выпуск.

Хорошо помню, как после престольного обеда, на замечательном подворье Иоанно-Богословского храма, священники, прихожане, журналисты, краеведы, ученые, преподаватели, студенты уютно расположились на лавках. Благословение мероприятию дал архиепископ Киевский и Всея Украины РПСЦ Савватий (один из самых постоянных участников наших конференций). Аналой, предназначенный для богослужений, стал на время кафедрой для ученых. О. Никола спросил меня, что сейчас будет. Это не такие частые эмоции в моей жизни, но я – растерялся. Был уверен, что он знает, что делает. А он, оказывается, был уверен в обратном – что это знаю я. Никогда смех двух людей, наверное, не был таким искренним. Вот с этого момента и ведет свой отчет «липованский проект». То, что было потом, убедило в том, что хорошее дело самоорганизуется: доклады, вопросы, общение... Главная цель была достигнута – наладился канал понимания между двумя культурными практиками: ученые перестали воспринимать отчужденно предмет своего академического внимания, а сами старообрядцы начали понимать важность исследовательских работ. Конференция прошла успешно и ярко. Мне доводилось бывать на различных форумах, но эти встречи – ни на что не похожи. Не зная ответ на вопрос почему так, могу предположить, что в основе этого феномена находится заинтересованность всех участников, их сотворчество – на этих площадках нет гостей, хозяев, учителей и учеников. Задача организаторов лишь обеспечить «встречу культур», а уже от самих собеседников зависит как, что и каким образом будет обсуждаться.

Таким образом, конференция «Липоване: история и культура русских старообрядцев» включилась

в сложную инфраструктуру международных научных встреч. Похожие форумы проводят: Община русских-липован Румынии, МГУ им. М.В. Ломоносова (профессор И.В. Поздеева), Музей истории и культуры старообрядцев (г. Боровск, В.И. Осипов)...

Теперь об альманахе. Находясь на стажировке в Минске, верстал первый выпуск материалов. Он сразу же задумывался, как периодическое издание. Но, признаюсь, что тогда не верилось, что будет второй и последующие выпуски. Видимо, все-таки «*Божье дело*» раз ежегодник выходит на протяжении этих лет. Слава Богу, ученые охотно пишут, друзья редактируют (особо отмечу - А.И. Федорову и А.В. Галкину). Затем эти тексты попадают к священникам - их внимательное прочтение значительно обогащают научные статьи (порой, «*введливые*» уточнения о. Николы Муравьева улучшают не только форму, но и суть работ). Дальше начинается сложный технический процесс. На протяжении всех этих лет на себя это взяла старообрядческая семья А.М. Ивановой, объединенная сейчас в издательство «СМИЛ». Неоценимую финансовую поддержку на протяжении всех лет оказывает Управление культуры и туризма, национальностей и религий Одесской областной государственной администрации (непосредственно - Я.А. Резникова и Е.В. Петрова). Удивительным образом в результате каждый год появляется новый выпуск. Труд многих людей помноженный на что-то иррациональное, способствует этому проекту.

Среди активных организаторов конференции особую роль сыграли духовные наставники местных общин РПСЦ. Кроме упомянутых о. Николы Бобкова и о. Николы Муравьева необходимо сказать «*Спаси Христос! Многая лета!*» о. Сергию Столярчуку (Вилково), о. Евфимию Кузьмину (Измаил), о. Кондрату Кляузову (Новая Некрасовка), о. Николу Кралеву (Мирное). Слова искренней благодарности хочется выразить Митрополиту Московскому и Всея Руси РПСЦ Корнилию, который лично почтил своим присутствием 8-ю конференцию (2011 г.). Он, как и предыдущие владыки-предстоятели ежегодно благословляли наши встречи.

Важным расцениваем и тот факт, что на «*Липованах...*» встречались разные согласия староверия. Нашими постоянными друзьями стали: редактор газеты «*Старообрядцы*» С.В. Рудаков (Нижний Новгород), А.А. Безгодов, Н. Бабичев (Житомир), П.П. Алексеев (Рига) и др.

Перечисление участников форумов и авторов сборника здесь неуместно - о них пойдет речь далее. Однако считаем необходимым отметить принципиальное участие во всех встречах нашего друга Виктора Ивановича Осипова (г.Боровск). Будучи постоянным участником наших конференций, он стал своеобразным их символом.

Историю конференций, видимо, стоит изложить тезисами в виде хронологических лаконичных записей. Ширились количество и география участников, крепла дружба с различными структурами, постепенно рос статус форума, экспериментально менялись его формы - шел поиск эффективных и комфортных форматов диалога. Сейчас уже можно утверждать, что он стал системным и гармоничным продолжением заинтересованности самих староверов в научных знаниях, а ученых - в апробации собственных результатов. Здесь уже сложно провести границу между академическим и обыденным в коммуникации «*предмета и субъекта исследований*».

2-я конференция - 6-8 ноября 2005 г. (Киля - с. Васильевка). О. Никола Муравьев (так же один из фундаторов и активный участник конференций, председатель Национально-культурной организации староверов-липован «Киевская Русь») перевел форум в «*стены*» районного ДК. Тогда же, его стараниями на нас обратили внимание районные власти, оказывая посильную помощь. Важно, что тогда к нам присоединилась Алла Васильевна Галкина (тогда - директор КП «*Измаильский архив*») - один из непосредственных организаторов и постоянный редактор альманаха.

3-я - 8-11 октября 2006 г. (Измаил - с. Старая Некрасовка). Впервые на конференции появились наши коллеги из Молдовы и Румынии. Отдельно была проведена презентация 3 выпуска ежегодника в Музее Придунавья.

4-я - 20-23 сентября 2007 г. (Вилково). Один из самих представительных научных форумов. Дабы «*выровнять*» номера конференций и альманахов было выпущено два сборника сразу - один из них был посвящен монографическому описанию населению с. Мирное Килийского района. Родилась традиция презентаций книг и фильмов по старообрядчеству.

5-я - 10-14 сентября 2008 г. (Муравлевка). Активное включение местных властей (С.С. Скорик) и церковного актива способствовало тому, что конференция стала значительным событием местной истории. Участники вместе с жителями почтили память монашек и насельниц женской обители «*Усекновения Честная Главы Иоанна Предтечи*». На месте обители был установлен поклонный крест.

6-я - 18-21 сентября 2009 г. (Новая Некрасовка). Продолжая традицию, исследователи совместно с духовными наставниками и прихожанами ряда общин почтили память бывшей мужской обители Михаила Архангела.

7-я - 22-24 октября 2010 г. (Киев). Впервые конференция покинула территорию Одесской области и побывала в гостях у Киевского национально-культурного общества старообрядцев-липован (Л.Н. Свинцова). Интеграция усилий украинских организаций и международной комиссии по изуче-

нию старообрядчества при Международном комитете славистов, привела к самой представительной по составу участников встрече. Впервые поддержку нам оказало Россотрудничество в Украине.

8-я - 6-10 октября 2011 г. (Старая Некрасовка - Измаил - Новая Некрасовка - Муравлевка). Отмечая 200-летний юбилей переселения некрасовцев в Бессарабию, впервые были объединены усилия всех общин РПСЦ Измаильского района. Конференция «*кочевала*» по приходам, сочетая доклады с общением.

9-я - 25-28 октября 2012 г. (Мирное). Главными участниками этой конференции стали школьники, которые не только представили результаты своих исследовательских работ, но и исполнили немало липованских песен.

10-я - 19-21 сентября 2013 г. (Кишинев - Покровка). Пока только планируется, но уже можно отметить, что впервые конференция перешла границу - будет проводиться в Республике Молдове. Уверены, что она будет не менее интересной и творческой, нежели предыдущие. Эта уверенность основывается на знании потенциала людей, взявшихся за ее организацию и проведение (Д.И. Латышев, Н.В. Аббакумова-Забунова, А.А. Магола, Н.С. Душакова, С.В. Придорожный).

Таким образом, создана и функционирует такая важная в социальном плане «*площадка*», на которой апробируются результаты научной работы исследователей старообрядчества. Исходя из поистине планетарного масштаба самого явления (мало в какой стране нет «*ревнител*ей *древлего благочестия*»), сознательно не ограничивались только региональными вариантами истории и комплексами культуры. Это позволяла включать краеведческий материал в общие схемы познания староверия. Оценивать эффективность и итоги сложно, будучи активным субъектом этих процессов. Однако попробуем выявить основные смысловые сюжеты, которые были опубликованы в ежегоднике, о которых спорили на конференциях. Сознательно попробуем вписать эти вопросы в общие контексты изучения старообрядцев на современном этапе².

Итак, либерализация общественной жизни, вместе с принципиальными изменениями в гуманитарных науках, обусловили выделение новейшего этапа в исследовании проблемы. Эмансипация темы старообрядчества и поиски эффективного инструментария приводят к настоящему «*историогра*

фическому буму» конца XX - начала XXI вв. Староверы начинают эффективно изучаться в отдельных районах своего проживания, с использованием различных исследовательских приемов и методологических проекций - от описательных реконструкций к семиотическому анализу их культуры. Это направление стало настоящим эвристическим полигоном для решения ряда актуальных вопросов ряда наук: история, археография, этнология, фольклористика, социология, лингвистика и т.д.

Самостоятельным академическим центром следует признать липованскую интеллектуальную элиту Румынии. Старшее поколение ее в 1990 г. создало Общину русских-липован Румынии, которая стала не только национально-культурным обществом, но и определенным академическим центром исследований старообрядцев диаспоры. Такие ученые как Ф.Кирилле, А.Данилов, А.Иванов, С. Феноген, И. Данилов [Chirilă 1993; Кирилэ 1992:269-274; Кирилэ 1996:99-116; Кирилэ 2001:213-243; V; Феноген 1998; Феноген 1998 а:137-144; Феноген 2002:12; Феноген 2004; Феноген I; VI], способствовали возрождению сознания самобытности группы, а также их изучению. Повторяя общую тенденцию восточно-европейского народоведения, они определяли развитие через филологические студии (исключение составляли только исторические работы С.И. Феногена). И лишь затем появилась и присоединилась к ним генерация, которая «*в серьез*» занялась историей, этнологией и антропогеографией: А.Ворона [1998:105-112; 2002; VI-VII], П.Ипатьев [2002], А. Феноген [2001:479-484; 2004; VI], А. Анфимова [2007], П. Радион [III] и др. В результате их деятельности имеем не только основательные научные исследования, но и продуманную образовательную систему (учебники, хрестоматии и т.д.).

Параллельно с этим, на современном этапе этноконфессиональная группа липован трактуется этнолингвистами как вариант традиционного мировоззрения и выразительной практики [Плотникова IX]. Именно такие методологические ландшафты использованы в работах С.Е. Никитиной [1989:21-31; 1989 а:150-157; 1992:73-79; 1993; 1999:160-162; VIII], А.А. Плотниковой [2008:149-161; 2007:66-74; VIII], Е.С. Узенёвой [2008:171-183], И.А. Седаковой [2008:202-222; 2008 а:28-41; 2009:225-244] (Москва), Е.Е. Анастасовой [1992:52-60; 1993:24-34; 1993 а:137-140; 1994:197-206; 1995:40 - 50; 1995 а; 1998] (София). Благодаря такому подходу они не только формулируют масштабные задачи изучения прошлого опыта старообрядцев, но и показывают роль в нем заимствований из балканского этнокультурного контекста, демонстрируют соотношение письменных и фольклорных форматов языка и культуры.

Сюда же следует добавить новейшие разработки лингвистических особенностей липован, которые проводят группа Л.Л. Касаткина [2004:26-27;

² В теоретическом плане эта работа продолжает статью: Пригарин А.А. Старообрядцы Придунайских земель в исследованиях XIX в. - 1980-х гг.: историографические достижения и методологические проекции // Русские старообрядцы: язык, культура, история: Сб. статей к XV Междунар. съезду славистов / Отв. ред. Л.Л. Касаткин; Ин-т рус. яз. им. В.В. Виноградова РАН. М.: Языки славянских культур, 2013 (в печати).

2004 а:77 – 84; V; VIII] (Москва), одесские и румынские филологи [Словарь... 2001; Баранник I-III: Швецова II-III; Морошану IX-X; Мотузенко V], В. Васченко [2003] и К. Штейнке [1990] (Германия). От базовой задачи - поиска непосредственной метрополии (зон выхода) на основании данных языка, диалектологи перешли к более сложным темам: бытования лингвистической единицы в иноязычной среде, выявление тенденций интерференции и аккультураций. Все они характеризуют «*липованский говор*» как особый тип южнорусского ареала смешанного типа. Коммуникационные функции липованского языка рассматриваются ими как система, в которой происходит воспроизводство культурного сознательного пространства. К исторической этимологии названия группы лингвистами выдвинуто немало концепций, основанных на лексической логике. Наиболее популярной среди них является топонимическая версия происхождения: от Буковинских Липовень.

Аналогично интенсифицировано изучение некрасовских говоров в Южной России. Кроме обобщений предыдущего этапа историографии [Сердюкова 2005], филологи обратились к социолингвистическим и семантическим студиям [Баранова VIII; Брысина V; Громакова VIII; Грязнова VIII; Желябова VIII; Кривенко VIII; Черкашина VIII]. Что завершилось созданием словаря нового типа под руководством В.М. Грязновой [См.: Жеребило X].

Схожие тенденции наблюдаются в изучении островных говоров в других ареалах проживания староверов: Алтай [Маёрова V], Польша [Глушковски VII-VIII; Пасько VIII; Зюлковска VIII], Латвии [Королева V, X],

На современном этапе были продолжены разработки этнографических особенностей липованской общности. В этом плане следует отметить описания, сделанные "*native anthropologies*" из липован Румынии (М. Моц [Назарова 1998:252-161; Назарова 2001:299-315; Назарова 2006:227-236], А. Красовская [1996:117-120; 2001:250-256] и др.). В основном они направлены на характеристику обрядовых традиций семейного цикла. Похожие исследования были проведены одесскими коллегами [Захарченко 2004:115-118; Захарченко 2005:157-160; Стоянова 2006:151-154]. Обобщение этого массива проходило группой В.А. Липинской [1997:43-55; 1998:283-330; 1998 а:44-56; Паунова 1998:49-50; II; Иникова VII-IX]. Им, в частности, удалось поставить вопрос о выразительности и факторах самобытности старообрядческой культуры Румынии, иерархичности уровней их самосознания и исторической памяти. Ярким результатом этой работы стало монографическое исследование комплекса родильно-крестильных и погребально-поминальных обрядов липован, которые с 1947 г. проживают в Астраханской области [Паунова 2010]. Отметим, что для работ В.А. Липин-

ской характерно включение липованского материала в контекст общерусских этнографических сюжетов [V - VII, IX].

К этому направлению эффективно присоединилась Н.С. Душаква (Кишинев) с ее попыткой проследить особенность знаковости в материальном быте старообрядческой традиции [2010:52-54; 2010 а: 36-39; 2010 б:235-237; 2011:561-573; 2012; 2012 а:454-460; VII-IX]. Этнографические работы современности демонстрируют существенную вариативность всех комплексов липованской культуры, что в свою очередь требует создания типологических и картографических исследований. Попытки использовать этнографические материалы по установлению районов выхода старообрядцев (вопросы исторической малой Родины) пока находится на начальном этапе.

Специально фольклорным традициям старообрядцев-липован были посвящены разработки А.К. Соколовой-Москетти [1984; 1985:71-75; 1995:50-58; 2007] (Одесса) и И.А. Савельевой [2002:17-24] (Москва). Речь идет о фольклорном творчестве группы (прежде всего - песенном). Они также пытаются проследить не столько его вариативность и развитие, но и проследить исторические и этнокультурные контексты. Так, например, основываясь на обрядовых песнях, А.К. Соколова-Москетти попыталась типологически расслоить некрасовский и липованский субстраты в общей этноконфессиональной практике.

На основании комплексных археографических экспедиционных материалов, которые были собраны в МГУ им. М.В. Ломоносова на протяжении 1973-1996 гг., был создан каталог [Смилянская Денисов 2000]. Осознание эмпирического материала привело к монографическому исследованию по вопросам книжной кириллической культуры, а также традиций церковного пения старообрядцев Бессарабии [Смилянская Денисов 2007]. Аналогичными собраниями характеризуется коллекция старопечатных книг и рукописей в БАНе (г. Санкт-Петербург) [Бубнов V-VI].

Продолжались традиции по изучению социальной истории населения Юга Украины. Это направление на современном этапе представлено целым рядом фундаментальных исторических трудов. В частности, И.А. Анцупов издал несколько монографических исследований из прошлого русского населения Бессарабии [1996; 2000]. Вышли труды А.Д. и Е.А. Бачинских, посвященные украинскому региону (наиболее интересными для нас сюжеты взаимоотношений задунайских казаков с некрасовцами) [Бачинский 1994; Бачинский 1995:7-23; Бачинська 2007:303-362; Бачинська 2009]. Аналогично, этнодемографическим аспектам развития жителей края были посвящены работы И.Д. Табак [1990; 1991:141-153] и Д.И. Хайдарлы [2008]. Реконструкция социальных особенностей русских в городах

Бессарабии XIX столетия было осуществлено в работе Н.В. Абакумовой-Забуновой [2006].

Украинскую историографию старообрядческой проблематики на современном этапе характеризуют разработки В.М. Мордвинцева [2002:191-202] и С.В. Таранца [1999; 2000; 2001:61-91; 2002:19-20; 2004; II-III, VI-VII] (оба - Киев), а также Ю.В. Волошина [2000:56-70; 2000 а:24-27; 2001:83-89; 2003:117-134; 2003 а:36-43; 2004:477-483; 2005; I-III] (Полтава). Все это - работы исторического содержания, посвященные реконструкциям появления и распространения старообрядческого населения в Украине. Особое внимание составляли историко-этнографические области: Полесье, Подолье, Среднее Приднепровье, Слобожанщина. В методологическом плане выделяются разработки Ю.В. Волошина, который применил приемы исторической антропологии ради воспроизведения процессов в Стародубских общинах старообрядцев XVIII в. Кроме того, были защищены исторические диссертации непосредственно посвященные староверам Юга Украины (А.В. Бельского [1997:112-116; 1998:89-95; 1999:75-87; 2007; V]), а также различным аспектам развития липован (А.И. Федорова [2002:238-239; 2002 а:131-134; 2002 б: 20-22; 2005; 2006:85-90; 2009:35-39] и И.Ф. Кучерявенко [2008; 2010:212-220]).

Отдельные группы источников и сюжеты из истории старообрядцев Бессарабии и Буковины активно разрабатываются коллегами Одессы-Измаила [Дёмин V-VII; Галкина II, III, V-VII; Галкина 2007:334-342; Боурош III; Кузьмина VIII, IX; Кучерявенко I, III, VI], Запорожья [Мильчев 2002:167-173; Мильчев II; Мильчев 2011:37-45; Лыкова IX-X] и Черновцов [Кожолянюк III, V, VII; Звоздецкий II, VI; Боднарюк III, V; Гостюк Чучко I; Мысько I, III, V; Грабян, Чучко VI; Варварич V, VIII-IX; Воротняк V, VI и др.]. Важной чертой этой археографической деятельности стало введение в научный оборот данных из различных архивных хранилищ, а также материалов местного происхождения. Например, материалы церковных архивов позволили В.И. Осипову осветить малоизученные страницы липованского прошлого [VI, IX]. Особо ценными стали находки документов в центральных архивах [Безгодов I-II; VI; Иникова VII и др.], региональных хранилищах [например: Фокин VI-VII; Пушков III, VI]. Результативными оказались полевые археографические поиски документов, бытующих в липованской среде [Магола VI; Федорова VIII-IX].

Историко-антропологическими исследованиями вписывается липованский материал в общую историю старообрядчества. Ярким примером таких работ являются статьи Л.Н. Свинцовой [V - IX].

Отдельно отметим вклад харьковских коллег. Они не только успешно занимаются регионально-краеведческими студиями, но и взялись за принципиально новые методы исследования массовых ис-

точников [Еремеев III, V-X Потоцкий V Обсценко VII Черкашин II-III, V].

Особенности иконописной традиции старообрядцев региона, а также ее связи со специфическим мировоззрением эффективно изучаются Ю.Е. Горбуновым [2000; VII]. Ему же принадлежит ряд блестящих наблюдений над прошлой духовной культурой липован, а также обоснование своеобразного «*липованского письма*» в иконографии. Аналогично, невозможно обойти его личный вклад в изучение книжности в старообрядческой среде Юго-Западной Украины [VIII; IX].

Некрасовская история стала предметом специального внимания российского исследователя - Д.В. Сеня (Краснодар - Ростов-на-Дону) [1997:9-17; 1997:50-53; 1999; 2000:65-73; 2002; 2009]. Ему удалось создать комплексную характеристику «*Кубанского некрасовского войска*» на протяжении всех сложных этапов его пребывания в различных регионах Причерноморья (в т.ч. - на Придунайских землях). В рамках этой генеральной темы им был рассмотрен вопрос относительно происхождения и периодов развития некрасовских казаков, показаны стратегии выживания в разных государствах и географически стадийных обстоятельствах, роль кодекса обычного права («*Заветов Некрасова*») в функционировании сообщества. Ему также принадлежат обоснование и аргументация набора категориальных понятий о казацких практиках в контексте их пребывания в составе Османской империи.

В общем, в контексте исследования историко-этнографического многообразия старообрядчества в Российской Федерации в конце XX - начале XXI в. реализовано немало других, не менее эффективных исследований. Ученые работают над реконструкциями прошлого староверов в регионах: Дальний Восток и Китай (Ю.В. Аргудьева [2000; VIII-X]), Сибирь (Н.Н. Покровский [2002], О.М. Бахтина, Е.Е. Дутчак [2006:81-94; 2007; III], С.В. Бураева [2003], Ф.Ф. Болонев, С.В. Васильева [VI-VII] и т.д.), Урал и Поволжье (Е.С. Данилко [2002; V; 2009:66-68], А.В. Черных, И.Ю. Трушкова [2000:480-485; 2002:439-449; 2004:110-121]), Север и Северо-Запад Европейской части (Н.Ю. Бубнов, Е.М. Фишман [2003], Т.А. Бернштам, В.В. Власова [2010]), Юго-Запад (М.В. Кочергина [2011], А.В. Апанасёнок [2008; VI]). Подчеркнем, что подобные студии это не просто обобщение на уровне регионов вариативности конфессиональной общности, но и эффективные полигоны для использования новейших приемов в интерпретациях: методы исторической и социальной антропологии, социальная археография, функционального, структурного и типологических анализов бытования культурных комплексов и т.п.

Эта аналитическая тенденция наиболее ярко прослеживается в трудах Е.М. Юхименко [2002, 2008], В.В. Керова [2004; II], Д.Е. Раскова [VI; 2012] т.п.

Им удалось вписать тему в общие дискурсы современной истории путем сосредоточенности на теоретическом осознании опыта вхождения традиционного менталитета в модернизацию российского общества, механизмы эволюции соответствующих практик. В целом, следует указать на существенное изменение акцентов, которыми характеризуются современные работы. Если раньше доминировали эмпирические версии общих тенденций в развитии сторонников доникновского православия, то теперь преимущество отдается историко-этнологическому ракурсу конкретных территориальных и конфессиональных объединений. Фактически, от социально-религиозных парадигм советского времени исследователи постепенно перешли к феноменологии. Кроме того, большинство актуальных работ касается хронологически второй половины XIX – начала XX вв. или непосредственно современности. В этом плане значительно хватает исследований начальных этапов происхождения и формирования каждой из групп. Ритуально указывая на церковные реформы середины XVII в., авторы легко пропускают времена сложных пертурбаций и переходят к добротному обеспеченному документальной базой периоду.

Аналогичные черты проявляются в современной историографии старообрядческого зарубежья. Наличие выразительных диаспорных групп староверов почти во всех странах Восточной Европы, предоставляет широкие возможности для их изучения. Такие работы присутствуют в следующих государствах: Беларуси (А.А. Гарбацкий [1999; VI], Г.Г. Нечаева, Г.И. Леонтьева [2002; 2008]), Странах Балтии (Г.Г. Потащенко), Болгарии (Цв. Романска, К.Штейнке Е. Анастасова), Польши (лингвистические центры Варшавы та Торуня) [2010] и т.п.

Старообрядчество как этнокультурный феномен удостоилось значительного внимания со стороны иностранной антропологии. В англоязычном научном массиве появляются работы с описаниями и характеристиками различных территориальных сообществ сторонников «древлего благочестия» [Morris 2009; Michels 1999; Robson 1995 и др.]. Из последних стоит указать труд, который посвящен историко-этнографическому региону староверов Урала [Rogers 2009]. Она полезна не только обобщением эмпирического материала, но и подходом, который эффективно сочетает инструментарий российских этнологов и английских антропологов. Яркий пример – включение археографического материала в контекст культурологических студий.

Современное научное письмо о старообрядцах отмечается комплексностью подхода, поскольку сложность феномена требует от исследователей овладения приемами познания сразу нескольких гуманитарных дисциплин. В частности, определяются методологические перспективы, в рамках которых

пытаются раскрыть феноменальность старообрядческой модели мировосприятия и контексты ее особенностей. Они конкретизируются в такой проблематике: контекст регионов (вариативность русской православной культуры), контексты окружения (межэтнические отношения), пространство и время сакрализации (синхронно-диахронные реконструкции «своих» границ), механизм воспроизводства традиции в «замкнутом» обществе, осознанность консерватизма и его влияния на функционирование культуры группы.

В условиях таких важных теоретических обобщений продолжает распространяться и эмпиризм краеведческого направления. Благодаря ему, вводятся принципиально новые данные из оригинальных источников, а прошлое выстраивается на уровне локальной или микро- истории. Среди таких работ следует указать очерки, которые были посвящены населению Килии (Б.А. Райнов [2004; 2011]), Вилкова (В.И. Силантьева-Скоробогатова [1996] и др., Н.М. Басов [2008]), Сарикёю (С.И. та А.С. Феноген [1998; 2004] и др.), Кагулу (П.А. Любич [2012; VII-VIII]). Краеведческие работы ярко иллюстрируются статьями И.Н. Чебана [III, V-X]. Важной чертой такой литературы является факт, что помимо исторических реконструкций они почти обязательно содержат в себе этнографические сюжеты – описания на локальном уровне особенностей комплексов традиционно-бытовой культуры. Такая «антропологизация» истории отражает как актуальные представления о научном стиле, так и обусловлена общественным интересом к «своим корням», т.е. быту своих непосредственных предков. Одесский коллектив авторов также включился в подобные работы – монографическое исследование населения Карячки (Мирного) [IV] показало перспективы таких работ в научном и общественном дискурсах.

Благодаря привлечению новейших исходных материалов, а также интенсификации методик их обработки удалось раскрыть конкретно-исторические вопросы возникновения и стабилизации старообрядческого населения на Дунае [Абакумова-Забунова VII, X; Пригарин 2001:376–404; Пригарин 2002 а:93-104; Пригарин 2003:235-239; Пригарин 2003 б:67-78; Пригарин 2005 а:88-108, 94-116; Пригарин 2008 б:65-107; 2010; I-III, V-VII], проследить конфессиональную жизнь группы (строительство церквей и монастырей) [Сапожникова 2000:237-243; Сапожникова 2002:264-274; Федорова 2002:131-134; Федорова 2002 а:20-22; I-III, V-VIII; Пригарин 2004 а:477-483; Пригарин 2008 а:51-60; Михайлуца I; Абакумова-Забунова VIII; Болученкова VI-VII, X; Майоров VI-VII], реконструировать отдельные культурно-бытовые комплексы.

Специальное внимание было уделено истории старообрядчества в XX – начале XXI вв. В этом направлении основными периодами внимания ста-

ли: румынский [Магола V, VIII-IX; Федорова X], советский [Лунева VII, IX] и новейший периоды [Анастасова I; Фодор II; Хренчйук III; Липинский IX; Чебан VII].

Конкретизация идей А.Д. Бачинского оказалась крайне продуктивным направлением. Основываясь на археографических исследованиях, ему удалось раскрыть причины, предпосылки и факторы формирования старообрядческого населения в XVIII - первой половине XIX в. Кроме собственно эмпирического штудирования путей и форм переселения в различные периоды [Пригарин 1998:38-41; Пригарин 2000 в:29-41; Пригарин 2001:376-404; Пригарин 2008:65-107], был поставлен и решен вопрос об этнокультурной, социальной и конфессиональной однородности первопоселенцев [Павлишин 2001:108-110; Павлишин 1999:88-91; Пригарин 2005 б:497-502 и др.]. В частности, реконструкция взаимоотношений между крестьянской, мещанской и казацкими слоями населения у старообрядцев Бессарабии и Добруджи привлекла исследователей к дискуссии о характере присутствия казаков-некрасовцев на Дунае (С.И. Фенюген [1998; 2002:10-12; 2004; I; VI], Д.В. Сень [1997:50-53; 1999; 2002], И.А. Анцупов [1996; 2000], И.В. Смирнов [1986:97-107], Л.Б. Заседателева [1986:44-54]). Оппонируя им, на основании оригинальных источников удалось обосновать свои позиции относительно дискутируемого вопроса и выдвинуть новую концепцию казацкого субстрата в группе [Пригарин 2002 а:93-104; Пригарин 2001 б:17-28; Бачинська 2004:546-551; Мильчев II]. Суть полемики сводится к главным вопросам - хронология переселения и природа исчезновения казацких общин на Дунае. Солидаризируясь с позициями С.И. Фенюгена и И.А. Анцупова, нами доказано, что некрасовцы находились на Дунае долгое время с 1740 до 1860-х годов и значительно способствовали стабилизации и росту старообрядцев в регионе. Оппоненты (Д.В.Сень, Л.Б. Заседателева, С.М. Маркедонов т.п.) этого утверждения отстаивают идею об эпизодичности и фрагментарности «дунайского» этапа в истории некрасовцев.

Обращение к раннему периоду некрасовской истории, позволило Д.В. Сенью воссоздать ряд новых сюжетов по истории казаков-староверов [II, V, VI, VII, X]. При чем, эти поиски заставляют принципиально по-новому расценивать как историю казачества, так и старообрядчества в Южной России.

Аналогично удалось выдвинуть новые аргументы в антропонимической версии происхождения названия «липован» - от «*филипповцев*» Стародубской общин, которые в поисках благочестивого священства оказались на Молдово-Волошских землях [Горбунов 2000:135-144; Пригарин 2003:235 - 239; Пригарин 2003 б:67-78.]. Эта концепция обогатилась новыми эмпирическими сведениями, которые позволили снять конфессиональные и хронологиче-

ские противоречия, которые были слабыми местами построения трансформации «*филиппоны-пилиппоны-липоване*». Укажем также, что удалось лишить ее гипотетического содержания за счет выявления многочисленных переходных форм названий - теперь документально установлено бытования названий «*филиповцы*», «*филиппоны*», «*пилиппоны*» среди старообрядческого населения на Дунае в первой половине XIX в. Правда, в других научных центрах одновременно продолжает распространяться и топонимическая версия происхождения [Липинская 1998:44-56]. На страницах «*Липован...*» была выдвинута и аргументирована еще одна - новейшая концепция о происхождении названия от некрасовского окружения [Абакумова-Забунова V, IX]. Дискуссия продолжается и требует дальнейших источниковедческих поисков.

Отдельно рассмотрены методы подсчета численности групп [Пригарин 2000 а:271-298; Федорова 2002 в:238-239; Пригарин 1998:38-41; Пригарин 2005:128-142; Пригарин 2006 а:347-359; Пригарин 2007 а; Пригарин 2007 б:76-87; Пригарин 2007 в:376-399]. Продемонстрировано сложности подобных реконструкций. В частности, можно отметить, что в прошлом количество староверов «*скрывалась*» как собственно группой, так и чиновниками, которые составляли подобные отчеты. Кроме того, нередко некомпетентность и заангажованность делали эти данные некорректными. На современном этапе, трудности связаны с тем, что перепись не учитывала субэтнических реалий - есть общий объем русских в регионах, но остается открытым вопрос о части в них старообрядческого компонента. Это удалось преодолеть путем этноконфессиональной корреляции, а именно - сопоставляя данные об этничности и религиозной принадлежности. Анализ посемейных списков позволил не только установить события локальной истории на уровне отдельных родов и поселений [Бачинська 2001:68-85; Федорова 2001 а:78-80; Горбунов 2004:21-33], но и продемонстрировать принципы мета-территориального рассмотрения общин. Их применение продемонстрировало и убедительно закрепило в том, что история группы тесно связана с историей регионов приграничья. Логика возникновения и существования отдельной общины отражала тенденции липованско-некрасовских пертурбаций в целом. Яркие примеры - история Жебриян (Приморского) как сезонного «*двойника*» Вилково середины XVIII в. Или история Татарицы и Казашки Махала как двух реликтов юго-добруджанских миграций и липован, и некрасовцев [Пригарин 2001 а:131-140; Пригарин 2004:29-35]. Только в таком контексте удалось установить реальные даты возникновения этих поселений.

Полевые археографические разведки привели к созданию корпуса копий рукописей и старопечатных книг. На основании этого происходят ре-

конструкции «*круга чтения*» как важного компонента мировоззрения и соответствующих ритуальных практик [Пригарин 2008:149-176; Пригарин 2011 а:459-474; IX].

Продуктивным оказалось также и использование количественных методик в рамках «*новой демографии*» или «*исторической антропологии*». Благодаря им, формулярные источники раскрыли возможности для реконструкций культуры повседневности, социальных институтов, их эволюции, процессов хозяйственной адаптации [Пригарин 2002:331-333; Пригарин 2006 а:347-359; Пригарин 2007 а; Пригарин 2007 в: 376-399; Пригарин 2007 б:76-87; Пригарин 2005:128-142].

Рассмотрение комплекса признаков группы липован позволило провести ее характеристику и вписать в общую таксономию историко-этнографической структуры русского этноса и более широко – население Придунайских земель [Пригарин 1999:63-66; Федорова 2001:128-131; Пригарин 2007:118-128; Пригарин 2011:59-78]. Анализ основных постоянных проявлений привел к выявлению факторов воспроизводства данного варианта культуры и его выразительности [Пригарин 2000:80-93; Пригарин 2004:259-266; Пригарин 2004 в:356-366].

Исследования отдельных комплексов материального быта [Пригарин 2001 в:89-92; Пригарин 2005 в:88-94; Пригарин 2006:269-297]. сосредоточилось на процессах адаптации опыта к условиям региона, а также способствовало проявлению механизмов и конкретных форм межэтнических контактов, которые, несмотря на замкнутость группы, подводят нас к выводу о значительном инновационном потенциале по экологически социальному приспособлению. Основным сознательным мотивом в стратегии этой адаптации выявлено стремление сохранить свою обособленность через независимость от внешнего мира. Эта черта проявилась в желании создать экономически эффективные средства жизнедеятельности, иногда даже против собственного традиционного уклада. Например, когда многие из других старообрядцев вплоть до нашего времени негативно относятся к картофелю, то среди части липован она становится высоко товарным продуктом.

Также нами был проведен типологический анализ липованского жилища [Пригарин 1997:36-43; Пригарин 2009:28-42] и одежды [Агафонова 1999:4-7]. Благодаря таким разработкам выявлена неоднородность культуры, в которой в качестве реликтов сохраняются локально различные традиции прежних ареалов выхода российских просторов. Особого внимания получили разведки по знаковой природе этих комплексов [Пригарин 2000 б:31-33]. Семиотическая насыщенность как жилого пространства, так и внешнего облика староверов приводит к консервации целых комплексов, выполняя одновременно и

этнодифференцирующие функции, и конфессионально значимые факторы.

Начаты студии относительно общественного и семейного быта липован [Пригарин 1995:45-50; Пригарин 2003 а:61]. Особенность соционормативной культуры группы проявляется через сложные структуры взаимоотношений между конфессиональными факторами и реалиями практики.

Исследование мировоззрения и его воплощения в ритуальных практиках группы привело к наблюдениям относительно закономерностей относительно взаимоотношений между каноном (письменная религиозная культура) и нормой (устный народный код) [Серебрянникова 2004; I-II: Пригарин 2003 в:63-68; Паниот II; Гаврюшина VII; Зудин VI; Лесникова IX]. Обе традиции обуславливают самобытность семейных и календарных обрядовых действ. В рамках этого удалось реконструировать родильно-крестильный, свадебный и похоронно-поминальный циклы [Захарченко 2004; Захарченко 2005:157-160; Стоянова 2006:151-154; I-III; Троцьк II]. Вопреки тезису об отсутствии среди липован календарных обрядов [Соколова 1984; Соколова-Москетти 1995:50-58], были предоставлены эмпирические материалы по поводу их присутствия и своеобразия, а также раскрыты взаимосвязи церковных и народных практик [Федорова 1996:75-77; Федорова 1996:188-191; Федорова 2002:8-13; Пригарин 2004 б : 198-205]. Продуктивные наблюдения были сделаны в области функционирования специфических форм фольклора – духовных стихов [Пригарин 2012:66-74], а также были раскрыты их эвристические возможности использования в качестве источников.

Эти исследования сочетаются с семиотическими студиями, которые открыла по старообрядцам региона Е.Е.Анастасова [1992:52-60; 1993:24-34; 1993 а:137-140; 1995; 1995 а:40-50; 1998; 1994:197-206]. Эта родоначальница «*полевой семантики*» поставила и убедительно верифицировала на материале болгарских старообрядцев концепции о специфичности «*языка культуры*», ее роли в формировании идентичности в липованской среде, функционировании архетипов сознания в современной практике.

В актуальной историографии отдельное распространение получают сюжеты выявления местных особенностей культа, а также их отражения в иконографических традициях старообрядцев региона [Горбунов 2000; Горбунов 2002:293-295; Горбунов I-II, VI; Гриднева I-II].

В целом, липованская история и культура в историографии получают комплексный вид, который достигается репрезентацией ее в академическом дискурсе путем анализа всех компонентов этноконфессионального бытия. На современном этапе к раскрытию привлечены междисциплинарные инструментариумы гуманитаристики. Активно разра-

бывают такие научные проблемы представители ряда центров: Киева, Одессы, Черновцов, Бухареста, Кишинева, Москвы и т.д.

Таким образом, очевидна достаточно продуктивная актуальная традиция изучения старообрядцев в целом и одной из их крупнейших и ярких представителей - липован. В целом, эта традиция насчитывает уже более двухсот лет и характеризуется преемственностью в разработке научной проблематики. Благодаря предыдущей эволюции академической и общественной мысли были не столько решены, сколько артикулированные вопросы о возможности и целесообразности изучения старообрядческой региональной традиции.

В историографическом опыте имеются результативные исследования различных аспектов жизнедеятельности некрасовцев и липован на Придунайских землях. Одним из перспективных направлений, которое было четко сформулировано еще с XIX в. и остается наиболее дискуссионным на протяжении всего XX-го, стал поиск источников для реконструкции процессов формирования этноконфессиональной общности на Дунае на протяжении XVIII - первой половины XIX вв. Вопрос происхождения группы оказывается принципиальным блоком для понимания феномена старообрядчества, а также его регионального (липованского) варианта. Несмотря на то, что большинство ученых, оперировавших данными различных источников, изложение механизмов возникновения имело гипотетический характер из-за недостатка прямых свидетельств, отсутствия надлежащей источниковой базы. Одни использовали потенциал «внешних» (прежде всего - административных) источников, другие - предпочитали свидетельством устного происхождения (групповая память и фольклор). Именно поэтому возникает необходимость объединить усилия на основании этнологического инструментария.

Анализ специальной литературы убедительно показывает, что представления о происхождении группы нельзя сводить к простой совокупности переселений из российских территорий в диаспорные. Эти процессы происходили в течение почти столетия и имели выраженную разновекторную природу. Как правило, эту научную проблему пытались решить лингвистическим путем: выделив типологические признаки липованского говора и соотнести его с соответствующими материнскими районам России. Аналогичными схемами насыщены научные тексты по этимологии названия группы. Логика языковых процессов переносится на исторические реалии без учета документальных контекстов. В этом плане выдвинуто и функционирует несколько концепций: народных, топонимических (Н. Субботин, В. Васченко, Ф. Кирилла, В. Липинская и др.), антропонимичных (П. Свиньин, В. Кель-

сиев, Н.Абакумова-Забунова). Однако слабым местом остается фрагментарность сведений и эпизодичность использования данных источников, которые бы фиксировали не столько лингвистическую логику, сколько сложные процессы возникновения и ранней эволюции старообрядцев в различных политико-культурных контекстах. Дефицит свидетельств достаточно часто восполнялся согласно народной логике объяснений или в форме гипотетических предположений. Кроме того, на наш взгляд, нельзя сводить формирования группы исключительно к моментам создания ее этнонимов или к механическому экспорту человеческого ресурса из одного историко-этнографического ареала в другой.

Приятно отмечать, что альманах «Липоване...» внес свою посильную лепту не только в изучение группы, но и в формирование проблемно-тематических предпочтений в науке. Радостно отмечать социализирующие функции издания - начиная со студенческих работ на его страницах проходят апробацию ряд молодых ученых. Он стал своеобразной вертикалью для коммуникации между представителями различных поколений, дисциплин, центров и т.д. А, следовательно, он выполняет важную роль механизма преемственности поколений и передачи опыта.

Предметный взгляд на судьбу и культуру группы позволил ввести в научный оборот множество уникальных и адекватных источников. Принципиально новые эмпирические данные, уверенны, со временем послужат выстраиванию группового гранд-нарратива собственного прошлого. Вместе с тем, они позволят расширить научную картину мира за счет еще одной групповой версии истории.

Надеемся, что исследования старообрядческого многообразия будут интенсифицированы. Для этого имеется и социальный интерес (как со стороны самих липован, так и их окружения), и инфраструктура, и наличие кадрового потенциала. Завеем авторов и читателей, что наш альманах будет продолжать свое дело координации, стимуляции и популяризации.

Анализ теоретических основ убедительно свидетельствует о необходимости приложений своеобразного трансдисциплинарного дискурса. Наиболее эффективным направлением решения вопросов происхождения этноконфессиональной группы является сочетание исторических и этнологических методов исследования. В такой подход удалось бы вписать как методики, так и концептуально-фактографические результаты работы соответствующие современным тенденциям развития гуманитарной науки.

Литература

- Абакумова-Забунова 2006 – Абакумова-Забунова Н.В. Русское население городов Бессарабии XIX в. Кишинев: Business-Elita, 2006. 519 с.
- Агафонова 1999 – Агафонова Т.А. Традиционные элементы в костюме липован Южного Подунавья первой половины XX века // Этнична історія народів Європи: Національні меншини. Етноархеологія. К.: Стилос, 1999. С.4-7.
- Александров 2002 – Александров В.П. Тульчинская летопись. Бухарест: Критеріон, 2002. 286 с.
- Анастасова 1992 – Анастасова Е.Е. При некрасовците в България // Български фолклор. 1992. Кн.2. С.52-60.
- Анастасова 1993 – Анастасова Е.Е. Землята, земният живот и еволюцията в културната система на некрасовците в България // Българска етнография. 1993. № 3. С.24-34.
- Анастасова 1993 а – Анастасова Е.Е. Митология и идентичност. Ние некрасовците // Известия на исторически музей Кюстендил. 1993. Т.V. С.137-140.
- Анастасова 1994 – Анастасова Е.Е. Старообрядческие поселения в Болгарии глазами русских некрасовцев и их болгарских соседей // Skupiska staroobrzędowcyw w Europie, Azji i Ameryce: ich miejsce i tradycje we w spytczesnym swiecie. Warszawa, 1994. С.197-206.
- Анастасова 1995 – Анастасова Е.Е. Диалогът между Бога и човека в културата на некрасовците в България // Български фолклор. 1995. Кн.1-2. «Сакралното във фолклора» С.40-50.
- Анастасова 1995 а – Анастасова Е.Е. Старообрядците в България: мит история идентичност. Автореф. на дисертация за присъждане на научна степен «кандидат филологических наук». София, 1995. 23 с.
- Анастасова 1998 – Анастасова Е.Е. Старообрядците в България: мит история идентичност. София: «Проф. Марин Дринов», 1998. 127 с.
- Анфимова 2007 – Анфимова А. Бывальщина: Быт и народные повествования липован Буковины. Бухарест: Изд-во «CRLR», 2007. 399 с.
- Анцупов 1996 – Анцупов И.А. Русское население Бессарабии и Левобережного Поднестровья в конце XVIII XIX в.: социально-экономический очерк. Кишинев: Инесса, 1996. 251 с.
- Анцупов 2000 – Анцупов И.А. Казачество российское между Бугом и Дунаем. Кишинев, 2000. 287 с.
- Апанасёнок 2008 – Апанасёнок А.В. «Старая вера» в Центральном Черноземье: XVII начало XX в. / Курск. гос. техн. ун-т. Курск, 2008. 304 с.
- Аргудяева 2000 – Аргудяева Ю.В. Старообрядцы на Дальнем Востоке России. М., 2000.
- Басов 2008 – Басов Н.М. Вилково город 3 церквей, 72 островов и бесконечных каналов. Одесса: Астропринт, 2008. 104 с.
- Бачинский 1995 – Бачинский А.Д. Січ Задунайська. 1775-1828: Іст. документальний нарис. Одеса: Гермес, 1994. 123 с.
- Бачинский 1995 – Бачинский А.Д. Дунайські некрасівці і задунайські запорожці // Історичне краєзнавство Одещини. Вип.6. З історії та етнографії росіян Одещини. Одеса, 1995. С.7-23.
- Бачинська 2001 – Бачинська О.А., Пригарін О.А. Етнокультурна характеристика населення міст Нижнього Подунав'я на початку XIX ст. (за матеріалами «Опису Кілії» 1808 р.) // Південна Україна XVIII XIX століття: записки науково-дослідної лабораторії історії Південної України ЗДУ. Вип.6. Запоріжжя: РА «Тандем-У», 2001. С.68-85.
- Бачинська 2004 – Бачинська О.А., Пригарін О.А. На зламі епох та імперій // Записки історичного факультету ОНУ ім. І.І. Мечникова. Вип.15. Одеса: Астропринт, 2004. С.546-551.
- Бачинська 2007 – Бачинська О.А. Козацтво в системах Російської і Турецької імперій // Історія українського козацтва. Нариси у 2-х т. Т.2. К., 2007. С.303-362.
- Бачинська 2009 – Бачинська О.А. Козацтво в «післякозацьку добу» української історії (кінець XVIII XIX ст.). Одеса: Астропринт, 2009. 256 с.
- Бельский 1997 – Бельский А.В. История Белокриницкой старообрядческой церкви в России и в Крыму (XIX XX века) // Культура народов Причерноморья. 1998. № 3. С.89-95.
- Бельский 1997 а – Бельский А.В. Старообрядцы и архиепархии юга Украины в XVIII XX веках // Культура народов Причерноморья. 1997. № 2. С.112-116.
- Бельский 1998 – Бельский А.В. Единоверчество и единоверческий Корсунский монастырь: возникновение, история и лица // Культура народов Причерноморья. 1999. № 6. С. 75-87.
- Бельский 2007 – Бельский О.В. Старообрядничество в Південній Україні: формування та розвиток у другій половині XVIII на початку XX століть / Дис. на зд. наук. ст. к.і.н. Запоріжжя, 2007.
- Бураева 2003 – Бураева С.В. «Богодухновенные книги» старообрядцев (семейских) Забайкалья. Улан-Удэ, 2003. 212 с.
- Варона 1998 – Варона А. Окружное послание 1862 г. в истории старообрядчества // Культура русских-липован (старообрядцев Румынии) в национальном и международном контексте. Сборник научных сообщений. Вип.2. Бухарест: Критеріон, 1998. С.105-112.
- Васильева 2010 – Васильева С.В. Государственная политика по отношению к старообрядчеству в Байкальском регионе XVII XXI вв.: историография и источники. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2010.
- Нечаева 2002 – Ветковская икона / Нечаева Г.Г. Мн., 2002.
- Нечаева 2008 – Голоса ушедших деревень / Нечаева Г.Г., Лопатин Г.И., Леонтьева С.И., к.и.н. Дробушевский А.И. Минск: "Белорусская наука", 2008. 350 с.
- Власова 2010 – Власова В.В. Старообрядческие группы коми: конфессиональные особенности социальной и обрядовой жизни. Сыктывкар, 2010. 172 с.
- Волошин 2000 – Волошин Ю. Древлеправославні християни в Україні у XVIII-першій половині XIX ст. // Пам'ять століть. 2000. №4. С.56-70.
- Волошин 2000 а – Волошин Ю. Древлеправославні християни в Україні: З історії розселення // Людина і світ. 2000. №4. С.24-27.
- Волошин 2001 – Волошин Ю. Економічне становище старовірів Лівобережної та Слобідської України в першій половині XIX ст. // Пам'ять століть. 2001. №1. С.83-89.
- Волошин 2003 – Волошин Ю.В. Брачный возраст и брачный рынок «Государевых описных малороссийских раскольнических слобод» (вторая половина XVIII

- века) // Старообрядчество как историко-культурный феномен / Материалы Международной научно-практической конференции «Старообрядчество как историко-культурный феномен» (Гомель, 27-28 февраля 2003 г.). Гомель: ГГУ, 2003. С.36-43.
- Волошин 2003 а – Волошин Ю.В. Населення домогосподств «Государевых описных малороссийских раскольников слобод» (за матеріалами «Генерального опису Лівобережної України 1767 1769 рр.») // Соціум: Альманах соціальної історії. Вип.2. К., 2003. С.117-134.
- Волошин 2004 – Волошин Ю.В. Міграційні потоки росіян-старовірів на територію Гетьманщини у XVIII ст.: географія походження і соціальний склад // Історія релігій в Україні: науковий щорічник. Львів: Логос, 2004. Кн.І. С.477-483.
- Волошин 2005 – Волошин Ю.В. Розкольніцькі слободи на території Північної Гетьманщини у XVIII столітті. (історико-демографічний аспект). Полтава: АСМІ, 2005. 312 с.
- Галкина 2007 – Галкина А.В., Дёмин О.Б. На Дунай и далее: пребывание священника Никанора Петрова в Измаиле в 1837 г. // Старообрядчество: история, культура, современность. Материалы научно-практической конференции, проходившей в г. Москве в 2007 г. Т.1.М., 2007. С.334-342.
- Гарбацкі 1999 – Гарбацкі А.А. Стараабраніцтва на Беларусі ў канцы XVII пачатку XX ст.ст. Брэст: Выда-ва Брэсцкага дзяржаўна-га ун-та, 1999. 202 с. [Гобрацкі А.А. Старообрядчество на белорусских землях. Брест, 2004. 238 с.]
- Горбунов 2000 – Горбунов Ю.Е., Херсонский Б.Г. Липованская икона. Одесса, 2000.
- Горбунов 2000 а – Горбунов Ю.Е. К вопросу о происхождении названия «липоване»// Археологія та етнологія Східної Європи: матеріали і дослідження. Одеса, 2000. С.135-144.
- Горбунов 2002 – Горбунов Ю.Е. Культ Параскевы Тырновской и ее иконография у дунайских старообрядцев // Археологія та етнологія Східної Європи: матеріали і дослідження. Одеса, 2002. Вип.3.С.293-295.
- Горбунов 2004 – Горбунов Ю.Е., Пригарин А.А. Старообрядцы в Одессе: забытые факты истории // Старообрядчество Украины и России: прошлое и современность. Материалы II Всеукраинской научно-практической конференции; 1-3 октября 2004 г., г.Киев. Киев: КтиПринт, 2004. С.21-33.
- Данилко 2002 – Данилко Е.С. Старообрядчество на Южном Урале: очерки истории и традиционной культуры. Уфа: Гилем, 2002. 219 с.
- Данилко 2009 – Данилко Е.С. Малая история в устных рассказах старообрядцев коми-пермяков // Актуальные проблемы русской диалектологии и исследования старообрядчества: Тезисы докладов Междунар.конф.19-21 октября 2009 г. М., 2009. С.66-68.
- Дутчак 2006 – Дутчак Е.Е. Путь в Беловодье (к вопросу о современных возможностях и перспективах изучения конфессиональных миграций) // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия «История России». 2006, № 1. С.81-94.
- Дутчак 2007 – 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.
- Душакова 2010 а – Душакова Н. Традиционная старообрядческая усадьба в Молдове и южной Украине // Revista de etnologie si culturologie. Chişinău., 2010. Vol. 7. С. 52-54.
- Душакова 2010 б – Душакова Н. Традиционное липованское жилище Одесской области // Науковий вісник Міжнародного гуманітарного університету. Одеса, 2010. С.36-39.
- Душакова 2011 – Душакова Н.С. Особенности традиционной культуры старообрядцев Молдовы и Южной Украины: жилищная практика // Феномен идентичности в современном гуманитарном знании: к 70-летию академика В.А. Тишкова. Сост. М.Н. Губогло, Н.А. Дубова. Институт этнологии и антропологии им. Миклухо-Маклая РАН. Москва: Наука, 2011. С. 561-573.
- Душакова 2012 – Душакова Н. Традиционное жилище старообрядцев и молдаван: общее и особенное // Revista de etnologie si culturologie. Chişinău, 2012. Vol. 9-10. С.454-460.
- Душакова 2012 а – Душакова Н.С. Традиционное старообрядческое жилище Пруто-Днестровского междуречья и Левобережного Поднестровья (XIX нач. XXI в.). Автореф.дис... доктора истории. Кишинев, 2012.
- Ершова 1999 – Ершова О.П. Старообрядчество и власть. М.: «Уникум-Центр», 1999.
- Захарченко 2004 – Захарченко Г.М. Традиційна поховальна обрядовість слов'янського населення Південно-Західної України середини XIX-XX ст.: ритуальна структура та її статевовіковий аспект / Дис. на зд.наук.ст.к.і.н. Київ, 2004. 170 с.
- Касаткин 2004 – Касаткин Л.Л., Касаткина Р.Ф., Юмсунова Т.Б. Язык липован русских старообрядцев в низовьях Дуная // I Международный конгресс исследователей русского языка "Русский язык: исторические судьбы и современность". Сборник тезисов. М., 2004. С. 26-27.
- Касаткин 2004 а – Касаткин Л.Л., Касаткина Р.Ф., Юмсунова Т.Б. Диалект липован русских старообрядцев Нижнего Подунавья // Наук. вісн. Ізмаїл. держ. гуманіт. ун-ту. Ізмаїл, 2004. Вип. 17. С. 77-84.
- Керов 2004 – Керов В.В. «Се человек и дело его...»: Конфессионально-этические факторы старообрядческого предпринимательства. М.: ЭКОН-ИНФОРМ, 2004. 658 с.
- Кирилэ 1992 – Кирилэ Ф. Русская липованская община в Румынии // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений. Новосибирск: Наука, Сибирское отделение, 1992. С.269-274.
- Кирилэ 1996 – Кирилэ Ф. Русское старообрядчество. Социально-культурная и духовная жизнь // Культура русских-липован (русских старообрядцев) в национальном и международном контексте. Сборник научных сообщений. Бухарест: Арапат, 1996. С.99-116.
- Кирилэ 2001 – Кирилэ Ф. Старообрядцы, староверы, липоване. Историко-этимологическое исследование // Культура русских старообрядцев в национальном и международном контексте. Вип.3. Бухарест: Критеріон, 2001. С.213-243.

- Кочергина 2011 – Кочергина М.В. Стародубье и Ветка в истории русского старообрядчества (1760–1920 гг.): демографическое развитие старообрядческих общин, предпринимательство, духовная жизнь, культура. Брянск, 2011. 412 с.
- Красовски 1996 – Красовски А. Духовный стих у русских старообрядцев Добруджи // Культура русских-липован (старообрядцев Румынии) в национальном и международном контексте. Вып.1. Бухарест, 1996. С.117–120.
- Красовски 2001 – Красовски А. Обряды, обычаи и верования русских-липован, связанные с рождением и крещением // Культура русских-липован (старообрядцев Румынии) в национальном и международном контексте. Вып.3. Бухарест, 2001. С.250–256.
- Кузоро 2009 – Кузоро К.А. Церковная историография старообрядчества: возникновение и эволюция (вторая половина XVII начало XX вв.) / Автореф. дис...к.и.н. Томск, 2009. 32 с.
- Кучерявенко 2008 – Кучерявенко І.Ф. Ізмаїльська старообрядницька єпархія як історико-культурний та конфесійний феномен (1857–1946 рр.) / Дис... канд. наук. Черкаси, 2008.
- Кучерявенко 2010 – Кучерявенко І.Ф. Єдиновірство в Ізмаїльсько-Бессарабській старообрядницькій єпархії в XIX першій половині XX ст. // Проблеми історії України XIX початку XX ст.: Збірник статей: збірник / Нац. акад. наук України, Ін-т історії України. Київ: Інститут історії України, 2010. Вип.XVII. С. 212–220.
- Липинская 1997 – Липинская В.А. Исторические предания липован // ЭО. 1997, № 6. С.43–55.
- Липинская 1998 – Липинская В.А. Культурно-бытовые традиции русских-липован в Румынии // Русские в современном мире. М., 1998. С.283–330.
- Липинская 1998 а – Липинская В.А. Этнонимы и конфессионимы русского населения в Румынии // ЭО. 1998. №5. С.44–56.
- Любич 2012 – Любич П.А. «Кагул». Книга 1. Русские православные староверы / Научн. консультант А. Магола. Кишинев: Elena-V.I., 2012. 204 [56]р.
- Мельников 1999 – Мельников Ф.Е. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) Церкви. Барнаул, 1999.
- Мильчев 2002 – Мильчев В. Запорожці та некрасівці у пониззі Дунаю. 1780 р. (за матеріалами Російського державного архіву давніх актів) // Матеріали Всеукраїнської наукової конференції “Чортмлицька (Стара) Запорозька Січ в історико-культурній спадщині Нікопольського району”. Нікополь, 10-11 жовтня 2002 року. Нікополь-Запоріжжя-Херсон: РА “Тандем-У”, 2002. С. 167–173.
- Мильчев 2011 – Мильчев В., Сень Д. Случай Родиона Решетникова: казак-некрасовец в конце XVIII в. // Казачья государственность: исторические, правовые и культурные аспекты: Мат-лы межд. науч. конф. Сб. науч. статей / Под ред. д.и.н. А.В. Венкова. Краснодар: Изд-во ЮИИМ, 2011. С.37–45.
- Мордвинцев 2002 – Мордвинцев В.М. Старообрядницькі громади України другої половини XVIII ст. та ставлення до них влади // Соціум: Альманах соціальної історії. К., 2002. Вип.1. С.191–202.
- Соколова 2007 – Москетти-Соколова А. Историко-культурные связи казаков-некрасовцев и липован // Журнал «Musika Ukraina». 2007, № 20. [Режим доступа: http://www.musika-ukrainica.odessa.ua/_a-mosketti-kazaki.html]
- Назарова 1998 – Назарова М. Старые обряды в Мануиловке. День обручения // Культура русских-липован (старообрядцев Румынии) в национальном и международном контексте. Вып.2. Бухарест, 1998. С.252–161.
- Назарова 2001 – Назарова М. Местные особенности свадебного обряда у русских-липован Румынии // Культура русских-липован (старообрядцев Румынии) в национальном и международном контексте. Вып.3. Бухарест, 2001. С.299–315.
- Назарова 2006 – Назарова М. Специфика предсвадебной песни у русских-липован // Культура русских-липован (старообрядцев Румынии) в национальном и международном контексте. Вып.4. Бухарест, 2006. С.227–236.
- Никитина 1993 – Никитина С.Е. Устная народная культура и языковое сознание. М.: Наука, 1993. 189 с.
- Никитина 1999 – Никитина С.Е. Духовные стихи // Славянские древности: этнолингвистический словарь / Ред. Н.И.Толстой. Т.2. М.: Международные отношения, 1999. С.160–162.
- Павлишин 1999 – Павлишин А.Т., Пригарин А.А. Некрасовцы на Дунае: этнокультурное развитие в XVIII–XX вв. // Творческое наследие Ф.А.Щербины и современность: Тезисы докладов и сообщений Международной научно-практической конференции, посвященной 150-летию со дня рождения Ф.А.Щербины Краснодар, 1999. С.88–91.
- Павлишин 2001 – Павлишин А.Т. К истории общин беспоповцев в Нижнем Подунавье // Культура народов Причерноморья. 2001, № 20. С.108–110.
- Паунова 1998 – Паунова Е.В. Уголок России в Добрудже // ЖС. 1998. №2. 49–50.
- Паунова 2010 – Паунова Е.В. Обряды жизненного цикла старообрядцев-липован Астраханской области (родильно-крестильные и похоронно-поминальные). Астрахань: Издатель Сорокин Роман Васильевич, 2010. 348 с.
- Плотникова 2008 – Плотникова А.А. Наша папаруда старше вашего молебна (к вопросу русско-румынских контактов в языке и фольклорной традиции) // Русские старообрядцы. Язык, культура, история. Сборник статей к XIV Международному съезду славистов. Москва: Языки славянских культур, 2008. С.149–161.
- Плотникова 2007 – Плотникова А.А. Русские старообрядческие села в Румынии: архаика и заимствования в народной культуре // Славяноведение. 2007. №1. С.66–74.
- Покровский 2002 – Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д. Староверы-часовенные на востоке России в XVIII–XX вв.: Проблемы творчества и общественного сознания. М.: Памятники исторической мысли, 2002. 471 с.
- Пригарин 1995 – Пригарин О.А. Культурно-бытовые особенности этноконфессиональных групп русских Одесщины // Историчне краєзнавство Одещини. Вип.6. Одеса, 1995. С.45–50.
- Пригарин 1997 – Пригарин О.А. Традиційне житло

- етноконфесійних груп росіян Нижнього Подунав'я XIX–XX ст. // Записки історичного факультету ОДУ. Вип.5. Одеса, 1997. С.36–43.
- Пригарин 1998 – Пригарин А.А., Федорова А.И. Расселение и численность русских старообрядцев в Нижнем Подунавье (XIX–XX вв.) // Етнічність в історії та культурі: матеріали і дослідження. Одеса: Гермес, 1998. С.38–41.
- Пригарин 1999 – Пригарин А.А. Субэтнические группы русских Юго-Восточной Европы // Етнічна історія народів Європи: збірник наукових праць. Секція 1. Теоретичні проблеми етнології. К.: «Київський університет», 1999. С.63–66.
- Пригарин 2000 – Пригарин А.А. К вопросу о содержании термина «Этноконфессиональная группа»: на материалах русских старообрядцев Балкан // *Ethnoses and Cultures on the Balkans*. Vol.1. Sofia: Dios, 2000. P.80–93.
- Пригарин 2000 а – 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.271–298.
- Пригарин 2000 б – Пригарин О.А. Житло в обрядовості липован Подунав'я: будівельні та новосільні звичаї // Науковий вісник Ізмаїльського державного педагогічного інституту. Вип.9. Ізмаїл, 2000. С.31–33.
- Пригарин 2000 в – Пригарин О.А. Козаки-некрасівці на Дунаї: кінець XVIII перша третина XIX ст. // Козацтво на Півдні України. Кінець XVIII XIX ст. / Гол. Ред. В.А.Смолій. Одеса: Друк, 2000. С.29–41.
- Пригарин 2001 – Пригарин А.А. Переселение некрасовцев из Добруджи в Бессарабию: 1830–1835 гг. // Культура русских старообрядцев в национальном и международном контексте. Вип.3. Бухарест: Критерий, 2001. С.376–404.
- Пригарин 2001 а – Пригарин А.А. Русское старообрядчество в Болгарии: история и культура // Історія та сучасність християнства: Матеріали наукової конференції, присвяченої 2000–річчю Різдва Христового (Одеса, 25–26 грудня 2000): Зб. статей / Відп. ред. О.В.Александров. Одеса: Астропринт, 2001. С.131–140.
- Пригарин 2001 б – Пригарин О.А. «Козацтво в Туреччині» М.Чайковського як джерело вивчення козацьких формувань Отоманської Порти середини XIX ст. // Наукові праці історичного факультету Запорізького державного університету. Вип. XIII. Запоріжжя: Прем'єр, 2001. С. 17–28.
- Пригарин 2001 в – Пригарин О.А. Історична типологія поселень росіян-старообрядців (липован) Карпато-Дунайського регіона // Буковинський історико-етнографічний вісник. Вип.3. Чернівці: Золоті листви, 2001. С.89–92.
- Пригарин 2002 – Пригарин А.А. Семья у некрасовцев Бессарабии: по материалам ревизских переписей первой половины XIX века // Археологія та етнологія Східної Європи: матеріали і дослідження. Т.3. Одеса: Друк, 2002. С.331–333.
- Пригарин 2002 а – Пригарин О.А. «Некрасівці»: до змісту поняття // Записки історичного факультету ОНУ ім. І.І.Мечникова. Вип.12. Одеса, 2002. С.93–104.
- Пригарин 2003 – Пригарин А.А. «Пилипоны» в истории старообрядцев Подунавья // Старообрядчество как историко-культурный феномен / Материалы Международной научно-практической конференции «Старообрядчество как историко-культурный феномен» (Гомель, 27–28 февраля 2003 г.). Гомель: ГГУ, 2003. С.235–239.
- Пригарин 2003 а – Пригарин А.А. Мужские стереотипы поведения в старообрядческой среде: на материалах русских-липован Подунавья // «Мужское» в традиционном и современном обществе. Материалы научной конференции (Москва, 16–18 апреля 2003 г.). М., 2003. С.61.
- Пригарин 2003 б – Пригарин О.А. «Пилипоны» в Подунав'ї наприкінці XVIII на початку XIX ст. // Записки історичного факультету ОНУ ім. І.І.Мечникова. Вип.14. Одеса, 2003. С.67–78.
- Пригарин 2003 в – Пригарин О.А. Борода та її знакові функції в уявленнях старообрядців Подунав'я // Тіло в текстах культур. К., 2003. С.63–68.
- Пригарин 2004 – Пригарин А.А. Русские старообрядцы в Болгарии: новые материалы по истории потомков некрасовцев и липован Добруджи // Старообрядчество: история, культура, современность. № 10. М., 2004. С.29–35.
- Пригарин 2004 а – Пригарин О.А. Монастирі та церкви старообрядців Подунав'я кінця XVIII першої половини XIX ст. // Історія релігій в Україні: науковий щорічник. Львів: Логос, 2004. Кн.І. С.477–483.
- Пригарин 2004 б – Пригарин О.А. Оригінальне джерело щодо самотності побуту липован 1880–х рр. // Р.Ф.Кайндль і українська історична наука. Матеріали Міжнародного наукового семінару «Кайндльівські читання», 22–23 травня 2004 р. Ч.1. Чернівці: Черемош, 2004. С.198–205.
- Пригарин 2004 в – Пригарин А.А. Предпосылки этноконфессиональной выразительности культуры русских-старообрядцев (липован) Юго-Восточной Европы // *Ethnic culture: traditions and innovations* / Vytautas Magnus University / Editor-in-chief R.Apanavicius. Rfunas, 2004. P.356–366.
- Пригарин 2005 – Пригарин А.А. О численности старообрядцев Буджака в первой половине XIX века: динамика процессов формирования этноконфессиональной группы // *Stratum plus: культурная антропология и археология: Причерноморские этюды*. 2005–2009, № 6. С.128–142.
- Пригарин 2005 а – Пригарин А.А. Отражение процессов формирования в исторической памяти русских старообрядцев на Дунае // Гуманитарная мысль Юга России. 2005, № 1. С.88–108; 2006, № 1. С.94–116.
- Пригарин 2005 б – Пригарин О.А. «Барабольники» у Нижньому Подунав'ї // Історія релігій в Україні: науковий щорічник. Львів: Логос, 2005. Кн.І. С.497–502.
- Пригарин 2005 в – Пригарин О.А. Господарські традиції липован України: Буджак і Буковина // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології та етнології: Зб. наук. праць / Чернівецький національний університет ім. Ю.Федьковича. Чернівці: Прут, 2005. Т.2 (20). С.88–94.
- Пригарин 2006 – Пригарин А.А. Липоване Добруджи, Бессарабии и Буковины: общее и особенное в материальной культуре // Культура русских-

- липован в национальном и международном контексте. Вып.4. Бухарест: CRLR, 2006. С.269–297.
- Пригарин 2006 а – Пригарин О. Посімейні списки росіян на Дунаї першої третини XIX ст.: можливості історико-демографічних реконструкцій // Релігія і церква в історії України: Збірник матеріалів Міжнародної наукової конференції. Полтава: АСМІ, 2006. С.347–359.
- Пригарин 2007 – Пригарин А.А. «Часовенники» Новоросійського краю і Бессарабії: історія одного старообрядческого конфесіонізма // Старообрядчество: історія, культура, сучасність. Матеріали науково-практичної конференції, проходившої в г. Москві в 2007 г. Т.2. М., 2007. С.118–128.
- Пригарин 2007 а – Пригарин А.А. Група після переселення: естествове рух і міграційні процеси старообрядческого населення на Дунаї 1830–1850-х років / Серія препринтів «Научні доповіді по історическій демографії і історическій географії») / Отв. ред. І.Л. Жеребцов. Вып.4. Ськтывкар, 2007. 20 с.
- Пригарин 2007 б – Пригарин А.А. Етнодемографіческіе ісследования населенія Буджака по масовим істочникам: половозрастніе характеристики русскіх старообрядцев первой половины XIX в. // Revista de etnologie și culturologie. Vol.2. Chișinău, 2007. С.76–87.
- Пригарин 2007 в – Пригарин О. Статеві-вікова структура росіян старообрядців Буджаку у першій половині XIX ст. // Історико-географічні дослідження в Україні: Зб.наук.праць. Число 10 / Відп. ред. О.А. Удод. К.: НАН України, Ін-т історії України, 2007. С.376–399.
- Пригарин 2008 – Пригарин А.А. «Історія на полях»: записи в книгах липован как історико-етнографіческій істочник // Традиційна книга і культура пізнього русського середньовіччя. Труды Всероссийской научной конференции к 40-летию полевых археографіческих ісследований МГУ ім. М.В.Ломоносова (Москва, 27–28 октября 2006 г.) / Отв. ред. І.В. Поздеева (Мир старообрядчества. Вып.7). Ярославль: Рейдер, 2008. С.149–176.
- Пригарин 2008 а – Пригарин А.А. Формирование старообрядческого населенія Придунавья в конце XVIII начале XIX вв. // Русскіе старообрядцы: язык, культура, історія: Сб. статей к XIV Международ. съезду славистов / Отв. ред. Л.Л. Касаткин; Ін-т рус. яз. ім. В.В. Виноградова РАН. М.: Языки славянских культур, 2008. С.65–107.
- Пригарин 2009 – Пригарин А.А. Жилище і его место в структуре строительных и обрядовых практик липован на Дунаї // Традиційна культура: научний альманах. 2009, № 2 (34). С.28–42.
- Пригарин 2010 – Русскіе старообрядцы на Дунаї: формирование этноконфесіональной общности в конце XVIII – первой половине XIX вв. / Одесский национальный университет ім. І.І. Мечникова / Отв. ред. О.Б. Демин. – Одесса-Измаил-Москва: «Смил» – «Археодоксія», 2010. – 528 с.
- Пригарин 2011 – Пригарин А.А. Ідентичність этноконфесіональной общности старообрядцев Придунавья по істочникам первой половины XIX в. // Традиційна культура. 2011. № 1. С.59–78.
- Пригарин 2011 а – Пригарин А.А. Істоки книжной культуры у старообрядцев на Дунаї в свете архивных и полевых материалов // Язык, книга і традиційна культура пізнього русського середньовіччя в житті свого времени, в науці, музейної і бібліотечної роботі XXI в.: Труды II Международной научной конференции (Москва, 30–31 октября 2009 г.) / [Отв.ред. І.В. Поздеева]. М., 2011 (Мир старообрядчества. Вып.8). С.459–474.
- Пригарин 2012 – Пригарин О. Духовні вірші росіян-старообрядців на Дунаї як історичне джерело: постановка питання та тексти // Народна творчість та етнографія. 2012. № 1. С.66–74.
- Райнов 2004 – Райнов Б.А. Очерки історії Килиї. В 2-х т. Измаил, 2004, 2011.
- Расков 2012 – Расков Д.Е. Экономические институты старообрядчества. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2012. 344 с.
- Розуменко 2005 – Розуменко Ю.Г. Етнографіческе изучение населенія Юга України в XIX начале XX вв. // Stratum plus: культурная антропология і археология: Причерноморские этюды. 2005–2009, № 6. С.480–540.
- Смилянская 2000 – Рукописи старообрядцев Бессарабії і Белой Криниці. Из собрания Научной библиотеки МГУ ім. М.В. Ломоносова. Каталог / Сост.: Смилянская Е.Б., Денисов Н.Г. Депонированная рукопись. В 2-х ч. М.: ИНИОН, 2000.
- Румянцев 2003 – Румянцев Е. Особое поручение чиновника І.С. Аксакова // Старообрядцев Молдавии живое слово. Кишинев, 2003. С.192–201.
- Русскіе письменные... 1982 – Русскіе письменные і устные традиции і духовная культура (По материалам археографіческих экспедиций МГУ 1966 1980 гг.). М.: Изд-во Московского университета, 1982. 318 с.
- Савельева 2002 – Савельева І. Старообрядцы в Молдавии і на Украине // Вестник Российского фольклорного союза. 2002, № 4. С.17–24.
- Сапожникова 2000 – Сапожникова Т.Д. Из історії создания і ликвидации Николаевского старообрядческого монастыря в Подунавье // Записки історичного факультету ОДУ ім. І.І.Мечникова. Вып.10. Одеса, 2000. С.237–243.
- Сапожникова 2002 – Сапожникова Т.Д. Книжна культура старообрядців в першій половині XIX ст. // Записки історичного факультету. Одеса, 2002. Вып.12. С.264–274.
- Седакова 2008 – Седакова І.А. Родството при русите-старовери в България і Румыния: фольклорните манифестации // Български фольклор. 2008. № 1. С. 28–41.
- Седакова 2008 а – Седакова І.А. Русская речь в балканском окружении // Карпато-балканский диалектный ландшафт: Язык і культура: Памяти Галины Петровны Клепиковой / Ін-т славяноведения РАН. Отв. ред. А.А. Плотнокова. М., 2008. С. 202–222.
- Седакова 2009 – Седакова І.А. Семья как ценность і семейные ценности в нарративах старообрядцев Болгарии і Румынии // Категория родства в языке і культуре. М.: Индрик, 2009. С.225–244.
- Сень 1997 – Сень Д.В. Политика царизма в отношении казаков-некрасовцев: этапы і характеристика // Известия высших учебных заведений Северо-

- кавказский регион. Общественные науки. 1997, № 4. С.9–17.
- Сень 1997 – Сень Д.В. К проблеме определения понятия «некрасовцы» и границах его применения // Кубань в истории России. Ч.1. Археология и краеведение Кубани: Тез. докладов V краевой межвузовской аспирантско-студенческой конференции. Краснодар, 1997. С.50–53.
- Сень 1999 – Сень Д.В. Социальная и военно-политическая история некрасовских казаков (1708 г. конец 1920–х гг.). Автореф. дисс... канд.ист.наук. Краснодар, 1999. 27 с.
- Сень 2000 – Сень Д.В. Казаки-некрасовцы в Османской империи: динамика религиозных воззрений // Проблемы изучения и развития казачьей культуры. Майкоп, 2000. С.65–73.
- Сень 2002 – Сень Д.В. «Войско Кубанское Игнатово Кавказское»: исторические пути казаков-некрасовцев (1708 г. конец 1920–х гг.). Краснодар: Кубанькино, 2002. 286 с.
- Сень 2009 – Сень Д.В. Казачество Дона и Северо-Западного Кавказа в отношениях с мусульманскими государствами Причерноморья (вторая половина XVII – начало XVIII в.). Ростов-на-Дону: Изд-во ЮФУ, 2009. 280 с.
- Сердюкова 2005 – Сердюкова О.К. Словарь говора казаков-некрасовцев. Ростов-на-Дону: Изд-во Ростовского университета, 2005. 320 с.
- Серебрянникова 2004 – Серебрянникова Н.І. Обрядові аспекти народної лікувальної практики слов'янського населення Південно-Західної України / Дис... канд. наук. Київ, 2004. 184 с.
- Силантьева-Скробогатова 1996 – Силантьева-Скробогатова В., Касим Г., Минкевич Э. Вилково: город в дельте Дуная: К 250-летию основания. Одесса: Черноморье, 1996. 184 с.
- Словарь 2001 – Словарь русских говоров Одесщины / Под ред. Ю.А.Карпенко. В 2-х т. Одесса, 2001.
- Смилянская 2007 – Смилянская Е.Б., Денисов Н.Г. Старообрядчество Бессарабии: книжность, певческая культура. М.: Индрик, 2007. 432 с.
- Соколова 1995 – Соколова-Москетти А.К. О единстве культурных традиций липован Подунавья // Историчне краєзнавство Одещини. Вип.6. Одеса: Гермес, 1995. С.50–58.
- Степанов 2001 – Степанов В. П. Труды по этнографии народов Бессарабии XIX – начала XX веков. Кишинёв: Pontos, 2001.
- Табак 1991 – Табак И.В. Особенности расселения и численность старообрядцев в Бессарабии (XVIII – начало XX в.) // Проблемы исторической демографии СССР и Западной Европы (период феодализма и капитализма). Кишинев: Штиинца, 1991. С.141–153.
- Табак 1990 – Табак И.В. Русское население Молдавии. Численность, расселение, межэтнические связи / Отв. ред. В.И.Козлов; АН МССР, Отд. этнографии и искусствоведения. Кишинев: Штиинца, 1990. 135 [1] с.
- Таранец 1999 – Таранец С.В. Куреневское тримонастирье: история русского старообрядческого центра в Украине 1675–1935). К.: б.и., 1999. 159 с.
- Таранец 2000 – Таранец С.В. Старообрядчество Подолии. К.: б.и., 2000. 239 с.
- Таранец 2001 – Таранец С. Старообрядці в Південній Бессарабії (від початку поселення до 1917 р.) // Наукові записки Інституту української археографії НАН України: 36. праць молодих вчених та аспірантів. Т.7. К., 2001. С.61–91.
- Таранец 2002 – Таранец С.В. Старообрядці Південної Бессарабії // Науковий вісник Ізмаїльського державного гуманітарного університету. Ізмаїл, 2002. Вип.12. С.19–20.
- Таранец 2004 – Таранец С.В. Старообрядці Києва і Київської губернії. К., 2004.
- Трушкова 2000 – Трушкова І.Ю. Система природопользования и организации труда у старообрядцев Вятского края // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 2000. С. 480–485.
- Трушкова 2002 – Трушкова І.Ю. Старообрядчество как позднесредневековое православие (этнокультурологический аспект) // Старообрядчество: история, культура современность. М., 2002. С. 439–449.
- Трушкова 2004 – Трушкова І.Ю. Матеріальна і духовна культура старообрядців Вятського регіону: особливості існування в ХХ на початку ХХІ століття // Старообрядчество Сибири и Дальнего Востока История и современность. Местные традиции. Русские и зарубежные связи. Владивосток, 2004. С.110–121.
- Узенёва 2008 – Узенёва Е.С. Обряды семейного цикла староверов Болгарии // // Русские старообрядцы. Язык, культура, история. Сборник статей к XIV Международному съезду славистов. Москва: Языки славянских культур, 2008. С.171–183.
- Федорова 1996 – Федорова А.И. Новогодние гадания липован Нижнего Подунавья ХХ ст. // Етнографічні дослідження населення України: Матеріали Першої Всеукраїнської етнологічної конференції студентів та молодих вчених / Одеський державний університет ім. І.І. Мечникова: редколегія Станко В.Н. та ін. Одеса, 1996. С.75–77.
- Федорова 1996 а – Федорова А.И. Особенности масленичной обрядности липован Подунавья (первая половина ХХ в.) // Національні та етносоціальні процеси в Україні: матеріали Другої Всеукраїнської науково-практичної конференції молодих науковців. Чернівці, 1996. С.188–191.
- Федорова 2001 – Федорова А.І. Липовани як представники однієї з етноконфесійних груп України // Українознавство у навчально-виховному процесі вищого закладу освіти: Матеріали ювілейної науково-методичної міжвузівської конференції, 5–6 грудня 2000 року. Одеса: Вид-во ОДПУ, 2001. С.128–131.
- Федорова 2001 а – Федорова А.І. Община старовірів-пилипівців м.Одеси та її взаємовідносини з радянською владою (деякі аспекти) // Наукове пізнання: методологія та технологія. спецвипуск. 2001(6). Одеса: МП ЛАТСТАР, 2001. С.78–80.
- Федорова 2002 – Федорова А.І. Становище старообрядницьких церков у ХІХ ст. (на матеріалах Південної Бессарабії) // Культура народів Причорномор'я. Науковий журнал. 2002. №1 (май). С.131–134.
- Федорова 2002 а – Федорова А.І. Старообрядницькі монастирі на півдні Бессарабії // Науковий вісник Ізмаїльського державного гуманітарного університету. Ізмаїл, 2002. Вип.12. С.20–22.

- Федорова 2002 б – Федорова А.І. Новий рік у липован Українського Подунав'я // Науковий вісник. Всеукраїнська асоціація молодих науковців. Гуманітарній науки: історія, соціологія, політологія, психологія, мистецтвознавство. Київ–Одеса, 2002. №5. С. 8–13.
- Федорова 2002 в – Федорова А.І. До питання про заселення старообрядцями Південної Бессарабії та їх чисельність у XIX ст. // Археологія та етнологія Східної Європи: Матеріали і дослідження. Т.3. Збірка наукових праць / Відп. ред. О.В.Сминтина. Одеса: Друк, 2002. С.238–239.
- Федорова 2005 – Федорова А.І. Старообрядницькі общини Південної Бессарабії у XIX першій половині XX ст.: історико-конфесійний аспект / Автореф. дис... к.і.н. Одеса, 2005. 20 с.
- Феноген 1998 – Феноген С. Сарикей. Несколько соображений об «исчезновении» казаков-некрасовцев из северной Добруджи // Культура русских-липован (старообрядцев Румынии) в национальном и международном контексте. Бухарест, 1998. С.137–144.
- Феноген 1998 а – Феноген С. Сарикей: старниці истории. Бухарест: Критеон, 1998. 186 с.
- Феноген 2001 – Феноген А.С. Инока Нила сказание старообрядческое хождение-житие XIX века // Культура русских-старообрядцев в национальном и международном контексте. Вып. 3. Бухарест: Критерион, 2001. С.479–484.
- Феноген 2002 – Феноген С.И. Некрасовы (Игнат-казаки) в северной Добрудже // Зори-Zorile. 2002, № 4 (117). С.12.
- Феноген 2004 – Феноген С.И., Феноген А.С. Сарикей: загадка XIX столетия. Cluj-Napoca: Kriterion, 2004. 121 с.+18 илл.
- Фишман 2003 – Фишман О.М. Жизнь по вере: тихвинские карелы-старообрядцы. М.: Индрика, 2003. 408 с.
- Хайдарлы 2008 – Хайдарлы Д.И. Население Пруто-Днестровского междуречья и южных районов Левобережья Днестра в XVIII в.: этнодемографические и исторические аспекты. Кишинев, 2008. 581 с.
- Юхименко 2002 – Юхименко Е.М. Литературное наследие Выговского старообрядческого общежития. В 2-х томах. М., 2002–2008.
- Chirilă 1993 – Chirilă F., Ivanov A., Olteanu Th. Probleme de dialectologie: Graiurile rusești din România. București, 1993. 333 p.
- Ipatov 2002 – Ipatov F. Rușii-lipoveni din România: studiu de geografie umană. Cluj-Napoca: Pressa Universitară Clujeană, 2002. 220 p.
- Michels 1999 – Michels G.B. At war with the Church: religious dissent in seventeenth century Russia. Stanford, California: Stanford University Press, 1999. 211 p.
- Morris 2009 – Morris R. Countries and Their Cultures <http://www.everyculture.com/North-America/Old-Believers.html>; MacCulloch, Diarmaid, A History of Christianity, 2009, Penguin 2010, chapter 15.
- Prigarin 2004 – Prigarin A. Les «vieux-croyants» (Lipovane) du delta du Danube // Ethnologie française. T. XXXIV. Ukraine-Україна: terrains, éveils. 2004, № 2. P.259–266.
- Robson 1995 – Robson R.R. Old believers in modern Russia (1905–1917). De Kalb, 1995.
- Rogers 2009 – Rogers D. The Old Faith and the Russian Land; A historical ethnography of ethics in the Ural. Ithaca-London: Cornell University Press, 2009. 338 p.
- Staroobrzędowcy za granicą 210 – Staroobrzędowcy za granicą / Pod red. Gluszkowskiego M., Grzybowski S. Torun: Wydawnictwo naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2010.
- Steinke 1990 – Steinke K. Die russischen Sprachinseln in Bulgarien. Heidenberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1990. 262 p.
- Varona 2002 – Varona A. Tragedia schismei ruse: reforma patriarhului Nikon și începuturile staroverilor. București: Kriterion, 2002. 244 p.
- Vascenko 2003 – Vascenko V. Lipoveni: studii lingvistice. București: editura academiei Române, 2003. 232 s.

«ЛИПОВАНЕ: ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА РУССКИХ СТАРООБРЯДЦЕВ»

Содержание I – X выпусков. Одесса – 2004-2013.

Пригарин А.А., Федорова А.И. (Одесса)

Авторы:	Рубрики / Названия работ	№	Страницы
ИСТОРИЯ			
Абакумова-Забунова Н.В. (Кишинев)	Еще раз к вопросу о названии «липоване» (в контекст дискуссии)	V	17-22
	Политика правительства и взаимоотношения бессарабских некрасовцев с местной гражданской и епархиальной властью в 20-40-е гг. XIX в.	VII	23-31
	Затерянный во времени... Серковский старообрядческий монастырь (XVIII - XIX вв.)	VIII	7-14
	О названии и самоназвании русских старообрядцев Молдовы	IX	22-29
	Куница: к вопросу о возникновении старообрядческого поселка	X	47-56
Алексеев П.П. (Рига)	Староверие Латвии в период Второй Республики	X	66-68
Анастасова Е.Е. (София)	Старообрядцы Болгарии и Румынии в объединенной Европе	I	77-82
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.	VI	95-99
Аргудяева Ю.В. (Владивосток)	Русские старообрядцы на Дальнем Востоке России (вторая половина XIX – начало XX в.)	IX	36-60
	Русские старообрядцы в Маньчжурии: эмиграция, хозяйственная деятельность, материальная культура	X	66-95
Аторин Р.Ю. (Москва)	Проблема церкви и власти в сочинениях протопопа Аввакума и патриарха Никона	VIII	3-6
Бабичев Н. (Житомир)	Староверие: прошлое и настоящее	VIII	35-38
Безгоднов А.А. (Москва)	Староверы-беспоповцы Придунавья	I	59-62
	Старообрядчество Подольской губернии 1850-х гг. по донесению Евсевия, епископа Подольского и Брацлавского	II	51-52
Бельский А.В. (Симферополь)	История белокриницкой старообрядческой церкви в Маме Русской	V	109-114
Болученкова А.А. (Кишинев)	Архиепископ Московский и Всея Руси Никодим в жизни старообрядчества молдавского края	VI	133-142
	Возникновение и развитие старообрядческих поселений на территории государства Молдовы	VII	61-67
Боурош Л.Г. (Измаил)	Румынский документ 1936 года «Сведения о старообрядцах, проживающих в Бессарабии»	III	115-116
Варварич Л., О. Леонтий (Черновцы)	Буковинское старообрядчество в период Румынского владычества 1918-1940 гг. – 1941-1944 гг.	V	103-108
	История сооружения Успенского собора в Белой Кринице	VIII	31-34
	О ранней истории липован Буковины	IX	12-21
Варона А. (Бухарест)	Трагедия русского раскола: реформа патриарха Никона и начало старообрядчества	VI	3-12
	О правовом положении старообрядчества в Румынии (1878 - 1947 гг.)	VII	68-70
Васильева С.В. (Улан-Удэ)	Роль старообрядцев в освоении Забайкалья	VI	85-88
	Эпистолярное наследие Забайкальского старообрядческого духовенства в Китае	VII	101-104

Волошин Ю.В. (Полтава)	Смертность и распространение болезней в "описных раскольнических слободах" Малороссии по данным Румянцевской описи	I	41-50
	Структура семьи в "государевых описных малороссийских раскольничьих слободах" (на примере слободы Деменка Топальской сотни стародубского полка)	II	31-44
	Социальная дифференциация жителей старообрядческих слобод Стародубского полка второй половины XVIII века	III	31-50
Воротняк И.Д. (Черновцы)	История и культура буковинских липован в научном наследии Григория Купчанка	V	71-74
Галкина А.В., Демин О.Б.	Документы XIX – начала XX вв. Измаильского архива о старообрядцах Придунайского края	II	71-76
	Власть и старообрядчество: заметки к биографии священника Никанора Петрова	III	91-100
Горбачкий А.А. (Брест)	Внутренняя жизнь Чонковского (Чонского) монастыря	VI	40-45
Данилко Е.С. (Москва)	Священная история и раскол в устной традиции (перевод с книжного на народный)	V	61-70
Демин О.Б. (Одесса)	Российско-украинские отношения середины XVII века в контексте церковного раскола	V	3-10
	Старообрядцы Подунавья и власть: дело о церковном собрании в селе Старая Некрасова 1839 года	VI	68-75
	Историографический этюд: начало научной деятельности Василия Захаровича Белоликова	VII	105-107
Дутчак Е.Е. (Томск)	Дорожный быт старовера-странника (Сибирь, XIX в.)	III	51-60
Еремеев П.В. (Харьков)	Государственные гонения на старообрядчество в период правления Николая I (на примере Слободско-Украинской (Харьковской) губернии)	VI	59-67
	Ошибки в фиксации вероисповедания «записных старообрядцев» Харьковской губернии* в государственной статистике 1825 – 1845 гг. (на материалах канцелярии Харьковского губернатора)	VII	32-43
	Старообрядческие толки и согласия на Харьковщине в 1825–1855 гг.: численность и локализация (по материалам Канцелярии харьковского губернатора)	VIII	15-18
	Старообрядческое население слободы Покровской Купянского уезда Харьковской губернии: численность, конфессиональный, сословный и половозрастной состав (1825 – 1855 гг.)	VIII	19-28
	«...Исповедующих в тайне раскол очень много»: сокрытие веры среди старообрядцев Харьковской губернии (1825 – 1855 гг.)	IX	30-35
	«Экстракты исповедных росписей» как источник по истории старообрядчества 1825 – 1855 гг. (на примере Харьковской губернии)	X	57-65
Звоздецкий Д.И. (Черновцы)	Русские-старообрядцы (липоване) Буковины в историко-этнографических исследованиях второй половины XIX – начала XX вв.	II	57-58
Керов В.В. (Москва)	Новый строй личности и новый тип религиозности в старообрядчестве	II	3-8
Кузьмина С.Б. (Измаил)	Старообрядцы в этносоциальном развитии Бессарабии в первой половине XIX в.	IX	7-11
Кучерявенко И.Ф. (Измаил)	Одна из страниц истории заселения старообрядцами Бессарабии	I	67-70
	Деятельность противораскольнической миссии в Измаильском уезде в конце XIX – начале XX вв.	III	101-106
	Система духовного образования в Измаильской епархии в первой половине XX в.	VI	130-132
Кучерявенко Н.Ф. (Измаил)	Правовое положение старообрядчества и его отношения с официальной церковью	II	69-70
Липинская В.А.	Русские старообрядцы в Сибири. Группы родственные липованам	VI	76-84

(Москва)			
Лунева О. К. (Одесса)	Советская власть и липоване: судьбы «первого знакомства»	IX	61-64
Магола А.А. (Кишинев)	Деятельность владыки Иннокентия Усова в «богоспасаемом Румынском королевстве»	V	93-102
Майоров Р.А. (Москва)	Единоверческий священник Иоанн Верховский в Мануйловском старообрядческом монастыре	VI	89-94
	Окружение петербургского единоверческого священника Иоанна Верховского	VII	78-87
Иерей Сергей Мацнев (Вологда)	Староверы и миссионеры: дело о кузюгских раскольниках. 1843-1853 гг.	X	96-101
Мильчев В.И. (Запорожье)	Дискуссия о времени появления некрасовцев в Северо-Западном Причерноморье в свете документов Российского государственного архива древних актов	II	25-30
Михайлуца Н.И. (Одесса)	Старообрядческие монастыри и монашество на Измаильщине в годы Великой Отечественной войны	I	71-76
Морохин А.В. (Нижний Новгород)	Неизвестный эпизод из истории миссионерской деятельности официальной церкви среди нижегородских старообрядцев в начале 60-х гг. XVIII в.	VIII	29-30
Обсченко О.Н. (Харьков)	Взаимодействие старообрядцев и государственной власти Российской империи (на основе материалов Змиевского уезда Харьковской губернии середины XIX в.	VII	44-48
Осипов В.И. (Боровск)	Сохранение старообрядческого наследия в г. Боровске: «Записное» кладбище	I	83-86
Потоцкий В.П. (Харьков)	Очерк истории старообрядчества Харьковской губернии	V	77-88
Пригарин А.А. (Одесса)	Возникновение старообрядческих общин на Дунае в XVIII – первой трети XIX вв.	I	11-32
	Формирование старообрядческого населения Придунавья в конце XVIII – начале XIX вв.	III	3-26
	Старообрядческое священство в Измаильском градоначальничестве первой половины XIX века	V	51-60
	Из памяти в историю: Муравлевские церкви и обитель по данным документов и в восприятии местных жителей	VI	46-58
	Учреждение белокриницкой иерархии и липоване	VII	49-60
Пушков И.М. (Болград)	«Кишиневские епархиальные ведомости» как источник сведений о старообрядцах Бессарабии во второй половине XIX – начале XX вв.	III	107-112
	Старообрядческое население Болграда во второй половине XIX – начале XX вв.: историко-демографический аспект	VI	100-123
Радион П. (Сучава)	Казаки и староверы в румынской историографии	III	81-84
Рудаков С.В. (Нижний Новгород)	Старообрядцы Нижегородчины и липоване Бессарабии	III	113-114
	Религиозно-оборонительные братства Западной Украины и братства староверов России	V	75-76
Русев Н.Д. (Кишинев)	Былинный Дунай Иванович в типологии русских людей старой веры (взгляд на перспективы)	V	11-16
Савостьянова О.П. (Москва)	Беглопоповские моленные с. Коломенского	V	89-90
Сень Д.В. (Краснодар)	Казаки-старообрядцы на Северном Кавказе: от первых ватаг к ханскому казачьему войску (Некоторые теоретические аспекты оценки роли крымско-османского государственного фактора в становлении и развитии Кубанского казачества)	II	9-24
	Переселение кубанских казаков-некрасовцев в Османскую империю в XVIII в.: дискуссия, новые источники, перспективы изучения	V	23-38
	Казаки Крымского ханства в начальный период своей истории (1690-е гг. – начало XVIII в.)	VI	13-26

	Религиозная жизнь казаков Крымского ханства и положение Кубани в системе старообрядческих центров (XVIII в.)	VII	3-22
	«Другие славяне»: ахреяне Приазовья и Кубани XVII в. – начала XVIII в.	X	35-46
Таранец С.В. (Киев)	“Окружное послание” и его место в истории Белокриницкой старообрядческой иерархии	II	53-56
	Роль старообрядцев в социально-экономической истории г. Балты (конец XVIII – начало XX вв.)	III	61-66
	Балтская епархия Древлеправославной Церкви Христовой (не приемлющей Окружного послания) в первой половине XX века	VI	124-129
	Поморский староверческий центр на Подолье в XIX – начале XXI вв.	VII	95-100
Урушев Д.А. (Москва)	Иван Сергеевич Тургенев и русское старообрядчество	IX	65-67
Федорова А.И. (Одесса)	Старообрядческие общины Южной Бессарабии в середине XIX века	I	51-58
	Ситуация в Измаильской епархии в 30-х гг. XX в.	II	59-64
	Наблюдение за деятельностью старообрядцев Южной Бессарабии в середине XIX в.	III	85-90
	История возникновения вилковских старообрядческих церквей и монастыря	V	39-50
	Судьба имущества Никольского старообрядческого монастыря	VI	35-39
	Старообрядческий мужской монастырь во имя Архангела Михаила (с.Новая Некрасовка)	VII	71-77
	Взаимоотношения власти и православной церкви Румынии со старообрядцами Бессарабии (1918-1944 гг.)	X	105-114
Феноген С.И. (Сарыкей)	Казаки-некрасовцы на Кубани и в низовьях Дуная	I	5-10
	Роль казаков-некрасовцев Добруджи в учреждении Белокриницкой иерархии	VI	27-34
Чебан И.Н. (Старая Некрасовка)	Появление некрасовцев на Измаильщине и образование Старой Некрасовки	III	71-80
	Петр первый и раскол Русской Православной Церкви	IX	3-6
	Патриарх Никон и начало исправления богослужебных книг	X	31-34
Черкашин А.Л. (Харьков)	Старообрядцы Слобожанщины: условия переселения, быт и хозяйствование (на примере села Боровая Змиевского района Харьковской области)	II	65-68
	Торговля старообрядцев Харькова в XIX в.	III	67-70
Чучко М.К., Гостюк А. (Черновцы)	Обстоятельства появления и динамика численности старообрядцев-липован на Буковине в конце XVIII – начале XX вв.	I	33-40
Чучко М.К., Бондарюк Б.М. (Черновцы)	Краткие замечания о липованах Буковины одного трасильванского румына в начале XIX века	II	45-50
	Старообрядческое население Буковины в описании австрийского натуралиста конца XVIII в. Балтазара Гаке	III	27-30
Шевнин И.Л. (Хабаровск)	Официальная регистрация старообрядческой церкви Белокриницкого согласия в Хабаровске (1880-е гг.-1980-е гг.) как фактор формирования постоянного населения на Дальнем Востоке России	VII	88-94
Ярмоленко М.И. (Измаил)	Неотступившиеся: вера предков и вера будущих поколений	I	63-66
ДУХОВНОЕ НАСЛЕДИЕ			
Варварич Л., О. Леонтий (Черновцы)	Церква Київської Русі: від хрещення Русі до середини XIX століття	III	117-122
БИОГРАФИИ			
Лунева О.К. (Муравлевка-Одесса)	Люблю и помню! Памяти о. Евстигнея Тютюнникова	VII	111-114
Придорожный С.П. (Кунича)	Стержень духовности русской: Архиепископ Аркадий	VII	108-110
ОБЩИНЫ И ХРАМЫ			

Григорьева Л.И. (Чернигов)	Старообрядчество сквозь призму веков: Добрянка	VIII	42-46
Думиника Иван (Велико Тырново)	Старообрядцы в Болгарии	VIII	47-49
Комар Я.В. (Горловка)	Очерк истории церкви «Благовещения Пресвятой Богородицы» Русского Древлеправославного патриаршества (г. Макеевка Донецкая область)	VII	136-138
Кучерявенко И.Ф. (Измаил)	Новая Некрасовка: этапы истории и культуры	VII	115-117
Любич П.А. (Кишинев)	Краткая история и культура кагульских старообрядцев	VII	118-128
Рогинский Р.М. (Гомель)	Ветка – остров старой веры (1685-1764 гг.)	VIII	39-41
Савостьянова О.П. (Коломенское)	Сведения об Овражной и Чиминской моленных из бесед со староверами с Коломенского Московской области	VII	129-135
	Сведения о старообрядческих моленных Нагатинской волости Московского уезда в конце XIX – начале XX века	VIII	50-58
ПУБЛИКАЦИИ ИСТОЧНИКОВ			
Безгоднов А.А. (Москва)	Синодальные материалы по вопросу введения единоверия в ряде старообрядческих сел Подольской губернии в середине XIX века	VI	151-154
Галкина А.В. (Измаил)	Вилковский быт 1918-1929-е гг.: по делам примарии Измаильского архива	V	115-130
	Оригинальные документы по истории Муравлевки в фондах Измаильского архива	VI	167-172
	Вилково в 1941 г.: материалы примарии	VII	159-161
Ермолин Д.С., Литвин Е.А. (Санкт-Петербург)	Народная Библия (расшифровка полевых материалов из с. Мироновка)	X	125-132
Иникова С.А. (Москва)	Материалы о реэмиграционном движении среди старообрядцев в XIX – начале XX в. из Архива внешней политики Российской империи	VII	139-146
Лыкова В.В. (Запорожье)	«О филиппонах»: к истории старообрядцев Речи Посполитой в середине XVIII в.	IX	107-111
	«О филиппонах»: к истории старообрядцев Речи Посполитой в середине XVIII в.	X	
Любич П.А. (Кишинев)	Из истории старообрядческой общины Кагула («Книга учета прихода церковного капитала и расходов при постройке храма во имя Покрова Пресвятыя Богородицы в городе Кагуле (1880-1892 гг.)»)* как источник по истории старообрядческой общины	VIII	59-65
Магола А.А. (Кишинев)	Старинная молдавская грамота, найденная в старообрядческой церкви села Кунича	VI	143-150
Майоров Р.А. (Москва)	Новые материалы об отношении старообрядческих архиереев к делу единоверческого священника Иоанна Верховского	VIII	88-89
Морозова Н.Г. (Киев)	Дар киевских купцов	V	131
Морошану (Демьянова) Л.И. (Одесса)	Фоторепортаж «Диалектологическая экспедиция в село Липовень (округ Сучава, Румыния) в июле-августе 2012 г.»	X	133-140
Осипов В.И. (Боровск)	Обзор документов по Бессарабской епархии за 1892 г. (по материалам Канцелярии архиепископа Московского и всея Руси)	VI	160-166
	Новые материалы к биографии епископа измаильского Анастасия (1839–1906)	IX	112-114
Пригарин А.А. (Одесса), Сень	Старообрядцы Малой Азии в первой половине XX в.: новые материалы о липованах и некрасовцах	VIII	66-87

Д.В. (Ростов-на-Дону)			
Сметанин И.М. (Одесса)	«Вехи моей жизни»: автобиография	IX	119-125
Федорова А.И. (Одесса)	Личная переписка Марии Вавилин с Ф.Е.Мельниковым (1942-1943 гг.)	VIII	90-92
	Некоторые аспекты биографии Ф.Е.Мельникова 1942-1943 гг. (на материалах писем А. Свистунова)	IX	115-118
Фокин И. (Одесса)	Старообрядцы Херсонской губернии в начале 1880-х гг	VI	155-159
	Старообрядцы на переломе эпох (середина XIX в.): региональный аспект	VII	147-158
Чебан И.Н. (Старая Некрасовка)	Династия некрасовцев Соколовых	V	132-148
	Династия некрасовцев Курбатовых	VI	173-188
	Династия некрасовцев Гуслияковых	VII	162-173
СОВРЕМЕННОСТЬ			
Еремеев П.В. (Харьков)	Старообрядческие общины города Харькова в условиях независимой Украины	III	127-132
Кожолянко Г.К. (Черновцы)	Буковинское старообрядчество: взгляд с рубежа XX – XXI вв.	III	123-126
	Тенденции к возрождению и сохранению старообрядческой культуры на Буковине в начале XXI века	V	162-164
Латышев Д.И. (Кишинев)	Старообрядчество и проблемы защиты отечества	VI	189-197
Петров С.П. (Киев)	О национально-культурном объединении старообрядцев Украины	II	77-80
Таранец С.В. (Киев)	Русская Православная Старообрядческая Церковь на рубеже веков: конец XX – начало XXI вв.	V	149-161
Трушкова И.Ю., Кривошеина Е.И. (Вятка)	Проблемы использования старообрядческих традиций образования в современности (на примере Вятского региона)	VI	198-199
Болученкова А.А. (Кишинев)	Особенности менталитета современных старообрядцев Республики Молдова	X	115-120
КНИЖНОСТЬ			
Горбунов Ю.Е. (Одесса)	Из истории кирилловской книжной печати XIX века (заметки библиофила)	IX	76-91
Магола А.А. (Кишинев)	Издательская деятельность старообрядческого духовенства Бессарабии (1918-1941)	IX	92-106
Пригарин А.А. (Одесса)	Гектографы в липованской среде: специфика бытования и перспективы изучения источников (на материалах «Бесполезной радости»)	IX	68-75
ЭТНОГРАФИЯ / КУЛЬТУРА			
Александров Е.В. (Москва)	О фильме «Групповой портрет на фоне Троицы»	IX	149-152
Аргудяева Ю.В. (Владивосток)	Хозяйственная адаптация русских старообрядцев на дальнем Востоке России (вторая половина XIX - начало XX вв.)	VIII	106-114
Бескорсая В.Н. (Харьков)	Нарративный текст иконы: «категории созерцания»	V	215-222
	Византийская традиция в архитектуре XVII – XVIII вв.	VI	205-210
Боднарюк Б.М., Сандуляк И.Г. (Черновцы)	Влияние теологии Св. Иоанна Златоуста на первых идеологов старообрядчества	III	133-136
	Посиделки и свадебная обрядность липован Белой Криницы (по материалам полевых исследований)	V	194-198
Болученкова А.А. (Кишинев)	Старообрядка как особый тип христианской женщины	X	163-166
Бредихин А.К. (Ростов на Дону)	Липоване в геополитическом контексте	VII	228-230
Бубнов Н.Ю. (Санкт-Петербург)	Библиотека Белокриницких митрополитов	V	165-170
	Белокриницкое собрание рукописей в фонде Библиотеки РАН	VI	200-204

Петербург)			
Виноградова О.В. (Москва)	Прозвища русских старообрядцев как средство социальной идентичности	VI	250-253
Волков В.В. (Москва)	Почитание святой Анны Кашинской и старообрядческие издания начала XX в.	VII	212-214
Воротняк И.Д. (Черновцы)	Буковинские липоване XVIII – XIX вв.: духовно-культурные особенности в полиэтнической среде обитания	VI	254-258
Гаврюшина Л.К. (Москва)	К истории духовного стиха о расставании души с телом (мануйловский вариант в контексте традиции)	VII	222-226
Глузовский Михаил (Торунь)	Двуязычие и двукультурие польских старообрядцев сувальско-августовского региона	VII	250-256
Горбунов Ю.Е. (Одесса)	Старообрядческие иконы в частных коллекциях Киева	VI	231-241
	Некоторые результаты изучения старообрядческой иконописи в Придунайском крае. Статья 1	VII	216-221
	Старообрядческие рукописи из Стародубья как художественный феномен	VIII	157-161
Грябан В.В., Чучко М.К. (Черновцы)	Традиционное жилище буковинских липован в исследованиях австрийского архитектора К.А. Ромшторфера (1854-1916)	V	171-173
Гуляновская В. В. (Измаил)	Свадебная обрядность украинцев и старообрядцев в Придунавье: современные локальные проявления в регионе	III	155-160
Душакова Н.С. (Кишинев)	Организация внутреннего пространства липованского жилища (на примере села Новая Некрасовка)	VII	235-237
	Особенности традиционной культуры старообрядцев Молдовы и южной Украины: жилищная практика	VIII	115-122
	Строительная обрядность старообрядцев Пруто-Днестровского междуречья и Нижнего Придунавья	IX	172-179
Захарченко (Стоянова) Г.Н. (Одесса)	Ритуалы, сопровождающие рождение детей в липованской традиционной культуре Придунавья	I	115-118
Захарченко Г.Н., Петрова Е.В. (Одесса)	Первый год жизни в народно-религиозной практике липован	II	157-160
Стоянова Г. Н., Троцык А. Г. (Одесса)	Специфика послеродового обрядового цикла у липован	III	151-154
Звоздецкий Д.И. (Черновцы)	Уникальный архитектурный старообрядческий памятник на Буковине	III	149-150
Зудин А.И. (Краснодар)	Обычай тайной милостыни у старообрядцев-липован х. Новопокровского	VI	259-264
Зюлковска Магдалена (Торунь)	Старообрядческие некрополи в Польше	VIII	151-156
Иникова С.А. (Москва)	Сельскохозяйственные календарь и обрядность липован Молдово-Буковинского региона Румынии	VII	201-208
	Свадьба липован Румынии	VIII	123-144
	К вопросу о липованских иконах	IX	136-148
Кожолянюк Г.К. (Черновцы)	Предметы индивидуального культового поклонения старообрядцев Буковины (по материалам Черновицкого художественного музея)	VII	209-211
Коздра Михал (Варшава)	Семиотичность погребального обряда в традиции польских старообрядцев из деревень Габова Гронды и Бур близ Августова	VI	265-270
Колупаев В. (Сериате)	Книги Ф.Е. Мельникова в Русском Зарубежье	VI	246-249
Красилин М.М. (Москва)	Старообрядческие иконы в Латвии	X	147-151

Кузьмина С.Б. (Измаил)	Специфика церковно-славянского пения старообрядцев Южной Бессарабии в XX веке	VII	227
Кучерявенко Н.Ф. (Измаил)	Культура и духовные традиции старообрядцев Придунавья	I	125-128
	Особенности внутрисемейных отношений старообрядцев в XIX - начале XX вв.	VI	271-272
Лесникова А.В. (Одесса)	К проблеме выхода и адаптации русского населения Придунавья (на материалах свадебного фольклора)	IX	128-135
Липинская В.А. (Москва)	Одежда «русских румын» (липован) Астраханской области в общеславянском контексте	V	178-184
	Молельная одежда старообрядцев	VII	174-184
	Кичка–Сорока–Сборник и другие женские головные уборы	VII	185-192
	Врачебные рукописи сибиряков-старообрядцев (по материалам полевых исследований в Алтайском крае в конце XX в.)	X	141-146
Липинский В. (Варшава)	Память и идентичность. Религиозная культура дунайских старообрядцев в контексте социально-политических перемен последнего столетия	IX	168-171
Лыкова В.В. (Запорожье)	«Горизонты ожиданий»: стереотипы и реальности старообрядческой среды (на материалах села Новая Некрасовка Одесской области)	VII	246-249
Магола А.А. (Кишинев)	Печатные издания русских липован Бессарабии в межвоенный период	VIII	162-176
Маерчик М.С. (Киев)	Старообрядческий похоронный саван: кроскультурные, типологические и семантические параллели	I	123-124
Младинова И.А. (Одесса)	Пасха VS 8 марта: праздничная культура старообрядцев в условиях социализма (по материалам с. Мирное Килийского района)	X	152-154
Мутина А.С., Николаева Е.Н. (Санкт-Петербург)	К вопросу об атрибуции старообрядческих облачений из собрания Государственного музея истории религии	X	155-162
Мысько Ю.В. (Черновцы)	Региональные особенности этнокультуры старообрядцев Буковины XIX века (по материалам Д. Дана)	I	109-114
	Архаические элементы в верованиях буковинских старообрядцев XIX века	V	174-177
Мысько Ю.В., Чучко М.К.	Белая Криница: возвышение, упадок и возрождение старообрядческой святыни	III	137-140
Никитина С.Е. (Москва)	Старообрядчество в пространстве конфессиональных культур: единицы описания	VIII	93-99
Паниот Т.А. (Одесса)	Трансформация календарной обрядности некрасовцев-липован на протяжении XX века	II	164-172
Паньков А.А. (Одесса)	Российские философы и социологи «Серебряного века» о старообрядчестве	V	211-214
Пастушевски С. (Быдгощ)	Философско-социологические аспекты староверия в XXI веке	IX	162-167
Паунова Е.В. (Астрахань)	Обряды и обычаи, связанные с рождением ребенка у астраханских старообрядцев-липован	II	135-154
Плотникова А.А. (Москва)	Представления о природе в традиционной народной культуре старообрядцев Румынии	VIII	100-105
Побережник И.В. (Черновцы)	Отношение старообрядцев Буковины к алкоголю и пьянству (XIX – начало XX в.)	V	199-202
Пригарин А.А. (Одесса)	Народная этимология “некрасовцы” и “липоване” в контексте истории группы	II	100-116
Расков Д.Е. (Санкт-Петербург)	Собственность в восприятии староверов-странников: спор о паровой мельнице начала XX века	VI	221-230
Рудаков С.В. (Нижний Новгород)	Заволжские погосты: лесные могилы как памятники истории и культуры Нижегородского Заволжья	II	131-134

род)			
Савостьянова О.П. (Москва)	Особенности одежды крестьян старообрядцев Нагатинской волости Московского уезда второй половины XIX-начала XX в.	IX	182-190
Свинцова Л.Н. (Киев)	Некоторые особенности состояния культурной идентичности старообрядцев Стародубья, Ветки, Бессарабии и Буковины	V	203-210
	Влияние культурно-религиозного фактора на повседневность старообрядческих Ветковско-Стародубских слобод XVIII – XIX вв.	VI	211-220
	Традиционная культура старообрядцев Стародубья - Ветки конца XVII-XIX вв.: факторы адаптации	VII	193-200
	Потенциал культурной адаптации старообрядцев, реализовавшийся в процессе их расселения по территории Украины	VIII	145-150
	Проблемы культурной адаптации локальных групп старообрядцев в полиэтническом пространстве Украины	IX	153-161
Серебрянникова Н.И. (Одесса)	Представления о сглазе и перепуге у липованского населения Придунавья	I	119-122
	Традиционные методы лечения болезней среди старообрядческого населения Придунавья	II	161-163
Троцык А.Г. (Одесса)	Повитуха в старообрядческой общине на Дунае	II	155-156
Арефьева (Тро- цык) А.Г. (Одесса)	Образ старообрядческой семьи: традиции и инновации	VII	231-234
Феноген А.С. (Бухарест)	Интерес румынских учёных к липованам	VI	242-245
Фодор Ф. (Сегед)	Культура и быт русских липован в Румынии (конец XX - начало XXI вв.)	II	117-130
Хренчйук Даниел (Сучава)	Сообщество русских липован в Буковине. Размышления	III	141-148
Чебан Е.И. (Одесса)	Инновации в современной повседневности липован: домашнее пространство и приватные практики старообрядцев конца XX-начала XXI вв.	VII	238-245
Черкашин А.Л. (Харьков)	Хозяйствование старообрядцев Слобожанщины в XIX веке	V	191-193
Чернова О.Ю. (Муравлевка)	Свадебные обряды липован по воспоминаниям муравлевских старожилов	IX	180-181
Шевченко А.М. (Измаил)	Хозяйственная деятельность липован Вилково в XIX- начале XX в.	IX	126-127
Шишкина И.А. (Измаил)	Старообрядцы: формирование общины в городе Тучкове. Традиционная одежда	V	188-190
Щерилия Л.А. (Черновцы)	Ткацкий промысел и использование тканей липованами Буковины в XIX – начале XX вв.	V	185-187
ИСКУССТВОВЕДЕНИЕ			
Белый В.А. (Измаил)	Продление жизни икон	I	103-108
Горбунов Ю.Е. (Одесса)	Богу - кесарево, или Что видели староверы и их противники в иконе "Христос Царь Царем"?	I	87-96
	Русские иконы в старообрядческих общинах Болгарии. Статья 1	II	85-98
Гриднева Н.В. (Одесса)	Комплекс старообрядческих икон и особенности «Покрова Пресвятой Богородицы» в собрании одесского муниципального музея личных коллекций им. А.В. Блещунова	I	97-102
	Икона и ее оклад: пример синтеза искусств в старообрядчестве	II	99-100
ЯЗЫК			
Баранник Л.Ф. (Одесса)	Традиционная южнорусская лексика в речи липован Юга Украины	I	129-138
	Лексика, связанная с пищей, в русских старообрядческих говорах Украины	II	173-180
	Наименование женской одежды в старообрядческих говорах Одесщины	III	161-168
Баранова Е.С.	Имя прилагательное в говоре казаков-некрасовцев: семантика, праг-	VIII	207-208

(Ставрополь)	матика, словообразование		
Брысина Е.В. (Волгоград)	Аксиологические свойства диалектной картины мира (на материале донских казачьих говоров)	V	238-241
Глушковски Михал (Торунь)	Факторы способствующие сохранению русских диалектных черт в языке польских старообрядцев	VIII	193-196
Громакова О.Н. (Ставрополь)	Семантические особенности наименований построек в говоре казаков-некрасовцев	VIII	211-213
Грязнова В.М. (Ставрополь)	Архаичность говора казаков-некрасовцев как его специфическая характеристика	VIII	200-202
Желябова И.В. (Ставрополь)	Особенности словообразования рыболовецкой лексики говора казаков-некрасовцев	VIII	203-206
Касаткин Л.Л. (Москва)	Русский говор села Татарница в Болгарии	V	223-236
	Прародина старообрядцев села Куница Флорештского района Молдавии по данным их языка	VIII	177-192
Кирилэ Ф. (Бухарест)	Русские липованские говоры. История и современное состояние	V	237
Киселева Л. А. (Киев)	«Дивный и предивный мир...»: Русский старообрядческий Север в лирике Н. А. Крюкова 1910-х гг.	I	139-144
Королёва Е.Е. (Даугавпилс)	Этнолингвистический аспект диалектологических исследований	V	242
	Церковная лексика в речи староверов Латгалии	X	167-172
Кривенко Д.А. (Ставрополь)	Имя числительное в говоре казаков-некрасовцев: общенациональное и региональное	VIII	209-210
Маёрова К.В. (Москва)	Этносоциальные и лингвокультурные феномены, формирующие «картину мира» языковой личности алтайских старообрядцев	V	243-245
Морошану Л.И. (Одесса)	Материалы к «Программе сбора лексики говоров старообрядцев»: тема «Наименования лиц: социальные отношения»	IX	195-197
	Название кушаний и напитков в русских говорах Одесской области: материалы к идеографическому словарю	X	173-178
Мотузенко Е.М. (Бельцы)	Старик ловил неводом рыбу...	V	246-248
Пасько Дорота (Торунь)	Особенности акцентуации в русском говоре старообрядцев, живущих в Польше	VIII	197-199
Пашко О.В. (Киев)	Онтология вещи: к вопросу о поэтике Николая Крюкова	I	145-150
Плотникова А.А. (Москва)	К проблематике старообрядчества: этнолингвистический аспект	IX	191-194
Черкашина Э.А. (Ставрополь)	Лексико-тематическая подгруппа «врачевание» в лексике казаков-некрасовцев	VIII	214-215
Швецова Н.Л. (Одесса)	Прозвища в русских старообрядческих говорах Одесской области	II	185-188
	Старообрядческие прозвища как выразитель особенностей человеческого характера	III	169-171
ОБЗОРЫ. РЕЦЕНЗИИ. ХРОНИКА.			
Галкина А.В., Лулева О.К., Пригарин А.А., Федорова А.И. (Измаил - Одесса)	Свод рукописных, документальных и фотографических источников по истории и культуре старообрядцев на Дунае: предварительный отчет о	VII	259
Голдина С.А. (Полтава)	Исследование «древлего благочестия» Центрального Черноземья: Рецензия: Апанасёнок А.В. «Старая вера» в Центральном Черноземье: XVII - начало XX в. - Курск. гос. техн. ун-т. - Курск, 2008. - 304 с.	VI	277-280

Гребцова И.С. (Одесса)	Очерки истории старообрядцев Поднепровья (Рец.: Таранец С.В. Старообрядчество города Киева и Киевской губернии. – Киев, 2004. – 352 с.)	II	195-196
	Рецензия на сборник документов «Источники по истории Куреневских старообрядческих монастырей XIX – первой половины XX века». – Т. 1. – Киев-Куреневка, 2006. – 360 с.	V	249-250
Грязнова В.М. (Ставрополь)	Международная научная конференция «Лингвистическая экология: сохранение исчезающих языков» (п. Новокумский Левокумского района Ставропольского края, 19-22 сентября 2012 г.)	X	181-183
Душак Н.С. (Кишинев)	«Мы сохраним тебя, старообрядчество!» Вторая Международная научно-практическая православная старообрядческая конференция «Русские старообрядцы. Духовные и культурные традиции»	VII	257-258
	Рецензия на книгу Федора Семеновича Каунова «Мое время строить, писать и рисовать» (Кишинев, 2012)	X	179-180
Жеребило Т.В. (Назрань)	[Рец.:] «Семантического словаря говора казаков-некрасовцев с лингвокультурологическим комментарием». Ставрополь, 2012.	X	188-189
Зюлковска Магдалена (Торунь)	«Старообрядцы в зарубежье. История. Религия. Язык. Культура»: конференция в Торунском университете им. Николая Коперника	VI	273-274
Любич П.А. (Кишинев)	Храму Покрова Пресвятыя Богородицы в городе Кагуле – 120 лет	X	186-187
Пригарин А.А. (Одесса)	История и этнография в изданиях общины русских-липован Румынии 2002 – 2005 гг.	II	189-194
	Новая научная литература о липованах и старообрядцах	III	172-176
	Старообрядцы – бессарабские купцы и мещане Рецензия: Абакумова-Забунова Н.В. Русское население городов Бессарабии XIX в. – Кишинев: Business-Elita, 2006. – 519 с.	V	251-252
	Книга поколений: Рецензия: Смилянская Е.Б., Денисов Н.Г. Старообрядчество Бессарабии: книжность, певческая культура. – М.: Индрик, 2007. – 432 с.	V	253-254
	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.	VI	281
	Старообрядцы южной Молдовы в краеведческих очерках: [Рец.:] Любич П.А. «Кагул». Книга 1. Русские православные староверы / Научн. консультант Александру Магола. – Кишинев: Elena-V.I., 2012. – 204 [56]р.	IX	198-
	Новые издания по старообрядчеству	X	
Сморгунова Е.М. (Москва)	«Липоване. Дунайская Венеция». Кино в Москве. Кинорецензия и немного истории.	X	184-185
Федорова А.И. (Одесса)	Рец.: Волошин Ю.В. Розкольницькі слободи на території Північної Гетьманщини у XVIII столітті. (історико-демографічний аспект). – Полтава: АСМІ, 2005. – 312 с.	I	194-196
	Поучительная книга липовановедения: Рецензия: Кирилл Ф. Сказания о культуре и традициях русских-липован. – Бухарест: CRLR, 2006.- 245 с.	VI	275-276
Феноген С.И. (Сарыкей)	Две новые книги о селе Сарикей: 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.	VI	282
МАТЕРИАЛЫ К 10-МУ ЮБИЛЕЙНОМУ ВЫПУСКУ			
Пригарин А.А. (Одесса)	Липоване и «Липоване...» в новейшей практике и историографии: опыт саморефлексии	X	3-18
Пригарин А.А., Федорова А.И. (Одесса)	Содержание 1-10 выпуска ежегодника «Липоване: история и культура русских старообрядцев»	X	19-30

КАРЯЧКА – МИРНОЕ: ОЧЕРКИ ПРОШЛОГО И ТРАДИЦИЙ. – ВЫП. IV.	
ИСТОРИЯ	
1. Очерки истории села Мирное (Карячки) и его жителей Предания «Черного села». «Русей русского». «Аргатування» запорожцев. «Каряки» и казаки. Что рассказало «Исповедная роспись»? «Пришли сюды деды из Калуги...» Церковь Преподобной Парасковей. «Старая Россия». Cariacisa, Cariacichi. История Мирного (Бачинская Е.А, Пригарин А.А.) Приложения: документы и материалы по истории с. Мирное (Карячка)	3
1. Археологические памятники окрестностей села Мирное (Березин С.Е.)	24
2. Исповедная роспись 1821 г.	31
3. Описание селения Карячки на 1822 - 1827 гг.	34
4. Ревизская сказка 1835 года апреля месяца 30 дня Бессарабской области Аккерманского уезда Тарбунарской волости селения Карачкова, состоящих мужеска и женского пола налицо	35
5. «Карячское коммунальное управление 5-го стана, Болградского земского района, Измаильского уезда, Бессарабской губернии». 1906 г.	39
6. Список жителей Карячки - участников восстания 1924 года	39
5. «Тимон». 1996 г.	40
ЭТНОГРАФИЯ	
2. Население Мирного конца XX века: демографические и этнокультурные характеристики (А.Т.Павлишин, А.А.Пригарин)	41
3. Материальная культура	50
§1. Хозяйственные традиции (С.А. Кюрчубаш, А.А.Пригарин)	50
§2. Комплекс организации пространства (крестьянский двор и его постройки) (А.А.Пригарин)	54
§ 3. Традиционная одежда и ее функции (Т.А.Агафонова)	72
§4. Традиции в системе питания (Д.Г.Звягина)	78
4. Обряды и обычаи	82
§ 1. Семейная обрядность	
4.1.1. Родильная обрядность (Г.Н.Захарченко (Стоянова))	82
4.1.2. Свадебные обряды и обычаи (Н.А.Петрова)	85
4.1.3. Погребально-поминальная обрядность (Г.Н.Захарченко (Стоянова))	95
§ 2. Обряды и обычаи календарного цикла (Т.В.Тхоржевская, А.И.Федорова)	101
§ 3. Материалы по народной медицине (Н.И.Серебрянникова)	110
§ 4. Духовные стихи (А.А.Пригарин)	117
5. Соционормативная культура	121
§ 1. Семья и семейные отношения (А.И.Ганчев)	121
§ 2. Добрачное общение молодежи (Н.А.Петрова)	139
§ 3. Традиции в общественной жизни села (А.И.Ганчев)	142
§ 4. Обычное право (А.И.Ганчев)	148
ИСКУССТВОВЕДЕНИЕ	
6. Иконы старообрядческой общины Мирного: церковь преподобной Парасковей (Ю.Е.Горбунов)	153
I. Фрагменты старого иконостаса	155
II. Новый иконостас: традиции и инновации	162
III. Икона и народная вера	178

ИСТОРИЯ

Чебан И.Н. (Старая Некрасовка)

ПАТРИАРХ НИКОН И НАЧАЛО ИСПРАВЛЕНИЯ БОГОСЛУЖЕБНЫХ КНИГ

Каждое большое историческое явление, будь это протестантская реформация, или русская революция, так и русский церковный раскол XVII века не был результатом случайных столкновений, неудачных действий нескольких лиц или одного идеологического конфликта. Это уже видно из того, что при царе Алексее Михайловиче от русской церкви отошло не одно, а несколько разных по идеологии и разнородных по составу движений, которые нам известны под собирательным именем старообрядческого раскола, - повествует Сергей Александрович Зеньковский в своей книге «Русское старообрядчество».

Нелегко определить различие между этими движениями, которые отвергли претензии государства и епископата на распоряжение духовной жизнью народа. Преданность «древлему православию», как свою идеологическую позицию называли сами раскольники. Старый обряд стал увлекающим и удобным знаменем, за которым отдельным вождям было легко повести церковный народ, недовольный той пищей духовной, которую ему предлагало руководство церкви и рутенеры из рядового духовенства.

После смерти патриарха Иосифа русская церковь осталась без управления. Число кандидатов на освободившийся патриарший престол было не велико. На умы людей близко бравших к сердцу положение в церкви, приходили имена двух кандидатов: Стефана Вонифатьева, фактического возглавителя после собора 1649 года, и сравнительно молодого царского любимца, новгородского митрополита Никона.

Вонифатьев, старший по возрасту и бывший главным звеном, соединявшим боголюбцев со двором, считался в московском обществе ведущим кандидатом. За Вонифатьева горой стояли боголюбцы и их друзья среди духовенства и при дворе. Протопоп Аввакум, поддержанный частью епископата, особенно старался провести в патриархи своего покровителя и друга.

Но, к всеобщему изумлению, Вонифатьев «не восхоте сам». Трудно указать с уверенностью на причины отказа царского духовника от такой чести, хотя он и руководил всеми делами церкви в 1649 – 1652 гг., когда патриарх Иосиф был неофициально не у дел. Может быть, он уже чувствовал, что годы тяжелой борьбы за благо церкви подорвали его силы и что ему остается еще жить очень не много. Действительно, через четыре года после смерти патриарха Иосифа, старик протопоп и сам скончался. Вместо себя Вонифатьев предложил царю избрать в патриархи Никона.

Предложение Вонифатьева было, несомненно, принято царем с радостью. Он знал Никона, уже пять лет, ценил его кипучую энергию, твердую преданность церкви, твердый аскетический подход к вере, верил в его широкий ум и административные способности. За годы управления новгородской епархией,

Никон показал, что он был решительным и твердым, не боявшимся опасности и ответственности, правителем.

Кроме самого царя и боголюбцев, которые, видимо, не вполне восторженно, но все же поддерживали его кандидатуру, за Никона был царский друг боярин Федор Ртищев, заведовавшая двором государыни старшая сестра Ртищева и другие представители церковной партии при дворе. А главное, действительно трудно было найти более подходящего, умного и энергичного кандидата, чем Никон.

Церковный собор был назначен на 22 июля 1652 года. На открывшийся собор Никон не явился. Этим он показывал, что хотя он и является главным, если не единственным кандидатом, но к власти будто бы не стремится, не хочет влиять на собор и оставлять за собой свободу действий.

Собор избрал нескольких кандидатов, представил список на утверждение царю, и за тем был вынут жребий. Жребий пал на престарелого и всеми уважаемого иеромонаха Антония, который сейчас же категорически отказался от избрания. Тогда собор единогласно выбрал в патриархи Никона, и после одобрения царя за ним на новгородское митрополичье подворье была послана особая делегация.

Несколько раз подряд Никон отказывался от избрания и даже не захотел идти на собор. Тогда за ним было послано особое посольство во главе с двумя митрополитами и боярином Бутурлиным, заведовавшим большим приказом. Не смотря на это, дипломатичный Никон отказался идти на собор и, наконец, был приведен туда почти силой. В ответ на предложение собора принять патриарший престол он снова категорически отказался, и тогда, по словам его же собственного рассказа, царь и весь собор сначала стали перед ним на колени, а за тем, «распростершись ниц» стали умолять его принять избрание. Только после этого Никон условно согласился принять избрание, обратившись с речью к собору: «...Если обещаете слушать меня во всем, как пастереначальника и отца крайнего, то по желанию и прошению вашему отречься от великого архиепископства». В ответ на это требование царь и собор обещали слушаться во всем, что касается церковных дел.

Такова версия самого Никона, описавшего свое избрание через тринадцать лет после собора и накануне суда над ним. Вполне вероятно, что Никон несколько драматизировал обстановку своего избрания и придал слишком формальный характер обещаниям царя и собора повиноваться ему в вопросах церкви. В официальном акте об избрании Никона говорится кратко, но многозначительно: «Удалось умолить Никона быть патриархом с великой нуждой». Но поскольку грамота была лично отредактирована царем, можно предположить, что царь вычеркнул из акта фразы, умо-

лявшие его достоинство, как например, *«распростершись ниц»*, после того как драматичность и умиление напряженного момента прошли.

Через два дня произошла интронизация нового патриарха, прошедшая крайне торжественно и показавшая, что интересы Никона ограничиваются не только русской церковью, но и всем православным миром. Призывая Господне благословение на царя, Никон заговорил о росте и мощи Московского государства. Он обещал молиться, чтобы благочестивое царство прославилось от моря и до моря, и от рек до конца вселенной. И сказал, что надеется, что *«расточение (потерянное) возвратится»*. Высказал надежду, что Россия вернет русские земли, захваченные поляками и шведами.

Первые месяцы пребывания Никона на патриаршем престоле не внесли перемен в русскую церковную политику. Новый патриарх энергично, планомерно и успешно продолжал проводить программу по поднятию нравственного уровня духовенства и народа, распространению проповеди единогогласного богослужения и охране русской церковной культуры от иноверных влияний. Никон и царь направляли все свои усилия на оздоровление страны и церкви и усиление православия. Церковная дисциплина часто возрождалась сама по себе уже при одном воспоминании, что новым патриархом является суровый, аскетический и не останавливающийся перед строгим наказанием, Никон.

Своей личной строгой жизнью, посвящением большого числа священников и дьяконов, посещение больниц, тюрем и богоугодных домов, приглашение на трапезы бедных и странников патриарх показывал пример другим иерархам и низшему духовенству. Помощь бедным и больным, стола характерная для работы боголюбцев, была заметной чертой и в деятельности Никона. Судя по расходным книгам патриаршего приказа, ни один глава русской церкви не оказывал столько помощи нуждающимся, как Никон. Он раздавал милостыню при каждом выходе и даже посылал деньги для улучшения пищи заключенных. Он нередко заходил в тюрьмы при разбойных и других приказах, в черную палату, оделяя заключенных едой и одеждой, заступаясь за невинных перед судом. Им были построены дома для инвалидов и стариков, а в годы голода и эпидемий он широко организовывал помощь пострадавшим.

Очень много внимания обращал Никон на строительство и улучшение уже существующих церквей и монастырей. На Валдае, в своей бывшей новгородской епархии, он создает большой монастырский центр, обитель Божьей Матери, который вскоре превратится в один из самых богатых и цветущих монастырей России. По просьбе патриарха царь передал в ведение монастыря десятки сел с тысячами крестьян.

Не менее энергично боролся Никон с возможным проникновением иноверных влияний в среду русского народа, продолжая политику изоляции масс русского населения от иностранцев.

Во всех областях жизни и культуры Никон старался сохранить православный стиль. Он боролся с

иностранными манерами и платьем, которые начали распространяться среди русских. Когда некоторые русские иконописцы начали писать иконы на манер западной живописи, то он приказал жечь эти иконы, и только заступничество царя спасло писцов от огня.

Мероприятия Никона против иностранцев находили очень благодарный отклик среди значительной части населения, особенно среди русского купечества.

В вопросе ограничения влияния иностранцев на русских и их проникновение в русское общество, интересы духовенства и купечества полностью сходились, хотя их мотивы совершенно, различны. Конечно, эти религиозные расследования были часто очень не справедливы, хотя их конечной целью было не обращение в *«русскую веру»* иностранцев, а защита православных от всегда опасного примера иноверцев.

В 1650-х годах, едва избранный патриархом Никон, в свою очередь, старается влиять на русскую политику и направлять ее с целью покровительства и объединения всех православных.

А вот интересный взгляд Зеньковского на события, так называемого, восстания Богдана Хмельницкого, по поводу объединения православия. *«Гораздо более конкретный и исторически многозначительный характер имело выступление России в защиту православного населения Речи Посполитой, восставшего под предводительством Богдана Хмельницкого. Усилия и уговоры патриарха Паисия и очарованного им Никона, в конце концов, увенчались успехом, и русское правительство после долгих колебаний решило помочь борьбе юго-западных руссов против польско-католического владычества. Хмельницкий, которому были известны вселенско-православные увлечения Никона, непосредственно писал самому патриарху, прося его поддержать просьбы Украины об объединении с Москвой. Решение московского правительства помочь Хмельницкому и принять в свое подданство, восставшее русское население Польши было принято после долгих колебаний»*. Это был взгляд американского ученого Сергея Александровича Зеньковского, родившегося в Киеве в 1907 году. В 1920 году, вместе с родителями покинувшего Россию, уехал в Чехословакию. В 1930 году, закончил Парижский университет (Сорбонна). В 1942 году С.А. Зеньковский получил степень доктора философии в Пражском Карловом университете, опубликовав свою диссертацию о русской политике во второй половине XIX - начале XX века. В 1950 году Зеньковский переехал в США. В 1950-1954 гг. он преподает русский язык и литературу на отделении славистики университета Индиана (Блумингтон), следующие четыре года читает лекции и ведет научную работу в русском исследовательском центре Гарвардского университета. В 1958-1960 гг. преподает русскую историю в Стетсонском университете. В 1960-1966 гг. становится профессором славянского и восточного отделения университета штата Колорадо. В 1967-1977 гг. С.А. Зеньковский - профессор отделения славянской культуры в университете Вандербилта (штат Теннесси), откуда вышел в отставку заслуженным профессором, вернувшись во Флориду.

Думаю, что нет смысла перечислять количество работ выполненных им за эту бурную и кипучую

жизнь. Ссылаясь на его авторитет, я позволил себе извлечь кое-какой материал из написанной им книги о русском старообрядчестве. В ней он раскрывает не только причины раскола русской церкви, но и дает полную и исчерпывающую характеристику патриарху Никону, отнюдь не деспоту, как привыкли характеризовать его некоторые историки.

Несмотря на то, что за последние сто лет, было опубликовано немало документов и исследований, давших значительное количество сведений о событиях, приведших к выходу старообрядчество из лона русской патриархии. Все же сравнительно немного было сделано для выяснения корней этого раскола в истории самой русской церкви, его роли в развитии русского народа за последние три века. Почти забыт тот факт, что именно старообрядцы сохранили и развили учение об особом историческом пути русского народа.

До середины XIX века работы о старообрядчестве, написанные представителями русской церкви и русской исторической науки, имели только обличительные и миссионерские цели. Зеньковский пишет, что Никон выступил в защиту православного населения Польши и дальше на православный восток. Восединение всей Южной Руси с Русью Московской могло сделать Россию непосредственным соседом балканских провинций Турции, и Россия, в случае успеха, могла бы со своих границ сравнительно легко помочь православному населению Балкан. Со времен учреждения московского патриархата православный восток привык видеть в России своего защитника, и поэтому не удивительно, что слухи о выступлении России в пользу греков и югославян не переставали циркулировать в течении всего XVII века. Неудивительно, что мало разбиравшийся в вопросах внешней политики Никон чувствовал себя вершителем судеб всего православного мира. Эти старания и надежды Никона объединить под скипетром русского царя и под престолом московского патриарха всех православных христиан. Превращая Россию в панправославную империю..., Никон умел видеть далеко и широко, но был слишком не подготовлен и нетерпелив, чтобы, добиваясь новых ценностей, не причинить ущерб старым. Поэтому, опасаясь, что некоторая разнища между русским народом и обрядом греков, который в 1640-х годах был введен Петром Могилей и в православных церквях Украины и Белоруссии, может скомпрометировать его возможное будущее положение как главы всех православных Востока, он стал задумываться над тем, как приблизить русский обряд к обряду новогреческому.

Действуя по-прежнему быстро и энергично, Никон затребовал из монастырей и церквей старые богослужебные тексты, которые он хотел использовать для сличения с бывшими в то время русскими богослужебными книгами. Сбор старых материалов дал прекрасный результат, и вскоре в распоряжении Печатного Двора оказалось около 2700 старых служебников, уставов, псалтырей, евангелий и других богослужебных и церковных книг. Этот ценный материал, так же как и книги, никогда не были использованы при Никоне. Подлинное научное сличение этих текстов потребовало бы многие годы тщательной научной ра-

боты и, по всей вероятности, также не дало бы требуемых результатов, так как эти книги, конечно, отражали все перемены, произошедшие в Уставе за столетия истории христианства в России, и не могли дать правщикам никакого окончательного текста. Но их, видимо, и не пытались использовать для работы Печатного Двора при Никоне. Вместо старославянских и греческих книг, изучение которых все же объяснило бы Никону его недоумение над русскими текстами, патриарх приказывает попросту взять современные греческие книги венецианского издания конца XVI и начала XVII века. Уже 9 октября 1652 года начинается печататься новое издание Псалтыри, в которое вводится по сравнению с прежними русскими печатными изданиями значительные изменения.

В частности, пропускаются указания, как надо делать перстосложение при осенении себя крестным знамением, и указания на поклоны при чтении молитв Ефрема Сирина во время поста. Так как старые правщики воспротивились нововведению Никона, то патриарх уволил двух ветеранов печатного дела в Москве - правщиков Ивана Наседку и Силу Григорьева.

На неделе предшествующей великому посту 1653 года Никон разослал по московским приходам «память» или как теперь говорят - циркуляр. В этой «памяти» патриарх не запросив ни церковный собор, не посоветовавшись с видными деятелями церкви, совершенно неожиданно и самовольно меняет обряд. *«По преданию святых апостол и святых отец не подобает в церкви метания творити по колену, но в пояс бы вам творити поклоны, еще и тремя персты бы есте креститься».*

Изменение такой важной части обряда, как крестное знамение, личным, ничем не мотивированным циркуляром, при этом в общих выражениях - *«по преданию святых апостолов и святых отец»*, было чем -то, не слыханным в анналах не только русской, но и вообще христианской церкви. Даже теперь, когда обряд и религия играют гораздо меньшую роль в жизни народа, изменение крестного знамения католическим епископом или самим папой, или патриархом православной церкви представляется немыслимым. А в русской церкви XVII века значительных изменений обряда, не посоветовавшись с собором, не делал даже такой авторитетный глава церкви, как патриарх Филарет. Что же касается крестного знамения, то оно сохранило начальную греческую форму двух перстов с древнейших времен русского христианства, и когда в начале XVI века в России начала распространяться новогреческая форма перстосложения, то она была осуждена и запрещена Стоглавым собором в 1551 г. Теперь же Никон решился своим личным распоряжением, да еще накануне Великого Поста, который всегда вызывал на Руси большой религиозное напряжение, заменить старое русское и древнегреческое крестное знамение новогреческим. Неронов, Аввакум и другие московские боголюбцы собрались на совещание, чтобы решить, как отнестись к «памяти» патриарха.

После долгих прений и колебаний было решено, что Неронов отправиться на всю первую неделю поста в Чудов монастырь и, там, в молитве и миросо-

зерцании будет искать решение. На эту неделю он поручил свой приход протопопу Аввакуму. В конце недели, после сурового поста и молитв, молясь перед образом Спаса Нерукотворного, Неронов услышал голос, который, как ему казалось, шел от образа: *«Иоанне, держи, и не убийся до смерти; подобает ти укрепить царя о имени Моем. Да не постраждет днесь Русь якоже в юности (униаты)»*. Этот голос, призывавший стоять за веру и двуперстное знамение, решил все сомнения Неронова. Вернувшись из монастыря, он рассказал об этом явлении Аввакуму, епископу Павлу Коломенскому и другим боголюбцам. Было решено подать самому царю челобитную протеста против действия патриарха. Текст петиции был составлен Аввакумом и протопопом Даниилом Костромским. Содержание протеста было очень резким. Боголюбцы писали, что христианское чистое учение может пропасть и на Руси, и что глава церкви Никон отошел от заветов православия.

Царь передал петицию патриарху и, видимо, настоял на том, чтобы патриарх отложил свои нововведения. Никон и на этот раз согласился, не настаивал на проведения в жизнь *«памяти»*, и казалось, что мир снова наступил в русской церкви.

Попытка Никона переделать русский обряд на новогреческий лад была совершенно лишней и бессмысленной. Боголюбцы к тому же чувствовали, что Никон не остановится на крестном знамении, а пойдет дальше и примется за пересмотр всего русского богослужения, для чего он и начал собирать старые книги, о чем, конечно, боголюбцы знали от своих друзей справщиков. Такое отношение к установившемуся русскому обряду подрывало авторитет церкви, которая в течении последних двух столетий считала себя хранительницей истинного православия, и оскорбляло боголюбцев русской литургической традиции.

Через несколько месяцев, после своего, временного отступления по поводу *«памяти»* о поклонах и крестном знамении Никон почувствовал себя уже гораздо уверенней, чтобы начать расправу с непокорными протопопами. Он с большим умением нашел для этого предлог, неимевший ничего общего с уставом или богословско-литургическими вопросами.

На следующем собрании, состоявшееся в июле 1653 года, Никон резко обвинил Неронова в клевете и искажении его слов в жалобе, поданной царю. Начался неприятный спор, в котором Неронов обвинил патриарха в том, что он перестал считаться с боголюбцами. Он заявил, что интриганы из патриаршей бюрократии настраивают Никона против боголюбцев и стараются унижить их.

Не желая обвинять Неронова в несогласии с ним самим, он добился от собора осуждения главы и основателя боголюбского движения за раздоры с причетом его же прихода. 4 августа Неронов был арестован и заключен в Новоспасский монастырь. Через несколько дней старик протопоп был жестоко избит на патриаршем дворе, и затем отведен в собор для церковного наказания. Митрополит Крутицкий снял с протопопа скуфью и наложил на него запрещение служить священником. На следующий день 13 августа, Неронов

был выслан в Каменно – Островский монастырь в Вологодском уезде.

Через несколько дней, патриарх арестовал и самого Аввакума за то, что тот проводил службу в сарае. Служба проводилась в сарае из-за того, что священники Никона не предоставили церковь для проведения службы. Сам Аввакум был приговорен к высылке и лишению сана, опять таки за неповиновение патриарху, а будто бы за запрещенное каноническими правилами богослужение в сарае. Спустя некоторое время Аввакум был выслан в Сибирь.

В течении трех лет Никон тщательно готовит задуманную им унификацию русского устава с новогреческим, и только поместный русский собор 25 – 31 марта 1655 года под давлением патриарха постановляет принять предложенные ему изменение устава и церковных обычаев. В самом начале 1654 года Печатный Двор переходит под полный контроль патриарха, и в нем теперь безраздельно и неограниченно господствует грек Арсений, Чудовский старец Евфимий, старец Матвей, завзятый враг боголюбцев, сыгравший важную роль при ссылке Неронова и других непокорных Никону. Начатое в 1652 году собрание древних книг и документов продолжается. К собранным книгам и документам присоединяется более 500 книг и 200 старых уставов и служебников.

Следующим важным шагом Никона было признание русской церковью необходимости пересмотра печатных книг по старым церковно-славянским и греческим материалам. В апреле 1654 года он созывает поместный русский собор. Открывая собор, патриарх сказал, что при учреждении московского патриархата русская церковь обязалась следовать заповедям Христа, соблюдать постановления вселенских соборов и быть согласной в догматах и уставах с греческой церковью. Собор согласился с доводами патриарха, и только епископ Павел Коломенский заявил, что не согласен на исправление некоторых мест русских книг. Соборное постановление было запротоколировано и подписано двадцатью девятью из тридцати пяти участников собора, причем епископ Павел Коломенский сделал под своей подписью оговорку, фактически аннулировавшую его согласие. Таким образом, семь участников собора, как одна пятая всех участников собора, отказались санкционировать предложение патриарха. Павел сейчас же после собора был арестован, избит клеветами Никона, сослан на север в новгородскую область, и там, по-видимому, или задушен, или заморен голодом.

Сень Д.В. (Ростов-на-Дону)

«ДРУГИЕ СЛАВЯНЕ»: АХРЕЯНЕ ПРИАЗОВЬЯ И КУБАНИ XVII в. – начала XVIII в.

Тема славянского присутствия в османском Приазовье и на территории Крымского ханства приобрела в последние годы новое звучание. Причина тому – применение новых подходов к изучению османо-крымско-казацкого взаимодействия (сотрудничества, неконфронтационного сосуществования), а также результаты архивной эвристики (Архив СПбИИ РАН, РГАДА, ГАРС и др.). Историографическая ситуация такова, что поставленные и частично решенные проблемы истории казацких сообществ Северного Кавказа (общины Кумы, Аг-рахани и Кубани) позволяют сейчас обратиться к частным аспектам темы¹. Среди них социальная стратификация казацких сообществ Кавказа, выходцев с Дона (религиозный, половозрастной, имущественный состав); отношение казаков к перспективам своего пребывания в новом крымском подданстве и соседства с османским Азовом; военное сотрудничество казаков с народами Кавказа и их элитами; занятия казаков Кавказа в связи с традициями донского казачества и новыми условиями проживания в регионе, включая занятие работороглей.

Один из недостаточно изученных в историографии вопросов – история обозначения казаков-старообрядцев *ахреями* в сравнении с другими практиками словоупотребления термина. *Ахреями* в России XVII века назывались либо православные, в т.ч. казаки, изменившие государю, бежавшие к туркам-османам (в Крым?) и перешедшие в мусульманство, либо казаки-старообрядцы, ушедшие с Дона на Кавказ (примечательно, не переходившие, как правило, в мусульманство, однако *изменившие*, в глазах российской стороны, государю), ставшие подданными крымских ханов. При этом внешнее для них именование (*ахреине*, *ахреинин*), сопровождаемое другими нелестными характеристиками, носило инвективный характер, за которым скрывались отголоски конфликта между разными составляющими православного мира. В ходе работы определились расширенные границы поиска, связанные не только с судьбами казачье-старообрядческого населения Крымского ханства, но также с историей славянского населения османского Азова, среди которого были не только невольники, но и свободные. При этом изучение славянского населения Приазовья по своей научной значимости выходит за пределы таких сюжетов как адаптация в Азове беглых казаков из Войска Донского второй половины XVII в.

Перед нами более масштабное историческое явление, нежели история славянского (казачьего) населения Крымского ханства конца XVII в. – начала XVIII в. Если установленные факты окажутся звеньями одного процесса, то в истории славянского населения Приазовья и Кубани XVII в. – начала XVIII в., истории русско-османского сотрудничества откроются новые направления поиска.

Развивая дискуссию, отметим, что термин *ахреине* не встречается в *источниках ранее XVII в.* Следовательно, можно предположить, что появление термина и начало его бытования связано с неким заметным (новым?) социальным явлением, *повторяемостью* которого была отмечена современниками, либо с явлением, *переживаемым* по-новому, что не замедлило отразиться в языковой лексике. Вместе с тем, источники первой половины XVII в. знают *ахреян*; в отношении же «раскольников» указанное слово употреблялось не в первоначальном своем смысле. Отметим, что за пределами России, в частности, в Болгарии, *ахреями* называли других славян-«отступников» – болгар-мусульман или *помаков*². Такой экзоним, маркирующий *инаковость* таких славян, находился в ряду других обозначений указанной группы со стороны православных болгар – «*бели цигани, боганици, потурнаци, чеченци*»³. *Ахреями* называли болгар-мусульман в Родопях и Беломорской Тракии. Этимологию слова *ахреине* некоторые болгарские специалисты связали со средневековым названием Родоп/Восточных Родоп – Ахрида/Ахридос, а также с османской областью «*Ахърчелеби*»⁴. Другая версия, на наш взгляд, еще менее правдоподобная, производит *ахреян* от староболгарского слова «*хрид*», означающего «*скалу, холм, горы*»⁵. Отметим другое: *ахреян (ахреинин)* – это перешедший в другую веру, т.е. ставший *мусульманином, потурнаком*.

В словаре русского языка XI–XVII вв. находим: «*Ахреян, м., отступник от христианской веры*»⁶. Одними из первых к этимологии слова *ахреине* обратились Дж. Гарибян и В.И. Чернышев⁷. Первый из

² Райчевски С. Болгарите мохамедани. Втор. издание. София, 2004.

³ <http://bg.wikipedia.org/wiki> [Дата обращения 10.02.2012].

⁴ Хюсеин Мехмед. Помашите и торбешите в Мизия, Тракия и Македония. София 2007. С.36.

⁵ Тодорова Богдана. Етно-конфесионална самоидентификация на българите-мюсюлмани [http://www.balkans21.org/2010_7/todorova_7_6.pdf. Дата обращения 25.03.2012].

⁶ Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып.1. М., 1975. С.59.

⁷ Гарибян Дж. Несколько лексических уточнений // Известия Академии наук Армянской ССР. 1956. №11. С.97–99; Чернышев В.И. Происхождение некоторых нарицательных имен из собственных. Омельфа, Охреян, Охрюта, Пентюх // Язык и мышление. М.: Л., 1935. Т.III–IV. С.172–173.

¹ Выражаем признательность друзьям и коллегам – к.и.н. А.А. Пригарину, д.и.н. В.И. Мильчеву, к.и.н. Н.И. Швайба, к.и.н. П.А. Авакову за советы и замечания, высказанные в ходе работы над статьей, а также за предоставленные материалы.

них подчеркнул, что «этимология слова "ахреян" ("охреян")... нам пока представляется неясной»⁸. Первоначальное значение слова, по словам ученого – «отступник», «изменник своей веры и вообще «изменник»⁹. Выдвигая свою точку зрения, Дж. Гарибьян полемизировал с В.И. Чернышевым, считавшим, что *ахреян* является производным от имени Ефрем, произносившимся как Охрим: «...этим, искаженным в простонародном употреблении именем никоновцы называли в насмешку старообрядцев»¹⁰. Признавая такое толкование сомнительным, отметим другое: В.И. Чернышев связал употребление термина «ахреяне» с раскольниками (указанное значение он считал первоначальным), а его появление – с событиями церковного раскола второй половины XVII в. Не подтверждается версия, точнее, частное замечание П. Бранденбурга о том, что «ахреяне или охреяне – одна из раскольничьих сект»¹¹. Старообрядчество не знало группы с таким названием; при этом сами старообрядцы никогда себя так не называли. Другие дореволюционные специалисты, неоднократно применявшие указанный термин по отношению к беглым казакам, включая казаков-некрасовцев, как правило, свои краткие высказывания не развивали. П.П. Короленко, сообщая о связях К.А. Булавина с кубанскими казаками, отмечал, что «верные донцы, проведав об этом, сообщили крымскому хану, чтобы он названных казаков окреан, развращавших возмутительными делами мир царя с султаном, к Булавиному не пустил»¹². Повествуя о бунте Булавина, Н. Краснов писал: «Со стороны Булавина все состояло в выборе предмета и момента действия. И тот, и другой, соображены с замечательным искусством, и мы вполне уверены, что то сделано не им лишь, а при подстрекательстве, с одной стороны, Мазепы, и с другой Игнатия Некрасова, энергического ахреянина, перешедшего в подданство турецкого султана»¹³.

В новейшей историографии ситуация вокруг *ахреян* меняется: отметим неопубликованный доклад С.В. Черницына, представленный на VIII-й межрегиональной научной конференции «Человек второго плана в истории» (г. Ростов на/Д., 6–7 мая

2010 г.), называвшийся «Охреяне – группа "второго плана" в ранней этнической истории донского казачества». В другом своем исследовании С.В. Черницын сделал несколько интересных замечаний о бытовании термина *ахреяне* в разных сообществах в связи с маркированием «чужого»¹⁴. Несколько раз об «окреянах», в связи с ранней историей кубанского казачества, упоминал известный казачевед О.Г. Усенко¹⁵. Термин *ахреяне*, кроме выходцев из Войска Донского, оказался связан с прошлым казаков, связанных происхождением с Доном, но оставшихся в истории благодаря *кавказскому* вектору своего развития. Так, казаков-старообрядцев («раскольников») Крымского ханства¹⁶ в русских источниках неоднократно именуют *ахреянами*. Раскольники тоже считались «неверными», «богоотступниками», «нечестивыми». Автор статьи, кроме того, публиковал отдельные результаты обращения к новой для российской историографии теме: бегству донских казаков в османский Азов, сопровождавшемуся принятием мусульманства и пр.¹⁷. Анализ таких событий позволяет нам рассмотреть историю употребления слова «ахреяне» в широком социокультурном контексте, связав бытование термина с *поводами* включения разных случаев в письменные тексты, представленные материалами российского делопроизводства и некоторыми другими.

Считаем, что термин *ахреяне* является производным от *агарян*. Появление слова, нового для русского языка XVII в., было связано с процессами христианско-мусульманского взаимодействия, включая конфликты, в пространстве пограничных владений трех держав – России, Крымского ханства и Османской империи. Неслучайно, что именно татар и турок в России сознательно и постоянно именуют

¹⁴ Черницын С.В. Образ «чужого» в этнических коммуникациях [Режим электронного доступа: <http://dikoepole.com/2011/01/29/chernitsin-obraz>. Дата обращения 14.02.2012]. Ученый заметил, что «во всех группах казачества людей, перешедших к неприятелям и принявшим ислам, называли "охреяне", "потурнаки" и обычно не щадили». Источники, правда, свидетельствуют о разном отношении Войска Донского к таким людям: казнили их не всегда.

¹⁵ Усенко О.Г. Начальная история кубанского казачества (1692–1708 гг.) // Из архива тверских историков: сб. науч. тр. Тверь, 2000. Вып.2. С.66, 67 и др.

¹⁶ Боук Б.М. К истории первого Кубанского казачьего войска: поиски убежища на Северном Кавказе // Восток (Oriens). 2001. №4; Усенко О.Г. Начальная история кубанского казачества (1692–1708 гг.) // Из архива тверских историков: сб. науч. тр. Тверь, 2000. Вып.2; Сень Д.В. Казаки Крымского ханства: начальный этап складывания войсковой организации и освоения пространства (1690-е гг. – начало XVIII в.) // Тюркологический сборник 2009–2010: Тюркские народы Евразии в древности и средневековье / Ред. кол. С.Г. Кляшторный и др. М., 2011; он же. Из «вольных» казаков – в поданные крымских ханов: казачьи сообщества Дона и Кавказа в конце XVII – начале XVIII вв. // Восток (Oriens). М., 2011. №5.

¹⁷ Сень Д.В. Казачество Дона и Северо-Западного Кавказа в отношениях с мусульманскими государствами Причерноморья (вторая половина XVII в. – начало XVIII в.). Ростов на/Д., 2009. С.50–57.

⁸ Там же. С.99.

⁹ Там же. С.98.

¹⁰ Там же. С.97.

¹¹ Бранденбург Н. Азовский поход Шеина: 1697 (Материалы для истории военного искусства в России) // Военный сборник. СПб., 1868. Т.63. №10. Отд. II. С.188.

¹² Короленко П.П. Некрасовские казаки // Известия Общества любителей изучения Кубанской области. 1900. Вып.2. С.15. В подстрочном примечании автор дает сноску на «Русский архив» (1894. №XI. С.303) и отмечает: «Окреянами донцы называли тех казаков, которые бросивши свою родину жили между мусульманами в Азове и других местах». При этом П.П. Короленко ссылается на исследование В.Д. Сухорукова «Историческое описание Земли Войска Донского» (Т. II. С.573).

¹³ Краснов Н. Исторические очерки Дона. Усмирение Петром Великим Булавинского бунта // Русская речь. 1882. Апрель. С.123. В подстрочном примечании находим: «Охреянами назывались раскольники, принимавшие мусульманскую веру».

агарянами. При этом более очевидной предстает связь между словами *ахреяне* и *агаряне*¹⁸, нежели смысловое созвучие между *ахреянами* и *Аграханью* (река на Северном Кавказе), либо с казаками-аграханцами, как предполагал С.М. Соловьев¹⁹. Такое предположение маститого историка разделял Г.В. Вернадский, публиковавший документы Азовской приказной палаты²⁰. Кажется, именно схожее звучание слов «ахреяне» и «аграханцы» вызвало со стороны П.Л. Юдина фразу о том, что во время Азовского похода 1695 г. среди защитников крепости «оказались аграханцы, служа туркам в качестве лазутчиков и шпионов; из них некоторые попали в плен после покорения города...»²¹. Между тем, русские источники фиксируют слово *ахреяне* раньше того периода (конец 1680-х гг.), когда на р. Аграхани поселились казаки, вынужденные покинуть Дон после жестокого подавления местного старообрядческого движения²². Следовательно, указанный гидроним не мог повлиять на появление такого экзонима (соционима) как *ахреяне*. Другое дело, что история казаков Аграхани, как и Кумы, и Кубани – часть прошлого *ахреян* Приазовья и Северного Кавказа.

Остановимся на этимологии слова «агаряне», хорошо знакомого и русским книжникам, и приказным людям допетровской Руси, и образованному человеку эпохи рождения империи²³. Словарь М.Р. Фасмера определяет *агарян* так: «...магометане, турки. Еще в XVIII в. и в устном народном творчестве. Также русск.-цслав. *агарѣне*, болг. *агарянин*. Из греч. «*Αγάρηνο*» от «*Αγάρ*», «Агарь» – побочная жена Авраама и мать Исмаила (цслав. *Агарь*)»²⁴. Слово «агаряне» – книжного, точнее, библейского происхождения. Ветхозаветный сюжет повествует нам о служанке Сарры, жены праотца Авраама – египтянке Агари,

матери его первенца – Исмаила²⁵. Из-за ссоры с Саррой, родившей Аврааму Исаака, Агарь была отпущена прочь: Авраам «*взял хлеба и мех воды, и дал Агари, положив ей на плечи, и отрока, и отпустил ее*»²⁶. Заблудившись в пустыне, мать и сын чуть не погибли, но были спасены Богом²⁷. Заключительное упоминание об Агари в Библии встречается в Послании к Галатам. Апостол Павел говорит о ней как о рабыни, а о Сарре – как о свободной женщине: «*В этом есть иносказание. Это два завета: один от горы Синайской, рождающий в рабство, который есть Агарь, ибо Агарь означает гору Синай в Аравии и соответствует нынешнему Иерусалиму, потому что он с детьми своими в рабстве*»²⁸. Исмаил, претерпев немало жизненных лишений, как было обещано Богом, родил 12 сыновей²⁹, каждый из которых стал родоначальником племени. Потомки Исмаила «*жили от Хавилы до Сура, что пред Египтом, как идешь к Ассирии*»³⁰. Потомки Исмаила, сына Агари, именуются в Библии *агарянами*. Они неоднократно воевали с евреями, но безуспешно³¹. Прожив долгую жизнь, Исмаил после смерти был погребен в Мекке близ Каабы. Согласно Корану, испытание Господом Авраама его сыном и первенцем связано не с Исааком, как в Библии, а с Исмаилом (Измаилом). Данное происшествие положило начало празднику жертвоприношения (Курбан-байрам), одного из священных праздников мусульман. Кедар (или Кидар, дважды упоминаемый в Библии), один из сыновей Исмаила, считался прямым предком пророка Мухаммеда³², происходившего из мекканского рода курайш. Сам Мухаммед называет Исмаила посланником и пророком³³. При этом в мусульманской традиции роль Исмаила признается более значительной, чем в библейской, а сам он считается образцом правове-рия. Мусульмане и иудеи считают Исмаила (Исмаила) прародителем арабов, которых христианская средневековая традиция называют также измалитянами, а мусульман – агарянами³⁴.

В русской литературе находим применение обоих терминов по отношению к мусульманам («неверным»): «...милостив бо есть бог и силен, елико хочет и может, еще и ныне милость его велика есть на нас, яко избавил ны есть господь от руки враг наших татар, из-бавил ны есть от сеча и от меча и от кровопролития, мышцею силы своей разнал есть враги наша, сыны Агаряны, рукою крепкою и мышцею высокою и устранил

¹⁸ Опустим в словах агаряне и ахреяне гласные буквы, кроме начальной буквы «а». Находим: аг[а]р[я]н[е] – «агри»; ахр[е]я[н] – «ахри».

¹⁹ С.М. Соловьев, обратившись к сюжету с участием одного из ахреян в обороне Азова (1695 г.), предположил: «*Не из Аграханов ли вышло Охреяне?*» (Соловьев С.М. История России с древнейших времен. Т.13–14 // Соловьев С.М. Сочинения. В 18 кн. Кн. VII. М., 1991. С.512).

²⁰ Г.В. Вернадский писал: «Предположение Соловьева мне кажется правильным. Если не от "ахреянов", то во всяком случае сами "ахреяне" произошли от аграханцев» (К истории колонизации Азовского побережья: Азовские дела по сношениям с Крымом и Кубанью (1698–1701), хранящиеся в Историческом архиве Таврической ученой архивной комиссии / Публ. Г.В. Вернадского // Известия Таврической ученой архивной комиссии (далее – ИТУАК). Симферополь, 1920. Т.57. С.253).

²¹ Юдин П.Л. Из-за старой веры (Из истории религиозных движений в Гребенском казачестве) // Записки Терского общества любителей казачьей старины. 1915. №13. С.11. Другое дело, что падения Азова турки-османы хорошо знали кумских и аграханских казаков.

²² Дружинин В.Г. Раскол на Дону в конце XVII века. СПб., 1889; Сень Д.В. Казачество Дона и Северо-Западного Кавказа... С.100–142.

²³ Словарь русского языка XVIII века. Вып.1. Л., 1984. С.20.

²⁴ Фасмер М.Р. Этимологический словарь русского языка / Пер. с нем. и доп. О.Н. Трубачева. М.: Прогресс, 1986. Т.1. С.60.

²⁵ Быт. 16:15–16, 2 Пар 31:15.

²⁶ Быт. 21:14.

²⁷ Быт. 21:17–20.

²⁸ Гал. 4:24–25.

²⁹ Быт.17:20, Быт. 25:13, 1 Пар 1:28–31.

³⁰ Быт. 25:18.

³¹ 1 Пар 5:10, 19–20

³² Еврейская энциклопедия. М., 1991. Т.8. Стлб.358.

³³ Коран 19:54.

³⁴ Русский энциклопедический словарь, издаваемый профессором С.-Петербургского университета И.Н. Березиным. СПб., 1873. Отд.1. Т.1. С.194; Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып.1. М., 1975. С.20.

есть сыны Измаилевы»³⁵. А. Сидоров в своей «Краткой истории донского казачества» указывал, что «старика-казаки говаривали, что "мы – Саррины", т.е. от Сары – жены Авраама, а не от Агари, от которой агаряне – "арабы Аравии"». В общем смысле, риторически, **агарянами** именовались все «неверные»³⁶, мусульмане, включая турок и татар. Шах Ирана в «Грузинских делах» Посольского приказа поименован «агарянским царем»³⁷. Маркируя «врагов веры Христовой», церковные деятели и миряне использовали указанное слово в инвективном смысле. Турки выступают как «безверные», «злые», «несправедливые» агаряне³⁸; они же – «нечестивые безбожные агаряне»³⁹. Такие же «безбожные агаряне» для русских – это волжские булгары⁴⁰. «Сибирская летопись» (XVII в.) неоднократно сообщает о **нечестивых агарянах**, имея в виду и **языческое** население Сибирского ханства. Повествуя о приходе Ермака Тимофеевича с товарищами в 1579 г. на Чусовую (приток Камы), летопись указывает: «Атаманы же и казаки обещашия им (Строгановым. – Д.С.) **противу безбожных агарян** стояти крепче...»⁴¹. **Агарянами** именуются дальше вогулы (остяки), с которыми казаки бились как с «безбожными агаряны сурово и немилостивно»⁴²; они же названы «безбожниками», «окаянными», наконец, «погаными агарянами»⁴³. «Безбожные и нечестивые агаряне» во главе с «варваром» Карачей, подданные хана Кучума, убили атамана И. Кольцо с товарищами⁴⁴. Повествуя о населении Сибирской земли, автор подчеркивает, что там «**жителствуют мнози невернии языцы,**

Бога не знающе, ни закона его сведуще, но держащее закон Моаметов, поклоняющиеся идолом и жертву приносящее бесом. Разныя же многия языцы: татары, остяки, калмыки, самоед»⁴⁵. «В лето 6997 то же весны июня в 11 день (11 июня 1489 г.) посылал князь великий Иван Васильевич Всеа Руси рать свою на Вятку за их неисправление князя Даниила Васильевича Щеня да Григория Васильевича Морозова Попляву и иных воевод со мною силою. Они же, шедшие, грады Вятцкие взяши, а Вятчан людей к целованью приведоша, а арских князей и иных агарян к роте приведоша», – рассказывает летопись о присоединении Вятской земли к великому княжеству Московскому⁴⁶.

Другие тексты также отражают враждебное восприятие православными людьми тюрко-татарского мира через религиозные средневековые представления. Например, татары именуются в «Киевском синопсисе» **погаными**: так русские стали называть «чужеродных пришельцев языческой веры. Тот же смысл имеют и обозначения в "Синопсисе" татар и турок как «**безбожных агарян**» и «**измаильтян**»»⁴⁷. А в «Повести о разорении Рязани Батыем» (Волоколамский список XVI в.) князь Ингвар Ингваревич восклицает: «О братие моя и господие, помогайте мне во святых своих молитвах на супостаты наши – на агаряне и внуцы измаилтеска рода»⁴⁸. Конечно, мусульмане были вписаны в библейскую генеалогию народов. Однако чаще мусульмане-татары рассматривались в европейской средневековой анналистике с точки зрения «**татарского террора**»; «...татары изображались как предвестники конца света, и в этом качестве их пытались "вписать" в библейские рассказы, называя народом Гога и Магога, чьим предназначением являлось наказание божьего народа за грехи...»⁴⁹. Уже в XIII в. монголов (татар) стали сравнивать с ветхозаветными исмаилитами; более того, «звуковые ассоциации, которые возникали при сравнении этнонимов "моал" (монгол) и "татар" ...с "исмаилитами" или же "татарами" превратили робкие вопросы в уверенность, а после 1241 г, когда монгольское нашествие стало реальностью, и в парализующий ужас»⁵⁰.

В связи с ветхозаветными известиями об Агари нашествие монголо-татар могло трактоваться как вторжение врагов христианства, отвергнутых Богом,

³⁵ Повесть о Темир-Аксаке [Режим электронного доступа: http://az.lib.ru/n/neizwestnye/text_0300.shtml. Дата обращения 3.02.2012].

³⁶ «Агаряне, потомки Агари, наложницы Авраама. От ее единственного сына Измаила происшедшие племена северной Аравии носили название то измаильтян, то А-н. Иногда всех аравитян называли этими именами; вследствие этого А-ми стали называть вообще всех мусульман, а в нашей древней письменности даже вообще неверных» (Большая энциклопедия / под ред. С.Н. Южакова. СПб., 1904. С.111).

³⁷ Перевод с письма кахетинского царя Теймураза I к русскому царю Алексею Михайловичу 1649 года 13 августа [Режим электронного доступа: http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Kavkaz/XVII/1640-1660/Posolstvo_Tolocanova/text1.htm. [Дата обращения 3.02.2012].

³⁸ Опарина Т.А.. «Исправление веры греков» в Русской Церкви первой половины XVII в. [Режим электронного доступа: http://www.orthedu.ru/ch_hist/oparina.htm. Дата обращения 4.02.2012].

³⁹ Перевод с письма кахетинского царя Теймураза I к русскому царю Алексею Михайловичу 1649 года 13 августа [Режим электронного доступа: http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Kavkaz/XVII/1640-1660/Posolstvo_Tolocanova/text1.htm. Дата обращения 3.02.2012].

⁴⁰ Измайлов И.Л. «Безбожные агаряне»: Волжская Булгария и булгары глазами русских (X–XIII вв.) // Восточная Европа в древности и средневековье. Контакты, зоны контактов и контактные зоны: XI Чтения памяти члена-корреспондента АН СССР В.Т. Пашуто: Мат-лы конференции. М., 1999.

⁴¹ Летописи сибирские / Сост. и общ. ред. Е.И. Дергачевой-Скоп. Новосибирск, 1991. С.122.

⁴² Там же. С.122.

⁴³ Там же. С.123, 166.

⁴⁴ Там же. С.155.

⁴⁵ Там же. С.126.

⁴⁶ <http://borgheus.livejournal.com/8169.html> [Дата обращения 1.02.2012].

⁴⁷ Мечта о русском единстве. Киевский синопсис (1674) / Предисл. и подг. текста. О.Я. Сапожникова, И.Ю. Сапожниковой. М., 2006. С.30, 156, 166, 217.

⁴⁸ Воинские повести Древней Руси / Под ред. члена-корреспондента АН СССР В.П. Адриановой-Перетц. М.: Л., 1949. С.17.

⁴⁹ Карнаухов Д.В. Концепции истории средневековой Руси в польской хронографии эпохи Возрождения. Новосибирск, 2010. С.162.

⁵⁰ Гёкеньян Х. Западные сообщения по истории Золотой Орды и Поволжья. 1223–1556 // Источниковедение истории улуса Джучи (Золотой Орды). От Калки до Астрахани. 1223–1556. Казань, 2001. С.83.

в православные земли. Отказ от включения татар и турок в свой мир и в свою историю привел к использованию в тексте устойчивых речевых оборотов – нечестивые варвары, поганые, поганые татары и пр.⁵¹ «Нечеловечность» татар и турок подчеркивалась указанием на их антропофагию: «...хотяже православных яко гладнии зверие всячески пожреше»⁵². Мусульмане, по контексту – жители Крыма – именуются в письмах патриарха Иоакима конца XVII в. не только «измаильтескими людьми», но также «проклятыми агарянами»; речь идет об их «агарянском злобном свирепстве»⁵³. Любопытен пассаж об «измаильтеских людях проклятых агарянах татарских ордах»⁵⁴. По-своему реагируя на события 2-го Крымского похода, правительница Софья писала своему возлюбленному В.В. Голицыну: «Свет мой, братец Васенька! Здравствуй, батюшка мой, на многие лета! И паки здравствуй, божиею и пресвятыя богородицы милостию и твоим разумом и счастьем победив агаряне! Поддай тебе, господи, и впредь враги побеждать!»⁵⁵. Знали ли об особом звучании «агарян» на Дону? Несомненно. В войсковой записке от 8 декабря 1637 г. о взятии казаками Азова находим: «...ис того града Азова от бусурманские веры, Агаренского изчадия поганского языка от злохитренных волков чинилось пакость великая твоей, великого государя царя, отчине...»⁵⁶. В «Исторической повести о взятии Азова» пассаж о разорении христианской веры «от тех окаянных и немилостивых волков поганского языка...», о гонении на веру «от тех злохитренных... немилостивых волков поганского языка бусурманския веры, от агарянского изчадия»⁵⁷. Обратим внимание на особый символизм последнего речевого оборота, манифестирующего о связи мусульман-агарян с адом. В «Поэтической повести» Богородица «глаголющее умильным гласом: "Мужайтесь казаки, а не ужасайтесь! Се бо град Азов от беззаконных агарен зловерием их обруган и суровством их, нечестивых, престол предтечин и николин осквернен»⁵⁸.

Несколько меньшей стала сфера применения **нового** для реалий XVII в. термина «ахреяне», близкого по смыслу **агарянам**. Термин «ахреяне» был хорошо известен на Дону. В словаре А.В. Миртова приводятся несколько значений слова ахриян/охриян: «грязный, оборванный человек», «оборванец, забияка», «отступник, ренегат»⁵⁹. Там же, со ссылкой

на труд Левочкина в «Известиях Варшавского императорского университета», находим, что раньше **ахреянином** называли «казака-запорожца, перешедшего в магометанство, теперь полу-ласкательное, полуругательное выражение»⁶⁰. Интересно, что в словаре В.И. Даля инвективно-уничижительный смысл слова «охреян» («ахреян») уже размыт: «Охреян... лентяй, неотесанный, неуклюжий, грубый, мужиковатый ува-лень»⁶¹. Произойти это могло, как нам представляется, со временем и в связи с **диалектным** употреблением слова, что также отмечено в указанном словаре. Возможно, быстрее это случилось вдали от зоны мусульманско-христианских контактов – там, где память об изменниках-ахреянах угасла быстрее всего. Любопытна выдержка из статьи известного ученого М. Миллера: «Казак-старообрядцы, бежавшие к ногаям или туркам, назывались на Дону "ахреяне". Это слово на Дону было бранным еще в 19 ст. Моя мать говорила мне, что ее бабушка бранила своего мужа "ахреяном" за то, что он "лба не перекрестит, а уже за трубкой тянется"»⁶². При взятии Азова Петром I в 1696 г. Петр согласился выпустить турецкий гарнизон с оружием, при условии выдачи ему "ахреян". Ахреяне были выданы, кажется, около 1000 человек, и по приказу Петра – казнены»⁶³. Кубань была постоянным прибежищем ахреян. Поэтому то и Некрасов повел сюда своих казаков»⁶⁴.

И нарративные тексты, и материалы российского делопроизводства указывают на знакомство донского казачества со словом «ахреяне», на практики номинирования им разных **изменников**. В войсковой отписке от 3 декабря 1637 г. донские казаки сообщали об «Охреяне Осанке», толмаче при султанском «после» Ф. Кантакузине: «...тот Охреян Асанка толмач своим злым волшебством нам... чинил пакости великия, сверху по Дону на низ в наши таборы нарядныя чары деючи пуцал»⁶⁵. Текст повести позволяет уточнить подробности, связанные с **ахреянством** Асанки: «И отпали они (Асанка и Ф. Кантакузин. – Д.С.), окаянные, от нашия православные христианския веры самовольством (добровольно. – Д.С.) – ни прелестию, ни мукою турских людей. И за то того посла Фому и ахреяна Асанка толмача и их людей за их измену казнили»⁶⁶. Любопытно, что другой литературный источник называет Ф. Кантакузина «греческия веры родом». Из письма Зульфикара-аги, переводчика османских падишахов, царю Михаилу Федоровичу, следует, что переводчик Хасан был чаушем»⁶⁷. Из текста дру-

⁵¹ Мечта о русском единстве. С.148, 150, 167

⁵² Там же. С.226.

⁵³ Війскові кампанії доби гетьмана Івана Мазепи в документах / Упор. С. Павленко. Київ, 2009. С.21–23.

⁵⁴ Там же. С.79.

⁵⁵ Соловьев С.М. История России с древнейших времен. Т.14. [Режим электронного доступа: <http://www.kulichki.com/inkwell/text/special/history/soloviev/solovlec.htm>. Дата обращения 8.02.2012].

⁵⁶ Донские дела. Кн.1. Стлб. 636.

⁵⁷ Цит. по: Воинские повести Древней Руси. С.48.

⁵⁸ Там же. С.78.

⁵⁹ Миртов А.В. Донской словарь. Материалы к изучению лексики донских казаков. Ростов на/Д., 1929. Стлб.10.

⁶⁰ Там же.

⁶¹ Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка в четырех томах. М., 1989. Т.2. С.774. Правда, второе значение слова В.И. Даль рассматривает в связи с раскольниками времен Петра I.

⁶² Ахреянин, таким образом, здесь не мусульманин, но нарушитель религиозной морали, отступающий от норм поведения.

⁶³ Подробнее указанный сюжет рассмотрен ниже. Здесь же отрывок из М. Миллера приведен в связи с логикой законченного текста.

⁶⁴ Миллер М. Еще о старообрядцах-некрасовцах // Родимый край. 1964. №51. С.7.

⁶⁵ Донские дела. СПб., 1898. Кн.1. Стлб.638.

⁶⁶ Воинские повести... С.52.

⁶⁷ Мейер М.С., Фаизов С.Ф. Письма переводчика османских па-

гой отписки Войска Донского от 9 июня 1646 г. следует: «Да с теми ж, государь, крымскими Языки взяли мы, холопи твои, ахреяна, русково мужика, Мартинком зовут. А сказался, государь, нам: взят де он в полон велик да и побосурманен»⁶⁸. Как видим, оба случая употребления термина связаны с замеченным переходом русских людей в мусульманство и, как уже отмечалось выше, задолго до событий церковного раскола. Вероятно, первоначальное значение слова *ахреяне*, включенного современниками в сферу разговорного языка, было связано с переходом русских (т.е. православных) людей в чужую веру, а именно – в мусульманство. Однако вскоре (если не параллельно применению слова «ахреяне» в указанном выше смысле) тема перехода в иное вероисповедание приобрела характер *измены* – и вере, и единственному православному государю, т.е. московскому царю. Предположим, что указанные практики «босурманства», отмеченные современниками *именно в этой зоне* христианско-мусульманских контактов, привели к появлению слова «ахреяне» в книжном и разговорном языках, что зафиксировали разные русские источники. При этом явление возникло и стало развиваться в ситуации *обостренного* внимания донских казаков к бывшим представителям «своей» группы, активно интегрирующимся в чужую культуру⁶⁹. Во второй половине XVII в. слово *ахреяне* получает новые смыслы.

Другая исследовательская проблема, в контекст которой успешно вписывается история *ахреян-перебежчиков* – неконфронтационные отношения Войска Донского и османского Азова, представленные, помимо прочего, «обменом» населением⁷⁰ и разного рода информацией. Источники второй половины XVII в. фиксируют один за другим случаи бегства (перехода) донских казаков в Азов, где они могли принимать мусульманство, а впоследствии даже возвращаться на Дон⁷¹. Информационный об-

мен – еще один аспект османо-казачьих отношений, в котором перебежчики, как и другие носители информации (необязательно, кстати, изменявшие «своей» стороне), играли свою роль. Договариваться и обмениваться информацией, когда хотели, на Дону и в Азове умели: из показаний станичного атамана Фрола Минаева в Посольском приказе 30 декабря 1672 г. следует, что «с азовцы де у них договор был таков: естли в Азов или к ним придут внов люди, и им меж себя о том чинить ведомо»⁷². Вряд ли речь шла о беглецах – более очевидно указание на обмен оперативной информацией, имеющий свои традиции. Ещё в 1655 г. актуальным было свидетельство о том, что «у донских де казаков с азовцы мир... а замцено де... на том, что им друг другу про всякие вести сказывать». Интересно, что стороны находились тогда в очередной ссоре – несмотря на предоставление азовцами «турских» и «крымских» вестей, донцы перестали в ответ сообщать туркам-османам о содержании грамот, присылаемых на Дон⁷³. Каналы получения казаками необходимой информации замыкались не только, скажем, на сообществе «городовых азовских людей», но порой на фигуре самого азовского бея⁷⁴. В письме Зульфикара-аги боярину И.Д. Милославскому (4 октября 1650 г.) прямо говорится, что после примирения «донские казаки приходят в Азов, а азовские люди ходят к донскими казакам, и так предотвращается нанесение ущерба друг другу»⁷⁵. Из показаний вернувшегося с Дона полуголовы московских стрельцов Василия Волжинского в Посольском приказе от 18 ноября 1675 г. (сообщавшего о нежелании большинства донцов совершить морской поход в 1674 г.) следует: «И в то время от казаков к азовцам перекинулись с ведомостью два человека. Да и в ыные де времена какое великого государя дело зайдет, или присланы бывають о каких промыслах великого государя грамоты, и от казаков бывають в Азов переметчики. И ж[и]в[я] в Азове года по два и по три, приезжают назад в Азов (имеется в виду обрат-

дишахов Зульфикара-аги царям Михаилу Федоровичу и Алексею Михайловичу, 1640–1656: турецкая дипломатия в контексте русско-турецких взаимоотношений. М., 2008. С.70. Чауш (чауш) – донзаватель в Османской империи. Помимо профильных функций, как указывают С.Ф. Фаизов и М.С. Мейер, мог исполнять функцию гонца (Там же. С.5).

⁶⁸ Донские дела. Кн.3. СПб., 1909. Стлб.46.

⁶⁹ Черницын С.В. Образ «чужого» в этнических коммуникациях [Режим электронного доступа: <http://dikoepole.com/2011/01/29/chernitsin-obraz>. Дата обращения 14.02.2012].

⁷⁰ Сень Д.В. Казачество Дона и Северо-Западного Кавказа... С.50–57; он же. Казаки-перелеты // Родина. Российский иллюстрированный журнал. 2010. №3. С.63–65.

⁷¹ Составление сводки таких уходов (побегов) казаков – дело ближайшего будущего. Её анализ связан не с выявлением числа «изменников» в целях распространения частных выводов на природу служения казаков разным государям или идеализации османо-казачьих отношений (см. интересную ремарку, все еще характеризующую традиционное отношение к теме перехода казаков на сторону «врагов России»: Малов А.В. Молодинская битва в контексте военно-политической ситуации в мусульманско-христианской контактной зоне // Средневековые тюрко-

татарские государства. Сб. ст. Вып.2. Казань, 2010. сноска №24). Речь о другом – наличие в контактной зоне османо-казачьего пограничья нескольких центров культурной, политической ориентации порождало в казачьей среде соблазн перейти «границу миров», сделать индивидуальный выбор вопреки довлеющей со стороны большинства традиции. Особая роль могла принадлежать здесь тумам-полукровкам, кочевникам, нарушителям войскового права и т.п. лицам, т.е. всем тем, кто менее других был склонен воспринимать «Другое» по ту сторону границы как явную угрозу. Говоря другими словами, это те, кто охотнее других реагировал на «пористость границы» (по А. Рибери) самыми разными способами, включая ее пересечение туда/обратно. Проблема, таким образом, в большей степени имеет культурно-психологическую природу – кстати, как в случае с русскими перебежчиками, приехавшими в Азов в 1571 г. (Малов А.В. Указ. соч. С.194).

⁷² Российский государственный архив древних актов (далее – РГАДА). Ф.111. Оп.1. Кн.3. Л.102 об. Документ любезно предоставлен П.А. Аваковым.

⁷³ Донские дела. СПб., 1913. Кн.4. Стлб.948.

⁷⁴ Там же. Стлб.442.

⁷⁵ Мейер М.С., Фаизов С.Ф. Указ. соч. С.91.

ное возвращение «переметчиков» в крепость после временного её оставления, надо думать, и в целях поездки на Дон. – Д.С.), а казни тем людям казаки... толко по своему казачью приговору чинят тех людей лысым[и], естли с кем учнет бранитца, и ево волно бить, а суда не давать»⁷⁶. Таким образом, не всех возвращавшихся на Дон перебежчиков Войско Донское карало смертью, хотя и «награждало» указанных людей признаком, маркирующим «чужого» (мусульманина?) – **обрыванием головы налысо**. Соответственно, ссорясь с полноправным донским казаком, такой «переметчик» обладал заведомо более скромными правами – шансов быть избитым при общем попустительстве было больше, нежели быть судимым по войсковому праву.

В 1688 г. «выбежал» на Дон из Азова казак Рыковского городка Якушка, «которой изменил им казком и из Черкасского в прошлых годах ушел и жил в Азове»⁷⁷. Перебежчика заслушали в кругу и, как предоставившего ценную информацию, судя по всему, Войско простило, о чем казаки сообщили в Москву. Последнее обстоятельство примечательно в том смысле, что в своих отписках донцы не упускали, как правило, случая рассказать о казни над изменниками. Следовательно, отношение Войска к таким людям являлось дифференцированным: сам по себе факт ухода казака в Азов не означал немедленной казни «изменника» в случае обратного возвращения на Дон. В том же 1688 году Войско Донское сообщало в отписке на имя царей о проживавшем ранее на Дону казаке Микишке Хохлаче, «перекинувишемся» в Азов и, судя по всему, там же женившемся⁷⁸. Поведение Хохлача (выходца из Сечи?) рисовалось донцами в соответственных тонах: «...многие шкод нам чинил и людей подводил... везде знал и под морских похожих под наших козаков он же азовцов подвел, многие пакости учинил...»⁷⁹. Хохлач ходил в походы с азовцами и под городок Тор (на р. Торе или Торце – притоке Северского Донца) в качестве лазутчика, где его пленили. Особенно в войске озаботились тем фактом, что Хохлача позже освободили, и он направился в Новгород на стрелецкую службу. Казаки предупреждали царей, что изменник все равно сбежит в Азов, где «азовцы ево к себе ждут, чают ему быть скоро, а как он будет в Азове, и он будет чинить по прежнему»⁸⁰. Религиозную или этническую принадлежность жены Хохлача определить трудно, равно как ответить на вопрос – стал ли казак мусульманином? Вместе с тем, нельзя не отметить широту реализованных Хохлачом вариантов поведения в Азове: возможность участвовать в набегах, жениться и пр..

Уходя с Дона, казаки неслучайно стремились попасть в Азов. Повторяемость указанных практик неслучайна – Азов сознательно избирается беглецами в качестве высокостатусного места, маркирующего переход пограничной зоны. Из показаний кубанского казака Д. Башмака, пойманного и допрошенного в 1694 г., следует, что он, покинув семью примерно в 1690 г., «пошел в Озов один... и явился озовскому бейу Темеше. И жил у него во дворе месяца с два»⁸¹. Любопытно, что адаптация не потребовала от казака перехода в мусульманство, хотя признаки антиповедения налицо: в посты, а также в среду и пятницу, «по их босурманской обыкности», Башмак употреблял мясо. Но и Азов не был единственным местом, маркирующим переход фронтирной зоны – например, 1699 год отмечен бегством в османский Ачуев трех «русских людей» из Азова, сменивших там вероисповедание⁸². В заключение сюжета об «азовских практиках» казачьих сообществ Дона и Северного Кавказа отметим, что в Азове с конца XVII в. почасту и подолгу стали бывать кубанские казаки-старообрядцы⁸³, которых русские источники охотно именуют **ахреями**. Для них Азов стал удобным перевалочным пунктом при совершении набегов, продаже здесь, по пути обратного следования на Кубань, награбленного, ясыря. Были знакомы с бурлящей жизнью азовских кварталов и местного невольничьего рынка, с двором азовского паши еще кумские и аграханские казаки. Донской казак О. Данилов, плененный азовцами весной 1689 г., свидетельствовал позже в Посольском приказе, что азовский бей допрашивал его «по наговору воров и раскольников донских казаков, будучих в то время с кумы реки для жалованья, и били их и мучили (казак попал в плен не один. – Д.С.), чтоб они сказали о всем подлинно»⁸⁴. Обращает на себя внимание, что кумские казаки чувствовали себя в Азове весьма уверенно – неслучайным поэтому предстает их участие в военных акциях азовцев, о чем в источниках содержится немало свидетельств. Сообщая об опасности, исходившей от кумских казаков, о трудностях налаживания диалога с казаками Аграхани, донской станичный атаман И. Аверкиев замечал в 1691 г.: «А оне, богоотступники и расколники, непрестанно бывають в Озове...»⁸⁵.

Об **ахреях** Азова русские источники заговорили снова во время Азовских походов. Как это часто бывает в науке, эвристическая работа (связанная здесь с изучением словоупотребления «ахреян»)

⁷⁶ РГАДА. Ф.159. Оп.1. Д.2221. Л.10. Документ любезно предоставлен П.А. Аваковым.

⁷⁷ Дополнения к Актам историческим, собранным и изданным археографической комиссией. СПб., 1872. Т.12. С.227.

⁷⁸ РГАДА. Ф.111. Оп.1. 1687 г. Д.13. Л.78.

⁷⁹ Там же. Л.78.

⁸⁰ РГАДА. Ф.111. Оп.1. 1687 г. Д.13. Л.78.

⁸¹ Там же. Ф.210. Столбцы Белгородского стола. Стлб.1406. Л.176.

⁸² Доба гетьмана Івана Мазепи в документах / Упорядник С. Павленко. Київ, 2007. С.577.

⁸³ Данные за 1694 г. См.: РГАДА. Ф. 210. Столбцы Белгородского стола. Стлб.1406. Л.126. 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.

⁸⁴ Розыскные дела о Петре Шакловитом и его сообщниках. СПб., 1888. Т.3. Стлб.936.

⁸⁵ РГАДА. Ф.111. Оп.1. 1691 г. Д.2. Л.5.

способна привести к новым исследовательским запросам, к очередным гипотезам и возможным открытиям. Оказалось, что *ахреяне* Азова сыграли особую роль в истории крепости конца XVII в., представляя собой более заметное явление в жизни полиэтнического Азова, чем это считалось в науке. Речь, прежде всего, о том, что славянское население Азова было представлено не только невольниками. Вопрос, конечно, нуждается в дальнейших исследованиях, однако некоторые предварительные наблюдения сделаем. Считаем, что разные группы славян, как менявшие, так и не менявшие свое вероисповедание, могли *постоянно* проживать в Азове, торговать и находиться под защитой местных властей. Обратим внимание, что во время 2-го Азовского похода запорожские казаки «*доставляли российскому командованию и жителей крепости, среди которых было немало украинцев*» (выделено нами. – Д.С.) (Кирилл Сизаренко с Харьковщины, Федор Коваль со Слобожанщины и др.). Они также дали немало важных известий о положении вражеского войска»⁸⁶. Считаем, что вряд ли указанные лица были рабами. Далее – туркам-османам, во время осады крепости страдавшим от недостатка продуктов, «*помогал... один Немец и несколько человек Русских, которые нашли способ, как провиант в город провозить*»⁸⁷. Это вызвало беспокойство российского командования, учитывавшего настроения к сдаче крепости, распространившиеся по гарнизону. Вскоре один из таких «*русских людей*» был пойман – оказалось, что, выходя из крепости, он покупал хлеб задешево, а продавал его потом в гарнизоне по завышенной цене. Судя по контексту всей истории (перемещение русских за пределы крепости, совершение ими торгово-денежных операций), указанные люди, названные Г.З. Байером «*изменниками*», также не могут быть признаны невольниками. Условия сдачи Азова, помимо прочего, предполагали выдачу российской стороне «*переметчика Якушки*» (Я. Янсена, перебежавшего в Азов к туркам около 14 июля 1695 г. – Д.С.) и *прочих ренегатов*»⁸⁸. Оказалось, таких отступников в крепости было немало – причем указанный факт оставался до последнего времени вне поля российских исследователей.

История Я. Янсена началась во время 1-го Азовского похода, в которой нашлось место и *ахреям*. Так, проверяя слова Якушки, один из азовских *ахреян* в качестве лазутчика был послан в русский лагерь: все осмотрев, он затем вернулся в крепость⁸⁹. Сам Петр I, сообщая в письме

Ю. Ромодановскому о взятии Азова, отмечал, что турки-османы «*изменника Якушку* (Янсена) *отдали жива в руки наши*». В грамоте Петра I патриарху Адриану уточнялось: турки-османы, соглашаясь на сдачу крепости, «*отдали немчина Якушку, который, изменя, из войск наших ушел к ним в Азов и обусурманился прошлого году*»⁹⁰. Казнь Якушки была совершена в Москве – «*изменнику*», некогда полюбившемуся за ум Петру I, отсекали голову, «*взоткнутую*» потом на кол⁹¹.

Судьба *ахреян* османского Азова сложилась в целом иначе. Важное дополнение характеристикам группы находим в письме неизвестного участника 2-го Азовского похода за 1696 г. в Москву: «*...Вылазка была из города в шестой бой июля в 1 день, и ничего не учинили; но их же побили многих, и хотят сдать город турки, но охреяны возбраняют, и промысел, чаем, будет вскоре над городом Азовом*»⁹². Н. Дружинин, сообщая 1 августа 1695 г. неустановленному лицу о прощении Петром I пленных турок-османов общей численностью 2,5 тыс. человек и об отправлении их «*в дома*», отметил, что в Азове до его падения «*сидели ахреян сот с пят*», которых после сдачи крепости «*всех взял, роздали донским казакам...*»⁹³. После сдачи крепости турки стали освобождать всех русских пленных и невольников, а из перебежчиков выдавали тех, кто не принял «*басурманскую веру*»⁹⁴. Н.Г. Устрялов уточняет, что об «*ахреях или раскольниках*» условились заранее: если всех русских невольников турки отдавали без исключения, то из числа *ахреян* «*выдавали только тех, которые не обусурманились*»⁹⁵. По требованию донских казаков турки-османы выдали «*несколько охреян, главных заводчиков. Их отослали в Черкасск для всенародной казни за измену*», а в опознании «*славных воров и заводчиков*» принял участие донской атаман Фрол Минаев⁹⁶.

1858. Т.II. С.236. Н.Г. Устрялов именует ахреями «*закоснелых раскольников, изменивших государю и отечеству*». Ср. у А.Г. Брикнера, ссылающегося на цитируемую работу Н.Г. Устрялова: «*В Азове находились также русские раскольники, изменившие своему отечеству. Один из них пробрался в траншею осаждавшего Азов войска, отозвался по-русски на оклик часовых, все осмотрел и возвратился в крепость*» (Брикнер А.Г. История Петра Великого. М., 2002. С.152). Ср. у С.М. Соловьева: «*Турки вышли в это время из Азова, пустивши перед собою одного из кубанских или аграханских раскольников, который, окликнутый часовыми, сказался по-русски козаком и, высмотревши, что русские беспечно отдыхают, дал знак туркам. Те стремительно ворвались в лагерь, побили сонных, и хотя были выгнаны с большим уроном, однако успели увезти 9 полевых орудий и перепортили все осадные*» (Соловьев С.М. История России с древнейших времен. Т.13–14 // Соловьев С.М. Сочинения. В 18 кн. Кн.VII. М., 1991. С.512).

⁹⁰ Там же. С.517.

⁹¹ Байер Г.З. Указ. соч. С.179. Обратим внимание на символизм казни, на знаки, сопровождавшие последние моменты жизни Я. Янсена.

⁹² Желябужский И.А. Дневные записки // Рождение империи. М., 1997. С. 290–291.

⁹³ Грамотки XVII – начала XVIII века. М., 1969. С.38.

⁹⁴ <http://slavakazakam.ru/azovsk1> [Дата обращения 15.02.2012].

⁹⁵ Устрялов Н.Г. Указ. соч. С.290.

⁹⁶ <http://slavakazakam.ru/azovsk1>. Дата обращения 15.02.2012.

⁸⁶ Дядиченко В.А. Участь українських козацьких полків в Азовсько-Дніпровських походах 1695–1696 рр. // Наукові записки Інституту Історії України. Київ, 1952. Т.4. С.174.

⁸⁷ Байер Г.З. Краткое описание всех случаев касающихся до Азова от создания сего города до возвращения оного под Российскую державу. Изд. 3-е. СПб., 1783. С.176.

⁸⁸ Там же. С.178.

⁸⁹ Устрялов Н.Г. История царствования Петра Великого. СПб.,

Итак, *свободных* славян в османском Азове конца XVII века оказалось достаточно, чтобы выразить с их стороны коллективное несогласие туркам-османам по вопросу о судьбе Азова. *Рабы*, случись такое, вряд ли сумели бы заявить хозяевам крепости о своих интересах. Основная масса местных *ахреян* была связана с Азовом такими основаниями, которые позволяли им опасаться за свою судьбу в случае сдачи крепости российскому войску. Иначе, зачем было местным *ахреям* сопротивляться пораженческим устремлениям турок-османов? Это были люди, несомненно, русского (православного) происхождения, среди которых могли быть украинцы, выходцы из Войска Донского и т.п. элементы, в т.ч. связавшие свою судьбу с Азовом через смену вероисповедания. Можно предположить, что какую-то часть *ахреян* Азова на момент 1696 г. составляли не православные славяне, а лица, перешедшие из православия в мусульманство. Впрочем, среди местных *ахреян* были те, кто, укрываясь в крепости, оставался верен «старой» вере, оказывая при этом туркам-османам разные услуги. Известная часть таких *ахреян* Азова (среди которых выделим постоянных жителей и лиц, временно пребывающих в крепости) могла быть представлена казаками Кубани⁹⁷. В речах пленного *ахреяна* Левки Степанова находим список кубанских казаков, участвовавших в набегах: «...донской казак с реки Медведицы Савка Пахомов, да разбойник, которой розбивал 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 упомянут»⁹⁸. Известно также, что какое-то время в Азове проживал атаман Л. Маноцкий; по крайней мере, применительно к событиям 1694 г. об этом говорилось в настоящем времени. Кроме того, а Азове могли пребывать члены разгромленных в недавнем прошлом кумской и аграханской общин – однако их число в общем контингенте защитников крепости может быть признано минимальным⁹⁹. Анализ приведенных выше свидетельств не дает оснований полагать, что российская сторона видела в *ахреях* Азова одних лишь *раскольников*. Иначе вряд ли власти, незадолго до того подавившие движение старообрядцев Дона, позволили бы сдавшимся в Азове «*раскольщикам*» снова вернуться в казачьи городки. Дальнейшую судьбу выданных *ахреян* Азова проследить пока не удастся. Одно из возможных направлений дальнейшего архивного поиска –

сплошной просмотр «Донских дел» РГАДА, скажем, за 1695–1697 гг.

В заключение рассмотрим сюжет о казаках Кубани, многократно отмеченных в русских источниках как *ахреяне*. Нельзя сбрасывать со счетов мотив «информационной войны», связанной с обвинением казаков-«*богоотступников*» в измене не только государю, но и вере, что на деле случалось крайне редко. Слишком серьезную проблему представляли собой казаки Кубани, подданные Гиреев, чтобы не связать частое упоминание о них и о казаках Кумы/Аграхани как об *ахреях* с эмоционально окрашенными оценками их примера наряду с «*изменниками*», «*богоотступниками*» и пр. Масштаб явления настолько обеспокоил современников, что это не замедлило сказаться на *частоте* употребления термина в русских источниках конца XVII в. – начале XVIII в. Казаков-«*изменников*», страшивших и удивлявших массовостью своего перехода во «*тьму бусурманскую*»¹⁰⁰, мало было поименовать «*ворами*», «*воровскими казаками раскольниками*» и т.п.¹⁰¹; их необходимо было заклеить *ахреями*, либо связуя *казаками-ахреями*. Обратим внимание на среду, в которой фиксируется слово «*ахреяне*» и которая вполне могла способствовать его распространению вне пределов «канцелярских текстов» и книжного пространства. Это приказной люд, служащие приказных изб, создававшие документы в Белгороде, Азове и пр. местах, где интересующее нас явление фиксировалось чаще всего в силу близости к Крыму и Османской империи. Возможно, здесь наблюдается влияние того же рода, какое оказывали дьяки, создатели приказного делопроизводства, на развитие деловой письменности Московской Руси и вообще на развитие русского национального языка¹⁰².

Применительно к казакам Кубани слово «*ахреяне*» часто встречается в приказной документации тех лет в ряду других уничижительных слов – вор, изменник¹⁰³. Иногда в плен попадали сами *ахреяне*, точнее, те «*изменники*», которые поименованы подобным образом в русских источниках. Интересны показания пленного «*охреяна*», захваченного в апреле 1697 г. в ходе экспедиции походного атамана Павла Григорьева «*под нагайские места под Темрюк судовою, и под иные неприятельские улусы для взятия языков*», и доставленного 20 мая войсковым атамана-

⁹⁷ Вскоре после своего появления на Кубани казаки стали получать жалованье от хана и от азовского бея (РГАДА. Ф.210. Столбцы Белгородского стола. Стлб.1406. Л.126.).

⁹⁸ Данные за 1694 г. См.: РГАДА. Ф. 210. Столбцы Белгородского стола. Стлб.1406. Л.126.

⁹⁹ У нас нет оснований говорить о массовом участии кубанских казаков в обороне Азова. Вряд ли, кроме того, боевой состав казачества Кубани был близок цифре в 500 человек.

¹⁰⁰ Подобным образом, согласно документу, современники оценивали действия аграханских казаков – РГАДА. Ф.111. Оп.1. 1691 г. Д.3. Л.18. Считаем, что поведение казаков Кубани российские наблюдатели рассматривали в тех же категориях – особой разницы в антиповедении кумских, аграханских и кубанских казаков наблюдатели тех лет не видели.

¹⁰¹ Архив Санкт-Петербургского института истории РАН. Ф.178. Оп.1. Д.12185. Л.2; там же. Д.12350. Л.1, 3; там же. Д.12364. Л.2; там же. 12366. Л.1.

¹⁰² Шмидт С.О. У истоков российского абсолютизма: Исследование социально-политической истории времени Ивана Грозного. М., 1996. С.324.

¹⁰³ РГАДА. Ф.210. Столбцы Белгородского стола. Стлб.1406. Л.116 об. и др.

ном Лукьяном Максимовым воеводе А.С. Шеину, следующему с войском к Азову¹⁰⁴. Пленником оказался Федор Горбун, крестьянин села Апушкина Шацкого уезда¹⁰⁵. Сбежав с другими казаками с Дона на Кубань за четыре года до описываемых в речах событий (т.е. примерно в 1693 г.)¹⁰⁶, он оказался в городке Копыл-Агач (Копыле), «где живут такие же ахреяне, как и он сам»¹⁰⁷. Поскольку нам хорошо известно о населении этой крепости казаками-старообрядцами, то уверенно можно говорить о том, что Горбун мусульманство не принимал. Из допрошенных в Белгороде двух ахреян (1694 г.), связанных с казачьими сообществами Кумы, Аграхани и Кубани, а также с османским Азовом, мусульманство принял лишь один – М. Тарасенко, который хотя и «не обрезывался» в Азове, но имя «по босурманской вере» получил – Юсупка¹⁰⁸. При этом для лиц, фиксировавших расспросные речи ахреян Кубани, было очевидно, что допрашиваемые лица и круг их ближайшего общения – «раскольщики»¹⁰⁹. Здесь, как и во многих других случаях¹¹⁰, наблюдается расши-

ренное толкование слова: ахреяне в смысле «изменников». Падение османского Азова вызвало тревогу кубанских казаков, как и ногайцев, за свою дальнейшую судьбу¹¹¹. Бывший полоняник В. Гаврилов сообщал в 1696 г., что «казаки-охреяны», жившие на Кубани под началом Кубек-аги, «посыльщиков посылали к хану крымскому, чтоб их хан крымской к себе принял. И хан де крымской им в том отказал, а велел им жить тут же по-прежнему. А слышел де он, Васка, что они казаки боятца гсдры силы, а нагайцы боятца от них казаков»¹¹². Дело дошло даже до обмена сторонами аманатами¹¹³. О страхах кубанских казаков сообщил в 1697 г. «русский человек» Ф. Горбун: «...А будучи он на Кубани слышел от своей братии охреянов, что великого государя ратные люди будут под Азов, и они де, охреяны посылали в Крым к хану дву человек, чтоб им указал в Крыму место, где жить, убоясь приходу на Кубань великого государя ратных людей, и хан им в том отказал»¹¹⁴. Кроме того, казаки направили двух человек в Кафу проведать, «есть ли в присылке какая турецкая сила»: там казаки-наблюдатели увидели турецкие галеры и фуракаты (фыркаты), зимовавшие там с 1696 г., и вновь прибывшую туда флотилию¹¹⁵.

Часть старообрядческого населения Кубани решилась на очередное переселение: «...А в прошлом в 204-м году, как великого государя ратные люди Азов взяли, и с реки Кубани многие охреяны пошли в Кумыки к шевкалу, и на Терек, на Астрахань, а из Астрахани пришли на Дон...»¹¹⁶. Подобные настроения грозили охватить разные казачьи группы Кубани. Согласно данным за 1697 г., «ис тех де казаков, которые живут на Кубане, молодчие люди члвк со сто думают идти на Дон..., а удерживают их пущие воры атаман Савка Пахомов, Стенка Жетура, Васка Мануйлов с товарищи члвк с десят»¹¹⁷. Вскоре, однако, казаки озаботились другими проблемами, среди которых: конфликты с Кубек-агой, «надзирающим» за ними и отправка депутаций в Бахчисарай, налаживание религиозной жизни после «азовского потрясения» и т.д.

При этом вряд ли в конце XVII – начале XVIII вв. казачье сообщество понесло существенные потери со стороны тех, кто предпочел покинуть Кубань. Из показаний пленного кубанского татарина Алея, доставленного воеводе А.С. Шеину в Азов посланцами калмыцкого тайши Мункотемира 11 июня 1697 г.: «...А охреянов ныне на Кубани человек з 200»¹¹⁸. Войсковой толмач А. Федоров определял численность казаков Кубани, называемых им аграхански-

¹⁰⁴ Отдел рукописей библиотеки Академии наук (далее – ОР БАН). Основное собр. №32.6.24 (Рукописная книга о третьем Азовском походе 1697 г.). Л.32 (пользуемся нумерацией листов, предложенной П.А. Аваковым).

¹⁰⁵ Там же. Позже Шацкий уезд входил в состав Тамбовской губернии. «Апушкинская волость» входила в состав уезда еще в XIX в. Ныне с. Апушка – центр одноименного сельского округа в Шацком р-не Рязанской области.

¹⁰⁶ Сведения, приводимые Ф. Горбуном о проживании казаков в Копыле в первой половине 1690-х гг., крайне важны в той связи, что в науке нет единого мнения о хронологии и географии расселения казаков-старообрядцев по территории Кубани в конце XVII в.: Сень Д.В. Казачество Дона и Северо-Западного Кавказа... С.173, 189–190, 199; Усенко О.Г. С.63. Возможно, что какая-то часть казаков (отдельные люди?) поселилась в Копыле до массового их прихода сюда после оставления городка в междуречье Кубани и Лабы.

¹⁰⁷ Бранденбург П. Азовский поход Шеина. С.188.

¹⁰⁸ РГАДА. Ф.210. Столбцы Белгородского стола. Стлб.1406. Л.122.

¹⁰⁹ Там же. Л.124, 125 и др. Уже в середине 1690-х гг. среди казаков Кубани находилось восемь чернецов, имена трех из числа которых известны – Варлаам, Савватий, Киприан. Любопытно, как поступили казаки после отказа азовского паши дать им «русского попа»: «и они меж собою наставили сами в попы тобольца Исачку» (РГАДА. Ф.210. Столбцы Белгородского стола. Стлб.1406. Л.177). Согласно данным за 1697 г., среди кубанских казаков находился «поп белой» с Медведицы, «да чернецов члвк з дватцать живут с ними казаками особно куренем, а сказывают те чернецы, что они ушли для того, что их в вере неволят по-новому» (РГАДА. Ф.119. Оп.1. 1697 г. Д.9. Л.8).

¹¹⁰ Усенко О.Г. Указ. соч. С.73. Речь идет о допросах «выходцев из Кубани на Дон», состоявшихся в 1702 г. Один из выходцев, Семен Иванов, уточнял, что претерпел от казаков в Копыле немало обид за то, что «по их обыкновению веру не держал» (Там же. С.74). Он же представил важные сведения о количестве казаков, проживавших в Копыле – 120 человек вместе с атаманом С. Пахомовым. При этом ахреян в речах выходцев назван только один кубанский казак – Федот Иванов сын Боярченко, которому в Копыл был продан другой выходец – Иван Алексеев. Впрочем, Емельян Иванов, еще один казак из Копыла, фигурирующий в указанных документах РГАДА (Там же. С.72), назван ахреяном в расспросных речах другого выходца с Кубани – Ивана Семенова (1701 г.) – см. Государственный архив Воронежской области (далее – ГАВО). Ф.И-5. Оп.1. Д.360. Л.1. Тот же источник именует ахреяном и

Савелия Пахомова, лидера кубанских казаков, проживавших в Копыле (Там же. Л.1).

¹¹¹ ГАВО. Ф. И-5. Оп.2. Д.5. Л.10.

¹¹² Там же.

¹¹³ Боук Б.М. Указ. соч. С.34–35.

¹¹⁴ ОР БАН. Основное собр. №32.6.24. Л.33–33 об.

¹¹⁵ Там же. Л.33 об.

¹¹⁶ Там же. Л.35 об.

¹¹⁷ РГАДА. Ф.119. Оп.1. 1697 г. Д.9. Л.8.

¹¹⁸ ОР БАН. Основное собр. №32.6.24. Л.49 об.

ми, так: «...а тех казаков человек с полтора ста»¹¹⁹. Все же казаков на Кубани было еще больше, учитывая достаточное распространение в их среде семейно-брачных отношений. Выходец из татарского плена показал в Азове (октябрь 1698 г.), что в бытность его на Кубани приезжал к его хозяину-ногайцу казак-ахреян для лечения лошади. По словам кубанского казака ахреян на Кубани насчитывалось «человек с пятьсот»¹²⁰. Безусловно, при подсчете численности казаков необходимо учитывать такие факторы как естественную убыль, гибель казаков в сражениях, пополнение их сообщества за счет пришедшего элемента с Дона и пр. Нам представляется, однако, что цифра в 500 человек, включающая в себя казаков и членов их семей, может быть принята за основу при исследовании вопроса о численности казачьего населения Кубани конца XVII в. Приведенные данные могут быть использованы, кроме того, в дискуссии об объединительных процессах в казачьей среде (аспекты семейно-брачных отношений, складывание на Кубани войсковой организации и пр.).

Приказное делопроизводство насыщено свидетельствами об ахреянах (охреянах) Кубани¹²¹, об их антропонимии, о происхождении, о военных акциях, о захватах ими российских подданных в плен и последующих «окупных» операциях. Характерной представляется здесь история «Ивашки Семенова сына Труневского», высвеченная источниками, начиная с 1700 г. Он служил в полку боярина А.С. Шеина и был захвачен кубанцами на Кагальнике, после чего продан «ахреяну казаку Емелке Киселеву» за 35 руб. С Кубани привез его в Азов на «окуп» один кубанский мурза, к делу оказались причастны «ахреянский атаман» Савелий Пахомов и «хозяин» полоняника – казак Е. Киселев. Для выяснения подробностей дела российские посланцы побывали у казаков в Копыле, встречались с казаками-ахреянами, сообщившими подробности пребывания И. Семенова на Кубани, условия предполагавшейся «окупной операции» и пр.¹²². Информация об этой истории сохранилась и в других документах, обрастая деталями и показывая масштаб событий, в которые оказались вовлечены многие – и казаки-ахреяне, и российская сторона, и татары-посредники¹²³. В ходе работы обнаружили сведения о другой полонянке, Анне Михайловой, привезенной с Кубани на «окуп» в Азов от другого ахреянина – Софрона Тимофеева¹²⁴. Сведения об И. Семенове и А. Михайловой встретились

нам в документах еще одного дела¹²⁵. Сюжет о роли и месте работорговли в жизни кубанских казаков крайне важен¹²⁶, новых источников об этом все больше, а тема нуждается в отдельном исследовании.

Азовские приказные люди были включены самым активным образом в процесс фиксации в устной и письменной речи «ахреян». Примечательно, что тема ахреян часто возникала в переписке представителей азовской администрации с такими лицами Крымского ханства как калга-султан, нурадын-султан. Так, после неудачной попытки добиться у нурыдын-султана наказания ахреян, захвативших полоняников на Кагальнике, воевода С.И. Салтыков обратился в том же 1700 г. к султану Бахты-Гирею¹²⁷. Интересны документы фонда «Азовская приказная палата», хранящегося в РГА-ДА¹²⁸. В частности, речь о тексте, зафиксировавшем слова кубанских татар в 1699 г. «...ахреяны, кои пришед ис казачьих донских городков казаки, живут у них на Кубани»¹²⁹. Обратим внимание на то, что вряд ли татары применяли указанный термин в своей речи – более того, по-русски они не говорили¹³⁰. Напротив, роль обстановки и людей (писарей, дьяков, имена которых мы находим в текстах), влиявших на характеристики перевода, очевидна. Именно эти служащие, составлявшие тексты, влияли на распространение информации о казаках-ахреянах и других «богооступниках»¹³¹, негативных образов, рождавшихся и транслировавшихся в сознании современников. Поэтому неудивительно, что нурадын-султан¹³², тоже не говоривший по-русски, «вдруг» заговорил об ахреянах на страницах русского письменного источника¹³³. В царской грамоте от 14 июля 1698 г. боярину А.П. Прозоровскому говорилось, со ссылкой на предыдущую грамоту, о необходимости держать «охреянов выходцов Тимошку Руднева с товарищи осми человек... за караулом... и ходить им ахреяном к церкви Божий, и смотреть... нет ли за ними какова расколу...»¹³⁴. Новая грамота повелевала прислать всех этих ахреян в Пушкарский приказ – чем закончилась история, пока неизвестно. Не вполне

¹²⁵ Там же. Д.373. Л.1–13.

¹²⁶ См. также. Сень Д.В. Казачество Дона и Северо-Западного Кавказа... С.197–198; Усенко О.Г. Указ. соч. С.69, 72–74.

¹²⁷ ГАВО. Оп.2. Д.243. Л.15–16.

¹²⁸ См. также отпуски воеводских отписок из Азова в Москву, частично опубликованные в ИТУАК (Симферополь, 1920. Т.57), насыщенные информацией об ахреянах С. 260, 269, 273, 274, 275 и др.

¹²⁹ РГАДА. Ф.1032. Оп.1. Д.2. Л.6.

¹³⁰ К истории колонизации Азовского побережья... С.272.

¹³¹ Так, из отписки азовского воеводы С.И. Салтыкова царю Петру I узнаем о бегстве 3 казаков из Азова, которые «отогнали с собою сто лошадей и в Ачове (Ачуеве. – Д.С.) обусурманились» (К истории колонизации Азовского побережья... С.282).

¹³² Нурадын – третье по значению лицо в Крымском ханстве после правящего хана и калги.

¹³³ К истории колонизации Азовского побережья... С.284.

¹³⁴ Материалы для истории Воронежской и соседних губерний. Воронежские акты. Воронеж, 1887. Т.1. С.175.

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

¹²⁰ Архив СПб ИИ РАН. Коллекция 238. Оп.2. Картон 249. Л. 1 об. Публикацию документа см.: К истории колонизации Азовского побережья... С.269.

¹²¹ ГАВО. Ф. И-5. Оп.1. Д.15. Л.17; там же. Д.373. Л.12, 13; там же. Д.376. Л.11 и др.; там же. Оп.2. Д.130. Л.7.

¹²² Там же. Оп.1. Д.376. Л.9–13.

¹²³ Там же. Д.360. Л.1–10.

¹²⁴ Там же. Л.4.

ясно, являлись ли указанные «выходцы» мусульманами. Более очевидной предстает именование их *ахреянами* в связи с возможной принадлежностью к расколу; между тем как тема их *измены* предельно размыта. В третьем томе «Розыскных дел о Шакловитом», напротив, речь шла об «ахреях изменниках донских казаках»¹³⁵. Итак, *ахреянин* – не всегда *вероотступник* (перешедший в мусульманство), но всегда – *изменник*. В любом случае, для конца XVII в. слово *ахреяне* являлось более многозначным, чем для ситуации первой половины столетия. Обратим внимание, что в документах, фиксирующих слово «ахреяне», часто присутствует формант *-де*, указывающий на фиксацию устной речи. Участвовали в подобной коммуникации и донские казаки, знакомые с *ахреянами* Кубани не понаслышке, конечно, как и с самим словом¹³⁶.

История словоупотребления термина «ахреяне» показывает: его смыслы менялись, пройдя путь от маркирования лиц, переходивших в мусульманство, до обозначения *конкретных* (не всех!) групп изменников, бежавших из России в «*область турецкого царя*» и в земли, подвластные крымским ханам. Произошло указанное слово от «агарян»: таким образом, его связь с русской книжной культурой очевидна. Закрепление термина в русском языке оказалось связано с практиками образованных лиц – приказных служащих. Еще один вывод состоит в том, что *ахреяне* Приазовья и Северного Кавказа – большая, внутренне неоднородная социальная общность, действительно «имеющая крупный социологический интерес»¹³⁷. Ее прошлое оказалось связано со следующими научными проблемами, все еще фрагментарно, за малым исключением, привлекающими внимание российских ученых, в т.ч. казаче-коведов:

- итоги и последствия старообрядческого движения на Дону (конец 1680-х гг.), включая вопрос о географии Исхода активной части религиозных неконформистов;
- этнокультурное взаимодействие в русско-османском пограничье, включая богатую палитру неконфронтационных отношений между Войском Донским и османским Азовом;
- роль османского Азова как центра, организующего жизнь в пограничье для разных его участников (казачество, ногайцы, калмыки и пр.), включая все аспекты «притяжения Азова»
- судьбы славянского (христианского) населения на территории Османской империи. Указанную проблему уместно рассмотреть в связи с аналогичными исследованиями иной хронологической

привязки¹³⁸;

– казачество Дона и Северного Кавказа в отношениях с мусульманскими государствами Причерноморья (*ахреянами* многих казаков стали именовать в связи с их переходом, иногда сопровождаемым сменой вероисповедания, в пространство «нечестивых» татар и турок). Групповые переходы, как правило, не влекли за собой перехода в мусульманство; напротив, таких *ахреян* Крым и Азов системно поддерживали в удовлетворении жизненных запросов, включая религиозные;

– социальная стратификация и социальные сети славянского населения Крымского ханства;

– история само/обозначения славянского (казачьего, старообрядческого) населения Приазовья и Северного Кавказа, включая номинирование сторонними наблюдателями *новых* для рубежа XVII–XVIII вв. казачьих групп (казаки Кумы, Аграхани и Кубани). При этом учитываются способы фиксации информации об *ахреях*, объекты обозначения и субъекты соответствующих культурных практик (российские делопроизводители, грамотная часть донского казачества и др.) – все те, кто создавал дискурс *ахреян*, маркируя подобным образом далеко не всех людей, «изменявших» русским государям в XVII в. – начале XVIII в.

¹³⁵ Дж. Гарибян прав, когда пишет, что в данном случае неясно, были ли эти казаки «раскольниками» (Гарибян Дж. Указ. соч. С.98).

¹³⁶ ГАВО. Ф. И-5. Оп.1. Д.253. Л.1.

¹³⁷ К истории колонизации Азовского побережья... С.253. Ахреяне, по его словам, «представители вольной русской колонизации, враждебной русскому государству».

¹³⁸ Королёв В.Н. Славяне турецкого Азова // Известия вузов. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. 1999. №1, 2.

Абакумова-Забунова Н.В. (Кишинев)

КУНИЧА: К ВОПРОСУ О ВОЗНИКНОВЕНИИ СТАРООБРЯДЧЕСКОГО ПОСЕЛКА

Устная старообрядческая традиция связывает возникновение села и топонима (ойконима) Кунича с поселением своих единоверцев в начале XVIII в., официальная же молдавская историография считает село Куничи молдавского происхождения. Задача статьи – выяснить происхождение и время возникновения на карте Молдовы села с таким названием, а также определить время появления здесь первых поселенцев-старообрядцев и ареал их выхода.

Кунича является старейшим сельским поселением старообрядцев на территории современной Молдовы. Само это место, да и время прибытия сюда здесь первых старообрядцев давно обросли легендами и «топонимическими преданиями», и сейчас бытующими в фольклорных и художественных текстах. Например, в Куниче существует устойчивое предание о «горе Пришанская», повествующее о том, что здесь в течение трех сотен лет жили турки, и на месте горы стояла мечеть. Подобного факта никогда не было. Но старики вспоминали, как турок, живший в Куниче, рассказывал детям: «ходя из этих мест, турки засыпали мечеть землей – так возникла гора», а в курганах возле села они прятали сокровища¹. Эта же легенда описана местным писателем С. В. Придорожным в рассказе о вырытом местным кладоискателем карьере, до сих пор используемом куничанами для добычи глины². Как свидетельствуют археологические раскопки, местность эта была обитаема с древнейших времен. Самые ранние памятники – могильники, а рядом с ними несколько поселений, обнаруженные в окрестностях села Кунича: в урочищах Пришанская гора, Савостьянова долина и у Вороньего леса, относятся к верхнему каменному веку, или к поздней Трипольской культуре – условное название общности племен земледельцев, скотоводов, ремесленников, живших на землях современной Украины, Молдовы и части Румынии более 30 тыс. лет назад.

О названии. Как известно, многие названия местностей, где селились первые группы старообрядцев, мигрировавшие в XVIII в. на территорию Приднестровья, первоначально имели тюркское происхождение, но были ими русифицированы: Кара-Шикир – Карячка, Хаджи Ибраим – Жебрияны или переделывались на свой, понятный, лад: озеро (лиман) Разельм – в Разин и др. В Молдавии населенные места, где оседали старообрядцы, сохраняли свои автохтонные названия – молдавские (Климау-

цы, Серково, Фузовка и др.) или славянские (Иванча, Кунича). Ойконим Кунича имеет типично славянскую этимологию, что, по видимому, и сыграло роль в сложившемся народном сознании, что название Кунича своему селу дали сами старообрядцы («Мы тут-ко больше как триста годков будем. Колы пришли – все пуць была, а в той пуще куницы водились, от этого и село прозвали Кунич»)³. Точка зрения о том, что название селу Кунича дали поселившиеся здесь в XVIII в. старообрядцы (от слова куница – объекта их охоты), находит отражение и в современной историографии.

На самом деле, топоним Кунича имеет более древнее происхождение. Первое обнаруженное письменное упоминание названия Куничи относится еще к XV в. В грамоте молдавских господарей, воевод Или и брата его Стефана, выданной 20 декабря 1437 г. боярину Михаилу Дорохойскому (из Дорохоя)*, подтверждались и жаловались «за верную службу» права на владение 52 селами, среди которых называется и село Куничи: «Сучава, 20 декабря 1437 г. Милостию божію мы Илия Воевода, господарь земли Молдавской и брат е(с)ка мой Стефан Воевода чиним знаменито и сим нашим листом усем, кто узрит или его услышит, что тот истинный боярин наш верный пан Михаил Дорохунскы служил стопочившему отцу нашему правою и верною службою, а дние служит нам правою службою, тем мы, видевши его правою и верною службою от нас жаловали теми его особою нашею милостию и дали ему и поновили и подтвердили села его и привилегии... села.., а другое село Коуничи под Бинева...»⁴

Грамота опубликована в собрании документов, изданном румынским исследователем М. Костэску, в оригинале на старославянском языке (с древнерусской орфографией) и в переводе на румынский язык. Это позволило выявить некоторое расхождение между двумя текстами. В румынском варианте дается неправильный перевод («...și alte sate ale lui Cunici, sub Bineva»⁵. Притяжательное местоимение *lui* образует форму, означающую в румынском языке принадлежность некоему лицу по

³ Богомольная Р. Русская народная песня в Молдавии. Кишинев, 1968. С. 4.

* Дорохой – средневековый молдавский город (впервые упоминается в грамоте 1407 г.). Имя Михаила из Дорохоя (Dorohoiului) неоднократно встречается в документах в течение 27 лет (между 1407 и 1434 гг.), на основании чего румынский историк Г. Гибэнеску считает Михаила «основателем административной деятельности в Дорохое (Dorohoi)».

⁴ Costachescu M. Documentele Moldovenesti Inainte de Ștefan cel Mare. Vol. I. Iasi, 1931. С.540-541.

⁵ Там же. С.543.

¹ Савельева И. Старообрядцы в Молдавии и на Украине // Вестник Российского фольклорного союза, 2002, № 4. С.19.

² Придорожнов С. Кунича. До востребования. Кишинев, 2007. С.175-180.

имени или прозвищу *Кунич*. Возможно таким способом М. Костэреску попытался дать объяснение непонятному ему названию? Ссылаясь на этот неточный перевод румынского текста молдавские авторы В. Заданюк и В. Нику в многотомном издании истории городов и сел Республики Молдова идут дальше в искажении смысла и пишут: «*Изначально это было молдавское село, принадлежавшее боярину* (почеркнуто нами – Н.А.) *Куничу, – от его имени, а не от русского слова «куница», принесенного липованами, и произошло его название»*⁶, что полностью противоречит первоначальному тексту документа. Эта надуманная версия опровергается грамотой господаря Петру Арона от 18 февраля 1456 г., согласно которой, в перечне сел, Кунича вместе с соседним селом Кобыля («...и на днистри *Кунича*, оба куты*, и Кобыля...») передается во владение уже другому лицу – протопопу Иоилу и его сыну Журжу⁷.

XIV–XV вв. – период становления феодальных отношений в Молдавском княжестве, когда боярам в массовом порядке из господарского домена жаловались под заселение земли – пустоши, селища (опустевшие места заселения) и села, особенно в восточной части его территории, еще слабо заселенного Пруто-Днестровского междуречья. О том, что в княжестве только начинала формироваться система землевладения, свидетельствует и анализ топонимов сел, упоминаемых в молдавских грамотах указанного периода. Закономерности появления топонимов сел Молдавии показывают, что возникшее село не сразу обретало название. Оно складывалось постепенно через промежуточные формы: 1) *первичную*, отражающую начальный этап сложения названия недавно основанного села, по времени близкую к моменту составления документа (например, «село под Лажку, где Драгомир сидит»); 2) *переходную*, показывающую этап формирования топонима, наибольшую давность жизни села, с сохранением имени основателя или первого владельца (например, «село, где был Клецин») и 3) *полную*, завершенную форму (например, Вишноуцы, Терешуцы)⁸. Так, из 52 сел, переданных грамотой 1437 г. во владение Михаилу Дорохойскому, 32 села имели первичную и переходную формы («село, где был Клецин», «село под Лажку, где Драгомир сидит» и др.) и только 20 имели полную, завершенную форму (До-

бруша, Печаловцы, Угриноуцы, и др.), в том числе и село *Куничи*.

Воспользовавшись известным в медиевистике методом определения древности сел (метод ретроспективного анализа поземельных актов)⁹, можно определить примерное время возникновения топонима *Кунича*, а отсюда, в известной мере, и поселения, носящего это название. Отсчет времени производится от самых ранних упоминаний их первичных, переходных или полных форм, а затем с помощью установленной на основе математических расчетов формулы и вероятных периодов возникновения топонима. Согласно этим расчетам, средний период образования полной формы топонима составлял 102 года (от 73 до 131 лет)¹⁰. Таким образом, если первое известное упоминание топонима *Куничи(а)* датируется 1437 г., то примерным временем его появления является период между 1306 и 1364 гг. Следует заметить, что 80% сел, названных в документах XIV – первой половины XV в., как считают и молдавские, и румынские исследователи, появились до образования Молдавского государства (то есть до 1359 г.)¹¹.

В XIV–XV вв. 73,8% населенных пунктов имели восточно-романское происхождение и примерно 24,5% были славянского происхождения (остальные – неясные составляли 1,7%)¹². Для словообразования в топонимике селений Молдавского княжества в XIV–XV вв. наиболее характерна аффикация – формирование названия (топонима) в основном с помощью суффиксов. При этом лингвисты выделяют молдавские (-ишь; -ень, -ань (-ены, -аны); -а (-я), -ел (-еле), -ий (-ей), -иш, -оае, -оане и др.) и славянские (-ов (-ово), -ин, -и, -чи (-ча, -че) топонимические суффиксы, с помощью которых обычно формировались названия населенных пунктов¹³.

Из самых ранних названий сел с полной формой топонима, впервые упомянутых с конца XIV – первой половине XV вв., подавляющая часть (более 50%) сохранилась до наших дней¹⁴. Ком-

⁶ Zadanuic V., Nicu V. Localitățile Republicii Moldova. Vol. 7. Chișinău, 2005. С.389.

**Кут* – угол, тупик. См.: Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. 2. М. 1986. С.432.

Многие молдавские села в ранний период формировались из ряда *поселков-кутов*, входивших в сельскую территориальную общину в XIII–XIV. Кут составлял часть села. См.: Полевой Л. Л. Очерки исторической географии Молдавии XIII–XV вв. Кишинев, 1979. С.47.

⁷ Costăchescu M. Documentele Moldovenesti înainte de Ștefan cel Mare. Vol. 2. Iași, 1932. С.569.

⁸ Полевой Л.Л. Указ. соч. С.12.

⁹ Полевой Л.Л. К исторической демографии Молдавии XIV в. (Метод ретроспективного анализа актовых материалов. Карпато-Дунайские земли в средние века. Кишинев, 1975. С.70.

¹⁰ Полевой Л.Л. Очерки исторической географии Молдавии XIII–XV вв. С.14.

¹¹ Бырня П.П. Сельские поселения Молдавии XV–XVII вв. // Далекое прошлое Молдавии. Кишинев, 1975. С.95; Ștahl H. Contribuții la studiul devalmase românești. Vol. 1. București, 1958. С. 105-106; Giurescu C. Țiguri sau orașe și cetăți moldovene din secolul al X-lea până la mijlocul secolului al XVI-lea. București, 1967. P.71-72.

¹² Бырня П. П. Сельские поселения Молдавии XV–XVII в. Кишинев, 1969. С. 68; Iordan I. Toponimia românească. București, 1970. С. 157-161.

¹³ Полевой Л.Л. Очерки исторической географии Молдавии XIII–XV вв. С.103.

¹⁴ Полевой Л.Л. К исторической географии Молдавии XIV в. С.76.

плексное изучение селищ и укрепленных городищ на территории Молдовы, проведенное рядом с селами со славянскими названиями: Круглик, Избешты, Иванча, Пояна-Кунича, Глинча, Пересечи́но и др., дали основание археологам и историкам выдвинуть предположение, что эти поселения возникли как минимум в IX–XII вв., во времена Киевской Руси.

Письменные источники, археологические данные и исследования топонимики свидетельствуют о том, что с VI в. Пруто-Днестровское междуречье находилось в пределах территории расселения восточных славянских племен – уличей и тиверцев. Согласно «Повести временных лет» они занимали огромное пространство по Днестру на запад до Дуная и на юг, до Черного моря, и имели множество городов («...а уличи и тиверцы сидели по Днестру и соседили с Дунаем. Было их множество: сидели они прежде по Днестру до самого моря, и сохранились их города и донныне: вот почему греки называли их «Великая Скифия»»¹⁵).

В 1950 г. археолого-этнографической экспедицией Института археологии и Института этнографии АН СССР и Института истории АН МССР было начато изучение славянских древностей в Пруто-Днестровском междуречье. Проведенные в течение нескольких лет археологические раскопки свыше 50 славянских поселений на Днестре свидетельствуют, что все Поднестровье было густо населено славянскими племенами, постоянно жившими здесь с VI в., а в конце IX–X вв. втянутые в процесс создания Древнерусского государства¹⁶. Они платили киевскому князю дань «по черной куне от дыма» (то есть от дома или печи как хозяйственной единицы), что свидетельствует о существовании у них уже в X в. феодальных отношений. На базе развития ремесла и торговли ряд крупных поселений превратился в раннефеодальные города, основой развития которых становилось товарное производство. Таковыми городами были Алчедар (площадью ок. 100 га), Екимайцы (ок. 40 га), Пояна-Кунича (36 га), Лукашевка и др. Время основания городищ археологи относят к концу IX – первой половине XI в.¹⁷

Из описания городища Пояна-Кунича по состоянию на 1950 г.: «Городище Пояна Городка (Кунича) расположено к западу от с. Пояна, между 2-мя лощинами, на мысу, образованном при слиянии 2-х ручьев. Ручей, на котором стоит городище, впадает в речушку, впадающую в р. Днестр. Со всех сторон городище окру-

жают пологие выхолмления. На холмистостях вокруг городища растет лес, который отстоит от городища с востока на 300 м, с юга на 150 м, с запада – на 450 м. Городище в плане имеет вид неправильного сектора, его размеры с востока на запад 200 м, с юга на север 180 м. С восточной стороны вдоль небольшого овражка по контуру площадки городища идет вал незначительной высоты ввиду его постоянного распахивания (почва: суглинистый крупнозернистый чернозем). Высота вала достигает 2 м, глубина рва тоже около 2,5 м. (По-видимому, это была укрепительная система, высота которой, согласно рассказам старожилов села, достигала 5–6 м. – Н. А.) В более позднее время западная часть городища была отрезана валом и рвом. Вал, отделяющий восточную часть, имеет ту же высоту, а ров ту же глубину, как и с западной и южной стороны городища. Вал с западной стороны городища носит явные следы обжига, в то время как на разделительном валу таких следов не видно. На площадке восточной части городища находится источник и небольшой водоем, который, как рассказывают старожилы, прежде был больше и глубже. Стрелка мыса, на котором расположено городище, в древности была, по-видимому, отрезана рвом и в настоящем виде она представляет небольшой останец... На площадке городища был собран небольшой подъемный материал, состоящий из фрагментов славянских круговых сосудов с линейным и волнистым орнаментом и характерной блестящей примесью в тесте и фрагменты лепных скифских сосудов без орнамента.

Рядом с городищем были обнаружены два неукрепленных (открытого типа) славянских селища. К югу от городища вдоль основного овражка, на котором расположено городище, в 350 м от него находится славянское селище с керамикой, кусочками руды и шлака. В том же расстоянии от городища вверх по другому овражку в 200 м к югу от городища расположено другое славянское селище, на котором нередко встречаются и скифские лепные черепки...»¹⁸.

Обнаруженное в с. Кунича в ходе археологических раскопок древнерусское городище на месте, где раньше был центр села, с тех пор куничанами так и называется «городок»¹⁹.

Ойконим Кунича имеет типично восточнославянскую и древнерусскую этимологию от ключевого слова – куница. Эти языки были близки по фонетической структуре, морфологическому строю и синтаксису. Одной из древнейших диалектных черт русского языка является смешение букв ц и ч: ча (ша) вместо ца и наоборот: чрква вместо црква, купчи вместо купцы; половьчьскими вместо полотьчьскими²⁰. Письмо же лишь приспособлялось к живому произношению: куница–кунича. Но возможно происхо-

¹⁵ Повесть временных лет // Повести Древней Руси XI–XII века. Л., 1983. С.128.

¹⁶ Федоров Г.Б. Древние славяне в Пруто-Днестровском междуречье. М., 1966. С 10; Зеленчук В. С. Население Бессарабии и Приднестровья в XIX в. Кишинев, 1979. С.50.

¹⁷ Arhivă arheologică a MNAIM (Muzeul național de arheologie și istorie a Moldovei) // Lista raporturilor arhiologice. Д. 465. Л. 68.

¹⁸ Федоров Г.Б. Отчет о полевых работах Славяно-Днестровской экспедиции за 1950 г. «Городище Пояна Городка (Кунича)» // Arhivă arheologică a MNAIM / Lista raporturilor arhiologice. Д. 401. С.71-74.

¹⁹ Древность вечно живая. Кишинев, 2002. С.153.

²⁰ Иванов В.В. Историческая грамматика русского языка. М., 1990. С.90-93.

ждение топонима *Кунича* и от древнерусского слова *куна* – шкурка куницы, денежный знак в Древней Руси (куничная дань), упоминающийся в «*Повести временных лет*»²¹.

Таким образом, можно утверждать о славянском происхождении топонима *Кунича*, которое ведет свое начало либо от более раннего – восточнославянского поселения (VI–VIII в.), либо от древнерусского городища (IX–XI в.). Историческая преемственность восточнославянских топонимов, в основных чертах сохранившаяся на территории современной Молдовы до наших дней, подтверждает практические выводы, что «*географические названия могут жить очень долго, тысячелетия*»²².

Однако можно предположить и другую версию. После того как уличи и тиверцы вместе с другими восточнославянскими племенами вошли в состав древнерусской народности, они как самостоятельные племена перестают упоминаться в летописях. Но их потомки – «*русы*», как называли молдавские летописцы восточных славян, живших на территории Молдавии и соседних с Молдавским княжеством Подолье и Галицкой земле²³ (или ны²⁴), по-прежнему проживали на Карпато-Пруто-Днестровских землях²⁵. В XII в. под натиском половцев и куманов, большая часть их была оттеснена на север в «*кодры*» (в леса), и на территорию Галицко-Волынской Руси²⁶, в близлежащие земли Покутья (Галицкая Русь, позже Буковина) и Понизья (Подолье)²⁷.

В XIII–XIV вв. Пруто-Днестровское междуречье находилось под властью татарских ханов и являло собой (до образования Молдавского княжества в 1359 г.), по образному выражению летописца, «*пустынным местом на окраине татарских кочевий*»²⁸. На самом деле, конечно, здесь оставалось какое-то население, но было оно крайне малочисленно и

разрозненно: на севере оставалась часть потомков древнерусского населения (русов или русин). К XII в. относится начало «*волошской колонизации*» с восточных склонов Карпат. Но в качестве компактной этнической группы волохи появляются здесь только к середине XIV в. События эти нашли отражение в летописи Григоре Уреке («*Летопись Страны Молдавской*»), которую дополнил Симеон Даскал и продолжил Мирон Костин. Летопись повествует о том, как «*охотники (из Марамуреша – Н. А.) попали в место, где теперь торг Сучава... Там они нашли пасеку с ульями и глубокого старика из племени руссов, по имени Ецко, который сообщил им, что «места эти пустынные и без хозяина... и простираются вниз, до Дуная, а вверх – до Днестра, где граничат со страной ляхов»*. После этого «*охотники поспешили в Марамуреш, откуда вывели своих людей в эту сторону и других побудили, обосновались вначале у гор и распространились по Молдове вниз. А Ецко-пасечник, как узнал о поселении марамурешцев, сразу же ушел в Страну ляхов, привел множество руссов и поселил их по Сучаве вверх и по Серету к Ботошанам*»²⁹. Мирон Костин пишет о заселении «*людьми все места и равнины до Дуная и Днестра, до Черного моря*» основателем Молдавии, воеводой Драгошем, который «*распространил романцев по равнинам... Разместил и русин-поселян из Покутии и Подолии; они населили Черновцы, Хотин и всю область Днестра, цинуты Орхей, Сорока и на Пруте половину цинута Ясс, а также половину цинута Сучавы...*»³⁰, то есть как раз там, где исследователи выделяют в документах XIV–XV вв. сплошной массив восточнославянских топонимов.

Сообщения молдавских летописцев с точностью совпадает с «*Этнолингвистической картой Молдавии 14–15 вв.*», составленной по материалам топонимии и расселения населения к середине XV в.³¹ Возможно, одним из таких поселений начала или середины XIV в. были и Куничи(а), что соответствует и расчетному времени появления топонима.

На территории современной Винницкой области Украины (бывшее Подолье) есть село Куниче (Куничье). Это *місто Куниче* (Куничное) упоминается среди городов и местечек Подольского воеводства в украинской летописи XVII в. («*Літопис Самовидця*»)³². Древнерусское слово *куничная* (куничное) сохранилось в лексике украинского языка XV–XVIII вв. как название дани – дань куничная. А топоним *Куничное* – существительное, образованное от прилагательного *куничная* (дань), в свою очередь производного от ключевого слова *куница*³³. Интересно, что

²¹ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. 2. М., 1986. С. 431.

²² Никонов В.А. Введение в топонимику. М., 1965. С. 11.

²³ Уреке Г. Летописецул Цэрий Молдовой. Кишинэу, 1971. П. 66, 70, 118; Костин М. Летописецул Цэрий Молдовой де ла Аарон-водэ ынкоаче. Кишинэу, 1972. С. 116, 166; Некулче И. О самэ де кувинте. Летописецул Цэрий Молдовой. Кишинэу, 1974. С. 291, 305.

²⁴ «*Русин*» – это сохранившееся до сих пор самоназвание населения Древней Руси // Суляк С. Осколки Святой Руси. Очерки этнической истории руснаков Молдавии. Кишинев, 2004. С. 9.

²⁵ Там же. С. 51–52.

²⁶ Труды Бессарабской ученой архивной комиссии. Т. 2. Кишинев, 1902. С. 17.

²⁷ Крип'якевич І. Галицько-Волыньське князівство. Київ, 1984. С. 21–37.

В XIV в., ослабленные междоусобицами русских удельных князей и татарскими набегами, эти земли попадают под власть Польши и Литвы.

²⁸ Сказание вкратце о молдавских господарях // Славяно-молдавские грамоты XV–XVI вв. Кишинев, 1976. С. 57.

²⁹ Уреке Г. Летописецул Цэрий Молдовой. Кишинэу, 1971. С. 65–66.

³⁰ Costin M. Opere. I. București, 1965. С. 261.

³¹ Полевой Л.Л. Очерки исторической географии Молдавии XII–XV вв. С. 111.

³² Літопис Самовидця. Київ, 1971. С. 118; «*Летописи о войнах Богдана Хмельницкого и о последующих событиях в Малороссии*».

³³ 3 історії формування лексико-семантичної групи

в документах XIX в. и в лексике самих старообрядцев-куничан употреблялась именно такая форма топонима Куничное (Кунишное). Поэтому версия, что его основателями могли быть в XIV в. переселенцы из Подолии вполне допустима. И мы имеем дело с перенесением ойконима в память о прошлом их общины, что было явлением достаточно распространенным³⁴. Однако существует вероятность родственности этих двух поселений и реэмиграции ойконима: сначала древнерусскими переселенцами на территорию Подолии в XII в., а затем обратно.

Каков был этнический состав населения села Куничи, упоминаемого в грамотах 1437 и 1456 гг. и в последующие века, неизвестно. Оставалось ли оно славянским, или было вытеснено романским населением, кто были последние населявшие его жители, покинувшие село, выяснить сегодня не представляется возможным. Известно только, что к моменту появления здесь первых старообрядцев в XVIII в. село было полностью разорено и опустошено.

Новые поселенцы по аналогии с пустынным местом дали ему свое новое название – Поляна (Пояна), которое затем, по-видимому, присоединилось к историческому названию Куничи. Это нашло отражение в устной традиции куничских старообрядцев: «А вот Вы говорили «поёнка», это что? – Ну, по'яна, поляна была Кун'ича. Весь кругом дремучий лес, а это поляна, голое место, отсюда метров триста-четыреста, пустое место – по-русски «поляны». Поляна Кунича. И сейчас еще канава осталась, за мельницей»³⁵. Речь идет о глубокой балке, где обосновались первые поселенцы-старообрядцы – глинистой, безлесной долине, представлявшей высохшее некогда русло реки³⁶. Данное место и теперь у куничан называется «пустынка»³⁷.

И это соответствует исторической действительности. Приграничная к Днестру территория на протяжении XVII – начала XVIII вв. неоднократно

оказывалась в зоне скопления и передвижения огромных войск: турецко-татарских во время польско-турецкой войны в 1670-е гг. и русских – в 1711 г., 1739 г. Реальную опасность для местного населения княжества представляли во время военных действий кочевые орды, союзных турецкому султану, ногайских татар. Они совершали грабительские набеги, а при отступлении не только татары, но и турки опустошали всю страну, по которой проходили. Все это создавало неблагоприятные условия для проживания и ведения хозяйства и вызывало отток оседлого мирного населения княжества к западным и северным границам, в районы, покрытые лесными массивами (кодрами). В 1727–1728 гг. буджакские татары разорили многие цинуты княжества и увели в рабство его жителей³⁸. Вследствие угрозы, возникшей со стороны ногайцев господарь Григоре Гика лично отдает указ населению укрыться в лесах и горах. Начался массовый исход населения, «и в бегении ушла вся страна...»³⁹. Такое положение несколько изменилось после усмирения ногайцев и выселения их за Днестр лишь во второй половине XVIII в.⁴⁰

Время поселения старообрядцев. Кунича и Серковский монастырь в различных документах упоминаются как старейшие старообрядческие поселения на территории современной Молдовы, основание которых относят к первой половине XVIII в.

Согласно устной традиции жителей Куничи возникновение села старообрядцы «связывают со временем правления Петра I или Екатерины I, называя первых поселенцев ушедшими с Дона казаками»⁴¹. При этом, как на довод, ссылаются на самую распространенную среди куничан фамилию Донцовы («А эти были з Дона, Донцовы, фамилия такая»⁴²). Вероятно, это как раз тот случай, когда, как отмечает А. Пригарин, «особенности прошлого фиксировались именами-прозвищами»⁴³. Такой же точки зрения, начиная с М.И. Лилеева, упомянувшего Куничу среди поселений старообрядцев в Бессарабии, которые возникли после перехода игнат-некрасовцев в подданство турецкого султана⁴⁴, придерживается и ис-

"плати - податки - повинности" в українській мові XIV–XVIII століть. /http://librar.org.ua/sections_load.php; Німчук В.В. Давньоруська спадщина в лексичі української мови. Київ, 1992.

³⁴ Примеры «кочевания» имен с Кубани на Дунай (См.: Пригарин А.А. Отражение процессов формирования в исторической памяти группы русских старообрядцев на Дунае // Гуманитарная мысль на юге России. 2006, № 1. С. 110.

³⁵ Сморгунова Е.М. Из истории Белокриницкой иерархии (рукописные материалы села Кунича) // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 1998. С. 56. (Запись рассказа Иосифа Ивановича Карасева, 1904 г. р., председателя ревизионной комиссии старообрядческой общины, сделана во дворе церкви Флора и Лавра с. Кунича Каменского района Молдавской ССР 16 августа 1986 г.)

³⁶ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка Т. 1. М., 1986. С. 115.

³⁷ Древность вечно живая. С. 154.

³⁸ Letopiseşele Țării Moldovei. Vol. III. Bucureşti, 1872. С. 191.

³⁹ Popescu R. Istoriile domnilor Țării Româneşti. Bucureşti, 1984. С. 291.

⁴⁰ Дмитриев П. Г. Народонаселение Молдавии. (По материалам переписей 1772–1774, 1774 и 1803 гг.) Кишинев, 1973. С.131.

⁴¹ Смилянская Е.Б., Денисов Н.Г. Старообрядчество Бессарабии: книжность и певческая культура. М., 2007. С. 72–73.

⁴² Сморгунова Е.М. Указ. соч. С. 55.

⁴³ Пригарин А.А. Отражение процессов формирования в исторической памяти группы русских старообрядцев на Дунае. С.110.

⁴⁴ Лилеев М.И. Из истории раскола на Ветке и в Стародубье. Киев, 1895. Вып I. С.262.

ториографическая традиция. Обоснование в Куниче старообрядцев связывают с переселением казаков с Дона в 1723 г.⁴⁵ Правда, при этом Кунича никогда не рассматривалось как некрасовское поселение, поскольку и время их поселения здесь, и место (северная часть Пруто-Днестровского междуречья) не соответствуют времени выхода некрасовцев с Кубани, пути их миграции и местам расселения.

Однако если в народном сознании, не всегда адекватно отражающем исторические реалии, время основания села напрямую связывается с первопричиной, а именно с уходом казаков с Дона после разгрома войсками Петра I Булавинского восстания, то конкретная дата поселения в Куниче старообрядцев – 1723 г., утвердившаяся в историографии, ошибочна. Впервые ее ввела в научный оборот (со ссылкой на румынский источник) Р. Богомольная: «В "Статистическом справочнике Бессарабии" за 1923 год говорится, что село Пояна-Куничий возникло в 1723 году»⁴⁶. Но, если обратиться к самому изданию ("Dicționarul statistic al Basarabiei", Chișinău, 1923), выясняется, что сведения, указанные Р. Богомольной относятся не к старообрядческой Куниче, а к Пояне («Comuna Poiana sau Poiana Cunicii»), то есть другой части села, населенной украинским православным населением. Указанной датой (1723 г.) отмечено основание православной церкви во имя Успения Пресвятой Богородицы неким жителем села Леонтием Колесником⁴⁷. Однако это не соответствует исторической действительности, как, впрочем, и многие другие данные в указанном справочнике грешат ошибками и неточностями. К примеру, в сведениях, относящихся к старообрядческой части села, или собственно Куниче (Cunicea), указано: «основано в 1655 г. 125 семействами старообрядцев и румынами из других районов...»⁴⁸, что вообще не поддается критике.

Таким образом, вопросы о времени поселения в Куниче первых старообрядцев и о том, откуда пришли при отсутствии прямых данных, проливающих на них свет, пока остается открытым. Вместе с тем, опираясь на совокупность имеющихся в нашем распоряжении материалов и некоторых результатов исследований, попытаемся предложить в качестве гипотезы следующую версию.

В одном из номеров периодического издания «Бессарабские областные ведомости» за 1860 г. была опубликована довольно пространная статья редактора газеты К. Ханацкого под заглавием «Куничи». «...В 35 верстах от г. Сорок,- пишет автор,- находится селение Куничи, населенное старообрядцами, которых в Бессарабии называют одним именем – липованами. Как

давно поселились они там, никто из старожилов положительно ответить не может (выделено нами – Н. А.). Сами же липоване с. Куничи, как-то неохотно распространяются о своих предках, о первоначальной их родине, и всегда отвечают с неудовольствием на этот щекотливый для них вопрос так: мы здесь родились, а откуда пришли отцы наши, Господь их знает. – *"Мой дед говорил нам, что будто он пришел сюда с Дона, а дед моего соседа Наума, вишь ты, пришел от турка, из-за Дуная* (выделено нами – Н. А.), а впрочем кто его знает, не наше это дело". – Вот все, что можно узнать от них самих об их поселении в Куничах.

По типам их не трудно однако ж догадаться, что *это выходцы чисто великороссийские и запорожские, переселившиеся в турецкие владения в разные времена и преимущественно после уничтожения Сечи* (выделено нами – Н. А.). Братства эти, состоявшие из беглых, соединились в одну общину, усвоили один и тот же принцип и теперь уже трудно отделить малоросса-запорожца от великороссийского или донского...».

Рассказы респондентов полуторовековой давности и наблюдения самого автора статьи, как видим, подтверждают передающуюся из поколения в поколение память о пришедших с Дона предках старообрядцев. Несколько неожиданны сведения о наличии среди жителей с. Кунича потомков запорожских казаков, как пишет автор статьи, «уже долгое время проживающих одной общиной». Косвенные подтверждения тому содержат биографические сведения жителей селения Жебрияны, значительную часть которых составляли переселенцы из с. Кунича. Среди фамилий 16 семей, наряду с русскими, встречаются клички или прозвища явно казацкого происхождения (Афанасий Борисов, сын Буланий, родился в Куниче в 1778 г., переселился в Жебрияны в 1798 г.; Григорий Антонов, сын Губатый, родился в Куниче в 1788 г., был вывезен ребенком в Жебрияны в 1793 г.; Мартин Кузьмин, сын Малой, родился в Куниче в 1763 г.)⁴⁹. И тут действительно трудно определить их происхождение.

Каким образом в одном селе соединились эти два протестных потока – русские старообрядцы и украинские запорожцы, впоследствии составившие две самостоятельные части села – русскую старообрядческую (Кунича) и украинскую никонианскую (Пояна). И здесь большую помощь оказала работа профессора Л. Л. Касаткина. На основании проведенного им исследования особенностей языка современных жителей с. Кунича он пришел к выводу, что «фамилия Донцовы образовалась от древнего названия реки Северский Донец (древнерусск. Великий Дон, Дон), наибольший приток Дона, протекает в Белгород-

⁴⁵ Зеленчук В.С. Указ. соч. С. 56; Смилянская Е.Б., Денисов Н.Г. Указ. соч. С. 72-73; Пригарин А.А. Русские старообрядцы на Дунае. Одесса-Измаил-Москва, 2010. С. 42 и др.

⁴⁶ Dicționarul statistic al Basarabiei. Chișinău, 1923. С. 550.

⁴⁷ Там же.

⁴⁸ Там же. С.548.

⁴⁹ «Список Килийского цингута селения Жебрияны жителям с познанием кто откуда зашел и с какого времени проживает в Жебриянах значит. Июль 23 дня 1808 г.» РГВИА. Ф. «Молдавская армия». Оп. 165. Д. 27. Л. 8-13 об. Копия документа любезно предоставлена А.А. Пригариным.

ской области, откуда шел основной поток старообрядческой эмиграции»⁵⁰. Отталкиваясь от выводов Л. Касаткина, связывающего ареал выхода предков кунических старообрядцев с местом их расселения – верхним течением Северского Донца (Белгородская, Брянская и Калужская области), позволим себе не согласиться с ним лишь по поводу «прародины» и предложить другую версию, а начать ее изложение с истории кунического храма, освященного во имя Святых Флора и Лавра.

Как известно (факт уже получил освещение в историографии)⁵¹, в 1861 г. при попытке закрыть в Куниче старообрядческий храм были изъяты церковное имущество и утварь, а алтарь запечатан⁵². Тогда же в руки Кишиневской духовной консистории попал и найденный в алтаре древний антиминс, дониконовского образца. Антиминс представлял четырехугольный кусок белой, пожелтевшей от ветхости, парусины, с изображенным посередине восьмиконечным крестом. Вверху креста к краю холста были пришиты четырехугольный того же цвета кусочек с вложенными внутри него, очевидно, святыми мощами. На пожелтевшем куске парусины была обнаружена надпись: «Освятися алтарь Господа Бога и Спаса нашего Христа в церкви св. мученика Флора и Лавра священна бысть церковь в лето 7155 индикта 1-е ноября в первый надесятый день на память св. мученика Мины, Виктора и Викентия при благоверном царе и Великом князе Алексее Михайловиче Всея Руси и при архиепископе Моисее Рязанском и Муромском»⁵³.

Когда именно была построена старообрядческая церковь в Куниче – никаких прямых сведений нет. На их отсутствие указывалось еще в материалах «следственного дела о раскольнической часовне села Пояны-Куничь» Кишиневской консистории за 1861–1863 гг. Поскольку известны примеры освящения алтарей на старых антиминсах, тайно перевезенных из храмов России, постройка и освящение храма в честь Св. св. Флора и Лавра в историографии связывается с более поздним переселением в Бессарабию выходцев из центральных и южных губерний – Рязанской, Калужской, Курской, которые, убегаая из России, на первых порах поселились в некоторых приднестровских селах Подольской губернии. Есть мнение, что храм был построен (или перевезен) не позднее конца XVIII в.⁵⁴, либо на рубеже XVIII и XIX вв.⁵⁵

⁵⁰ Касаткин Л.Л. Прародина старообрядцев села Кунича Флорешского района Молдавии по данным их языка // Липоване: история и культура русских старообрядцев. Вып. 8. Одесса-Измаил, 2011. С. 178.

⁵¹ Румянцев Е. А. «Не нами сие начато... (К истории старообрядческого храма села Кунича)» // Нить времен. Кишинев, 2006. С. 130-134.

⁵² Национальный архив Молдовы (НАМ). Ф. 208. Оп. 4. Д. 831. Л. 1-14.

⁵³ НАМ. Ф. 208. Оп. 4. Д. 831. Л. 48.

⁵⁴ Пригарин А.А. Русские старообрядцы на Дунае.

Но вот что писал известный бессарабский миссионер С. Маргаритов в своем отчете о посещении с. Куничи в 1890 г.: «...Это старинное поселение старообрядцев, бежавших из России. Тамошний протопоп утверждает, что он родился в Куниче, а ему уже 67. Если верить этому старообрядческому протопопу, говорящему, что церковь в их селе существует 140 лет (выделено нами – Н.А.), время поселения здесь старообрядцев придется отнести к самой половине прошлого столетия...»⁵⁶.

Священствующий к этому времени в Куниче уже 32 года (с 1858 г.) протопоп Иерофей, на которого и ссылается С. Маргаритов, можно полагать, говорил о существовании здесь церкви со знанием дела. На давность ее лет указывают и материалы «следственного дела» (1861-1863 гг.), во время которого был произведен осмотр храма на предмет его состояния. Было обнаружено, что «церковь поставлена на каменном фундаменте, который, по-видимому, никогда исправляем не был, ибо не оштукатурен, и самые камни от времени почернели и находятся в беспорядочном состоянии; крыша на куполах из гонта старая и исправления не видно, прочая крыша церкви покрыта досками давно и стены церкви сделаны из досок еловых. Все дерево имеет цвет темный от времени, на крыше и в карнизе, сделанном вокруг церкви ниже окон видны следы починки и доски имеют цвет более светлый прочих досок, но к какому времени можно отнести исправления, неизвестно...»⁵⁷.

Составленное описание характеризует строение более раннего происхождения. Возможно потому, что она была сюда перевезена, пусть и частично. Это следует из описания, в котором указывается, что церковь сложена из еловых деревянных досок – материала, который отсутствует на территории Молдовы. Однако вряд ли старообрядческая община обходилась без места для моления такое продолжительное время. Как правило, обустройство своего поселения старообрядцы начинали одновременно с возведением храма. Причем, как указывали сами жители с. Кунича, церковь их была «с самого начала ее основания устроена по планам Церквей Православных»⁵⁸, то есть с алтарем.

Довольно нетипичное для старообрядцев посвящение храма Свв. Флору и Лавру («аналогий такому в других старообрядческих приходах нет»⁵⁹), позволяет сделать вывод, что куническая церковь освящалась на старинном антиминсе и, что важно, с оставлением прежнего святого имени – возможно, как напоминание о покинутых родных местах. Согласно же надписи на антиминсе, он был освящен «в

С.241.

⁵⁵ Смилянская Е.Б., Денисов Н.Г. Указ. соч. С.36, 74.

⁵⁶ Кишиневские епархиальные ведомости. Кишинев, 1893, № 1-2. С.64-65.

⁵⁷ НАМ. Там же. Л.88-88 об.

⁵⁸ НАМ. Ф. 208. Оп. 3. Д. 831. Л. 18-19 об.

⁵⁹ Смилянская Е.Б., Денисов Н.Г. Указ. соч. С.74.

лето 7155», то есть в 1647 г. архиепископом Моисеем (в миру Максим)⁶⁰ и передан в церковь одного из приходов Рязанско-Муромской епархии⁶¹. До 1682 г. границы епархии практически совпадали с границами Рязанского великого княжества. Таким образом, можно полагать, что «прародиной» первых старообрядцев Куничи были земли Рязанщины. В «Историко-статистическом описании церквей и монастырей Рязанской епархии...»⁶² среди довольно внушительного перечня, из сотен церквей, существовавших в XVII в., посвященных святым Флору и Лавру, оказалось всего три. Первая, церковь святых мучеников Флора и Лавра в посаде Касимове Рязанской губернии, более ранняя, упоминается еще в писцовых книгах за 1627 г.⁶³, и по времени не могла быть освящена при архиепископе Моисее.

Представляют интерес две другие. Флоро-Лаврская церковь в селе Лысцово (Шипилово) Рязанского уезда (в 25 верстах от г. Рязани). Лысцово-Шипилово в качестве села упоминается в «приправочных книгах» г. Пронска, где оно описывается так: «село «Лысцово-Шипилово да полдеревни Лилины за помещики: за Иваном Васильевым сыном Левашова старое его поместье жеребей (доля, пай, доставшееся в надел – Н.А.) в селе Лысцове-Шипилово тож на плоском болоте, а в селе церковь Флор и Лавр древена клетцки без пенья на помещиков на Иванове земле Васильева сына Левашова, а церковных: место дворовое попово, место дворовое пономарево, место дворовое проскурино да три места лейных нищих старцев... По окладной книге 1676 г. Флоро-Лаврская церковь значитя пустовой. "Тое пустовые церкви, сказано в те оклад. кн., приходом владеют села Загорья Спасские попы". В приходе к Флоро-Лаврской церкви, состоявшем из одного села было 7 дв. помещиков, 5 дв. крестьянских, 1 дв. бобыльской и всего 13 дворов...»⁶⁴. И другая, церковь Свв. Флора и Лавра села Елкино Касимовского уезда (в 60 верстах от уездного Касимова). В качестве сельца Елкино упоминается в переписной книге за 1646 и 1647. Время построения церкви в с. Елкине не известно⁶⁵. Возможно антиминс принадлежал одной из них и был

тайно прихвачен с собой державшихся старой веры беглецами.

Интересно, что в XVIII в. из двойного названия села Лысцово-Шипилово, исчезает часть «Шипилово»⁶⁶, а на правом берегу р. Северский Донец (в XVII–XVIII вв. – *Северной Донец*) возникает слобода Шипиловка⁶⁷. Тот факт, что Шипиловка упомянута именно как *слобода* (изначально – свободное поселение), дает основание предполагать, что село было основано переселенцами, получившими льготы от государства с целью заселения ранее пустых земель. С XVI в. р. Северский Донец была неофициальной границей между Российским государством и Крымским ханством и до XVIII в. и играла роль защитной линии от набегов кочевников с юго-востока. Бассейн Дона и его притоков были места поселения донских и запорожских казаков, промышлявших охотой и рыболовством. На левых и правых притоках Северского Донца селились беглые русские и украинские крестьяне. Вскоре после постановлений великого Московского собора 1667 г. на земли вольных казаков началось переселение и староверов, бежавших из центральных областей в границы Дикого поля⁶⁸, в том числе на право- и левобережье Дона и Донца.

Можно гипотетически предположить, что оказавшись в эпицентре Булавинского восстания, после его поражения и жестокого «усмирения» по указу Петра I, старообрядцы покинули слободу и, соединившись с запорожцами, ушли в приднестровские земли, а затем и за Днестр. Скорее всего как раз последние выступили их «проводниками» на территорию Восточной Молдовы (в Пруто-Днестровское междуречье), хорошо ее знавшие. В XVI–XVII вв. земли Восточной Молдовы неоднократно становились ареной войн, в которых участ-

⁶⁶ Там же. Т. I. С. 76.

⁶⁷ Село находится в северо-западной части Луганской области. Расположено в небольшой долине крупного ручья (протекающего по балке Ольховая) на правом высоком берегу Северского Донца. Впервые село упомянуто на составленной в 1754 г. «Ландкарте Славяносербии» как слобода Шипиловка в числе территорий, отведенных под полк Депрерадовича. Кроме Шипиловки на территории полка Депрерадовича располагалось еще 2 слободы (Серебрянка и Ковалевка), 65 хуторов и город Бахмут. В 1753–1764 гг. – при Екатерине II Славяносербия вошла во вновь созданную Новороссийскую губернию. (<http://ru.wikipedia.org/wiki>.)

⁶⁸ Дикое Поле (Донская земля) – устаревшее название неразграниченных и слабозаселенных причерноморских и приазовских степей между средним и нижним течением Днестра на западе, нижним течением Дона и Северским Донцом на востоке. В границах Дикого Поля сейчас располагаются Луганская, Донецкая, Днепропетровская, Запорожская, Кировоградская, Полтавская, Николаевская, Одесская, Харьковская и Херсонская области Украины, Приднестровская Молдавская Республика, а также Тульская, Липецкая, Тамбовская, Воронежская, Орловская, Курская, Белгородская и Ростовская области России.

⁶⁰ Архиепископ Моисей (в миру Максим; ум. 15 (25) февраля 1651) – епископ Русской православной церкви, 10 января 1638 года хиротонисан во епископа Рязанского и Муромского с возведением в сан архиепископа, архиепископ Рязанский и Муромский.

⁶¹ Рязанская епархия была учреждена в 1198 г.; с 1589 г. – архиепископия, в 1667–1722 гг. – митрополия. Со времени основания епархия называлась Муромской и Рязанской. После перенесения епископской кафедры на Рязанскую землю она именовалась Рязанской и Муромской.

⁶² Историко-статистическое описание церквей и монастырей Рязанской епархии, ныне существующих и упраздненных, с списками их настоятелей за XVII, XVIII и XIX ст. и библиографическими указаниями. Т. 1–4. Зарайск–Рязань, 1884–1891. Составил священник Иоанн Добролюбов.

⁶³ Там же. Т. IV. Рязань, 1891. С. 34–37.

⁶⁴ Там же. Т. I. Зарайск, 1884. С. 72–74.

⁶⁵ Там же. Т. IV. С. 140–141.

вовало украинское казачество. Нередко отдельные группы запорожцев оставались жить в Молдавии. В середине XVII в. в период войн, которые вел с турками гетман Тимофей Хмельницкий, запорожцы поселились в м. Липканы Хотинского уезда, в с. Наславча на Днестре и других селах на севере края⁶⁹. В исторической памяти жителей украинской половины села Пояны-Кунича зафиксировалось предание о пребывании в нем Тимофея и Богдана Хмельницких, что является предметом их особой гордости⁷⁰. Кстати, это дает повод говорить о славянском (русинском) происхождении жителей, населявших в те времена с. Куничи и вынужденных затем его оставить.

Возможно, тот факт, что запорожцы знали предполагавшееся место поселения, значительно сократило время их перехода. И уже в первой половине XVIII в. они со старообрядцами, вместе выходящими с территории р. Донца, обосновались в разоренном и опустошенном селе Кунича. Можно предположить, что с места своего последнего жительства старообрядцы перевезли и свою церковь с антиминсом. Не случайно устная легенда жителей с. Кунича связывает строительство своей церкви во имя Свв. Флора и Лавра с «земнодальним человеком» по фамилии Донцов, то есть прибывшим из дальней земли, с Дона. Это скорее придуманная история, но по-своему объясняющая, почему церковь посвятили Флору и Лавру: «А почему церковь Ваша Флора и Лавра? Рассказывали Вам? – Да, это есть такой рассказ. Был сильным лошадиный падеж. И молились все, чтоб не было падежа. А эти были з Дона, Донцовы, фамилия такая. Один земнодальный человек приехал (выделено нами – Н.А.), завел скота много. Земля удобренная была и скота завел, кормил, поил, а потом в Россию гнал и продавал. Была поёнка в одном месте. У этого человека сын был Флор, и он ушел, коней повел, и его не стало, день не было, два, полгода прошло. Звирь его съел. И нашли – только рука и перстень. Ну, узнали, что он. И построил он церковь, Флорка был у него сын, он так и назвал. Святые были Флор и Лавр. Вот и церковь такая. Икона в церкви у нас, икона Флора и Лавра, Хлора и Лавра...»⁷¹.

Совместное с самого начала проживание русских староверов и украинских запорожцев обусловило переселение сюда на жительство как русского старообрядческого населения, так и украинского православного, и впоследствии привело к образованию двух частей села (Пояны-Кунича). Очевидно, когда после ликвидации Запорожской Сечи в 1775 г. казаки были предоставлены своей судьбе, какая-то часть запорожцев, из переселявшихся в турецкую Добруджу, осела на жительство в Куниче (как ука-

зывалось в статье К. Ханацкого). В 1787 г. господарским чиновником было произведено размежевание земли и разделение села на две отдельные части. «Как показывает самое название, – отмечал С. Маргаритов, – Пояно-Кунич (Сорокского у.) состоит из двух сел, разделенных между собой лишь несколькими саженьями незаселенной земли. Пояно – православное селение, а Кунич – исключительно старообрядческое. Кунич – довольно красивое село; с одной стороны оно окружено лесом и все в садах. Это старинное поселение старообрядцев, бежавших из России. Название Кунич прилагается собственно к старообрядческому, а не православному селению...»⁷².

Как одно из наиболее ранних старообрядческих поселений на севере Пруто-Днестровского междуречья Кунича играла важную роль для своих единоверцев – иммигрантов из российских губерний и старообрядческих поселений на территории Речи Посполитой, в качестве транзитного пункта. Сложные политические условия, когда дважды, в 1768–1774 гг. и 1789–1791 гг., Молдавское княжество, в том числе и земли между Прутом и Днестром, оказывались в зоне военных действий между турецкой и русской армиями, не способствовали прочной оседлости. Вступление русских войск, и затем длительное пребывание этих территорий под властью русской администрации, регулярно высылавшей из пределов Молдавского княжества беглых крепостных целыми сотнями⁷³, стимулировали переселение старообрядцев в глубь Османской империи, в низовья правого и левого берега Дуная. Судя по тому, что самый ранний центр поселения у жителей Куничи получил название «Галац» (рядом с прилегающим к селению лесом проходила дорога Яссы-Галац), можно предположить, что основной поток переселенцев двигался именно в направлении этой крайней юго-западной точки Придунавья и далее за Дунай, на территорию турецкой Добруджи. Переходы старообрядцев, в одиночку и группами, происходили непрерывно на протяжении всего XVIII в.

Выявить точный количественный состав постоянно проживавших в селе ревнителей «древлего благочестия» в XVIII в. не представляется возможным. Переписи, проводившиеся по инициативе русского командования, носили фискальный характер, отражающий только количество дворов и социально-экономические категории населения. В точном же указании числа налогоплательщиков не были заинтересованы ни переписчики из числа молдавских бояр, ни сами обыватели, особенно старообрядцы. Согласно переписи 1772–1773 гг., в Куниче

⁷² Кишиневские епархиальные ведомости. Кишинев, 1893, № 1–2. С. 64–65.

⁷³ Только в период с 1782 по 1793 г. с территории Молдавского княжества в Россию было отправлено 4,5 тыс. крестьян. См.: Дмитриев П.Г. Народонаселение Молдавии (По материалам переписей 1772–1774, 1774 и 1803 гг.). Кишинев, 1973. С.74.

⁶⁹ Зеленчук В.С. Население Бессарабии и Поднепрорья в XIX в. Кишинев, 1979. С.54.

⁷⁰ Древность вечно живая. Кишинев, 2002. С.154.

⁷¹ Сморгунова Е.М. Указ. соч. С.56. (Запись рассказа Иосифа Ивановича Карасева).

насчитывался 21 двор «с людьми», из которых по условиям выделено 1 духовное лицо и 18 чел. м. п. бирников. Среди освобожденных от уплаты семейного налога и повинностей указаны: 1 волонтер (доброволец, сражавшийся на стороне русской армии во время русско-турецких войн) и 1 вдова⁷⁴.

Однако повторная перепись, проведенная в 1774 г. с целью уточнения данных переписи предыдущей, зафиксировала в с. Кунича уже 43 дома, в том числе 30 чел. (м. п.), платящих подати. Кроме того, по данным этой переписи, в селе проживало 10 чел. (м.п.), так называемых беженарей⁷⁵.

Это новая категория населения – *беженари* (переселенцы из соседних Турции и Польши) в большом количестве в конце XVIII – начале XIX вв. оседала в Пруто-Днестровском междуречье, получая от господарей специальные грамоты. Заинтересованные в увеличении налогоплательщиков, молдавские господа устанавливали более легкие повинности иммигрантам, главным образом сербам и болгарам, прибывшим из-за Дуная⁷⁶. Очевидно, что этой возможностью могли воспользоваться и старообрядцы как из-за Дуная, так и из Польши (в графе переписи «Откуда переселились беженари» данные отсутствуют), и переселенцы украинского происхождения. И те, и другие расселялись на пустых землях рядом со своими единоверцами. Эта часть старообрядческой Куничи до сих пор называется «*Беженарька*». Рост численности населения Куничи к началу XIX в. отражено в молдавской переписи 1803 г. Неправоммерно, на наш взгляд обозначенное как скит (*scitul Cunice*), Кунича, согласно переписи, принадлежавшее боярину Иордаки Катаржи, насчитывала 85 чел., проживающих, по-видимому в украинской половине села, а также 52 «*lipovenii*»⁷⁷. Поскольку перепись фиксировала общее количество податных людей, то есть глав семейств (дворов), надо полагать, что в Куниче к этому времени проживали уже 52 семейства старообрядцев.

Еще один местный топоним – «*Голопуповка*» – позволяет сделать вывод о переселении в начале XIX в. большой партии старообрядцев из Брацлавского уезда Подольской губернии, основную часть которых, по-видимому, составляли жители селения Голопуповины⁷⁸. По данным за 1817 г., население «*липованской*» Куничи уже составляло 104 семейства⁷⁹.

Таким образом, подводя некоторые итоги, можно утверждать, что топоним (ойконим) Кунича имеет древнее славянское происхождение. Старообрядцы обосновались здесь не позднее середины XVIII столетия, дав поселению новое название – Поляна (Пояна). Так образовался новый ойконим Пояна-Кунича. Первыми жителями Куничи из старообрядцев, как нам представляется, могли быть выходцы из Рязанского уезда, бежавшие в еще в XVII в. на правобережье р. Северский Донец, в район расселения запорожских казаков, откуда вместе с последними и перешли в пределы Молдавского княжества. Однако решающую роль в формировании старообрядческого населения Куничи сыграли Ветковско-Стародубские общины, расселившиеся в XVIII в. в Подолье – основном регионе эмиграции старообрядцев на территорию соседнего Пруто-Днестровского междуречья. Большую их часть составляли выходцы из центральных и южных губерний России. Л. Касаткин, основываясь на лингвистических наблюдениях говора современных жителей с. Кунича, относит его к юго-западной диалектной зоне выхода предков куничан⁸⁰, которая включает Рязанскую, Тульскую, Белгородскую, Брянскую, Курскую, Калужскую области. По рассказам самих староверов, Кунича заселялась выходцами из Московской, Черниговской, Воронежской губерний⁸¹.

⁷⁴ Молдова в эпоху феодализма. Т. 7. Ч. 1. Переписи населения Молдавии 1772–1773 и 1774 гг. Кишинев, 1975. С. 166.

⁷⁵ Там же. Т. 7. Ч. II. С.360.

⁷⁶ Дмитриев П. Г. Указ. соч. С.75.

⁷⁷ Codrescu T. Uricarul sau colectiune de deferite acte care pot servi la istorie Românilor. Iași, 1886. Vol. VIII. С.287.

⁷⁸ В историографии уже отмечалась роль жителей селений Сорокодуба и Голопуповин в заселении Бессарабии и Херсонской губернии. См.: Коциевский А. С. Роль старообрядцев и сектантов в формировании городов Южной Украины и Бессарабии // Тезисы докладов и сообщений Всесоюзного семинара по исторической демо-

графии. Рига, 1977. С.32; Пригарин А.А. Русские старообрядцы на Дунае. С.46.

⁷⁹ Труды Бессарабской ученой архивной комиссии. Т. 3. Кишинев, 1907. С.63.

⁸⁰ Касаткин Л.Л. Указ. соч. С.178.

⁸¹ Архив Института этнографии РАН. Ф.16, ед. хр. 9. № 162, 178, 197, 210.

Еремеев П.В. (Харьков)

«ЭКСТРАКТЫ ИСПОВЕДНЫХ РОСПИСЕЙ» КАК ИСТОЧНИК ПО ИСТОРИИ СТАРООБРЯДЧЕСТВА 1825 – 1855 гг. (на примере Харьковской губернии)

Экстракты исповедных росписей являются одним из важнейших материалов церковной статистики Российской империи XVIII – начала XX вв. Следует отметить, что именно контроль над старообрядцами и прочими религиозными диссидентами был важнейшей причиной введения исповедного учёта в России¹. При этом данный вид источников до сих пор практически не исследовался на предмет особенностей отражения в нём статистической информации о численности, социальной структуре и демографических характеристиках старообрядческого населения. Возможно, это в какой-то степени связано с дискуссиями в историографии относительно степени достоверности информации исповедных росписей в целом, а также информацией о сознательном занижении священниками официальной Церкви численности староверов. Однако, как отмечают Б. Н. Миронов, И. И. Дитрих, М. Е. Чибисов, исповедным росписям как источнику по демографическим характеристикам православного населения в целом, хотя и свойственны определённые недостатки, в основном, этот вид статистической документации верно отражает демографическую ситуацию, особенно начиная со второй четверти XIX в.² Сознательные же приуменьшения численности староверов в отчётной документации допускали не только священники, но и светские чиновники. Поэтому на абсолютную точность каких-либо статистических данных о старообрядчестве рассчитывать не приходится. При этом сравнение статистических источников различного происхождения (церковного и светского) является одним из путей проверки их достоверности. Отказ же от использования массовых статистических сведений о староверах был бы большой потерей для исследований старообрядчества, для которых «*вопросы количественных показателей сторонников дониконновского православия остаются наиболее открытыми и дискуссионными*»³.

В данном исследовании нами была предпринята попытка на материалах Харьковской духовной консистории проследить особенности репрезентации старообрядчества в экстрактах исповедных росписей, проанализировать информационный потенциал данного типа источников для изучения численности, локализации, социаль-

ной структуры и демографических характеристик старообрядческого населения.

Актуальность подобного исследования может объясняться двояко. С одной стороны, как уже было отмечено, исповедные росписи содержат информацию о ряде аспектов истории старой веры как таковой. Следует отметить, что помимо данных, дублирующих аналогичную информацию полицейского учёта, некоторые сведения исповедной статистики по старообрядчеству (статистические данные о староверах военных поселений, сословно-профессиональной структуре старообрядческого населения) являются уникальными, о чём будет сказано ниже. Кроме того, исповедные росписи дают ценную информацию для историко-демографических исследований, являющихся приоритетными среди основных направлений исторических исследований уже несколько десятилетий⁴. Проведение подобных исследований в рамках сравнения демографических характеристик и процессов в среде старообрядческого и православного населения может дать интересные результаты относительно влияния конфессиональной принадлежности на происходившие в обществе процессы.

С другой стороны, изучение способов репрезентации старообрядчества в материалах исповедной статистики может представлять интерес в контексте набирающей популярность попыток интерпретировать статистический учёт Российской империи как средство конструирования социального пространства, механизма имперского контроля и повседневной практики взаимодействия учитывающих и учитываемых⁵.

Избранный для исследования период (годы правления Николая I) ознаменовался двумя взаимосвязанными процессами в государственной политике относительно старой веры: усилением правового и административного давления на эту конфессию и увеличением внимания высших государственных чиновников к проблемам учёта старообрядцев. С другой стороны, происходили важные процессы внутри самого старообрядчества: развивалось старообрядческое предпринимательство, часть староверов обрела собственный епископат. Таким образом, рассмотрение поставленной проблемы в рамках данного периода создаёт предпосылки для выявления влияния различных факторов на характер репрезентации «старой веры» в материалах исповедного учёта.

Выбор масштабов отдельной губернии в качестве территориальных рамок исследования обусловлен тем, что, с одной стороны, при генерализации данных исповедного учёта на губернском уровне начинает действовать закон больших чисел, вследствие чего частично сглаживаются неточности в исходных данных, а также

¹ Миронов Б.Н. Исповедный и метрический учет в имперской России. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://bmironov.spb.ru/sochist.php?mn=2&lm=1&lc=art10>.

² Дитрих И.И. Исповедные росписи и метрические книги как источник по исторической демографии г. Пскова. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://e-lib.gasu.ru/mak/arhiv/2005/37.doc>; Миронов Б.Н. Исповедный и метрический учет в имперской России. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://bmironov.spb.ru/sochist.php?mn=2&lm=1&lc=art10>; Чибисов М.Е. Исповедные росписи как источник для изучения сословно-профессионального состава населения православных приходов. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://occupations.asu.ru/publications/chibisov-bulygin5.pdf>.

³ Пригарин А.А. Русские старообрядцы на Дунае: формирование этноконфессиональной общности в конце XVIII первой половине XIX вв. Одесса-Измаил-Москва, 2010. С. 171; Таранец С.В. Старообрядчество в Российской империи (конец XVIII-начало XX века). Киев, 2012. С. 169.

⁴ Маслійчук В. Л. Народитися, жити та померти у ранньомодерному місті. Рец. на: «Сердюк І.О. Полкові міста Лівобережної України середини XVIII ст.: історико-демографічний вимір (На прикладі Ніжина, Переяслава й Стародуба). Полтава, 2010. 273 с.» // Збірник ХІФТ. Нова серія. Т. 14. 2011. С. 329-338.

⁵ См. напр.: Darrow D. Census as a technology of empire // Ab Imperio. 2002. № 4. Р. 145176; Paert I. "Two or twenty million?" The languages of official statistics and religious dissent in imperial Russia // Ab Imperio. 2006. № 3. Р. 75-98.

неопределённость данных вследствие огромной вариативности по отдельным селениям и т.д.⁶ С другой стороны, подобный масштаб позволяет не упустить из виду особенности учёта староверов на уровне конкретных уездов и общин, попытаться понять, действительно ли в нашем случае наблюдаемые при взгляде «снизу» случайности являются таковыми, не является ли получаемая при общей генерализации картина общегубернской ситуации лишь научной абстракцией, оторванной от реальной жизни⁷.

Следует отметить, что в материалах исповедного учёта старообрядцы записывались лишь в одной графе – «не исповадавшиеся за расколом». Это контрастирует с составляемыми полицией «Ведомостями о числе старообрядцев и раскольников», в которых религиозные диссиденты разделялись на различные группы (пусть и по второстепенным критериям, не отражающим самосознания староверов). Возможно, это объясняется тем, что для Церкви был важен сам факт отпадения человека от православия, в то время как полицию интересовала также гражданская благонадёжность отпавшего (вследствие чего, например, в исследуемый период различные религиозные группировки, оппозиционные официальной Церкви, начинают разделяться полицией по степени вредности)⁸. О незаинтересованности консисторских чиновников в особенностях религиозных споров и разделений различных группировок религиозных диссидентов свидетельствует переписка правления Харьковского коллегиума и Харьковской духовной консистории 1841 г. Новое положение Синода, касающееся преобразования учебной части семинарского устава, требовало «преподавать учения о вероисповеданиях, ересях и расколах применительно к местным и современным потребностям», в связи с чем, правление коллегиума просило Консисторию предоставить перечень распространённых в Харьковской епархии сект «с кратким показанием отличительного учения каждой секты». В поданной Консисторией справке указывалось, что «в Харьковской епархии существует секта раскола Поморской беспоповщины, а в некоторых местах – поповщины, а в некоторых местах проявляются и молокане, но какое отличительное каждой секты учение, Консистория сведений не имеет [выделение мое – авт.]»⁹.

При этом форма исповедных росписей, в том числе относительно репрезентации в них старообрядчества, в течение исследуемого периода менялась. До конца 1830-х гг. подграфа «не исповадавшиеся за расколом» присутствовала в данных по каждой сословно-профессиональной группе, причём суммарная численность религиозных диссидентов не высчитывалась¹⁰. С конца 1830-х гг. ситуа-

ция меняется: старообрядцев начинают записывать в отдельной графе, без разделений по сословно-профессиональному признаку¹¹. Вероятно, здесь отразилось усиление внимания к религиозному диссидентству во второй половине царствования Николая I¹², вследствие чего старообрядцев начинают записывать не как структурную часть общеимперских сословий, а как отдельную группу населения.

Отсутствие в исповедных росписях разделения религиозных диссидентов по каким-либо вероучительным или обрядовым признакам может создавать проблему вычленения из графы «не исповадавшиеся за расколом» информации о старообрядцах и отделения подобной информации от данных относительно рационалистического и мистического сектантства. Однако относительно Харьковской губернии данная проблема не представляется существенной, поскольку в исследуемый период численность сектантов, открыто заявляющих о своей вере и, следовательно, подпадающих под исповедный учёт в качестве раскольников, здесь была ничтожно малой. Да и таковые легко могут быть вычленены благодаря сопоставлению данных исповедных ведомостей и материалов полицейского учёта, в которых сектантов записывали в отдельные графы.

Большую проблему для исследователей старообрядчества могут представлять отступления на местах от официально предписанных принципов и форм исповедного учёта. Так, хотя задачей исповедного учёта была фиксация данных о православном постоянном населении, а также об «отошедших от православия», то есть старообрядцах и сектантах¹³, на местах священники и духовные правления нередко считали необходимым учитывать также иноверцев и инославных, в частности, католиков и лютеран. При этом официально предписанная форма для экстрактов исповедных росписей не предусматривала отдельных граф для инославных, поэтому на местах их записывали в одну графу либо с «не исповадавшимися по нерадению», либо «не исповадавшимися по расколу». Как правило, при этом над числовой информацией в экстрактах духовных правлений делали подпись, обозначающую конфессиональную принадлежность данных лиц. То есть, в одной графе писали сразу два числа: одно – относительно численности старообрядцев, другое – иноверцев, подписывая сверху, что каждое из них означает. Однако на уровне консистории эти данные, как правило, механически суммировались и подавались как данные о лицах «не исповадавшихся по расколу».

Сопоставление губернских экстрактов исповедных росписей и местных ведомостей (уровня отдельных уездов и духовных правлений), как правило, дают возможность выявить инославных и иноверцев, записанных в графе, отведённой для религиозных диссидентов. Например, в течение исследуемого периода незначительное количество лиц «не исповадавшихся по расколу» регистрировались по г. Изюму (21 чел.), Богодуховскому уезду (9 чел.)¹⁴. Материалы же уездных экстрактов показывают,

⁶ Миронов Б.Н. Исповедный и метрический учет в имперской России. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://bmironov.spb.ru/sochist.php?mn=2&lm=1&lc=art10>.

⁷ Дьячков В.Л., Канищев В.В. Послание Б.Н. Миронову о сущности работы отдельных провинциальных историков или ответ учёному соседу // Круг идей: алгоритмы и технологии исторической информатики: Труды IX конференции Ассоциации «История и компьютер». Москва-Барнаул, 2005. С. 548.

⁸ Василенко Н.П. Раскол // Энцикл. словарь / Изд. Ф.А. Брокгауз, И.А. Ефрон. СПб., 1899. С. 284-303.

⁹ Государственный архив Харьковской области (далее - ДАХО). Ф. 40. Оп. 28. Д. 5. Л. 1-3.

¹⁰ См., напр.: ДАХО. Ф. 40. Оп. 15. Д. 2265. 75 л.; ДАХО. Ф. 40. Оп. 16. Д. 1748. 206 л.; ДАХО. Ф. 40. Оп. 17. Д. 2060. 140 л.; ДАХО. Ф. 40. Оп. 19. Д. 1763. 155 л.;

¹¹ См., напр.: ДАХО.Ф. 40.Оп. 27.Д. 91.87 л.; ДАХО.Ф. 40.Оп. 31. Д. 449.56 л.; ДАХО. Ф. 40. Оп. 36. Д. 106. 117 л.

¹² Варадинов Н.В. История Министерства Внутренних Дел: В 8 кн.Кн. 8: История распоряжений о расколе.СПб, 1863. С. 443.

¹³ Миронов Б.Н. Исповедный и метрический учет в имперской России. [Электронный ресурс].Режим доступа: <http://bmironov.spb.ru/sochist.php?mn=2&lm=1&lc=art10>.

¹⁴ См., напр.: ДАХО.Ф. 40.Оп. 15.Д. 2265.Л. 1318; ДА-

что все они были лютеранами либо католиками¹⁵. Существенной данная проблема является лишь при изучении религиозного разномыслия в Слободско-Украинских военных поселениях. Здесь численность иноверцев и инословных была значительной. При этом даже в местных исповедных экстрактах их чаще всего записывали в одну графу с «раскольниками» без специальных подписей. Ситуация осложняется тем, что губернский полицейский учёт старообрядцев не распространялся на проживающих в военных поселениях староверов, что не даёт возможность сопоставить данные. Выделение собственно старообрядцев присутствует только в исповедных ведомостях по военным поселениям за 1833 г., а также по Уланской дивизии (5 – 8 округа военного поселения) за 1832, 1840, 1844, 1848 гг. и Кирасирской дивизии (1 – 4 округа) за 1835 и 1836 гг.¹⁶ Впрочем, даже такая отрывочная информация имеет огромное значение. Ведь с одной стороны, практически отсутствуют альтернативные статистические источники по истории старообрядчества Слободско-Украинских военных поселений, а с другой стороны, староверие было достаточно распространено на данных территориях и занимало видное место в древлеправославии Левобережной Украины в целом¹⁷.

Ещё одной формой отступлений от официально предписанного образца заполнения исповедных экстрактов были изменения в порядке и количестве граф экстракта. Так, в ведомостях за 1826 – 1828 гг. по Купянскому уезду отсутствуют отдельные графы для указания численности «не исповедавшихся по расколу» в каждой сословно-профессиональной группе¹⁸. Вместо этого старообрядцы записывались в графе «не исповедавшиеся по нерадению» со специальными подписями, указывающими на принадлежность к «расколу». Однако на губернском уровне подобные подписи не учитывали, механически суммируя данные предписанных граф, в результате чего в указанные годы, в соответствии с губернскими экстрактами, в Купянском уезде отсутствовали старообрядцы. Хотя анализ экстрактов уездного уровня показывает, что, например, в 1826 г. в уезде официально было зарегистрировано 1065 старообрядцев¹⁹.

Отмеченные выше искажения данных носят технический характер: они вызваны не ошибками в собранных священниками сведений о религиозных диссидентах, а потерями в информации при её передаче с приходского уровня до консисторского. Такого рода ошибки были характерны не только для исповедного, но и для полицейского учёта старообрядцев²⁰. Сопоставление исповедных

данных уездного и епархиального уровней, их сравнение с параллельными данными полиции позволяют с достаточно высокой вероятностью выявлять и исправлять данные ошибки.

Однако для статистики старообрядчества был характерен и другой тип искажения информации, а именно: приуменьшение численности староверов, причём как в связи с сокрытием старообрядцами своей веры с целью избегания репрессий, так и со стороны регистраторов (полиции или священников господствующей Церкви), с целью демонстрации вышестоящим инстанциям своих успехов в борьбе с «расколом»²¹.

Сравнение показаний различных источников является одним из важнейших принципов проверки достоверности их информации. Если источники, будучи разнородными по информаторам, способам сбора и обработки сведений дают сходную картину, то они, скорее всего, достоверны. Ведь вероятность того, что данные различных источников случайно совпадают, ничтожно мала²².

Нами было предпринято сравнение динамики исповедных и полицейских данных о численности старообрядцев Харьковской губернии (Прил. 1) по принятым в статистической науке принципам²³. Прежде всего, для определения степени разнородности двух исследуемых рядов данных были определены их важнейшие средние характеристики: средняя арифметическая, дисперсия, коэффициент вариации, случайная ошибка средней. После чего была подсчитана степень расхождения средних арифметических двух рядов (t), которая составила 1,15. Теоретически допустимая степень расхождения рядов данных при таком количестве членов составляет 2,13. Таким образом, с точки зрения статистики, перед нами несущественные расхождения средних, что является аргументом в пользу достоверности источников.

В то же время, если рассмотреть динамику исследуемых рядов данных, бросается в глаза их несовпадение. Между ними не прослеживается никакой корреляции (коэффициент Фехнера²⁴ равен нулю, коэффициент же корреляции вообще отрицательный).

Перед тем как перейти к интерпретации полученных результатов, рассмотрим, насколько типичной является общегубернская картина для отдельных уездов, не является ли она «средней температурой по больнице». С этой целью для каждого населённого старообрядцами уезда были построены графики, отражающие динамику численности староверов по данным полицейского и исповедного учёта, и проведены описанные выше расчёты (Прил. 2 – 6). Полученные результаты показывают, что во всех уездах средние показатели данных церковной и светской статистики не выходят за пределы статистически допустимых расхождений. Таким образом, близость средних показателей можно считать общегубернской тенденцией. Следовательно, мы не можем сказать, что одна из рассматриваемых групп источников в целом лучше или

ХО.Ф. 40.Оп. 16.Д. 1065.Л. 22в.

¹⁵ ДАХО.Ф. 40.Оп. 17.Д. 2060.Л. 1521.

¹⁶ ДАХО. Ф. 40. Оп. 20. Д. 597. Л. 188198; ДАХО. Ф. 40. Оп. 19. Д. 1763. Л. 125126; ДАХО. Ф. 40. Оп. 27. Д. 91. Л. 10-11; ДАХО. Ф. 40. Оп. 31. Д. 449. Л. 52-56; ДАХО. Ф. 40. Оп. 36.Д. 106. Л. 91-94; ДАХО. Ф. 40. Оп. 22. Д. 529. Л. 195-201; ДАХО. Ф. 40. Оп. 23. Д. 769. Л. 85-94.

¹⁷ Бучастая С.И. История старообрядчества в Чугуеве // Культурна спадщина Слобожанщини : Історія та краєзнавство. Харків, 2005.С. 136-140; Безогодов А.А. Христиане-поморцы Украины: краткий обзор и постановка вопроса // Старообрядничество України та Росії: минуле та сучасне: Матеріали II Всеукраїнської науково-практичної конференції. К., 2004.С. 82-86.

¹⁸ ДАХО.Ф. 40.Оп. 15.Д. 2265.Л. 28-29; ДАХО. Ф. 40. Оп. 16. Д. 1065. Л. 15-17; ДАХО.Ф. 40.Оп. 16.Д. 1748.Л. 2730.

¹⁹ ДАХО.Ф. 40.Оп. 15.Д. 2265.Л. 13-18.

²⁰ Еремеев П. В. Ошибки в фиксации вероисповедания «записных старообрядцев» Харьковской губернии в государственной статистике 1825-1845 гг. (на материалах канцелярии Харьковского

губернатора) // Липоване: история и культура русских-старообрядцев. 2010. Вып. 6.С. 32-43.

²¹ Мельников П.И. Счисление раскольников // Полное собрание сочинений П.И. Мельникова (Андрея Печерского).Т. 7. 2-е изд. СПб., 1909.С. 384-409.

²² Миронов, Б.Н. История в цифрах: Математика в исторических исследованиях. Л., 1991.С. 55-56.

²³ Там же. С. 55-64.

²⁴ Лялин В.С. Статистика: теория и практика в Excel: учебное пособие. М., 2010.С. 233-235

хуже по сравнению с другой группой фиксировала данные о численности староверов региона. Порядок данных, сообщаемых исповедными росписями и полицейскими сведениями, – один.

Что же касается согласованности колебаний двух рядов данных (что в количественном отношении измеряется с помощью коэффициента корреляции), ситуация по уездам серьёзно различается. Для Змиевского уезда (Прил. 2) характерен высокий уровень согласованности колебаний данных исповедного и полицейского учёта (коэффициент корреляции составляет 0,75, что свидетельствует о сильной связи)²⁵. Значительная взаимосвязь динамики данных характерна для Харьковской уезда (коэффициент вариации равен 0,61) (Прил. 3). Однако по Купянскому, Старобельскому и Волчанскому уезду корреляции не прослеживается. Анализ графиков колебаний данных по Купянскому и Старобельскому уезду показывает, что существенное расхождение наблюдается только в 1840-е гг.: до этого динамика полицейских и церковных данных близка (Прил. 4 – 5).

Масштаб уезда позволяет выяснить, с чем связано расхождение исследуемых рядов данных в 1840-е гг. В этот период наблюдался массовый переход староверов данных уездов в единоверие. При этом, в данных полицейского учёта единоверцев нередко продолжали записывать в графе «раскольники» (в частности, подобной была ситуация в слободах Черниговка Старобельского уезда и Покровское Купянского уезда)²⁶. Поимённый учёт единоверцев, как чад официальной Церкви, был поставлен лучше, чем учёт действительных староверов. Вследствие этого в полицейских материалах показан рост численности «раскольников» в 1840-е гг., хотя количество официально зарегистрированных староверов уменьшается.

Священники же, составляя исповедные ведомости, лучше полиции понимали, что единоверцы экклесиологически и официально принадлежат к господствующей Церкви, поэтому исключали их из данных о «раскольниках». С этим же связано и более резкое падение исповедных данных о численности староверов Харьковской уезда по сравнению с параллельными данными полицейского учёта. В 1840-е гг. наблюдался массовый переход беспоповцев данного уезда в единоверие. При этом в полицейских данных их лишь переносили из графы «раскольники, не приемлющие священство» в графу «раскольники, приемлющие священство», в исповедных же росписях их прекращали записывать «раскольниками»²⁷.

Таким образом, можно сделать вывод, что в целом данные исповедного и полицейского учёта о численности старообрядцев Харьковской губернии являются однородными. Различия в их динамике объясняются не столько разнородностью самих первичных сведений, сколько неточностями их фиксации. Исследование статистической информации уездного уровня позволяет выявить и исправить данные неточности, после чего исследуемые ряды данных приобретают однородность, как по средним показателям, так и по динамике.

Это свидетельствует о важности исповедных росписей для изучения численности старообрядцев. Причём динамику данных об официально зарегистрированных старообрядцах в 1840-е гг. лучше отображают именно церковные ведомости. Другое дело, что переход из старообрядчества в лоно господствующей Церкви очень часто был лишь формальным и неискренним, поэтому для выявления численности тайных староверов нужны другие методики²⁸.

Следует отметить два феномена, обнаруженные при сопоставлении данных полицейского и исповедного учёта старообрядцев. Прежде всего, остаётся невыясненной причина резкого скачка (на 2000 человек) численности старообрядцев Волчанского уезда по данным исповедных ведомостей в середине 1830-х гг. (Прил. 6) Полицейские данные никакого скачка в этот период не фиксируют, не является типичной эта ситуация и для других уездов Харьковской губернии. Возможно, в данном случае мы имеем дело с какой-то ошибкой при регистрации (например, при полицейском учёте в отдельных случаях старообрядцы по причине ошибки фиксировались дважды, после чего данные суммировались)²⁹. Однако возможен и другой вариант: как отмечает П. И. Мельников, в условиях сознательного приуменьшения численности старообрядцев, иногда уездное или губернское чиновничество подавало в высшие инстанции более близкие к реальности данные о религиозных диссидентах (особенно если чиновник оказывался молодым и неопытным). Однако поскольку такая практика, как правило, вызывала выговоры и утомительную переписку о причинах «усиления раскола», вскоре чиновники возвращались к практике сознательных приуменьшений³⁰.

Похожая ситуация вырисовывается для середины 1820-х гг. В ряде местностей в период с 1825 по 1826 гг. наблюдается более или менее резкое падение официальных данных о численности старообрядцев (Прил. 1, 2, 4–6). Причём, в отличие от колебаний середины 1830-х гг., в Волчанском уезде, падение численности старообрядцев в 1826 г. фиксируется и в полицейских, и в исповедных данных, оно заметно почти по всем уездам, более того, сходная картина прослеживается и по Полтавской губернии³¹. Возможно, это связано с тем, что в 1825 г. (именно в это время полицейский учёт староверов стал регулярным) в число староверов были частично включены те, которые открыто заявили о своём исповедании, будучи формально причислены к официальной Церкви. Следует отметить, что отношение старообрядцев Российской империи к практике государственного учёта было двояким. С одной стороны, нередко старообрядцы стремились скрыть свою веру и избежать государственной регистра-

²⁵ Лялин В.С. Статистика: теория и практика в Excel: учебное пособие. М., 2010. С. 248.

²⁶ Еремеев П.В. Старообрядческие толки и согласия на Харьковщине в 1825–1855 гг.: численность и локализация (по материалам Канцелярии харьковского губернатора) // Липоване: история и культура русских старообрядцев. Вып. 8. Одесса: Измаил, 2011. С. 15–18.

²⁷ Там же.

²⁸ См., напр.: Юркин И.Н. Проблемы статистики городского старообрядчества XVIII в.: значение, трудности, возможные пути их преодоления [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.starover.religare.ru/article7533.html>; Таранец С.В. Указ. работа. С. 198–216; Еремеев П.В. Применение ретроспективного когортного анализа для изучения масштабов сокрытия веры старообрядцами в XIX в. (на примере Харьковской губернии) // Информационный бюллетень Ассоциации «История и компьютер». № 38. Материалы XIII конференции АИК. Сентябрь 2012 г. Москва, 2012. С. 52–53.

²⁹ ДАХО. Оп. 146.Д. 1.Лл. 8182.

³⁰ Мельников П.И. Счисление раскольников. С. 393.

³¹ Варадинов Н.В. История МВД. Кн. 8. История распоряжений о расколе. СПб., 1863. С. 138–179; 375; 446–448.

ции в качестве «раскольников». Этому способствовал ряд факторов: государственное давление на старообрядчество, в условиях которого нередко было надёжнее скрывать свою принадлежность к «расколу», традиционная скрытность староверов, эсхатологические представления некоторых групп староверов, связывавших государственные переписи с приходом Антихриста³².

Но с другой стороны, среди старообрядцев существовала и противоположная тенденция: стремление легализовать своё вероисповедание, то есть быть официально записанными в «ведомостях числе старообрядцев и раскольников». Ведь в Российской империи человек, официально признанный «раскольником», имел право придерживаться своих религиозных взглядов. А тайному старообрядцу, официально записанному православным, могло быть инкриминировано «уклонение в раскол», если о его реальном вероисповедании становилось известно. Поэтому, например, когда в 1811 г. Александр I приказал «всем начальникам губерний собрать сведения, сколько в которой находится старообрядцев» и чиновники в некоторых регионах включили в число «раскольников» тех, кто ранее был записан православным, «тайные раскольники сами во множестве стали являться в городские и земские полиции, предоставляя доказательства своей непринадлежности к господствующей церкви»³³. Подобная тенденция существовала и среди староверов Харьковской губернии. Так, в «Прошении раскольника Орлова о выдаче ему списка раскольников»³⁴ (1854 г.) указанный старообрядец жалуется, что в составленных Харьковской духовной консистории именных списках старообрядцев он со своим семейством не числится. Вследствие этого его исповедание «старой веры» трактуется чиновниками как «отпадение в раскол». Орлов просит внести его семейство в списки старообрядцев, указывая, что «старую веру» он исповедует с детства, как и его предки.

Можно предположить, что именно это стремление старообрядцев к легализации своего вероисповедания объясняет тот факт, что в 1825 г. в Харьковской губернии было зарегистрировано значительно больше старообрядцев, чем в несколько последующих лет. В это время учёт староверов только становился регулярным (до того данные о численности старообрядцев и прочих религиозных диссидентов собирались от случая к случаю). Возможно, в этих условиях в списки «раскольников» и были включены лица, идентифицирующие себя со старообрядчеством, однако формально таковыми не являвшиеся. Но в Российской империи практики статистического описания старообрядчества постоянно колебались между желанием «сделать видимым» и сегрегировать с одной стороны и желанием «скрыть» и ассимилировать с другой³⁵. Причём

в эпоху правления Николая I доминировала, скорее, вторая тенденция. Кроме того, в соответствии с «Уложением о наказаниях уголовных и исправительных», если человек в детстве был крещён в православие, переход в другую конфессию для него был запрещён³⁶. Вполне логично допустить, что резкое падение численности официально-зарегистрированных старообрядцев в 1826 г. связано именно с тем, что из списков «раскольников» были исключены лица, формально принадлежащие к православию.

Экстракты исповедных росписей являются ценным источником для характеристики демографических процессов, происходящих в старообрядческой среде в исследуемый период. В частности, при учёте старообрядцев в исповедных росписях мужчины и женщины указывались в отдельных графах, что даёт возможность проследить динамику такого важного демографического показателя как соотношение полов. По данным исповедных ведомостей для старообрядцев Харьковской губернии этот показатель в долевой пропорции (численность женщин на 100 мужчин) составляет 99,7 (Прил. 7). Подобное соотношение полов является типичным для закрытого общества³⁷. Сходную картину рисуют и полицейские данные, в соответствии с которыми в Харьковской губернии на 100 мужчин-старообрядцев в исследуемый период приходилось 101 женщина (Прил. 8).

При этом если по данным исповедных ведомостей колебания в соотношении полов среди старообрядцев в исследуемый период незначительны, то в полицейских данных отмечено чётко выраженное падение доли женщин, (особенно начиная с 1840-х гг.). Нами уже высказывалось предположение, что подобная динамика данных полицейского учёта о соотношении полов среди старообрядцев характеризует не реальные изменения в демографической структуре старообрядческих поселений, а отражает рост внимания государственных чиновников к учету старообрядцев³⁸. В результате этого роста всё больше старообрядцев постепенно попадают в поле зрения государственной власти, начинают регистрироваться в так называемых «раскольничьих ведомостях». Однако чёткость регистрации мужчин и женщин несколько отличалась: как отмечает А. А. Пригарин, относительно регистрации женщин писцы чаще допускали небрежность³⁹. Именные списки старообрядцев слободы Покровской Купянского уезда Харьковской губернии свидетельствуют, что подобная ситуация имела место и на Слобожанщине⁴⁰. В результате, некоторое улучшение учёта старообрядцев коснулось, в первую очередь, мужчин: более социально активных, а, следовательно, и более «заметных» для местных чиновников. Учёт женщин также улучшался, но в меньшей степени. Таким образом, увеличение внимания государственных чиновников к учету

³² Иванов К.Ю. Проблемы учёта старообрядцев на территории Кузбаса [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://konstan-ivanov.narod.ru/Articles1997-2.html>; Ершова О.П. Старообрядчество Москвы и Московской губернии в середине XIX века // Старообрядчество: История, традиции, современность. 1994. №1. С. 71-78; Покровский Н.Н. Организация учёта старообрядцев в Сибири в XVIII в. // Русское население Поморья и Сибири (период феодализма): Сб. ст. памяти члена-корреспондента АН СССР В.И. Шункова. М.: Наука, 1973. С. 381-406.

³³ Мельников П.И. Счисление раскольников // Полное собрание сочинений П.И. Мельникова (Андрея Печерского). Т. 7. 2-е изд. СПб.: Издание Т-ва А. Ф. Маркс, 1909. С. 388-389.

³⁴ ДАХО.Ф. 40. Оп. 40. Д. 865.4 л.

³⁵ Paert I. "Two or twenty million?" The languages of official statistics and religious dissent in imperial Russia // Ab Imperio. 2006. №

3.Р.98.

³⁶ Уложение о наказаниях уголовных и исправительных. СПб., 1845. С. 6673 (§ 190206).

³⁷ Пригарин А.А. Указ. раб. С. 194-195.

³⁸ Еремеев П.В. Старообрядці Харківської губернії в 18251855 рр.: статевовікова структура // Актуальні проблеми вітчизняної та всесвітньої історії: Збірник наукових праць. 2012. Вип. 15.

³⁹ Пригарин А.А. Указ. раб. С. 222.

⁴⁰ Еремеев П.В. Старообрядческое население слободы Покровской Купянского уезда Харьковской губернии: численность, конфессиональный, сословный и половозрастной состав (18251855 гг.) // Липоване: история и культура русских старообрядцев. Одесса-Измаил, 2011. Вып. 8. С. 19-28.

старообрядцев вызывало уменьшение доли женщин среди зарегистрированных в полицейских ведомостях старообрядцев Харьковской губернии.

Однако если для местной полиции человек был заметен, прежде всего, как исполнитель своих внешних, социальных функций, то для священника – как участник церковных священнодействий. Здесь же, в отличие от светской сферы, роли мужчин и женщин были схожи: исповедник, причастник и т.д. Соответственно, для священника мужчины не были более заметны, чем женщины. Поэтому и изменение в характере учёта старообрядцев практически не отразилось на данных исповедных ведомостей о соотношении полов среди староверов Харьковской губернии. Таким образом, для характеристики соотношения полов исповедные ведомости, в какой-то мере, представляют даже более достоверную информацию по сравнению с данными светского учёта.

Экстракты исповедных росписей являются очень информативным источником для изучения сословно-профессиональной структуры старообрядческого населения Харьковской губернии в исследуемый период. В обобщённых данных полицейского учёта в 1825 – 1843 гг. старообрядцы распределялись лишь на две социальные категории: «*помещичьих крестьян*» и «*разных [то есть, всех остальных] сословий*». В данных губернского учета старообрядцев 1843 – 1855 гг., форма сведений вообще не предусматривала указание социального положения старообрядцев и других религиозных диссидентов. И лишь сведения 1853 и 1854 гг., составленные по требованию генерал-губернатора, содержали подробную информацию о социальном составе старообрядцев, выделяя в их массу государственных и помещичьих крестьян, купцов и мещан.

Что же касается исповедных ведомостей, то в них, как уже было отмечено, до конца 1830-х гг. данные о численности «*не исповедавшихся по расколу*» указывались для каждой сословно-профессиональной группы. Таким образом, исповедные ведомости дают возможность, с одной стороны, проследить динамику численности различных сословно-профессиональных групп среди старообрядцев, выяснить их соотношение. С другой стороны, что не менее важно, материалы исповедного учёта позволяют сравнить её с динамикой соотношения численности различных сословно-профессиональных групп по населению региона в целом.

Однако следует учитывать, что сословно-профессиональные группы, по которым разделялось население в исповедных росписях, отличались от традиционных сословий, на которое традиционно делилось население Российской империи. Кроме того, на местах распределение населения по сословно-профессиональным группам нередко проводилось по принципам, отличавшимся от предписанных (да и сами предписания по данным вопросам не отличались чёткостью)⁴¹. В связи с этим, изучение принципов репрезентации в исповедных росписях сословно-профессиональной структуры старообрядческого населения, как и населения региона в целом, может стать предметом отдельного исследования.

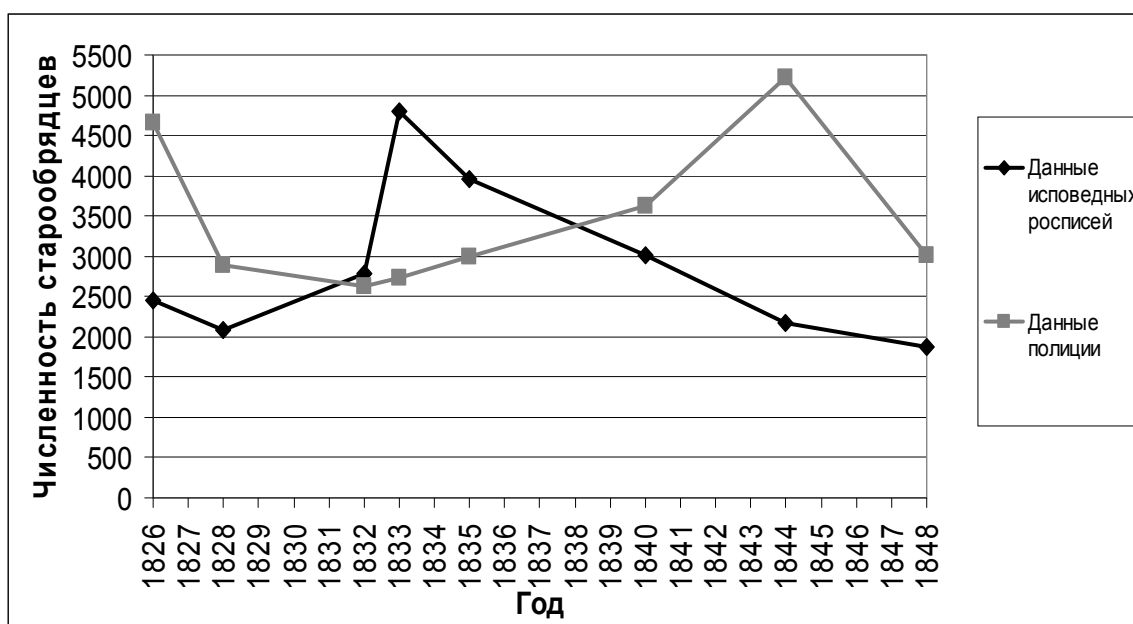
Таким образом, проведенное исследование показало важность экстрактов исповедных росписей для изучения численности и социальной структуры старообрядче-

ского населения. Подобно материалам полицейского учёта, при передаче исповедной информации с приходского уровня на консисторский происходили её значительные потери и искажения. Однако сравнительный анализ статистических материалов разного уровня и различного происхождения в большинстве случаев позволяет выявлять и исправлять данные искажения. Порядок данных о старообрядцах, сообщаемый полицейскими и церковными источниками, один. Видимые различия в динамике данных объясняются указанными выше ошибками при фиксации информации, которые, как было отмечено, могут быть выявлены и исправлены. Таким образом, можно сделать вывод, что в целом исповедные ведомости рисуют сходную с данными полиции картину о численности официально зарегистрированных старообрядцев. При этом масштабы формального перехода старообрядцев в православие лучше отражены в исповедных ведомостях, так как светские чиновники в число «*раскольников*» нередко записывали единоверцев.

Исповедные экстракты являются ценным источником по истории демографических процессов, происходящим в среде старообрядческого населения, в частности, относительно такого важного демографического показателя, как соотношение полов. В целом, информация исповедных росписей по этому вопросу коррелирует с соответствующими данными светского учёта. При этом исповедные ведомости подтверждают предположение, в соответствии с которым информация полицейских ведомостей о падении доли женщин среди старообрядцев региона не отражала реальных демографических процессов среди старообрядцев, а были лишь проявлением некоторого изменения характера самой статистики. Исповедные ведомости содержат ценные сведения о сословно-профессиональной структуре старообрядческого населения региона, ценность которых усиливается их уникальностью, поскольку параллельные данные полиции намного меньше внимания уделяют указанному вопросу. В целом, сведения исповедных ведомостей о численности и демографических процессах в старообрядчестве Харьковской губернии показывают сходную с полицейскими данными картину. При этом в некоторых случаях данные исповедного учёта позволяют уточнить и дополнить сведения светских чиновников.

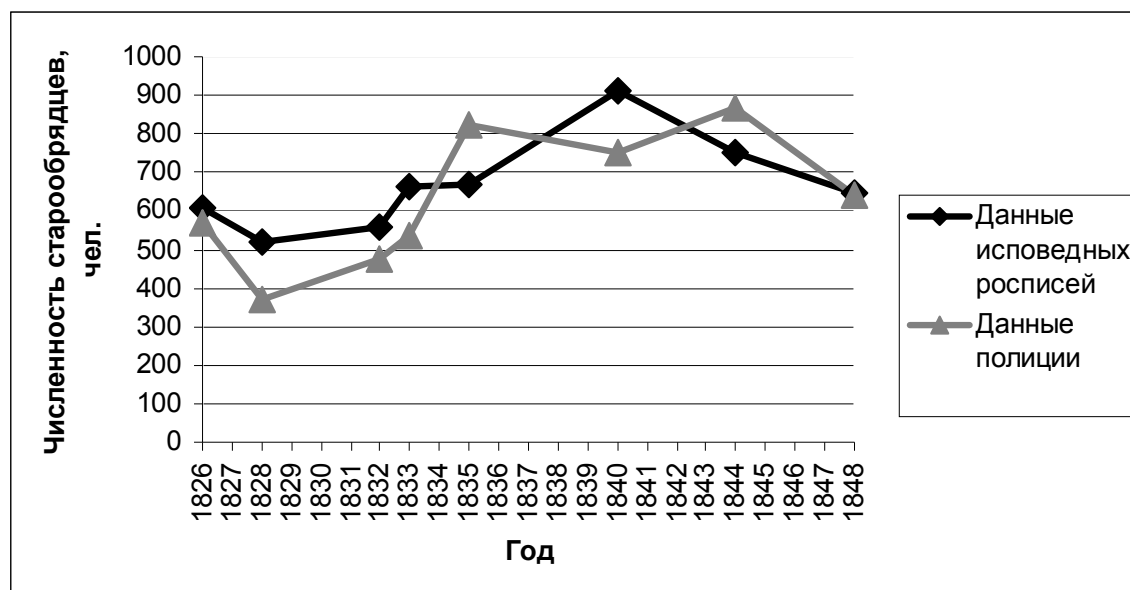
⁴¹ ДАХО.Ф. 40.Оп. 27.Д. 364.Л. 21-23.

Приложения

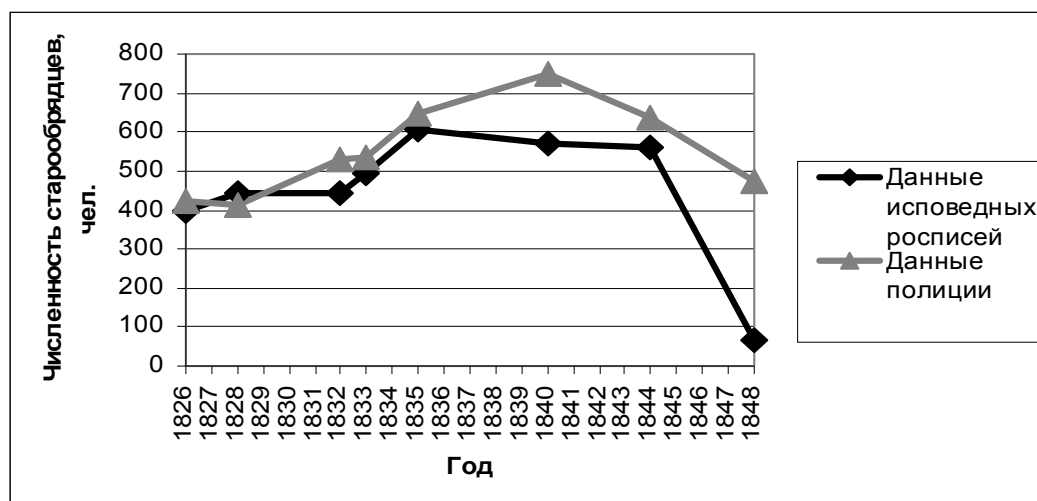


Приложение 1. Динамика численности старообрядцев Харьковской губернии по данным исповедного и полицейского учётов.

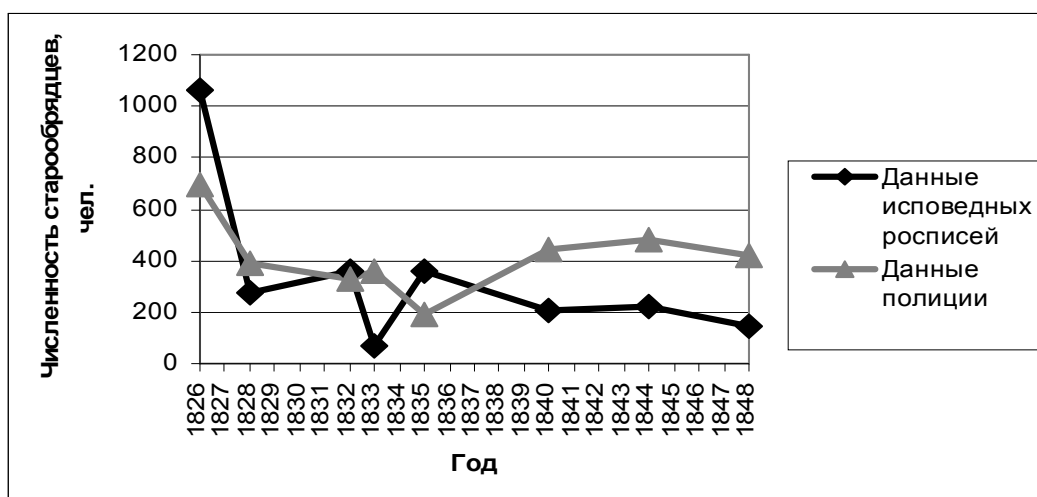
Данное и все прочие приложения составлены на основе: ДАХО. Ф.40. Оп.15. Д. 2265. Лл. 13–18; ДАХО. Ф.40. Оп.16. Д. 1065. Лл. 2 – 2в; ДАХО. Ф.40. Оп.16. Д. 1748. Лл. 3 – 8; ДАХО. Ф.40. Оп.17. Д. 2060. Лл. 6–10; ДАХО. Ф.40. Оп.19. Д. 1763. Лл. 1 – 10; ДАХО. Ф.40. Оп.20. Д. 597. Лл. 4 – 9; ДАХО. Ф.40. Оп.22. Д. 529. 268 л.; ДАХО. Ф.40. Оп.23. Д. 769. Лл. 100 – 104; ДАХО. Ф.40. Оп.27. Д. 91. Лл. 76–84; ДАХО. Ф.40. Оп.31. Д. 449. Лл. 52–56; ДАХО. Ф.40. Оп.36. Д. 106. Лл. 114–116; ДАХО. Ф.3. Оп.67. Д. 235. Лл. 72–79, 181–182; ДАХО. Ф.3. Оп. 75. Д.281. Лл.62–64; ДАХО. Ф.3. Оп.79. Д.269. Лл.52–55; ДАХО. Ф.3. Оп.87. Д.25. Лл.2–4; ДАХО. Ф.3. Оп.91. Д.34. Лл.50–52; ДАХО. Ф.3. Оп.99. Д.327. Лл.46–47; ДАХО. Ф.3. Оп.103. Д.47. Лл.61–62; ДАХО. Ф.3. Оп.103. Д.47-а. Лл.61, 63; ДАХО. Ф.3. Оп.103. Д.47-а. Лл.61, 63; ДАХО. Ф.3. Оп.122. Д.67. Лл.57; ДАХО. Ф.3. Оп.130. Д.42. Л.86; ДАХО. Ф.3. Оп.130. Д.133. Лл.82; ДАХО. Ф.3. Оп.138. Д.19. Л.75; ДАХО. Ф.3. Оп.142. Д.6. Лл.92–93; ДАХО. Ф.3. Оп.146. Д.1. Лл.97–98; ДАХО. Ф.3. Оп.150. Д.17. Лл.84–85; ДАХО. Ф.3. Оп.158. Д.4. Лл.89–90; ДАХО. Ф.3. Оп.166. Д.2. Лл.65–68; ДАХО. Ф.3. Оп.170. Д.9. Лл.58–62; ДАХО. Ф.3. Оп.174. Д.4. Лл.67–69; ДАХО. Ф.3. Оп.175. Д. 260. Лл.65–68; ДАХО. Ф.3. Оп.178. Д.250. Лл.47–50; ДАХО. Ф.3. Оп.182. Д. 155. Лл.55–58.



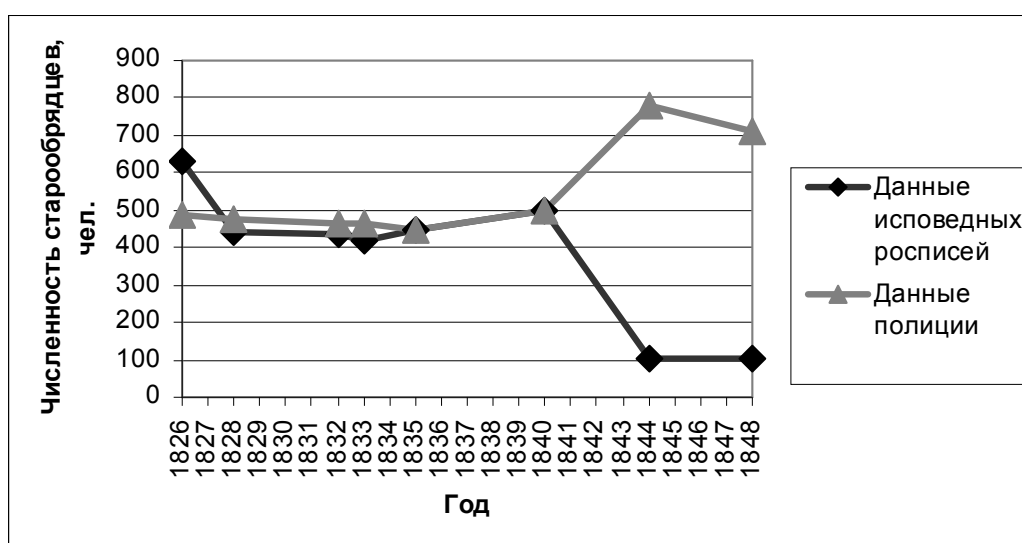
Приложение 2. Динамика численности старообрядцев Змиевского уезда по данным исповедного и полицейского учётов



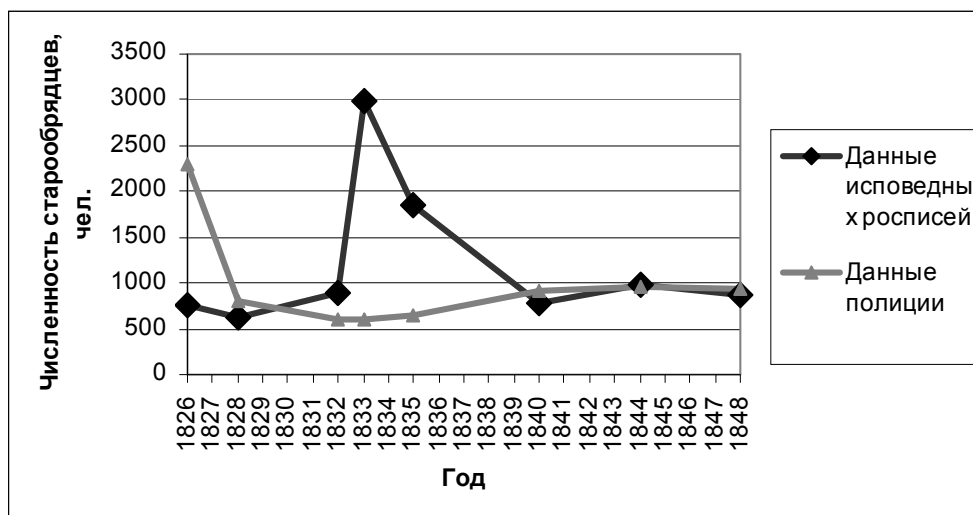
Приложение 3. Динамика численности старообрядцев Харьковского уезда по данным исповедного и полицейского учётов



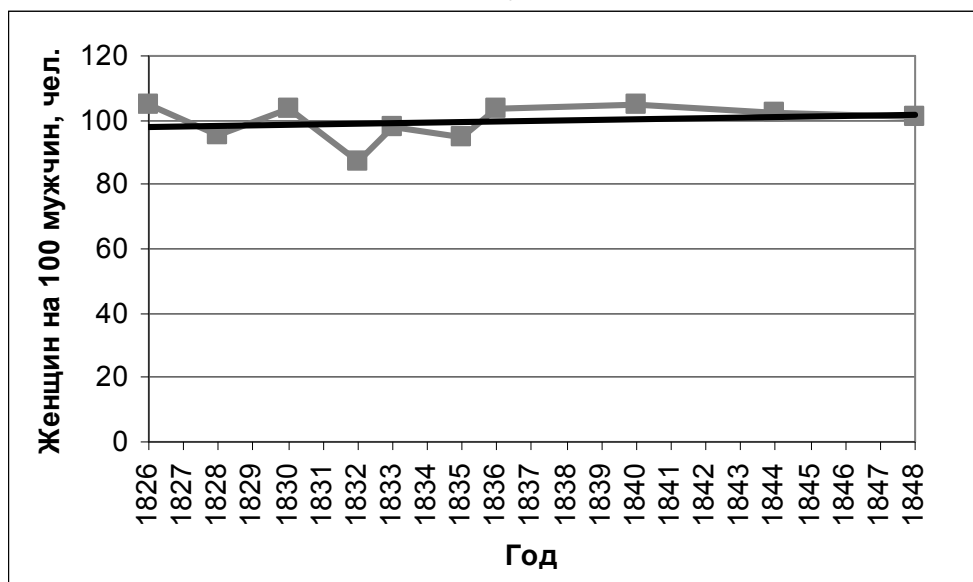
Приложение 4. Динамика численности старообрядцев Купянского уезда по данным исповедного и полицейского учётов.



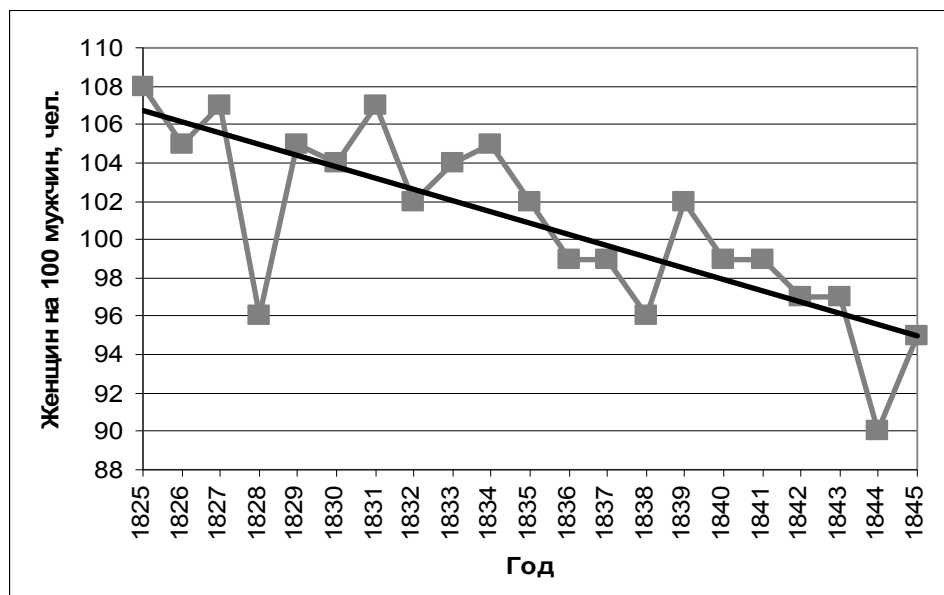
Приложение 5. Динамика численности старообрядцев Старобельского уезда по данным исповедного и полицейского учётов.



Приложение 6. Динамика численности старообрядцев Волчанского уезда по данным исповедного и полицейского учётов.



Приложение 7. Динамика соотношения полов среди старообрядцев Харьковской губернии по данным исповедных ведомостей.



Приложение 8. Динамика соотношения полов среди старообрядцев Харьковской губернии по данным полиции.

Аргудяева Ю.В. (Владивосток)

РУССКИЕ СТАРООБРЯДЦЫ В МАНЬЧЖУРИИ: ЭМИГРАЦИЯ, ХОЗЯЙСТВЕННАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ, МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА

Расселение русского народа на обширных просторах восточных регионов России привело к образованию ряда локальных старожильческих общностей и возникновению районов со смешанным в этническом и конфессиональном отношении населением. Такой «сплав» народов, их этнографических и религиозных групп сформировался в южной части Дальнего Востока России, в которую входят современные Амурская и Еврейская автономная области, Приморский и Хабаровский края. Это зона компактного и дисперсного расселения различных народов, среди которых во второй половине XIX — начале XX в. выделялись группы аборигенного (тунгусо-маньчжурского и палеоазиатского), пришлого восточнославянского (русские, украинцы, белорусы) и восточноазиатского (китайцы, корейцы) населения. Среди них приоритетное значение в освоении дальневосточных земель принадлежит русским, так как именно они еще в XVII в. начали осваивать левобережье р. Амура, окончательно закрепились на этих землях в середине XIX в. и в настоящее время составляют подавляющее большинство населения дальневосточного региона. Русские первыми принесли на эти земли традиционную культуру восточных славян.

Для рассматриваемого региона важно выделить изучение русских старообрядцев, которые в 50–60 х гг. XIX в. наряду с казаками первыми пришли на дальневосточные земли, начали их освоение, заложили основу русской оседлости и традиции народного быта. Старообрядческие сообщества, неединообразные по генетическим корням и внутренним духовным воззрениям, как показали исследования, явились хранителями культурных традиций русских в дальневосточном регионе и в странах Азиатско-Тихоокеанского региона, куда они мигрировали с Дальнего Востока в 1930-е — 1960-е годы XX в.

Многолетнее проживание разных народов и их конфессиональных образований на одной территории, несомненно, привело к этнокультурному взаимодействию и взаимному обогащению. И хотя при этом взаимодействии отдельные этнокультурные черты могли утрачиваться, их большей сохранности способствовала конфессиональная принадлежность и вероисповедное различие отдельных групп определенных этносов, поскольку религиозные воззрения — это часть культуры народа. Вместе с тем исследование прежнего опыта адаптации, взаимодействия конфессий и этносов, сближения культур, специфики инонационального окружения, получившее освещение в ряде работ отечественных и зарубежных авторов, продолжает оставаться важнейшей проблемой. Это связано прежде всего с возможностью познания культуры русского народа в иноязычной, инокультурной, иноконфессиональной среде, в иных условиях хозяйствования и быта, что привело к определению оптимальных путей развития хозяйственно-бытовой и духовной жизни. В этом отношении заслуживает внимания исследование опыта адаптации и сохранения русской культуры старообрядцами южной части Дальнего Востока (преимущественно Приморья), эмигрировавшими в 1920–1930 е гг. в Маньчжурию. Если в 1920 е гг. это были единичные семьи, поселившиеся на Северо-Западе Маньчжурии — в Трехре-

чье, где уже было сосредоточено значительное число русского казачьего населения (выходцев из Забайкалья), то в 1930 е гг. в восточные районы Маньчжурии переселились десятки крестьянских старообрядческих семей. Основная причина их эмиграции — бегство от коллективизации и притеснений советской власти. Они создали к востоку от г. Харбина селения Коломбо (Колумбэ), Чипигу (Масаловку), Селинке, Медяны и Романовку. За этой группой крестьян в литературе закрепились названия «маньчжурские старообрядцы» или «харбинские старообрядцы».

В Маньчжурии произошли события, повлиявшие на жизнедеятельность эмигрантов-старообрядцев. В начале 1930 х гг. Япония захватила Маньчжурию, в которой было создано марионеточное государство Маньчжоу-Го. Маньчжурия расценивалась лидерами Японии как трамплин для массированного вторжения и быстрого захвата всего Китая, как важный исходный плацдарм для военных действий против Советского Союза и Монголии. Их давно привлекали огромные природные ресурсы Маньчжурии, располагавшей достаточно емким рынком для приложения монополистического капитала. Значительный демографический потенциал и важное военностратегическое положение региона как относительно Китая, так и СССР вселяли надежду на возможность распространения японской экспансии не только на Дальнем Востоке, но и в прилегающих регионах.

Таким образом, политика территориальной экспансии Японии в Северном Китае предусматривала создание на территории Маньчжурии, с одной стороны, сырьевой и продовольственной базы, с другой — военного плацдарма для дальнейшего продвижения японских войск в южную часть Китая и на север — Советский Союз. Одним из мероприятий по осуществлению этого плана было переселение семей японских крестьян на земли нового государства Маньчжоу-Го. Однако климат Маньчжурии, новые условия жизни, да и сам процесс переселения, когда все приходилось начинать с нуля, создавали многочисленные трудности в адаптации к новому региону и успешной жизнедеятельности японских крестьян, у которых не было необходимого опыта в приспособлении к новым и непростым условиям жизни, но, как оказалось, такой опыт был у русских крестьян, в тот же период переселившихся в северо-восточную часть Маньчжурии. По свидетельству японского исследователя Ё. Накамура в 1936 г. японское правительство составило долгосрочный план колонизации Маньчжурии, согласно которому туда необходимо было отправить около одного миллиона крестьянских семей Японии. Предполагалось, что это позволит решить проблему избыточного сельского населения страны и одновременно установить с Маньчжурией прочные вассальные связи¹. При помощи правительства к августу 1945 г. в Маньчжурию переселилось 270 тыс. японских крестьян-переселенцев. Привыкнув жить в условиях островного умеренного климатического пояса, они с трудом приспосабливались к суровому континентальному климату. Как отмечал Ё. Накамура, среди япон-

¹Ёсикадзу Накамура. Поселок староверов Романовка в Маньчжурии. 1936 — 1945 гг. (Рукопись). С. 8.

ских колонистов заболеваемость и смертность были гораздо выше, чем среди их соотечественников на родине².

Опыт обустройства и жизнедеятельности русских крестьян-эмигрантов в Маньчжурии мог быть полезен японским переселенцам, и власти приложили усилия для изучения быта и особенностей жизни старообрядцев-эмигрантов, которые за короткие сроки максимально эффективно приспособились к природно-климатическим и бытовым условиям северо-востока Маньчжурии. Японские исследователи досконально изучили жизнь и быт старообрядцев Романовки, в том числе годовой цикл труда и отдыха, состав питания при разных видах работ (с учетом калорийности, состава витаминов и др.) и меню по дням; устройство жилых и хозяйственных построек; набор сельскохозяйственных орудий и предметов повседневной жизни, семейно-бытовой уклад, а также особенности общественной и религиозной жизни. Таким образом, по свидетельству Ё. Накамура, заинтересовавшись Романовкой из сугубо практических соображений, они при более близком знакомстве с романовскими крестьянами обратили внимание на их основательную самостоятельность, преданность своей вере и храбрость в борьбе с хунхузами и на охоте. В итоге японцы опубликовали о маньчжурских старообрядцах несколько книг. С их содержанием нас познакомил известный японский исследователь Ё. Накамура³. Первая монография «Деревня Романовка» была написана Кадзуо Фудзияма, служившим заместителем директора Центрального государственного музея МаньчжоуГо. Ее первое издание вышло в свет в Чанчуне в 1941 г.⁴, второе — в Токио в 1942 г. Вторая книга «Рассказы о Романовке» вышла на несколько месяцев позже — в конце 1941 г. в Чанчуне. Ее написал Сабуро Ямадзэ (научный сотрудник Исследовательского института освоения земли при КВЖД)⁵, в то время научный сотрудник Исследовательского института освоения земли при КВЖД, который находился в ближайшем к Романовке населенном пункте — на ст. Ханьдаохэцзы. Для характеристики жизни эмигрантов-старообрядцев Ё. Накамура использовал и другие издания японских исследователей о русских в Маньчжурии⁶.

Для описания жизни русских старообрядцев в Маньчжурии мы использовали из японских источников произведения Ё. Накамура и книги Г. Тэруока⁷ (перевод А.Н. Белкиной) и С. Ямодзэ⁸ (перевод А.А. Полторака).

²Ёсикадзу Накамура. Поселок староверов Романовка в Маньчжурии. 1936—1945 гг. (Рукопись). С. 8.

³Ёсикадзу Накамура. Поселок староверов Романовка в Маньчжурии. 1936—1945 гг. (Рукопись). С. 4—28; Его же. Романовка — поселок староверов в Маньчжурии (1936—1945 гг.) // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 247—253. Эта работа была переиздана. См.: Накамура Ё. Романовка — поселок староверов в Маньчжурии (1936—1945 гг.) // Ёсикадзу Накамура. Незримые мосты через Японское море. История и литература в поле русско-японских отношений. СПб., 2003. С. 113—124.

⁴Фудзияма К. Деревня Романовка. Чанчунь, 1941

⁵Ямадзэ С. Рассказы о Романовке. Чанчунь, 1941.

⁶Тэруока Г. Жизнь колонизаторов: Сельское хозяйство и жизнь белых русских. Токио, 1942. Вып. 2; Фукуда С. Русские в Маньчжурии. Токио, 1942; Аногава И. Жизнь раскольников // Канко Тоа. Чанчунь, 1943. № 1.

⁷Тэруока Г. Жизнь колонизаторов. Вып. 2. Сельское хозяйство и жизнь белых русских.

⁸С. Ямодзэ. Рассказы о Романовке.



Маньчжурия. Калугин Иван Зиновьевич (старший) в охотничьей куртке, сшитой из шкуры дикой козы. Фото С.Ямадзэ.

Они проиллюстрировали внешнюю сторону жизнедеятельности романовских крестьян. Что касается внутренних установок этой группы старообрядцев на повседневный быт, отправвление религиозных обрядов, сохранение традиций русского народа в иноэтничном окружении, то они остались не раскрытыми. Между тем именно культурные традиции, в том числе религиозные, явились основой, на которой базировался весь жизненный уклад маньчжурских старообрядцев-эмигрантов. Русские традиции, бытовавшие в Маньчжурии, сохранились отчасти в трансформированном виде и в наши дни. Они характерны как для маньчжурских старообрядцев-реэмигрантов, так и их потомков, которые в настоящее время живут на севере Хабаровского края. Именно от них в результате полевых исследований в 1993—2012 гг. нами получена интересная информация о жизни старообрядцев на Северо-востоке Китая.

Некоторые полевые материалы автора с использованием работ ряда российских исследователей и материалов архивохранилищ страны⁹ были опубликованы¹⁰. Основная их часть представлена в форме рукописных

⁹Архив Русского географического общества (АРГО); Архив Общества изучения Амурского края (Архив ОИАК); Государственный архив Амурской области (ГААО); Государственный архив Приморского края (ГАПК); Государственный архив Хабаровского края (ГАХК); Национальный архив республики Бурятия (НАРБ); Российский государственный исторический архив (РГИА); Российский государственный исторический архив Дальнего Востока (РГИА ДВ) и ряд районных архивов Приморского края.

¹⁰Аргудяева Ю.В. Приморские старообрядцы в изгнании //



Маньчжурия. Посёлок Романовка. Фото Ямадзоз.

материалов автора (МПА) в предлагаемой работе. Здесь же использованы дополнительные архивные сведения из Государственного архива Хабаровского края (ГАХК) и Государственного архива Приморского края (ГАПК), а также архивов Управления федеральной службы Приморского и Хабаровского краев. Наиболее полный материал был получен из ГАХК, где сосредоточены фонды вывезенного из Маньчжурии архива Бюро по делам российских эмигрантов (БРЭМ), созданного в Харбине 28 декабря 1934 г. как специальный орган, наделенный в отношении русских эмигрантов определенными административными функциями (с 1940 г. Главным Бюро по делам российских эмигрантов). Истинной целью создания БРЭМа было стремление японского правительства осуществить через Бюро контроль за русским населением, подчинить деятельность русских эмигрантов своим интересам.

Основателями Романовки и преобладающей группой ее населения и соседних старообрядческих поселков (Селинхе, Медяны и др.) были старообрядцы из Приморья.

Изложенный материал сопровождается схемами и фотографиями. Часть из них взята из публикаций или рукописного материала японских авторов, некоторые получены из фондов семейных архивов реэмигрантов и их потомков, проживающих в настоящее время в поселках Тавлинке и Гусевке, состоящих исключительно из старообрядческих семей, а также Березовке (ст. Постышево Байкало-Амурской железнодорожной магистрали) и Дуки, в которых наряду со старообрядцами живет и не ис-

поведующее староверие население (так называемые «мирские»). Указанные поселки расположены в Солнечном районе Хабаровского края. Некоторые фотографии в авторском исполнении. Но основная часть иллюстративного материала, публикуемого в России впервые, принадлежит японскому исследователю Сабуро Ямадзоз. Эти фотографии были любезно предоставлены японским исследователем, профессором университета г. Тэнри Хидэаки Сакамото, от которого мы и получили разрешение на их публикацию.

Предпосылки, причины эмиграции и эмиграция старообрядцев Дальнего Востока в Маньчжурию. Ускоренное строительство социализма в СССР в конце 1920-х – начале 1930-х годов сопровождалось человеческими трагедиями и репрессиями. Они коснулись всех слоёв населения СССР, но особенно тяжело отразились на самой многочисленной его части – крестьянах, в том числе и дальневосточных, исповадовавших старообрядчество.

Наступление на крестьян во всех регионах СССР началось в конце 1920-х годов. На рубеже 1927–1928 гг. в стране разразился хлебозаготовительный кризис – зажиточное крестьянство, окрепшее в период нэпа, придерживало хлеб до весны 1928 г., надеясь на повышение цен. Это создало угрозу темпам социалистического строительства, намеченного ВКП(б) и Сталиным. По стране разехались специальные уполномоченные («тридцатитысячники»), в задачу которых входило безоговорочное выполнение хлебозаготовительной кампании. Хлеб, нередко даже семенной, забирали не только у зажиточных, но и у середняков и даже бедняков, оставляя крестьянскую семью на грани голода. Владельцев излишков или спрятанного хлеба зачисляли в «кулаки» и судили по статье 107 УК РСФСР (обвинение в спекуляции), а пытавшихся осуждать такое насилие и по ст. 58–10 (контрреволюционная агитация). Нередко забирали не только зерновые, но и скот, описывали все имущество и обобществляли его. Многих крестьян-дальневосточников стали выселять семьями в отдаленные районы региона. В некоторых деревнях глав семейств забирали на общественные работы – лесозаготовки, рыбалки и др.; их семьи, лишившись всего хозяйства, оставались практически голодными. К социально-экономическим мотивам давления на крестьян присовокуплялись и гонения за религиозную принадлежность, которая в условиях развернувшейся атеистической пропаганды коснулась прежде всего наиболее стойких в вере приверженцев староверия¹¹.

Таким образом, установления и действия советской власти конца 1920-х – начала 1930-х годов практически свели к нулю все усилия конфессиональных групп русского крестьянства по функционированию некогда крепких и зажиточных хозяйств. Введенные в этот период в советской России для крестьян немалые налоги, хлебозаготовки и мясopоставки, так называемые «твердые задания», начавшееся затем раскулачивание, кооперирование и коллективизация послужили причиной возникновения взрывоопасной ситуации, спровоцировали ответную реакцию крестьян, принявшую разные формы: террор в отношении органов советской власти, открытые крестьянские выступления. В Сибири и Приморье реакцией крестьян на экономические и политические действия властей стали бегство в глухие таежные районы, отказ всту-

Россияне в Азиатско-Тихоокеанском регионе. Сотрудничество на рубеже веков: Материалы первой междунар. науч.-практ. конф. Владивосток, 1999. Кн. 2. С. 165–173; Её же. Быт и культура маньчжурских старообрядцев (по материалам российских и японских исследователей) // Япония и Россия: Материалы междунар. науч.-практ. конф. (Южно-Сахалинск, сентябрь 2003 г.). Южно-Сахалинск, 2003. С. 97–99; Её же. Эмиграция русских крестьян Дальнего Востока в Маньчжурию // Старообрядчество: история, культура, современность: Материалы VII Междунар. науч.-практ. конф. Москва-Боровск, 2005. Т. I. С. 271–277; Её же. Эмиграция старообрядцев Приморья в Маньчжурию // Религиоведение. Благовещенск, 2005. № 4. С. 41–54; Её же. Русское сельское население Маньчжурии (1930–1940-е годы) // Материалы двадцать второго японско-российского научного симпозиума по проблемам Дальнего Востока. Осака, Осакий университет экономики и права. Японо-российское общество по научным связям с российским Дальним Востоком, 2007. С. 27–36. Яп. яз.; С. 94–102. Рус. яз. и др.

¹¹Аргудяева Ю.В. Русские старообрядцы в Маньчжурии. Владивосток: ДВО РАН, 2008. С.36.

пать в кооперативы и колхозы, выезд за рубеж. В частности, старообрядцы с Алтая переселялись в Синыцзян, куда



Маньчжурия. Пос.Романовка. Женщины на отдыхе.
Фото С.Ямадзэ.

уже эмигрировало немало русских, прежде всего участников гражданской войны.

В Приморье многие крестьяне уходили работать на промышленные предприятия, где не надо было платить налоги, создание летучих отрядов, вооруженное выступление на северном побережье Японского моря и в центре Сихотэ-Алинской горной страны и др. В этот период усилилась внутренняя дальневосточная миграция старообрядцев — они перебирались из Амурской области в Приморье, в более глухие таежные места как на побережье Японского моря (долины рек Самарга, Единка), так и в центральную часть Сихотэ-Алиня (реки Иман, Бикин, Хор). Иные тайно уходили за рубеж в так называемое Трехречье и в Северный Китай, в частности в соседнюю Восточную Маньчжурию. Некоторые семьи староверов за несколько месяцев до побега поселялись в приграничных населенных пунктах, устраивались там работать на производстве, преимущественно чернорабочими, рыболовами или охотниками, заводили даже огороды, но в удобный момент ночью уходили за кордон. Так перебрались за границу несколько семей из таежных приморских деревень, расположенных в бассейне р. Уссури (Архиповка, Варпаховка, Виноградовка, Каменка, Лазаревка, Лужки, Халаза и др.) и в бассейнах северных рек, впадающих в Японское море (Единка, Перетычиха).

Как же назревали и развивались эти события в 1920–1930-е годы в крестьянской среде Приморья? В бассейне р. Уссури, где в период гражданской войны действовали партизанские отряды, различные мероприятия советской власти начали осуществляться с 1923 г. Постепенно стали создаваться сельские советы и другие органы местной власти, предпринимались попытки кооперироваться, открывались фельдшерские пункты, школы, клубы. Зажиточное, в том числе старообрядческое население, было недовольно этими новшествами. Стали создаваться и действовать летучие вооруженные отряды, выступавшие против представителей советской власти. Например, отряд Кузнецова-Мартюшева был сформирован из числа жителей старообрядческих деревень Петропавловки, Кокшаровки, Халазы и др. После разгрома отряда его глава и некоторые бойцы ушли за кордон, часть скрылась на северном побережье Приморья или обосновалась в глухих районах бассейна р. Бикин. Но и там, спустя несколько лет, происходили вооруженные выступления старооб-

рядцев. Так называемое Кхундинское (Улунгинское) восстание в 1932 г. на северном побережье Японского моря и



Маньчжурия. Пос.Романовка. Наталья Матвеевна Коньшина и ее дочь Васса. Фото С.Ямадзэ.

в центре Сихотэ-Алинской горной страны назревало в течение нескольких лет. Повстанческой организацией был охвачен довольно обширный район по побережью Японского моря и в таежной местности бассейна р. Бикина, где связь между населенными пунктами была нерегулярной (иногда отсутствовала в течение 3–6 месяцев), также и с районными и другими властями. К концу 1920-х — началу 1930-х годов в районе накопилось немало граждан из числа «бывших», т.е. зажиточных крестьян-кулаков, офицеров-белогвардейцев, торговцев, участников гражданской войны на стороне «белых», интервентов и др., укрывавшихся от преследования советской власти, в Сибири, на Урале и в Амурской области. Например, самая отдаленная территория Северного побережья — Самаргинская долина — стала заселяться в основном крестьянами-старообрядцами тремя основными потоками только после завершения гражданской войны на Дальнем Востоке. Выступления против советской власти повсеместно подавлялись. В 1923–1924 гг. в Амурской области было разгромлено так называемое За-зейское крестьянское восстание, часть его участников бежала в долину р. Самарги. В 1924–1925 гг. в центральной части таежного Приморья (Яковлевский и Ивановский районы) действовала группировка, саботировавшая мероприятия советской власти. Ее возглавляли выходцы из местного крестьянского населения: Мартюшев-Кузнецов, Малахов, Сизов. После их разгрома правительственными войсками главари ушли в Северный Китай, а часть родственников и пособников — в глухие таежные места, в том числе и в Самаргинскую долину. В основном это были зажиточные крестьяне.

В 1929–1930 гг. в Приамурье и центральной части Приморья началось массовое раскулачивание; не дожидаясь ликвидации своего хозяйства, многие зажиточные крестьяне стали уходить в приморскую тайгу в районы рек Уссури, Ното (Журавлёвка), Самарга, Иман (Большая Уссурка), Бикин и др., где в прошлом крепкие хозяева скрывались от раскулачивания, налогов, преследований советских органов¹². Эту информацию подтверждает и уточняет в своих показаниях один из руководителей выступления старообрядцев (бывший офицер, Николай Медолович /Соловьев). Говоря о заселении долин отдаленных таежных рек Самарги и Единки на севере Приморья

¹² ГАПК. Ф.1588. Оп.3. Д.ПУ-7048. Т.18. Л.5.

рья староверами из верховьев р. Уссури (деревни Варпаховка, Каменка, Кокшаровка и прилегающие к ним хутора Яковлевского и Ивановского районов центральной части Приморья), он подчеркивал, что основной причиной переселения старообрядческого населения явилось его непримиримое отношение к мероприятиям советской власти: в 1924–1929 гг. введение сельскохозяйственных налогов, попытки кооперирования населения, открытие школ, больниц, фельдшерских пунктов и т.д.¹³

Основная масса беглецов не только с берегов Уссури, но и из Амурской области, Урала, Сибири, центральной части России состояла из богатых и зажиточных граждан. Они поняли, что сохранить свое экономическое благополучие в условиях классовой борьбы невозможно, надо спасать себя и близких. Многие местом пристанища выбирали Северное Приморье не только из-за его отдаленности и незаселенности, но и в связи с тем, что там жили бывшие односельчане или родственники, которых при многодетности старообрядческих семей и тесных связях по родству и свойству всегда было много. Они надеялись сохранить в неприкосновенности свои вековые традиции как в духовной жизни, так и в хозяйственном и материальном быту.

Вместе с тем они информировали живших здесь с начала XX в. крестьян о событиях в России, однако вольно или невольно они нередко неправильно интерпретировали их, поэтому многие сведения доходили до основной массы населения в искаженном виде, обрастая различными слухами и нелепицами. С другой стороны, переселение на северное побережье, где вплоть до 1930 г. не была проведена полная советизация, как это уже произошло в стране, и в центральной части Приморья, давало шанс жить, не выполняя мероприятий правительства и руководствуясь только по привычным религиозным и бытовым традициям, основанным на подчинении духовным наставникам и крепким в вере старикам-общинникам. Это было характерно для населения глухих таежных районов за Сихотэ-Алинским перевалом, в бассейне р. Бикина (села Улунга/Бикинская, Лаухэ и прилегающие хутора). Крепкие в вере старообрядцы непримиримо относились к мероприятиям советской власти и не признавали никаких компромиссов. В 1920–1921 гг. сюда прибывали старообрядцы из Каменки, Варпаховки, Кокшаровки и других деревень и хуторов бассейна р. Уссури (Яковлевский и Ивановский районы Приморья). Одновременно здесь действовали партизанские отряды против белогвардейцев и интервентов. Зажиточные уссурийские староверы, имевшие большие наделы земель, немалое количество скота и сельскохозяйственных машин, не поддерживали партизанское движение и противодействовали ему. С окончательным установлением советской власти в Яковлевском и Ивановском районах таким староверам пришлось скрываться, и они выбрали своим новым местом жительства бассейны рек, впадающих в Японское море, и более глухие таежные районы Сихотэ-Алиня, в том числе и бассейн р. Бикина, где обзаводились самовольно преимущественно хуторскими хозяйствами¹⁴. Такими населенными пунктами стали расположенные в верховьях р. Бикин деревни Улунга-Бикинская и Лаухэ, центры будущего Улунгинского восстания старообрядцев. Как сообщал возникший в районе р. Бикина в 1928 г. Сихотэ-

Алинский Туземный райисполком (РИК), эти населенные пункты стали формироваться с 1921 г. и до 1924 г. были совершенно неизвестны органам советской власти.

По мнению одного из руководителей Улунгинского восстания, подготовка вооруженного выступления против советской власти на побережье Японского моря и в центральной части Сихотэ-Алиня началась в 1925 г., когда в район Улунги-Бикинской прибыли представители советской власти по переписи народонаселения, инвентаря и скота. К этому мероприятию население отнеслось крайне критически и враждебно. Началась агитация со стороны стариков и религиозных деятелей, чтобы население ни в коем случае не входило ни в какие переговоры с представителями власти и всякими способами старалось уклониться от переписи, скрывая от учета скот и имеющийся инвентарь, убеждая людей, что на занесенных в поименные списки налагается «печать антихриста» и им нет возврата к спасению души. Население этого района, не желая попасть в поименные списки, всеми мерами противостояло властям и уходило или намеревалось уйти в глухую тайгу¹⁵.

По свидетельству одного из участников Улунгинского выступления старообрядцев, до 1926–1927 гг. часть населения Бикина жила обособленной и замкнутой жизнью, сохраняя вековые традиции религиозного и бытового порядка. Они не сохраняли зависимость от административных установок, если не считать приезды секретарей Олонского Туземного сельсовета, которые в сущности не меняли существовавшее положение вещей. Это был осколок допетровской Руси, где жизнью общины руководили соборы-сходы и начетчики. В 1926 г. в Улунгу-Бикинскую приехал первый агент Госторга для закупки на месте пушнины и мехового сырья, встреченный населением недружелюбно. Не желая сорвать заготовку, агент согласился на льготы и принимал пушнину, не принуждая людей к записям и росписям.

К 1928 г. Кхуцинский кооператив, организованный на побережье Японского моря, открыл свое временное отделение в Улунге (Бикинской) для закупки пушнины и мехового сырья на месте. Это мероприятие также встретило сопротивление и крайнее недовольство большинства населения, особенно стариков. Они говорили, что сам факт открытия кооперации неизбежно связан с необходимостью записи («антихристовая печать»). Принуждение брать билет и сделаться членами кооператива (а отсюда недалеко и до колхоза) влечет к проклятию свыше, раз и навсегда исключает всякую возможность к душевному спасению. Когда в кооператив привезли спирт и монпансье, старики выступали против их продажи, считая, что молодежь будет потихоньку покупать и есть сладости и этим нарушит один из основных обычаев, запрещавший употреблять в пищу изделия заводов и фабрик. Особенно боялись открытия школы, и когда в 1928 г. появился слух, что на Бикине РИК намерен открыть школу, в Улунге произошла паника. Крестьяне-старообрядцы говорили, что отдать детей в безбожную школу, где учат, что бога нет, что земля круглая и вертится, учат песням и танцам, они не намерены.

В 1929 г. приехавший в Улунгу Бикинскую секретарь Туземного сельсовета избрал первого деревенского исполнителя из числа старообрядцев, произвел учет населения, земли, покосов, скота и инвентаря. Эта перепись

¹³ Аргудяева Ю.В. Русские старообрядцы в Маньчжурии. С.38.

¹⁴ ГАПК. Ф.1588. Оп.3. Д.ПУ-7048. Т.1. Л.112; Т.18. Л.7.

¹⁵ ГАПК. Ф.1588. Оп.3. Д.ПУ-7048. Т.1. Л.93-95.

заставила насторожиться старообрядцев, начались первые попытки бегства в глубь тайги от «безбожной власти». Первый сельсовет в Улунге основан в 1931 г.; председателя и секретаря избрали из староверов. Ввиду отдаленности



Маньчжурия. Пос. Романовка. Дети в традиционных костюмах. Фото С. Ямадзэ.

от райисполкома (РИКа) селений и хуторов, расположенных в районе Бикина, деятельность сельсовета протекала почти бесконтрольно. Представители РИКа приезжали один или два раза в год. Сельсовет не вел почти никакой работы и существовал только формально. Кроме того, состав сельсовета, как уже говорилось, состоял из старообрядцев, жителей Улунги, совершенно не подготовленных к общественной и организаторской работе, а нередко и неграмотных¹⁶. Постепенно с возникновением института уполномоченных сельсоветов с 1930 г. советская власть стала укрепляться. Однако староверы всячески сопротивлялись: по-прежнему не признавали никакой переписи и записи в какие-либо учетные списки, старались укрыться в тайге, например на р. Хор. Население не платило до 1930–1931 гг. сельхозналога.

Отрицательное отношение основной массы населения к мероприятиям советской власти, особенно на Бикине, приняло характер вражды и открытого озлобления. Конкретными причинами нарастания таких настроений были, с одной стороны, все усиливавшаяся контрреволюционная агитация раскулаченных элементов и коллективизация некоторых селений (Амгу, Кхуцин, Кузнецово, Нахтаха и др.), а также первые попытки коллективизации и кооперирования в конце 1930-х – начале 1940-х годов в поселках Лаухе и Улунге. Это совпало с началом конфликта на КВЖД, когда усилились слухи о занятии Маньчжурии китайскими войсками и белогвардейцами, о неизбежной войне, в которой должна принять участие и Япония.

К этому времени в СССР все большие обороты набирала национальная политика. Особенно большие преобразования намечались среди коренных народов Сибири, Севера и дальневосточного региона (бассейны Амура, Уссури, их притоки и реки, впадающих в Японское море). В 1920-е – начале 1930-х годов на промысловую территорию Сихотэ-Алинской горной страны, где обитали удэгейцы, переселилась часть старообрядцев. Сихотэ-Алинский Туземный РИК неоднократно выносил постановления и ставил вопросы перед Комитетом народов Севера о выселении староверов из районов, издавна считавшихся территорией расселения и природопользова-

ния коренного населения. В январе 1930 г. был опубликован приказ Далькрайисполкома, согласно которому устанавливались границы Туземного района, из пределов которого должно быть выселено русское население,



Маньчжурия. Боронование. Ануфриева Елена Яковлевна. Фото С. Ямадзэ.

заселившееся самовольно в верховьях рек Бикин, Зева, Бачелазы (Ключевая) и Биаму и образовавшее там ряд хуторов.

Это распоряжение население хуторов встретило с негодованием, начались призывы защищать свои права, вплоть до вооруженного восстания: «Лучше умереть голодной смертью в тайге, чем выселяться и идти в колхоз. Все равно уедем на Хор и будем жить скрытно, а если будут искать, будем отстреливаться», — говорили открыто старообрядцы с верховьев р. Бикина¹⁷. Таким агрессивным настроениям способствовали слухи о неизбежности коллективизации как на побережье, так и на Бикине, означавшей разрыв старообрядцев с религиозными традициями, вековыми устоями быта и обычаев. Абсолютное отсутствие культурно-просветительной работы, газет, журналов, книг использовали начетчики и старики в целях укрепления авторитета старших. Они продолжали держать большую часть молодежи в своем подчинении¹⁸. Организация сельхозартели в село Лоухе и работы по подготовке к вступлению в колхоз, приезд уполномоченного сельского совета, который стал налаживать учет населения и объектов обложения, увеличили враждебные настроения. Старики запугивали близким концом света, ссылались на решения старообрядческих «соборов» (съездов) и библейское писание, в котором говорилось: «Сильный борись — слабый беги»¹⁹.

В первой половине 1932 г. в районе Бикина распространился слух, что этой весной все без исключения должны войти в колхоз. Это вызвало панику среди населения, а руководители старообрядческих соборов (съездов) реагировали очень активно. Кроме того, было объявлено, что население хуторов, расположенных в районе Бикина, будет выселено и организовано в колхоз, и все жители будут переведены на хлебный паек. Распускались слухи о приходе японцев и захвате Северного побережья²⁰. Была развернута агитация против колхозов, некоторые крестьяне готовились бежать в глубь тайги, заявляли, что необходимо защищать свои права, веру, обычаи и

¹⁷ ГАПК. Ф. 1588. Оп.3. Д.ПУ-7048. Т.1. Л.112-113, 120.

¹⁸ ГАПК. Ф. 1588. Оп.3. Д.ПУ-7048. Т.1. Л.120.

¹⁹ ГАПК. Ф. 1588. Оп.3. Д.ПУ-7048. Т.1. Л.97, 112-113, 120, 237.

²⁰ ГАПК. Ф. 1588. Оп.3. Д.ПУ-7048. Т.1. Л.9.

¹⁶ ГАПК. Ф.1588. Оп.3. Д.ПУ-7048. Т.1. Л.116.

обряды вплоть до вооруженного выступления против безбожной власти²¹. Большую роль в неприятии действующей советской власти играли религиозные воззрения староверов, всей повседневной жизнью которых практически руководили особо крепкие в вере старики, начётчики, монахи и монастыри.

Улунгинская община с прилегающими к ней хуторами подчинялась монастырям. В 1926 г. крупный монастырь находился на Северном побережье в верховьях р. Пеи, игуменом которого был отец Силуян, а с его смертью – отец Виларий. В 1929 г. отец Виларий с монахами, отцом Иоанном и отцом Авраамием переехали в верховье р. Бикина и учредили новый монастырь вблизи хутора Бодунова. Кроме монастыря отца Вилария существовал монастырь отца Савватая, который находился в 15 километрах от дер. Барановки. Все важные вопросы, связанные с жизнью общины, разрешались в одном из монастырей на особых совещаниях (*соборах*), которые собирались обычно 2–3 раза в год. В этих соборах участвовали наиболее стойкие и выдержанные старообрядцы, знатоки религиозных учений, часть родственников которых впоследствии ушла в Маньчжурию. На соборах разбирались важные для повседневной жизни вопросы, касающиеся религии, отношения к действиям власти, бытовые условия общин, проступки членов общины и др. Нарушившего установление съезда, совершившего проступки судили по законоуложению «Судебника» царя Алексея Михайловича. На каждого осужденного налагалось соответствующее взыскание от епитимии до отлучения от братии на длительный срок, а то и навсегда. Если нарушающий эти правила начинал исправляться, его принимали вновь и налагали соответствующую епитимию.

На этих же соборах разрабатывались законоуложения для братии, общин и монастырей, так называемое «Соборное Уложение», в составлении которого принимали участие грамотные монахи и начётчики. В «Соборных уложениях» давались указания братии соблюдать постановления соборов со всей строгостью и неуклонностью: не принимать никаких новшеств; обязательно сохранять свои бытовые традиции и старинные обряды; сохранять старинную одежду; безукоризненно подчиняться старшим; противодействовать всем мероприятиям советской власти, таким как коллективизация, кооперирование населения, хлебозаготовки, открытие школы, фельдшерских пунктов и больницы, лесозаготовки, создание кооперативов по заготовке рыбы, скота, мяса²².

Особое внимание обращалось на детей и женщин, которым предлагалось неукоснительно сохранять старые обряды и обычаи. Согласно религиозным канонам девушки и женщины могли надевать только сарафаны, им запрещалось носить кофты и юбки, а мужчинам – носить короткие пиджаки и кепки. Религиозные деятели запрещали самым строгим образом играть на музыкальных инструментах, петь песни, входить в колхоз, посылать детей в школу, избегать всяких переписей и записей и ни с кем из «слабых», принявших новшество, не смешиваться в пищу и питье²³. «Соборные уложения» фиксировались, переписывались и рассылались по деревням и хуторам, где начётчики налагали взыскание на нарушивших «уложение». По свидетельству местных жителей такие дейст-

вия восстанавливали население против советской власти: настроенное враждебно, оно уклонялось от проведения в жизнь мероприятий, не говоря уже о коллективизации, которая в районе проходила слишком туго²⁴.



Маньчжурия. Пос. Романовка. За выпечкой хлеба.
Фото С. Ямадзэ.

Главными руководителями и идейными вдохновителями по подготовке Улунгинского восстания являлись представители местных монастырей. Они с непримиримостью вели агитацию против всех мероприятий советской власти, распускали провокационные слухи о ее скорой гибели и в сознание людей внедряли, что существующий строй – «власть антихриста», неизбежен конец мира, поэтому во имя спасения необходимо уходить в глубь тайги, чтобы не нарушить старого быта и религиозных традиций. В общении с крестьянами старообрядцами характерным было высказывание религиозных деятелей о том, что скоро над всеми будет царствовать единый царь, который подчинит себе весь мир. Они внушали, что время пришествия «антихриста» близко, так как предтечи его (подразумевая под этим советскую власть) уже царствуют, и поэтому необходимо бежать в горы, вертепы и расселины земные.

Предстоящие социальные и политические изменения старообрядцы пытались объяснить через популярную цитату из библии пророчеств Даниила «...именет царь Северский на землю Северскую конники и корабли и побьет безбожников даже до младенцев». Царь Северский – это «царь русский», земля Северская – русская земля Россия; «конники» – семеновские казаки, «корабли» – интервенты, «безбожники» – советская власть. Обычно ко всем мероприятиям советской власти, о которых узнавали по слухам или из газет, подбирали соответствующую главу из библии или из других книг священного писания и цитировали, причем комментировали в пользу близкого пришествия царствования «антихриста». Более всего страшилось принятия так называемой «антихристовой печати», исключавшей всякую возможность к душевному спасению. Началом принятия печати считали составление поименных списков, и когда в 1925 г. представители власти составляли списки, то многие бежали в тайгу, скрывали малолетних детей и престарелых родителей и т.д.²⁵

Проводимые советской властью в конце 1930-х – начале 1940-х годов мероприятия будоражили общественное мнение, порождали разные провокационные слухи, разговоры повстанческого характера и прямую анти-

²¹ ГАПК. Ф. 1588. Оп.3. Д.ПУ-7048. Т.1. Л.97.

²² ГАПК. Ф. 1588. Оп.3. Д.ПУ-7048. Т.1.Л.91, 94-95, 277 об.

²³ ГАПК. Ф. 1588. Оп.3. Д.ПУ-7048. Т.1. Л.91.

²⁴ ГАПК. Ф. 1588. Оп.3. Д.ПУ-7048. Т.1.Л.278.

²⁵ ГАПК. Ф. 1588. Оп.3. Д.ПУ-7048. Т.1. Л.89.

советскую агитацию. Она проводилась с опорой на религиозные воззрения в основной части расселения старообрядцев в бассейне р. Уссури и на побережье Японского моря, а также в центральной части Сихотэ-Алиня — реках Хор, Бикин и их притоках. Недовольные политикой



Маньчжурия. Пос. Романовка. Калугин Иван Зиновьевич с женой Агафьей Феопентовной. Фото С.Ямадзэ.

советского государства призывали саботировать проводимые мероприятия, в частности проведение в 1930 г. хлебозаготовок: «Крестьяне, прячьте хлеб, картошку, кто куда может, а давать не давайте... Этой власти все равно не существовать...»²⁶. Приехавший в 1931 г. с Уссури на Северное побережье крестьянин говорил: «У нас на Уссури насильно гонят в колхоз, а как только в колхоз попал, то молитесь не дают, крест и пояс снимают и вообще нам религиозникам трудно живется»²⁷. Один из обвиняемых по Улунгинскому восстанию, свидетельствуя о сложившейся ситуации в январе — феврале 1932 г., говорил: «...распускаемые слухи стали принимать более широкий характер... крестьянами стали высказываться недовольства в более резкой форме... Советская власть нас крестьян начинает прижимать, не дает свободно жить, всех загоняют в колхозы, душат налогами, облагают хлебом, не дают свободно крестить детей, преследуют наших начётчиков и лишают их права голоса... Насильно загоняют в колхоз, где, конечно, с нас кресты снимают, пояс также, не дадут нам праздновать наши религиозные праздники... нам нужно принимать все меры к тому, чтобы избавиться от кооперации и колхозов. Такая власть нам, староверам, не подходит, и нам нужно от нее избавиться»²⁸.

Некоторые крестьяне Приморья, особенно бассейна р. Уссури, где в начале 1930-х годов начали организовывать колхозы, говорили: «...какая это коллективизация, просто законное мошенничество, так-то стыдно грабить, так давай узаконим, а то смотри гонят силой, заберут все, а потом выбрасывают как кулака. Ладно, еще немного потерпим... а потом и заживем хорошо»²⁹. Жители пос. Кхуцин, расположенного на побережье Японского моря, где в 1930—1931 гг. начали проводить коллективизацию, прямо заявляли, что жить в Кхуцине больше невозможно, надо бежать от коллективизации в тайгу, где еще можно построить такую жизнь, которая им нравится, без колхозов, при которых все останутся нищими и голодными. В результате таких разговоров несколько семей ушли на р. Бикин и в другие таежные районы за Сихотэ-Алиньский перевал и создали

там новые хутора³⁰. Росло недовольство мероприятиями советской власти и в других населённых пунктах северно-



Маньчжурия. Пос. Романовка. На строительстве жилого дома. Фото С. Ямадзэ.

го побережья Приморья, причем не только среди зажиточных крестьян, но и середняков и бедняков³¹. В итоге они приходили к выводу, что так жить нельзя — лучше взять оружие и уйти в тайгу, семьями собирались переехать в верховье р. Хор, куда перевозили часть своего имущества и хлеба³².

Видную роль в подготовке к восстанию сыграла религиозная агитация, исходившая из старообрядческих монастырей — отца Вилария в долине р. Пеи и отца Савватая в 15 километрах от хутора Баранова (р. Бикин). Такая агитация влияла на население, которое воспитывалось в условиях религиозных традиций и старого допетровского быта и обычаев, идущих вразрез с новыми установками власти. Примерно до 1926 г. религиозная работа и агитация монастырей и начётчиков велась как на Бикине, так и на побережье открыто, а с 1926 г. перешла на полуполюгальное положение. Они почти всецело руководили внутренней жизнью общин в нужном для них направлении. Политическая агитация монастырей и начётчиков сказывалась на мероприятиях советской власти, вся деятельность которой встречала неприятие со стороны населения.

Религиозные деятели открыто выступали против создания колхозов, говоря, что в них собственность будет нарушена. В деревнях Улунге-Бикинской, Пее, Канце и др. старики говорили: «Каждому дому должен быть хозяин»; «Без хозяина и дом сирота»³³. Первоначальные попытки кооперирования населения как на Бикине, так и на побережье встречали дружное сопротивление верующих и их наставников. Особенно резко выступали против членских билетов и записей («антихристовая печать»). Оппозиция против всеобщего, открытия школ, ликбезов, просветительных кружков шла под флагом необходимости религиозного воспитания молодежи на принципе безукоризненного подчинения старшим. Новые школы называли «Безбожными школами, где учат бесовским пляскам и мерзким песням», внушают, что земля круглая и вертится. Монахи говорили, что «земля есть твердь и неизблема вовеки», науку называли «элиньским мудрствованием», в противовес рекомендовали псалтырь и библию. Когда в Кхуцине, Кузне-

²⁶ ГАПК. Ф. 1588. Оп.3. Д.ПУ-7048.Т.18. Л.26.

²⁷ ГАПК. Ф. 1588. Оп.3. Д.ПУ-7048. Т.1. Л. 297]

²⁸ ГАПК. Ф. 1588. Оп.3. Д.ПУ-7048. Т.1.Л.297; Т.18. Л.25.

²⁹ ГАПК. Ф. 1588. Оп.3. Д.ПУ-7048. Т.18. Л.25.

³⁰ ГАПК. Ф. 1588. Оп.3. Д.ПУ-7048. Т.18. Л.25.

³¹ ГАПК. Ф. 1588. Оп.3. Д.ПУ-7048. Т.18. Л.25.

³² ГАПК. Ф. 1588. Оп.3. Д.ПУ-7048. Т.1. Л.90.

³³ ГАПК. Ф. 1588. Оп.3. Д.ПУ-7048. Т.1. Л.117.

цово, Пее, Канце и других селениях были открыты кооперативы, школы, фельдшерские пункты, так называемое



Маньчжурия. Пос.Романовка. Мальчики в традиционной одежде. Фото С. Ямадзэ.

«Бикинское Соборное уложение» реагировало на это следующими статьями:

«II-я статья

Все согласны блюстись (уберегаться) Предтеч Антихристовых, по слову святого Иоана Златоуста...

IX-я статья

В кооперативе в Дальторге, в Союзохоте и прочих казенных лавках не брать самим, но через людей, боясь, чтобы не попасть в росписи к новому числу...

XIII-я статья

Песни бесовские и стихи не петь и не играть и не глумиться христиан всякими смехотворными играми. Песни и стихи, кто будет петь, таковых отлучать». (Эта статья касалась новых советских песен и частушек. — Ю.А.).

XVII-я статья

«Если кто с моря придет на жительство в Бикинский край то принимать таковых следующим образом — Огласи на 10 недель и потом отречение от безбожных в законе и очистительную молитву и прощение»³⁴. (Статья говорит об исправлении жителя побережья, записавшегося в кооператив. — Ю.А.).

Когда возникали споры, собор обращался к судебнику царя Алексея Михайловича и подыскивал соответствующую статью. Помимо вопросов важного значения — ослабление веры, непослушание старших, нарушение обычаев, несоблюдение поста, изменение обычной одежды и т.д. — к судебнику прибегали и при вопросах второстепенного порядка. Так, например, даже вопрос об установлении высоты покотины решался по судебнику³⁵.

Таким образом, вводимые в конце 1920-х — начале 1930-х годов в Приморье так называемые «твердые задания», «раскулачивание», кооперирование и коллективизация вызвали недовольство основной части крестьянства на юге Дальнего Востока, особенно у наиболее крепких в вере старообрядцев, поселившихся в глухой тайге по р. Бикин. Стойкое следование религиозным традициям, строгое подчинение старикам, начетчикам, монастырям, нежелание выселяться с хуторов, расположенных в верховьях р. Бикин в ее низовья, вступать в колхоз, отдавать детей в школу, участвовать в лесозаготовках, сдавать государству хлебные излишки и др. побудили крестьян искать разные формы протеста — бегство в самые глухие

районы уссурийской тайги, неподчинение мероприятиям советской власти, их саботирование, антисоветская агитация, вооруженное выступление, эмиграция за рубеж.

В 1932 г. это вылилось в так называемое Кхундинское старообрядческое контрреволюционное выступление, охватившее население нескольких десятков деревень и хуторов по долинам рек Кхундин, Бикин, Самарга, Светлая и др., впадающих в Японское море. Восстание было подавлено, начались следствие и репрессии, в 1937 — 1938 гг. принявшие всесоюзный характер.

В такой ситуации в начале 30-х годов XX в. началась старообрядческая эмиграция в Маньчжурию. Часть староверческих семей, живших в бассейнах рек Улахэ, Даубихэ, Бикин, Самарги и др., спасаясь от коллективизации, тайно эмигрировала в Маньчжурию и недалеко от г. Харбина основала селения (Романовка, Коломбо, Чипигу/Масаловку, Медяны и др.). Впоследствии в них поселились не только приморские, но и синьцзянские (эмигрировавшие в Синьцзян с Алтая) староверы. С приходом в Маньчжурию в 1945 г. Красной Армии многих русских деревень, в частности Романовки, практически не стало. Часть мужчин осенью этого же года увезли в СССР и подвергли репрессиям, оставшиеся семьи расселились в разных местах Маньчжурии. В 1960-е годы некоторые из них вернулись в Советский Союз, но большинство уехали в Австралию и Бразилию, откуда позднее перебрались в США и Канаду.

В 1960-х годах часть в прошлом приморских старообрядцев, живших на поселении в других местах СССР, возвратилась в Приморье. Многие из них стали жить на севере Приморского края в населенных пунктах с развивающейся горнорудной промышленностью — Кавалерово, Рудный, Дальнегорск и др. Сюда же переселились и группы староверов с Алтая, Красноярского края, а также местные из близлежащих в прошлом староверческих деревень — Кокшаровки, Каменки, Варпаховки, Верхних и Нижних Лужков и др., расположенных в верховьях р. Усури и ее притоков. Здесь к настоящему времени сформировался район компактного проживания староверов.

В 1960-е годы на севере Хабаровского края (район р. Амгунь), на трассе будущей Байкало-Амурской железной дороги старообрядцы-резмигранты основали пос. Амгунь, переименованный впоследствии в Тавлинку. Постепенно в этот район стали стекаться более крепкие в вере старообрядцы Приморья и бывшие «маньчжурские» жители. У выходящих из Маньчжурии и их потомков, продолжает сохраняться традиционная культура в хозяйственном и материальном быте, брачные отношения и семейная обрядность. Для них характерны тесные брачные контакты не только со староверами Дальнего Востока (поселки Хабаровского края и Еврейской автономной области), но и с единоверцами из Красноярского края, а также родственные с потомками «маньчжурских» старообрядцев из Южной и Северной Америки, Канады, Австралии.

Одной из форм протеста против мероприятий советского правительства и ВКП(б), осуществлявшихся в СССР в конце 1920-х — начале 1930-х годов, было бегство за рубеж. Так, в 1925 г., из Каменки ушли братья Мартюшевы — Иван и Федор. В 1930 г. (по другим данным, весной 1931 г. — Ю.А.) к ним ушли с семьями их родственники — Мартюшевы Григорий и Осип (Иосиф) Васильевичи. Григорий Мартюшев писал своему свояку Фелелу-Ананию Марковичу в дер. Лужки (современный Кава-

³⁴ ГАПК. Ф. 1588. Оп.3. Д.ПУ-7048. Т.1. Л.18.

³⁵ ГАПК. Ф. 1588. Оп.3. Д.ПУ-7048. Т.1. Л.18.

леровский район Приморского края) о том, что за кордоном хорошая охота и пушнина ценится высоко³⁶. После



Маньчжурия. Пос. Романовка. У русской печи и плиты Евгения Зубарева. Фото С. Ямадзэ.

этой информации за кордон по рекам на лодках, отправились пять семей и с ними Семен Бодунов. После их благополучного перехода жители дер. Перевал (бассейн р. Уссури) перебрались поближе к железной дороге, которая в районе р. Имана близко подходит к границе. Мужчины устроились в советские учреждения, работали на рисовых плантациях, рыбачили, охотились, чтобы лучше познакомиться с местностью и в нужный момент уйти за кордон³⁷. Так же поступали и другие семьи старообрядцев.

Ушедшие в Северный Китай, в частности в близлежащую Маньчжурию, старообрядцы имели письменную связь с оставшимися в Приморье родственниками. Некоторые нелегально переходили маньчжурскую границу и появлялись в приморских деревнях не только для свидания с близкими им людьми. Они создавали дестабилизационную обстановку, так как не могли простить советской власти экспроприации своих хозяйств и преследований, которые осуществляло советское правительство по отношению к тем, кто в годы гражданской войны был на стороне «белых» или помогал интервентам. Эти сведения мы встречаем во многих делах, заведенных ОГПУ (НКВД) как на участников Кхунцинского (Улунгинского) восстания старообрядцев Приморья в 1932 г., которое было разгромлено, так и в более поздние годы на их родственников.

Некоторым старообрядцам Приморья или членам их семей так и не удалось попасть в Маньчжурию. В частности, летом 1932 г. переправился с семьей за границу житель дер. Перевал Бодунов Селифон Петрович; в своем послании из-за кордона он хвалил жизнь в зарубежье и приглашал туда своих односельчан. В результате несколько жителей хутора Перевал и дер. Лужки решили также перебраться за кордон. С этими намерениями жена Шевкунова Павла Сергеевича — Мария Петровна (родная сестра ушедшего за кордон Бодунова Селифона Петровича) с детьми, семьи Соломенникова Селифонта, Малахова Тимофея, Бодунова Степана (сына Бодунова Селифонта) и братья Степан, Меркурий и Трофим Зубакины двинулись летом 1932 г. к границе. Однако их обнаружил пограничный наряд. Братьям Зубакиным удалось скрыться;

Шевкунова Мария с детьми вернулась обратно; Бодунов Степан был ранен и задержан; остальные главы семейств арестованы. При переходе границы старообрядцы несли с собой пушнину. В частности, у Зубакиных было 3 соболя, 4 выдры, 5 колонков и несколько струй кабарги. После неудачной попытки перейти границу Зубакины прибыли на хутор Лючихеза, где остановились у своего дяди Зубакина Потапа Филипповича. В окрестностях хутора они полтора месяца охотились на белку и колонка и в январе 1933 г., взяв с собой прежнюю и вновь добытую пушнину, отправились на приграничную территорию. Их на ст. Иманотвозил житель хут. Лючихеза Реутов Иван Иванович. Однако на приграничной территории братья Зубакины были задержаны³⁸. И такие примеры можно продолжить.

В обвинительном заключении по участникам Кхунцинского восстания указывалось, что следствием было выявлено более 450 чел., из них 365 чел. были арестованы и привлечены к ответственности летом 1932 г., но свыше 60 чел. скрылись в тайге³⁹. По мнению следственных органов, после ухода оперативных отрядов из районов, охваченных восстанием, эти подозреваемые вновь стали осуществлять контрреволюционную деятельность, готовить новое вооруженное выступление в таежных районах Сихотэ-Алинской горного массива. В январе 1933 г. в районы рек Бикина, Имана и Сихотэ-Алинского хребта было направлено несколько оперативных групп. В итоге проведенных оперативных мероприятий было задержано еще 46 чел. и 7 чел. убито в перестрелке, в том числе организаторы и руководители выступления Никита Куликов, Пётр Бетин (игумен Иллариий) и Пётр Петров. Среди арестованных были старообрядцы указанных выше таежных районов, которые собирались уйти за кордон, но их намерениям не суждено было осуществиться.

Так не состоялась эмиграция ещё одной группы приморских крестьян в соседнюю Маньчжурию. Однако некоторым приморским старообрядцам удалось перебраться за кордон и там наладить частное хозяйствование.

Большинство старообрядческих семей уходили из Приморья тайно, ночью, потеряв в пути некоторых членов своих семей во время сплава по горным рекам. Переправлялись в Маньчжурию либо через р. Уссури и ее притоки, недалеко от современных дальневосточных городов Лесозаводска и Вяземска, оз. Ханка, при помощи китайцев (за плату), либо через южную часть современного Хасанского района Приморского края и другими путями. Первоначально они селились недалеко от г. Харбина, где могли получить небольшую помощь от Бюро русских эмигрантов, созданного в 1935 г. под протекцией японской Квантунской армии, представительного учреждения русских всей Маньчжурии.

Обратимся к сведениям японских исследователей Гито Теруока и отчасти Ёсикадзу Накамура, обобщившего, исследования других японских авторов — Кадзуо Фудзияма и Сабуро Ямадзэ, дополняя их в качестве комментариев сведениями российских ученых и информантов-старообрядцев, эмигрировавших в 1930-е годы из Приморья в Маньчжурию. К. Фудзияма и С. Ямадзэ писали,

³⁶ По предоставленным материалам УФСБ России по Хабаровскому краю. Д. П-99167. Л.264 об., 269, 270.

³⁷ По предоставленным материалам УФСБ России по Хабаровскому краю. Д. П-99167. Л.269 об.

³⁸ По предоставленным материалам УФСБ России по Хабаровскому краю. Д. П-99167. Л.223, 232 – 233.

³⁹ По предоставленным материалам УФСБ России по Хабаровскому краю. Д. П-99167. Л.352.

что основной костяк жителей Романовки составили старообрядцы из деревень Архиповки, Каменки и Петропавловки бывшей Чугуевской волости Южно-Уссурийского края. Эти сведения подтверждают наши



Маньчжурия. Пос. Романовка. Девочка у колыбели.
Фото С.Ямдзоз

информаторы, сообщив, что часть старообрядцев были также выходцами из недалеко расположенных хуторов Перевал, Халаза, деревень Варпаховки, Верхние Лужки, а также с севера — из дер. Единки (ныне Тернейского района) Приморского края.

В Китае многие приморские староверы-эмигранты 1920-х — начала 1930-х годов селились недалеко от г. Харбина и в Трехречье, где в конце XIX — начале XX в. сформировалось несколько казачьих и крестьянских, в том числе старообрядческих поселений. В Харбине располагалось Главное Бюро по делам российских эмигрантов (БРЭМ), которое брало на учет всех российских эмигрантов, в том числе и старообрядцев, поддерживая их на первых порах материально. В Харбине, узлом пункте Китайской Восточной железной дороги (КВЖД), и под Харбином в 1930-е годы было сосредоточено многотысячное русское население, сформировавшееся в дореволюционные и в первые послереволюционные годы. Вблизи Харбина, недалеко от КВЖД, семьи дальневосточных староверов в 1932—1936 гг. основали деревни Массаловку (Чипигу), Медяны, Коломбо, Силинхе, Романовку. Сюда стали стекаться дальневосточные староверы, поселившиеся отдельными семьями в разных уголках Маньчжурии, в том числе в Трехречье, Синьцзяне, куда мигрировали в основном раскольники Алтая. В частности, в Коломбо обосновались Гостевские и Басаргины, в Селинхе — Мартюшевы, в Романовке — Гуськовы, Селедковы, Калугины, Кустовы, Одинцовы и др. К 1945 г. эти старообрядческие деревни имели десятки дворов. Старообрядческие деревни были заселены преимущественно беспоповцами-часовенными и именно о старообрядцах-беспоповцах пойдет речь в представленном нами материале. Самая большая старообрядческая деревня Романовка начала застраиваться в 1936 г. По свидетельству К. Фудзияма, вероятнее всего в ноябре 1936 г. первые четыре основателя Романовки — Иван Селедков с двумя взрослыми сыновьями и Павел Поносов — поставили сруб однокамерного жилища. В феврале следующего года из разных мест Маньчжурии к ним пришли, приведя с собой лошадей, еще 14 мужчин, в том числе Иван Калугин. Они построили избы для своих семей, которые вскоре прибыли в эту

местность. Крестьяне смогли приступить к пахоте и севу. Так к концу 1937 г. был создан поселок Романовка⁴⁰.

По данным Ё. Накамура к июню 1940 г. в Романовке жили следующие главы семейств: Малахов Лука, Слободчиков Василий, Калугин Семен, Онуфриев (Ануфриев) Артемий, Онуфриев (Ануфриев) Константин, Кустов Иван, Калугин Иван, Калугина Елизавета, Калугин Петр, Селедков Федор, Селедков Василий, Павлов Петр, Зубарев Петр, Селедков Георгий, Поздеев Тимофей, Поносов Павел, Селедков Иван, Фелелов Сазон, Бодунов Сазон, Бодунов Ксенофонт, Зубарев Иван, Малахов Иван, Мартюшев Андрей, Гуськов Корнилий, Гуськов Мартиан, Коншин Максим⁴¹. Ё. Накамура сообщил, что эти сведения он почерпнул из книги Г. Тэруока⁴².

По сведениям нашего информанта Н.И. Селеткова, в 1939 г. в Романовку прибыли новые семьи старообрядцев — Конева Полиэкта, Одинцова Полиэкта, Калугина Савелия, Куцева Петра, Ануфриева Якова, Ковязина Мирона, Калугина Евстафия, Мелентьевых и Томиловых⁴³.

К лету 1945 г. пос. Романовка насчитывал свыше 40 дворов и более 200 жителей⁴⁴. Население Романовки росло как за счет естественного прироста, так и постоянного миграционного притока единоверцев из разных мест Маньчжурии, Приморья и Сахалина. В частности, жена Дементия Бодунова (сына начётчика Ксенофонта Бодунова) — Вера, жена Анисима Калугина (сына Ивана Калугина-старшего) — Елена, жена Леонтия Селеткова — Ирина Иосифовна были родом с Южного Сахалина⁴⁵.

ХОЗЯЙСТВЕННАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

Основные занятия крестьян-старообрядцев. Навыки хозяйственного и бытового уклада, которые помогли «маньчжурским» старообрядцам быстрее приспособиться к новой среде были принесены крестьянами из южной части дальневосточного региона.

Старообрядцы прошли разные этапы и темпы своей адаптации к условиям жизни в дальневосточном регионе. Совершенно иные, чем на родине, социально-экономические, демографические и экологические условия жизнеобеспечения заставили основную массу крестьян приспосабливать свои этнические и хозяйственные стереотипы, традиции и психологию, свой аграрный календарь к местным природным условиям, расширять сферу хозяйственной деятельности или даже менять ее. Определенное влияние на приживаемость населения оказывали и условия переселения, и размер помощи правительства переселявшимся семьям.

Адаптация старообрядцев во многом была обусловлена конфессиональными установками, региональным происхождением, степенью использования опыта местных коренных народов, успешностью взаимодейст-

⁴⁰Накамура Ё. Романовка — поселок староверов в Маньчжурии (1936 — 1945 гг.). Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 247 — 252.

⁴¹Ёсикадзу Накамура. Поселок староверов Романовка в Маньчжурии. 1936 — 1945 гг. (Рукопись). С. 22.

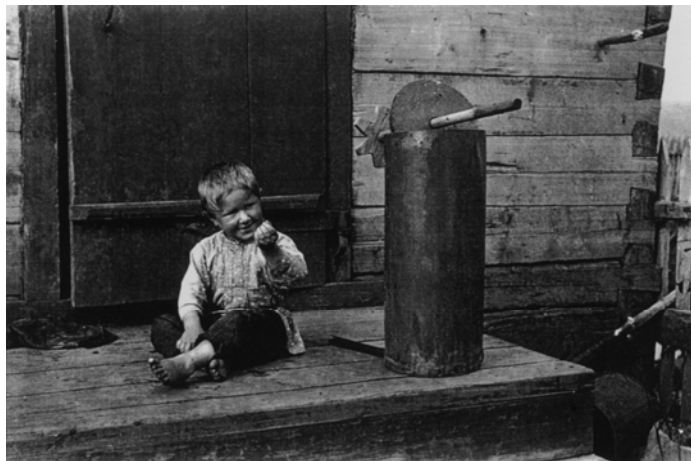
⁴²Тэруока Г. Жизнь колонизаторов: Сельское хозяйство и жизнь белых русских. Токио, 1942. Вып. 2.

⁴³ Полевые материалы автора (далее — ПМА). Информация Селеткова Н.И., 1921 г. рожд., пос. Березовый Солнечного р-на Хабаровского края.

⁴⁴Ёсикадзу Накамура. Поселок староверов Романовка в Маньчжурии. С. 15.

⁴⁵ ГАХК. Ф. 830, оп. 3, д. 42547.

вия с природной средой как в плане накопления рациональных сведений, так и негативного воздействия на природу. Определенную роль сыграла и психология русских, и вырабатываемая десятилетиями способность старообрядцев противостоять трудностям, и стремление к постоянному приобретению дополнительных знаний в



Маньчжурия. Пос.Романовка. Мальчик у маслобойки. Фото С.Ямадзэ.

области хозяйствования, и быстрое обустройство на новом месте.

Особенно тяжело было привыкнуть к местным природно-климатическим условиям. Однако сложные природные условия не помешали старообрядцам, как и другим конфессиональным группам русских, лучше и быстрее остальных крестьян приспособиться к новым условиям жизни. Староверы сыграли существенную роль в хозяйственном освоении Приамурья и Приморья, в становлении крестьянской земледельческой культуры. Несмотря на замкнутость, они отличались сильным духом, трезвостью, трудолюбием.

Основной сферой хозяйственной деятельности большинства крестьян-старообрядцев дальневосточного региона, как и других русских, в середине XIX – первой четверти XX в. было земледелие и связанное с ним тягло-молочное скотоводство. В тайге и горных массивах основной доход приносили охота, рыболовство и другие таежные промыслы.

Хлеб сеяли руками (*вразброс*) – семена помещали в большую сумку (половина мешка), подвешивали на левую сторону туловища и развевали правой рукой.

Основные земледельческие культуры, высеваемые старообрядцами, – яровая пшеница, яровая рожь (*ярица*), овес, ячмень, гречиха и в небольших количествах местные растения (соевые бобы, гаолян, буда, суза); озимая рожь почти не культивировалась из-за малоснежных зим и дождливого лета, когда время уборки зерновых совпадало с сенокосом. В способах уборки и обмолота хлебов длительное время сохраняли региональные северорусские, среднерусские и южнорусские традиции, используя традиционные для русских серпы, косы, молотьбу цепями и др.

Анализ материалов показал, что, используя практические навыки, приобретенные на приволжских, уральских, сибирских, забайкальских землях, крестьяне-старообрядцы смогли на Дальнем Востоке быстро развернуть полеводческое хозяйство в районах, где позволяли природно-климатические условия. Широкое развитие

получило овощеводство. Помимо традиционных капусты, огурцов, репы, свеклы, гороха, лука и др. овощей в исследуемый период у старообрядцев повсеместно был распространен картофель. Из технических культур на полях сеяли традиционные коноплю, лен, подсолнух. От местных китайцев восприняли масленичные растения сузу и мак. Коноплю использовали для приготовления веревок, из льняных нитей ткали одежду и изделия для различных хозяйственных нужд.

Скотоводство (разведение лошадей, крупный рогатый скот, в меньшей степени – овец, сопутствующая земледелию отрасль хозяйства, развивалось повсеместно, в том числе в таежных и прибрежных районах региона. Русские крестьяне принесли на Дальний Восток навыки стойлового скотоводства. На юге Дальнего Востока сложились две основные формы животноводства с двумя зонами содержания скота: приусадебной и заимочной.

Старообрядцы в своей хозяйственной деятельности старались использовать природные ресурсы, которыми располагал Дальний Восток. Они стремились, насколько это было возможно, вести комплексное хозяйство, с успехом применяя традиционные приемы и знания аборигенов и соседних народов Дальнего Востока. Хлебопашество как основной вид занятия сменили таежные промыслы. Старообрядцы занимались пчеловодством, рыболовством, морским (добыча морских животных, морской травы и др.) и лесным (заготовка древесины и изделий из нее, производство дегтя и др.) промыслами, сбором дикоросов, охотой и др., справедливо полагая, что эти виды хозяйствования в данных природно-климатических условиях принесут больше выгоды. Охотились на разнообразных копытных (изюбр, коза, олень, лось, кабан и др.) и пушных (белка, колонок, лиса, соболь, медведь и др.) зверей, которыми изобиловала тайга. Основной товарной продукцией у таежных жителей стал соболь, его добывали всеми доступными способами – и русским, и китайским, и корейским, и голыдским (нанайским). Старообрядцы, выходцы с Алтая, перенесли на Дальний Восток свой опыт приручения диких оленей и изюбрей. Изюбрей использовали для мяса, добычи рогов-пантов, которые у них скупали для медицинских целей китайцы. В процессе добычи рыбы, которой изобиловали реки, озера, море, пользовались традиционными приемами, русских и распространенными у аборигенов (нанайцев, удэгейцев, нивхов)⁴⁶, и других пришлых народов (китайцев, корейцев)⁴⁷. У китайцев старообрядцы восприняли культуру кореньев – способ добычи целебного корня женьшень. Часть земледельческой и добытой в тайге продукции использовали для домашнего потребления, часть обменивали или продавали.

Таким образом, для дальневосточных старообрядцев было характерно комплексное ведение хозяйства с использованием всех ресурсов региона с опорой на принесенные ими традиции русских и заимствованные от живших здесь народов. Адаптация к новому региону проходила в сложных природно-климатических, социально-

⁴⁶Аргудяева Ю.В. Взаимовлияние культур русских и аборигенов юга Дальнего Востока России (50 е годы XIX–XX в.) // Россия и АТР. Владивосток, 1999. № 4. С. 50–59.

⁴⁷Аргудяева Ю.В. Межэтнические контакты коренного населения, восточных славян и народов Восточной Азии в дальневосточном регионе // Исторический опыт освоения Дальнего Востока: Этнические контакты. Благовещенск, 2002. Вып. 4. С. 7–19.

экономических и демографических условиях. Богатая природная среда в сочетании с энергией, хваткой, трудолюбием, упорством, практичностью, стремлением к приобретению новых навыков позволила старообрядцам Дальнего Востока в короткий срок создать крепкие хозяйства и внести существенный вклад в освоение края.



Маньчжурия. Пос. Романовка. Аксинья Поносова несет решето («обичайку») для просеивания («вскруживания») пшеницы от мусора. Фото С. Ямадзэ.

Основные навыки хозяйствования приморские старообрядцы-эмигранты принесли в Маньчжурию, где, по их мнению, климатические и природные условия почти не отличались от дальневосточных.

Многие из старообрядцев-эмигрантов, перебравшись через границу, работали какое-то время у китайцев, затем завели свои хозяйства и стали заниматься привычным крестьянским трудом. Некоторые семьи старообрядцев-эмигрантов первоначально жили в Трехречье⁴⁸, зарабатывая на жизнь на поденных работах у русских — казаков и старообрядцев-поповцев, поселившихся здесь еще в 1920-е годы. В русских старообрядческих деревнях Романовке, Силинке, Медяны, Коломбо хозяйство было преимущественно натуральным, основанным на земледелии и скотоводстве. Об этом сообщили и наши информанты, и японские исследователи. Основу жизни населения Романовки составляло земледелие, сопутствующее ему скотоводство и охота. Однако, по мнению Г. Тэруока, земледелие первоначально не являлось источником заработка наличных денег, так как основной целью занятия сельским хозяйством было самообеспечение⁴⁹.

По данным на 1940 г. в Романовке на один двор в среднем приходилось по две десятины пахотной земли и 3 головы крупного рогатого скота. Этого, по мнению С. Ямадзэ, не хватало для самообеспечения продуктами семей и корма скоту. Однако по мере роста населения в Романовке размеры сельских пашен тоже увеличивались⁵⁰. Богатело крестьянское подворье и скотом. Из зерновых сеяли пшеницу, гречиху, овес (для скота), ячмень, кукурузу (для домашней птицы), яровые сорта пшеницы и ржи. Некоторые семьи также выращивали для скота сою и яч-

мень⁵¹. Озимые сорта зерновых не сеяли, так как в Маньчжурии, как и в Приморье, постоянно выдувало снега и озимые посевы погибали. Превалирующее значение в структуре посева зерновых в Романовке занимала пшеница. Так, по данным Г. Тэруока, в 1940 г. пашни под посевами пшеницы занимали 44% общей площади посевов, овес — 39%, огороды для выращивания овощей — 10%. Немалые площади были заняты для выращивания корма для скота⁵².

В огороде (огородине) сажали картофель, капусту, огурцы, тыкву, свеклу, помидоры, арбузы, дыни, редиску, редьку, перец, репу. Зеленый и репчатый лук, периллу, кунжут, сузу культивировали не во всех хозяйствах. Для выращивания некоторых овощей предварительно сеяли рассаду⁵³.

Подсолнухов в Китае садили немного, чтобы на досуге пощелкать семечек. В основном покупали растительное масло у китайцев; мака тоже сеяли мало, преимущественно для начинки для пирогов. Культивировали и некоторую садовую ягоду (малину, клубнику, крыжовник). Ягодники были во многих подворьях романовских крестьян⁵⁴. Посев зерновых и посадка овощей продолжались в мае и июне, затем начинались прополка хлебов и овощных культур, заготовка сена, сбор урожая и его обмолот осенью. Однако романовцы не обеспечивали себя полностью продовольствием и фуражом, покупали пшеницу, рис и лук у корейцев, живших поблизости от их поселка⁵⁵.

Японские исследователи подробно изучили регламент годового цикла сельскохозяйственных работ, отметив, что романовцы «...ведут наполовину крестьянскую и наполовину охотничью жизнь... Шесть месяцев — примерно с середины апреля до середины октября — они в основном заняты земледелием, а в остальное время, когда лежит снег, взрослые мужчины занимаются охотой... С середины апреля и весь май проводится пахота, боронование, сев и другие работы...»⁵⁶. Посев зерновых и посадка овощей продолжались в мае и июне, затем начинались прополка хлебов и овощных культур, заготовка сена, сбор урожая и его обмолот осенью.

В страдные весенние дни на полях работали не только взрослые, но и дети: «Даже мальчики и девочки, которым вряд ли можно дать десять лет, целый день погоняют лошадей с боронами по широкой пашне... мальчики и девочки... сидят верхом на лошадях, или тянут их за собой. Когда работают с плугом, то иногда бывает, что этим занимаются маленькие дети, сидя на облучке»⁵⁷.

Как и в Приморье, сельскохозяйственный труд романовских крестьян делился по признаку пола. Пахота плугом, сев зерновых, заготовка сена и косьба хлебов, требующие физической силы, выполнялись взрослыми мужчинами. Женщины принимали участие в заготовке сена, жатве хлебов и его обмолоте, прополка зерновых, обработка огорода в основном ложилась на них, использовав-

⁵¹ ГАПК. Ф. 1588. Оп. III. Д. ПУ 5792. Л. 158.

⁵²Тэруока Г. Жизнь колонизаторов: Сельское хозяйство и жизнь белых русских. С. 4.

⁵³Тэруока Г. Жизнь колонизаторов: Сельское хозяйство и жизнь белых русских. С. 4.

⁵⁴ ПМА. Информация А.И. Гуськовой, 1925 г. рожд., с. Тавлинка Солнечного района Хабаровского края.

⁵⁵ ПМА. Информация Л.И. Селеткова, 1919 г. рожд., пос. Березовый Солнечного района Хабаровского края.

⁵⁶Ямадзэ С. Рассказы о Романовке. С. 4, 49.

⁵⁷Ямадзэ С. Рассказы о Романовке. С. 5, 49.

⁴⁸ Область трёх рек или Трёхречье — территория бассейнов притоков р. Аргуни—Гана, Дербула и Хаула в северо-восточной части автономной территории Внутренней Монголии (Барги) в Маньчжурии (Китай).

⁴⁹Тэруока Г. Жизнь колонизаторов: Сельское хозяйство и жизнь белых русских. С. 4.

⁵⁰ ПМА. Информация Н.И. Селеткова; Ямадзэ С. Рассказы о Романовке. Чанчунь, 1941. С. 48.

ших помощь детей. Детей приучали к труду довольно рано.

Г. Тэруока говорил о высокой работоспособности романовских женщин, отметив, что они крепкого телосложения и их помощь мужчинам в сельскохозяйственных работах незаменима. Женщины умеют ездить и управлять лошадью, работающей в поле, ухаживают за домашним скотом и птицей, принимают участие в косье сена, пчеловодстве, уборке зерновых, обрабатывают огород⁵⁸. Ему вторил и С. Ямадзоэ, отметивший, что романовские женщины «...при прополке летом, косье травы на корм скоту, жатве зерновых и обмолоте... берут на себя работу, насколько это им по силам, и вместе с мужчинами выполняют важную часть крестьянского труда. В этом смысле, они весьма активны в отличие от маньчжурских женщин. Мне приходилось видеть женщин, которые вместе с мужьями занимались строительством домов. Кроме того, заботу о скоте и птице, ремонт дома, обмазывание стен глиной, заботу о пчелах и т.д. также берут на себя женщины. Похоже, что работой для взрослого мужчины считается только охота, а также те виды крестьянского труда, которые требуют физической силы»⁵⁹.

Хозяйственные орудия для обработки земли покупали в Харбине, приобретая привычные и знакомые еще по Приморью плуги, косилки, жатки фирмы «Кунст и Альберс», серпы и косы. Хлеба первоначально убирали только вручную: если уродился большой хлеб — жали серпами, а низкий — косой-литовкой. Хлеб молотили на земляном току, поливая его зимой водой, чтобы в зерно не попадала земля⁶⁰. Для обмолота зерна употребляли конные молотилки с использованием лошадей. Обычно к специальному приводу прикрепляли 8 лошадей, которые медленно ходили по кругу. Их погоняли длинным бичом. Специальных хозяйственных приспособлений для сушки зерна не было. Сыроватое зерно сушили в течение двух суток на печи (20—30 мешков). Пшеницу очищали вначале вручную при помощи решета — обичайки. Она представляла собой решето из тонкой, предварительно распаренной доски, которую загибали в форме круга. Низ решета из металлической сетки; ячейки сделаны таким образом, чтобы через них проходил мелкий куколь (травосорняк) и мелкие зерна пшеницы, которые шли на корм курам. Позже стали приобретать куклеотборники, при помощи которых очистка пшеницы шла быстрее⁶¹.

Землю каждая семья обрабатывала самостоятельно. Некоторые старообрядцы, поселившиеся в Маньчжурии раньше, успели обзавестись хозяйством и занимали вновь прибывших староверов на косьбу сена, уборку хлеба, прополку огорода, расплачиваясь продуктами или деньгами.

Домашний скот романовцев (лошади, коровы, козы, свиньи) летом пасли на пастбище, а зимой содержали в хлеву. В каждом подворье была и домашняя птица (куры, утки, гуси). От домашней живности получали не только мясную и молочную пищу, но и удобрение для огородов. Землю обрабатывали традиционным способом русских, используя те же приемы и ту же живую силу, как и в Приморье. При обработке земли применяли исклю-

чительно лошадей. Крупный рогатый скот в качестве тягловой силы в отличие от маньчжурских крестьян не использовался. Приоритет имели молочные коровы, чего не было у китайских крестьян, которые традиционно не употребляли молочной пищи.

Кое-что из хозяйственной деятельности крестьяне-старообрядцы перенимали у китайцев. Так, по их образцам стали делать «кукурузники»: выдернутые из земли стебли кукурузы, после снятия початков, помещали на небольшие деревянные настилы, расположенные в метре от земли, чтобы стебли продувало. Переняли их «окучники» — кукурузу окучивали так, что стебли были как бы на взгорке, а между рядами — борозда, хорошо продуваемая ветром⁶². По сути это была китайская грядковая культура, которую китайцы использовали при посеве злаков.

Землепашество дополнялось таёжными промыслами: примерно с середины апреля до середины октября занимались земледелием, остальное время — охотой. Продукция натурального хозяйства была рассчитана исключительно для внутреннего потребления. Главный источник наличных денег давала охота на боровую птицу, пушного (колонок, белка, заяц, тигр) и мясного (медведь, кабан, изюбрь, косуля, горный козел) зверя, пантовка (добыча молодых рогов изюбря. — Ю.А.), добыча корня жень-шень. Панты и жень-шень. На медведя, кабана, оленя, зайца, белку, тигра и др. охотились артельно.

«Зверя было много, — вспоминал П.Г. Мартюшев, — и вообще природа мало чем отличалась от приморской — тот же зверь, грибы, ягоды, орехи... Охотились на козу, белку, колонка, лисицу, волка, кабана, медведя, тигра, изюбря. На изюбрей охотились не только из за мяса, но и из за пантов. Панты вырубали с теменной костью. Старались на продажу увезти свежие панты, те, которым было 1—2 дня — за них китайцы давали лучшую цену. Панты использовали в целебных целях. Занимались и сами варкой пантов. Занятие это довольно сложное, занимает много времени, требует хорошего знания технологии... Надо было несколько раз кипятить и каждый раз остужать. Если панты варили не для продажи, а для себя, то варили недолго, до холодцеобразного состояния, добавляли сахар, разливали в противень. Получалась гибкая, как желе, сладкая масса; ее можно было резать на кусочки, как конфеты. Но употреблять панты и женьшень разрешалось только пожилым людям»⁶³.

Из козлиных шкур изготавливали охотничью одежду, утеплители-пологи для постели. Добытых на охоте кабанов и изюбрей возили на продажу на КВЖД, где жило немало русских — рабочих и служащих железной дороги; доставляли мясо по договорам в рестораны; покупали дикое мясо и китайцы. На изюбрей охотились чаще весной: в этот период панты были особенно ценными. Их, а также хвосты изюбрей китайцы приобретали для медицинских целей. Не менее ценным, чем панты и дорого оплачиваемым лекарственным средством, считался лутай — выпороток неродившегося теленка изюбриной матки. Из него изготавливали лекарство для китайских женщин, которые не могли забеременеть, разродиться и восстановить силы после родов. Лутай, корень жень-шень и изделия из пантов старообрядцы не употребляли⁶⁴.

Ловушки на зверя и лыжи старообрядцы делали по своим образцам. Удобной для охоты была палка-саженка

⁵⁸Тэруока Г. Жизнь колонизаторов: Сельское хозяйство и жизнь белых русских. С. 52.

⁵⁹Ямадзоэ С. Рассказы о Романовке. С. 51.

⁶⁰ ПМА. Информация Н.И. Селеткова.

⁶¹ ПМА. Информация П.Г. Мартюшева., 1923 г. рожд. (проживает в США; информация записана в г. Владивостоке).

⁶²ПМА. Информация П.Г. Мартюшева.

⁶³ ПМА. Информация П.Г. Мартюшева.

⁶⁴ ПМА. Информация П.Г. Мартюшева.

(ее верхняя часть в виде небольшой рогульки), на которую укладывалось ружье. Саженька одновременно использовалась и как лыжная палка, и в качестве приспособления для охоты⁶⁵.

В Приморье основной доход старообрядцы получали от добычи и продажи соболя. В Маньчжурии, где поселились старообрядцы, соболь водился не во всех районах. Они стали получать прибыль за счет поимки и продажи живых тигрят и охоты на взрослых тигров. С. Ямадзоз считал, что прибыль от реализации тигров составляла большую часть наличных денег романовцев. Без этого крестьяне не смогли бы так быстро развить сельскохозяйственное производство и обустроить свои подворья⁶⁶. Г. Тэруока отмечал, что за год романовцы вылавливали живьем 2–3 тигренка, каждого из них продавали за 2 тыс. иен. Деревня праздновала такое событие⁶⁷. Тигрят продавали в Харбине, Пекине для зоопарков и цирков Китая и других стран⁶⁸. Охотились и на взрослых тигров. Известными охотниками

среди старообрядцев были Басаргины, Зубаревы, Калугины, братья Георгий, Леонтий и Николай Селетковы, их дядя братья Федор и Василий Селетковы и др.

Хороший доход давали и другие таежные промыслы — пантовка, охота на дичь, сбор дикоросов. Для себя в тайге добывали грибы, ягоды черемшу. На вырученные деньги приобретал все необходимое в хозяйстве⁶⁹. Как и в Приморье, было развито пчеловодство. Пасеки в Китае состояли из «дулянок» и рамочных ульев, которые изготавливали сами крестьяне. У многих были довольно обширные пасеки (до 70 ульев)⁷⁰.

Таким образом, хозяйственная деятельность старообрядцев Маньчжурии базировалась на традиционных видах труда, как и в Приморье. Это отмечали и японские исследователи: прежде всего разведение скота в большом количестве (особенно рабочих лошадей и молочных коров) и домашней птицы, поэтому «...в обработке земли важное место занимает производство кормов»⁷¹. Особенностью ведения хозяйства старообрядцами, как отметили японцы, являлось приобретение сельхозорудий за счет средств, вырученных от охоты, что в значительной мере повышало объем выращиваемых культур и позволяло крестьянам работать, «...экономно расходуя собственные силы, используя тягловую силу животных... в обработке земли, покосе и обмолоте»⁷². Использование сельхозорудий и применение силы животных в обработке земли, покосе и обмолоте (по сравнению с обычными для Маньчжурии орудиями труда), давало, по мнению японцев, значительный эффект⁷³.

Отличительной особенностью труда крестьян Романовки от маньчжурских (китайских. — Ю.А.) крестьян Г. Тэруока считал тот факт, что «...в русской деревне муж-

чины и женщины, старые и молодые, распределяют между собой посильную работу, что положительно сказывается на результате»⁷⁴, а также наличие еженедельных дней отдыха (по законам православия по воскресеньям никто не работал).

Производительность труда романовских крестьян, по свидетельству Г. Тэруока, выше, чем у китайских крестьян, учитывая, что по канонам христианской религии романовцы придерживались «дурного обычая... по которому в определенные дни запрещается заниматься работой»⁷⁵. Японцы сожалели, что праздник Пасхи приходился как раз на время посева, Рождество Богородицы совпадало с осенним сбором урожая, когда был важен каждый день, но из-за православной традиции работы прерывались.

Действительно, календарный цикл, количество воскресных и рабочих дней в повседневной жизни романовцев базировались на их религиозных установках. Кроме этого, японцы отметили еще 20 православных праздников, которые также являлись выходными днями, например, Пасхальная неделя растягивалась на несколько праздничных дней. По нашим полевым материалам известно, что в праздничные дни в крестьянском быту выполнялась только необходимая работа, например кормление скота. Японцы полагали, что такой жизненный уклад русского крестьянина надо бы изменить, но соглашались, что сделать это невозможно, так как крестьяне имели крайне стойкие православные традиции, которые как раз и составляли особенность их жизни⁷⁶.

МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА

Этнорегиональные процессы и историко-культурные связи русских с другими народами нашли свое отражение в основных элементах материальной культуры (поселение, жилище, одежда, пища) дальневосточных и маньчжурских старообрядцев. Анализ полевых, архивных и опубликованных материалов позволяет показать различную степень влияния местных природно-климатических условий, этнокультурной среды и традиций на материальную культуру, динамику ее развития и степень восприятия компонентов быта других народов.

Поселения и жилища. Основание сельских населенных пунктов на юге Дальнего Востока происходило различными путями вследствие того, что здесь сосредоточились интересы государства, стремившегося как можно быстрее закрепить за собой регион и заселить его, а также крестьянства, переселявшегося на неосвоенные земли и богатые угодья, и местного переселенческого чиновничества, пытавшегося использовать старообрядцев в качестве первопроходцев — создателей плацдарма для последующего заселения края более слабым колонизационным элементом. Имели место и другие факторы: этнорегиональный состав мигрантов с их сложившимися способами хозяйствования, экологические условия определенных природных ниш, традиции в семейном и общественном быту, религиозные установки и др.

Определяющими были три формы образования поселений: переселение из других регионов, внутренняя миграция и создание первоначально временных поселе-

⁶⁵ ПМА. Информация П.Г. Мартюшева, Н.И. Селеткова.

⁶⁶ Ямадзоз С. Рассказы о Романовке. С. 4.

⁶⁷ Тэруока Г. Жизнь колонизаторов. Сельское хозяйство и жизнь белых русских. С. 62.

⁶⁸ ПМА. Информация Н.И. Селеткова.

⁶⁹ ГАПК. Ф. 1588. Оп. III. Д. ПУ- 5792. Л. 158.

⁷⁰ ПМА. Информация Л.И. Селеткова, Н.И. Селеткова.

⁷¹ Тэруока Г. Жизнь колонизаторов: Сельское хозяйство и жизнь белых русских. С. 4, 6.

⁷² Тэруока Г. Жизнь колонизаторов: Сельское хозяйство и жизнь белых русских. С. 6.

⁷³ Тэруока Г. Жизнь колонизаторов: Сельское хозяйство и жизнь белых русских. С. 6.

⁷⁴ Тэруока Г. Жизнь колонизаторов: Сельское хозяйство и жизнь белых русских. С. 6.

⁷⁵ Тэруока Г. Жизнь колонизаторов: Сельское хозяйство и жизнь белых русских. С. 10.

⁷⁶ Тэруока Г. Жизнь колонизаторов: Сельское хозяйство и жизнь белых русских. С. 10.

ний для хозяйственных нужд (заимки, хутора, пасеки, пчельники и др.) при освоении новых земель или при выделении из неразделенных семей женатых сыновей. Молодые выделившиеся семьи старались поселиться рядом с родителями, образуя таким образом семейные гнезда, что свидетельствует о хорошей сохранности этой традиции, известной еще в древности на Русском Севере как результат деления семейной общины⁷⁷. Таким образом разделы большой семьи служили через отселение на новые земли еще и способом расселения. Опыт создания заимок на общинных или государственных землях был



Маньчжурия. Пос.Романовка. Ахсинья Поносова за изготовлением пояса. Фото С. Ямадзоя.

привнесен на Дальний Восток из Сибири и Алтая⁷⁸. Благоприятными условиями для поселения считалось наличие вблизи него водоемов — рек, озер, моря. Они были необходимы для хозяйственных целей (рыбная ловля), в качестве водных путей (реки Амур, Буря, Завитая в Приморье и Даубихэ, Нотто, Суйфун, Улахэ в Приморье), а также как источники для питьевой воды. Известно, что старообрядцы для пищевых целей стремились использовать движущуюся воду, т.е. реку, ручей, ключик. Если таковой вблизи не оказывалось — устраивали индивидуальные колодцы с «журавлем».

При наличии протяженного водоема в селениях преобладала однорядная застройка — жилые помещения выстраивались вдоль берега реки, озера; при разрастании поселения образовывались параллельно первой цепочке домов вторая, третья и т.д., причем переселенческие чиновники в обжитых районах следили за планировкой деревень и расположением в них жилищ с учетом пожарной опасности. Были и линейные (рядовые) застройки — жилые помещения выстраивались по обе стороны дороги.

Первые жилища старообрядцев на новых местах обитания отличались непривлекательностью: небольших размеров избы без сеней или полуземлянки, палатки, шалаши и другие временные сооружения с кровлей из коры или жердей. Одновременно сооружалась и баня, ее устраивали даже в палатке, чтобы можно было и попариться.

⁷⁷Косвен М.О. Семейная община и патронимия. М., 1963.

⁷⁸Липинская В.А. Поселения, жилище и одежда русского населения Алтайского края // Этнография русского населения Сибири и Средней Азии. М., 1969. С. 17; Её же. Заимки Западной Сибири конца XIX в. как сезонные поселения // Хозяйство и быт западносибирского крестьянства XVII — начала XX в. М., 1979. С. 143–186.

Однако пользовались временным жильем непродолжительное время. Многие современники отмечали особенность староверов — быстро строить хорошие просторные избы на новом месте. В Южно-Уссурийском крае, особенно в районах, предназначенных для заселения новоселами-«никонианами», многие старообрядцы намеренно не строили хороших изб, чтобы в случае необходимости их не жалко было бросить и уйти в более глухое место.

Капитальные жилища староверов строились в целом в традициях русского народа, но отражали региональную специфику и заимствования (появление в начале XX в. оштукатуривания и побелки жилища, воспринятых от украинцев). Технику строительства принесли старообрядцы-первопоселенцы из Забайкалья и Сибири. Чаще всего строили из полубруса или круглых бревен, соединяли бревна в простой угол — «с остатком», «в охрипку», а позднее — «в лапу» («без остатка», «в чистый угол»), с непременным устройством фундамента (камни, дубовые чурки-столбы, постройка избы прямо на землю с использованием нижних венцов из не поддающейся гниению лиственницы). Для строительства изб использовали лучшие породы хвойных деревьев, распространенных на Дальнем Востоке, — лиственницу, пихту, кедр. Крыши были четырех- и двухскатные, стропильные, преимущественно с тесовым покрытием.

У дальневосточных старообрядцев бытовало несколько типов планировки жилого помещения: однокамерный, двухкамерный (изба и неотапливаемые сени) и трехкамерный (две избы, соединенные сенями, или изба и неотапливаемая клеть). У более зажиточных постепенно появились варианты этих типов за счет увеличения многокомнатности — изба-пятистенок и изба-крестовик (круглая изба) — и устройства разных дополнений к ним (балконы, галереи), служившие украшением. Для внутренней планировки характерны северно-среднерусский (выходцы из северных и среднерусских губерний России, отчасти с Урала и Сибири) и западно-южнорусский (уроженцы черноземной полосы России) варианты, обусловленные положением повсеместно бытовавшей духовой, так называемой русской печи.

Внутренний интерьер избы отличался простотой, более скромный в однокамерном жилище и несколько усложнялся в избах-пятистенках. Преобладала неподвижная встроенная мебель — *полати* и *лавки*. Неподвижные лавки дополнялись в случае необходимости подвижными скамейками. Самым почитаемым считался передний *красный угол*, где висели иконы, стоял стол, неподвижные, реже подвижные лавки. Большое внимание уделяли гигиене жилого помещения. Для мытья полов использовали те же компоненты, что и для стен: еженедельно мыли и скребли голяком с песочком или натирали перегоревшим печным камнем. В начале XX в. во многих избах уже красили полы в коричневый или желтый цвет; краску изготавливали преимущественно сами из местной глины и олифы. В зажиточных домах старообрядцев Приморья в этот период появились и покупные предметы интерьера — зеркала, стулья, металлические кровати.

В усадебный комплекс кроме жилища входили разные хозяйственные помещения. На большей территории расселения дальневосточных старообрядцев преобладали, как и в Сибири, усадьбы с замкнутым открытым двором. Избы располагались по-разному: и вдоль и перпендикулярно улице. Для выходцев из северных, сибирских, уральских губерний характерна постройка дома

перпендикулярно к улице, т.е. торцовой частью избы; были также жилища с преимущественной ориентацией окон на солнце и выходом глухой стены на север, что нередко совпадало с расположением ее вдоль улицы. В любом случае одна из стен избы была обращена к улице. Туда же выходила и стена амбара или избышки (*зимовье*), завозни. Строения (за исключением амбара, навеса и избышки) чаще не объединялись под одной крышей, хотя, по данным полевых исследований, у отдельных хозяев они бытовали до большого наводнения, которое уносило все, кроме дома.

Усадьба обычно имела двор и *пригон* (хозяйственный двор), основная часть помещений которого предназначалась для хранения продуктов полеводства и промыслов и для хозяйственного инвентаря — амбар, сарай для скота и птицы, конюшня, избышка — *зимовье*, в которой зимой держали телят, ягнят, а иногда и рожали женщины. Была и другая избышка с русской печью (типа летней кухни), где пекли хлеб, стоял верстак, находились инструменты. В амбаре устраивали отдельные сусеки для разного вида хлебных злаков (пшеницы, гречи, овса и др.). Здесь же ставили дуплянки с медом. Между амбаром и «*избушкой*» устраивали *завозню* — большой *поднавес*, т.е. навес, имевший одну открытую сторону, в которой хранили хозяйственный инвентарь, а в его верхней части — сено. У некоторых хозяев в завозне или избышке находились и зимний холодный погреб. Чаще такой погреб устраивали отдельно от других хозяйственных строений или пристраивали вплотную к избе с входом в него из сеней или с улицы. Были еще и летние погреба — ледники, в которых хранили мясо, различные соленья, иногда овощи, а также погреба (*подполье*) под избой. Пригон отделяли от остальной части двора забором, были и отдельные хозяйственные ворота. Хозяйственный двор, усадьбу и выгон для скота (*поскотину*) огораживали. Городьбу усадьбы и поскотины делали по-разному. «*Тыловые*» заборы в задней части усадьбы, или поскотины, делали из жердей на ивовых перевязях. «*Лицевые*» заборы с фасада избы высотой до 2 м сооружали из тесаных лесин, пригнанных друг к другу, здесь же устраивали с навесом высокие ворота и калитку. Обилие леса позволяло некоторым крестьянам-старожилам старообрядческих деревень устилать (для чистоты) весь двор досками или расколотыми плахами.

У всех старообрядцев была сделанная «*по черному*» баня, которую нагревали при помощи раскаленных камней, или печи-контрамарки, обитой железом. Бани чаще располагали вне усадьбы, на берегу реки. Устойчиво сохранялась традиция после парной летом бросаться в реку, зимой — в снег. Бани использовались не только в гигиенических, но и в хозяйственных и иных целях — здесь сушили, трепали, мяли лен; разрешались от бремени женщины; лечили больных сенной трухой и березовыми листьями (березовыми вениками) и др.

Таким образом, анализ материалов показал, что на первой стадии обустройства в дальневосточном регионе бытовали временные или небольшие однокамерные жилища, обычные также на заимках и в малодворных поселениях. Для разросшихся населенных пунктов в начале XX в. стали характерными четырехстенные двухкамерные срубные дома с явной тенденцией к увеличению многокомнатности и распространением изб-пятистенок. Планировка усадеб и интерьера жилых помещений осуществлялась по северно-среднерусской традиции.

Что же увидели у русских крестьян японские исследователи и что рассказали нам старообрядцы-реэмигранты — жители пос. Романовка, Медяны и др. в Маньчжурии?

Японцы немаловажное значение придавали описанию обустройства поселения и жилищ крестьян-старообрядцев. Они обратили внимание на то, что старообрядцы-эмигранты, как исконно сельские жители, привыкшие добывать себе средства существования традиционными русскими занятиями — хлебопашеством, скотоводством и промыслом, искали для поселения соответствующее место. Описывая устройство Романовки, Г. Тэруока отметил, что деревня расположена на небольшой возвышенности, у подножия которой протекает маленькая речка, за ней находятся возделываемые земли — «*источник пропитания как для людей, так и для домашних животных*»⁷⁹; на западе, севере и юге деревню окружают горы (*сопки*), покрытые таежными лесами. Расположение жилищ на возвышенности — результат опыта адаптации крестьян к специфическим природным условиям Приморья, где первые русские крестьяне селились, как у себя на родине, на равнинных местах. Однако бурные разливы горных рек, заливавших поля и жилища, причем не во время весеннего паводка, как на родине, а летом, в период муссонных дождей, что было непривычно для переселенцев, заставили их изменить свои этнические стереотипы и строить дома на возвышенных местах.

В Маньчжурии старообрядцы селились по традиции, как и в Приморье, около водоёма, который служил для них источником питьевой воды и местом добычи рыбы, а тайга стала промысловыми угодьями.

Г. Тэруока отметил пространство Романовки — деревенская улица шириной 20 м, длиной 600 м, по обеим сторонам которой расположены избы, между ними — естественные проходы⁸⁰. Это соответствовало русской традиции *линейной* (или *рядовой*) застройки селения. Использование такого большого земельного пространства японский исследователь отнес к специфике культуры и характера славян⁸¹. Обратил он внимание и на отличия в планировке сельских поселений у русских и японцев. Японские крестьяне, используя линейную планировку улиц, строили практически однотипные дома и одинаково размещали их по отношению к улице. Маньчжурские старообрядцы, хотя и располагали избы вдоль центральной улицы, однако скромные обрамления окон⁸² (надо полагать, без украшенных деревянной резьбой наличников. — Ю.А.), расстояние между домами, постановка фасадов по отношению к улице (торцом или параллельно улице) были различными. Думается, что японцы упустили из виду сложный региональный состав старообрядцев — выходцев из Приморья, который был довольно пестрый (переселенцы из Русского Севера, южных регионов России, Поволжья, Урала, Сибири и др. мест), благодаря чему на восток России были перенесены и северорусские, и среднерусские, и южнорусские традиции. Это, безусловно, отразилось на всем комплексе материальной куль-

⁷⁹Тэруока Г. Жизнь колонизаторов: Сельское хозяйство и жизнь белых русских. С. 26.

⁸⁰Ямодзоэ С. Рассказы о Романовке. С. 39.

⁸¹Тэруока Г. Жизнь колонизаторов: Сельское хозяйство и жизнь белых русских. С. 26.

⁸²Тэруока Г. Жизнь колонизаторов: Сельское хозяйство и жизнь белых русских. С. 3.

туры маньчжурских старообрядцев, в том числе и на особенностях поселений и жилищ.

Японцы изучили расположение усадьбы российского крестьянина в Маньчжурии. Судя по описанию, она обустроивалась в соответствии с русской традицией: огораживалась заборами различной конструкции (из круглых бревен, скрепленных горизонтально; расколотых наполам лесин; досок размером 13,3 см в поперечнике и около 136,35 см в длину, заостренных с одного конца; из жердей, плетня). По мнению Г. Тэруока, заборы были необходимы, чтобы провести границу усадьбы, и не дать убежать домашним животным и домашней птице. Вход в усадьбу — всегда через ворота. Размер усадьбы, включавшей дом, огород, хозяйственные помещения составлял 42 м в ширину и 100 м в длину. Изба обычно располагалась ближе к дороге, сразу за воротами, позади нее — амбар и постройка для хранения сельскохозяйственного инвентаря, дальше — хозяйственный двор (*пригон*), в котором располагались различные помещения для скота и птицы — конюшня, хлев, курятник и др. Эти хозяйственные постройки были огорожены и за изгородью оставляли свободное пространство для передвижения домашних животных. Как полагал Г. Тэруока, такая планировка усадьбы, когда жилое помещение находилось на определенном расстоянии от двора для животных, позволяла избежать огромного количества мух и неприятного запаха. Разрешение таким образом санитарной ситуации японский исследователь, называет удобным решением этой проблемы русскими⁸³. За хозяйственными помещениями находился огород шириной в 40 и длиной в 70 метров.

Гито Тэруока, отмечал, что жилища русские строили сами, используя «силы всей деревни», т. е. труд однообщинников. Именно это имел в виду Г. Тэруока, когда писал: «Те, кто хотя бы немного умеет что-либо делать, и профессионалы объединяют свои усилия в общей работе. В то же время женщины и дети также заняты посильной работой и все жители деревни... не задумываясь об этом, повышали качество и расширяли границы своего мастерства...»⁸⁴. Надо полагать, что это не что иное, как традиционные для русских помощи, т.е. помощь односельчан, которую использовали и при других видах работы (вновь прибывшим выделяли скот, помогали друг другу в работе на пашне и сенокосе, при заготовке дров, рубке капусты, обработке льна и т.п.).

Хотя при строительстве деревни использовали труд китайцев, но избы строили сами старообрядцы, которых, по свидетельству японцев, нельзя было назвать профессиональными строителями. Но каждый мужчина мог сделать сруб из круглых бревен, хотя не все умели делать это хорошо. Были и умельцы, например, Ксенофонт Петрович Бодунов, мастер на все руки — и сруб срубить, и раму вставить, и косяки изготовить, и лошадь подковать⁸⁵. В Романовке были крестьяне, владеющих строительными ремеслами — три плотника, один мастер по кладке печей (печник) и два кузнеца⁸⁶.

К. Фудзияма, Г. Тэруока, С. Ямадзэ описали различные методы постройки избы со всеми деталями, а также привели схемы нескольких изб и заключили, что

все романовские мужики умели плотничать⁸⁷. С. Ямадзэ писал, что жилища старообрядцев Романовки особенно хороши тем, что в них предусмотрены различные меры для сохранения тепла, так как «...в Северной Маньчжурии основной целью жилья должно быть обладание достаточной сопротивляемостью к холоду, который является самой большой угрозой и препятствием»⁸⁸. Сохранение тепла, по их мнению, обеспечивалось не только за счет того, что в зимнее время утром и вечером в русской печи и плите жгут дрова для приготовления пищи, но и конструктивными особенностями дома и различными мерами его утепления. Чтобы сохранить тепло и предотвратить сквозняки в избе, между бревнами стен закладывали листья кувшинки, мох и солому, а перед наступлением зимы крестьяне утепляли снаружи свои бревенчатые избы, насыпая землю по бокам (на участках ниже уровня пола) (*завалинки*. — Ю.А.), а летом убрали ее, обеспечивая вентиляцию подполья. Несмотря на то, что большинство крестьянских жилищ было с «однослойными» (одинарными. — Ю.А.) и лишь единичные избы с двойными окнами, это особенно не влияло на снижение температуры дома в зимнее время. Больше внимания уделяли тому, чтобы тепло не «уходило» через дверь. Для этого в раму входной двери подкладывали скрученную солому или мех косули, чтобы предотвратить сквозняки. К открыванию и закрыванию дверей также относились очень внимательно и её оставляли открытой только для проветривания⁸⁹.

С. Ямадзэ отметил важнейшую роль жилища в жизнедеятельности маньчжурских старообрядцев. Он полагал, что «...жилье составляет опорный пункт для жизни. Если дом неудобен, то это препятствует достаточной работе, и в нем невозможно построить действительно крепкую и спокойную жизнь»⁹⁰. Внешний вид изб был прост и лишен украшений, зато, по мнению японцев, конструктивная продуманность удовлетворяла всем требованиям рациональности и удобства. «Романовская изба — веселая деревянная крепость», — заключает К. Фудзияма⁹¹.

Жилища строили из дерева, возводя стены либо из круглых бревен, либо из обтесанных лесин, используя хвойные породы деревьев, преимущественно кедр. Бревна для строительства брали из близлежащего леса, в зимний период. По свидетельству С. Ямадзэ, старообрядцы получили привилегию на бесплатную рубку леса, поэтому для стен использовали бревна толщиной 20 см⁹². Их распиливали вдоль, пополам маховой пилой. Для этой работы нанимали иногда китайцев⁹³.

Строительство домов из бревен, по мнению японских исследователей, было очень рациональным, так как

⁸⁷ См. Ямадзэ С. Рассказы о Романовке; Фудзияма К. Деревня Романовка. Чанчунь, 1941; Тэруока Г. Жизнь колонизаторов: Сельское хозяйство и жизнь белых русских. Токио, 1942. Вып. 2. Г.Тэруока был директором Исследовательского института освоения земли при КВЖД на ст. Ханьдаохэцзы, в котором научным сотрудником работал и С. Ямадзэ. Оба занимались изучением Романовки. К. Фудзияма работал заместителем директора Центрального государственного музея Маньчжоу-Го.

⁸⁸ Ямадзэ С. Рассказы о Романовке. С. 38.

⁸⁹ Ямадзэ С. Рассказы о Романовке. С. 45.

⁹⁰ Ямадзэ С. Рассказы о Романовке. С. 38.

⁹¹ Накамура Ё. Романовка — поселок староверов в Маньчжурии (1936—1945 гг.). С. 250.

⁹² Ямадзэ С. Рассказы о Романовке. С. 40.

⁹³ ПМА. Информация П.Г. Мартюшева.

⁸³ Тэруока Г. Жизнь колонизаторов: Сельское хозяйство и жизнь белых русских. С. 26.

⁸⁴ Тэруока Г. Жизнь колонизаторов: Сельское хозяйство и жизнь белых русских. С. 19.

⁸⁵ ПМА. Информация П.Г. Мартюшева.

⁸⁶ Тэруока Г. Жизнь колонизаторов: Сельское хозяйство и жизнь белых русских. С. 26.

«...жители не ощущают никакой угрозы даже от 30-градусных морозов... В доме 22-23 градуса, а иногда больше 25 градусов. В очаге ярко горит огонь, и вспотеть можно даже в одной рубашке. Даже в зимнюю североманьчжурскую ночь, когда ветер воеет, как дикий зверь, а метель бушует, как нечистая сила, семья под светом лампы забывает о холоде и наслаждается уютом. Пусть даже это маленькое простое жилище, но все-таки это свой дом, где не знают холода»⁹⁴.

Приемы строительства жилых и хозяйственных построек, как и в Приморье, преимущественно по северорусской традиции — избы рубились из дерева, «в чистый угол», «в лапу». Точно также строили и хозяйственные постройки — сараи, конюшню, коровник, баню. «Дома были рубленые. При закладке дома монетки не клали, а под матицу клали молитву. Перекрестят и положат — «Да воскреснет бог» или «Крест — хранитель»... Дома рубили из кедра»⁹⁵.

Японцами отмечена поэтапность строительства избы — вначале фундамент, затем — бревенчатые стены, потолок, чердак, полы, соломенная или деревянная крыша, сени, крыльцо. После этого дом заселяли, начинали обживать. Полным обустройством жилой комнаты, строительством крыльца, наличников и ставен на окна занимались после вселения. С. Ямадзэ отмечал, что романовцы первоначально строили однокамерное жилище: «...строили четырехугольные комнаты площадью примерно 4 х 5 м, а ночи проводили в палатках, постелив шкуры кося и закутавшись в шубы. Такая простая комната, четырехугольная, как ящик, и совмещающая в себе гостиную, спальню, кухню и столовую — это и есть их дом»⁹⁶. По мере того как появлялись свободные силы и средства перед входной дверью пристраивали еще одно помещение. Его разделяли перегородкой на две части, одну из которых использовали как прихожую, а внутреннюю как зернохранилище и кладовую (неотапливаемые сени. — Ю.А.). Таким образом, вход в избу отгораживался дополнительным строением, и это было очень эффективно для защиты от холода и ветра⁹⁷. Постепенно появились и двухкамерные жилища, в которых от основной части жилого помещения выделялась отдельная комната.

По свидетельству С. Ямадзэ, потолок делали из толстых деревянных досок или плах, утеплив сверху, на чердаке, землей, зерновой шелухой и песком. Как положительный момент рационального использования жилого помещения отмечено приспособление чердака для хранения части урожая (грибы, орехи, кукуруза) и некоторых вещей. Летом, когда в комнате было жарко, там спали⁹⁸. Это сообщение подтвердили и старообрядцы-романовцы: чердаки обмазывали глиной и сушили там орехи, ягоду, кукурузу; в летнее время нередко ночевали⁹⁹.

Понравилось японцам и рациональное для местных климатических условий устройство соломенной крыши: слой соломы в 10 см покрывался сверху 5-сантиметровым слоем земли, что летом не пропускало жару, а зимой холод¹⁰⁰. Отметим, что соломенные крыши были только на первых этапах обустройства Романовки.

Деревянные крыши «маньчжурские» старообрядцы делали преимущественно тесовые, выпиливая в них специальные бороздки для стока влаги. Между двумя досками крыши, снизу, помещали подщельник, который тоже делали с бороздками. Крыша такой конструкции практически не протекала¹⁰¹.

Г. Тэруока отмечал, что деревянные стены домов не штукатурили¹⁰², имея в виду, очевидно, наружные стены. Действительно, по свидетельству наших информаторов, лишь единичные дома, как, например, дом Елизаветы Калугиной, где жил Сабуро Ямадзэ, был оштукатурен снаружи¹⁰³. Внутренние стены избы повсеместно покрывали штукатуркой (смесь соломы с глиной и навозом) и белили известью. Потолок и пол делали из досок, обычно их красили охрой¹⁰⁴.

Для пола, как и для потолка, использовали толстые доски, поэтому полы были прочными и находились на высоте 80 см от земли¹⁰⁵. На половицы лес брали с комля лесины, без сучков. Половицы плотно пригоняли друг к другу, между ними вставляли деревянные клинья, затем «садили» половицы на деревянные шпунты и клей, чтобы они воду («мочь») не пропускали. Клей крестьяне изготавливали из копыт и шкур животных, иногда добавляли резину¹⁰⁶.

Подполье имелось в каждой избе. Его устраивали для хранения в зимнее время продуктов. Попасть туда можно было через отверстие в полу, закрываемое подъемной крышечкой, расположенной перед печью. С. Ямадзэ заметил, что подполье у русских полностью отличается от подполья в доме японского типа. «По нашим измерениям температура под полом отстает от минимальной наружной температуры примерно на месяц и показывает самое минимальное значение в середине февраля, но даже в это время она составляет 0—1 градус. Даже в период самых жестоких морозов, который примерно совпадает с этим временем, здесь сохраняется 2—3 градуса. К тому же, в течение одного дня температура остается почти одинаковой, не испытывая воздействия внешней температуры воздуха. Когда говоришь о том, что овощи в подполье не замерзают даже в тридцатиградусный мороз, то многие не верят, но это не кажется особенно странным, если знаешь о конструкции дома и о том, какое исчерпывающее внимание они уделяют сохранению тепла»¹⁰⁷.

Интерьер избы в Романовке также был традиционным русским. Его непременный атрибут — духовая, так называемая русская печь, функции которой обширны: в ней готовили пищу, парились, лечились, сушили ягоды, семечки и др. С. Ямадзэ считал, что русская печь служит для изготовления хлеба, а плита — это очаг для варки пищи. На печи «...есть теплая лежанка (как корейский он-доль), на которой зимой и в другое время спят младенцы, дети, а иногда и взрослые»¹⁰⁸. Русская печь располагалась справа или слева от входа в жилое помещение, устьем (целом) к противоположной стене, что свидетельствовало о северосреднерусском варианте традиции. Нередко к русской печи пристраивалась печь — плита для быстрого приго-

⁹⁴Ямадзэ С. Рассказы о Романовке. С. 38, 39.

⁹⁵ПМА. Информация П.Г. Мартюшева.

⁹⁶Ямадзэ С. Рассказы о Романовке. С. 40, 41.

⁹⁷Ямадзэ С. Рассказы о Романовке. С. 41.

⁹⁸Ямадзэ С. Рассказы о Романовке. С. 40.

⁹⁹ПМА. Информация П.Г. Мартюшева.

¹⁰⁰Тэруока Г. Жизнь колонизаторов: Сельское хозяйство и жизнь белых русских. С. 28.

¹⁰¹ПМА. Информация П.Г. Мартюшева.

¹⁰²Тэруока Г. Жизнь колонизаторов: Сельское хозяйство и жизнь белых русских. С. 26.

¹⁰³ПМА. Информация Л.И. Селеткова.

¹⁰⁴ПМА. Информация П.Г. Мартюшева.

¹⁰⁵Ямадзэ С. Рассказы о Романовке. С. 40.

¹⁰⁶ПМА. Информация П.Г. Мартюшева.

¹⁰⁷Ямадзэ С. Рассказы о Романовке. С. 37.

¹⁰⁸Ямадзэ С. Рассказы о Романовке. С. 37.

товления пищи, а в двухкамерном жилище обустраивали и так называемые *стенную и цилиндрическую (голландка)* печи, использовавшиеся исключительно для обогрева помещения.

Русская печь в избах старообрядцев Романовки, как и в жилищах других русских крестьян, занимала большую часть помещения. Между печью и стеной оставляли небольшое пространство — *запечник*. Здесь было место для умывальника, вешалки для нательной одежды, ухватов и некоторой другой кухонной утвари и вход в подполье¹⁰⁹.

Рядом, вдоль стены, располагалась полка, совмещавшая в себе шкаф для посуды и кухонный стол. На стену также вешалась небольшая полка для посуды. Это было обычным местом для приготовления пищи, которое отгораживалось от остальной жилой площади ситцевой занавеской и считалось женской частью избы. Посуда и кухонная утварь очень простые — миски, ложки, чугуны, *крюка* для помешивания утлей, деревянная лопата для помещения хлебов в печь, ухват для чугунов и др. «*Таким является место для приготовления пищи... поэтому нельзя не восхищаться тем, что такой небольшой участок всегда содержится в порядке*»¹¹⁰.

Остальная мебель тоже простая. Ее делали деревенские умельцы или хозяин дома. В избе были один обеденный стол, одна кровать, на которой спала старшая супружеская пара, одна неподвижная и одна-две подвижные лавки, несколько стульев. Остальные члены семейного коллектива спали либо на печи, либо на *полатах*, которые устраивали из досок около печи (над входом в избу или за печью) либо на полу, либо на широкой лавке, либо на составленных вместе стульях, в чулане. Кровать, выполненная вручную из дерева, по мере необходимости закрывалась занавеской¹¹¹.

По диагонали от печи всегда располагался *красный угол*, где на небольшой полке за легкими занавесками помещали иконы.

Еще один предмет интерьера появлялся в избе периодически. Это детская колыбель — *люлька*, в которой находился грудной ребенок. Колыбель, использовавшаяся в Романовке, отличалась от маньчжурской, изготавливалась в традициях русской культуры. Ее основу составляла деревянная рама прямоугольной формы, обтянутая тканью. Колыбель подвешивалась за четыре угла проволокой или кожаными ремнями, которые крепились на потолочной балке. Она могла быть подвешена на гибкой, дугообразно согнутой пружинящей деревянной палке или на железной пружине и таким образом двигалась вверх и вниз. С колыбели свешивалась веревка, заканчивавшаяся на конце петлей, куда мать вставляла ногу и покачивала люльку, одновременно занимаясь подготовкой пряжи, шитьем или вышивкой. Как свидетельствовал С. Ямадзэ «...*вещи, сделанные таким образом вручную за зиму, украшают комнату и придают ей радостное ощущение, которое даже невозможно представить в бедной крестьянской семье*»¹¹².

Из других предметов интерьера отмечен сундук, в который складывались вещи и швейная машинка, наличие которой и умение ею пользоваться свидетельствовало,

по мнению японцев, о высокой образованности и культуре старообрядцев.

Японские исследователи отмечали и другие особенности в интерьере жилищ старообрядцев Романовки — расшитые цветами яркие занавески, фотографии в рамках под стеклом, фикусы и герань в горшках: «...*в доме круглый год непрерывно цветут бесхитростные цветы, высаженные в горшках*»¹¹³. Электричества не было. Освещали жилье свечами из пчелиного воска¹¹⁴. В холода иногда в избе держали телят и домашнюю птицу¹¹⁵, что крайне удивляло японских исследователей.

Поскольку проблема обогрева в зимнее время имела для японцев большое значение, они подробно описали устройство и назначение всех трех видов печей.

По данным Г. Тэруока, духовая *русская печь* обычно имела в длину 1,8 м и ширину — 1,2 м, высоту — около 0,8 м и деревянную подставку для печи — 0,9 м¹¹⁶, сложенная из глины или из самодельных кирпичей. По сообщениям информантов, кирпичи для печей изготавливали обычно женщины, используя специальные формы¹¹⁷. Для устройства глинобитных печей глину специально подбирали. Лучшей считалась глина сине-зеленого цвета, так как в ней было 25–30% песка. По особому устраивали *под* (свод печи. — Ю.А.) печи, его тоже делали из глины. Чтобы дольше держался жар, в глину подмешивали соль или слой битого стекла (примерно в палец толщиной), или истолченный кирпич с песком, но чаще старались под печи выложить из кирпича.

При строительстве русской печи первоначально делали форму из горбылей, внутреннюю часть которой забивали глиной. Когда печь затапливали, внутренняя часть формы выгорала, наружную убирали. В Романовке русскую печь каждый день не топили, так как к тому времени в обиход вошли сложенные из самодельного кирпича плиты, пристроенные к печи¹¹⁸. В двухкамерных (двухкомнатных) и трехкамерных (трехкомнатных) жилищах строили *стенные* печи, иногда соединенные с плитой. Такая печь, построенная между двумя (тремя) комнатами, служила в зимнее время только для обогрева жилого помещения. Стенную печь, в нижней части которой располагалось отверстие для топлива, а ниже его — для золы, выкладывали из кирпича. Аналогичное устройство было у *цилиндрической* печи, которая выполняла такие же функции, как и стенная. Однако она имела более мощную нагревательную поверхность, в связи с чем пользовалась большой популярностью¹¹⁹. Внешнюю сторону такой печи покрывали толстым металлическим листом, окрашенным в черный цвет.

В деревне кроме жилых были и общественные постройки: церковь (*молежня*. — Ю.А.), общественная водяная мельница, общее место для стирки белья, баня¹²⁰.

¹¹³Ямадзэ С. Рассказы о Романовке. С. 44.

¹¹⁴Ёсикадзу Накамура. Поселок староверов Романовка в Маньчжурии. С. 11.

¹¹⁵ПМА. Информация П.Г. Мартюшева.

¹¹⁶Тэруока Г. Жизнь колонизаторов: Сельское хозяйство и жизнь белых русских. С. 43.

¹¹⁷ПМА. Информация П.Г. Мартюшева.

¹¹⁸Тэруока Г. Жизнь колонизаторов: Сельское хозяйство и жизнь белых русских. С. 43.

¹¹⁹Тэруока Г. Жизнь колонизаторов: Сельское хозяйство и жизнь белых русских. С. 45.

¹²⁰Тэруока Г. Жизнь колонизаторов: Сельское хозяйство и жизнь белых русских. С. 3.

¹⁰⁹ПМА. Информация П.Г. Мартюшева.

¹¹⁰Ямадзэ С. Рассказы о Романовке. С. 42.

¹¹¹Ямадзэ С. Рассказы о Романовке. С. 43.

¹¹²Ямадзэ С. Рассказы о Романовке. С. 44.

Санитарное состояние крестьянской усадьбы японские исследователи также не обошли вниманием. Описывая значительные усилия русских крестьян для сохранения тепла в жилищах в зимний период, японцы отметили их невнимание к вентиляции: «Если несколько раз посетить их дом, то невольно начинаешь ощущать, что трудно терпеть неприятный спертый воздух в комнатах, особенно зимой. Однако дыма в домах почти нет. Поэтому у них абсолютно отсутствует противоречие, свойственное домам маньчжуров и японских колонистов, где нужно, с одной стороны, жечь огонь для отопления, и с другой стороны, держать открытыми окна из-за дыма. Печка и плита не только умело сконструированы, но и топят их тоже с умом. Если немного присмотреться, то можно обратить внимание, что в их домах вовсе не так много копоти, как на кухнях японцев и маньчжуров»¹²¹.

Однако для японцев было странным, что жители Романовки безразличны к обустройству отхожего места: «Ни в одном доме нет настоящего туалета. За сараем, рядом с курятником или коровником имеется небольшая загородка (а иногда и нет достаточной загородки), вырыта дыра, а через нее перекинута доска или бревно. Зимой дети в комнате пользуются горшком»¹²².

Положительную составляющую народной санитарии японские исследователи увидели в использовании русскими крестьянами бани. В конце 1940-х годов в Романовке было несколько бань совместного пользования. Это бани парного типа с особой конструкцией. Каждая из них представляла собой четырехугольный сруб, сложенный из трехметровых бревен. Сруб снаружи обмазывали глиной, чтобы препятствовать проникновению воздуха. Внутри имелось нечто вроде котла, сложенного из камней. Ниже разжигался огонь, который накалял камни, в емкости кипятилась вода, её лили на камни, в результате помещение наполнялось горячим паром и температура поднималась выше 60 градусов. В частности, Г. Тэруока сообщил, что летом романовцы моются в речке, а в холодное время года — в общественной бане, рассчитанной на 3 места. «Моются не в горячей воде, — отметил он, — а в горячем пару в бане, обычно 1 раз в неделю... Баня — это деревянное строение с 1,5–2 комнатами и крытой соломой крыши. Войдя в баню, сразу перед вами предстанет стена, выложенная из камней величиной с кулак. Это печь. Под ней жгут дрова, раскаляют камни, а потом на раскаленные камни льют воду, получая, таким образом, горячий пар. Находясь в этом пару, обливаясь потом, и хлопая друг друга вениками из ветвей деревьев, они очищаются от грязи. Температура в бане примерно 60 градусов, время пребывания в ней обычно 30 минут»¹²³.

Аналогично описал общественную баню С. Ямадзэ: «...представляют интерес их бани. Это бани парного типа с особой конструкцией, в деревне их несколько и используются они совместно. Они представляют собой четырехугольные срубы из 3-х метровых бревен и снаружи обмазаны глиной, чтобы препятствовать проникновению воздуха. Внутри имеется нечто вроде котла, сложенного из камней. Ниже разжигается огонь, который накаляет камни. В бидоне кипятится вода, которую льют на камни, в результате чего помещение наполняется горячим паром и температура поднимается выше 60 градусов. Нужно садиться или ложиться на помост и хлестать себя ветками березы или другого дерева, выгоняя пот. Температуру можно регулировать количеством

воды, наливаемой на горячие камни, но нам, непривычным к этому, нельзя выдержать и пяти минут»¹²⁴.

В целом японцы высоко оценили умение русских приспосабливать свои постройки к местным природным условиям, довольно суровым для японцев. Они посчитали необходимым поучиться у русских строительству таких рациональных, на их взгляд, жилищ и хозяйственных сооружений.

ОДЕЖДА

На Дальнем Востоке различные локальные группы старообрядцев в иных социально-экономических и природных условиях и этническом окружении стойко придерживались основных традиций в одежде. Установлено, что при стойком сохранении знаковых функций одежды, в ее покрое и деталях отделки удерживались как очень древние формы и стилистические варианты русского костюма, так и местные комплексы, которые складывались на основе локальных различий и заимствований у аборигенных народов. Безусловно, эти нововведения вынуждали приспосабливаться к новым реалиям, однако этот процесс происходил неодинаково у старожилов и новосельческих групп староверов, выходцев из разных регионов России. Трансформация культурного комплекса сдерживалась и конфессиональными установками, сложившимися стереотипами поведения и хозяйственно-бытовыми навыками. Закрепленные в этнической психологии, они иногда одерживали верх над реальной необходимостью и целесообразностью, но это не касалось производственной мужской одежды, для которой были характерны влияния нанайского и удэгейского охотничьих костюмов. И хотя в середине XIX–XX в. в основе одежды старообрядцев-дальневосточников преобладали черты северо- и южнорусских традиций, наблюдалось влияние и аборигенных народов.

Собранные данные позволяют констатировать, что необходимые материалы для изготовления одежды поставляли природные угодья (мех, шерсть и шкуры диких животных), собственное хозяйство (волокна льна и конопли, овечья шерсть, шкуры домашних животных) и обменно-торговые операции (покупная ткань и обувь).

По сведениям информаторов, домотканой одеждой из волокон льна и конопли на Дальнем Востоке пользовались лишь первые переселенцы, а прибывшие сюда с Урала, Сибири и Забайкалья старообрядцы уже использовали ткани ремесленного, а затем фабричного и зарубежного (из Китая) производства — шерстяные, ситцы, гарусы, дабу, а также ленты, тесьму, бисер, позумент, золотые и серебряные нити. Использование покупных тканей нашло свое продолжение в дальневосточном регионе, где к этому добавился и демографический фактор — дефицит женщин, в обязанности которых традиционно входило изготовление домотканой одежды. Здесь были широко распространены ткани фабричного производства, как русского, так и зарубежного, в том числе китайские, японские, американские. Из России они попадали через Сибирь, из Китая и Маньчжурии — через сухопутную границу, из других стран азиатско-тихоокеанского региона — через порты Николаевск и Владивосток. Их широкий ассортимент и сравнительная дешевизна привели к значительному сокращению домотканой одежды, которая употреблялась преимущественно как рабочая. Ткань собственного изготовления использовали в основ-

¹²¹Ямадзэ С. Рассказы о Романовке. С. 45.

¹²²Ямадзэ С. Рассказы о Романовке. С. 47.

¹²³Ямадзэ С. Рассказы о Романовке. С. 55.

¹²⁴Ямадзэ С. Рассказы о Романовке. С. 46.

ном для *рядна*, портянок, палаток, полотенец (*рукотеров*), мешков и других хозяйственных нужд.

Анализ полевых материалов показывает, что в одежде дальневосточных старообрядцев прослеживается северорусская традиция, хотя присутствуют и южнорусские черты, характерные, в частности, для старообрядцев-семейских и частично — для выходцев с Алтая. Традиции русских лучше всего сохранились в нательной женской одежде, основу которой составляли рубаха, сарафан, фартук, головной убор и обувь. Сарафан, бытующий до настоящего времени и являющийся своеобразным показателем принадлежности к этой конфессиональной группе русских, был распространен во всех районах расселения староверов. Характерны сарафаны нескольких типов: наиболее распространенный прямой (*круглый, московский*) с разрезом и застежкой впереди или их отсутствием (*лямошные сарафаны*), более ранние по происхождению косоклинные сарафаны и глухие — *горбуны (горбачи)*. Если первые два наблюдались у всех групп старообрядцев, то сарафан-горбун отмечен нами только у выходцев с Алтая. В комплекс женского костюма входила и рубаха с *полика-ми*, иногда с *ластовицами*, с традиционными верхней (*чехликом*) и нижней (*станушкой*) частями, с длинными скошенными к запястью рукавами и воротом, собранным на обшивку (вариант северо-русских и среднерусских губерний) или с широкими рукавами, воротником-стойкой или отложным (вариант южнорусский, распространенный на Украине и в Белоруссии). Характерна вариативность в наличии или отсутствии на отдельных элементах нательного костюма вышивки (воротник, низ рукава, часть рубахи на груди и в мужской и в женской одежде), выполнявшей роль оберега и эстетические функции. Эти регионально-локальные различия проявлялись также в деталях кроя и отделки рубашек и сарафанов, что в целом свидетельствовало о сложных этнокультурных процессах, нашедших отражение и в элементах материальной культуры дальневосточного старообрядчества.

Нововведения в женской нательной одежде стали появляться в начале XX в. (традиция ношения юбок с кофтами была завезена с Алтая, закрытых платьев с длинными рукавами — с Тюмени и др.), но пробивали себе дорогу с большими трудностями. Как показали полевые исследования, в некоторых таежных селах старики запрещали носить такую одежду, и женщины вновь стали носить сарафаны.

Непременной частью женской одежды был фартук *полузапон* (до пояса) или *запонс* нагрудником (*грудкой*).

Обязательным атрибутом в нательной и верхней одежде старообрядцев (и мужчин и женщин), были пояса (*поясы*) широко бытующие и в настоящее время. Различные по технике исполнения и цветовой гамме, они выполняли функцию оберега и играли важную роль в семейных и календарных обрядах. Истоки и значение орнаментальных мотивов, уходят корнями в праславянскую среду и связаны с магией плодородия, женского начала в природе, с космогоническими представлениями многих народов мира. Идея размеренности прочно связывалась с мотивом защиты от зла, которая особенно актуальна в таких обрядах, как свадьба.

Завершал женский костюм головной убор, в декоре и покрое которого можно найти элементы, раскрывающие этнокультурные связи северо- средне- и южнорусской традиции. Основная часть головного убора включала *шашмуру (сошмуру, чин, кичку)* — головной убор за-

мужней женщины в виде своеобразной матерчатой шапочки, с вздержкой сзади, под которую тщательно прячутся волосы; *позатыльник, пояску, налобник*, легкий платок (*сорочку*) и большой тяжелый платок (*плат, шаль*). Полевые материалы свидетельствуют о бытовании в прошлом полукруглых и островерхих кокошников, различных приемов повязывания, свертывания и покрытия головы платками, что отражало этногенетические связи и являлось маркером локальных, конфессиональных и возрастных групп женщин. Использовали платки яркой цветовой гаммы, разнообразной орнаментации и материала изготовления, ручной и фабричной выделки. По свидетельству информаторов, в дальневосточном регионе дольше всего в обиходе сохранялись яркие и сложные головные уборы старообрядцев-семейских с использованием атласа, бисера, кучерей из хвоста селезня, накручиванием сверху больших кашемировых платков.

Основу мужской нательной одежды, как и у русских на основной территории расселения, составляли рубаха, штаны, головной убор, обувь. Сохранились ранние и более поздние конструктивные особенности рубахи и головного убора, структура головных уборов и материал их изготовления в зависимости от сезона. Шапки-ушанки *трехухья* («собачьи уши») так же, как и кепки, дальневосточные старообрядцы не носили, считая греховной одеждой.

Специальная свадебная одежда отсутствовала. Ее покрой был традиционным, но используемая ткань непременно новая и желательна яркой цветовой гаммы. Была распространена в качестве дополнения к женскому свадебному наряду *красота* — отлитый из воска веноч, выполненный в традициях растительно-цветочного орнамента и прикрепленных к нему разноцветных лент.

Основной комплекс верхней мужской одежды отразил сложные этнокультурные взаимовлияния русских основной территории расселения, мигрантов, осваивавших Урал, Сибирь, Алтай, Забайкалье, и переселенцев, взаимодействовавших с аборигенными народами Дальнего Востока. В дальневосточном регионе, как и у русских основной территории России, верхнее мужское платье было двух типов: халатообразного покроя (*зипуны, шубы, тулупы*) и кафтанобразного покроя (*кафтан, однорядка* и др.). Основным типом халатообразной одежды — распашной, в изначальных вариантах неотрезной, хотя встречались и отрезные борчатки. Кафтанообразная одежда, помимо обиходной, встречается и в моленном старообрядческом мужском костюме.

Традиционную меховую одежду (*шубы, полушубки, тулупы*) шили из овчины мехом внутрь. Кроме этой общевосточнославянской формы зимней одежды широко распространены были заимствованные из сибирско-алтайского региона дохи и яги, шившиеся из шкур диких животных мехом наружу. Такую одежду использовали в чаще во время дальних поездок.

Верхняя женская одежда старообрядок в основном была такой же, как и мужская, отличаясь лишь размерами и наличием украшений. Комплекс и покрой женской моленной одежды не отличались от обычной, повседневной, но одевался исключительно на моления.

Набор предметов погребального одеяния соответствовал традиционному повседневному: у женщин — рубаха, сарафан, шашмура; у мужчин — рубаха, порты; у тех и других на ногах — специально изготовленные матерчатые чулки. Комплекс смертной одежды завершал

традиционно использовавшийся всеми русскими *саван*, в который заворачивали как мужчин, так как и женщин.

Полевые материалы позволили выявить разную по материалу и внешнему виду обувь, практически не имевшую различий по признаку пола (*морщины, бутки, ичиги, бродни, чарочки, чирки, сапоги, половинки* и др.). Длительное время она была традиционной и, как одежда, сохраняла традиции жителей разных регионов расселения и местные особенности. Материалом для ее изготовления служили выделанные шкуры как домашних (лошадь, корова), так и диких (лось, изюбрь, кабан) животных. Длинные до колен или пояса сапоги, характерные и для севернорусского региона, на Дальнем Востоке получили название по своеобразному способу изготовления — *вытяжки*.

Использование лаптей было характерно обычно для старообрядцев, живших в близком соседстве с украинцами и белорусами. Лапти использовали исключительно на покосе; материал для изготовления местный — лыко липы и маньчжурского ореха.

В зимнее время носили соответственно местному климату из овечьей шерсти *катанки (валенки, тумы)*. Сапоги, бродни, ичиги утепляли портянками и связанными из овечьей шерсти носками. Как и в сибирско-алтайском регионе, зимой носили по двое рукавиц — вязанные и овчинные (*шубинки*) и местного происхождения — из шкуры изюбры (*верхонки*).

Полевые материалы позволили выявить наличие в старообрядческих деревнях различных специалистов по изготовлению одежды («*шубники*», «*обувицники*», «*тимока-ты*»), которые выделывали шкуры животных, шили шубы, обувь, валяли валенки не только для представителей «древлего» православия, но и для мирских. Нередко владение этим промыслом передавалось по наследству.

Охотничья одежда и обувь наряду с традиционными, привнесенными из лесных регионов России, по способу приготовления заимствовались у аборигенных народов. Широко распространены были традиционные русские изделия типа носка, в который вставляли ногу в брезентовом чулке. Вывязанные одной иглой из конского волоса, они скрывали запах человека, что необходимо было при подкрадывании к зверю. Таким же способом из аналогичного материала вязали для рыбной ловли в холодное время года рукавицы, которые не промокали.

Староверы, жившие по соседству с удэгейцами Южно-Уссурийского края, переняли у аборигенов способ изготовления и крой охотничьей одежды. Так, из выделанной кожи лося шили мужские брюки, рубахи, рукавицы, а зимнюю обувь (*лосиные бутки*) — из кожи, снятой с ног лося. Эта одежда была очень теплой, практичной, удобной. Из местных заимствований в Приамурье и Приморье использовался также материал для изготовления *морщиной* — шкура рыбы кеты, кабанью щетинку и сухожилия, которые использовали наряду с традиционными русскими нитями из льна и конопли в качестве пошивочного материала.

В настоящее время отдельные элементы традиционной одежды и обуви сохранились преимущественно у старообрядцев преклонных лет, промысловая — у мужчин во всех таежных районах Дальнего Востока. Полное бытование традиционной одежды у лиц преклонного и молодого возраста характерно для резидентов из Маньчжурии и их потомков, проживающих на севере Хабаровского края и Еврейской автономной области.

В Маньчжурии традиционной оставалась практически вся нательная одежда старообрядцев. Характерно, что полностью сохранился покрой, назначение и орнаментика отдельных частей как женского, так и мужского костюма. Его основу у женщин составляли рубаха, сарафан, фартук, шашмура, легкие и тяжелые платки; у мужчин — рубаха со стоячим воротом, с прямым или боковым разрезом спереди. Непременный атрибут и женского и мужского костюма — вытканый или вывязанный пояс, надеваемый женщинами поверх сарафана, а мужчинами — поверх рубахи.

Японские исследователи не описывали подробно женский и мужской костюмы старообрядцев Романовки, но некоторые сведения о них все же удалось получить. Они отметили, что одежда романовских жителей «...полностью передает одежду крестьян царской России и проникнута прелестью старины»¹²⁵. Их поражала красота праздничных нарядов романовских женщин, красочные национальные костюмы казались сказочными на фоне сурового пейзажа Маньчжурии. С. Ямадзэ рекомендовал соотечественникам посещать Романовку обязательно в воскресенье, чтобы, во первых, не мешать поселянам на работе, и, во вторых, наслаждаться нарядным платьем девушек и женщин: «Их одежда... красива, а особенно своеобразна женская одежда. Думаю, что пасторальное и экзотическое ощущение этой деревни в основном возникает от оригинальной одежды женщин. Если посетить деревню в воскресенье или в праздник, то уже издали можно заметить, как прогуливаются небольшими группами молодые женщины в ярких красных, зеленых, желтых и синих платьях. В такой момент невольно начинаешь чувствовать, что попал в сказочный мир или в страну снов. В воскресенье и мужчины, и женщины отдыхают от работы, надевают праздничную одежду и развлекаются весь день... Кажется, такую красоту невозможно увидеть нигде в Маньчжурии. Если сравнить с этим маньчжурские деревни или деревни японских колонистов, то какая же там суровая скудость красок! Однако такую красоту можно видеть только по воскресеньям и по праздникам. И наблюдателю лучше выбрать воскресенье... Это нужно также для того, чтобы не помешать их труду в будний день. Особенно следует воздерживаться от посещений без рекомендации в страдную пору, когда они очень заняты»¹²⁶.

Содержательное, хотя и краткое описание одежды старообрядцев Романовки мы находим у Г. Тэруока и С. Ямадзэ. Они охарактеризовали все основные элементы нательной женской и мужской одежды, их назначение и расположение на теле.

Так, Г. Тэруока правильно отметил, что у женщин есть «нижняя» и «верхняя» рубаха; поверх «верхней» рубахи — сарафан и поверх сарафана — «запон» (фартук). Сарафан со множеством складок и яркими узорами закрывал грудь и спускался почти до пола; его подвязывали красивым самотканым поясом, который завязывали на талии; запон «...закрывает грудь и спускается ниже колен, также завязываясь на талии»¹²⁷. Три главных вида женской одежды — сарафан, верхняя рубаха, запон украшены множеством ярких красных узоров. В зимнее время в избе ходят в такой же одежде, только сверху надевают шерстяную

¹²⁵Ямадзэ С. Рассказы о Романовке. С. 27.

¹²⁶Ямадзэ С. Рассказы о Романовке. С. 27-28.

¹²⁷Тэруока Г. Жизнь колонизаторов: Сельское хозяйство и жизнь белых русских. С. 46.

домашней вывязки одежду — «кофту»; женская теплая вязаная одежда называлась также «фуфайка»¹²⁸.

Основу натальной мужской одежды составляли брюки («штаны») и рубаша, непременно подпоясанная поясом. «Пояса делают женщины и девушки из шерстяных ниток, окрашенных в разные цвета и соединенных в различные узоры»¹²⁹. Г. Тэруока отметил, что женские пояса, концы которых украшали кисточками (бахромой) из шерстяных нитей, обычно ярче мужских по цветовой гамме и на праздники нередко мужчины надевали женские пояса. Мальчики и мужчины в будние дни носили рубашу без украшений, в праздничные дни и по выходным — «...с расшитым красивой вышивкой воротом». В зимнее время поверх рубахи мужчины надевали шерстяной «свитер» ручной домашней вязки¹³⁰.

Аналогичный состав натальной одежды мужчин и женщин описал и С. Ямадзэ, отметив, что «...мужчины... в воскресенье... надевают рубашки, красиво вышитые ярко-красным и ярко-синим цветом»¹³¹. Своеобразно описал он женскую одежду: «Что касается женской одежды, то на рубашку они надевают вид юбки (сарафан), которая как будто набешивается на плечи, имеет много складок и расширяется книзу. На сарафан надевают передник под названием запон, а сверху затягивают пояс, связанный из шерстяных нитей. На голову надевают платок, как будто японский платок — фуросики складывается треугольником и сгибается пополам... каждая рубашка, сарафан, запон и платок имеют свою окраску и узоры, поэтому при орономном общем многоцветии, как ни странно, все это хорошо гармонирует между собой»¹³².

С. Ямадзэ совершенно справедливо отметил, что стиль одежды связан с типом жилища, климатом и обычаями, но так как у романовских крестьян жилище достаточно теплое даже в период жестоких холодов, то в повседневной одежде, надеваемой в помещении, разделение на летние и зимние вещи отсутствовало. Однако, когда довольно холодно, сверху надевали кофту. «Когда зимой выходят на улицу, то на обычную домашнюю одежду надевают короткое пальто на вате или меховую шубу, а на голову — еще один шерстяной платок. Естественно, не забывают оказывать достаточное внимание рукавицам и чулкам»¹³³. Не обошел вниманием С. Ямадзэ и проблему хранения одежды и размещения ее в жилом помещении. В каждой избе имеется «...один — два короба длительного употребления, сделанные вручную (сундуки. — Ю.А.). В них складывают всю домашнюю одежду, швейные принадлежности и даже мелкие личные вещи. Поэтому дом очень хорошо поддерживается в порядке, несмотря на то, что в неширокой комнате находится много членов семьи»¹³⁴.

Японские исследователи считали женскую натальную одежду довольно усложненной. По их мнению, слишком длинный сарафан и его пышность (множество складок) мешали женщине в процессе выполнения хозяйственных и домашних работ. В то же время они отмечали, что в период зимних холодов длинная одежда полезнее,

чем короткая¹³⁵. Удивляла японцев и внешность взрослых представителей мужского пола: «Весьма странно то, что мужчинам запрещено брить усы и бороду, поэтому зрелый мужчина уже отрицает длинную бороду и выглядит, как старик. Часто бывает, что мы спрашиваем у них возраст и удивляемся их молодости»¹³⁶.

Сообщения японских исследователей добавляют сведения, полученные от бывших жителей Романовки. По свидетельству информантов, женская и мужская натальная одежда крестьян-старообрядцев Маньчжурии и по своим конструктивным особенностям, и по набору предметов совершенно не отличалась от той, которую носили в России. Сохранялась та же основа натальной одежды и у мужчин (рубаша, штаны, пояс), и у женщин (рубаша, сарафан, запон, пояс, шашмура, платок), их покрой и орнаментальное оформление. В значительной степени это касалось и верхней одежды. Шашмуру надевали на голову замужние женщины, девушки могли ходить с непокрытой головой, с одной заплетенной сзади косой, с вплетенной лентой. Крестьянки из Романовки украшали вышивкой (в отличие от свидетельств японских ученых) не только ворот мужской рубашки, но и ту часть, где находится прямой или (как новация. — Ю.А.) косой разрез¹³⁷. Известно, что в славянской традиции украшение вышивкой тех частей одежды, которая является пограничной с открытой частью тела (ворот и разрез ворота, обшлага, нижняя часть рубахи) несет не только эстетическую, но и оберегающую функцию. Аналогичную функциональную нагрузку через разнообразную орнаментику и необходимость «замкнуть» пространство вокруг человека выполнял и пояс. Его изготовлением, как и вышивкой женской и мужской одежды, занимались исключительно девушки и женщины. Применяли, как и в России, различные способы изготовления поясов — «топошные», «выборные», «шитые» (вышитые «крестом»). Нередко на поясе набивали буквами благопожелание или краткую молитву («Крест спаситель», «Да воскреснет бог» и др.)¹³⁸.

Обувь старообрядцы Маньчжурии носили как покупную, так и самодельную. Такая традиция ношения обуви была характерна при жизни в Приморье.

Лапти в Китае староверы-романовцы почти не носили. Но все же некоторые (Антон Мелкомукон) их плели. Из молодого орехового дерева были «скороходные, легонькие» лапти, из липы — более тяжелые. В летнее время носили обычно самодельные сандалии. На подошву для них шла толстая кожа с хребта дикого кабана — «хребтовая». Из шкуры этого животного делали также сандалии. В другое время года носили обычно самодельные *обутки*, *ичиги*, *олочи* (нижняя часть обуви из кожи самодельной выделки, верхняя — брезентовые или кожаные голенища; внутри — стелька из осоки). Такая обувь, изготовленная из козлиной и изюбриной кожи, не только удобна при ходьбе, но и бесшумна на охоте¹³⁹.

Из пуха *ямана* (горного козла) синего цвета вязали красивые треугольные шали. Натальную одежду шили сами из покупной ткани. У некоторых семей были швейные машинки фирмы «Зингер», известные многим еще

¹²⁸Тэруока Г. Жизнь колонизаторов: Сельское хозяйство и жизнь белых русских. С. 46 – 47.

¹²⁹Тэруока Г. Жизнь колонизаторов: Сельское хозяйство и жизнь белых русских. С. 46.

¹³⁰Тэруока Г. Жизнь колонизаторов: Сельское хозяйство и жизнь белых русских. С. 46 – 47.

¹³¹Ямадзэ С. Рассказы о Романовке. С. 30.

¹³²Ямадзэ С. Рассказы о Романовке. С. 30.

¹³³Ямадзэ С. Рассказы о Романовке. С. 30.

¹³⁴Ямадзэ С. Рассказы о Романовке. С. 31.

¹³⁵Ямадзэ С. Рассказы о Романовке. С. 31.

¹³⁶Ямадзэ С. Рассказы о Романовке. С. 25.

¹³⁷ ПМА. Информация А.И. Гуськовой, 1925 г. рожд., с. Тав-
линка Солнечного района Хабаровского края.

¹³⁸ ПМА. Информация А.И. Гуськовой.

¹³⁹ПМА. Информация П.Г. Мартюшева.

по Приморью. Коноплю сеяли лишь для изготовления веревок, лен — для полотенец (*рукотеров, утиральников*), скатертей, «палаток» для покрытия убранного хлеба и других хозяйственных нужд; льняные нитки использовали в похоронных обрядах. Выращенный лен вымачивали две недели в болоте, озерке (придавливали палками), расчесывали щетками, изготовленными из щетины дикого кабана, взятой с хребта¹⁴⁰.

Тулупы, шубы, шапки, валенки обычно покупали.

На охоту ходили в коротких куртках, сшитых из шкур дикой козы домашней выделки¹⁴¹.

Кожи дубили обычно сами. Процесс дубления довольно сложный. Для выделки кожи приготавливали в деревянной колоде «зольник» (смешивали примерно пополам древесную золу и известняк, разводили водой), в нем шкуру замачивали на 6—7 дней. Считали, что за это время сырость из кожи должна уйти и шерсть будет хорошо отпадать. Затем шкуру помещали на специально сделанные козлы и скобелем снимали оставшуюся шерсть. Для этой работы пальцы рук смазывали внутренним (обычно скотским) жиром и обматывали тряпками (резиновых перчаток не было). Затем использовали растительное сырье, причем на каждом этапе дубления разное. Шкуру мыли и опускали на несколько дней в заранее приготовленный водный раствор коры тальника («чернотала») или ольхи, затем (тоже на несколько дней) — в водный раствор коры берёзы (обычно «черной» берёзы) и, наконец, в раствор луба дубовой коры. Кору названных деревьев предварительно кипятили в больших котлах, установленных во дворе. Вся процедура занимала примерно 25 дней. Затем кожу мыли, смазывая дегтем или медвежьим салом. Были различного типа самодельные мялки: для выделки грубой кожи на подошвы, для изготовления тонкой кожи — «юфты» и различного вида скребки (для кожи изюбря, козы и др.)¹⁴².

Приемы выделки кожи, конструктивные особенности одежды и обуви, материал для их изготовления практически были теми же, что и в России.

ПИЩА И УТВАРЬ

В большей степени, чем в одежде, сохранились традиции русского крестьянства в пище старообрядцев. Являясь составляющей культурой жизнеобеспечения, ее интимной подсистемой, пища дольше сохраняет традиционные черты в рамках индивидуального семейного коллектива, позволяет проследить этногенетические корни и связи с другими народами и системами культур, менее подвержена влиянию урбанизации и унификации.

Основа традиции в способах заготовки, обработки и хранения продуктов питания дальневосточных старообрядцев была общерусской с превалированием северорусской и южнорусской, с заимствованиями от русских урало-сибирско-алтайско-забайкальского регионов. Некоторые черты сформировались уже на Дальнем Востоке в результате приспособления к местным природным условиям и путем взаимовлияния с другими восточнославянскими (белорусами и украинцами) и аборигенными народами.

Стойкому сохранению традиционных особенностей в пище во многом способствовали большая роль натурального уклада в хозяйстве старообрядцев и повсеместное бытование духовой, так называемой «*русской печи*», имевшей много преимуществ перед другими типами обогревателей и очагов для приготовления пищи.

Состав и структура питания во многом зависели от регионального состава семьи, религиозных воззрений, хозяйственной направленности ее основной деятельности, степени зажиточности, природной среды. Конфессиональные традиции более стойко, чем этнические, способствовали сохранению национальной культуры, в том числе в пище. Структура питания в дни постов и религиозных праздников была различной. Существовали абсолютные запреты употребления в пищу мяса животных с лапами (медведь, кролик, краб), которые ассоциировались с чертом.

Обширные земельные угодья Дальнего Востока, не менее значительные природные ресурсы, богатые зверем, рыбой и полезными дикоросами, позволяли иметь староверам обильный и высококалорийный стол. Структура питания старообрядцев, как и русских в целом, базировалась на многоотраслевом хозяйстве, сочетавшем земледелие с животноводством, а на Дальнем Востоке — с охотой, рыболовством, пчеловодством и собиранием даров природы. И все же традиционная кухня старообрядцев, живших в сельской местности, отражала преимущественно земледельческий, зерновой характер хозяйства, что свидетельствовало о следовании традиции северорусской кулинарии.

Основу питания дальневосточных старообрядцев составляли хлеб, мучные и крупяные блюда в разнообразных локальных вариантах. Основные повседневные (*квас*) и праздничные (*брага, пиво*) напитки также готовили из злаков. Из зерновых культур больше всего употребляли в пищу пшеницу, рожь, ячмень.

Особенно важной была роль мучных изделий, а среди них — хлеба, который являлся не только основным компонентом питания всех слоев населения как в будни, так и в праздники, но и применялся в семейной обрядовой практике. Преимущественное использование пшеничного или ржаного хлеба обуславливалось природной средой обитания, первый получил большее распространение в лесостепной зоне, второй — в таежной. Периодичность выпечки хлеба зависела от состава семьи: в больших семьях его пекли ежедневно, в малых — дважды в неделю. Сложился обычай воскресной выпечки пирогов с разнообразной начинкой, в том числе известных в северорусской кулинарии ватрушек (*шанег*), пирогов с рыбной (*рыбники*) и куриной (*курники*) начинками, выполнявших знаковую роль в семейной обрядности. Повсеместно применялось пресное тесто, а для праздничных изделий — сдобное (с помощью самодельных дрожжей).

Ячмень использовали для выпечки хлеба, в кашах, в похлебках (*толстые щи*).

Как и в других регионах страны, на Дальнем Востоке отмечено длительное сохранение примитивных древних жидких блюд из муки — заварной (*болтушки*), печеной (*блины*) с использованием для последних ржаной, ячменной, гречишной, овсяной, гороховой муки. Повсюду было в употреблении толокно (род муки из овса), получившее широкое распространение на Европейском Севере, в Предуралье, Западной Сибири. Готовили и другие традиционные русские архаические тестообразные

¹⁴⁰ ПМА. Информация П.Г. Мартюшева.

¹⁴¹ ПМА. Информация М.И. Басаргиной, 1928 г. рожд., с. Тавлинка Солнечного района Хабаровского края; Информация П.Г. Мартюшева.

¹⁴² ПМА. Информация П.Г. Мартюшева.

блюда — *саломат*, *кулагу* и др., употреблявшиеся с приправами (маслом, салом, молоком, ягодами) или без них. Из зерна готовили солод для приготовления определенных напитков (*браги*, *кваса*, *сусла*).

Одним из любимых блюд дальневосточников в зимние праздничные дни, дорожным и охотничьим припасом были изделия из вареного теста — *пельмени*, воспринятые от сибиряков, которые заимствовали их от коренных народов Предуралья. Начинку для пельменей готовили не менее чем из двух сортов мяса — свинины и «*скотского*» или изюбятины.

Вторая составляющая традиционной модели питания старообрядцев — продукция животноводства: *мясо*, *молоко* и изделия из него. В использовании этих продуктов выявлена как общерусская традиция, так и традиции коренных сибирских народов. Молоко употребляли в свежем, кислом и топленом виде. Молочную продукцию — сливки, творог, сметану, масло и др. изготавливали в домашних условиях.

Бытовала принесенная с Алтая традиция высушивания впрок творога в русской печи для приготовления в скоромные дни *сырницы*. Из творога, сметаны, яиц, кипяченого молока готовили также *сырчики* (род творожных лепешек. — Ю.А.), которые морозили на улице, складывали в деревянный логунок и ели на Рождество. Природные условия позволяли замораживать молоко, накапливавшееся в постные дни, когда продукты животного происхождения не употребляли.

Наличие скота на подворье и богатые таежные уголья позволяли широко пользоваться мясом домашних и диких (изюбр, лось, кабан, косуля, кабарга, коза) животных, боровой (рябчики, глухари) и водоплавающей (утки, гуси) птицы. Мясо чаще готовили в качестве первых и вторых блюд, тушили в русской печи с различными овощами, использовали как фарш для пельменей и начинку для пирогов и пирожков. Употребляли в пищу и свиное сало, в том числе диких кабанов.

Специфику пище жителей дальневосточного региона придавало изобилие речных и морских продуктов. Ловили карася, щуку, ленка, калугу и другую белорыбницу, во время нерестового хода — «*красную*» рыбу (сима, горбуша, голец, кета, кунжа), а также сельдь. Рыбу употребляли в свежем виде и заготавливали впрок — солили, вялили и сушили в русской печи. В первые годы расселения икру лососевых рыб запекали в русской печи с яйцами или картофелем, как икру речных рыб в европейской части страны; в соленом виде ее освоили позже.

Существовала традиция заготовки мяса и рыбы впрок, издавна известная на Руси. Из свинины, говядины, изюбятины делали *солонину*, которую закатывали в бочки и хранили в специальных ледниках. Бытовал и такой способ заготовки мяса впрок: весной, когда часть скотины шла на убой, из нее готовили окорока, запеченные в тесте. Их подвешивали на чердаке, провяливали и в нужное время брали на покос. Сушили, вялили и солили рыбу, преимущественно лососевых пород («*красную*»).

Основу выращиваемых овощных культур составляла северная традиция (капуста, редька, репа, лук и др.), но были известны и более теплолюбивые культуры (горький перец, арбузы, дыни, тыква, помидоры и др.), что указывает на приобщение к южным вариантам народной культуры. Чеснок употребляли не все региональные группы староверов, считая его греховной пищей. Выращивали и культуры, воспринятые от восточно-азиатских

народов, — *буду*, масленичное растение *сузу* (судзу), мак, сою. Продукцию растениеводства употребляли в свежем виде и заготавливали впрок (солили, сушили, квасили). Соленые грибы и овощи (*солонину*) — перец, огурцы, арбузы, помидоры хранили в выкопанном под избой подполье. Часть выращенных и таежных растений перерабатывали на масло. Его отжимали из семян льна, конопля, подсолнечника, сузы, изредка из мака и кедровых орехов.

Богатая дарами дальневосточная тайга дополняла и разнообразила крестьянское меню различными *дикоросами* — диким виноградом, лимонником, актинидией, черемшой, грибами, орехами, ягодой, некоторыми съедобными травами и другой таежной продукцией (мед). В структуру используемых дикоросов входили как традиционно русские, так и заимствованные у местных и других пришлых народов. «*Дары природы*» употребляли в свежем виде, солили, сушили, использовали для приготовления повседневных и праздничных напитков. Некоторые местные дикоросы не сразу воспринимались старообрядцами из южных губерний, в частности обладавшая противоязвенными средствами *черемша*. Завезенная культура *бортничества* и производства меда в домашних условиях еще более расширилась в условиях богатой таежной растительности Дальнего Востока (мед липовый, кипрейный, цветочный, малиновый, гречишный).

Воспринятое от китайцев искусство выращивания мака не повторяло китайскую традицию его использования: старообрядцы употребляли его только как пищевой, а не наркотический продукт.

Помимо традиционных напитков из зерновых культур, продукции животноводства (молоко) немало было и других напитков. Старообрядцы заварку для чая (кипятка, *пустоварка*) не покупали. Только что вскипевшую воду заваривали плодами шиповника, *чагой* (целебный сухой гриб на березе), листом брусники, малины, обязательно зверобоя и др. По мнению информаторов «...от питья пустоварки, кваса, солода, узвара не было ни у кого камней в почках»¹⁴³. Пустоварку могли пить и с молоком. Особенно любили *шапаган* — чай, приготовленный на заварке из чаги, листьев малины, земляники, смородины, белоголовника, огуречника, иван-чая и других трав. Это разнотравье туго набивали в глиняную корчагу, взбрызгивали медом, закрывали крышкой и ставили в русскую печь упариваться. Воду не добавляли. Потом содержимое сушили. Распространенными напитками был повседневный *квас* (из березового сока, упаренной ржаной муки, свеклы — *свекольник*) и праздничные пиво (из овсяной муки без солода), брага (на травах — *травяница*, *сороковица*, *сорокотравница*); из тыквы, свеклы, малины, черноплодной рябины; на березовом соке), вино (из дикого винограда), медовуха (из смолотой ржи с медом) и др.

Исследования позволили охарактеризовать разнообразную обрядовую пищу — на рождение, свадьбы, похороны, календарные и иные праздники. Ее структура и способы приготовления отражали как общерусские с превалированием северной, так и местные традиции.

Полевые материалы выявили наличие широкого ассортимента самодельной и покупной утвари и посуды из различного материала, назначения и качества. Ее приобретали на ярмарках, базарах, в лавочках и магазинах в крупных населенных пунктах. Часть глиняной посуды делали сами в гончарнях, услугами которых пользовались

¹⁴³ ПМА. Информация П.Г. Мартюшева.

как старообрядцы, так и мирские. Немало было утвари разного назначения из бересты и дерева: бондарной, долбленой, плетеной, в которой хранили как сухие, так и жидкие продукты, использовали для других хозяйственных нужд¹⁴⁴.

Старообрядцы стремились придерживаться традиции не пользоваться в обиходе одной с мирскими посудой, закрывать все сосуды крышками, мыть посуду в проточной воде. Обычно для мирских в доме делали особую полочку с отдельной посудой, но чаще такую посуду выносили в кладовку тоже на специальную полку. Традиции старожиловских групп в использовании утвари довели над новшествами, принесенными более поздними старообрядцами-мигрантами (запрещение старообрядцам-новоселам с Алтая пользоваться самоварами и др.).

Производственные и соседские контакты с окружавшими старообрядцев региональными группами и другими этносами способствовали взаимовлиянию в культуре питания, хотя этот процесс происходил по-разному у пришлых и аборигенных народов. Если взаимодействия с украинцами и белорусами шли по линии восприятия определенных блюд и способов их приготовления, то контакты с восточноазиатскими народами способствовали восприятию некоторых зерновых, огородных и масленичных (*суза*) культур, а у нанайцев и удэгейцев старообрядцы научились некоторым приемам добычи дикого зверя, птицы, рыбы, узнали немало полезных съедобных и лекарственных растений.

Дальневосточные старообрядцы стали определенным передаточным звеном в адаптации других групп восточнославянского населения к условиям жизни на Дальнем Востоке. Узнав особенности дальневосточной среды обитания, восприняв многое у аборигенных народов, они помогали осваиваться пришедшим позже различным региональным группам русских, в том числе новоселам-старообрядцам, украинцам и белорусам. Известно, что именно у старообрядцев украинцы и белорусы научились основным видам таежной хозяйственной деятельности в дальневосточном регионе — охотиться на копытного зверя, ставить ловушки на колонков, соболев, варить панты, коптить и солить «красную» рыбу, добывать и использовать таежные дикоросы и пр.¹⁴⁵

Сведения о традиционном наборе пищевых продуктов, использовавшихся маньчжурскими старообрядцами мы находим как в воспоминаниях реэмигрантов, так и в публикациях японских исследователей. Для последних было крайне важно выяснить, какими продуктами и особенностями народной кулинарии поддерживали свою жизнь русские крестьяне в суровых, по их мнению, природно-климатических условиях Северного Китая.

Стремясь определить количество калорий для жизнедеятельности маньчжурских старообрядцев, японские исследователи тщательно и подробно изучали структуру их продуктов питания, ежедневное меню, количество употребляемой в определенные периоды года пищи, ее калорийность, долю восполняемых энергозатрат¹⁴⁶.

Основу питания крестьян-старообрядцев Маньчжурии, как и в Приморье, составляла традиционная русская еда — хлеб, мучные (разнообразная выпечка, овсяные кисели и др.) и крупяные изделия. Так, С. Ямодзоэ отметил, что из зерновых на полях Романовки выращивались пшеница, овес, соя, кукуруза, ячмень¹⁴⁷. Он сообщил также, что для получения хлебных изделий зерно перемалывали на деревенской водяной мельнице и пекли один раз в два-три дня из полученной муки черный хлеб. На праздники выпекали разнообразные виды мучных изделий¹⁴⁸. Ё. Накамура добавил, что хлеб пекли преимущественно из пшеничного дрожжевого или пресного теста¹⁴⁹. Г. Тэруока в своей книге подробно перечислил изделия из пшеницы: хлеб, пироги, пирожки, лепешки, шаньги, блины, пельмени, вареники, галушки, лапша. Вполне очевидно, что японские ученые хотели рекомендовать переселенцам со своей родины перенять хотя бы несколько из многочисленных русских блюд, так как считали их высококалорийными¹⁵⁰.

Маньчжурские старообрядцы-реэмигранты уточнили, что повседневные и праздничные блюда были традиционно русскими — щи, супы, разнообразные каши, кисели, пироги, блины, *шаньги*, *горошницы*, *кулага*, *паренки*, изделия из овощей и ягод и др.¹⁵¹. Второй важной составляющей питания романовских крестьян была скромная пища — рыба, мясо, яйца, молоко и приготовленные из него продукты.

Разведение домашнего скота и птицы (куры, утки) позволяло постоянно иметь на столе мясную пищу. Она дополнялась «диким» мясом, полученным от охоты на кабанов, изюбрей, коз, боровую (фазаны) и водоплавающую дичь, рыбу. Вне постных дней мяса употребляли много¹⁵².

Нередко появлялась на столе рыба: ловили форель в речке, текущей под холмом на западе поселка¹⁵³.

Мясо и рыбу использовали для первых и вторых блюд (варили, жарили, запекали), а также в качестве начинки для повседневных и праздничных пирогов и пирожков. Молоко употребляли в свежем и заквашенном виде, готовили из него сыр, сметану, масло, творог и изделия из него¹⁵⁴ (сырчики. — Ю.А.). По свидетельству С. Ямодзоэ «...в каждом доме есть корова, и молоко от нее пьют или делают из него сметану, творог, сливочное масло и т.д. Иногда масло привозится в Хэндаохэцзы на продажу, а куриные яйца, в основном, используются дома»¹⁵⁵. Эти продукты, а также мясо и в определенные дни — рыба не употреблялись в постные дни.

Широкое применение нашли свежие и заготовленные впрок овощи и ягоды, различные дикоросы, мед. Са-

жизнь белых русских. С. 19.

¹⁴⁷Ямодзоэ С. Рассказы о Романовке. С. 33.

¹⁴⁸Ямодзоэ С. Рассказы о Романовке. С. 34.

¹⁴⁹Накамура Ё. Романовка — поселок староверов в Маньчжурии. С. 251.

¹⁵⁰Тэруока Г. Жизнь колонизаторов: Сельское хозяйство и жизнь белых русских. С. 12, 19, 20; Ёсикадзу Накамура. Поселок староверов Романовка в Маньчжурии. С. 11.

¹⁵¹ПМА. Информация М.И. Басаргиной.

¹⁵²Ямодзоэ С. Рассказы о Романовке. С. 32.

¹⁵³Ёсикадзу Накамура. Поселок староверов Романовка в Маньчжурии. С. 11.

¹⁵⁴Тэруока Г. Жизнь колонизаторов: Сельское хозяйство и жизнь белых русских. С. 17 — 19.

¹⁵⁵Ямодзоэ С. Рассказы о Романовке. С. 32.

¹⁴⁴Аргудяева Ю.В. Пища в бытовой культуре русских, украинцев и белорусов Приморья // Многонациональное Приморье: история и современность. Владивосток, 1999. С. 89 — 95.

¹⁴⁵Аргудяева Ю.В. Старообрядцы на Дальнем Востоке России. М., 2000. С. 180.

¹⁴⁶Тэруока Г. Жизнь колонизаторов: Сельское хозяйство и

мыми большими были посадки картофеля, за ним следовали тыква и капуста, огурцы, дыни, арбузы, свекла, морковь, помидоры, редис, репа, зеленый лук, перец, подсолнечник и др. Зеленый и репчатый лук, «русский имбирь», периллу (судзу. — Ю.А.), кунжут выращивали только в некоторых хозяйствах и совершенно не культивировали китайскую капусту, шпинат, японскую редьку¹⁵⁶. Японские исследователи обратили внимание на существование у староверов нескольких способов хранения, обработки и заготовки впрок овощей, культивированных и таежных ягод, грибов, растений. Овощи употребляли в сыром, квашеном, соленном, сушеном виде. Свежие ягоды, дикие яблочки, виноград, актинидию использовали в качестве начинки для выпечки, сушили в печи. Для сушки ягоды укладывали на капустные листья, а овощи мелко нарезали и помещали в русскую печь; перед употреблением их размягчали кипятком. Чтобы сохранить продолжительное время в свежем виде черемшу, богатую витаминами и отличное противогрибковое средство, ее помещали в погреб, присыпая черешки землей; на зиму солили. Употребляли в пищу и другие дары тайги — орехи, грибы (их сушили и солили).

Наши информанты и японские исследователи отметили, что ягодой романовцы обеспечивали себя практически полностью. В большинстве крестьянских хозяйств обустраивали ягодники, где выращивали клубнику, а на «огородине» высаживали малину, смородину крыжовник и лишь сливу покупали у китайцев¹⁵⁷. Использовали в пищу также дикорастущие травы и плоды, которые заготавливали весной, летом, осенью, в том числе орехи и грибы. Из собранного в тайге кишмиша (*актинидия*), дикого винограда и калины, а также из ягод, выращенных на подворье, варили варенье на меду; мед употребляли и как лакомство, особенно для детей¹⁵⁸. С. Ямадзэ также отметил, что варенье, приготовленное из лесных ягод, клубники и меда, полезно как источник витаминов зимой¹⁵⁹.

Некоторые из выращенных овощей сохраняли до самой весны. Так, в подполье в свежем виде хранили картофель и тыкву, свеклу, морковь, которые, как считали японцы, было хранить легко. Другие овощи — огурцы, дыни, капусту, арбузы, помидоры — романовцы сохраняли в виде особых солений, которые дополняли питание в холодное время года. При этом С. Ямадзэ был уверен, что приготовление солений крестьянами-старообрядцами «...является одним из важных способов хранения продуктов, и в этом состоит существенное отличие от японцев, которые едят соленья как своего рода лакомство»¹⁶⁰.

Из напитков, кроме молока широкое распространение в будни получил хлебный квас, чай-пустоварка и *шапаган* (чай на лесных и доморощенных трав и листьев), а на праздники варили брагу и «медовуху»¹⁶¹ из дикого винограда, ягод и меда.

Японские исследователи обратили внимание на существование в повседневной жизни романовских ста-

рообрядцев определенных временных и абсолютных пищевых запретов. Временные запреты на определенные виды продуктов были связаны с православной культурой — в приеме пищи строго придерживались еженедельных постных и «молосных» дней, а также «великого» и «малых» постов в течение календарного года.

Японцы уделили немало внимания описанию постов, которых старообрядцы Романовки придерживались неукоснительно. Они отметили не только регламент еженедельных постных дней и основных постов в годовом календаре, определенные пищевые запреты в эти дни, но и особенности в поведении старообрядцев.

Вот как описывал посты С. Ямадзэ: «Два дня в неделю — по средам и пятницам — запрещено есть мясо, и, кроме того, несколько раз в году проводятся посты. В это время запрещены продукты животного происхождения (мясо, яйца, молоко, масло и т.д.). Основные посты — это семь недель перед их главным праздником — Пасхой, шесть недель перед Рождеством, две недели перед Успением Богородицы... а также от первой недели после Духова дня до Петрова дня... Кроме того, деревенским женщинам не разрешается сидеть за столом с нами, иноверцами»¹⁶².

Ё. Накамура приводит два примера посещения японцами семей романовских крестьян во время великого поста: «Когда К. Ийдзука в сопровождении представителей ООН посетил Романовку в марте, т.е. во время великого поста, то староста Иван Селдков... угощал гостей «медоухой», черным хлебом, котлетами, ухой, картофелем и мясным холодцом. На стол также подали лесные орехи, семечки подсолнечника, мед и несколько молочных блюд. Ийдзука остался весьма доволен богатыми кушаньями»¹⁶³. За шесть лет до этого, тоже в Великий пост, у романовцев побывал в гостях японский журналист ИванэАнэгава. Ему подали «дичь, мясо, яйца и другие вкусные блюда». Но семья хозяина, пишет Анэгава, ограничилась хлебом и супом¹⁶⁴.

Романовцы не строго относились во время поста к пищевым запретам для некоторых возрастных групп. По данным японских исследователей, детям в возрасте до года в посты разрешалось употреблять молочную пищу¹⁶⁵.

Абсолютные запреты распространялись на мясо отдельных животных (кролик, медведь), чай, кофе, спиртное, табак. «Когда мы посещали деревню, — сообщил С. Ямадзэ, — то должны были воздержаться от курения в помещениях. Правда, несмотря на запрет спиртных напитков, они пьют по воскресеньям и праздникам много медовухи — своеобразного напитка, собственноручно приготовленного из забродившего меда»¹⁶⁶.

Прежде чем употреблять в пищу некоторые продукты, применяли ряд очистительных мер. Так, мясо дикого кабана, как и домашней свиньи, разрешали есть, только пропустив через огонь и воду, т.е. тушу осмаливали и промывали горячей водой¹⁶⁷.

По мнению японцев старообрядцы вели здоровый образ жизни и этого им удалось достичь благодаря со-

¹⁵⁶Ямадзэ С. Рассказы о Романовке. С. 33, 49.

¹⁵⁷ ПМА. Информация М.И. Басаргиной; ЁсикадзуНакамура. Поселок староверов Романовка в Маньчжурии. С. 11.

¹⁵⁸Тэруока Г. Жизнь колонизаторов: Сельское хозяйство и жизнь белых русских. С. 12.

¹⁵⁹Ямадзэ С. Рассказы о Романовке. С. 36.

¹⁶⁰Ямадзэ С. Рассказы о Романовке. С. 33.

¹⁶¹Тэруока Г. Жизнь колонизаторов: Сельское хозяйство и жизнь белых русских. С. 17.

¹⁶²Ямадзэ С. Рассказы о Романовке. С. 25.

¹⁶³Накамура Ё. Романовка — поселок староверов в Маньчжурии. С. 251.

¹⁶⁴ЁсикадзуНакамура. Поселок староверов Романовка в Маньчжурии. С. 11.

¹⁶⁵Тэруока Г. Жизнь колонизаторов: Сельское хозяйство и жизнь белых русских. С. 12.

¹⁶⁶Ямадзэ С. Рассказы о Романовке. С. 24.

¹⁶⁷ ПМА. Информация Н.И. Селеткова.

блюденению православных традиций в составе пищи и регламенте ее приема.

Японские исследователи отметили, что процессы приготовления пищи просты и обычно не требуют, по их мнению, много времени. Пищу готовят каждый день по утрам, а днем и вечером разогревают по мере необходимости и едят. Хлеб пекли на два — три дня обычно в русской печи (хотя приспособились печь его и в плите) на оставшихся после топки печи углях. Ставили сразу два листа (противня) на 5 хлебов — этого хватало для ежедневного пропитания семьи в 5 чел., «...поэтому времени, требуемого для приготовления пищи, затрачивается гораздо меньше, чем у японцев и маньчжуров... при наличии мяса они готовят мясной и овощной суп, а при отсутствии мяса или во время поста готовят суп, состоящий из картофеля, риса, капусты (зимой квашеной) и т.д.»¹⁶⁸

Для выпечки хлеба и приготовления пищи пользовались преимущественно русской печью, а в отдельных случаях и плитой. Иногда свежую пищу готовили в печи, а на плите только подогревали уже готовые блюда. В летнюю жару пищу варили на открытом воздухе, для чего использовали либо самые примитивные очаги, либо специально сооружали «летнюю» кухню с плитой.

Как и в Приморье существовал набор инструментов и основной утвари для печи — крюка (кочерга), деревянная лопата, листы (противни), ухват, разных размеров чугуны, кастрюли, сковороды и др. Прием пищи осуществлялся как из «своедельной» (изготовленной в домашних условиях из дерева. — Ю.А.), так и покупной посуды — миски, кружки, ложки и др. В широком употреблении для хранения продукции были собственного изготовления деревянные селницы, логунки, бочонки, бочки, а также изделия из бересты.

Пчел разводили как в дуплянках, так и в рамочных ульях. У некоторых были обширные пасеки¹⁶⁹.

В Маньчжурии у старообрядцев сохранилась традиция не пользоваться в обиходе одной с мирскими посудой, закрывать все сосуды крышками, мыть посуду в проточной воде. Это отметили и японцы: «Также запрещено пользоваться общей с иноверцами посудой и кружками для воды»¹⁷⁰.

Несмотря на посты, когда запрещалось употреблять высококалорийные продукты, в целом питание старообрядцев Романовки японские исследователи оценивали как довольно сытное. С. Ямадзоэ, в частности, по этому поводу писал: «...деревенская пища на первый взгляд бесхитростная и простая, но если сравнить ее с питанием в деревнях японских колонистов, то думается, что она значительно превосходит по питательности, исходя из обилия животных продуктов (мяса, яиц, молока) и жиров»¹⁷¹.

И японские исследователи¹⁷², и наши информанты¹⁷³ отметили, что полностью себя романовцы не обеспечивали земледельческой продукцией. В частности муку, рис, растительное масло, покупали у соседей-корейцев и китайцев. С. Ямадзоэ отметил: «Помимо хлеба, в качестве основного продукта едят также рис. Его покупают в окрестных корейских поселках и т.д., варят в кастрюлях, добавляют

соли и едят, а также посыпают сахаром и кладут сливочное масло. В бедных домах иногда также едят чумизу»¹⁷⁴.

Романовские старообрядцы восприняли от китайцев некоторые культуры (чумизу, сузу), а также определенные блюда и способы их приготовления. Например, информант Н.А. Селетков рассказывал, как его мать кормила всю семью мучными *палтушками*, приготовленными по-китайски на пару. П.Г. Мартюшев сообщил, что в Китае стали использовать в пищу кукурузную муку, чего не было в Приморье. Из кукурузной муки хозяйки делали «наливную». Для приготовления этого блюда муку жидко разводили, заквашивали, разливали в противни и выпекали в печи. Получались вкусные «прянички». Из кукурузной муки пекли также блины¹⁷⁵.

Завершая обзор основных составляющих материальной культуры — поселения, жилища, одежды, пищи и утвари русских крестьян Северного Китая, еще раз подчеркнем, что они были практически такими же, как в Приморье, откуда вышли старообрядцы-эмигранты. и характерны для русских крестьянских поселений других районов рассматриваемого региона. В частности, описывая посещение православным епископом Хайларским, владыкой Дмитрием мест расселения русских эмигрантов в Северной Маньчжурии, корреспондент журнала «Рубеж» сообщил о старообрядческом поселке, основанном в Трехречье крестьянами-эмигрантами из Приморья: «Поселок — совсем русский: избы бревенчатые, одноэтажные, с деревянными крышами; жители от мала до велика, носят чисторусские крестьянские костюмы: женщины ходят в сарафанах и повойниках, мужчины — в длинных рубахах, с непререкаемыми деревянными гребешками у пояса»¹⁷⁶.

Анализ материалов японских исследователей и информации, полученной от самих жителей Романовки и других старообрядческих поселков Маньчжурии, позволяет констатировать, что основные составляющие материальной культуры (организация поселения, способы строительства жилья, его обустройство и интерьер, одежда, пища и утварь) старообрядцев в иных этнокультурных условиях не претерпели существенных изменений. Более того, старообрядцам Маньчжурии удалось в полной мере сохранить в условиях иноэтничного окружения традиционную русскую культуру, которая в советской России к середине XX в. была в значительной степени разрушена.

Эти русские традиции в 1950-е годы, «маньчжурские» старообрядцы-реэмигранты принесли и в Россию. В настоящее время народная культура и конфессиональные установки старообрядцев дальневосточного региона сохраняются прежде всего в сельской местности, где особенности природной среды и позволяют сохранять в материальном быту многие исконно русские традиции, а также новации, воспринятые в Приамурье, Приморье и Маньчжурии в результате адаптации к местным природным условиям, и через взаимовлияние культур разных народов.

Так протекала жизнь дальневосточных старообрядцев до августа 1945 г. Больших неудобств в жизни в иноэтничном китайском окружении старообрядцы не испытывали. Некоторые из них еще в Приморье жили рядом с китайцами-отходниками и неплохо знали их

¹⁶⁸ Ямадзоэ С. Рассказы о Романовке. С. 35.

¹⁶⁹ ПМА. Информация Н.И. Селеткова.

¹⁷⁰ Ямадзоэ С. Рассказы о Романовке. С. 25.

¹⁷¹ Ямадзоэ С. Рассказы о Романовке. С. 36.

¹⁷² Ямадзоэ С. Рассказы о Романовке. С. 34.

¹⁷³ ПМА. Информация П.Г. Мартюшева, Н.И. Селеткова.

¹⁷⁴ Ямадзоэ С. Рассказы о Романовке. С. 34.

¹⁷⁵ ПМА. Информация Н.И. Селеткова, П.Г. Мартюшева.

¹⁷⁶ Каржевин Ант. Старообрядцы в Маньчжурии: Из путевых заметок Епископа Дмитрия // Рубеж. № 3, 1939. С. 17 — 18.

обычаи и язык. В Маньчжурии староверы поселились на никем не занятых пустующих землях; поддерживали торгово-обменные отношения с китайцами и группой корейского населения, жившего рядом с поселками «харбинских» («маньчжурских») старообрядцев. Некоторые незначительные заимствования староверами в хозяйственном и материальном быту местного населения не повлияли на развитие традиционной русской культуры. Старообрядцы и в условиях принимающей стороны остались ее хранителями.

С приходом в Маньчжурию Красной Армии среди взрослых мужчин-староверов начались аресты. Все арестованные были отправлены в СССР, а там — в концентрационные лагеря Свердловской, Новосибирской, Оренбургской и Магаданской областей. Оставшиеся семьи расселились в разных местах Маньчжурии.

Дальнейшая судьба «маньчжурских» старообрядцев сложилась по разному. Часть из них после смерти Сталина перебралась в Россию, некоторые, наоборот, были тверды в своих намерениях уйти от нее подальше. Так практически перестали существовать ряд старообрядческих поселений в Маньчжурии. К тому же в Китае началось кооперирование китайских крестьянских хозяйств, что могло коснуться и староверов. Эти обстоятельства привели к тому, что так называемые харбинцы в 1955–1960 гг. и синцзянцы (старообрядцы-эмигранты Синцзяна) в 1956–1961 и 1965 гг. стали покидать Китай. Уезжали через Гонконг при помощи Толстовского фонда в Австралию, Новую Зеландию, Южную Америку (Бразилию, Боливию, Перу, Уругвай). В 1960-х годах часть старообрядцев Южной Америки из-за непривычного климата перебралась в Северную Америку (вначале в штат Орегон, Нью-Джерси, а затем и на Аляску). Те же, кто был вывезен в СССР, отбывали свои сроки в течение 8–10 лет в лагерях, преимущественно на Урале, в Сибири, Магадане. Некоторые из них, реабилитированные после смерти Сталина, вместе с подбыхавшими к ним из Маньчжурии семьями, какое-то время жили в Красноярском крае, Кемеровской области, Северном Казахстане. В начале 1960 годов бывшие харбинцы потянулись из Сибири в малообжитые места Хабаровского края. Здесь, на р. Амгунь, недалеко от ст. Дуки, конечного пункта железнодорожной ветки, идущей на запад от г. Комсомольска-на-Амуре (в будущем — Байкало-Амурской железнодорожной магистрали) в 1956 г. несколько репрессированных старообрядцев-харбинцев основали старообрядческий поселок Амгунь, переименованный впоследствии в с. Тавлинку. Постепенно сюда, а также в соседние поселки Дуки и Березовый (ст. Постышево) переселились многочисленные родственники, свойственники, бывшие односельчане основателей Тавлинки и прочие старообрядцы из разных районов Дальнего Востока, Сибири, Сахалина, в том числе реэмигранты и их потомки из числа «харбинцев», о которых говорилось в монографии — Басаргины, Бобыльские, Гуськовы, Калугины, Селедковы, Поповы и др.

В настоящее время осталось всего несколько человек реэмигрантов из Маньчжурии. Они проживают в пос. Березовый и с. Тавлинка Солнечного района Хабаровского края. Здесь же, а также в соседнем поселке Дуки и с. Гусевке живут их дети и внуки, а также потомки харбинских (маньчжурских) старообрядцев и представители иных старообрядческих родов из Приморья, Хабаровского края, Еврейской автономной области, Сибири. Все они

старообрядцы-часовенные, т.е. последователи переходного между поповщиной и беспоповщиной согласия. В названных населенных пунктах имеются моленные дома и выборные из числа членов общины настоятели. Климат здесь довольно суровый и заниматься земледелием не представляется возможным, но огородные культуры растут хорошо.

Старообрядцы трудоспособного возраста, преимущественно мужчины, работают в различных подразделениях Байкало-Амурской железнодорожной магистрали, на вывозке леса, в социальной сфере. Они стараются устроиться на работу так, чтобы иметь в неделю несколько свободных дней для занятия охотой, пчеловодством, ловлей рыбы. Остающейся традиционной многодетной семье эти подсобные промыслы необходимы. У этой группы у хабаровских старообрядцев, выходцев из Китая и их потомков, в настоящее время лучше, чем у других групп дальневосточных староверов, сохранились исконно русские традиции в промысловой деятельности, семейно-брачных отношениях и материальной культуре. Для молодежи традиционно характерна ранняя брачность — для девушек 15–17 лет, для юношей — 20–21 год, после службы в армии и непременно вступление в брак со «своими», т.е. со старообрядцами часовенного согласия. В семейной обрядности (родинно-крестильной, свадебной и похоронно-поминальной) русских традиций придерживаются неукоснительно. Сохраняется и традиционная многодетность, развита взаимопомощь не только среди представителей родственных и свойственных коллективов, но и среди однообщинников в целом.

Современные новшества охотно воспринимаются в хозяйственной деятельности и материальной культуре. Практически у всех имеются легковые, полугрузовые, а у некоторых и грузовые автомобили. Все поселки электрифицированы и телефонизированы; во многих домах установлены электро-газовые плиты для приготовления пищи, используется индивидуальное водяное отопление и бойлеры (работают на электричестве), современная мебель. Что касается духовной культуры, прежде всего обрядовой практики, то здесь стремятся полностью сохранить традиции — бытуют ежедневные домашние молитвы и еженедельные в моленных домах с привлечением как взрослых, так и детей. Радио и телевидение отсутствуют. Порицается курение и употребление алкогольных напитков.

Иерей Сергей Мацнев (Вологда)

СТАРОВЕРЫ И МИССИОНЕРЫ: ДЕЛО О КУЗЮГСКИХ РАСКОЛЬНИКАХ. 1843-1853 гг.

Следственное дело о Кузюгских раскольниках было открыто Вологодской духовной консисторией 11 августа 1843 года, ею же и закрыто 15 октября 1853 года. Оно велось, таким образом, десятилетие и завершилось фактически победой подследственных. Документы по делу частично опубликованы в рамках статьи свящ. П. Рукина в Вологодских Епархиальных Ведомостях, NN 6, 8/9, 12, 13, 23 за 1903 г, с отсутствием, к сожалению, соответствующих архивных ссылок. При чтении этих документов возникает впечатление, что адресаты переписки находились в некоем виртуальном пространстве, отделенном от реальной жизни непроницаемыми стенами канцелярий или келий. Два основных фигуранта – благочинный Подосиновского округа свящ. Симеон Петялин и Вологодский архиепископ (Иринарх, Евлампий, Феогност), то-есть представители Синодальной церковной администрации. Второстепенные – представители администрации государственной разных уровней. Невозможно не заметить специфику отношений этих двух групп между собой, выражающейся в постоянных «донесениях» по служебной линии с уличением друг друга в ненадлежащем исполнении служебных обязанностей. Казалось бы, цель общая, преследующая, прежде всего, общегосударственные интересы, - обращение местных «раскольников безпоповщинской секты» в официальное Православие, и, тем самым, ликвидация локального «гнезда раскола». Но за этой государственно важной деятельностью просматривается и иная, более понятная и предметная, - карьерное продвижение и демонстрация «рвения к службе» чиновников духовного ведомства. В центре переписки – крестьяне Котельничского уезда Вятской губернии и Усть-Сысольского - Вологодской, самовольно переселившиеся на территорию Никольского уезда той же Вологодской губернии около 1815-20 гг. в поисках пригодных для ведения хозяйства земель. Места их жительства, в силу удаленности от всяческих центров цивилизации, по определению о. благочинного Петялина – «лесная глушь»; заметного влияния на соседей-старообрядцев они не имели, но, тем не менее, оказались объектом усиленного внимания со стороны епархиальной власти. Причины такового становятся очевидны после ознакомления с материалами «Дела». Язык помянутых документов весьма характерен, наполнен определенными канцелярскими штампами, притом выдает совершенное равнодушие чиновников-исполнителей к судьбам и духовной жизни реальных людей, хотя и рассматриваемых ими в качестве потенциальной паствы, - всё это в совокупности понуждает автора в максимальной степени пользоваться прямым цитированием сих документов, расположив их по хронологическому принципу, избегая, без необходимости, собственных комментариев.

«Священник Христорождественской Шабурской церкви Разумник Яковлев Преображенский при вступлении своем в приход открыл, что в принадле-

жащих к его приходу Кузюгских починках... крестьяне Николай Сидоров и Митрофан и Андрей Павловы Перминовы с семействами, всего около 20 человек, живут по-раскольнически: в церковь к богослужению никогда не ходят, у исповеди и у св. причастия не бывали, в праздники Рождества Христова и Св. Пасхи священника с крестом не принимают, на благословение к нему не подходят и вместе с ним за одним столом не едят; детей своих оставляют без крещения или крестят по своему обряду. Обо всем этом священник 29 июля 1843 года донес исправлявшему должность местного благочинного священнику Подосиновской Рождественской церкви Симеону Кириллову Петялину, а сей последний, репортом от 15 июля того же года, донес преосвященному Иринарху, высказав при этом желание привести упомянутых раскольников в православие. На репорте преосвященный положил такую резолюцию: «9 августа 1843 г. Разсмотреть немедленно на законном основании и доложить с мнением». По наведенной Консисториию справке оказалось, что в исповедных ведомостях за 1842 г в Кузюгских починках крестьян Перминовых не значится. Консистория журналом от 11 августа 1843 г определила, чтобы благочинный вместе с приходским священником «не медля приступил к мерам увещания и наставления об оставлении означенными крестьянами и их семействами содержания ими раскола, и о приведении их в православие», а об успехах, какие последуют от того, доносил бы преосвященному. Во исполнение этого указа благочинный Петялин и свящ. Преображенский прибыли в Кузюгские починки лишь 25 ноября. Очевидно, они ждали зимнего пути, так как починки откинута от приходской церкви верст за 50 - в сызем и в дождливое осеннее время года едва можно было пройти туда пешему. Здесь прежде всего они составили реэстр раскольникам, которых оказалось числом 26. Раскольники были найдены на лицо, кроме Митрофана Перминова с семейством, удалившегося в то время в сызем - верст за 60 от Кузюгских починков, для приискания и устройства в глухом лесу нового для себя местожительства. Призвать Перминова для увещания, по незнанию дороги к новозаводимому им починку, не было возможности. Увещание велось с 25 ноября по 1 декабря при сотском Паломского волостного правления Евфимии Пупышеве и при посторонних свидетелях. При «убедительном и назидательном» увещании благочинного Петялина, изъявил согласие присоединиться к церкви только Николай Перминов со всем своим семейством, в числе 7 человек. По наблюдению Петялина, Николай был в роде наставника раскольников, он был «ученый» и при доме своем имел особое небольшое отделение, представляющее из себя род моленной, куда со своей матерью, пока еще не высказал желания обратиться в православие, ходил молиться перед ужином и после него. Ужинали они в одной комнате с увещателями, хотя и на разных столах. Андрей Павлов и Марфа Трифонова Перминовы с семействами не пожелали

присоединиться к церкви. О всем происшедшем о. Петялин донес Преосвященному репортом от 10 декабря с объяснением, что Марфа Перминова уже свезена Вятским начальством на ее родину – в Вятскую губернию. При репорте представлены были и расписки Николая, Евфросинии и Иулитты Перминовых – о желании их присоединиться к церкви, а Андрея и Марфы с семействами – о решительном нежелании. На репорте последовала такая резолюция: «27 декабря 1843 г. В консисторию на рассмотрение. При сем предлагается консистории утвердить действительным благочинным священника Петялина, как замечаемого мною способным к сей должности.» А дух. консистория 31 декабря журнально определила: «За обращение из раскола означенных лиц священникам Петялину и Преображенскому изъявить благодарность, утвердив первого действительным благочинным, при чем предписать им, чтобы они старались благоразумными мерами и остальных раскольников привести в православие, и кроме того сообщить в Вологодскую Палату Государственных Имуществ, дабы она благоволила употребить зависящие в сем деле со своей стороны меры».

В июле 1844 г благочинный Петялин донес Преосвященному, что приступить к обращению кузюгских раскольников в православие он не осмеливается без содействия депутата со стороны Окружного Управления, тем более, что новообращенному Николаю Перминову со стороны сего управления стало более чем прочим призывом то в Расправу, то в Паломское волостное правление (в 120 верстах от Кузюгских починков), где отбираются от него какие-то объяснения и едва ли не делается ему при этом каких-либо внушений, хотя Николай твердо держится православия, доказав это тем, что свою мать Иулитту, умершую того лета, несмотря на все трудности пути, сам представил к церкви для погребения по церковному чиноположению, при чем и сам исполнял весь обряд. Благочинный просил о побуждении выслать депутата без промедления, пока еще раскольники заняты полевыми работами и не разошлись по лесам для своих промыслов. Дух. Консистория 25 августа определила по содержанию донесения благочинного сообщить в Палату Государственных Имуществ с просьбою откомандировать со стороны Никольского окружного управления депутата при обращении Петялиным из раскола в православие крестьян Шабурского прихода. Палата сообщила консистории следующее: «На предписание Никольского окружного начальника Паломскому волостному правлению доставить подробные сведения о самовольно переселившихся из Усть-Сысольского уезда в леса вверенного ему округа крестьянах Николае и Андрее Перминовых и Вятской губернии Котельничского округа крестьянской девке Марфе Барановой, с тем, чтобы волостное и сельское начальство имело за ними строгий надзор и оказывало содействие духовенству в обращении старообрядцев к православию, волостное правление сообщило, что упомянутые лица действительно состоят в расколе и из одного обратиться, по убеждению волостного головы, никак не согласились; при сем правление объяснило, что хотя из

них Николай Перминов и дал благочинному Петялину и свящ. Преображенскому подписку об обращении в православие, но на самом деле состоит в расколе, а в православие обратиться совершенно не желает, да и ранее в оное обращен никем не был, а подписку ту вынужден был дать против желания, единственно из опасения лишиться своего имени, как упомянутые священники намеревались сделать». Со своей стороны палата нашла, что «мера, принятая благочинным свящ. Петялиным для обращения сих старообрядцев в православие, есть малоуспешна, ибо тут должны быть усилены духовные увещания, а не какие-либо подобострастные действия». А потому палата, препроводив отобранные от Николая Перминова, жены его, Андрея Перминова и Марфы Барановой с дочерьми ее показания о необращении их в православие, первую подписку Николая Перминова, данную благочинному Петялину 25 ноября 1843 г о нежелании его с семейством оставить раскол, а также показания сторонних крестьян, свидетельствующие о расколе Николая, просили консисторию учинить надлежащее распоряжение к усилению действий к обращению означенных раскольников в православие кроткими мерами, с присовокуплением, что о командировании со стороны окружного управления депутата к сему обращению предписано Никольскому окружному начальству.

Препровожденные палатою в консисторию показания, отобранные волостным головою Паломского правления Федором Мергасовым 5 августа 1844 г, включают следующие сведения. Николай Перминов объявил о себе, что он с самых малых лет доньше с семейством придерживается секты Данилова монастыря, как его родители к тому приучили; к православной церкви никем и никогда обращен не был и хотя 25 ноября 1843 г благочинный Петялин с приходским священником Преображенским и дьячком Ильинской Утмановской церкви Василием Жерихиным, при понятых крестьянах, вынуждали его с прочими обратиться в православие, но он на то никак не был согласен, почему дьячек Жерихин писал при посторонних людях, согласно его с матерью желанию, подписку об оставлении их в расколе, которую он подписал своею рукою, а жена его просила крестьянина Петра Рупышева написать такую же подписку от ее имени, которая также была удостоверена посторонними лицами. На следующий день, т.е. 26 ноября, Николай с женою и матерью были взяты к Шабурской церкви, где через притязания священников были введены в церковь, священником Преображенским исповеданы и приобщены Св.Таин, после сего благочинный и свящ. Преображенский начали описывать у него дом, скот и прочее имущество, чрез что вынудили его дать другую подписку в разсуждении обращения в православие, а прежде данную подписку отдали ему, которая к показанию сему и приложена. Жена Николая Евфросинья показала то же, что и муж. Свидетели-крестьяне, в числе 12 человек, также показали, что при приводе Николая Перминова с семейством из раскола в православие были употреблены разные пристрастные притязания.

По рассмотрении сего дела, дух. Консистория журналом от 6 октября 1844 г определила: предписать свящ. Преображенскому и благочинному Петялину, чтобы они «усугубили свои действия кроткими и благоразумными мерами к обращению из раскола в православие означенных жителей в деревне Кузюгском починке, и какие будут успехи, доносили консистории по полугодиям, а Палату Государственных Имуществ о сем распоряжении уведомить, с тем чтобы касательно содействия вышеписанным священникам в увещании тех раскольников учинила со своей стороны зависящее распоряжение.

Вследствие сего предписания, благочинный Петялин от 4 декабря 1844 г репортовал следующее: в полугодичное обревизование церквей он намерен был отправиться в сюземные места для обращения раскольников, но крестьяне, на пути к тем раскольникам живущие, письменно показали, что они ни подвод дать для проезда к раскольникам, ни сами быть в виде свидетелей при обращении их не осмеливаются, потому что волостной голова Мергасов и писарь Шемякин, бывши в их деревнях, запретили им это. Эти же лица доносили, что якобы он, благочинный, с свящ. Преображенским чинили Николаю Перминову насилие и намеревались лишить его имущества, чего им двоим в такой шайке раскольников среди дремучих лесов нельзя было не только сделать, но даже и подумать. В таком бесчеловечном поступке оправдывает их как сам Николай Перминов, давший снова подписку, обнаруживающую неблагонамеренные поступки головы и писаря, так и брат его Андрей Перминов, бывший тоже при церкви для обращения, который ни сам не пожелал присоединиться, ни детей своих не дал присоединить к православию, которому они за это никакого оскорбления, насилия и вреда не причинили. Неправедливость доноса упомянутых начальников благочинный доказывает и тем, что Николай Перминов «не есть дитя младое, на руках матери иногда приносимое против воли ко Св.Причащению, так как он и прочие обратившиеся сами ходили на исповедь и ко Св.Причащению. При таком неприязненном отношении к делу упомянутых Начальников приступать к обращению раскольников весьма трудно и даже не предвидится надежды иметь успех. Донося о сем, благочинный просил себе у Преосвященного защиты и покровительства, с присовокуплением, что из депутатов со стороны Никольского окружного управления для обращения раскольников и по сие время к нему не являлся никто, а действие без них сопряжено с большою опасностью. Репорт этот, адресованный на имя Преосвященного Иринарха, был рассмотрен уже вновь прибывшим на кафедру Преосв. Евлампием, который положил на нем следующую резолюцию, от 17 января 1845 г: «Обратив внимание на жалобу благочинного Петялина, приносимую на Паломское волостное правление, представить меры к устранению препятствий в действии касательно обращения поименованных раскольников, о коих объяснить сколько их числом в том месте, и какого толка они». Заслушав сие, консистория 28 января определила: «с прописани-

ем репорта благочинного Петялина сообщить в Вологодскую Палату государственных Имуществ об удержании волостных начальников от препятствий, чинимых ими при увещании раскольников об оставлении ими раскола с тем, чтобы о последующем она Палата уведомила, а благочинному Петялину о сем дать знать указом; о числе раскольников и какого они толка, написать справку».

От 15 января 1845 г благочинный Петялин, репортуя Преосв. Евлампию о разных притязаниях и вредных внушениях со стороны волостных начальников Николаю Перминову и о пристрастиях и угрозах соседнему народу, а также о ложных доносах, чинимых на него, благочинного, за медленностью местного окружного управления, просил разрешения приступить к обращению раскольников с чиновником земской полиции. Последовала резолюция: «Написать сведение а) сколько раскольников и какого толка они в Шабурском приходе; б) спросить благочинного, какие были вредные внушения раскольникам со стороны волостного начальства и какие были лживые доносы на самого благочинного от волостных начальников? Если это в прежних репортах проясняется, то представить прежние репорты». Между тем Вологодская Палата Гос. Имуществ, отношением от 14 мая 1845 г за N42, объяснила Консистории следующее: Никольский окружной начальник строго подтвердил Верхнемоломскому Паломскому правлению, дабы оно всеми зависящими от него мерами содействовало духовенству к обращению в православие раскольников, со внушением голове Мергасову и писарю Шемякину, чтобы они никоим образом не осмеливались делать остановок духовенству в этом деле. Но волостное правление объяснило, что при проезде Петялина к месту раскольников не только со стороны крестьян не было ему притеснения в даче подвод, но никогда сии последние и делать сего не могли, ибо им строго внушено, чтобы безпрекословно давали благочинному Петялину подводы при проезде его в Кузюгские починки и при обращении раскольников оказывали возможное со своей стороны содействие. Депутатом же к свящ. Петялину со стороны Палаты был откомандирован еще в октябре 1844 г заседатель правления Мартюшев, который живет на пути от благочинного Петялина к раскольникам и во всякое время может следовать вместе с ним, но Мартюшев об отправке Петялина для увещания раскольников не был извещен, даже и самое волостное правление не знает, ездил ли туда свящ. Петялин или нет, потому что от него не было о сем никакого извещения. Сообщая о сем, Палата просила Консисторию сделать распоряжение, чтобы Петялин об отправке своей в Кузюгские починки давал знать Правлению заблаговременно для извещения о том депутата Мартюшева.

Репортом от 16 декабря 1845 г благочинный Петялин доносил Преосвященному, что 26 ноября он являлся в Кузюгские починки и «при всех своих кротких и благоразумных мерах, а иначе и поступать нельзя в таком диком сюземном месте и с таким диким и грубым народом» в присутствии местного священни-

ка, заседателя Мартюшева и посторонних людей делал увещания раскольникам, но успехи оказались малоудовлетворительны. Впрочем, благочинный приметил, что «заря веры православной начинает в их сердцах показывать благотворные свои лучи», ибо дочь Марфы Барановой девка Гликерья согласилась окрестить свою незаконнорожденную годовую дочь Татиану по церковному чиноположению, которую действительно тогда же и окрестили, с записью в метрики, по взятии с матери подписки. А брат Гликерии доказал, что раскольники, несмотря на распутную жизнь, содержат правила своей секты и молятся не просто, а по так называемой лестнице – роде четок. К какой они принадлежат секте, не объявили; заметно, что держатся раскола по преданию предков. Моленной, а также и книг в доме их не видно. При рапорте о сем благочинный представил отобранную у раскольников лестовку и подписки о нежелании их перейти в православие. На репорте от 28 декабря 1845 г последовала такая резолюция: «Поименованная в репорте лестовка получена. Из обнаружений описанных действий раскольников, позволяющих себе без зазрения плотское незаконное смешение, явствует, что означенные раскольники принадлежат к секте беспоповщины или поморщинской. Из отзывов их, что им христианская вера нелюба, как значится в отобранных письменных объяснениях, видно, что они, при невежестве их, дают о себе разуметь, что будто они вовсе и не христиане. Посему, предписав местному причту о неослабном основательном и разсудительном наставлении их в разсуждении содержания и питаемого ими заблуждения, сообщить и в Палату Государственных Имуществ, не признает ли она со своей стороны нужным оказать сообразное содействие духовным при наставлениях, какие сими последними чинимы будут?»

Репортом от 29 января 1847 г благочинный Петялин доносил Преосвященному, что в течение всего 1846 года увещания раскольникам он не делал по невниманию к его распоряжению со стороны волостного начальства. Именно он, благочинный, отношением от 22 ноября 1846 г дал знать голове Паломского правления Попову, чтобы он на 26 число того ноября представил к Шабурской церкви Кузюгских раскольников и был бы тут сам в качестве депутата, но голова ни сам не явился, ни раскольников не представил, а в то 26 число явился один старшина; благочинному же по случаю срока подачи отчетов ожидать их прибытия к церкви не было времени, а самому пробраться в место их жительства, находящееся в диких лесах, по заложенной лесом дороге, вследствие бывшей в том году ужасной бури, не было возможности. На сем резолюция от 26 мая 1847 г.: «Рассмотреть в соображении о усилении приличных мер к обращению раскольников, и по обсуждении о таковых мерах сообщить о содействии в употреблении оных по принадлежности, дабы благочинный не жаловался».

Репортом от 30 июля 1847 г благочинный Петялин опять доносил Преосвященному, что увещания не было и в первой половине сего года, так как при полугодовом обозрении Шабурской церкви сюда не яви-

лись ни депутат, ни раскольники, объяснив невнимательность волостных начальников к его предписаниям и «непечность» их о обращении заблудших тем обстоятельством, что со стороны надлежащего начальства в свое время не было никакого взыскания ни бывшему голове Мергасову, ни писарю Шемякину, который не уволен от должности даже и в настоящее время. На сообщения и запросы Консистории Палата ответила отношением от 24 октября 1847 г, в котором просила Консисторию «вменить благочинному Петялину в обязанность, чтобы он на будущее время, когда намерен будет проповедовать и увещать раскольников, то извещал бы о том гораздо благовременнее местное сельское начальство, дабы оно могло ему приготовить слушателей, и время проповеди назначил бы в воскресные и праздничные дни, чтобы крестьяне в будни не отвлекались от своих работ; притом, если он нелicenseмерно хочет исполнять долг проповедника – пастыря, то для осуществления этой священной обязанности не должен отягчаться расстоянием и трудностью пути к требующим проповеди, которая на месте бывает гораздо действительнее, потому что слушатели охотнее примут поучения в местах своего жительства, нежели за 40 и более верст от оно, когда будут высланы для того принуждением. При соблюдении только сего можно будет признать действия свящ. Петялина соответственными духу христианства и возложенной на него обязанности.»

В январе 1848 г благочинный Петялин доносил Преосвященному, что в сентябре минувшего года, при освящении Шабурского храма, чрез волостное правление представленные к церкви раскольницы – жена Андрея Перминова Матрона и старуха девка Марфа «начали показывать некоторые признаки обращения». При заседателе правления Рыкове и при прочих людях они добровольно согласились употреблять хозяйскую пищу не своими ложками и не из своих чашечек, при них имеющихся, хотя решиться на присоединение к православию без воли и согласия мужчин не осмелились. Мужчины же их в то время отлучились далее в леса чистить новые места для своего населения, хотя, по требованию благочинного, волостное начальство должно было бы представить к церкви и их. К сему благочинный присовокупил, что им приказано волостному начальству по крайней мере однажды в месяц представлять раскольников в церковь к службе Божией «для возбуждения в них чувства самосознательности и расположения к обращению на путь правый от пути заблуждения», но исполнения этого не слышно, да и самая дорога туда, особенно после бурелома, не устроена, несмотря на предписание Начальства. Палата, отношением от 28 августа 1848 г, сообщила Консистории встречную жалобу Паломского волостного правления на самого благочинного Петялина, который будто бы обращается в правление о вытребовании раскольников незаблаговременно, не более как за один день пред поездом своим, между тем раскольники проживают от Шабурской церкви в расстоянии не менее 40 верст, а по приезде к церкви благочинный не ждет распоряжений правления ни одного дня. А по-

тому Палата просила приказать Петялину, чтобы он на будущее время с требованиями своими о высылке к нему раскольников для увещания обращался в правление заблаговременно, назначая для сбора известный пункт и такое время, в которое можно было выполнить его требование и чтобы «своих несправностей по сему делу на других не слагал».

18 июля 1849 г. Никольский Уездный Суд сообщил Консistorии, для распоряжения с ее стороны, о своем решительном определении по делу о Кузюгских раскольниках, по которому Андрей и Митрофан Перминовы, «допустившие себя и детей своих до раскола и развратной жизни, по силе Уложения о наказаниях уголовных и исправительных, должны быть отосланы к духовному отцу для вразумления и поступления с ними по правилам церковным».

При годичном (в 1849 г.) обревизовании благочинным церковью увещания раскольникам не было. Когда 28 ноября 1849 г. благочинный прибыл к Шабурской церкви, то не нашел здесь ни раскольников, ни депутата со стороны волостного начальства. Тогда благочинный 29 ноября послал в починки за раскольниками сельского сотского Михея Бабкина. В Кузюгах Бабкин нашел только детей Марфы Барановой – Гавриила, Леонтия и Марину, которые молотили на гумне хлеб. Андрей и Митрофан Перминовы уже успели уехать в леса на зимовку. Сотский потребовал, чтобы Барановы отправились с ним на увещания, но «после долгих переговоров и к удивлению своему» увидел, что Гаврило и Леонтий «вместо скромного послушания на зов его», завернувшись к себе в избу, вышли оттуда с ружьями в руках и потом куда-то от него ушли. Этим Бабкин так был напуган, что, прекратив разговоры даже и с оставшейся Мариной, обратился в бег и прибыл к церкви вечером 1 декабря. Донося о сем, благочинный жаловался, что и предложение его – приводить раскольников в церковь к службе Божией хотя однажды в месяц, остается со стороны волостного начальства без внимания.

2 июля 1850 г. при Шабурской церкви благочинный Петялин с местным причтом в присутствии станового пристава Гуляева, Осановского волостного главы Бетехтина, сотских и посторонних лиц, увещали старших из раскольников – Андрея и Митрофана Перминовых, жену первого Матрону и девочку Марину Баранову. Андрей и Митрофан, «почувствовав сущность православной веры», дали было подписку на обращение в православие, но спустя несколько времени остановились приступить к обряду присоединения в православие, находя для себя затруднительным кланяться иконам, написанным красками, и носить на себе крест без слов «Царь славы», а также преступить завет родительский. Матрона же и Марина «из страха ли к мужчинам или по другим каким причинам, не изъявили открытого согласия на принятие православия, хотя из общей чашки и хозяйскими ложками хлебали». При репорте о сем Преосвященному Петялин приложил медный носимый раскольниками крест и литой оловянный образ Св. Иоанна Предтечи с присо-

вокуплением, «не благоволено ли будет воспретить продавать с такою надписью кресты и литые иконы».

26 августа 1851 г. становой пристав Сацердотов представил к Подосиновской Богородицерождественской церкви на увещание 8 человек раскольников. Увещание велось с 27 августа по 8 сентября, в присутствии Сацердотова и местного причта. По донесению благочинного, за это время «раскольники без особого к тому настояния ходили для ознакомления их с церковью к службе, коя постоянно тогда совершалась, и им многое на их слова к отклонению их от раскола приложено было из мест св. писания и из Пращицы касательно двуперстного их сложения и о хождении при крещении и венчании по солнцу, когда в России, по учению Мартина мниха армянина, так крестились двуперстно, и на каком соборе это ложное учение его отринуто, и что сам он во лжи своей признался и покался». В это время увещатели имели возможность полнее ознакомиться с религиозными воззрениями и бытом раскольников, о чем и составили особые журналы. Из показаний раскольников видно, что они заимствовали свою веру от стариков. В православную церковь раскольники не ходят потому, что кресты на церквях не по старому, иконы пишутся красками на досках и недостойными людьми; служба при крещении и венчании совершается не по солнцу; в символе веры пред словом «животворящего» оставлено слово «истинного». С православными не имеют общения потому, что они крестятся неправильно, носят стриженные усы, употребляют табак и бранятся матерно. В отличие от православных в одежде, мужчины носят ремни вместо кушаков. Все они объявили себя последователями той веры, которая была до патриарха Никона, из Поморской секты Данилова монастыря, а где этот монастырь, раскольники не знали. Кузюгские раскольники оказались крайне непросвещенными. Из них грамотными и умеющими писать были только Андрей и Митрофан; все о себе показали, что символа веры и заповедей не знают. Репортуя Преосвященному о малоплодности результатов увещаний, благочинный Петялин высказывает мысль, что привычка раскольников жить по своему сделалась для них второю природою, хотя, при всей грубости лесной их жизни «приметно, что они начинают ослабевать усердием и доверием к расколу, потому что своим детям дают волю обращаться или не обращаться в православие и заклать на них не кладут». При этом для искоренения раскола благочинный предлагал такую меру: малолетних детей раскольников, предварительно окрестив, взять в училища для обучения грамоте и православию, а взрослых из них определить временно на услуги к каким-либо общественным заведениям, или к училищам, или к сельским обществам. На репорте Преосвященный положил такую резолюцию: «Мысль, чтобы раскольнических детей обучать грамоте, и раскольников отцев их употреблять для услужения при обществах, заслуживает внимание; для осуществления оной сделать сношение с палатою гос. имущества. Прочее рассмотреть». А консистория, во исполнение сей резолюции, рассмотрев дело, журналом от 31 декабря определила: «С про-

писанием репорта благочинного Петялина, сообщить в Вол. Палату гос. имуществ на ее рассмотрение и просить, чтобы она учинила со своей стороны деятельные меры к отвращению означенных крестьян от распутства и раскола, а благочинному и приходскому священнику предписать, чтобы они неослабно продолжали увещавать одних об оставлении ими раскола и распутства, а других располагали к принятию св. крещения и к хождению в церковь и исполнению христианских обязанностей».

Между тем обнаружилось, что семейство Николая Перминова не твердо в православии. Сын Николая Евфимий женился на дочери раскольника Вятской губернии Акилы Агалакова – девице Марии, новообращенной в православие. Акила стал часто входить в дом Перминовых и своими советами так поколебал их в вере, что они, по делу о смерти отца своего Николая, пред судом показали себя уже состоящими в расколе. Но после увещания, сделанного им свящ. Преображенским при «благоразумном наблюдении» пристава Сацердотова, они отказались от раскола и 27 марта были у исповеди и св. причастия, кроме жены Николая – Евфросинии.

В апреле 1852 г Кузюгские раскольники были опять представлены приставом Сацердотовым на увещание к благочинному Петялину. На этот раз упорнее всех оказался Митрофан Перминов, который решительно заявил, что православие со всеми его таинствами и обрядами ему не нравится, с самими православными он не пивал и не едал и содержимого им старообрядчества он не оставит до своей смерти, в чем 13 апреля и дал благочинному подписку. Донося о сем преосвященному, благочинный высказал соображения, что ввиду такой «ожесточенности» Митрофана продолжать ему увещания – значит «напрасно время тратить» и предложил «удалить Митрофана с места его жительства, для примера прочим, дабы он не мог служить поводом к порче для других». При показаниях Митрофан между прочим объяснил, что девка Васса, с которою он живет не менее 20 лет, начальством отобрана у него и около 5 лет живет в Орловском уезде неизвестно у кого; за сожитие с нею был судим тому около 7 лет и штрафован 100 р. серебром.

4 декабря 1852 г, в проезд по благочинию, Петялин делал последнее увещание семейству Андрея Перминова, представленному к Шабурской церкви сельским старшиною Петром Шушариным. Митрофан с семейством в это время удалился будто бы на жительство в новый починок в леса, а Марфа Баранова с семейством переселилась в Вятскую землю. Все раскольники высказали решительное намерение до смерти пребыть в своей вере. Андрей заявил, что все увещания ему кажутся «противными и тягостными», что «у него мысль одна и та крепка: не дай Бог помыслить, чтобы переменить веру», а Матрона выразилась, что предложить увещание ей все равно, что «говорить к стене». По заслушании сего дела, консистория 15 октября 1853 г журнально определила: «Как раскольники Кузюгских починок, в числе 11 человек, за всеми увещаниями и принимаемыми со стороны духовного и

гражданского начальства мерами остаются в своем расколе непреклонными, почему в прошедшем 1852 г главному из тех раскольников Митрофану Перминову, по распоряжению губернского правления, и было внушено, чтобы он отнюдь не осмеливался обнаруживать свою ересь к соблазну других, то за таковым распоряжением, ныне переписку о них прекратить, поставив, впрочем, в обязанность местному приходскому священнику, равно и благочинному, наблюдать, чтобы они отнюдь не осмеливались обнаруживать свою ересь к соблазну православных и вообще не нарушали правил общественного благоустройства».

Так окончено было дело о Кузюгских раскольниках, тянувшееся целых 10 лет. И они оставлены были надолго в совершенно невежественном покое».

Библиография:

Свящ. П. Рукин «Раскол и мероприятия против него в Никольском уезде» в: Вологодские Епархиальные Ведомости за 1903 год, N 6, сс. 158 – 166; N 8/9, сс. 231 – 238; N 12, сс. 341 – 345; N 13, сс. 378 – 383; N 23, сс. 686 – 694.

Алексеев П.П. (Рига)

СТАРОВЕРИЕ ЛАТВИИ В ПЕРИОД ВТОРОЙ РЕСПУБЛИКИ

Староверие на землях современной Латвии насчитывает не одно столетие. И.Н. Заволоко в учебном пособии *«История Церкви Христовой»* пишет: *«В нынешнем Цесском (ныне Цесисский – П.А.), Валкском и Вольмарском (ныне Валмиерский – П.А.) уездах при нашествии крестоносцев уже были древле-православные храмы и священнослужители при них»*¹.

В последующем, земли современной Латвии очень активно заселялись староверами после учиненного патриархом Никоном церковного раскола. Местные власти не препятствовали гонимым хранителям Веры Христовой и *«к староверцам относились сочувственно и предоставляли им возможность свободно «править службу по древле-православному чину соловецких иноков»»*².

Даже во времена, когда Рига находилась под властью России, положение местных старообрядцев было много лучше, чем в других регионах империи. *«28 февраля 1828 года прибалтийским генерал-губернатором Пауллуччи были утверждены особые «Правила», которые предоставляли рижским староверцам большую свободу в делах внутреннего управления»*³. Данные правила известны как *«Правила Пауллуччи»*.

Но тяжелые времена пережили и рижские староверы. Были закрыты все рижские моленные. *«Делается попытка закрыть и главную моленную (Гребенщицкую – П.А.) при губернаторе Суворове»*⁴. Устная легенда повествует, что при попытке закрыть обитель сам губернатор прискакал к храму на белом коне, но во дворе храма для его защиты собрались староверы города, в т.ч. относившиеся к другим приходам, которые к этому моменту уже были прикрыты. На предложение губернатора сдаться и закрыть храм рижские староверы заперли наглухо все ворота и через забор закидали губернатора камнями. Губернатор на белом коне вместе со свитой ретировался. Приказа штурмовать обитель не последовало, храм удалось отстоять.

В дальнейшем был Высочайший Манифест 1905 года, когда все старообрядчество Российской империи переживало великий подъем, используя накопленный за века гонений потенциал. Но созидательная деятельность староверов была остановлена Первой Мировой войной, последующей революцией и гражданской войной.

В результате, на обломках империи стали образовываться новые государства. Одним из вновь

созданных государств стала Латвия – страна на берегу Балтийского моря, в состав которой вошла бывшая Курляндия, часть бывших Лифляндской губернии и Витебской. На значительной части этих земель в свое время нашли приют староверы и получили возможность жить.

С созданием Латвийской Республики начинается новый этап в жизни староверов. После вековых гонений они получают все гражданские права и в полной мере начинают ими пользоваться.

Для начала староверы активизируют свое участие в политической жизни и стоят у истоков молодого Латвийского государства. Независимость Латвийской Республики (ЛР) провозгласил Народный совет и стал первым представительным органом ЛР. В Народном совете староверы были представлены Ф.С. Павловым и Е.С. Колосовым. На смену Народному совету пришло Учредительное собрание, избранное 17–18 апреля 1920 года. Учредительное собрание действовало до 7 ноября 1922 года, когда начал работу 1-й Сейм Латвийской республики. В Учредительном собрании работали староверы Ф.С. Павлов и П.И. Мельников.

Учредительное собрание сменил парламент Латвийской Республики – Саэйма, первый состав которого был избран в 1922 году.

Наиболее выдающимся староверческим политическим деятелем времен Первой Республики был Мелетий Архипович Каллистратов, единственный русский депутат всех четырех довоенных Саэймов Латвийской Республики. Так же депутатами-староверами разных созывов были С.Р. Кирилов, И.Ф. Юпатов, Г.Е. Елисеев, Т.Е. Павловский. Иван Ферапонтович Юпатов долгие годы руководил Русским отделом Министерства образования, в ведении которого находились все русские основные, средние и высшие школы, а Стефан Родионович Кирилов одно время занимал пост товарища (заместителя) министра земледелия.

В период Первой Латвийской Республики активизируется церковная и общественная жизнь староверов: проходят различные съезды, издается разнообразная периодическая литература – журналы *«Родная старина»*, *«Старая вера»*, *«Наставник»*, *«Вестник Совета старообрядческих соборов и съездов в Латвии»*, выходят в свет первые номера Церковного календаря и закладывается основа для дальнейшего его издания.

Активно действуют различные кружки и общества. Наиболее широкую известность получил Кружок ревнителей русской старины под руководством Ивана Никифоровича Заволоко. Кружок вел обширную просветительскую деятельность: устраи-

¹ Заволоко И.Н. История Церкви Христовой. Рига, 1990. С.81–82

² Там же С.154

³ Там же С.156

⁴ Там же С.157

вал собеседования, проводил концерты духовной музыки, издавал журнал «Родная старина», занимался исследовательской и собирательной работой, организовывал разнообразные выставки.

Благодаря неустойчивой работе староверческого депутатского корпуса выделялись дотации на строительство и ремонт храмов.

Включение Латвии в состав СССР кардинально изменило уклад старообрядческой жизни. М.А. Каллистратов был жестоко расстрелян в одной из Даугавпилских тюрем перед приходом в город немецкой армии, И.Н. Заволоко, за свою просветительскую деятельность, был вывезен в Воркутинские лагеря и восемнадцать лет провел в ссылке, кого-то постигла менее суровая участь, но вся активная работа была остановлена на долгие пятьдесят лет.

Живя в Советском Союзе староверы могли издавать только Церковный календарь, другой просветительской деятельности не было.

Вновь кардинально ситуация изменилась после выхода Латвии из состава СССР в 1991 году, когда была воссоздана Латвийская Республика (ЛР) ставшая правопреемницей довоенной Первой Республики и получившая название Второй. Свой отсчет Вторая Республика ведет от 4 мая 1990 года, когда была принята декларация о восстановлении Латвийской Республики. Переходный период от принятия декларации до международного признания занял немногим более года. Преемственность Второй Республики от Первой в т.ч. выражалась и восстановлении основополагающих законов таких как Конституция (Сатветсме) 1922 года и Гражданский закон 1936 года.

Происходящие в обществе глобальные перемены напрямую затрагивали и староверов.

Одним из первых законодательных актов ЛР стало решение Верховного Совета от 15 октября 1991 года «О восстановлении прав граждан Латвийской Республики и основных правилах натурализации». Этим решением был восстановлен институт гражданства Латвийской Республики. Право зарегистрироваться в качестве гражданина ЛР получили лица, имевшие Латвийское гражданство до 1940 года и их потомки. В соответствии с этим законом подавляющее большинство староверов были зарегистрированы гражданами Латвийской Республики.

Другим важным документом, отразившимся на жизни старообрядческой общины, стал Закон о денационализации принятый 30 октября 1991 года и отменивший все советские законодательные акты о национализации имущества принятые в 1940 году. 12 мая 1992 года был принят Закон о возврате собственности религиозным организациям.

Данные законы восстановили нарушенную справедливость. Старообрядческие общины восстановили свои права на храмы и молитвенные дома и находящееся в них имущество, ибо в советское время все это имущество общин находилось в собст-

венности государства, а общинам было передано в пользование. Помимо восстановления прав собственности на храмы многие общины вернули в свою собственность и другую недвижимость, которой владели до включения Латвии в состав СССР.

Одним из крупнейших владельцев недвижимости стала Рижская Гребенщиковская старообрядческая община, восстановившая права собственности на десятки домов в Риге и сотни гектаров городской земли.

Свои права собственности на отнятое в 1940 году имущество восстановили и физические лица, среди которых значительную часть составляют староверы.

Законодательством Латвийской Республики определены шесть традиционных конфессий, одной из которых является и Древлеправославная Поморская Церковь. Традиционные для Латвии религиозные конфессии имеют определенные преимущества перед другими религиозными конфессиями, которые не являются традиционными. Данное положение Церквей закреплено законами ЛР.

Регулирует деятельность Церквей в Латвии Закон ЛР «О религиозных организациях». В тоже время для каждой из традиционных религиозных конфессий Латвии принято по отдельному специальному закону. Закон «О Древлеправославной Поморской Церкви Латвии» принят 31 мая 2007 года, вступил в силу 1 мая 2008 года. Принятию Закона «О Древлеправославной Поморской Церкви Латвии» предшествовало подписание договора между Древлеправославной Поморской Церковью Латвии и Латвийской Республикой 8 июня 2004 г.⁵ Этим договором Латвийское государство в лице староверов признало самостоятельную Церковь, являющуюся для Латвии традиционной конфессией⁶.

Таким образом, Латвийское государство проявило уважение к староверам и позволило занять достойное место в жизни страны.

К сожалению, необходимо упомянуть и о неприятных моментах в новейшей истории Латвийского староверия, которые относятся к началу 1995 года. О событиях тех лет наиболее полно писал Старообрядческий Церковный Календарь за 1996 год: «На церковном отчетном собрании Рижской общины 26 февраля прошлого года (1995 – П.А.) вдруг появился политический активист А. Сейкст и объявил о новых выборах в общине, как символ власти рядом с ним был чиновник Министерства юстиции Залитис. Благодаря поддержке нежданных гостей, новым председателем общины был утвержден атеист с 30- летним стажем И. Иванов».⁷

⁵ Комментарий // Меч Духовный. 2004. №12. С.2

⁶ Там же С.15

⁷ О единстве и соборности Церкви // Старообрядческий Церковный Календарь на 1996 год. С.4

*«События в Рижской общине вышли за ее пределы. Поначалу, по-незнанию, полагали, что суть событий - в конфликте между наставниками, но когда "новая власть" стала ломать топором двери в храм, вскрывать замки и сейфы в сопровождении полицейских, верующие поняли, что произошло небывалое в истории общины - у них отнимают храм».*⁸

Трагедия произошедшая в Гребенщиковской общине активно обсуждалась в средствах массовой информации, при чем не только в Латвийских, а события развивались достаточно бурно и затянулись на годы. Верующие вынуждены были организовывать акции протеста, стоять в пикетах у Сазьма, Кабинета Министров чтобы привлечь внимание общественности к творимому беспределу и попытаться восстановить справедливость.

Как следствие, для разрешения возникшего конфликта был созван 1-й Собор Древлеправославной Поморской Церкви Латвии состоявшийся 17-18 июля 1995 года в Гривской общине г. Даугавпилса. Собор принял соответствующие решения и отлучил от молитвенного общения лиц виновных в срыве богослужений, в клевете на Церковь и духовных лиц, а так же нарушающих законы и правила Церкви.⁹

Но отлученная сторона не признала Решений Собора и продолжала контролировать Гребенщиковский храм, а верующие признающие Соборные решения вынуждены были молиться на улице у ворот храма. Молящиеся христиане у закрытых ворот храма были замечены местной прессой: *«...Эта картина - нередкое явление у рижского храма старообрядцев: иконы на запертых воротах, склоненные в молитве фигуры бородатых старцев и старушек в платочках. Нехорошо, наверное, но не удержался наш фотокор, проходя мимо в прошлый понедельник, - поделялся. Уж больно задевает униженность ситуации. Еще недавно все они были прихожанами одного храма. А сегодня одни молятся внутри, а другие войти не смеют: несколько недель как оставили попытки прорваться через охрану, бдительно сортирующую на своих и "чужих"».*¹⁰

В результате произошедших событий в Риге образовалась вторая община. Для нужд общины был приобретен дом в Риге. В приобретенном доме, своими силами было отремонтировано и оборудовано помещение для соборной молитвы. Первая служба на новом месте прошла в начале сентября 1999 года.¹¹

16 января 2001 г. общину зарегистрировали в органах государственной власти и выдали регистрационное удостоверение.¹² В настоящее время в общине регулярно проходят службы, она живет своей жизнью и продолжает благоустраивать молитвенный дом.

Жизнь Латвийских староверов не ограничивается только посещением богослужений и участием в них. Латвийские староверы ведут достаточно активную общественную жизнь, направленную на сохранение традиций, культурного и материального наследия, духовных ценностей и их популяризацию. Так же староверы участвуют и в жизни своего государства в т.ч. политической.

В Латвийской Республике действует несколько старообрядческих обществ, выходят как периодические средства массовой информации, так и различная литература по староверческой тематике. В полной мере староверы Латвии используют возможности предоставляемые Интернетом и администрируют сайты, как общин, так и общественных организаций. Реализуются и другие разнообразные проекты: проходят научные конференции, выставки, концерты духовной музыки.

В свое время большую поддержку староверам оказывал ныне ликвидированный Секретариат министра по особым поручениям по делам общественной интеграции (Министерство Интеграции). Многие проекты староверческой тематики находят поддержку у государства в лице Государственного Фонда Культурного Капитала, не остаются в стороне и городские думы, муниципальные органы власти, помогая староверам в организации различных мероприятий.

Сегодня у староверов Латвийской Республики есть все возможности для сохранения Древлеправославной веры, для удовлетворения духовных потребностей и реализации разнообразных проектов староверческой тематики.

⁸ Там же. С.4

⁹ Решение Собора духовных наставников ДПЦ от 17 июля 1995 года//Деяния Перваго Собора Древлеправославной Поморской Церкви Латвии 1995 года /1-я Даугавпилсская (Новостроенская) старообрядческая община. Даугавпилс. С.91

¹⁰ Татьяна Колгушкина - Остановленные у дверей храма// Газета «СМ-Сегодня», вторник 22 августа 1995 года

¹¹ Страницы истории Рижской Богоявленской Помор-

ской старообрядческой общины//Древлеправославный календарь на 2008 год. Рига. С.64

¹² Там же. С.64

Федорова А.И. (Одесса)

ВЗАИМООТНОШЕНИЯ ВЛАСТИ И ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ РУМЫНИИ СО СТАРООБРЯДЦАМИ БЕССАРАБИИ (1918-1944 гг.).

После Первой мировой войны с 1918 по 1940 и с 1941 по 1944 годы территория Бессарабии, и соответственно бессарабские старообрядцы, оказалась в составе Румынии (с лета 1940 по лето 1941 г. - под советской властью).

Неоднократно исследователи отмечали, что в Румынии старообрядческая церковь издавна, еще со времен Молдавского княжества, находилась в более выгодном положении, нежели в России, пользовалась всеми религиозными правами фактически, однако на государственном уровне это не было закреплено. Этот повторяющийся тезис основывается, прежде всего, на данных известного старообрядческого апологета Федора Ефимовича Мельникова¹, который в 1930 г. бежал с территории России в Румынию, где принимал активное участие в судьбе старообрядчества, был помощником епископа Иннокентия (Усова), секретарем Белокриницкой митрополии.

В очерченные нами хронологические рамки в Румынии происходили изменения, как в государственной политике, так и в политике православной церкви, что в определенной степени повлияло и на положение старообрядческой церкви в Бессарабии, на отношение к ней власти, окружающих и т.д. В данной работе мы охарактеризуем старообрядчество Бессарабии в 1918-1944 гг.: основной акцент делается на политику румынизации, переход на григорианский календарь, легализацию старообрядческой церкви в Румынии.

Некоторые аспекты истории старообрядческой церкви в Румынии рассматривались такими современными авторами как П. Шорников², М.

Шкаровский³, Н. Михайлуца⁴ при характеристике православной церкви в Румынии, Бессарабии в обозначенные хронологические рамки. Довольно тезисно охарактеризован данный период такими старообрядческими учеными как А. Варона⁵, И. Кучеряненко⁶. Поэтому наша задача: комплексная характеристика взаимоотношений румынской власти и церкви со старообрядцами в период 1918-1944 гг. Решить поставленную задачу поможет использование как историографической базы, так и новых источников, обнаруженных, прежде всего, на хуторе Писк (Румыния) в архиве Ф.Е. Мельникова, а также в Измайльском архиве.

При изложении материала выбран хронологический метод.

После присоединения территории Бессарабии к Румынии православные епархии, находящиеся на ее территории, в основном насильственным путем, были подчинены юрисдикция Румынской Православной Церкви.

На старообрядцев присоединенных территорий постепенно распространяет свою власть Белокриницкая митрополия, основываясь на соглашении 1881 г. о разделе сфер влияния между Россией и зарубежными государствами. Поскольку Кишиневская и Измайльская епархии оказались вне территории России, то управление ими переходит к Бе-

¹ Мельников Ф.Е. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) Церкви. Барнаул, 1999. С.309.

² Шорников П.М. Политика румынских властей и кризис Православной церкви в Бессарабии, 1918-1940 годы // Отечественная история. 1998. № 5: [Электрон. ресурс]. - Режим доступа: http://krotov.info/library/25_sh/or/nikov.htm; Он же. Старообрядцы и оккупация. 1941-1944 // Старообрядцев Молдавии живое слово. Материалы междунар. научно-практ. конф. «Старообрядчество Молдавии: истоки и современность», Кишинев, 14-16 декабря 2002 г. Кишинев, 2003. С. 78-89; Он же. Борьба за автономию бессарабской церкви (1918-1940). - 20.11.2007: [Электрон. ресурс]. Режим доступа: <http://www.interfax-religion.ru/?act=radio&div=756>; Он же. Бессарабский фронт (1918-1940). Тирасполь, 2011; Он же. Церковная агрессия Румынии. 1941-1944 гг. // Восточная политика Румынии в прошлом и настоящем (конец XIX – начало XXI вв.): сб докл. Междунар. науч. конф. / Под ред. канд. ист. наук В.Б.Каширина; Рос.ин-т стратег. исслед. М., 2011. С. 162-187 и др.

³ Шкаровский М.В. Православная Церковь Румынии и церковная жизнь на занятых румынскими войсками территориях с 1918 по 1940-е гг. Ч. 4. Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/text/656598.html>; Он же. Православная Церковь Румынии в 1918-1950-х годах // Вестник церковной истории. 2011. № 1/2(21/22). С.173-222: [Электрон. ресурс]. Режим доступа: http://www.sedmitza.ru/data/2011/08/29/1236466282/08_shkarovskij.pdf и др.

⁴ Михайлуца М.И. Православна църква на Півдні України в період Другої світової війни у контексті політики радянського і румунського режимів / Дис. на здобуття наук. ступеня доктора іст. наук. Одеса, 2009.

⁵ Варона А.П. О правовом положении старообрядчества в Румынии (1878-1947 гг.) // Липоване: история и культура русских-старообрядцев. Одесса, 2010. Вып. VII. С.68-70; Он же. Правовое положение старообрядчества в Румынии // Язык, книга и традиционная культура позднего русского средневековья в жизни своего времени, в науке, музейной и библиотечной работе XXI в.: Труды II Международной научной конференции (Москва, 30-31 октября 2009 г.). М., 2011. С.347-352.

⁶ Кучеряненко І.Ф. Старообрядська Церква в Бессарабії під владою Румунії // Доля старообрядства в XX – на початку XXI ст.: історія та сучасність. Зб.наук.праць та матеріалів. Київ-Куренівка-Чечельник, 2007. С.148-158.

локриницкой митрополии (позднее, правда, Ф.Е. Мельников и еп. Иннокентий будут указывать на незаконность такого действия, поскольку не было получено разрешения от Всероссийского освященного собора и Московской архиепископии).

После присоединения Бессарабии к Румынии власти при поддержке церкви проводили целенаправленную политику румынизации, которая со временем лишь ужесточалась. Уже в начале 1919 г. до сведения жителей Бессарабии, в т.ч. и русских старообрядцев, доводилось, что все делопроизводство переводится на румынский язык: указывалось, что прошения, корреспонденция, предоставленные на русском или каком другом иностранном языке, будут оставлены без внимания; также предписывалось отмечать все румынские национальные праздники; во время религиозной службы упоминать членов румынской королевской семьи⁷. В начале 20-х годов распространяется требование проводить богослужения только на румынском языке и на исключительно русские приходы, что вызвало массовые протесты.

В 1923 г. была принята Конституция Румынии, в статье 22 которой провозглашалась свобода вероисповеданий, но вместе с тем отмечалось, что «Православная румынская религия, будучи религией большинства румын, является господствующей церковью Румынского государства... Взаимоотношения между различными культурами и государством будут регламентироваться законом»⁸. Таким образом, превалирующее положение в Румынии фиксировалось за Румынской Православной Церковью.

Следующим шагом стало введение 1 октября 1924 г. в румынской церкви в богослужении так называемого нового стиля (новоюлианского календаря). Он предполагал перемещение всех неподвижных праздников года на 13 дней, т.е. фактически совпадал с григорианским календарем. П. Шорников пишет: «В октябре 1924 года, после подавления Татарбунарского восстания, румынские церковные власти, стремясь завершить подчинение Бессарабской Церкви Румынской Патриархии, попытались ввести в области церковный календарь, выправленный в соответствии с григорианским»⁹. Этот тезис нам представляется несколько некорректным, поскольку решение об изменении церковного календаря было принято задолго до Татарбунарского восстания 15-18 сентября

1924 г., а именно - в декабре 1923 г.; а Румынская Православная Церковь провозглашена Патриархатом уже в следующем году - 4 февраля 1925 г. (как утверждают современные исследователи, в обмен на принятие новоюлианского (григорианского) календаря¹⁰).

Календарный вопрос стал еще одним «каменем преткновения». Противники румынизации однозначно выступили против перехода на новый стиль, поскольку расценивали его как отказ от некоторой части самобытной местной культуры, которую необходимо не разрушать, а сохранять.

Так, активисты старообрядческих церквей г. Вилково обращались в примарию с просьбой разрешить проводить богослужения по старому стилю, однако получили отказ. В отношении №440 от 26 февраля (1926 г. - А.Ф.) отмечалось: «*Министерство Культур и Искусств не разрешило на прошение Старообрядческого Епископа Иннокентия¹¹ совершать Бого-*

¹⁰ См.: Шкаровский М.В. Православная Церковь Румынии в 1918-1950-х годах // Вестник церковной истории. 2011. № 1/2(21/22). С.174: [Электрон. ресурс]. Режим доступа:

http://www.sedmitza.ru/data/2011/08/29/1236466282/08_shkarovskij.pdf

¹¹ Иннокентий (Усов) в этот период был Кишиневским епископом, а Измаильскую епархию, которой подчинялись вилковские старообрядцы, возглавлял епископ Феоген. Эта выдержка является примером «феогеновской смуты», когда два епископа не могли поделить между собой власть, выдвигая друг другу ряд обвинений. См. подробнее о конфликте: Панкратов А. Деятельность Федора Ефимовича Мельникова в старообрядческой Измаильской епархии в середине 1930-х годов // Духовные ответы. М., 2000. Вып.13. С.65-78; Пригарин А. О спорах в заграничном старообрядчестве 1935 г.: публикация писем Ф.Е.Мельникова и отца Игнатия // Судьба старообрядчества в XX - начале XXI вв.: история и современность. Сб.науч.трудов та материалов. К., 2008. Вып.2. С.120-143; Федорова А.И. Ситуация в Измаильской епархии в 30-х гг. XX в. // Липоване: история и культура русских старообрядцев. Одесса, 2005. Вып.П. С.59-64; Она же. 30-і рр. XX ст.: смута в Ізмаїльській старообрядницькій єпархії // Інтелегенція і влада. Вип. 10. Одеса, 2007. С. 120-129; Она же. „Увещание митрополиту Пафнутию“ // Судьба старообрядчества в XX - начале XXI вв.: история и современность. Сб.науч.трудов та материалов. К., 2008. Вып.2. С.144-162; Она же. Початок протистояння: старообрядницькі єпископи Інокентій та Феоген (20-ті роки XX ст.) // Південь України: етноісторичний, мовний, культурний та релігійний виміри: зб. наук. праць II Міжнар. наук.-практ.конф., 10-11 квітня 2009 р. Одеса, 2009. С.356-361; Она же. События конца 1920-х годов в истории старообрядцев Южной Бессарабии // Язык, книга и традиционная культура позднего русского средневековья в жизни своего времени, в науке, музейной и библиотечной работе XXI в. М., 2011. С.522-533; Она же. В защиту Феогена: анализ брошюры С. Никанорова "Обращение к братьям старообрядцам" // Культура русских-липован в национальном и международном контексте. - Вып. 5. Бухарест, 2011. С.158-174 и др.

⁷ Галкина А.В. Вилково в 1918-1929 гг.: обзор дел фонда примарии города Вилково // Липоване: история и культура русских-старообрядцев. Одесса, 2008. Вып.V. С.118, 124-125.

⁸ Конституция Румынского Королевства (29 марта 1923 г.): [Электрон. ресурс]. Режим доступа: <http://worldconstitutions.ru/archives/748>.

⁹ Шорников П. Борьба за автономию бессарабской церкви (1918-1940). - 20.11.2007: [Электрон. ресурс]. Режим доступа: <http://www.interfax-religion.ru/?act=radio&div=756>

служение в церкви по старому стилю. Просим принять меры, чтобы с сегодняшнего дня и в этих церквях Богослужение совершалось по новоисправленному календарю (новый стиль)»¹².

Несмотря на распоряжение церковных властей из Бухареста об обязательном переходе на новый стиль, значительная часть монастырей и приходов в Бессарабии продолжала совершать богослужение по старому календарю. Не торопились с переходом и старообрядцы. П. Шорников указывает, что попытки румынизации Бессарабии фактически привели к тому, что в крае широко распространился религиозный индифферентизм, а также усилились позиции старообрядцев, баптистов и молкан¹³. И как следствие – русские старообрядцы-липоване, сохраняющие старый календарь, в дни церковных праздников собирали у своих храмов множество православных.

В связи с тем, что в государстве принята Конституция, Румынская Православная Церковь стала патриархией, в стране начались дебаты относительно законопроекта о религиозных культах. Старообрядцы не остались в стороне. Поскольку старообрядцы Бессарабии, Буковины и Трансильвании, которые в 1918 г. были присоединены к Румынии, будучи в составе разных государств пользовались разными правами и привилегиями, возникла необходимость унифицировать их. Ф.Е. Мельников указывает, что «В 1925 г. румынское правительство издало закон о культах, в него внесены были почти все существующие в Румынии вероисповедания и даже секты, но старообрядческое вероисповедание не было даже упомянуто», что послужило созыву Собора в Браиле¹⁴. Вслед за Ф. Мельниковым тезис о том, что Закон о культах был издан в 1925 г. повторяют и современные исследователи¹⁵. Однако Генеральный Закон о культах был принят в 1928 г.¹⁶, в котором, действительно, старообрядцы не были даже упомянуты.

¹² Галкина А.В. Вилково в 1918-1929 гг.: обзор дел фонда примарии города Вилково // Липоване: история и культура русских-старообрядцев. Одесса, 2008. Вып. V. С.119,125-126.

¹³ Шорников П.М. Политика румынских властей и кризис Православной церкви в Бессарабии, 1918-1940 годы // Отечественная история. 1998. № 5. С. 166.

¹⁴ Мельников Ф.Е. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) Церкви. Барнаул, 1999. С.309.

¹⁵ Шкаровский М.В. Православная Церковь Румынии и церковная жизнь на занятых румынскими войсками территориях с 1918 по 1940-е гг. Ч. 4: [Электрон. ресурс]. – Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/text/656598.html>. Однако в другой работе этот же автор указывает, что Генеральный закон о культах принят в 1928 г. См.: Шкаровский М.В. Православная Церковь Румынии в 1918-1950-х годах // Вестник церковной истории. 2011. № 1/2(21/22). С.177: [Электрон. ресурс]. Режим доступа: http://www.sedmitza.ru/data/2011/08/29/1236466282/08_shkarovskij.pdf.

¹⁶ Варона А.П. Правовое положение старообрядчества в Румынии // Язык, книга и традиционная культура

Итак, в мае 1925 г. в г. Браиле был созван Собор, на котором было решено ходатайствовать перед правительством о признании старообрядчества как самостоятельного и законного культа. Епископ Кишиневский Иннокентий (Усов), как инициатор легализации старообрядчества, составил Меморий правительству о правах старообрядцев. На этом деле остановилось. Ф.Мельников считал, что ходатайства не были доведены до конца по причине того, что многие старообрядцы были против признания их правительством законодательно, что, по их мнению, «закрепостит старообрядчество, лишив его внутренней свободы»¹⁷. Противником такого закона был и сам белокриницкий митрополит Пафнутий¹⁸. Вероятно, некоторую роль в том, что задуманное не было доведено до конца, сыграл отказ старообрядцев-липован переходить на новый стиль летосчисления и проводить молитвы в церквях на румынском языке.

Следующее событие также не оставило румынское правительство «равнодушным». Старообрядческая община Кишинёва выпустила церковный календарь на 1930 год, в котором праздники были указаны по старому стилю. Данный календарь пользовался большим спросом и у православных, в результате чего в июне 1930 г. Министерство внутренних дел Румынии распорядилось о его конфискации, мотивируя свои действия тем, что «при его посредстве критически обсуждается введение нового [церковного] календаря»¹⁹.

Но старообрядческие календари продолжали печататься. Так, А.Магола в работе «Издательская деятельность старообрядческого духовенства Бессарабии (1918-1941)» анализирует «Старообрядческий календарь на 1937 г.», изданный протодиаконом Анисимом в Кишиневе в 1936 г. Месяцеслов публиковался в календаре по старому стилю, однако некоторые религиозные праздники подавались по новому стилю, что А. Магола объясняет как «дань уважения государству, в котором они проживали»²⁰. Поражает автора то, что название дано на двух языках – румынском и русском, что он связывает с тем, что «русские старообрядцы Бессарабии старались освоить румынский язык и таким образом легче интегрироваться в румынское общество того времени».²¹

позднего русского средневековья в жизни своего времени, в науке, музейной и библиотечной работе XXI в. М., 2011. С.351.

¹⁷ Мельников Ф.Е. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) Церкви. Барнаул, 1999. С. 310.

¹⁸ Пафнутий (в миру Пётр Федосеев; ок. 1863 - 26 марта (8 апреля) 1939); 1928-1939 – белокриницкий митрополит.

¹⁹ Цит. по: Шорников П. Бессарабский фронт (1918-1940). Тирасполь, 2011. С.200.

²⁰ Магола А.А. Издательская деятельность старообрядческого духовенства Бессарабии (1918-1941) // Липоване: история и культура русских-старообрядцев. Одесса, 2012. Вып.9. С.93.

²¹ Там же.

Позволю не согласиться с данным утверждением, скорее всего - это вынужденный шаг в сложившейся политической обстановке. Вероятно, исключительно русскоязычную публикацию не разрешило бы правительство.

Во второй половине 1930-х годов в Румынской Православной Церкви с новой силой вспыхнули гонения на старостильников (сторонников старого стиля). В этот раз гонения затронули и старообрядцев, поскольку местные власти довольно часто путали «стилистов» со старообрядцами, вследствие этого ряду старообрядческих храмов угрожало закрытие. В результате на Белокриницком Соборе 1936 г. вновь вернулись к вопросу о легализации старообрядцев. Следует отметить, что эта тема поднималась и ранее.

7-20 декабря 1935 г. состоялся Епархиальный съезд Измаильской старообрядческой епархии, который возглавил епископ Силуян (Кравцов). На съезде в качестве делегата от Кишиневской епархии присутствовал Ф.Е. Мельников. На заседании съезда, кроме прочего, поднимался вопрос о старообрядческих школах церковного чтения и пения и о преподавании закона Божьего в начальных школах. При обсуждении вопроса выяснилось, что правительство выступает против, поскольку старообрядческий культ не признан государством. Съезд единогласно постановил: «возобновить ходатайства пред Правительством о признании Старообрядчества и с этой целью просить временный Высший Всерумынский Старообрядческий Совет, избранный в 1934 г. Епархиальными Советами Киштинской и Измаильской епархии возобновить свою деятельность». Относительно же школ съезд постановил обратиться в Министерство просвещения с ходатайством о разрешении открывать при старообрядческих церквях курсы церковного чтения и пения до признания культа и о разрешении старообрядческим священнослужителям или тем лицам, каких укажет старообрядческий епископ, преподавать закон Божий в начальных школах²².

После Белокриницкого Собора 1936 г. еп. Иннокентий вновь составил Меморий, в котором описал краткую историю старообрядчества, его основы и отличительные черты по сравнению с другими вероисповеданиями. Статут (устав) из шести разделов, в котором излагались внутренний строй старообрядческой церкви, порядок ее иерархического, епархиального и приходского правлений, а также основы, на которых этот строй существует, составил Ф.Е. Мельников²³. 20 декабря 1937 г. на старообрядческом соборе в г. Васлуе был рассмотрен и утвержден Соборной Комиссией во главе с митрополитом Пафнутием Устав старообрядческой церкви в

Румынии (экземпляр устава был приобретен археографической экспедицией МГУ в 1990 г. в с. Кунича у С.К. Донцова и хранится в ОРК и Р НБ МГУ, № 2310)²⁴. Устав, в частности, отмечал, цитирует Е.Б. Смилянская, что «*румынские старообрядцы почитают короля Великой Румынии, повинуются ему, а также поставленным от него властям, молятся за него как за главу государства и несут все гражданские и государственные повинности, в том числе и военную службу... совершают религиозные службы во все дни национальных праздников Румынского государства*». При этом вмешательство румынских властей в дела старообрядцев в довоенные годы было достаточно ограниченным, и Устав, подтверждал как независимость старообрядческой церкви в Румынии от старообрядческих церквей других государств (прежде всего имелся в виду СССР и Рогожская архиепископия), так и «*каноническую и административную власть старообрядческой церкви в Румынии на все религиозные и культовые учреждения, принадлежащие старообрядческой церкви*».²⁵

Такая относительно лояльная политика подтверждается и воспоминаниями старожилов: «*румыны против нашей церкви не были против, мы молились на русском языке, но на каждой молитве молились за румынского короля*» (Серпионов П.Н., 1920 г.р., г. Измаил), «*румынская власть религию старообрядческую не притесняла, потому что понимала, что вера в Бога единая, и обряды наши не запрещала*» (Моторнюк О.О., 1924 г.р., с. Новая Некрасовка Одесской области)²⁶.

Отметим, что старообрядческие собрания, съезды, по крайней мере, второй половины 30-х годов XX в., созывались с разрешения румынских властей; при открытии съезда непременно принималось решение послать Его Величеству королю телеграмму от имени Съезда с выражением верноподданнических чувств старообрядческого населения²⁷.

Старообрядцы не находились в полной изоляции, не сторонились новой власти. В сентябре 1935 г. Белокриницкую митрополию посетил румынский король Карл II в связи с маневрами румынской армии в Буковине, а в августе 1937 г. Буковинский и Черновицкий митрополит Виссарион²⁸

²⁴ Смилянская Е.Б. Старообрядческие поселения Бессарабии и Белая Криница. М., 2007. С.28, 271. А.А. Магола предполагал, что Меморий и статут были приняты на соборе в Браиле в 1938 г. (См. Магола А.А. Деятельность владыки Иннокентия Усова в «Богоспасаемом Румынском Королевстве» // Липоване: история и культура русских старообрядцев. Одесса, 2008. Вып.5. С.98).

²⁵ Цит. по: Смилянская Е.Б. Старообрядческие поселения Бессарабии и Белая Криница. М., 2007. С.28-29.

²⁶ Кучерявенко І.Ф. Старообрядська Церква в Бессарабії під владою Румунії // Доля старообрядства в XX - на початку XXI ст.: історія та сучасність. Київ-Куренівка-Чечельник, 2007. С. 155, 156.

²⁷ ИА. Ф.312. Оп.1. Д.104. Л.12 об., 104 а, 124.

²⁸ Виссарион (в миру - Виктор Пулю, 27.09.1879 -

²² Коммунальное предприятие «Измаильский архив» (далее - ИА). Ф.312. Оп.1. Д.104. Л.126.

²³ Мельников Ф.Е. Указ. соч. С.310.

(это был ответный визит, поскольку в 1936 г. митрополит Пафнутий посещал митрополита Виссариона в Черновцах). Довольно подробно эти поездки описал Ф.Е. Мельников²⁹.

В ноябре 1938 г., как отмечал Ф. Мельников, когда «Министерство культов потребовало от митрополита представить старообрядческий Статут» митрополит Пафнутий представил статут и меморий властям³⁰. Однако на этом этапе вновь не удалось довести дело до конца.

25 июня 1939 г. на Браиловском соборе вновь рассматривали вопрос о правовом положении старообрядческой церкви в Румынии и решили продлить уполномочия Соборной Комиссии и предоставить право митрополиту назначать заместителя вместо себя на заседаниях комиссии по своему усмотрению³¹.

30 июня 1940 г. отряды красноармейцев появились в Белой Кринице, митрополит Силуян успел утром этого дня выехать из монастыря. Советская власть закрыла монастырь, конфисковала его имущество. Итак, с 1940 по 1941 гг. территория Бессарабии, Буковины оказалась в составе СССР.

22 июля ст.ст. 1940 г. на собрании в Славском монастыре решено было перенести Белокрыницкую митрополию в г.Браилу, где она находится и по сей день.

22 сентября 1940 г. в с. Сарыкей состоялось совещание под председательством митрополита Силуана. На нем присутствовали епископы Иннокентий, Савватий, Тихон, один протоиерей, три священника, четыре диакона и миряне. В своем докладе митрополит сообщал, что ездил в Министерство по делам религии для выяснения вопроса о статуте Старообрядческой Церкви в Румынии, где его заверили, что статут будет утвержден, подписан министрами и вскоре выдан³².

В сентябре 1940 г. к власти в Румынии приходит И.Антонеску³³. В конце 1940 г. он подписал за-

кон, согласно которому в Румынии допускалось существование лишь семи конфессий: православной (к ней отнесли и старообрядцев), греко-католической, католической, реформаторской, евангелической, армяно-григорианской и ислама³⁴.

22 июня 1941 года Королевство Румыния вместе с Германией выступило против СССР. Согласно заключенному в Бендерах 30 августа 1941 года двустороннему соглашению «Хауфе-Тэтэрэну», область между реками Днестром и Южным Бугом передавалась Румынии под наименованием Транснистрия (Заднепровье); в неё вошли левобережные районы Молдовы, Одесская область и часть территории Николаевской и Винницкой областей. Центром «Губернаторства Транснистрии» стал Тирасполь, а с 17 октября 1941 г. - Одесса. Румынская Церковь распространила на Транснистрию свою юрисдикцию. В сентябре 1941 года в Транснистрии была открыта православная миссия, главой которой был назначен архимандрит Юлий (Скрибан), имевший репутацию русофоба. Центром религиозной деятельности в Транснистрии изначально стала Одесса.

Русские священники, служившие в годы оккупации в Заднепровье, позднее свидетельствовали, что члены румынской миссии подозревали их в русофильстве, а получение церковных должностей требовало преодоления многочисленных искусственных препятствий³⁵.

В Одессе румынская церковная миссия организовала издательство и, располагая типографией, выпускала антиславянскую, антирусскую и антисоветскую литературу, церковные журналы.

Во время оккупации 1941-1944 гг. гонения на старый церковный (юлианский) календарный стиль вспыхнули с новой силой. Богослужение в Транснистрии Ю. Скрибан незамедлительно перевел на новый стиль, даже не предприняв попыток пропагандистски обосновать это решение.

Особое внимание румынской администрации привлекали верующие русские и украинцы, в силу их национальной принадлежности, а также потому, что они сопротивлялись политике запрета богослужения на церковнославянском языке. Однако на русском языке, как отмечает Н. Стратулат, все же продолжали проповедовать священники-старообрядцы³⁶.

10.08.1964) - окончил Романскую и Яскую семинарии и богословский факультет Бухарестского университета, 1907-1908 гг. учился в Киевской Духовной академии. 1935-1940 гг. служил митрополитом Черновицким и Буковинским. В конце июня 1940 г., оставив Буковину, уехал в Нямецкую лавру, где жил до 1942 г., а в декабре 1942 г. был послан Патриархией в оккупированную Одессу для руководства епархией и Румынской духовной миссией в Транснистрии. 14 декабря 1943 г. был отозван по подозрению в русофильстве и удалился на покой в Бухарест.

²⁹ Мельников Ф.Е. Указ. соч. С.306-309.

³⁰ Там же. С.310.

³¹ Протокол Освященного собора старообрядческой церкви, состоявшейся в г. Браилове (в В.Румынии) 12/25.06.1939 // Архив церкви Казанской Божьей Матери, с. Приморское Килийского р-на Одесской обл.

³² Церковное обозрение. 1941. № 2-3. С. 11-12.

³³ Ион Виктор Антонеску (02.06.1882 - 01.06.1946) - премьер-министр и кондукэторул (вождь) Румынии 1940-1944 гг.

³⁴ Шкаровский М.В. Православная Церковь Румынии в 1918-1950-х годах // Вестник церковной истории. 2011. № 1/2(21/22). С.182.

³⁵ Стратулат Н. Православная Церковь в Молдавии в контексте истории молдавско-румынских межцерковных отношений в XX веке/ Дис. на соискание уч. степ. канд. богословия. Санкт-Петербург, 2010. С.163. [Электрон. ресурс]. Режим доступа: http://topreferat.znate.ru/pars_docs/refs/11/10876/10876.pdf.

³⁶ Там же. С.132.

В подтверждение этого можно привести слова Кузьмина В.Е. (1935 г.р.), жителя с. Новая Некрасовка: «В школе учились на румынском языке, и даже на переменах должны были разговаривать на румынском. Уроки каждый день начинались с молитвы «Отче наш» на румынском языке. Учителя были румунами, отличались большой строгостью и жестокостью... А что касалось церкви, то посещали всегда все (и старые, и малые) безоговорочно. Румыны этому не препятствовали, церковь была открыта, и службу вели на своем языке»³⁷. Эти воспоминания свидетельствуют о политике румынизации, проводимой относительно и старообрядцев: обучение проводилось исключительно на румынском языке, таким образом, надеялись адаптировать молодое поколение к новым политическим реалиям, правда, довольно жесткими методами. Однако перевести богослужение в старообрядческой церкви на румынский не удалось.

Политика подчинения верующих Бессарабии Румынской Патриархии проводилась под лозунгами борьбы с сектантством. В сектантстве И. Антонеску усматривал путь «от религиозного и общественно-го бунта к бунту политическому». Цель сектантства, по его мнению, - «подрыв основ государства и создание анархии»³⁸. Но зачастую к числу религиозных сект румынские власти относили и русских старообрядцев - липован³⁹. Надо заметить, что такое положение, когда светские власти не разбирались в особенностях вероисповедания или не хотели в них вникать были характерны и для XIX в.

Несмотря на относительно лояльные порой воспоминания старожилов Южной Бессарабии о румынской церковной политике, все же старообрядцы ощутили на себе определенный гнет, подвергались давлению, ссылкам и т.д. в связи с отказом переходить на новый стиль. П.Шорников, ссылаясь на документы Национального архива Республики Молдовы, отмечает, что священник старообрядческой церкви в Бельцах Симеон Донцов был вызван для «внушения» в полицию, но от проведения службы по новому стилю и на румынском языке отказался. Не были уstraшены, как отмечает автор, и другие священнослужители. «Липованские священники, поддержанные митрополитом Тихоном, - докладывал в Бухарест в августе 1942 г. К.Войкулеску⁴⁰, - пытались сбить верующих с пути законности, применяя старый стиль». Исходя из пропагандистских соображений, губернатор лгал, утверждая, что «власти располага-

ют собственноручным письмом липованского митрополита [Тихона - А.Ф.], в котором он призывает своих священников «проводить службу по старому стилю, как это делают все христиане Старого Королевства и нашей Румынской страны», что в Румынии и на Буковине липоване придерживаются старого стиля»⁴¹.

В 1942 г. на соборе в Яссах была создана комиссия относительно нового стиля, главным образом, чтобы оттянуть время. Вновь был подан устав правительству, где, в частности, доказывалась невозможность перехода на новый стиль для церковного богослужения⁴². Однако признания старообрядческой церкви добились лишь по окончании войны: Законом № 728 от 10 сентября 1946 г. румынское государство признало Старообрядческую церковь законным культом⁴³. А 13 мая 1947 г. Статут церкви полностью был напечатан в правительственном печатном органе «*Monitorul Oficial*», таким образом, старообрядческая церковь в Румынии была официально признана и утверждена после многочисленных ходатайств.

В 1942 году были арестованы сотни старообрядцев, в т.ч. и известный апологет Федор Ефимович Мельников.

В начале Великой Отечественной войны, осенью 1941 г., Ф.Е. Мельников возбудил ходатайство о разрешении ему переехать из Браилы в Тирасполь. 23 апреля 1942 г. он пишет письмо матушке Глафире, в котором упоминает: «Я хлопочу, чтобы мне разрешили выехать или в Транснистрию (за Днестр) или на мою Родину - в Украину. Но пока еще не получил на это разрешение... Хотел бы поселиться в Славском монастыре. Но во-первых, меня туда никто не зовет... Во-вторых, мне как иностранцу не дозволяется никуда выезжать из того места, где застала меня война. Вот и сижу на одном месте, Слава Бога, пока благополучно...»⁴⁴. Из этого отрывка мы видим, что Ф.Е. Мельников имел непреодолимое желание выехать из Браилы, а вот вопрос куда не ставился однозначно.

По данным М.В. Шкаровского, лишь 27 августа 1942 г. Федор Ефимович смог переселиться в Тирасполь, устроившись уставщиком при старообрядческой церкви, где произносил проповеди по обличению безбожия. В то же время, указывает ав-

⁴¹ Цит. по: Шорников П.М. Церковная агрессия Румынии. 1941-1944 гг. // Восточная политика Румынии в прошлом и настоящем (конец XIX - начало XXI вв.). М., 2011. С.171.

⁴² Доклад о.Василия Королева арх.Иринарху о поездке в Бессарабию 21.08.1944 г. // Во время оно... История старообрядчества в свидетельствах и документах. Приложение к журналу «Церковь». 2006. Вып.3.

⁴³ Варона А.П. О правовом положении старообрядчества в Румынии (1878-1947 гг.) // Липоване: история и культура русских-старообрядцев. Одесса, 2010. Вып.VII. С.70.

⁴⁴ Архив Ф.Е.Мельникова, старообрядческая церковь Рождества Пресвятой Богородицы, Хутор Писк, Румыния.

³⁷ Кучерявенко И.Ф. Указ. соч. С.154-155.

³⁸ Шорников П.М. Церковная агрессия Румынии. 1941-1944 гг. // Восточная политика Румынии в прошлом и настоящем (конец XIX - начало XXI вв.): сб докл. Междунар. науч. конф. М., 2011. С.170.

³⁹ Стратулат Н. Указ.соч. С.133-134.

⁴⁰ Войкулеску Константин - военный губернатор Бессарабии с 13.07.1941 по 22.04.1943. Бессарабское губернаторство было образовано летом 1941 г., просуществовало до 1944 г.

тор, Ф.Мельников подал прошение о включении его в состав Румынской Православной Миссии в Транснистрии⁴⁵.

18 октября 1942 г. в Тирасполе были закрыты две с большим трудом восстановленные старообрядческие церкви, а 20 октября Ф. Мельникова вызвали в полицию, арестовали и без всякого допроса и обвинения, как утверждает М.Шкаровский, заключили в концлагерь Новые Онешты⁴⁶. Относительно пребывания Ф.Е.Мельникова в лагере Новые Онешты в этот период у нас нет определенной информации. Однако можно с уверенностью сказать, что в первой половине ноября 1942 г. Ф.Е. Мельников вернулся в Браилу. На это наталкивают письма Александра Свистунова, адресованные Федору Ефимовичу⁴⁷.

Осенью 1942 г. Ф.Мельников писал: «Воздвигнутое в Румынии гонение на старый стиль, закрытие церквей, прекращение богослужений, ссылки священнослужителей, в том числе и митрополита, в лагеря, действительно наносят вред всему христианству, и запечатывает уста его апологетам»⁴⁸.

После переломного момента в ходе войны – Сталинградской битвы, глава Румынской Православной миссии в Транснистрии архимандрит Юлий (Скрибан) был смещен. В декабре 1942 года Антонеску назначил новым главой миссии митрополита Виссариона (Пую). В Одессу митрополит Виссарион прибыл 6 декабря 1942 г. Он считал себя своего рода церковным наместником румынского диктатора на оккупированной территории, и при решении многих вопросов обращался не к патриарху Никодиму⁴⁹ или губернатору Г.Алексану⁵⁰, а непосредственно к Антонеску, поскольку был лично знаком с диктатором.

Перед праздником Рождества румынские власти потребовали от старообрядцев безоговорочного перехода на григорианский календарь, сообщив, что в противном случае все их церкви будут закрыты, а священники отправлены в лагерь. Это требо-

вание было отвергнуто, что повлекло новые репрессии. Попал в заключение и белокрыницкий митрополит Тихон. Кишиневский архиепископ Ефрем (Тигиняну)⁵¹ испытывал к нему личную ненависть и еще в июне 1942 г. пытался организовать убийство владыки. 11 января 1943 года, накануне нового года по старому стилю, митрополит Тихон был взят под стражу «вследствие его враждебного отношения к официальному календарю». Согласно докладу полиции, целью ареста было стремление «окончательно ликвидировать липованский стилизм»⁵². После ареста митрополит был сослан в лагерь.

25 января ст.ст. 1943 г., т.е. через две недели после ареста, Ф.Е.Мельников пишет письмо Елисею Николаевичу⁵³, в котором просил его как члена «статутной комиссии и вообще по ходатайствам за старообрядчество» поехать в Бухарест и хлопотать об освобождении митрополита, который уже сослан в лагерь. Поскольку в этом письме содержатся весьма интересные данные, решаем опубликовать его полностью:

Браила-
Писк

Г.И.Х.С.Б.п.н.

25 Января с/с
1943 г.

Глубокоуважаемый Елисей Николаевич!

Вы раньше насъ узнали о постигшемъ нашего митрополита бедствіи – его аресте въ Бухаресте. Какъ стало известно, его уже сослали в лагерь. Это наше общее бедствіе и несчастье, ибо митрополитъ Тихонъ страдаетъ за всю нашу Церковь, за правое и святое ея дело. И мы, христіане и члены этой Церкви, должны принять все меры и средства, чтобы выручить нашего святителя, защитить и нашу Церковь. Въ этомъ деле Вы, дорогой Елисей Николаевич, можете больше всехъ сделать: для этого Господь наградилъ Васъ многими достоинствами – и духовными и матеріальными. Вы хорошо знаете патриарха Никодима. Знакомъ Вамъ и митрополитъ Виссаріонъ. Доступны Вамъ и другія Высокопоставленныя лица. Васъ везде выслушаютъ и послушаютъ. Увековечьте свое имя въ исторіи нашей Церкви Вашими хлопотами, стараніями и жертвами за общее де-

⁴⁵ Шкаровский М.В. Православная Церковь Румынии и церковная жизнь на занятых румынскими войсками территориях с 1918 по 1940-е гг. Ч. 4: [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/text/656598.html>

⁴⁶ Там же.

⁴⁷ См. подробнее: Федорова А. Некоторые аспекты биографии Ф.Е. Мельникова 1942-1943 гг. (на материалах писем А. Свистунова) // Липоване: история и культура русских-старообрядцев. Одесса, 2012. Вып. IX. С.115-118; Она же. Федор Ефимович Мельников в годы оккупации (1942-1943 гг.) // Південь України: етноісторичний, мовний, культурний та релігійний виміри: Матеріали III Міжнар. наук. конф., 15-16 квітня 2011 р. Одеса, 2011. С.348-354.

⁴⁸ Православная Русь. 1944. № 5-6. С. 16.

⁴⁹ Никодим (в миру Николае Мунтяну, 6.12.1864 – 27.02.1948) – румынский патриарх с 1939 по 1948 г.

⁵⁰ Алексану Георге (1897 – 1.06.1946) – губернатор Транснистрии с 19.08.1941.

⁵¹ Ефрем Енэцеску (Тигиняну) – кишиневский митрополит, с 1939 г. церковный наместник Бухареста в Бессарабии.

⁵² Шорников П.М. Крестовый поход против Молдавии: 1941-1944 годы. - 09.10.2010: [Электрон. ресурс]. Режим доступа: <http://www.patriotism.md/?p=3895> Однако в другой работе автор указывает, что «по настоянию Ефрема Енэцеску 11 января 1942 г. (подчеркнуто мною – А.Ф.), накануне Нового года по старому стилю, в Белой Кринице был взят под стражу митрополит Тихон». (См.: Шорников П. Церковная агрессия Румынии. 1941-1944 гг. // Восточная политика Румынии в прошлом и настоящем (конец XIX – начало XXI вв.). М., 2011. С.171). Накануне нового года 1942 г. это событие никак не могло произойти, поскольку лишь 28-30 марта ст.ст. 1942 г. Тихон был возведен в митрополиты. Однако тот факт, что в 1942 г. митрополит Тихон поддавался аресту, мы не отвергаем.

⁵³ К сожалению, фамилию этого деятеля пока выявить не удалось.

ло, и Богъ еще больше наградитъ Васъ своими благостями.

Кстати, Вы и избранный Соборне членъ статутной Комиссии и вообще по ходатайствамъ за старообрядчество. Теперь же необходимо поехать в Бухарестъ и начать ходатайства. Сказать откровенно, кроме Васъ и некому приняться за это дело. Богъ же Вамъ въ помощь!

Ваши старанія несомненно будутъ иметь надлежащій успехъ.

Съ глубокимъ уваженіемъ къ Вамъ

Феодоръ Мельниковъ⁵⁴

Находясь в лагере, митрополит Тихон написал обращение к маршалу Антонеску, писал ему и Ф.Мельников: «Правительство Румынии принуждает нас, старообрядцев, во что бы то ни стало, принять в церковную практику новый календарный стиль. Принятием этого стиля мы подпадаем под грозные проклятия и анафемы целого ряда свв.Соборов Вселенской и Русской Поместной Православной Церкви, мы нарушаем и разрушаем Апостольские и Вселенских Соборов каноны и вековые уставы св.Церкви о службах церковных, о постах и мясоедах. Кроме того, местные власти запрещают нам совершать богослужения даже в такие праздники богородичные и святых Божиих, каковых нет в румынских календарях, но которые имеются в русских богослужебных книгах, и которые мы до сих пор совершали свободно»⁵⁵.

Стойкость старообрядцев заставила румынские власти летом пересмотреть свою религиозную политику, были освобождены и арестованные священники, и миряне.

В апреле 1943 г., осознавая целесообразность установления более корректных отношений со старообрядцами, пытаясь наладить с ними отношения, руководитель Православной Миссии в Транснистрии митрополит Виссарион (Пуя), ссылаясь на просьбы местных старообрядцев, обратился к маршалу Антонеску с ходатайством об освобождении белокриницкого митрополита, особо отметив политическую целесообразность этого жеста и преклонный возраст митрополита. Надо заметить, что предприняв такие шаги, митрополит Виссарион снискал некоторое доверие у верующих.

По данным П. Шорникова, митрополит Тихон был освобожден в мае 1943 г.⁵⁶, а А.Панкратов утверждает, что владыка Тихон находился в концлагере до 1944 г. и был освобожден только после всту-

пления на территорию Румынии Советской армии⁵⁷.

В середине 1943 г. находился в лагере и Ф.Мельников. Об этих событиях мы черпаем информацию из письма Марии Вавилин от 10 июня 1943 г., в котором она, в частности, пишет: «Очень огорчена тем, что тебе [Ф.Мельникову – А.Ф.] еще месяц быть в лагере, а также тем что болен. Для нас дни проходят быстро, как сон, но в твоей ситуации время самый страшный враг и проходит несказанно тяжело. Я верю, что ты духовно богатый, ты вне каких-то границ»⁵⁸. В сентябре 1943 г. освобожденный из лагеря Ф. Мельников получил приглашение занять пост миссионера в Транснистрии, он переехал в Одессу, где начал читать лекции. Миссия приступила к изданию его апологетических сочинений⁵⁹.

М. Шкаровский отмечает, что преследования богослужений по старому стилю прекратились, этот вопрос был предоставлен для решения мирянам и священникам в каждом отдельном приходе; начали проводиться религиозные радиопередачи на русском языке и т.п.⁶⁰. Однако вопрос о календарном стиле все же не так однозначен. Среди личных записей жителя с. Куничи К.И.Донцова читаем: «Епископ Арсений Измаильский посетил мимоходом наш Куничинский приход при объезде епархии в 1943 г. 26 июня по поводу предбудущего собрания в городе Яссах относительно старого календаря, удастся ли отстоять или нет – одному Богу известно... [Позже приписано – Е.С.]. Календарь старого стиля отстоять не удалось, тако изволит Бог»⁶¹.

Необходимость перехода на новый стиль летоисчисления пугала старообрядцев, о чем свидетельствует письмо С.П. Чеботарева (1876 г.р.), жителя с. Жебрияны (ныне - с.Приморское Кикийского р-на Одесской обл.) от 4.08.1943 г., адресованное Ф.Е. Мельникову:

Глубокоуважаемый и дорогой о Христе возлюбленный брат

Феодор Евфимович!

⁵⁴ Архив Ф.Е.Мельникова, старообрядческая церковь Рождества Пресвятой Богородицы, Хутор Писк, Румыния.

⁵⁵ Православная Русь. 1944. № 5-6. С. 16.

⁵⁶ Шорников П. Старообрядцы и оккупация. 1941-1944 // Старообрядцев Молдавии живое слово. Матер. Междунар. научно-практ. конф. Кишинев, 2003. С.86; Он же. Церковная агрессия Румынии. 1941-1944 гг. // Восточная политика Румынии в прошлом и настоящем (конец XIX – начало XXI вв.). М., 2011. С.179.

⁵⁷ Панкратов А.В. Белокриницкая иерархия // Православная энциклопедия. Т. IV. М., 2003. С. 555.

⁵⁸ Архив Ф.Е.Мельникова, старообрядческая церковь Рождества Пресвятой Богородицы, Хутор Писк, Румыния.

⁵⁹ Православная Русь. 1944. № 5-6. С.16.

⁶⁰ Шкаровский М.В. Православная Церковь Румынии и церковная жизнь на занятых румынскими войсками территориях с 1918 по 1940-е гг. Ч. 4: [Электрон. ресурс]. Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/text/656598.html>

⁶¹ Цит. по: Смилянская Е.Б. Старообрядческие поселения Бессарабии и Белая Криница. М., 2007. С.83.

До безконца печально, что в наше существование, настал роковой момент, что и нас старообрядцев принуждают изменить то, - что для руководства Христовой Церкви, веками устанавливалось: вселенскими и поместными Освященными Соборами....

А т.к. в году два Мартовских лунных светила, то они не допускают что бы Святую Пасху праздновать на тринадцать дней раньше или позже, но не иначе как (для нашего руководства) Церковь установила прежде нашего существования;... и со всеми ея вековыми не подвижными уставами, Церковь не имеет ни какой нужды гоняться за астрономией, равно как и не мешает ей развиваться в дальнейших ея делах....

Церковный новый год – имеет свое начало 1-го Сентября, а по желанию бывшего Русско-Царственного Правительства, Церкви: старообрядческая и новообрядческая праздновали таковой 1-го Января, а так же и Государственные праздники, праздновали тогда, когда было угодно Правительству; следовательно и теперь бы так надо, т.к. религии в не политики...

Старообрядцы со своим старо-церковным обрядом не сектанты, а корень Греко-Российской Церкви, т.к. они имеют свое начало с момента принятия Россией крещения, от Греческого Константинопольского патриарха, которого обряда Русская Церковь держалась, при пяти очерёдных Русских Патриархах: первопрестольного Иова, Ермогена, Филарета, Иоасафа и Иосифа; при шестом же Патриархе Никоне, Русская Церковь разделилась на две церкви: старообрядческую и новообрядческую (никонианскую), на стороне которой было и Правительство; которое чрез короткое время, лишило Никона Патриаршского звания и, простым монахом сослало его в Сибирь, там он и умер.

Старообрядцы не принимали новых икон – литографированных на бумаге, а почитали таковыя, писанныи благоговейными иконописцами, каторои – лики Святых, писали в среды и пятницы, при полных их: чистоте и пощении; а т.к. долее всего – иконописничеством занимались люди в Черниговской губернии – и иконы писались преимущественно на липовых досках, то по этому новообрядцы и укоряли старообрядцев «липованами» яко бы старообрядцы уповают не на изображение, а на дерево «липу».

Кроме сего, новообрядческая Церковь вместе с Правительством, притесняли старообрядческую Церковь, в виду этого, многие из старообрдцев, т.е. наши предки, покинули: Русское Государство, русский язык и все свои имуществы – и бежали под покровительство разных Государств: Австрию, Сербию, Турцию, Румынию и проч. сохраняя свое староправославие.

Но теперь, что бы нам малоревностным их потомкам, не попасть под клятвы Святых Отцов, и не быть до безконца виновниками пред потомками нашими; то по моему крайнему разумению, я многогрешный – непотребен Богу и человекам, во имя Иисуса Христа, сердечно просил бы Вас, хотя на этот последний раз, не утаивать в поясных Ваш духовный мечь – Богоданного Вам таланта Богословия, (т.к. Вы не один, но с Вами Бог,) и на сколько это будет возможно, то что бы хотя

упоминуть в редакции постановления, предстоящего в г.Ясах старядч. (так в тексте) Осв. Собора, «что принимается нами старообрядцами новый стиль, но не по убеждению и не по доброй нашей воли, а по принуждению Правительства, в чем нами старообрядцами – выполняется Правительственная воля»...

После же войны, возможно что изменятся положения и будет доступно просить, что бы отправлять Богослужения в дни означенны в Кормчей, т.к. старообрядческая Христианская религия, политики в себе не содержит, то силен Бог устроить все, для своего хотения...

В заключение сего выражаю: Да будет помощь Божия с Вами....

И так заканчиваю мою с Вами настоящую коротенькую письменную беседу, дружески пожимаю Вашу десницу, искренно преданный Вам, уважающий и почитающий Вас. –

Ваш Самсон Павлович Чеботарев

4-го Августа, 1943 года

с.Жебриян

P.S.

Молю Господа Бога, что бы Он предоставил возможность, видеть Вашу личность, в настоящей земной жизни.

Самсон⁶²

С.П.Чеботарев был обеспокоен вынужденным переходом на новый стиль, что идет в противоречие с правилами церковной жизни. В письме он также размышлял о том, как оценят это событие потомки, он пытался каким-то образом оправдаться за этот шаг. Обратите внимание, что письмо написано в августе 1943 г., когда, вроде бы, политика в отношении старообрядцев несколько смягчена.

В 1944 г. советские войска освободили Украину, Бессарабию, Буковину и перешли довоенную границу СССР. Московская архиепископия решает вновь подчинить эти территории, но для начала необходимо было понять, что представляет собой старообрядчество этих земель и как сказались на нем годы румынского владычества. В 1944 г. с этой целью по поручению архиепископа Иринарха в Черновицкую область, в Белую Криницу был откомандирован протоиерей В. Королев, а в г. Кишинев направлен протоиерей П. Дементьев. Из их докладов Московскому архиепископу явствовало, что на территориях Бессарабии и Буковины румынские власти проводили политику «румынизации» старообрядческого населения и требовали от Белокриницкой иерархии введения нового стиля в церковный богослужебный обиход. За неприятие этого нововведения старообрядческое духовенство и миряне подвергались арестам, о чем мы писали выше. Однако некоторые приходы все же перешли на новый стиль. П.Дементьев отмечал: «Даже были случаи, что священники переменили фамилию: из Корченкова

⁶² Архив Ф.Е.Мельникова, старообрядческая церковь Рождества Пресвятой Богородицы, Хутор Писк, Румыния.

(Кирченков – А.Ф.) *делались Корческо и доказывали, что они – чистокровные румыны (о.Харитон)*»⁶³

В архиве Ф.Мельникова в дополнение к приведенной цитате, обнаружена копия письма, написанного карандашом, без указания даты, достоверность которого, правда, вызывает сомнения:

Совету Министров и Святейшему Синоду Прав.церкви в Румынии

Мы, липоване гор.Кишинева, [...] приняли новый стиль папы Григория XIII-го и теперь нас ничто не отделяет от румынской православной церкви, кроме некоторых мелочей, напр., перстосложения, не имеющие в делах веры никакого значения. Посему мы решили присоединиться к православной церкви и настоящим просим Совет Министров и Св. Синод сделать соответствующее распоряжение о нашем присоединении по установленному чину и о включении нашего прихода в ведение православной епархии.

Протоиерей г.Кишинева

*Харитон Кирченко*⁶⁴

Достоверность письма вызывает сомнения и потому, что отношения Ф.Е.Мельникова и о.Харитона нельзя было назвать «дружескими», во время «феодеогенской смуты» они находились в противоборствующих «лагерях».

Все же некоторые старообрядческие приходы в годы оккупации вынуждены были перейти на новый стиль.

Заметим, что многие современные авторы отмечают толерантное отношение румын к культовым сооружениям. В частности к таким выводам приходит Н. Михайлуца, основываясь на справках сельских и районных советов от 29 сентября 1944 г. Так, священник старообрядческих церквей Рождества Христова и Святого Николая в Измаиле о. Кондратий (Лессин) в справках, поданных в районную комиссию, отмечает: «*наша церковь в период оккупации румынско-немецкими властями 1941-1943 годов не понесла никаких убытков*»⁶⁵.

Итак, с 1918 по 1944 гг. старообрядцы Бессарабии, находясь в составе Румынского Королевства, были в более выгодном положении, нежели старообрядцы России, которые подвергались массовым арестам, закрытию церквей, монастырей и т.д. Все же в очерченные хронологические рамки старообрядцы ощутили на себе политику румынизации (документация, учеба и т.д.), давление относитель-

но перехода на новый стиль, что особенно усилилось в годы оккупации и привело к аресту и заключению митрополита Тихона, ряда старообрядцев, закрытию церквей. Правда, старообрядцы всегда умели обходить преграды. Они продолжали отмечать праздники по старому стилю (в случае закрытия церкви продолжали молиться дома), издавали календари с указанием месящеслова по старому стилю. В рассматриваемый период также проводилась довольно кропотливая работа по легализации старообрядчества в Румынии, что было достигнуто лишь в 1946 г.

⁶³ Письмо о. Пагкратия Дементьева арх. Иринаруху 04.01.1945 г. // Во время оно... История старообрядчества в свидетельствах и документах. Приложение к журналу «Церковь». 2006. Вып. 3.

⁶⁴ Архив Ф.Е.Мельникова, старообрядческая церковь Рождества Пресвятой Богородицы, Хутор Писк, Румыния.

⁶⁵ Михайлуца М.І. Православна церква на Півдні України в період Другої світової війни у контексті політики радянського і румунського режимів / Дис. на здобуття наук. ступ. доктора історичних наук. Одеса, 2009. С.370.

СОВРЕМЕННОСТЬ

Болученкова А.А. (Кишинёв)

ОСОБЕННОСТИ МЕНТАЛИТЕТА СОВРЕМЕННЫХ СТАРООБРЯДЦЕВ РЕСПУБЛИКИ МОЛДОВА

Три столетия назад в России произошёл церковный раскол, который вызвал к жизни явление старообрядчества. Проблемы XXI века, состояние нравственной атмосферы общества заставило многих исследователей более глубоко и всесторонне обратиться к изучению жизни староверов, которые сумели в России и за её пределами сохранить русскую культуру, «её замечательные достоинства» (Д.С. Лихачёв). Многие учёные расценивают старообрядчество как возможный путь развития русской культуры, отмечая, что история старообрядчества – это альтернативная история, развивающаяся параллельно с процессами вестернизации России.

Более всесторонний, объективный анализ этого явления связан с новым подходом, который включает в себя философские, культурологические, социологические, психологические, педагогические, религиозные аспекты. В целом его можно назвать цивилизационным подходом. Традиционный формационный срез истории наполняется социально-психологическим компонентом общественного развития. Он опирается на историческое наследие, в нём можно обнаружить многовековые пласты российского менталитета.

Понятие «менталитет» – от лат. яз. (mens, mentis) – ум, мышление, образ мыслей. При помощи мышления, сознания человек познаёт мир, а менталитет – это восприятие, истолкование мира, а не его познание. Человек, познавая мир, создаёт систему логических категорий, понятий – это и есть мышление, познание. Следующий шаг – это истолкование, объяснение сущности познанного через впечатления, представления, образы, все механизмы психики, а это уже менталитет. Мышление – это познание мира, а менталитет – это манера мышления, его склад, его особенности, его своеобразие. Сюда входят эмоциональные и ценностные ориентации, коллективная психология, образ мышления человека и коллектива. Менталитет формируется в результате духовной деятельности, поэтому термин «менталитет» и «духовный мир» подходящие по смыслу.

«Менталитет» – это особый духовный универсум, который включает в себя латентные (скрытые) умственные и психические установки, характеризующие склад (манеру) мышления, и отражающий устойчивые эмоциональные и рациональные стандарты и стереотипы восприятия действительности (Нуждин Н.А.). Можно считать, что «менталитет» – это совокупность мыслей, верований, навыков духа, которая создаёт картину мира и скрепляет единство культурной традиции или какого-нибудь сообщества¹.

Именно ментальность конструирует основные компоненты социальной системы: религию, язык, этнос, власть, культуру. Духовная культура является выражением менталитета на каждом историческом этапе. Основу культуры можно идентифицировать с языком, психологическим складом нации и способом сакрализации, принятой системой символики. Культура переводит ментальные (неотрефлексированные) подсознательные установки на уровень сознательного, воплощая их в культурные ценности – моральные, нравственные и эстетические. Ментальность и идеология имеют некоторые различия. Ментальность как и идеология, мотивирует образ действий, однако не всегда предлагает отчётливые схемы поведения. Идеология как совокупность форм мышления и ценностных предложений более аналитична, нежели ментальность, которая в большей степени опирается на стихийные, полусознанные схемы поведения. На характер ментальности оказывает воздействие традиция, культура, социальные структуры, бессознательное, вся среда обитания². Таким образом, изучение старообрядчества с учётом его менталитета наполняет всю картину исторического процесса художественным, эстетическим, религиозным сознанием. Формирование такого сознания опиралось на реальные условия жизни людей, они своеобразно преломлялись в сознании, формируясь в конкретно-чувственный образ.

Одним из первых, кто попытался именно в такой плоскости исследовать феномен старообрядчества стал русский философ, писатель В.В. Розанов, указывая «на методы умствования раскола». «Православие «официальное» искало путь спасения души через «правила» спасения, а раскол ищет типа «спасения». Нововведений не приняла та часть русского общества, для которых духовное в личной жизни стало стержневым в своём мироощущении. Официальная церковь «...анализирует, она размышляет, учит; она выводит, умозаключает, она отделяет частное, личное». Раскол же «действует по закону художественного суждения». Здесь присутствуют мощи, чудеса и ведения. Как же подойти к ним с умственным анализом? Как его расчленишь и сказать: вот это было существенно, необходимо для спасения, а то, другое – побочно и достойно забвения»³. Изучая явление церковного раскола, можно наиболее глубоко понять и объяснить русскую культуру, потому что особенности менталитета человека

1996. С.241.

²Там же. С.245.

³ Розанов В. В. Психология русского раскола //Розанов В.В.Религия, философия, культура. М., 1992.С.37.

¹ Гуревич П.С. Культурология. Учебное пособие. М.,

наиболее ярко проявляются в стрессовых ситуациях, когда возникает конфликт целей.

Вся история старообрядчества – это, прежде всего, верность историческому прошлому, это сохранение, следование определённым религиозным нормам. И здесь наиболее значимой является категория «памяти». Она приобретает огромное нравственное значение. По своей сути память – это преодоление времени, смерти, ведь «беспамятный человек» – это прежде всего человек неблагодарный, безответственный, а следовательно не способный на добрые, бескорыстные поступки. Безответственный отрицает мудрость, позитивный опыт прошлого, накопленный в сознании и сохраняющийся в памяти. А опыт прошлого, поступки связаны с совестью. Совесть же – это в основном память, к которой присоединяется моральная оценка совершённого. Но если совершённое не сохраняется в памяти, то не может быть оценки. Таким образом, без памяти нет совести.

Вот почему важно обращаться к старообрядчеству и изучать моральный климат памяти семейной, памяти народной, памяти культурной. И подобно тому как личная память человека формирует его совесть, совестливое отношение к его предкам и близким – так историческая память народа формирует нравственный климат, в котором живёт народ. История старообрядчества высвечивает для нас роль и значение таких аспектов исторической памяти, на которые необходимо обращать внимание: «почитание могил наших предков как «животворящей святыни», нравственная оседлость, формируемая всем укладом семейного воспитания, национальный идеал»⁴. Очень верную оценку значению национального идеала даёт Д.С.Лихачёв: «народ, создающий высокий национальный идеал, создаёт и гениев, приближающихся к этому идеалу, мерить культуру, её высоту мы должны по её вершинам, ибо только вершины возвышаются над веками»⁵. Он же и определяет исторический период, который в большей степени соответствует этому идеалу, указывая нам на Древнюю Русь. «Именно здесь мы находим высокую культуру в зодчестве, в иконописи, в декоративном искусстве, в шитье и в древнерусской хоровой музыке, в древнерусской литературе»⁶.

Важны и особенности национального характера этого идеала: доброта, открытость, терпимость, отсутствие национального чванства, благожелательность к любому народу. А из живых носителей этих черт Д.С.Лихачёв выделяет гневного и всё же такого доброго Аввакума. Высокие устремления национальных лидеров вели за собой людей, влияли на их действия и поступки: «направляли иногда в различных направлениях, но уводили всегда от одного общего: от душевной узости и отсутствия широты, от мещанства, от «бескомпромиссной» погружённости в повседневные заботы, от скуности душевной и жадности материальной, от мелкой злости и личной мстительности от национальной и националистической узости во всех её направлениях»⁷.

Старообрядчество всегда оставалось хранителем традиционных культурных ценностей: соборности личности, общинности, общественного блага. Сумевшие сохранить национальное самосознание русского народа в эпоху коренной ломки русской жизни и культуры в XVII – начале XVIII в. в. староверие принесло собой в русскую духовную культуру ряд новых черт. Именно эта часть русского народа глубоко усвоив старое, опираясь на него, смогло сохранить всё лучшее и создать новое.

Уникальный феномен старообрядчества целесообразно рассматривать через культурный аспект. Что же представляет культура старообрядцев сегодня?

Культура старообрядцев представляет отличный стиль жизни, который определённым образом конструируется и поддерживается самими членами этнической группы, опирается на древние православные и исторические традиции русского народа. Именно эта часть русского общества, в отличие от всех остальных в большей степени осознала и усвоила культурное наследие своих предков, впитало его сердцем и умом. Справедливо подчёркивал В.В. Розанов: «мотив их блужданий даже канонически правилен: желание ни в чём, ни ради чего не отделяться от благочестивых предков и в будущей жизни иметь часть общую с ними, а в здешней – перенести всё, что перенесли они. Любовь, завитая в этом движении, это чувство восхищения, этот порыв воспроизвести, повторить – правильны и почётны»⁸.

В данном случае в поведении определённой части русского общества наблюдается непоколебимая убеждённость, стремление наиболее точно следовать нравственному христианскому идеалу. Это позволяет констатировать эффективность всех внешних воспитательных влияний, потому что вся богослужебная практика осуществлялась как целостный процесс, опирающийся на нормы общечеловеческой (трансцендентной) морали. Именно поэтому старообрядцы стали живым образцом людей с глубоко развитым нравственным чувством. Нормы христианской морали «пропитывали» весь строй жизни старообрядцев и были преобразованы в их субъективную нравственность, благодаря их чувственному освоению. Нравственность старообрядцев, включающая нравственные чувства, сознание, мышление стали основой формирования нравственности. В свою очередь нравственная воля реализуется в единстве нравственного чувства и сознательной непреклонной решимости осуществить свои нравственные убеждения в жизнь. И в экстремальных условиях (гонения, запреты, наказания, переселение), через весь строй жизни, поступки старообрядцы подтвердили глубоко развитую нравственную волю. Действенность духовного религиозно - нравственного воспитания выразилась в умении старообрядцев регулировать свои поступки самостоятельно, т. е. управлять своим поведением, хотя все внешние условия (государственные законы, новая церковная реформа, бытовые привычки, манера поведения, географическая миграция, цивилизационная изоляция) диктовали им отказ

⁴ Золотухина Н.Ф. Педагогика как культура. СПб., 2000. С.37.

⁵ Там же. С.49.

⁶ Там же. С.50.

⁷ Там же. С.7.

⁸ Смилянская Е.Б., Денисов Н. Г. Старообрядчество Бессарабии: книжность и певческая культура. М., 2007. С.38.

от прошлого, от привычных форм нравственного поведения, завещанных их отцами и дедами. Такие устойчивые психические новообразования могли возникнуть только у самых активных и совестливых представителей русского общества, потому что закрепились в чертах характера, в свойствах личности, в привычках и привычных формах поведения.

Старообрядцы, оказавшись на периферии магистрального развития русской культуры, сумели сохранить тот духовный идеал, который вдохновлял их предков со времён крещения Руси и провести его сквозь века до начала третьего тысячелетия. Это была самая убеждённая часть русского народа – «последние верующие», как метко назвал их В.В. Розанов.

Старообрядцы молдавского края составляют сегодня порядка 3,6 % населения республики, т. е. около 140 тыс. человек⁹. В современных условиях старообрядцы ушли от замкнутости и отчуждённости и изучение их истории вполне оправдано и значимо. Мировое сообщество должно знать о том уникальном феномене духовной культуры, который имеет для человечества важное культурологическое значение. По мысли митрополита Андриана достоверная информация о старообрядчестве означает следующее: «Я за то, чтобы знали о том, откуда возникло старообрядчество, об особенностях нашего мировоззрения. Мы ведь вынуждены называть себя старообрядцами, раньше мы были просто Русская православная церковь. Мы осеняем себя крестным знаменем так же, как древние святые, изображённые на иконах»¹⁰. В менталитете старообрядцев Молдовы можно обнаружить характерные признаки основных составляющих данного понятия. Прежде всего – религиозное мировоззрение, основой которого является богослужение, высокая книжная культура, сохранение древнерусского языка, обычаев, нравов, привычек и традиций своей исторической родины. Наряду с этим есть свои отличительные особенности, которые хорошо подметил епископ Кишинёвский и всей Молдовы Евмений (Евгений Иванович Михеев). Все 17 приходов старообрядческой Церкви Молдовы отличает многонациональный состав. В последнее время наблюдается увеличение представителей молдаван, украинцев, болгар, белорусов. Старообрядцы помнят и строже сохраняют некоторые обычаи, которые утратили своё существование в России. Например, в 2005 году при посещении Кишинёвской епархии главы РПСЦ митрополитом Андрианом женщины и дети выслали перед ним дорогу цветами. Это один из очень древних обычаев, который сохранился только в Молдавии. Прихожане молдавских храмов, в отличие от России, освящают хлеб каждое воскресенье. Мужчины все носят рубахи – косоворотки навыпуск, подпоясывают их по всем правилам, и бороды стригут. Женщины намного чаще, чем в России, поют в церковном хоре. А пение у них несколько особенное, очень красивое, со своим

нежным напевом, при чём во всех сёлах оно чуть-чуть разное. Очень ответственно относятся старообрядцы здесь к церковной утвари, предметам культа. Ведь свечи в молдавских храмах делают из чистого пчелиного воска, без искусственного парафина. И ещё примечательно Молдова тем, что сохранила женский монастырь. Дело в том, что на постсоветском пространстве действуют лишь два женских монастыря – в селе Улейма под Ярославлем (Россия) и в Молдавии в селе Кунича. «Храм в Куниче небольшой, но жизнь в нём очень напряжённая: молитвы здесь выстаивают многими часами ежедневно, еженощно. Всё это общее моление, к тому же молитва личная, у каждого своя по уставу. А ещё моленье на сон грядущий. Да чтение поучений во время обеда. Вообще же Молдова умеет более внимательно и бережно относиться к своему духовному наследию, к православной культуре, чем на своей исторической родине»¹¹.

В современных буднях старообрядцы по-прежнему много упорно и добросовестно трудятся. Они сформировали особую трудовую этику, опираясь на религиозную традицию. Основными направлениями этой традиции стали: трудолюбие (отсутствие праздности); накопление традиционных ресурсов (аскетизм в потреблении); сознательное самоограничение, избегание соблазнов современного мира (алкоголизм), семейная и сельская взаимопомощь. Всестороннюю характеристику старообрядцам даёт Д. Расков, исследуя экономическое чудо липован из молдавского села Покровка. Здесь удивительным образом сохранилась живая преемственность, в которой различимы отголоски дораскольной Древней Руси. Достаточно упомянуть сохранение таких религиозных и бытовых особенностей, как чтение на церковнославянском, знаменитый распев, исключительно мужское богослужбное пение, разделение мужчин и женщин в храме и за праздничным столом, окладистые бороды, использование самоваров на углях¹².

Покровка – это динамично развивающееся село, которое насчитывает 1062 человека, смертность здесь превышает рождаемость. Село в последние годы газифицировано и телефонизировано. Площадь садоводческих хозяйств за последние три года (2007 – 2010) в два раза увеличилась и составляет более 1000 га. Основным источником дохода села – это садоводство, его яблоневые сады. Существенное значение для селян занимает малина, слива, бахча. Только за одно лето выращивается более 500 тонн свежей малины. Одна семья в сезон собирает от половины до полутора тонн малины. Такой успех покровчан Д. Расков связывает с ключевым фактором – это принадлежность всех жителей села к старой вере. «Для старообрядцев характерна большая чёткость к исполнению религиозных обрядов. Внимание к мелочам обусловлено не простым следованием прошлому опыту, привычкой, но вдумчивым пониманием значения и сакрального смысла обрядов и предписаний. Эта же чёткость и дисциплинированность проявляется в быту, в

⁹ Николаев Д., Донцов П. Третий лик: о православном тринитаризме, старообрядчестве и русской диаспоре. Кишинёв, 2007. С.276.

¹⁰ Митрополит Андриан. Старообрядцы – люди, которые хотят вникнуть в веру глубже // Церковь, 2004. Вып. 6. С.40.

¹¹ Борисова Т. Куничский монастырь – не место для экскурсий // Русское слово, 2006, № 8. апр. С. 4.

¹² Расков Д.Е. Экономическое чудо Покровки // Русское слово, 2010, № 18 май. С. 7.

хозяйственных делах. Чёткой границы между церковной и мирной жизнью не проводится»¹³.

Эффективным инструментом контроля за исполнением заповедей в селе были исповедь и особая роль священника. Особенно много привнёс отец Тимофей Щербаков (1910 – 2000). Он требовал от своей паствы дисциплинированности, строгого соблюдения всех обрядов, сумел сделать принципы христианской жизни значимыми для всех в селе. Фактически суровые санкции со стороны от. Тимофея приучили прихожан чтить заповеди и устав. Его требования были одинаковыми в советское время и в годы перестройки. «Таким образом, трудовая этика, строгость и серьёзность, внутренняя монолитность старообрядцев сыграли решающую роль для экономического преуспеяния села»¹⁴.

Исследователи проблемы старообрядчества отмечают богатство и своеобразие культуры липован Бессарабии. Данная липованская общность на юго-востоке Европы вобрала в себя и переработала традиции русских переселенцев из центральной России, из казачьих регионов Прибалтики и Поволжья. «Своеобразие липованской культуры видится не только в её открытости влиянию различных старообрядческих центров, но и в восприятии отдельных элементов культуры окружающего нестарообрядческого населения»¹⁵.

Исследователи Смилянская Е.Б. и Денисов Н.Г. выделили наиболее характерные для культуры старообрядческих общин Бессарабии общие черты, которые характеризуют их типологическое единство. К ним они относят самоиндефикацию, когда они именуют себя липованами; конфессиональную ориентацию – все относят себя к белокрыницкой иерархии; выборы священника, т.е. выбирают его всем приходом, приходскую трапезу – устройство праздничных обедов около храма; храмовую одежду и внешний вид; влияние соседей – украшение своих храмов бумажными цветами¹⁶.

Изучение жизни старообрядческих общин, показывает, что их «открытость» внешним изменениям распространяется лишь на строго определённые сферы культурной, экономической и хозяйственной деятельности. Одновременно каждая община живёт во времени «сакральном», т. е. руководствуется устойчивым религиозным укладом, подчинённым порядку богослужений суточного и годового циклов. Этим объясняется живучесть в Молдове традиционной культуры книгописания, переплётного дела, искусства знаменного пения.

Важной составляющей культуры липован Бессарабии является книжность. Современные учёные говорят о специфике липованской книги. Они представляют её как своеобразный историко-культурный феномен. «...Книжные собрания старообрядцев отличаются структура, в которой абсолютно преобладает книга богослужебная. Старообрядческая семья в Бессарабии обычно

имеет в доме Псалтырь и Часовник в изданиях конца XIX – нач. XX в.в., реже – Златоуст и певческие крюковые книги. Полемические сборники и церковно-учительские сочинения и в церковном, и в домашнем обиходе встречаются крайне редко, ценятся мало, большие частные книжные собрания являются редкостью. Основная роль литургической книги в составе домашней библиотеки – подготовка к чтению в храме и пению на клиросе, этим же целям служит и традиционное домашнее обучение, и обучение при храмах, возрождаемое при многих приходах с конца 1980-ых гг. Традиционное образование старообрядцев заключается в чтении Часослова, Псалтири и обучению церковному пению»¹⁷. Богослужебные книги стали основой формирования книжной культуры липован. Об условиях формирования книжной культуры вспоминает Анна Исидоровна Головина – старообрядка из села Сырково Резинского района Молдовы. «Мой отец – Исидор Терентьевич Москвичёв – был самым грамотным уставищиком и певчим. Учился он у дядьки Еремея Федосеева. С детства читал духовную литературу. И мы своё первое знакомство с книгой начали с чтения жития святых. Образы древнерусских князей – защитников отечества, иноческий подвиг русских святых, их жизнеописания глубоко проникли в наше сознание. Вспоминаю удивительные страницы из жизни Сергия Радонежского. Это образец высочайшего смирения – той добродетели, которая большинством из нас так трудна и непонятна. Современные учителя привыкли воспитывать, указывая на недостатки. Поэтому сложно представить, какое воздействие может оказать на окружающих смирение, незлобие, неафиширование своих достоинств, мирное устройство души. Вся жизнь святых – такая отличная от нашей – это невиданное откровение. Но как бы не поражали наше сознание высокие подвиги, не станем относить их к историческому прошлому. Явления святости и нас призывают к святости, напоминают о высоком предназначении человека – сделать себя наследником Божьего Царства. Через эту литературу мы усвоили яркие страницы истории России, дела и обычаи русских людей стали для нас родными и дорогими с детских лет. Не случайно по истечении времени в тревожные 90 –е годы XX века никто не мог разрушить у нас тёплого чувства к нашей исторической Родине – России, её культуре, языку. Усвоение такой литературы, церковно – славянский язык в стенах родного очага, семейное чтение – очень ценно для наших современников. Эти факторы являются решающими в воспитании патриотических чувств, потому что в их основе достоверный источник. Запомнился папа и своим необычным русским говором. В семье мы говорили на церковнославянском языке XVII века. Его мы слышали с ранних лет на богослужении. И это невольно рождало у нас уважительное и трепетное уважение к слову. В семье с ранних лет у всех детей выработалось благоговейное отношение к русскому языку, как языку чистому, возвышенному, освящённому. Современным славянам церковно – славянский язык не чужой. Мы ощущаем его как язык родственный, очень многое в нём угадываем, понимаем»¹⁸.

Современных старообрядцев, подготовленных к восприятию слова таким семейным чтением можно назвать «матёрыми книгочеями». «От их намётанного ока

¹³ Там же.

¹⁴ Там же. С.10.

¹⁵ Смилянская Е.Б., Денисов Н. Г. Старообрядчество Бессарабии: книжность и певческая культура. М., 2007. С.127.

¹⁶ Там же. С.70.

¹⁷ Там же. С.37 – 38.

¹⁸ Записано со слов Головиной Анны Исидоровны, русская, г. Кишинёв, Молдова.

не укроется ни одно неловкое слово, ни одна неточность мысли, ни одна авторская слабость. Это даже не читатели, а скорее взыскательные учителя, которые не книги и газеты читают, а проверяют сочинения учеников и ставят им оценки. Причём для такого читателя не важно, что внесённые им исправления никогда не будут и даже не могут быть учтены. Бог видит всё, Господь всё учтёт. К удивлению, этот тип старообрядца-книголюбца, родственник исчезнувшего ныне типу старообрядца - начётчика, пока ещё сохранился в нашей среде»¹⁹.

Одним из книжных старообрядческих сёл является Кунича. Здесь найдены самые древние рукописи XVI – XVII вв. Куничане пополняли свои библиотеки, приобретали письменные источники в Кишинёве, Москве, Вилкове, Хотине, Орехово - Зуеве, Елисаветграде. Книга в селе ценится, нередко её стоимость, время и место приобретения фиксируется в записях. «Самая ранняя владельческая запись священника Димитрия Михайлова была сделана в 1830 г. Кунича и по сей день сумела сохранить своё книжное богатство, т. к. не переживало периодов массового уничтожения религиозной литературы, а при закрытии в 1958 г. старообрядческого женского монастыря Казанской Божьей Матери, основная часть книг была спасена в приходском храме»²⁰.

В том же селе была обнаружена и самая большая библиотека светских и духовных изданий, превышавшая 500 томов. Страстным ценителем книги был куничанин Константин Еустинович Донцов (1893 – 1952). Большие частные книжные собрания были обнаружены во второй половине XX в. у протоиерея Моисея Марковича Сипаткина и г. Вилково (Украина), священника Вакула Семёновича Полякова в г. Бендеры.

Современные старообрядцы Молдовым уважают книгу и много читают. Так одним из самых активных читателей оказался Латышев Иван Харитонович – двоюродный брат архиепископа Московского и всея Руси Древлеправославной Церкви Христовой Никодима (Никита Тимофеевич Латышев, 1916 – 1986). Иван Харитонович в родном селе Покровка сумел прочитать все книги в своей библиотеке, а затем и во всех библиотеках близлежащих сёл. Книга остаётся инструментом сохранения и воспроизводства традиционной культуры старообрядческих общин. «Именно книга, книжность, книжная культура старообрядчества, в неразрывном их единстве с устной традиционной словесностью, является в руках старообрядческой конфессиональной общины фактом и фактором воспроизводства традиции. Именно книжный характер и интеграция личности человека как старообрядца общиной является важнейшими категориями и сегодняшней старообрядческой жизни, и традиционной средневековой культуры. Владение двумя культурными кодами, одновременное обладание и старообрядческой традицией, и основными элементами культуры сегодняшнего дня, определили и возможность воспроизведе-

ния социально-биологического существования и традиционно - конфессиональной жизни»²¹.

Следующим важным компонентом менталитета старообрядцев современной Молдовы является певческая культура. Во всех приходах старообрядцев-поповцев во время богослужения певчие пользуются определённым набором книг крюковой нотации: Обедней, Октаем, Ирмосами, Одиходом, Праздниками, Трезвонами. Как и в Древней Руси, старообрядцы в рукописях, по которым осуществляется пение в храмах фиксировали те песнопения, ту нотацию, те редакции, которые исполнялись в данном храме во время богослужения. При этом, как отмечают учёные, в рамках единства старообрядческой певческой культуры, в разных регионах со временем возникали разные локальные особенности. Они были связаны со спецификой заселения, укладом жизни, взаимоотношениями с окружающим миром. «Следует учитывать и то, что прекращение практики переписывания рукописей с начала XX столетия привело к развитию устного пласта певческой церковной культуры – пения по «напевке», что лишь усилило локальные особенности»²². Один из самых сильных церковных хоров находится в селе Кунича. Он отличается высокой традицией знаменного пения и искусством колокольного звона. Куничане исполняют любое песнопение, не чувствуя страха перед трудностями. «Они поют их также, как говорят на родном языке. Характер этого крюкового песнопения с XIX века определялся влиянием России. Это были Рогожский московский центр и книгописные мастерские в подмосковных Гуслицах. Однако особенностью певческих традиций являлось отсутствие в исполнении строгого унисона – важнейшей черты старообрядческого пения вообще, динамичный уровень исполнения у Бессарабских старообрядческих хоров – громкий, артикуляция – резкая, звукоизвлечение – пение открытым звуком (как в народном исполнении), большой вес в репертуаре имеют песнопения, исполняющиеся «напевкой» по устным версиям, сложившимся в общинах»²³. Одновременно с этим в местах в разное время возникали авторитетные певческие центры. Так в 1930-е гг. местным певческим центром стал старообрядческий храм в Кишинёве. Его хор считался лучшим, на него (а не на Москву, отделённую государственной границей), равнялись, например, дунайские приходы. В 1920 – 1930-х гг. расцвету певческих традиций именно в Кишинёве способствовала деятельность протоиерея Анисима, сумевшего создать в Кишинёве крюковых, а также двух знаменных (крюковых и нотопиных) старообрядческих книг.

Многие традиции в жизни липован связаны с христианским мироощущением, поэтому иконописание было и остаётся одним из важных составляющих элементов религиозного освоения мира. В старообрядческих поселениях Бессарабии наблюдается высоко-развитая местная культура иконописания. «Так не од-

¹⁹ Вургафт С. Птица неясить // 546 дней старообрядчества в XXI веке. Андриан, митрополит Московский и всея Руси. Вехи архипастырского пути. – М., 2006. С.61.

²⁰ Смилянская Е.Б., Денисов Н. Г. Старообрядчество Бессарабии: книжность и певческая культура. М., 2007. С.78.

²¹ Расков Д.Е. Экономическое чудо Покровка // Русское слово, 2010, № 18 май. С.9.

²² Смилянская Е.Б., Денисов Н. Г. Старообрядчество Бессарабии: книжность и певческая культура. М., 2007. С.49.

²³ Там же. С.50.

ному поколению иконописцев служила рукопись начала XIX века Иконописного подлинника месячного (№ 2074) с записями рецептов красок и цена на краски, с именами иконописцев, владевших Подлинником – Платона Кузьмича Труханова и его учителя Стефана Куприяновича Кравцова. Другая рукопись Иконописного подлинника XVIII в. и в настоящее время служит иконописцу в Куниче. В иконописи старообрядцев Бессарабии искусствоведы также находят черты, заимствованные у южноевропейских православных иконописцев нестарообрядцев, хотя рядом с иконами «украинского народного вкуса» в храмах Бессарабии сохранилось немало икон, написанных лучшими московскими иконописцами XIX – XX вв.»²⁴

В настоящее время мастера - самоучки из Куничи продолжают иконописание и украшают своими иконами храм свв. Флора и Лавра, выполняют работы на заказ от своих прихожан и приезжих. Самый известный из них – это Николай Фомич Подлеснов. Исследователи менталитета старообрядцев обнаружили в жизни куничан редкий для старообрядческих приходов обычай «брать праздник в дом». «В каждом доме принято особо отмечать один из праздников года. Он может быть двенадцатым, великим или посвящённым памяти какого-то святого. Таким образом, одни особо отмечают праздник св. пророка Илии, другие праздник Введения и т. д. Объяснение этому празднику из рассказа Виссариона Афанасьевича Макарова следующее: «Когда я построил дом, надобно было его освятить. Освящение дома произошло в день памяти Св. Василия Великого. С тех пор этот день стал у меня чтимым праздником». В день, когда семья отмечает свой праздник, в церковь приносят муку, масло, вино. Покупаются много свечей, чтобы они горели у каждой иконы на вечернем богослужении и на литургии. В церковь приносят и деньги, оплачивая труды священника, диакона, певчих. После литургии устраивается праздничный стол в доме. На него также приглашаются священнослужители, клирошане, родные и близкие, односельчане»²⁵.

В жизни современных липован в Молдове укоренились и другие праздники, которые связаны с самыми важными и дорогими событиями в жизни каждого человека: свадьба, рождение ребёнка, крещение. Так жители села Покровка перед свадьбой празднуют «Лапшу» как преддверие свадьбы. Цель его – познакомиться будущим родственникам жениха и невесты. Характерная особенность праздника в том, что в нём участвуют только женщины. Будущие мамы с обеих сторон – свахи – устраивают, так называемый, показ кулинарного искусства перед всеми родственниками, изготавливая совместно домашнюю лапшу и другие многочисленные традиционные старообрядческие блюда. Завершается праздник преподнесением подарков для всех будущих родственников. Затем справляют свадьбу, которая включает соблюдение всех православных традиций. Рождение ребёнка тоже отмечают праздником, который называют «Родины».

Он празднуется на 14-ый день рождения малыша. Его опять устраивают только женщины. Цель праздника – познакомить будущую маму с основными правилами ухода за ребёнком, дать ценные советы в

области здоровья, поделиться опытом воспитания собственных детей, обменяться последними новостями. Все женщины-родственницы собираются в русской бане. Именно здесь наглядно происходит всё основное действие. А после этого «показательного урока» все женщины собираются у щедро накрытого стола и продолжают свой «женсовет», который сплачивает, просвещает и настраивает на добрые и взаимоотношительные отношения всех родных и близких малыша.

В заключении можно отметить, что весь феномен старообрядчества связан с особым усвоением духовного наследия своих предков. Религия стала для них основным, определяющим законом жизни, прочно вошла в их сознание. Именно закон Божий, а не светский становится ведущей траекторией их жизненного развития. Все события светской жизни поверяются религиозным учением и затем определяют позицию старообрядцев в том или ином деле, определяют меру участия, отношение к ним. Именно религиозная совесть позволила им на протяжении длительного времени (около трёх веков) вне зависимости от государственного устройства, а следовательно изменяющейся светской совести, оставаться самими собою, проявляя при этом одни и те же качества личности.

Таким образом, известный консерватизм староверов можно расценивать как положительный фактор, который через культурную традицию, формирует глубоко нравственную общность. Опора на нормы христианской общечеловеческой морали создаёт здоровый общественный климат, показывает образец «деятельной любви», которая требует постоянной работы и выдержки. Это люди, которые в большей степени впитали традиционный уклад жизни своих предков, сохраняя и преумножая тем самым историческое наследие своей Родины – России. В менталитете старообрядцев в большей степени сохранились лучшие черты русского человека, которые характеризуют его как добросовестного труженика, заботливого семьянина, ответственного гражданина и человеколюбца.

²⁴ Там же. С.35.

²⁵ Там же. С.76 – 77.

Лыкова В.В. (Запорожье)

Wyciągi z Depeszy Carogrodzkich dotyczące Starowierców

7 Grudnia 1845 r. Carogród № 157

1)

Polecilem P. Jliowi posnować rzecz starowierstwa, przez mnichów i nekrasowców, do Moskwy, a jak tylko mnichy z Libanu powrócą, będę próbował czy się nieuda napisać i wylitografować odezwy. Sam jej niepotrafię napisać, bo się obawiam aby nieużyć wyrazień i rzeczy raziących starowierców wyznanie. Idzie tu o religiję, powinna być rzecz napisana ze znajomością głęboką prześladowanego wyznania. Według raportu z Nizu już się zrobione poprzednie kroki, dobrze by tedy przez Galicję do Litwy rzucić myśl o potrzebie porozumiewania się ze starowiercami Białorusi a nawet samej Moskwy. Wskazane, wioski uległe prześladowania, w raporcie Nizu, mogą służyć za poszlakę dojścia do starowierców, ludziom chcącym służyć sprawie. Dobrze by takż było, żeby człowiek, przeznaczony do zawarcia stosunków ze starowiercami Bukowiny, zwiedził ich wioski, i zapoznał się z ludźmi celniejszymi, nawet przed przybyciem mnichów z Libanu. Gdyby władza zawiadomiła mnie o nazwisku człowieka przeznaczonego na tę misję, jabym go zarekomendował mnichom wracającym, i już odwiedziny za ich przybyciem, pozwoliłyby przystąpić do rzeczy bez przy[...]ów, z zaufaniem. Zyskalibyśmy na czasie a to ważna rzecz dla nas. Zbliżenie się [Awsrtyi] do Rossji przez małżoństwo W.Xiężnej Mosk. z Ar.Xięciem Austr. może osłabi dobre **chaci** rządu austriackiego dla starowierców; dla nas nie byłoby to niepomyslnie. Austriacki rząd niema zwyczaju gwałtownych kroków używać, będzie się pomalu cofać, zniechęcać starowierców i rzucać ich w nasze ręce nie tylko przeciwko Moskwie, ale nawet przeciw Austrii. Taka siła nie jest do **pogorzenia (или - pogodzenia)**.

(podpisano) Michał Czaykowski.

2) 16 Grudnia 1845. Carogród № 162.

Przesyłam władzy list mnichów starowierców do Agencji pisany. Tłumaczeniem na polskie również jak tłumaczenie ich listu pisanego do Moskwy z adresem do kogo ten list został posłany. Adres jest wskazówka człowieka, po którym można trafić do starowierców Moskwy. Ja wszistkich usilności dołożę by być użytecznym mnichom, już chciałem rozpocząć starania o Biskupa, ale śmierć patriarchy a obor nowego mitrężę ludzi, których chciałem do tej posługi // wżyć; może Bog da że to nam się uda, a w ten czas to by była wielka dla nas korzyść.

Bezzawodnie starowiercy są na uwadze Austrii. Niesna ona że z nich utwoży sobie siłę na Niżu i abe tego się obawiać niemożna co ich nie **możez** [... Niza], a nawet z Multan i Bukowiny zawsze są bliższymi nas i chyba w ten czas poszliby na użytek Austrii, gdybyśmy ich z rąk dobrowolnie wypuscili.

M. Czaykowski.

3) List od Xięży Starowierców z Bejrutu do P. Michała Czayki. Tłumaczenie z rosyjskiego. d. 8 Grudnia 1845.

Z szezerego serca życzymy wam przy wszelkiem szczęściu długich lat zdrowia. O sobie uwiadomismy was jesmy [chwał] Bogu zdrowi i bezpieczni wrócili z Libańskich gór napowrót do Bejrutu. Widzielismy tam grecką chrześciańską religię, którą jest taż sama co i w Carogrodzie, byliśmy u samego assyryjskiego czyli antiochskiego wschodniego kościoła Patriarchy Medodiusza, od którego nad nasze spodziewanie zostalismy bardzo gościnnie przyjęci. Aleśmy [postzesli] że zając się dziełem wiadomym trudno niema, [Bowiem] w całym patriarchacie wolnych Biskupów. Patriarcha jest tak już z podysłych, sam przez siebie nic niedział a we wszelkich cokolwiek ważniejszych czynnościach zasięga [zaraz] rady od konsula Rossyjskiego będącego w Bejrucie; tu albowiem wszyscy chrześciance wschodniego obrzadku oddani są zupełnie rządowi Rossyjskiemu i w każdej rzeczy doznają jego opieki **tak** dalace iż ich Rossianami szczerzymi nazwać można. Od Cara nie tylko przychodzą dla tych mieszkańców różne dary i pieniężne pomoce, ale kosztem jego buduje się w Damaszk [cerkwa] ogromna z kamienia i uzbrojona Sgo. Mikołaja od imienia samego Imperatora. Dla tego nieodważyliśmy się [odkryć] rzetelnej przyczyny naszej podróży nikomu, bo już sama pogłoska musiałaby nam zaszkodzić w innych miejscach, a nawet, o co najwięcej się lękaliśmy dosłać się do uszów patriarchy i konsulatu Rossyjskiego w Konstantynopolu. Uchodziliśmy tylko za pielgrzymów idących do Ierozolimu i Patriarcha dziwił się nadzwyczaj nadtem jak zaszliśmy w tak trudnie i niebezpieczne miejsca, bo z ruskich krajów niewidziano tam nigdy ani jednego pielgrzyma, to była przyczyna że nam tyle gościnności oświadczył.

Po takich wyżej wspomnianych okolicznościach niezda się nam ażebyśmy gdziekolwiek mogli lepiej zając się wiadomą sprawą jak w Carogrodzie. Dla tego naprzd ośmielamy się prosić waszej łaski Wielmożny Panie (ty wyrozenie zachowane w oryginale) mając jedynie w dobroci Twojej nadzida o szlachetnej duszy i sercu patriotycznem. Przyjmoie na Boga ten trud na

siebie _ znajdzie przez Nego potrzebna dla nas osobę i ostatecznie przedstawie jej wszystko co wam wiadome, a jeśli się zgodzi, będzie za powrotem z woziaznością zwrócimy byleby ta osoba była dobrego prowadzenia się i z świadectwami na piśmie. A teraz, gdy jesteśmy blisko Jerozolimy to // postanowiliśmy z miłości naszej do Jezisa Chrystusa, jeśli to po Jego woli będzie [...] gdzie Pan nasz Jezus Chrystus stając nogami swoimi [...] wkoniec [krw] swoją okapił i rzeczywiste z martwych wstanie i [...] wieczne swiatu [...al] z odaniemy na zawsze Waszej Wielmożności [laskawca] Pana z najgłębszym naszym uszanowaniem i całkowitą [...].

[...]

Mnich Olimpi Miłoradow

Mnich Paweł Wasiliew

Przy tu prosimy oświadczyć nasza serdeczne pozdrowienie waszemu towarzyszowi dobremu równie jak i doktorowi i nadzorcy Kolonji.

Listopada 6 / 18go

1845

z Beyruta

Przyłączone pismo pokornie prosimy przesłać pocztą do Moskwy i zapłacić po 4 i 10 par na nasz rachunek.

4) List Xięży Starowierców pisany do Moskwy na ręce P. Czajki, z Beyrutu.

[adres tego listu z daty 15 Listopada jest następujący: Grigoriu Iwanowicz Baranowskiemu u Lobna miasta w Lawkie Wasilia Dubrowina].

Z gorącego serca życzymy wam razem i ze wszystkimi jednych uczuć waszymi współwyznawcami, abyście przy szczęście i zbuemi duszy mnogie lata w zdrowiu przeżyli. O sobie zawiadamiamy wasza wielmożność żeśmy ze sprawą waszych modlitw i modlitw dusz świętych powrócili [z] gór Libańskich nazad do Bejrutu. Chwała Boga zdrowi i spokojni widzieliśmy tam grecko-chrześcijańską religiją, która jest tak sama jak i w Carogrodzie. Są tam i inne religije, różnica różne dla nas obce i dalekie od naszej religji. Byliśmy także u Assyryjskiego czyli Antiochskiego wschodniego Kościoła [Patriarchy], od którego, nad nasze spodziewania bardzo gościnnie zostaliśmy przyjęci; ale naszego głównego przedmiotu nieodkryli dla tego żeśmy pod względem naszego dzieła postrzegali wielką przeszkodę - niemówimy niemożność ale przeszkodę tylko. Nieopisujemy wam przyczyn, które stanęły nam na drodze do naszego przedsięwzięcia, tylko napomykamy że to cośmy widzieli w Czarnej górze [Mont Athos gorni monaster grecki] a co nam przeszkodziło żeśmy celu nieosiągnęli - to samo jest i to dla [tegośmy] i stąd napisali do Dobrodziejów naszych w Carogrodzie (list do P. Czajki) ażeby ci ku przyjazdem naszym // potrzebną rzecz przygotowali, takimi sposobami nad jakimi już wpozódy osobiście się naradzaliśmy z sobą i a pomocą Boga za ostateczne

wzięli. A teraz, gdy się znajdujemy w bliskim Jerozolimie, lośmy przedsięwzięli z miłości waszej ku Jezoszowi Chrystusowi, i jeśli podobać się będzie jego świętej woli dojść nicolbicie tam i ukorzyć się na tych świętych miejscach. Potem za pomocą Boga wrócimy do Carogrodu; o czym uwiadomiamy w Chrystusie [miłość] waszą zostaniemy na zawsze z dusznom przywiązaniem, znajomi mu pielgrzymi.

(podpisano) [Wielogrzeczny] Mnich Olimpij

i niegodny mnich Paweł

na nagłowku te litery: Г. І. Я. С. Б. П. Н.

5) 26 Grudnia 1845 r. № 165.

Od mnichów starowierców niemamy wiadomości; zapewne muszą być w Kwarantannie i spodziam się że [...] tu przyjadą.

[Żuchzliśmy] exBiskupa Ruszczuka, którema P. Ognianowicz, bardzo ostrzeżenie, zrobić propozycją nieodrzucał jej ale wziął rzecz do namysłu, okazał jednak wiele obawy tak ze strony Moskwy, jako też i ze strony Patriarchatu, mówiąc: "Ja znam wyznanie starowierców, oni są nieprzyjacielem Rossji, a zupełnie odszczepionymi od greckiej cerkwi, jednak ja pomyślę i tam wiedzieć Panu, kiedy możesz przyjść do mnie abyśmy się rozmówili ostatecznie". Słaba to wprowadzić nadzieja, ale ten Biskup jest w wielkiej wędzy, jeśli mu nowy Patriarcha [ni...] jakiego biskupstwa, albo innego platnego urzędu, to kto wie czy niepojedzie. P. Ognianowicz poddany Austrijski (Austrjacki), i jako tak chcący się porozumieć w imieniu starowierców mieszkających w Austrii, gdyby nawet Biskup chciał wydawać krok do niego zrobiony, nie na nas ale na Austrię by ściągał podejrzenie.

Nieprzybywanie P. Rzechowskiego każe się obawiać żeby niespotkało go jakie przesładowanie, gdyż sądząc z jego listu niemożna mniemać aby się cofał ze zrobionego przyrzeczenia.

Jeśli Biskupa starowiercom uda się dostać, to rzecz z nimi tu będzie zawiązana, ale nie może być prowadzoną tylko z miejsca dla tego potrzeba obywatela z Galicji, ale człowieka zdolnego by rzecz rozumiał i umiał ją prowadzić, bo od tego zależą istotnie korzyści.

(M. Czajkowski)

Выдержки из писем из Цареграда, касающиеся староверов

1) 7 декабря 1845 г. Константинополь № 157

Я поручил Г[осподину] [Jliowi] дело староверия, через монахов и некрасовцев, в Москву, а как только монахи из [Libanu] вернутся, чтобы попросил, если получится написать и [напечатать] прокламацию (или - воззвание). Я сам написать ее не могу, поскольку опасаюсь, чтобы не использовать выражений и вещей (или - понятий), ранящих вероисповедание староверов. Речь идет о религии, [прокламация] должна быть написана с глубоким зна-

нием преследуемого вероисповедания. Согласно рапорту из [Nizu] уже сделаны первые шаги, было бы хорошо, чтобы тогда через Галицию в Литву подать идею о необходимости соглашения (или - взаимопонимания) со староверами Белоруссии и даже самой Москвы. Указанные деревни, поддавшиеся преследованию, в рапорте [Nizu] могут служить [косвенным (или – уликой, косвенная улика)] путем к староверам, людям, желающим служить делу. Также было бы хорошо, чтобы человек, назначенный для завязывания отношений со староверами Буковины, посетил их деревни и познакомился с лучшими людьми, еще (досл. – даже) перед прибытием монахов из [Libanu]. Если бы [власть – или правительство?] сообщило мне фамилию человека, назначенного для этой миссии, я бы его отрекомендовал возвращающимся монахам, и тогда (дословно – уже) посещение, по их прибытии, позволило бы приступить к делу без [przy[...]ów], доверительно (досл. – с доверием). Мы бы выиграли во времени, что важно для нас. Сближение [Австрии] с Россией через брак В[еликой] Княжны Моск[овской] с [Ар.] Князем Австр[иским] может ослабить добрые намерения Австрийского правительства для староверов и для нас не было бы это не благоприятно. У Австрийского правительства [нет] привычки (досл. – обычая) применять насильственные меры, [оно – Л.В.] будет понемногу отступать, потеряет интерес [к] староверам и бросит их в наши руки не только против Москвы, но даже против Австрии. Такая сила [непримирима].

(подписано) Михал Чайковский.

wioski uległe – деревни, поддавшиеся

2) 16 декабря 1845. Цареград № 162.

Отправляю (власти – или правительству?) письмо монахов староверов, написанное в Агенство (Agencji). С переводом на польский язык, как и перевод из письма, написанного в Москву с адресом того, кому это письмо было отправлено. А адресе указан человек, через которого можно встретиться с московскими староверами. Я приложу все усилия, чтобы быть полезным монахам, уже хотел приложить (дословно – начать) усилия (или – начать хлопоты) о Епископе, но смерть патриарха и выборы нового [mitreża] людей, которых хотел бы использовать для этой услуги; может Бог даст, что нам это удастся, а в это время это была бы для нас весьма полезно (дословно – большая польза).

[Co czkawodnie] староверы находятся во внимании Австрии. [Полагаю], что она из них создаст себе силу на/для [...], но этого опасаться [...], что их [...] и даже [Multan] и Буковины всегда ближе к нам и, пожалуй, в это время решились (дословно – пошли) на пользу Австрии, если бы мы их из рук добровольно выпустили.

. Чайковский

3) Письмо Священника Староверов из [Bejrutu] к Г[осподину] Михаилу Чайке. Перевод с русского. А. 8 Декабря 1845.

От искреннего сердца желаем Вам счастливых долгих лет здоровья. О себе [уверяем Вас/сообщаем Вам] слава Богу вернулись в здравии и безопасности (или – здоровые и невредимые) из [Libańskich gór – Ливанский гор] назад в [Bejrutu]. Видели там греческую христианскую религию, которая является такой же, что и в Цареграде, были у самого [ассирийской] или [антиохской] восточной церкви Патриарха [Medodiusza] (Мефодия – ?), у которого, вне наших ожиданий, были весьма гостеприимно приняты. Но мы [postzesli], что заняться известным делом трудно [wiedza], потому что во всем патриархате свободных епископов. Патриарх уже [отошел от дел – ?], само по себе в хоть немного важных делах ничего не делается, сейчас компетенция [...- ?] [совета] от Российского консула, пребывающего в [Bejrucie]; ибо здесь все христиане восточного обряда полностью преданы Российскому правительству и во всех делах испытывают его заботу (испытывают/чувствуют опеку его заботливых рук – ?), что их можно назвать истинными Россиянами. От [Cara] не только приходят для этих жителей разные подарки и денежная помощь, но за его счет строится в [Damaszku] большая каменная [церковь] и освящена Св. Николая, по имени (или – в честь) самого Императора. Поэтому мы не решились открыть истинную причину нашего путешествия никому, так как уже сама огласка, очевидно, помешала бы нам в других местах, и даже, чего боялись больше всего, [могла – Л.В.] дойти до ушей патриарха и Российского консульства в Константинополе. Мы считались только паломниками, идущими в Иерусалим, и Патриарх очень удивлялся тому, как мы добрались в столь трудные и опасные места, так как из русских земель здесь никогда не видели ни единого паломника, это было причиной уделенной им [патриархом – Л.В.] нам гостеприимности.

В силу указанных выше обстоятельств, не кажется нам, чтобы мы могли где-нибудь лучше заняться известным делом, чем в Цареграде. Поэтому наперед осмеливаемся просить вашей милости [Wielmożny Panie – Ваше Благородие?] (здесь сохранено оригинальное выражение), только по доброте Вашей [nadzida] благородной души и патриотического сердца. Господь примет этот труд на себя, благодаря Ему (или с Его помощью) найдете нужного нам человека и окончательно представите ему все то, что ведомо только Вам, и если [человек – Л.В.] согласится, по возвращении [z woziacznoscia], лишь бы этот человек был с хорошей репутацией (досл. – поведения) и с письменными свидетельствами. И сейчас, когда мы находимся вблизи Иерусалима, // мы решили из любви нашей к Иисусу Христу, если

будет Его воля [...] где Господь наш **Иисус** Христос ступал своими ногами [...] окропил своей кровью и воистину воскрес из мертвых и [...] вечно миру [...] с отданными (?) навечно Вашей Милости с глубочайшим нашим почтением и полной [...].

Монах Олимпий Милорадов

Монах Павел Васильев

Здесь (или – с Этим письмом) просим засвидетельствовать наше искреннее почтение вашему хорошему товарищу равно как и доктору и коменданту Колонии.

Ноябрь 6 / 18

1845

[Бейрут]

Приложенное письмо нижайше просим, перешлите почтой в Москву и заплатить по 4 и 10 пар на наш счет.

4) Письмо Священника Староверов, написанное в Москву Г[осподину] Чайке, [из Бейрута].

(адрес этого письмо от 15 ноября следующий: Григорию Ивановичу Барановскому в лавке Василия Дубровина)

Искренне желаем Вам со всеми вашими единовверцами, чтобы вы счастливо и в здравии прожили многие годы. От себя Вашей Милости сообщаем, что мы вашими молитвами и мольбами святых душ, вернулись с гор [Ливанских] назад в [Бейрут]. Хвала Богу мы здоровы и спокойны (или - в здравии и спокойствии), мы видели там греко-христианскую религию, которая является такой же, как и в Цареграде. Есть там и другие религии, которые весьма отличаются, чуждые и далекие от нашей религии. Мы были также и у Ассирийского или Антиохского Восточной Церкви Патриарха, у которого, вне нашего ожидания, были гостеприимно приняты; но нашей главного предмета [цели] не открыли, потому что с точки зрения нашего дела, столкнулись с большой преградой – не говорим невозможность, но только преграда. Не описываем вам причин, которые стали на пути нашего начинания, только напомним, что то, что мы видели В Черной горе (...) и что нам помешало достигнуть цели (дословно – что мы не достигли цели) – это то же почему и написали от туда Благодетелям нашим в Цареграде (письмо к Г[осподину]. Чайке), чтобы они к приезду нашему // необходимую вещь (или – необходимое дело) приготовили, таким образом о которых уже **[wpozódy]** лично посоветовавшись друг с другом и с помощью Бога взяли за окончательный [вариант – Л.В.]. И сейчас, когда находимся недалеко от Иерусалима, **[lośmy]** **предприняли** из любви Вашей к **Иисусу Христу**, и если будет угодно Его святой воле **[nicolbicie]** там и смириться (или - покаяться) на этих святых местах. Потом с Божьей помощью вернулись в Цареград; о чем уведомили во Христе милостью вашей навсегда останемся в душевной привязанности, знакомые ему паломники.

(подписано) [Многогрешный] Монах Олимпий

и недостойный монах Павел.

5) 26 декабря 1845 г. № 165.

От монахов староверов нет известий; наверняка должны быть в Карантине и надеюсь, что приедут.

[Żuchzliśmy] [бывшего Епископа] **Ruszczuka**, которому Г[осподин] Огнянович **[bardzo ostrzenie, zrobić propozycją]** не отверг ее, но взял дело на размышление, выразил однако много опасений как со стороны Москвы, так и со стороны Патриархата, говоря: “Я знаю вероисповедание староверов, они противник России, и полностью отделены от греческой [православной – Л.В.] церкви, однако я считаю и это Господину известно, когда можешь прийти ко мне, чтобы мы окончательно поговорили”. Это действительно слабая надежда, но этот Епископ хорошо осведомлен, если ему новый Патриарх [...] какого епископства, или другого **platnego** (?) правительства, то кому известно, не пойдет ли. Г[осподин] Огнянович, Австрийский подданный, и потому желающий выступать от имени староверов, живущих в Австрии, даже если Епископ хотел сделать шаг к другому, не на нас, а на Австрию навлек бы подозрение.

Отсутствие [досл – Не прибытие, не приезд] Г[осподина] Жуковского [досл. – Жуховского] заставляет опасаться, не постигло ли его какое-то преследование, так как, судя по его письму, нельзя предположить, что он отступил от данного обещания.

Если староверам удастся получить Епископа, то дело здесь с ними будет решено, но не может быть осуществлено только с места [или – отсюда?], потому что необходим житель из Галиции, но человек, способный понимать дело и уметь его продвигать, поскольку от этого зависит значительный успех.

(М. Чайковский)

Mnimac – полагать, судить,

Ермолин Д.С., Литвин Е.А. (Санкт-Петербург)

НАРОДНАЯ БИБЛИЯ (расшифровка полевых материалов из с. Мироновка)*



Старообрядческая церковь (РДЦ) в бывшем здании школы. С. Мироновка. 2010 г. Фото Д.С. Ермолина.

Вот уже почти десять лет Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, Институт лингвистических исследований РАН и кафедра общего языкознания Филологического факультета СПбГУ проводят регулярные полевые исследования в Северном Приазовье (рук. к.и.н., доц. А.А. Новик), в котором чересполосно проживают албанцы, болгары, гагаузы, греки, русские, украинцы и др. Несмотря на то, что в центре внимания исследователей находится албанское и греческое население, сбор этнографического, этнолингвистического и фольклорного материала производится и в окрестных селах, населенных представителями иных этнических групп. Своего рода уникальным в Приазовье является с. Мироновка (осн. в 1861 г.), в котором проживают потомки старообрядческого населения в прошлом белокриницкого согласия, пришедшего, по всей видимости, из Добруджи. В 2010 г. состоялось первое посещение этого села Д.С. Ермолиным – в результате были собраны общие сведения по устной истории села и старообрядческой общины, а также погребально-поминальной обрядности, состоялась беседа со священником о. Николой Просиным – настоятелем сельского храма (Новозыбковского (!) согласия). В 2012 г. авторами был предпринят повторный выезд. Основной акцент делался на сбор информации относительно современной конфессиональной ситуации в селе и религиозности местного населения, а также состоялась запись аутентичных текстов по теме «Народная Библия». Ниже приводятся избранные расшифровки беседы с одним из информантов.

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, грант № 12-31-01026 «Контактные зоны России, Украины, Молдовы и Румынии: языковая и этнокультурная ситуация в условиях трансформации» (рук. А.А. Новик).



Информант В.П. Дякунчак. С. Мироновка. 2010 г. Фото Д.С. Ермолина.

Записано: 17.07.2012, длительность аудиофайла – 01 час 06 мин. 25 сек. **Место записи:** с. Мироновка, Приазовский район, Запорожской области, Украина. **Информант:** жен., 1941 г.р., русская, родилась там же. **Комментарий:** все, что не относится непосредственно к речи информантки (пояснения, дополнения и вопросы), дано в квадратных скобках; те места, в которых слово не совсем ясно, отмечены знаком (?). Речь собирателей выделена курсивом. Текст представляет из себя, фактически, монолог информантки, деление на абзацы произведено лишь для приблизительного отношения с различными темами, которые всплывают в потоке речи. На редкие пропуски указывает знак [...].

Для лучшей ориентации в тексте приводим **краткое содержание:**

1. Приметы конца света: Богородица, св. Илья и Иоанн будут ходить по земле; у священников на ризе появятся цветы; не будет грома три года; будут гонения на христиан; не будет воды, зато золото будет валиться повсюду. Голод будет повсюду, кроме какой-то одной страны.

2. Христос бы давно убил людей, если бы дева Мария не заступалась за них.

3. Нужно просить Богородицу, чтобы конец света не пришелся на зиму, субботу и канун Пасхи. В этот день все люди будут идти на Суд голыми, женщины - с поднятыми вверх волосами. Женщины более грешные,

чем мужчины. Если мужчина и женщина живут вместе невенчанными, то на том свете они будут разлучены.

4. История о том, как погиб священник (голова отлетела от тела в аварии), и его брат воздвиг церковь св. Екатерины, Татьяны и Варвары и стал священником вместо него. После усекновения головы св. Варвары (вместо крови лилось молоко), а св. Татьяну Бог укрывал волосами, чтобы она не была нагой.

5. Запрет рубить и резать в день усекновения головы Иоанна Крестителя (история о нарушении запрета).

6. История о том, как Бог зажег мокрый хворост на удивление фарисеям.

7. Примета: Илья-пророк «в водичку напсает» – вода холодная с этого дня.

8. Праздник «Переплавление. Иисус Христос переплывает моря». В этот день нужно купаться в реке, ночью, до того, как это сделают птицы – для здоровья.

9. Еще одна примета о конце света или о смерти: если посаженное дерево внезапно засыхает.

10. Вино пить разрешено Библией. История о превращении воды в вино на свадьбе.

11. История о том, как Богородица искала Христа.

12. Ученик Христа Иван Воинственник хотел быть схваченным вместо него.

13. Нельзя говорить «Я не буду грешить».

14. Если бы Иуда не повесился, Бог бы простил ему его грехи. Бог простил Еву, но все женщины взяли на себя ее грех.

15. В день св. Костяна он пролетает утром над землей, и все, на что он ни взглянет, умирает. [Високосный] год – неудачный.

16. Дева Мария родила Христа из бока. История о введении Марии во храм, о браке с Иосифом.

17. История о соблазнении Евы змеем и изгнании из Рая.

18. Евреи Христа убили. Его крест был сделан из трех деревьев, одно лежало у царя во дворе и до этого его никто не мог поднять – было слишком тяжелым.

19. Христос – тоже еврей. Богородица – главная заступница не только людей, но и ангелов, и святых.

20. Обрывок молитвы Богородице.

21. Курить – грешно. Но лучше курить, и потом каяться, чем бояться Бога. Богу молятся, чтобы убежать от пожаров и от молнии (Илья-пророку – тоже); от дьявольского искушения.

(1) [До этого речь информантка рассказывает о встрече с представительницей «Свидетелей Иеговы» и жалуется, что они все время ходят по селу, и от этого только вред] ...будет Илья-пророк ходить, я грю[говорю], вы знаете, «грю[говорю], перед концом света? Когда[когда] не будет грома три года и три месяца. Уже Илья-пророк будет на земле, уже пророк ходить. Илья-пророк, и рас... Богоро... Иоанн, по-моему. Богородица будет де-то там... том где... его распяли, сына, по-моему, так говорили, Илья-пророк та другой... на севере, там другой запад, север, восток... А у нас Иоанн какой-то и еще

какой-то, три, три будет ходить, которые живые на небо...за... забраны, да: Илья-пророк, Богородица в небо живой, и Иоанн... чотыри.

[Вот вы рассказывали про пророков, которые будут ходить...]

А вы разве не знаете? Там в книжках понаписано: я токо[только] вот это вот.. мы с Москвы выписываем вот такую книгу, это календарь. И там все праздники понаписаны. Но это тода[тогда] надо искать, надо кода[когда]-то вас... И там написано, что, значится... кода[когда] батюшка надева... надевает ризу... ходит щас[сейчас] в ризе, да, батюшка. Там даже написано так. И вот еще знаете какой-то... Молитвослов... Чистослов, такая большая книга, такая, на этих вот... ну, читают кода[когда] вот это вот, молятся, там утренняя молитва, вечерняя, субботняя, воскрес... воскресная... Надо там искать, чтоб написать. И там написано: Иисус придёт с Востока. Ну так знаете там, лучше меня, ну вы ж учитесь... А если молиться будут священники, служить, примечайте: вот щас[сейчас] священники ходят - нема ничо[ничего] на них нарисовано, да, вот просто риз, там цветочки там какие... Если вот у священника будет на это вот... по бокам три розы. [На одежде?] Да, на ризе на этой... три розы еси[если]будит... три розы. Всё, ждите, скоро будит страшный суд. Как Страшный суд? Будит земля гореть, буит[будет] голод, будет, это, в общем... ну как вам сказать? страдание, будет гонение на христиан. И все христиан будет гонение, на христиан будит... Христиан будит ловить, христиан, и будет их мучить. Ещё. [Кто?] Ну вот, баптисты. Тут это... Иеговисты вот эти вот...которые не верят, не поклоняются тем вот это... Иисусу Христу, они будут ... а шо ж - нечистый будет править тода[тогда]. Когда[когда] Илья-пророк на землю сойдёт - вот Бог кода[когда] пошлёт его. Вот значит... когда мы весной: «Господи, хоть бы гром загремел», говорим все, чисто, да? Когда[когда] гром загремит: «Господи, слава Богу, мы будем жить», Если гром на небе живё...гремит, значится, Бог ещё даёт нам жизни - скоко[сколько], не знаю. И если это пройдёт год: лето там, весна, та, осень, зима: нету грома год. Второй год, нету - всё, Илья-пророк уж будет на земле. Шоб[чтобы] люди знали. Так писано. Илья-пророк на земле. Знаете, что уже ... будит какой-то... будит ходить святой, уже будит, по земле ходит год, если дождя не будет... ни грома, буит[будет] тода[тогда] засуха - страшна. Вот в какой такой стране... Вы знаете, написано: не будет голода. [В одной стране не будет голода?] В одной какой-то стране не буит[будет] голода. [А во всех остальных будет?] А будет кругом... па... поговално [поголовно]. Вот какой... не знаю, это надо... читать и найти. Это... и вот тода[тогда] знайте, шо Богородица будит в Ерусалиме там, станется, де Иисус Христос, её сын, распятый. Илья-пророк будет в каком-то другом, там, чи на севере, чи на юге там, чи

де[где] он, на востоке, ну так написано. И вот, когда на этих вот будит три розы, знайте, шо это скоро буит[будет] уже конец. Будит... страшное будет... ну как... смитения, будит людей будут гонять, гнать, будит голод, будут люди умирать без воды, будет золото валяться... Моя мать читала книгу: будет золото валяться, бежать будут люди, и будет золото валяться, я думаю шо то... дождя не будет... воды напиться. И там далё-око шось[что-то] там блестит: это вода. подходят, а там золото. Никому не нужно будет ни деньги, ни золото, ни ковры - ничего ... не будет, всё Господь все... не будет дождя[дождя] - что мы будем делать? Ну там... Дети мои, они молодые, може[может], они выживут, може[может], не знаю, скоко[сколько] лет.

(2) Даже Богородица-матерь, я даже не говорю, кода[когда] Богородица, мать своей Божией - кода[когда] будет конец света. Она б... Если бы не мать моя... Я вас бы давно... С лица... с лица земли сгубил. Так он, Иисус Христос говорит: «Если бы не мать моя...». [*Это Иисус хотел убить людей?*] Если б только не мать мая, я б давно вас уже погубил. [*Это когда он так говорил?*] Вот у книге писано. Когда. Когда на небе... Он же ж... ну когда не ходил, а кода[когда] он воскрес...А они ж вот люди грешные все, и Бога есть, проклинают, правильно? Он и ж говорит вот: «Если бы не мать моя, Богородица, которую я вам дал, спасительницу, я б давно вас уже сгубил». Ну правда, люди ж и у Бога матюкаются, да? И маты гнут, убивают молодёжь, у нас мучают детей, стариков, уже низзя[нельзя]... они аж плачут, грят[говорят]: «Господи, да помоги ж ты нам», правильно? Он и говóрит.

(3) А кода[когда] вот будит Иисус Христос на Востоки... Кода[когда] будет... просите Богородицу, кода[когда] пост начинается, просите Богородицу, Матерь Божию, чтоб не было в субботу... под Паску конец света, в субботу, и зимой. [*Почему?*] Потому что мы будем все голыи идти. Нагие все, раздетые. Это ... мужчины все.. мы друг другу не будим... если раздетые, мы не будим знать, что мы там вот блуд, это мы не будим... головы будут все поднятые в гору, женщины волосы будут вот так вот поднятые. [*Вверх, да?*] Да, шоб[чтобы] она вот это... каялась за грехи. А мужчины вот будут вот так это... Но мушцины ни будут таии грешные, как мы, мы ж блудницы. Женщины-то блудницы. Шо мужчины...? И будет вот такое... И будите идти, а он туды будет на Ерусалим нас гнать, там будут все. Всех будут на Ерусалиме судить. [*Все пойдут туда?*] И вода будет вот это Страшный суд, первое, это самое, значит, подымутся мертвецы, вы ж знаете, да, это море, тут ангел. [*Отвлекается, говорит о том, что не очень часто*] [*То есть женщины все более грешные, чем мужчины?*] Конечно, грешней мушцин, а как? Если на язык грешнее, грю[говорю], больше грешим, чем мужчины. Мушцина проще, чем женщина. Мушина проще. А женщина грешнее мушцины. [*Из-за*

того, что она больше разговаривает?] Да не из-за того, вообще она грешная. Ну... вы ж не женаты?... Ну так женщина - она и абортывает, и блудно живет с мужиками, не венчанная, мало? Весь свет не венчанный почти живут. Она ж блудница, а блудно жить низзя[нельзя]. Повенчаться надо. Вот. Если кто, например, живет муж и жена, они если не венчаны, на том свете Бог их разлучит. Не буут[будут] вместе. А если она повенчалася, писано, буит[будет], будут вместе они. В одном этом... Ну шо там заработают, но будут друг друга видеть.

(4) [*Информантка уговаривала свою племянницу повенчаться в церкви*] Это я своей племяннице говорю: «Повенчайся, Таня, там и церковь в Донецке, какая хоро... там наш батюшка правит, этот, Дмитрий... ото ж кода[когда].. кода[когда] брат его погиб, знаете? На... одиннадцатого сентября... На мотоцикле ехал, погиб, знаете? Ну вот, одиннадцатого октября, ну вот, лет десять назад, ехал... Он был сам... священником, ну там, в Донецке, и женат, и вот, по-моему, двое детей. Ехали они на мотоцикле. А у них там был огород, кукуруза, по-моему, какая-то была, ну, в общем... Они ехали... Чи мать.. Прослужил батюшка, она и говóрит ему: «поехали». Чи кукурузу возьмём, чи качаны, она: «Сегодня праздник», нет, грит[говорит], поехали. Ну, он жену свою и послушал. Мотоцикл завёз и поехали они. Ехали они по дороге, не знаю, во скоко[сколько] времени, это я уже не знаю, это надо Дмитрий говорил нам. Вот так ехал он, говорит он, грит[говорит], невидимо. Мотоцикл перевернулся. Голова его отлетела. Голова. Отлетела от туловища и вот покатила по дороге. Ой, кошмар! И грит[говорит], котится, котится по дороге да и встала, нема тела себе (?)... Жінка в коляске, дивись, там, обморок и шок. Вот машины ехали и вот... ужасно... стояли. Ти шо? Тело валяется отдельно, а голова валяется отдельно. Это он сам рассказал брат, нам. Это Дмитрий. [*Кто рассказывал?*] Этого, шо погиб, батюшки, рассказывал брат родный нам. А он, как сказать, он в церкву редко там ходил, но он верил тоже. И он сказал, до слова ему: «Я стану священником, и буду... и буду твоё дело продолжать. И стал священником. Он женатый, у его детей нема. И он в Донецке... там церковь маленькая, он в Донецке построил большую церковь большую-большую, двухэтажную, какие там свитую, там, не знаю, святые... он построил ту церкву, построил. А в Мелитополе там есть за этим... у моей племянницы сын родной, он был сразу в Степановке этим... Максим, а теперь он построил церкву, его поставили в церкву, со Степановки забрали, и он построил церкву на... на втором этаже Вера Надежда Любовь. Это вот три ... три мученицы. Не. Екатерина, Татьяна и Варвара. [*А почему именно им?*] Ну, шоб[чтобы] им...люди поклонялись, этим святым девицам поклонялись, приходили поклонялись. А кода[когда] эту самую... головой отсекал батюшка отсекал отец Варвары, отец Варвары отсёк

голову. Она от... стала такая вот... У меня книга есть эта вот, читать - Варвара там, Екатерина, эта вот мученики, чи второго года по-моему, чи... двухтысячного года, по-моему, та книга, так вот она... когда она, крик[говорит]... то ж я читала... плачет, говорит: «Господи, дай мне шоб[чтобы]... кода[когда] мне отец голову отсеку, дай мне шоб[чтобы], он отсеку тебе голову, будит её по селу везти, шоб[чтобы] её голую как мать родила, от позора шоб[чтобы] ты мол.. не не поклонилась, а какому-то Иисусу Христу там поклонилась. И кода[когда] он её голову отсёк, вместо крови молоко текло, все удивились. И когда эту... Татьяну-мученицу, она плакала в тюрьме: «Господи, шо ты меня покинул, шо я буду жить. Мне бы... это, тоже голову-от отсекали, буду тебе... нагой вести по этой, по деревне, город, чи шо. И она плакала, господу просила: «Дай мне, шоб[чтобы] дюди не видели, шо я голая. Ты как одежей я прирытая». И так Господь сполнил её желание. Когда её вели голую, как мать родила, это... она была одетая. Вот царь удивился, шо у её одёжа, откуда одёжа, если мы голую сняли, а у неё одежа. Вот так, шо Бог творит.

(5) *[А Иоанну еще голову отекали?]* Иоанну отсёк голову, да, это недавно был его прашник, это мощи его приносить, это вот ризу там, а это одиннадцатого сентября будит Иоанна Крестителя, отсековение головы Иоанна Крестителя. *[А не говорят, что в этот день что-то нельзя в огороде делать?]* Нельзя. *[А что?]* Мой крестный... брат двоюродный, умер, он плотником был. И кто-то ему заказал вот эти вот делать на фотографии рамы, рамки делать. ну и он стал дома... Соскочил это самое, так телепается, и отсекнул. Ой, ещё рассказывают на этот день в том году шо-то, какой-то человек, шо-то случилось тоже... Ну низзя[нельзя], это ж отсековение головы Иоанна Крестителя, постный день. *[А нельзя делать что-то конкретное или вообще нельзя ничего делать?]* Низзя[нельзя] ничо делать. Ни стирать, не надо ничо делать. Ну он ни[не] всех наказывает. Ну, сделайте раньше, сделайте на день позже. Я понимаю, мы все грешницы, дьявол толкает, толкает, толкает нас....

(6) *[А рассказывали еще что-нибудь про Илью-пророка?]* Ну, Илья-пророк он дуже был... Он дуже любил Бога. Очень любил. Исуса Христа. А он... много страдал, его искали, и во эти вот его фарисеи, хотел его убить, а там же и горы там, он на гору взбирался, а это... жил вот в этих вот пустынях, вороны ему носили пищу, ягоды носили, и хлеб, и всё, и ему начали пищу, он питался, а кода[когда], кода[когда] уже его... его как... искали, он все... бегал, бедненький, бегал, бегал, бега, а потом зашёл на гору и говорит: «Господи, кода[когда] ты меня забережь с собой, я не... хочу умереть». Потому шо надоело ему. И он кода[когда] это вот последний раз спустился: «Иди, говорит, - спустись на землю, лю-

ди... эти, фарисеи, там эти, богатые, позбирались[собрались], Ерусалимские, а он... они говорят: «Ладно, если ты вот... говоришь, шо Бог есь, давай мы щас[сейчас] наносим хворосту, а там недалеко речушка была. И твой Бог чи наш Бог даст, шоб[чтобы] огонь пошёл. Он говорит: «Давайте», А он наносили много-много хворосту, и полили водой. И стали на коленях: «Аллах, Аллах», шоб[чтобы] пошёл дождь, и женщины, и дети, и мужики, «Аллах», - никой Аллах не пришёл, никакая не загорелась тая вода, ни хворост, ничего. «Ну вот, говорит, давай, говорит, ты», Он крик[говорит], «Ладно. Лейте ещё больше воды, шоб[чтобы] стояла вода речкой, если вы не верите». Ну он там... на гору... в общем, и не падал, только сказал: «Господи...» как там написано... «Господи», - ну как-то...надо отца просить и этого... сына Божьего, Отца. Отец - сын. А сын просит отца. Тогда[тогда] этот... Исус Христос тогда[тогда] отца попросил: «Господи, дай, шоб[чтобы] все люди поверили, шоб[чтобы] огонь загорелся. И откуда ни возьмись - пламя. Пламя, такое: вжюх! И это все сгорело. Фсё, этот форост[хворост], вода даже в речке горела. Да. У меня есть там это, у книги написано. Про это, про Илья-пророка.

(7) *[А у него летом праздник, да?]* Одиннадцатого сентября. *[А не говорят, что в этот день всегда что-то такое бывает?]* Случается, бывает, шо, бывают и аварии, бывают, Бог его знает, ну, как Бог захочет, и накажет. *[Именно в день Ильи часто бывает такое?]* Да, и низзя[нельзя]. Вот в день сенення[усековения] головы, Иоанна Крестителя. А Илья-пророк буит[будет] второго августа. Второго августа. Уже он в водичку напишет, уже вода буит[будет] с каждым днём холоднеть.

(8) А кода[когда] это... весной, в феврале, чи кода[когда] бывает... В мае, по-моему, чи в апреле бывает: Переплавление. Исус Христос переплывает моря. Да, а шо, вы не знали? И вот если хто больной. Больной. Иди, наа[надо], в двенадцать часов ночи, шоб[чтобы] ты был на море. Или в речке. Спускаеся[спускаешься] ты у море, у речку, и шоб[чтобы] ещё птицы ещё, шоб[чтобы] вороны... вот птицы там, воробцы там, все, своё дитя не покупали. Они тоже купают, у их тоже дети болеют. Вот птицы, они ж тоже болеют. Бог тоже ж их дал, они тоже просят Бога, шоб[чтобы] им Бог дал здоровья, ихним дитям, шоб[чтобы] дети размножались. И вот еси[если] ты покупаешься, ты тоже не будешь болеть. *[Это в какой день?]* Это Переплавление. Переплавление, чи как ото. Ну, я ходила два раза. Ходила ещё девкой была, с подругой, у миня вот ревматизм, ногами не могла ходить... Стоит это мой кум, с женой, с невестой, а я пошла униз[вниз]. А волны! Он: «Не ходи». А я грю[говорю]: «Пойду!» А волны! А луна была. Так уж, смеркало. Я спустилася униз[вниз] туды, разделася, он мне говорят: «А мы

здесь». Ну, я лет десять не болела, ничем. Я два раза была. Я перекрестилась и «Во имя Отца и Сына, и Святого Духа Аминь». Сразу перекрестилась, и у воду. Они грят[говорят]: «Шо ты, живая?» Я грю[говорю]: «Живая». А они обзываются бы... А потом... не стала. Думаю, та, думаю, ладно, думаю, уже выздоровела. Потом обратно... Но больше не ходила, конечно. [А людей много ходило?] Та ходи... не так, шобы[чтобы] много, но ходили. Кто верит, кто не верит. [А молодые или старики тоже?] Молодые. Ну, старики, они-то не дуже-то они там, больше молодёжь. Старики поумариваются[устанут], и спят, а молодёжь, хто ночью в клуб ходят там, на танцах, все девки... ноги (?) и то в море купались. Так купались, окурнались и то... Шоб[чтобы] ворон не купал свою птицу, следите, в двенадцать часов ночи. Щас[сейчас] же время переводят. Када[когда] ити[идти]? Праильно[правильно]? А, отожд. Чи у час, чи у двенадцать. Это отось... час это будит двенадцать щас[сейчас], правильно?

(9) Там много можно шо порассказать. Може[может] там... Да, вот это говорят и так, шо если буит[будет]е вы спать ложитесь, нихто ж не знает, когда будет конец света. А он пишет, шо: «По своим делам, по вашим делам». От[вот] как дерево вы посадили, она молоденькая, расцветает, расцветает там.. ну, старая, там, я старая, вы ж молодые, да. Цветет, цветущий дух, она засыхает, это дерево. Вот поэтому дереву вот уже скоро... уже вас Бог уже наказывает, шоб[чтобы] вы каялись. Вот дерево росло молодое и засохло. По ваших делах, значит, шо ваши дела плохи. Кайтесь. Можно жить, можно жениться, можно фсё делать.

(10) Даже там написано в житии: можно даже выпивать, два стакана вина. Водку... [Это где написано?] У книги. Водку низзя[нельзя]. А вино можно. Это вино создал... Богородица привезла из этого.. Да вот это вот как, Европа, там, чи вот как ото, с Европы там... на посадку, на развлечение людям. Кода[когда] свадьба была эта вот .. у... по земле ещё ходил. Кода[когда] не хватило вина. У одних, они гуляли. Нема вина. Туды, сюды - кода[когда] Богородица здесь сидит. Он подошёл, один парень, говорит: «Богородица, скажи своему сыну, шоб[чтобы] он... дал вина, у нас нема вина - вот эти вот у них... вот эти вот кувшины на... наполнялись на... Она: «Как я пойду?» Она подошла и говорит: «Ой, Исус Христос, Исус, у людей нету вина, свадьба, люди ж это... надо... людей же ж много и они там же ж гуляют... говорит, сделай, вместо воды дай вина. Этот... он говорит, подходит до крана, которые вот эти вот подносят, и с кувшинами, и открывает кран. Они пооткрывали краны, заместо воды - это люди ж не видали, только вино. Они как стали подавать - люди: «Ой, мы такого ещё вина не видали». С воды сделал вино. [А это у кого было на свадьбе?] Ну там... это кода[когда] ещё Исус Христос в Ерусалиме там же ходил, в Ерусалиме.

(11) А вот Богородица, знаете, Богородица пятнадцать лет своего сына искала. Знаете? [Нет] Я тоже не знала. А вот у книги... С Москвы привезла подруге невестка и сын книгу. Ой, как же она называется, небольшая книжечка така вот... такая вот... И там говорится: пятнадцать лет, Богородица ходила по земле, Как сын пошёл, ему было двадцать... тридцать три года рас... распяли его, и пятнадцать лет она ходила, нашла его распятым. Ему было двадцать... было где-то восемнадцать лет, как ушёл, она ж его искала. Из города в город, города в огород. Она... там написано... Она недосыпала, она была худая. Час, два спала, больше не спала она. Больше она не спала. Дуже-дуже она ходила сына... А кода[когда] она... сына его нашла, там же пески там горы там у их, де она ходила. И пятнадцать лет его искала. И кода[когда] она его нашла, распятая уже повешенного, всего в крови. И упала там в обморок. И сильно кричала. У меня такая есть эта вот... напечатано... вот если б я нашла бы, я б вам дала, по-славянски написано. Знаешь по-славянски? Там... Знаете, я плакала, када[когда] читала. Как она кричала, как она... «Ой, это, я не хочу жить. Сын заberi меня, заberi меня с собой. Я не хочу, тебя нету.. Я... с собой шо-нибудь сделаю.

(12) А он тода[тогда], значит, и он, этот Иван, это он, Воинств.. любимый его ученик, Иван Воинственник, наперстничек, его, ну он был молодой и он дуже его любил. Он даже Исус Христос кода[когда] это... Вот, сегодня сидит тут Исус Христос, завтра его буут[будут] искать его, распинать, и сидят они едят. А он... ученики тут вымыли... ученики помыли ноги, а он им повытирал ноги, Исус Христос. Ну вы знаете. А он... он говорит: «Скоро я с вами разлучусь, вы тут скоро меня не увидите, будете сами». Все «Как?» Ну как, знаете, - «Ха-а-ха, ой, шо ты говоришь, Исус Христос, шо ты говоришь». А он ему шепчет, он ему говорит: «Скажи мне, Исус, это, хто предатель?» А он говорит: «среди вас есь[есть] один предатель». Он говорит: «Июда. Токо[только] никому не говори». Он знал. [Иоанн?] Иоанн, только не Креститель, а ученик. Знал, шо Иоуда вот... и он кода[когда] вышел, Исус Христос уже вечером, в сад, а здесь воины. Воины его искали, и говорят до него: «мы ищем, значит, Исуса Христа», Он говорит: «Я Исус», Они: «Нет». Ну он же ж людей исцелял, они же не верили, что он, как он - людей исцеляет и его распинать. А его вот эти фарисеи дали ему пятнадцать серебряников, помоему, шоб[чтобы] не ошибиться, шоб[чтобы] Исуса Христа в щёку поцеловать шоб[чтобы]. И он кода[когда]... они искали-искали, не берут его, и всё. Не хотят, он же хороший. А Иоуда подошёл и сказал: «Я щас[сейчас] подойду до него, который Исус, и поцелую в щёку, и будите братья». И он в щёку поцеловал, он говорит... «Ну всё».

(13) [...] Павел как пишет? Грит[говорит]: «Будешь грешить?» - говори: «Буду, буду, буду гре-

шить», Греша, и всё. Время придёт - покаешься. А то мы как? «Ой, я не буду. Не буду шо-то в пятницу....» Я вот по себе: вот это вот... Пётр и пост начался. Думаю, в святую пятницу не буду есть ничего. Думаю, Господи, я не буду. Нашо[зачем] было говорить? А дочка приехала, зять в гости. Они едят: «Ешь». Ну я говорю: «Я не хочу колбасы», я грю[говорю]: «Я не буду». И вот кода[когда] уже? Уже прошла неделя, вторая, третья. И я наелась. И говорю: «Господи, прости меня, Пётр и Павел, что я не держала слова», А надо было ничо не говорить, что не буду там пить, не буду, там, ругаться, не буду людей обсуждать, не буду, там кино глядеть. Не надо. Не надо так делать. Говори: «Буду, буду, буду». [Это Павел так писал?] Да, это Павел писал. пишет. Жениться - не грех, он пишет, Павел. Вот если ты там муж, и жена, да, в другого. И от ты согрешил, да. Ладно. Вот, може[может] ты её полюбил, да. Разойдися, если ты от венчанный, подай заявление, тебя разведут. Потом вторично женись. А если хочешь, что у тебя вот есть любовница, ну вот девочка, живи с одной. Ой, красивая, ой красивая. Ну как мужики. Бросил жинку, пошёл до той. Ну, уже с той и живи. А то и ... до пятой, до десятой. Это грех, низзя[нельзя] так. Живи. Хочешь жить - живи, з девочкой там, чи женой там. А не хотишь с ней жить, разойдися, подай заявление, шо я ни желаю, как там, батюшки знают. И потом уже...

(14) [А с Иудой-то что случилось?] Иуда повесился. Он же ж увидал, как Иисуса Христа мучили. Харкали, плювали, били его, колотили вот этими от всеми, он как увидал, ужастик(?), и говорит этим, фарисеям: «Вы ж говорили как: «Мы его не будем трогать, мы его не будем бить, только скажем, чтоб он... де-то убрался... убрался, понятно, а вы, грит[говорит], его били». А они сказали: «А ты знал, за что ишол? Мы тебе деньги за это дали. Зачем ты его продавал?» И он повесился. [А не говорили, что на осине?] Я не знаю, де, правда, я не... ну он повесился, Иуда. А Господь говорит: «Если б он не повесился, я б ему грех... грехи простил бы. Шо предал мене, я б ему грехи простил. А теперь уже всё». Как Бог если даст, може[может], и простит ему. Он же Еву простил. А мы - мы на себя Евин труд узяли. [Все женщины?] Да. И мужчины. Мы, женщины, на себя, Евин узяли грех. Он сказал: «Иди, я тебя прощаю. А этим женщинам, будут теперь мучиться они». Мучаемся мы? Мучаемся. Скоко[сколько] людей и детей. Мужики быют, матюкают, изменяют. Правильно? Женщины детей воспитывают. Боятся даже слово сказать... Другая боится даже слово сказать - он её по морде бьёт. Вот, это за Евин грехи, шо Ева нам так дала. Вот, говорит: «Дам вам землю, кровью и потом... будите работать, себе кусок хлеба добывать». Работаем на этом... на городах, во дворах трава. Это всё это... пополется всё чисто. И на работе, и в колхозе, и дома - кругом. Придётся, шо как от, шо

мы видим? Устанем у пять часов, бежим на огород. Надо пойти там на работу, там... подработать, мне - к детям маленьким. Как в аду. Устанешь, поешь, и спать. Была... в три часа, встаёшь, обратно работаешь.

(15) [А вот говорили, что был еще какой-то Касьян, который тоже был какой-то не очень хороший?] Это Костьян Святой. Вот, високосный год. Это был именинник, двадцать девятого числа. Мать моя когда была жива, говорила: «Вот Костьян именинник, не выходи рано на... на, на... дорогу с хаты. Он пролетает рано, по всей земле, по небу. Если на кого глянул: на корову - будут коровы здыхать, и козы, и коровы, на кот - коты, людей - люди будут падать, убиваться, на машинах вешаться.. Это он Костьян! В этом году шо у нас? Дожди проходили, шо у нас? Помидор нема, такие [маленькие] кусты, помидоры зелёные, картошки дуже нема, кабаки вообще, пять-шесть штук, всё, уже все плетки посохли. Картошка - люди посадили по сто ведер, они дулю узяли[взяли]. По сто ведер посадили продавать. Два рубля полтора килограмма картошки было. Бог то дал. Бог так дал. [Это что, из-за того, что год такой?] Да, високосный год. Конечно. И он ещё, там писано, шо я читала, что надо его просить: «Костьян, ты нас прости и за нас молись Богу, щоб[чтобы] от муки вечной избавиться. И вот урожай ты нам дай», вот и так я читала, в этом... в книжке православной, святой... [Это вы недавно это прочитали?] Да, это я давно уже знаю это, и мать моя говорила, мы ж ото знаем же ж. [А почему он такой, этот святой?] Да, вот не знаю почему. Надо в книжке найти или спросить, почему он такой. Сильно он жестокий, такой... Его все боятся, в этот день, Костьяна... Вот на этот год - люди шо, не убиваются? Убиваются люди. Как мухи, падают. То повесился, то отравился, то убили там молодого, то ище[ещё] шо-нибудь... Про жизнь его я не читала... Не знаю.. В церквях молятся ему, чтоб он грехи простил.

(16) Ище[ещё] молятся этому, Обручнику Иосифу. Вот люди наши и в Мироновке здесь, и кругом люди, не верят, что... Говорят мне[мне]... Тут баптист жил, уехал, продал дом, он говорил: «Шо мать?» Я говорю: Богородица она з боку родила девичьего. Она не родила, как люди рожали. З боку, вы шо, ни знали? С боку девичьего. Она ж дева. Даже... Ну, как же она будет раба Божия, если она не родила... как рожают люди. Она родила з боку. Когда ангел приходил... Акафиста Богородицы вы читали? [Нет] А, [в]от Акатист Богородицы почитайте. [И]з боку девичьего. Архангел Гавриил пришёл до неё, она была девкой. Кода[когда] народили ей, маленькую считали[считали], она, это самое, сказала на родителей, шо родится, мы сдадим, когда будет ей шесть годиков, чи три, мы сдадим у церковь служить её. Пообещали Богу, щоб[чтобы] дети были. Потому шо у своего отца, он был богатый, и у всех

были дети, у богатых, там же ж... дети были, а у него не было ни детей, ни внуков, никого, и они... пир был, а они стали смеяться, и он это... это вот, самое... пошёл в лес, и два, ой, не збрехать[обмануть] чи год, чи полтора, чи два где-то молился, в пустынях [Её отец?] Не. Это этой самой... Про шо я говорила? [Про то как Богородицу хотели отдать в храм] В храм. И вот кода[когда]... это... Анна, Иоаким и Анна. Они были святые, они бедных угощали. Там такие... Он по всей этой збирал[собирал] бедноту и кормил и поил, сказал: кормите, а не бейте их. И когда родилась же эта девочка, Богородица, они сказали: «Мы отдадим её в храм». Три годика сполнилось её[ей], и они её повели в храм. Какого числа, я забыла, там, кода[когда] она маленькая, бежит-бежит по лестничке, там святые, икона даже есь[есть] такая, как ведут её по этом же ж... по этому, церкви, как пришли, скоко-сь[сколько-то] было много ступенек, и она без них... никто за ручонку не брал, ни мать, ни отец, она сама поднялась на гору, в церкву. [Прямо на горе была церковь?] Не, ну зашли в помещение, там же ж двухэтажная церковь по ступеньки такие. И вот она туды поднялася на эту, туд, церковь, по ступенькам, и они её приняли. Потом... она до родителей приходила они её проводывали приходили в церков, она их проводывала, и кода[когда] она... отец-мать умерли, ей было двенадцать лет, она очень... Уже в церкви... хотели, шоб[чтобы] родители её совсем забрали, а они умерли. И она так у той церкви и осталася. Ну, пряла там, вязала, рукодельница была, вышивала, со всеми святыми там.. девочками и со всеми священниками... А потом кода[когда] стала восемнадцать лет чи скоко[сколько] уже де, сказали: «Уже в церкви низзя[нельзя] держать». А куды её: И пришёл ангел, сказал: «Сохраните её дев... девичество, никому не давайте, дайте Иосифу». А Иосиф этот - у его жена умерла, было шесть детей, у него было. Да, Иосифа, у этого было шесть детей. А ему было уже восемят[восемдесят] лет. Они вот это просто шоб[чтобы] знали, что она замужем, шоб[чтобы] до ей хлопцы, понимаете, ну, хлопцы шоб[чтобы] она до ей, потому что она уж будет на воле, на земле, шоб[чтобы] до ей хлопцы будут приходить, шоб[чтобы] они уж там. От Бог выбрал, шоб[чтобы] она Исуса Христа родила. И когда она уже была девкой, сидела у церви, и... архангел Гавриил и приходит: «Мария, Мария, ты родишь». Она: «Как я рожу», Он: «Родишь по...» А Ева, Ева - это её бабушка. Бабушка её. Богородицы. Она сказала: «Я, как Бабушка моя, Ева, я не хочу так позориться. Я не хочу так блутворить, как она делала так». Говорит она: «нет, не буду и всё. Я не хо... У меня мужа нема, как я рожу». А он тода[тогда] и сказал: «Ты родишь через бок. [В]от правый или левый, я не знаю, там не написано. Да, «Аллилуйя» написано. И тода[тогда] это самое. И тогда ангел улётел Гавриил, и когда он улётел, святой дух вошёл в нее, святой дух её осе-

нил. И так она... И ей было семь месяцев, она пошла до Лизаветы, Лизавета-Лизавета - это де Иоанн креститель, это её тётка. В тот день Лизавета была тоже в положении. И кода[когда] она пришла да неё, она поцеловала её, Лизавету, а у них ото в середке там эти вот... дети... деточки зашевелились. И кода[когда] она ото родила, и так она родила ото Иисуса Христа... ото его... и это... А Иосиф... Иосиф не знал, шо она это, в положении, и кода[когда] он пришёл, ангел говорит ей... ему: «Ты должен оберегать Марию, Марья-то она... в положении». «Как?» «Она родит это... мальчика, и назовёт его Иисус». Она: «Как?» Он: «Как?» Он даже и не знал, што она в положении. Она ему не показывалась, она отдельно в пещере, он был этим вот, плотником, и кода[когда] она уже... действительно она уже родила, тода[тогда] он поверил, шо это... это Святой Дух осенил. Вот так. [А до этого не верил?] Ну да, он же ж... не верил, как... я не жил, ничего, как... Они... жили они отдельно, в доме только он там спал, она там спала, встретятся, кода[когда] покушают, он бедно же жил, очень бедно жил. И вот ему молятся. Этой... «Иосиф Обручник, помолись с Елизаветой, или сам помолись, там, за рабу там... меня грешную... пускай Господь простит нам грехи, грехов прощение и от бед избавление». Грехи простит и от бед. Какая беда? Враги, от врагов. От разных болезней, от бед. Вот враги на тебя напали, тебе же беда, правильно? Тебя оскорбляют там, ни за шо.

(17) [А вот вы сказали, что Ева опозорилась?] Ну она ж то... съела яблоко, Ева. Ну и нас она опозорила. Она же Бога не послушала. Ей сказали: «Иди в сад. Любое яблоко... А это не трожь». А она ж то... дьявол сказал ей голосом: «Ешь. Если ты поешь яблоко, буишь[будешь] такая богатая, такая богатая, я тебе всё, полцарства отдам». А ты чего слушаешь его? И она взяла и сорвала, и скусила. Всё, увидала себя голую. начала закрываться. Ну, стеснилася. А они як-то даже не стеснялися они. Так не было. И всё, а здесь пришёл Иисус. Бог. Все, и Иисус, и Бог. Говорят: «Шо ж ты наделала, говорит. Она начала плакать: «прости». [В]от, «Теперь через тебе будет страдать весь мир. Ну, говорят, иди в мир, детей...- у её дуже много было детей, у Евы, тоже - Иди в мир, расти детей, трудись, и мир будет трудиться, и через тебе будет мир страдать, через твой, шо ты согрешила, потом и кровью будет хлеб добывать. А если б она не согрешила, этого б не було. Мы б жили, как короли.

(18) [А не говорили, что евреи Христа убили?] Ну это ж евреи вот эти вот... они ж евреи. ну да, писано, евреи убили. [А кто там еще был?] Ну кода[когда] его... это самое, нёс, этот крест сделали... А вы знаете шо? Этот крест, Иисус Христу, он не с таких дерев, не с простых дерев... А с каких? С трех дерев. Вот со сна... Это... нам батюшка говорил, я уже забыла, с трёх дерев. Это дерево лежало спокон ещё до Иисуса Христа, ещё Иисуса Христа не было живого, лежало

там у какого-то царя в дворе. Он там строился, они его пиляли-пиляли, хотели его разрубать, а не распиляли. Дуже толста. И кода[когда] Иисусу Христу-то этому... его мучили же, хотели распинать. И сказали: «С этого дерева сделаем ему крест». И дерево поддалось. И с этого дерева сделали ему крест. И сказал тот этот самый, фарисей: «Неси, это самое, носи это дерево ты на плечах». Ото ж видали, как он нёс, падал, бедненький, дуже тяжёлое было. А потом ученику сказал какому-то звания, шо: «Бери и памаги[помоги] ему, несите туда крест»... На Гольфу ту, где распинали его. На Гольфу на тую. И он ото нёс ж туды, это самое. *[А не говорили, что там еще рябина была?]* Да, шо-то про рябину говорили там, я уж... я уже забыла, уже это... надо читать у книге, снова искать, читать. Да, была там одна дерево, рябина. Рябина стояла. Да, там... *[В]от, на распятие ж это... Так его распяли.*

(19) *[Так а сам Иисус кто был по национальности?]* Еврей. *[Тоже еврей, да?]* Конечно. Мать еврейка. Он же ж еврей был. Но он, видите, собирал деньги, собирал деньги *[отвлекается]*, вот его ученики збирали деньги, помогали бедным людям. Давали деньги. *[А про Богородицу еще что-нибудь рассказывали, как она людям помогала?]* Ну, так если на... так книг у меня нема, есть и как она помагала людям бедным, до ней все приходили, советовались, она давала всем советы. Она была очень-очень бедная. Очень бедная. Потому шо мужа у её не была, а Иосиф старый был. А те повыврастали её дети, и поразбредлись, а Иисуса Христа она искала, она пятнадцать лет ходить, по каких странах, город у город – вы шо, шутите. Она была очень-очень бедная, молилася богу, ночью и днем. То ж, кода[когда] нашла Иисуса Христоса, она плакала. Он ей сказал: «Не плачь, мама, воскресну и прославлю тебя». Вот он ей и прославил. Её просим. Первую Богородицу просим. Писано: За страну... Вот, как писано, за страну. Вот, «Казанская Богородица»: «Встань, Казанская Богородица, чудотворная икона, ты услышь раб своих, молящихся тебе... Телеса к тебе прибегаешь, моли сына своего, Иисуса Христа, за нашу страну, и за церковь святую, за православную, от неверия и ересей, от неверия батюшек, батюшки неверные, людей выгоняют, там, есть жадные такие, есть всякие, да? и пьют... От неверия и ересей, шо неверно служат у церквях, там написано: «от неверия и ересей», Проси Сына Божия за нашу... за эту вот... за страну, за неверия и ересей, избави всяких скорбей... Ты первая помощница и заступница». Помощницы такой, как она, помощницы, не будет и нема. Все обращаются к ней, все святые, все до неё. Апостолы, и все, все до ней. Все вот эти вот... ангелы... Пресвятая Богородица выше всех, ангел и архангел. И все небесные силы, она выше всех. Херувимы, серафимы, апостолы, богоугодники там, Иоанн Креститель, - она выше всех. Она выше всех. Вот. «Владычица,

прими молитвы от рабы, там, Евгении своей, прими молитву. И прими молитву, ну там, за мать там, за отца. Избавиться от нужды и печали. Вот ещё от бедности и от нужды ей молиться надо. Ты еси, Богородица, оружие наше и стена, ты заступница, к тебе я прибегаю и ныне на молитву призываю... *[читает молитву]*

(20) *[обрыв записи]*... *[просят]* Богородицу: «Избавь от тлетворных ветров. Избавь от тлетворных ветров страну. От тлетворных... от бури. И архангел Михаил, и Никола, святой... Никола-чудотворец богоугодничек. Моли, чудотворец, мать Божью, и сына Божьего, избавиться... как он там написано... что сделай чудо, Николай-чудотворец, сделай чудо, шоб[чтобы]... тебе же море повинуется и воздух послушается. Сделай, чтобы море стало тихо и воздух стал тихо. Тебе воздух послушал. Помолися Сына Божьего, с Матерью Божью». Кода[когда] море здесь, кода[когда] сильные ветра, Николая Чудотворца, Угодника просите.

(21) *[А не говорили, почему курить грешно?]* Ай, Бог его знает. Написано, шо курить грех, а отчего – чи табак може[может] там... *[А табак чего?]* Ну не знаю, ну вот эти наши православные были старики, они все время курили. Табак. Вот эти вот делали... такое дерево, у их такие... листья такие, листва такая, они так *[скручивали]* их, как-то там делали, и курили. А ты сам-то куришь? *[Нет. Но грешно, да?]* Ну грешно. А ты сам-то куришь? *[Нет. Просто говорят, что грешно, а почему – непонятно]*. Вот грешно, написано, шо грех курить, а отчего не написано. Но люди курят, а вот бабушки... батюшки до вас задавали архиепископу этот вопрос, я этот, православную книгу читала, эту как... Там люди говорят шо: «Как нам жить? То низзя[нельзя], то, низзя[нельзя]», Он отвечает: «Живите как живете. Кайтесь и всё. Шо Бог даст». Так они сказали. Вот вы живете... Там, туды там... Тех обсудить, тех.... «Господи, прости нас грешных». И всё. И Бог вас услышит. Так они нам.. Ну, грит[говорит]: «Вы в себе не внушайте страх Божий». А это всё дьявол делает. Да. Я читала в книге, шо Иисуса Христа надо просить, не Иисуса, а Бога, Бога, потому шо Бог – это отец. Бога просят: «Господи, Господи, отведи мой дом от пожара, от удара молнии, от электрики, от дьявольского искушения, от электрики, и от злых людей, люди ж разные бывают, правильно. Может тебе дом и пожечь, там это... Отведи мой дом от пожара и сохрани дом мой и всё, шо в доме бывает. Ну, всё имущество. *[От дьявольского искушения, и от чего еще?]* От молнии, может, когда молния, вдруг кода[когда] молния, ты сидишь, да? «Господи, Илья-пророк, там, Господи, не дай, шоб[чтобы] мою молнию... шоб[чтобы] мой дом не загорелся от молнии». Отведи от пожара, от молнии. От врагов. От электрики, ото всего. *[От электрики?]* Обязательно. Вот, замыкание.

Морошану (Демьянова) Л.И. (Одесса)

ФОТОРЕПОРТАЖ «Диалектологическая экспедиция в село Липовень (округ Сучава, Румыния) в июле-августе 2012 г.»

Село Липовень (Lipoveni), округ Сучава, коммуна Митоку Драгомирней. Вблизи села располагается озеро Липовень. Население - 520 человек. Первое письменное упоминание о поселении относится к 1724 году, когда село Соколинцы было обозначено как первая русская деревня липован (староверов) в Буковине и в Румынии.

Сферы деятельности жителей: сельское хозяйство, животноводство, деревообработка.

Достопримечательности: церковь Румынской Православной Церкви Святого Иоанна Нового (храмовый праздник - 1 мая) и старообрядческая - Св. Пантелеймона (храмовый праздник - 9 августа).



1. Дорожный знак на трассе Липовень (Соколинцы) - Сучава (Расстояние Липовень- Сучава – 7 км).



2. Табличка на здании общины в с. Липовень (написано: «Местная община русских липован»).



3. Памятный знак у въезда в село.



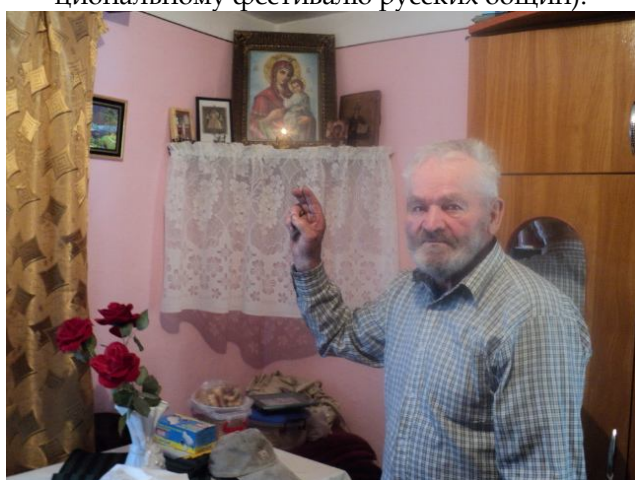
4. Председатель общины с. Липовень Василий Иванович Чубатура и активистки общины.



5. Автор (Л.И.Морошану-Демьянова) и жители села (Коломыйский Петр, Виеру Марфа, Власова Елисавета, Власов Иван)



6. Школьный хор на репетиции (подготовка к национальному фестивалю русских общин).



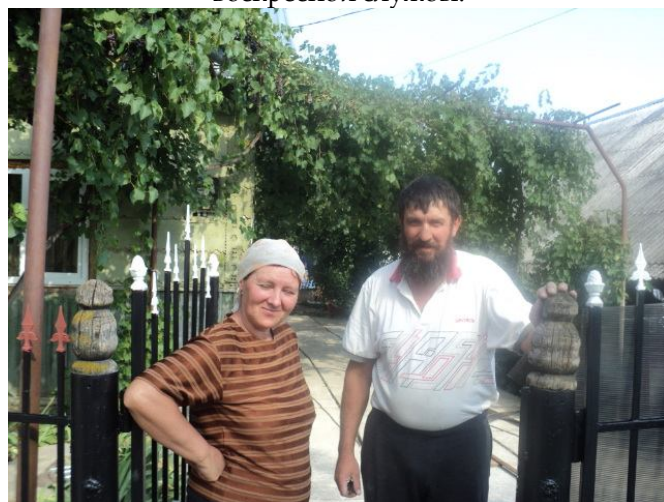
7. Старейший житель села Кондурович Антоний Семёнович (91 год).



8. Фото жителей села (рубеж 19-20 вв.) (семейный архив Марфы Виеру, 1945 года рождения).



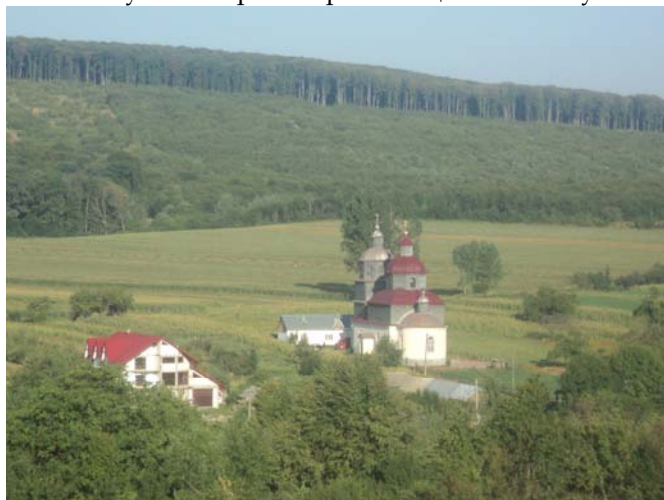
9. Власова Елисавета Агеевна и Кондурович Антоний Семёнович по выходе из церкви после воскресной службы.



10. Жители села - представители поколения среднего возраста.



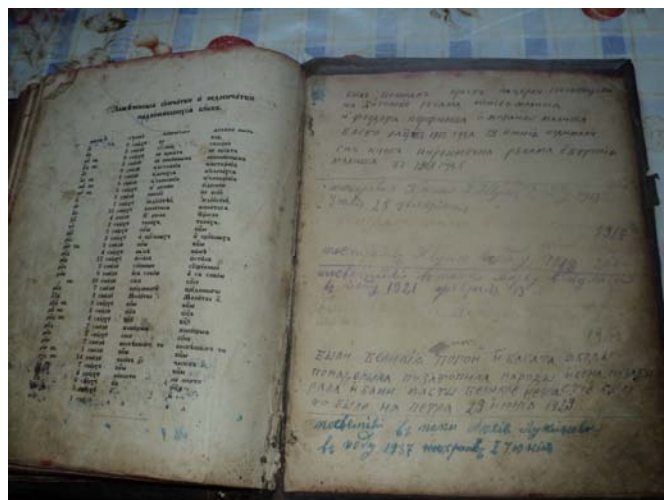
11. Гужевой транспорт всё еще очень актуален.



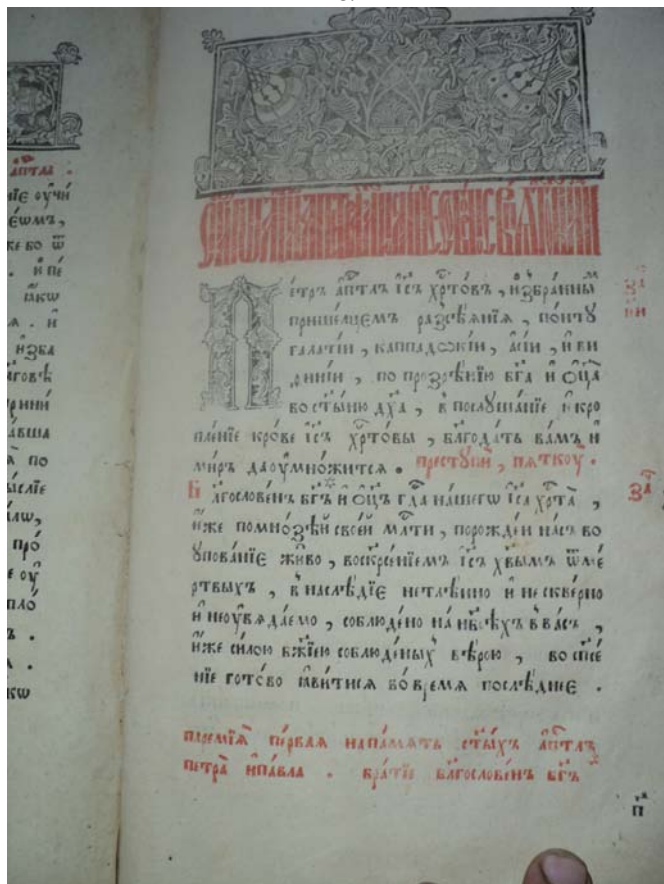
12. Церковь с. Липовень (Соколинцы), постройка конца 19 в., построенная на средства российской княгини Ольги.



13. Псалтырь 1894 года.



14. Псалтырь служила и памятной семейной книгой, в которой записывались самые важные события. Записи велись на церковнославянском языке.



15. Евангелие на церковнославянском языке, по которому сейчас ведется служба.



16. Икона начала 19 века, которая передавалась из поколения в поколение. По ней венчалась Марфа Виеру.



17. Святой угол в доме Марфы Виеру.



18. Праскамедия Елисаветы Агеевны Власовой (поминальная книга по усопшим).



19. Записи в Праскамедии Е.А.Власовой.



20. Похоронная процессия.



21. Старообрядческий крест на кладбище.



24. Современный дом в с. Липовень.



22. Общий вид двора и дома в с. Липовень. Постройка середины 20 в.



25. Клуня. Постройка 60-х гг.



23. Старинная брама (забор). Постройка начала 20 в.



26. Баня. Постройка середины 20 в.



27. Внутренний вид черной бани.



30. Колодец-журавль.



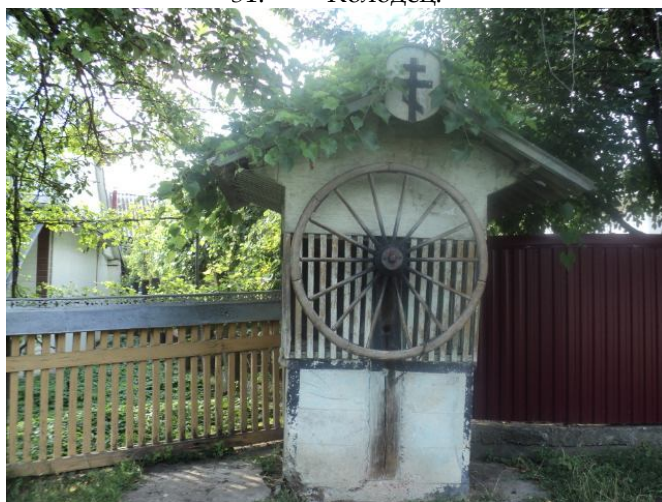
28. Типичный дом в с. Липовень.



31. Колодец.



29. Колодец.



32. Колодец.



33. Марфа Лукьяновна Виеру в национальном костюме, выполненном собственноручно.

35. Марфа Лукьяновна Виеру в национальном костюме, выполненном собственноручно.



36. Участницы сельского хора в национальных костюмах.



34. Марфа Лукьяновна Виеру в национальном костюме, выполненном собственноручно.



37. Тип вышивки (работа М. Виеру).



38. Деталь полотенца, вышитого М.Виеру.



39. Подушка, вышитая М.Виеру.



40. Подушка, вышитая М.Виеру.



41. Кружево (работа М. Виеру).



42. Налавник, сшитый из конопляных нитей (работа М. Виеру)



43. Деталь домотканой дорожки.



45. Железный утюг.



46. Деталь старинной брички.

КУЛЬТУРА

Липинская В.А. (Москва)

ВРАЧЕБНЫЕ РУКОПИСИ СИБИРЯКОВ-СТАРООБРЯДЦЕВ (по материалам полевых исследований в Алтайском крае в конце XX в.)*

Во время этнографических экспедиций среди русского населения Алтайского края в 1970–1990-е годы установлено широкое распространение народных средств лечения болезней, выяснены бытующие направления народной медицины, а также способы распространения и передачи знаний.

Народная медицина основывается на представлениях людей о болезнях, на различных поверьях, но главным образом на навыках практического действия. В эмпирической медицине русского народа можно усмотреть два уровня: 1 – народный, бытовой – более или менее знакомый всем членам общества. Он как бы составляет индивидуальные, но широко распространенные знания, и 2 – знахарский, который концентрирует накопленные в веках познания, передающиеся в узком кругу лиц, но в то же время пополняется за счет нового индивидуального опыта, тем самым включаясь в общенародную систему знаний. Индивидуальное самолечение, присущее народной медицине, зачастую является инициатором новых опытов, и в то же время стремится использовать концентрированный опыт как знахарства, так и профессиональной медицины. В настоящей статье мы попытаемся выяснить взаимосвязи различных направлений народного врачевания, а также их взаимодействие с более значимыми по уровню способами защиты здоровья людей. Источниками для написания статьи являются рукописные материалы, предназначенные для самолечения, которые были выявлены нами за время экспедиционной работы в Алтайском крае. Немалое число врачебных рукописей хранится в различных архивах страны. Время от времени некоторые из них публикуются, но как правило – слабо аннотированными. Сообщается обычно место хранения, но где рукопись была выполнена, в какой социальной или вероисповедальной среде, определить трудно. В этом отношении непосредственная работа с населением дает возможность получить наиболее точные представления об условиях бытования и использования местных народных медицинских знаний. Жители, являющиеся хранителями и пользователями этих народных произведений, могут сообщить некоторые сведения и об истории их распространения. В настоящей статье анализируются рукописи, имевших хождение среди населения в прошлом и сохранявшиеся в конце XX в. в селениях русских старожилов-старообрядцев.

С древнейших времен забота о здоровье, наряду с заботой о питании были не только насущной, но и

жизненно важной необходимостью. Люди отыскивали средства для пополнения жизненной энергии в самой природе, в первую очередь – растения, пригодные для питания, которые в некоторой мере становились и средствами исцеления. Народная медицина, будучи порождением экологических условий и социального опыта людей, неразрывно связана со всей традиционной-бытовой культурой народа. Вместе с тем исследователи оценивают ее самое «как один из социокультурных механизмов адаптации человека к окружающей среде»¹. Его роль становилась особенно актуальна при перемене мест расселения, особенно при переселении в неосвоенный регион, где социальная сфера защиты человека еще не была развита.

Территория Алтайского края начала заселяться русскими с XVII в. и с тех пор каждое столетие вселялись новые жители. Первые новоселы тайно пробирались в новый регион на свой страх и риск, осваивая окраины государства, куда еще не распростерлась рука его чиновников. В XVIII в. к Алтайским горам переправляли большое число ссыльных, так как были отысканы полезные ископаемые и создан Алтайский горный округ, для которого требовались рабочие руки. В XIX в. на черноземные земли Алтая потянулись крестьяне – добровольные переселенцы, освобожденные от крепостной зависимости. Каждая волна переселенцев приносила с собой навыки врачевания из своих родных мест.

В Алтайском крае переселенцы встретились с иной природой, чем в Европейской части страны. Первые засельщики осваивали равнинные плодородные степи. По мере увеличения населения жители продвигались к горным массивам, покрытым лесами, переходившими в роскошные альпийские луга. Сибирским первопоселенцам, чтобы вспахать поле, требовалось «поднять» нетронутые степные луговины или вырубить деревья и «расчистить» поляну в лесу. Расселение хлебопашцев сопровождалось наступлением на природу. Им необходимо было постоянно следить за дикими травами, чтобы они не затягивали поля. Среди них находились растения, знакомые им по родным местам, а также отыскивались новые, пополнявшие прежние знания. На Алтае русские установили бытовые взаимосвязи с представителями местных тюрко- и монголоязычных народов. В арсенал русских на-

¹ Воронов А. Значение традиционной медицинской культуры народа в системе этнической адаптации // Тез. Доклада Всесоюзной сессии по итогам полевых этнографических и антропологических исследований 1982–1983 годов. Черновцы, 1984. С. 428–429.

* Работа выполнена при поддержке РГНФ, проект № 12-01-00229а.

родных средств вошли некоторые местные приемы целительства. Так, в Горном Алтае большой ценностью для переселенцев оказались травы альпийских горных лугов. В степной зоне при этнокультурных контактах со скотоводами-кочевниками было усвоено применение новых веществ животного происхождения. Из восточной медицины русские восприняли укалывание (иглой, шилом) и прижигания (трутом, чесноком). Применение разнообразных методов лечения помогло сибирякам-старожилам не только выжить, но и укрепить здоровье настолько, что оно прославилось в стране.

Алтайский горный округ считался хорошо обеспеченным медицинскими кадрами, которые обслуживали горное производство. Еще в середине XVIII в. при Барнаульском медеплавильном заводе появился первый в Сибири госпиталь, а в конце этого столетия – и первая аптека².

Крестьяне лечились у своих врачей, живших поблизости, в тех же селениях. Так было с самого начала появления русских деревень за Уралом. Верховтурский воевода Всевожский в XVIII в. писал приказчику Ирбитской слободы Барыбину, что в городе и уезде «чародеев и богомерзких баб в дом к себе призывают и к малым детям. И те волхвы над больными и над младенцами чинят всякие бесовские волхования и от правоверия крестьян отлучают». Как видим из этого письма, власти и церковь не одобряли «волхвов и богомерзких баб», но народ им верил. Да и как было не верить, если помощь нужна, а лечиться не у кого. Даже в начале XX в. перед самой революцией из Томской губернии поступали сообщения, что крестьяне «во время болезней лекарств почти никаких не употребляют, кроме некоторых трав, ими самими в действиях испытанными» или «при болезнях лечатся деревенскими способами, кто какие скажет»³.

В течение XX в. улучшилось медицинское обслуживание населения. В каждом районном центре, как правило, были построены больницы, открыты аптеки. Однако, как выяснилось в ходе экспедиционных работ, вся системы бытового обслуживания населения была построена по схеме: город – районный центр – центральная усадьба колхоза или совхоза – бригады – фермы⁴. Центральные медицинские учреждения: больницы, поликлиники, аптеки также располагались в соответствии с общей схемой, и, как мы могли убедиться, в небольших удаленных от центра селениях не имелось ни фельдшера, ни аптечного пункта. Это в особенности ощущалось в восточной части края, где сравнительно немногочисленное население разбросано по горным лощинам и затруднена связь с центрами коллективных хозяйств. Положение еще более усугу-

билось в 1990-е гг., когда в стране даже в центральных медицинских учреждениях не хватало кадров, а аптеки неравномерно снабжались медицинскими препаратами.

Пожилые люди и удаленных от центра селениях предпочитали не обращаться в лечебные учреждения «превозмогая» недуги. Это объяснялось не только их физической немощью и боязнью трудностей дороги, но и древним недоверием к докторам, надеждой на исцеление «своими способами» и с Божьей помощью⁵. В этой местности среди населения распространена приверженность к древней ветви православия – старообрядчеству, стойко сохранявшему обычаи и заветы предков, и в том числе – навыки самолечения, а также и старинные рукописи. Как было установлено сибирскими исследователями, не прекращалась традиция их переписывания, для чего имелись специальные мастерские и знавшие текст умельцы⁶.

По нашим экспедиционным материалам мы выявили три группы рукописей врачебного назначения: обращения к святым за помощью, заговоры, рецепты траволечения.

Рукописные обращения к святым силам. После принятия христианства, когда оно глубоко вошло в сознание и душу русского народа, все события в жизни человека воспринимались как проявление Божественной воли. Болезни при этом рассматривались как «ниспосланные за грехи» и от верховного судьи зависело их течение и от них избавление. Поэтому всякое лечение начиналось с молитвы к высшим силам. К тому же в семьях хранились списки с именами святых, к которым надо обращаться при недугах. «Целевик. Сказание каким святым и когда совершается память», записанный нами в 1990 г. в с. Корган Усть-Канского района, содержал 40 прописей. В них приведен довольно широкий перечень рекомендаций, часть которых связана с семейным бытом (по четыре рекомендации в области гинекологии, детских болезней, отношений в семье), например, «О разрешении от бесплодности и бесчадия», «О сохранении здоровья младенцев», «Аще возненавидит муж жену безвинно» и т.п.

Аналогичные списки – «Краткое сказание об исцелении и помощи» публиковала и распространяла православная патриаршая церковь. При сравнении этой публикации со старообрядческим рукописным списком выяснилось их большое сходство, но и некоторые расхождения. Так, даты памяти святых даны в рукописи в буквенном варианте, в котором до настоящего времени свободно ориентируются старообрядцы. Не всегда совпадают имена святых, к которым рекомендуется обращаться от той или иной болезни, также не одинакова форма обращений. Например, при неполадках со зрением в церковной памятке указано – мученику Мине Египтянину – ноября 11. О том же мученику Логину Сотнику – октября 16. В старообрядческом «Целевике» рекомендуют молиться «О прозрения

² Липинская В.А. Народная медицина русского населения юга Западной Сибири // Взаимосвязи города и деревни в их историческом развитии: XII сессия Всесоюзного симпозиума по изучению проблем аграрной истории. Тезисы докладов и сообщений. М., 1989. С. 177–179.

³ Костров Н. Юридические обычаи крестьян старожилов Томской губернии. Томск, 1876. С. 8–9; Архив Русского географического общества. Разряд 52. оп. 1. Д. 2. Л. 2.

⁴ Липинская В.А. Русское население Алтайского края. М., 1987. С. 56.

⁵ Р.З. Беседы с горожанами: о народных предубеждениях противу медицины и врачей // Эконом. 1843. Т. 5. Тетр. 118. С. 105–109.

⁶ Покровский Н.Н. Путешествие за редкими книгами. М., 1984. С. 18–25.

ослепших очей» пресвятой Богородице Казанской и «О исцелении болезни очных» – мученику Мине египтянину. Как видно, помимо содержательных различий в рукописном списке присутствуют лексические архаизмы. Не может быть сомнения, в том, что в основе «Целевика» лежит церковный список, составленный священнослужителями, но в период предшествовавший реформе патриарха Никона.

Сравнение списков святых помощников показало, что в христианской традиции как старообрядцев, так и новообрядцев, понятие защиты здоровья включает также заботу о жизненном благоустройстве и избавление от бытовых неприятностей. В обоих списках содержится по четыре обращения связанные с защитой домашних животных, по 2-е с избавлением от стихийных бедствий (засуха, наводнение), два от пожара и даже помещена просьба об отыскании украденных вещей. Особо считаем нужным отметить наставление о необходимости просвещения, которое в церковном варианте сформулировано «О просвещении разума к изучению грамоты», а в старообрядческом – «О просвещении разума внушкам грамоты». По-видимому, старообрядческие переписчики составляли текст в соответствии с потребностями своей семьи, но возможна и описка.

Другой популярный рукописный текст – духовный стих «Сон Пресвятой Богородицы» был широко распространен как в Сибири, как и в Европейской части страны. Многие его знали, часто читали и учили наизусть. В народе его называют то молитвой, то заговором. По нашим наблюдениям список духовного стиха имелся в каждом доме, где проживала женщина средних или преклонных лет. Его хранили возле икон, брали с собой на важные события жизни или заново переписывали, когда отправлялись в дальнюю дорогу. Сохранение списка являлось в основном женской заботой, по-видимому в связи с тем, что в нем содержится указание: «Аще кий жене, рабе Божьей, прилучится во время рождения болезнь тяжкая, то сей список «Сон твоей Пресвятой Богородицы», опоясать по чреве ея и во имя твое Пресвятое Богородица, во болезни родит младенца». Благополучное рождение младенца означало сохранение и продление жизни всего рода-племени и имело особенно большое значение для переселенцев.

Тексты списка разнятся по содержанию. «Сон» излагается в них с различной степенью подробности, и при этом, также более или менее подробно сообщается объем ожидаемой помощи: «... и тот человек избавлен будет от 70 недугов, от 4 худых скорбей и от дочерей иродовых и от млетворных ветров и от смертоносных язв, от колдунов и еретиков, и ненавистников, и от всех злых человек в пути и на судах, не внидет на него наветника, оружие и стрела, и камень не вредит его дому, не утонет и не найдет на него смерть напрасная...»

На основе духовного стиха «Сон Богородицы» выявлено еще несколько вариантов охранной рукописи, которые по сообщениям населения имелись прежде в каждом доме крестьянина-старожила: «Список на сбережение дома и живущих в нем». В «Списке» сообщается, что «Сон твой Пресвятыя Богородицы» следует держать в доме своем в чистоте грамотному и неграмотному...»,

что послужит избавлением «от всякие находящие беды», которые и перечисляются. Дополнительно к этому в Списке имеется обращение к обширному сонму святых: «... престатели честных сил бесплотных Святою Архангела Михаила благовестника, Святого Архангела Гавриила, Святого Ангела хранителя, и Святого Иоанна Крестителя, и святых верховных апостол Петра и Павла, четырех евангелистов Матфея, Марка, Луку, Иоанна Богослова, Святых трех святителей Василия великого, Григория Богослова, Иоанна Златоустого, Святого отца Николы чудотворца, и преотца Зосима, святым соловеских чудотворцов мучеников, мученика и бессеребренника Козмы и Домниана, Федора Тирона, Георгия Храброго, Дмитрия Силунского, Иоанна воина и святых мучениц Феклы и Варвары, Екатерины, Настасии, Параскевы Пятницы, Кирика и Улиты и всех святых молитвами сохраните и помилуйте рабов Божиих (имя рек) в доме сем живущих и от всех бед, напастей и скорби, и болезни»⁷.

Охранные списки различаются по содержанию, как и «Сон Пресвятой Богородицы». В одном из них, выявленных нами, призывали: Сохрани «... его сам Господь Бог и Пресвятая Дева Мария Владычица со всеми небесными силами от всех четырех стран во веки веков», в других нанизывали строчки с перечислением имен святых угодников, как бы по принципу: чем больше имен, тем крепче защита. По отношению к жителям употреблялась обобщенная формула «помилуйте рабов Божиих в доме сем живущих».

Один из охранительных списков, по-видимому более ранний, был найден нами на чердаке в селе Старо-Алтайском. Он состоял из ряда удлиненных листочков, склеенных между собой в длинную ленту, как бы имитировавшую свиток папируса. Остальные были написаны на листочках из общих тетрадей, то есть сравнительно недавно, что указывает на сохранение традиции до конца XX в.

Заговоры. От глубокой древности дошли до нас традиции лечения словом, появившиеся в дохристианский период. Язычество, как писал Б.А. Рыбаков, включает в себе охрану человеческой жизни от разлитого в мире зла⁸. Одним из них являлись болезни. Среди различных средств, применяемых для борьбы с ними, была выработана практика лечения словом – заговаривание. Тесты заговоров, созданные много веков назад, были перенесены в Сибирь русскими переселенцами и передаваясь в семьях из поколение в поколение, дожили до наших дней. В селениях Алтайского края они широко использовались в практике самолечения. Первые записи заговоров русского населения Алтая были сделаны в начале XX в. Я. Бирюковым⁹ от местных знахарей. Однако, как мы выяснили, лечебные тексты бы-

⁷ Липинская В.А. Заговоры, молитвы и охранительные списки русского населения юга Западной Сибири // Традиционный опыт природопользования в России. Приложения. М., 1998. С. 517-522.

⁸ Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. М., 1988. С. 767.

⁹ Сибирские заговоры // Алтайский сборник. Барнаул. 1912. Т. XI.

ли известны многим людям, не являвшимся специалистами-лекарями.

Само название – заговор указывает на то, что текст должен произноситься. Однако в XX в. при общей грамотности населения, люди интересующиеся лечением словом, записывали слова на листочки, в записные книжки, небольшие тетрадки.

Кроме того некоторые из наших информаторов считали, что письменные заговоры помогают, если их прикладывать к больному месту, например к зубу, носить на себе, хранить в доме. Местные жители различали заговоры быстрого действия, как бы повседневные, часть из которых были знакомы им с детства, и заговоры используемые в серьезных случаях. Одна из лекарок Поспелихинского района считала, что есть заговоры «скоропешные», которые должен знать каждый. Например, остановить кровь из пореза унять жар ожога, изгнать занозу, успокоить зубную боль. Заговоры эти простые и короткие. Часто приходилось слышать от местных жителей, что стоит лишь повторять их многократно, водить возле пораженного места рукой, пальцем или каким-либо предметом и боль утихает, заноза сама собой выходит, кровь не капает. Читаются такие приговоры обычно от первого лица: «Сук, сучище, возьми мое чирище...», как бы давая установку на действие, или описательно: «Сидели три девицы, сидели вышивали. Нитка не рвется, кровь не льется у рабы Божьей...» (Запись 1979 г., Усть-Коксинский р-н).

Для усиления действия слова привлекаются обращения к силам природы: «месяц – молодой, рог золотой», «Матушка заря утренняя Марена, вечерняя Маремьяна», «Матушка река!» В этих обращениях звучит обожествление сил природы – отголосок древнейших дохристианских верований. Подобные заговоры не соответствовали учению церкви о едином Боге и сыне его Христе. Поэтому в некоторых заговорах древние зачины заклинания дополняются обращениями к помощи православных святых: «Змей Савва, змея Сара... если ты не вынешь свое острое черное жало, то я час пойду к самому господу Иисусу Христу...» В случае особо серьезных болезней для лечения привлекался сонм святых. Так, для спасения от моровой язвы призывали: «Батюшко ты мой, Отец небесный, Матушка Пресвятая Богородица, отец Иван Креститель, отец Гавриил благодетельный, отец пресвятой Макарий, Михаил архангел, Мать Божия исцелительница...», т.е. использовался ранее названный принцип увеличения числа заступников.

Справиться с серьезными болезнями поручали специалистам-лекарям. Они всегда имелись, да и сейчас помогают людям в каждом селении. С некоторыми автор знаком лично. Помогая людям, они считают возможным поделиться с другими своими знаниями, как когда-то передали их им. Так мне, находившейся вдали от дома, посоветовали как смягчить тоску по родным, прочитав самой себе заговор и выполнив определенные действия.

«Матушка река!

Как ты течешь истекаешь, сохнешь иссыхаешь, моешь крутые берега, полощешь золотые пески, так смой, сплочи с меня (имя рек) раба Божьего тоску тоскующую, сухоту сухотующую, плач неутолимый, тоску неутолимую, чтобы не плакать, не тосковать. Отныне и до веку».

Говорить надо на поду на заре утренней или вечерней. Пойти к реке, зачерпнуть воду так, чтобы по течению воды, не к себе, а от себя. Умыться три раза. Так делать дня три (Запись 1993 г. Усть-Каненский р-н).

Большинство заговоров направлены на исцеление. Есть и другие, помогающие в разных жизненных ситуациях, в хозяйственной деятельности. Есть и вредоносные заговоры, которые называют «черными».

В зависимости от назначения, сибирские заговоры различаются по содержанию и по форме, сохраняя при этом общие черты, присущие произведениям устного народного творчества. Есть зачин: «Встану я, раб Божий, благословясь, пойду перекрестясь, из дверей в двери, из ворот в ворота...». Есть «ключевые слова»: «Будьте слова крепки и лепки...». Есть повторяющиеся рифмованные слова: «наш скот – милый живот», «подойду поближе – поклонюсь пониже», «77 суставов, 77 подсуставов, 77 жил, 77 поджилков» и т.п. Эти слова придают тексту эмоциональную выразительность и одновременно облегчают запоминание.

В зачитанных нам заговорных текстах звучало несколько зачинов, концовок, повторяющихся слов. Обычно каждый знахарь владеет каким-то одним набором. Он узнал его от своего учителя и передает своим ученикам. Поэтому так устойчиво сохраняются словесные формулы на протяжении веков. Вместе тем у каждого знахаря, или у каждой школы его учеников складывается свой стиль.

Из разговоров с лекарями выясняются некоторые правила, необходимые для успешности лечебного дела: надо самому остро пережить необходимость лечения, проверить его на себе, поверить в силу народной медицины, изучать ее, накапливать опыт. Чтобы оказать помощь, надо почувствовать чужую боль. Так и сказала автору еще одна целительница – Елена Кузьмовна на вопрос о том, научила ли она кого-нибудь своему искусству: «Я одной молодой заговоры дала. Придет время – лечить начнет. Она человека видит. И я вижу все, как только человек в избу войдет». Есть одно правило, благодаря которому народная медицина не заглохла, сохраняется из века в век. Знахарь может помогать людям всех возрастов, но передать свое умение имеет право только младшему по возрасту. В 1878 г. горный инженер Егор Власов на Зырянском руднике записал несколько заговоров от Е. Клемакина. Знахарь сообщил их под величайшим секретом и просил при этом не передавать людям старше него. Иначе заговоры потеряют силу. Современные лекари также соблюдают это правило, опасаясь, что наговоры перестанут «приставать». Чтобы заговор «пристал», надо вложить в него веру. Принимающий также должен верить. Иначе лечение не поможет. Сочувствие и соучастие знахаря при лечении выводит еще одно, правило – помощь обычно бывает бескорыстной. Больные сами найдут способ отблагодарить. Затребование денег может погубить все дело, уничтожить силу. Именно доброжелательность и взаимное доверие составляют ту основу, на которой в течение веков зиждется лечение словом, и которая обеспечивает продолжение действия заговоров в будущем.

Рецепты траволечения. Местным жителям хорошо известна природа ближайших окрестностей. С раннего детства проводя в ее среде большую часть жизни, они на практике учатся извлекать пользу для хозяйственной деятельности, бытоустройства, лечения заболеваний. Со времени расселения русских на Алтае они стремились использовать растения в лечебных целях, изучая их свойства. Эти наблюдения народ продолжает и в наше время. Современные целители, как показывают наши полевые материалы, обычно пользуются знаниями, накопленными в семье предками и передают их уже из своего опыта. Например: у Ульяны Варфоломеевны (65 лет) умели лечить и бабушка и свекровь. Сама же она взялась за это дело после того, как пришлось полежать в больнице со сложным заболеванием и услышать неутешительный диагноз. *«Плакала я, плакала, – рассказывала Ульяна Варфоломеевна, – а потом начала на себе опыты ставить. Разные травы перепробовала, старые рецепты вспомнила. И вот живу».*

Другая целительница – Нина Ивановна (76 лет) с детства от бабушки знала некоторые заговоры, но не верила в них. Однако, когда заболел любимый дедушка, она обратилась к соседке-травнице. Та дала травку, нашептала на нее. Дедушка попил теплый отвар, угрелся, уснул спокойно и болезнь пошла на убыль. После этого случая Нина Ивановна поверила. Стала припоминать слышанное от бабушки, стала и у других узнавать травы и заговоры, стала помогать людям.

Как мы выяснили, практически все жители сельской местности знают о целебных свойствах трав и используют их в повседневном быту. Встречаются также любители траволечения, которые собирают и записывают рецепты. Нам показывали подборки листков с записями, в том числе и вырезки из местных газет, где время от времени публикуют справки по фитотерапии. Интерес к траволечению особенно возрос в 1980-1990-е годы и настолько, что в семьях стали составлять собственные сборники. Один из них был опубликован жителем г. Бийска с рецептами, завещанными когда-то бабушкой автора¹⁰.

Изучение истории русской народной медицины на Алтае позволило установить, что рукописные рецептурные справочники траволечения имелись издавна и были принесены первыми переселенцами. Сведения об этом содержатся в рукописной книге XVIII в. *«Действующий травник и с лечебником»*, которая хранится в фондах Алтайского государственного краеведческого музея и, судя по палеографической характеристике, была составлена в XVIII в.¹¹ Рецепты предназначались для самолечения, на что указано в тексте: *«...из которых может себе каждый человек употреблять в небытии доктора...»*¹² Рукопись весьма обширна (101 лист с

оборотами), по количеству информации она может быть сопоставима с современными энциклопедическими изданиями.

По тексту рукописи становится очевидным, что она является списком с нескольких оригиналов, на что неоднократно указывал сам составитель, делая пометки: *«В некоторых утверждаются», «А ныне говорят», «А другие пишут», «Некоторые пишут о траве булгаковая или воловий язык», «А трава осот прекрасной – причудная трава, и во всех описаниях найдешь»* и т.д. (Лл. 9-11, 21). Составление подобных рецептурных сборников было широко распространено у всех славянских народов во времена средневековья, в большинстве своем без указания источников заимствования.

Тем не менее, некоторые замечания, разбросанные по тексту, указывают на то, что при составлении книги использовались *«Травники»*, написанные на разных территориях и в разное время. Об этом свидетельствуют указания на места произрастания некоторых растений. Например, указано, что *«трава Иван есть по реке Сухоне под селом Суйским»* (современное Шуйское Вологодской обл.). Трава прострел приписана в *«Травнике»* к Ярославлю, т.е. к верховьям Волги. Южнее находится Муром, возле которого собирали траву скорпию. Названные населенные пункты относятся к зоне, связанной с расселением северорусской этнографической группы. Именно жители северорусских губерний были первыми переселенцами в Зауралье. Однако в рукописи встречаются диалектные слова и названия растений, присущих южнорусскому региону (чернобыль и бук, глагол *«свербить»* и др.). Наименований же каких-либо местностей юга страны не имеется. Можно предположить, что *«Травник»* был создан в северорусском регионе, но с использованием сведений с обширной территории Европейской части страны от севера до юга. Некоторые сведения о южных растениях могли быть получены от переселенцев-крестьян, прибывающих в Сибирь из южнорусских губерний после отмены крепостного права.

О древности рукописи, хранящейся в библиотеке Алтайского краевого краеведческого музея свидетельствуют описываемые в нем растения. Многие приводимые и рукописи названия в настоящее время не употребляются. К тому же, как и в приводимых ранее рукописных списках сибирский *«Травник»* служил руководством для обеспечения здорового и благополучного образа жизни. Он включал, помимо рецептов исцеления, рекомендации, охватывающие все стороны быта в его духовной и материальной сферах, в хозяйственной деятельности и социально-общественных отношениях. При этом в большинстве рецептов ярко выражена глубокая вера в могущество природы и тесную связь с нею человека, как и в старинных *«Списках»* призывается помощь святых угодников. Особо ценные травы рекомендуется собирать с молитвою и в определенные дни. Например, Царь-корень – Иванов день,

¹⁰ Никифоров Ю.В. Заветные травы Алтая. Барнаул, 1989.

¹¹ Липинская В.А., Леонтьева Г.А. Действующий травник и с лечебником. Памятник старообрядческой письменности и народной культуры сибиряков. М., 2012

¹² Алтайский государственный краеведческий музей. Рукопись № ОФ 14159/173.

Липинская В.А., Леонтьева Г.А. Действующий травник и с лечебником. Памятник старообрядческой письменности и народной культуры сибиряков. М., 2012. С. 126.

при этом «идучи по ту траву, читать псалом 108 и «Отче наш», а кто не знает «Исусову молитву» 300 раз». Также и некоторые другие травы полагалось рвать «не просто, а с молитвою». Составители «Травника» обычно рекомендовали молитву «Живые помощи Вышнего». Мы насчитали в рукописи более 30 упоминаний Бога, святых и молитв. Обращения к святым заступникам естественны для верующих, но не столь часто это находило отражение в рецептурных справочниках, известных из других местностей, однако понятно для переселенцев в далекий регион.

«Сибирский травник с лечебником» по содержанию можно сопоставить с современными фитотерапевтическими справочниками. В таких публикациях дается описание растений, их лечебных свойств и способов употребления. Направление действия лечебных снадобий на ткани и органы человека в основном близки к современным. Но в связи с тем, что понимание природы заболеваний в древности было иным в старинном травнике присутствуют рецепты избавления от «насланных болезней» - от нечистой силы, от порчи, от проникновения в человека змеи, жабы и иных гадов.

Систематизировав рецепты по родам заболеваний, мы смогли определить чем страдали переселенцы в Сибирь, т.е. - распространенные заболевания, от которых давались предписания в рукописном лечебнике. Более всего рецептов относилось к лечению органов пищеварения, что актуально и в наше время для путешественников и переселенцев. При боли в желудке помогали буквица, горчица, анис, при запорах - дятловина, стародубка, а чистит - мята, манжетка, александрийский лист. При расстройствах желудка, как и в наши дни использовали подорожник (попутник). «У кого человека в животе бурчит, пить, истопя в чем-нибудь - поможет... И посоли немного, да и с горохом черным со-три и ясти с утра - тем живот скрепит» (Л. 67).

Много внимания уделялось ранам, порезам, порезам. Так же как и в наши дни на раны рекомендовалось прикладывать подорожник: «А кому рана обновляется, истолкиши, с пресным (медом), смешав прикладывать (там же). Нарушению кожных покровов уделялось также много внимания. Их оздоравливали крапива и дягель. Дягель считался действующим средством от многих опасностей: против яда, лихих людей, ворожей и колдунов. Если пить всегда теплым, то вычищает внутренние болезни и всего человека здравит» (л. 20-21).

В «Травнике» имеется по несколько рецептов для лечения каждого конкретного органа, простудных заболеваний и пр. Однако в старинных сборниках народной медицины мало внимания уделялось дозировке, например, в «Травнике» предлагалось «пить по рону», «приятти как-нибудь», но в той части которая обозначалась «Лечебник» сообщались определенные меры: «пить по стакану два раза в сутки» или «два раза по рюмке в сутки».

Как и в современных народных рецептах, растения предлагалось использовать по отдельности или в смеси, а также в разных состояниях: в натуральном виде, в отварах, настоях, отжимая сок и пр.

При сравнении старинного травника с современными знаниями выяснилось, что лечебные свойст-

ва одних растений были составителям сибирского сборника неизвестны, другие использовались в иных целях, не применяющихся в настоящее время. Но все же в большинстве рецептов представления о действии трав совпадают. Некоторые свойства растений, известные в прошлом, считавшиеся действенными для исцеления от недугов, оказываются не востребованными в настоящее время. Однако, бесспорный интерес представляют возможности усиления зрения, в частности, и ночного видения, а также слуха, умственных способностей и пр. с помощью траволечения. Следовательно, очевидна целесообразность изучения как старинных, так и современных народных рецептов и их анализ, что может быть востребовано современной медициной.

В заключении отметим, что рассмотренные в статье народные врачебные рукописи, варианты которых были созданы в далеком прошлом, бытовали также в конце XX в. и воспроизводились в современных вариантах. В 1990-е годы широкое распространение получило создание домашних медицинских сборников, что продолжается и в 2000-е годы, но уже на современном уровне благодаря активной деятельности средств массовой информации (радио и телевидение, газеты, журналы) по выявлению и изучению рецептов домашнего самолечения и для целенаправленного медицинского просвещения населения.

Красилин М.М. (Москва)

СТАРООБРЯДЧЕСКИЕ ИКОНЫ В ЛАТВИИ



В 1978 г. Латвийский Научный совет музеев и охраны памятников обратился во Всесоюзный научно-исследовательский институт реставрации (ВЦНИЛКР-ВНИИР, ныне ГосНИИР) с просьбой принять участие в обследовании православных и старообрядческих храмов на территории республики. Начавшаяся работа вылилась в многолетний процесс, завершившийся лишь с выходом Латвии из состава Советского Союза¹. Надо отдать должное латышским коллегам, которые весьма внимательно отнеслись к необычной работе, которая была обусловлена долгожданным желанием государства, наконец, узнать о существовании и состоянии значимых памятников искусства вне музейного пространства. Надо отметить, что выявление движимых памятников искусства, находящихся в не государственных хранилищах во многом была обусловлена возросшим интересом нелегального рынка к художественным ценностям, в частности, к иконам, ставших предметом активного нелегального вывоза за рубеж. Усилившиеся грабежи в церквях наносили исключительный удар по храмовым собраниям. Латвия в этом отношении представляла собой «удачный» источник пополнения иконного материала для торговых операций.

Исторически сложилось, что в республике в силу определенной толерантности протестантизма православие заняло достаточно уверенные позиции. С началом раскола на Руси сюда двинулись большие группы русского населения, не желавшего принимать нововведения патриарха Никона. Последние, активно заселяя южные районы балтийских земель, называемых Латгалией, образовали до-

вольно устойчивые поселения с сохраненными менталитетом, религиозными воззрениями и различными особенностями материальной национальной культуры. Ревнителю старой веры, находясь за пределами своей родины, постоянно поддерживали связи с крупнейшими центрами старообрядчества в России. Они были в курсе всех конфессиональных интересов, волновавших старообрядческий мир. Соотечественники постоянно направляли своим конфидентам в Латгалию духовных руководителей, иконы, книги. В результате со временем здесь сложились достаточно обстоятельные собрания, включавшие серьезные раритеты религиозной художественной и литературной культуры.

К моменту начала работы в Латвии находилось свыше шестидесяти старообрядческих общин, среди которых ведущие роли играли знаменитая Гребенщиковская в Риге, Даугавпилсская, Резекнеская общины, содержащие в своих стенах тысячи уникальных произведений иконописного и рукописного и старопечатного искусства. Среди редких книг можно было встретить рукописи XV-XVIII веков, старопечатные издания Петра Мстиславца (Евангелие 1575 г.), Мамоничей (редчайшее переиздание этой книги в 1600 г.), Андроника Невежи (Триодь Цветная 1591 г.), Онисима Радишевского (Евангелие 1606 г.) и других. Особое место занимают рукописные «Апостолы», иллюстрированные замечательными многоцветными иллюстрациями. Несколько экземпляров таких раритетов были показаны в Москве на Всесоюзной выставке «Реставрация и консервация в СССР» в 1984 году. Это было первым случаем участия православных храмов и старообрядческих общин в государственной акции.

В течении многих лет (1978-1992) сотрудники московского Института реставрации и латвийского Совета по охране памятников методично обследовали все районы республики, выявляя и описывая иконы, рукописные и старопечатные книги, предметы церковного обихода. Плодотворные результаты первых экспедиций удалось опубликовать. Это был беспрецедентный опыт при советской власти введения в научный оборот памятников религиозного искусства, включая произведения XVIII-XIX веков, находящиеся в церковных собраниях². Созданный архив с подробной фотофиксацией на сегодняшний день является серьезным вкладом в

¹ В работе в разные годы принимали участие сотрудники Научного совета Д. Чолдере, Р. Каминская, М. Силя, А. Холмс, М. Ванага. Институт представляли М. Красилин, Ю. Малков, Н. Киселев, А. Жуков, А. Самойлов, Е. Новосельская, Е. Данченко, Ю. Халтурин.

² Киселев Н.А. Рукописные и печатные книги латвийских собраний // Художественное наследие. ВНИИР. М., 1985. Вып. 10. С. 194-204; Красилин М.М. Обследование памятников изобразительного искусства на территории Латвийской ССР (древнерусская живопись и ее традиции в XVIII-XX вв.) // Художественное наследие. ВНИИР. М., 1985. Вып. 10. С. 205-220.



сохранении научной информации, учитывая, что многие памятники утрачены. Из сотен похищенных икон вновь зафиксированы лишь две, которые вошли в составы музейных и частных коллекций³.

Интересна ситуация с коллекцией старообрядческой общины в Парамоновке. Это было одно из самых содержательных собраний за пределами больших городов. Оно располагалось в старинной деревянной постройке, скрытой от посторонних глаз громадными купами деревьев. При первом обследовании мы рекомендовали одну резную полихромную икону Николы-чудотворца с редкой иконографической интерпретацией спрятать потщательней. Впоследствии эта инициатива не пришлось по душе советским чиновникам, но, тем не менее, именно эту икону удалось общине сохранить и неоднократно публиковать. Несмотря на определенную природную скрытость храма, он все же был «вычислен» и соответственно ограблен.

В ряду описанных икон выделяется замечательный образ Николы-чудотворца XVI века, вставленный в раму со сценами жития XVIII столетия. Он находит аналогии с рядом икон этого времени из коллекции Третьяковской галереи. Его стилистические особенности соотносятся с работами московских иконописцев. Это, пожалуй, самый древний памятник в старообрядческом окружении Латвии. К ярким памятникам рубежа XVII-XVIII века относится достаточно крупная икона «Чудо о Флоре и Лавре со сценами жития Флора и Лавра» в 18-ти клеймах. Она явно написана северными мастерами. В ней просматриваются элементы немного наивной, непосредственной народной культуры⁴. Ее иконография



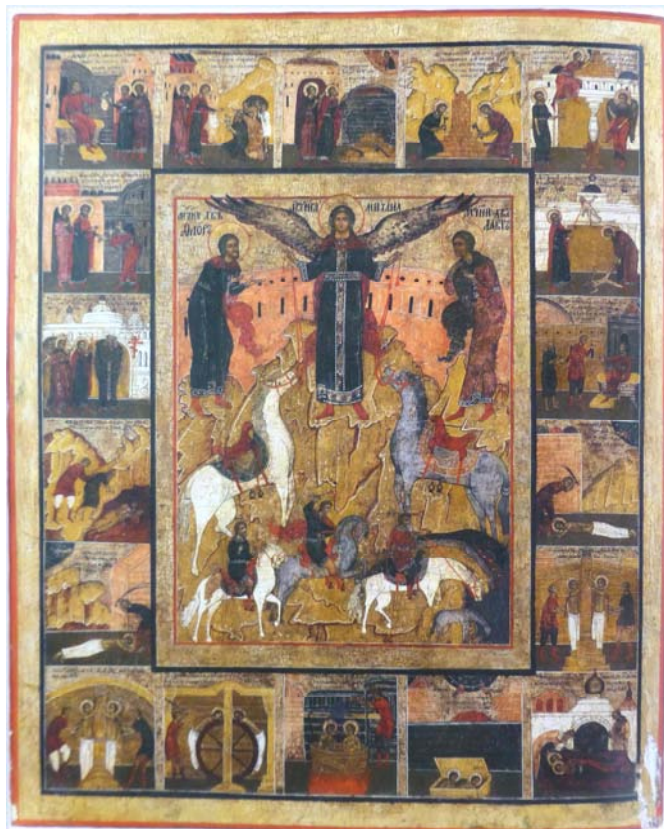
восходит к широко известному образу XV века «Архангел Михаил вручает коней Флору и Лавру» (Третьяковская галерея). Уже упоминавшийся резной образ Николы отличается непривычными решениями композиционного характера. Он изображен в рост с Евангелием на свисающем платке в левой руке и поднятой в благословении правой рукой. По сторонам в медальонах фигуры Христа и Богоматери, приносящие ему Евангелие и омофор, напоминающие о Никейском чуде. Две детали внизу выделяют в ряд особых раритетов. Справа изображение в орнаментальном плане красного цветущего дерева и под ним припадающая фигура. Возможно, пономаря Юрыша, которому некогда явились Богоматерь и Никола. В самостоятельной редакции образующие иконографию «Богоматери Беседной» или точнее «Явление Богоматери и Николы пономарю Юрышу». С другой стороны представлен затейливый град, опоясанный красной крепостной стеной. Скорее всего, в контекст иконы внедрено воспоминание о Можайском чуде. В самостоятельной редакции святой его держит в левой руке.

Монументальный и к тому времени разрозненный деисусный цикл был выявлен в ряде церковей Даугавпилса. Крупноформатные образы, написанные в подчеркнуто графической манере, отличаются сдержанной выразительностью. Первоначально они предназначались для одного храма и были написаны по заказу группы двинских купцов в 1823 году. На обороте нескольких икон сохранилась надпись, увековечившая имя заказчика с датой. Например: «Сей святой Иоаннъ Богословъ Динабургскаго купеческаго сына Федора Иванова Лосева писанъ в 1823 году». Эти памятники представляют собой исключительный интерес в силу их местного происхождения и конкретной предназначенности местному храму. Эту стилистическую линию продолжает икона 1832 года, происходящую из этого района с изображением полуфигурного Иоанна Предтечи. Он держит развернутый свиток с текстом, который открывает красная буква с затейливым орнаментом, напоминающим начальные страницы

³ Красилин М.М. Указ. соч. С. 213, илл. 13. «Чудо о Флоре и Лавре со сценами жития». Кон. XVII - нач. XVIII вв. Украдена из общины в Тискадах, Резекнесский р-н. Была вывезена в Германию и позже неоднократно предлагалась коллекционерам в России. Ныне в коллекции Михаила де Буара (Елизаветина). Экспонировалась в составе коллекции в Музее «Царицыно». В конце 80-х гг. украденная икона «Преподобный Паисий Великий» поступила в Гос. Художественный музей в Риге.

⁴ См.: «Русские иконы в собрании Михаила Де Буара (Елизаветина)». Каталог выставки. Авторы-составители: Н.И. Комашко, А.С. Преображенский, Э.С. Смирнова. М., 2009.

Илл. 55. С. 308, 309.



старопечатных книг. Особый драматизм образу придают резкие линии пробелов.

Образцом типично старообрядческого иконописания можно назвать икону «Св. Паисий Великий», датируемую второй половиной XIX века (ныне - Рига, Государственный художественный музей). В ней техническое мастерство высокого класса сочетается с подробной композиционной разработкой. Сложный пейзаж заполняет довольно плотно середина иконы. Вверху в левой части средника преподобному является образ небесных сил с восседающим на престоле Христом в обрамлении затейливой гирлянды облачков.

Ярким примером мстерского письма является икона «Рождество Христово с историей» второй половины XIX столетия. Устоявшаяся иконографическая схема разработана подробно и тщательно с присущей мстеричам дотошностью. Они всегда славились потрясающей способностью к ювелирной детализации и способностью к стилистическим преобразованиям, умело обслуживая как православных, так старообрядческих заказчиков.

В Латгалии можно обнаружить иконописные работы старообрядцев Сызрани. Эти иконы, близкие по стилистике к работам палешан, обладают своими особенностями, выделяющих их в общем ряду иконописного старообрядческого наследия. Одной из определяющих деталей сызранского письма является, прежде всего, золотая орнаментация из листьев и ягодных плодов по черному или вишневому фону лузги икон.

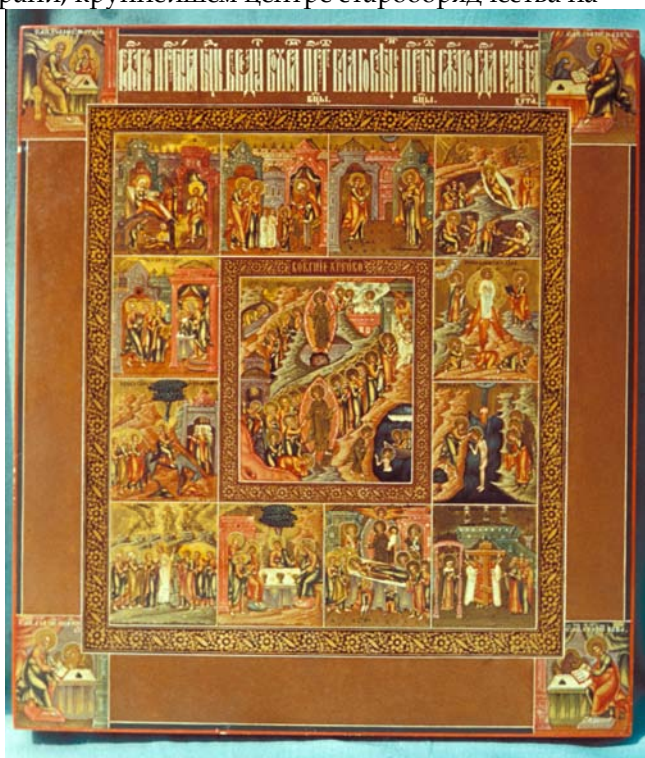
Иконостас Даугавпилсской старообрядческой общины включает в себя несколько больших икон с



парными, вытянутыми по вертикали, изображениями отцов церкви. Яркие, цветоносные и контрастные по своей колористической разработке, с почти полированной красочной поверхностью, они, безусловно, обращают на себя внимание каждого предстоящего перед многорядным иконостасом. По

сохранившейся устной легенде, эти иконы, выполненные ранее якобы палехскими мастерами, находились первоначально у старообрядцев Орехова-

Однако, всматриваясь в них, возникает предположение, что эти произведения были созданы в Сызрани, крупнейшем центре старообрядчества на



Зуева в России. После закрытия храма они были перевезены в Даугавпилс (ранее – Двинск, Динабург).



Болге. Но в силу нынешней трудной доступности, этот вопрос происхождения неординарных памятников пока остается открытым.

Старообрядческое иконописание развивалось в сложных условиях постоянного давления со стороны государства. Стремление сохранить традиции дониконовского периода, определяемые не только следованиям древним образцам, но и подчеркиванием своей конфессиональной принадлежности (то есть изображением двуперстного сложения, своих мучеников, определенным надписанием икон и др.) наткнулись на серьезные противодействия властей. Особые трудности начались после законодательного и фактического запрета на отправление собственного богослужения и опечатывания церквей. И все же старообрядчество неоднократно предпринимало попытки установить контакт с властями. Так в 1863 году в Петербург было направлено «Всеподданнейшее письмо, препровожденное государю императору



старообрядцами посада Клинцов». Отстаивая свои позиции, они подчеркивали свою верность государству. В нем говорилось: «Мы храним священные обряды, и церковные предания, первых пяти патриарховъ всероссийскихъ, свято чтимыхъ нами»⁵. Однако, никаких послаблений, как известно, не последовало. И лишь в 1905 году Николай II подписал указ о веротерпимости, в силу которого снимались запреты конфессионального характера и распечатывались старообрядческие храмы, находившиеся под замком свыше 50-лет. Латвийские центры отметили этот акт усилением иконописания. Своеобразная иконная гигантомания поразила многие мастерские. В резекнесских общинах нами были выявлены крупноформатные иконы. Среди них можно выделить замечательное по мастерству «Успение». В нем доминируют ясная графическая линия, исключительно холодный колорит с преобладающим синим цветом и мастерская интерпретация объемов ликов святых. Этот ряд может продолжить исключительная по силе воздействия икона «Спас в силах» 1905 года (размер 179 x 138). Потрясающе разработана колористическая гамма иконы, создающая эффект огненных ослепляющих вспышек. Тончайшими прихотливыми линиями золотого ассиста затканы одежды Христа. Золотой паутиной творятся крылья небесных сил. Во всем этом нельзя не увидеть воздействия на старообрядческую иконопись стилистики модерна все активнее проникавшего в религиозное искусство.

⁵ Документ был выявлен доктором искусствоведения, членом-корреспондентом РАН Г.И. Вздорновым и передан Музею фресок Дионисия в Ферапонтове.



Подводя итог этому конспективному обзору икон старообрядческих общин Латвии, можно сделать следующие выводы. Прежде всего, наполнение храмов иконами, книгами, необходимой утварью первоначально происходило за счет добровольного участия общин, находившихся в России, личных пожертвований родных и близких, самостоятельных приобретений через доверенных агентов. Именно этим определялась широта и разнообразие находящихся в Латвии памятников. Благодаря сложившейся системе едва ли не в каждом старообрядческом храме можно было найти произведения, выполненные в мастерских Палеха, Мстеры, Сызрани, Москвы. Постепенно развивавшееся местное иконописание, в Режицах (ныне Резекне), в Двинске (Даугавпилс), а также и на Чудском озере в Рае (Эстония) помогало решать возраставшие потребности в предметах вероисповедального характера. Кстати, в Рае (Раюши) иконописный центр и школу возглавлял выдающийся иконописец Гавриил Ефимович Фролов (1854 - 1930), работавший раньше с братьями и в Режице, и в Москве на Преображенском кладбище. Свои иконы и своей мастерской он помечал на оборотах выжженными печатями. Его учеником был Пимин Софронов, чье иконописное мастерство стало широко известным среди собратьев по вере и в Эстонии, и в Латвии, и во Франции, и в США. Последним крупным иконописцем в довоенной Латвии был К.А. Павлов, чьи подписные и датированные работы и сейчас можно встретить во многих храмах. В послевоенный период иконные потребности старообрядческих общин обеспечивал самодеятельный иконописец Быкадоров. Его работы были своеобразными, наивными и искренними знаками религиозного чувства в этот тяжелый для веры атеистический период большой страны.

Младинова И.А. (Одесса)

ПАСХА VS 8 МАРТА: ПРАЗДНИЧНАЯ КУЛЬТУРА СТАРООБРЯДЦЕВ В УСЛОВИЯХ СОЦИАЛИЗМА (ПО МАТЕРИАЛАМ С. МИРНОЕ КИЛИЙСКОГО РАЙОНА)

Общим местом в науке является утверждение о том, что вплоть до сегодняшнего дня неотъемлемой чертой старообрядчества является соблюдение церковных обрядов в их дониконовском варианте. Достаточно подробно изучена и описана традиционная культура старообрядцев XIX – начала XX вв. В новейшей историографии ученые все чаще обращают внимание на «социалистический» период бытования староверия. Хотя по-прежнему весь советский период истории оказывается во многих аспектах чем-то вроде черной дыры¹. В результате преодоления социальных корней религии, в ходе «атеистического просвещения масс» религиозные ритуалы вроде как стали играть все меньшую роль в жизни и быте общества. Вместе с тем возникли и распространились новые обряды, по своему содержанию и форме соответствующие «сознанию и достоинству советского человека, члена социалистического общества». Они, «свободные от религиозно-магического содержания и религиозной формы, стали одним из характерных признаков того времени»².

Такая оппозиционность – «внешние обстоятельства/внутренние убеждения» – рассматривается обычно как принципиальная альтернатива. Мог ли верующий человек сосуществовать в условиях социалистического окружения?! Отвечая на этот вопрос, исследователи приводят пограничное состояние репрессий со стороны властей или администрации, сознательный уход от реальной действительности искренне религиозных людей. Однако, стоит признать, что такие случаи составляли малую часть фактических практик жизнедеятельности. Старообрядцы, как впрочем и представители других конфессий, продолжали отмечать праздники, ходить в церковь, соблюдать посты, но при этом – поздравлять друг друга с 8 марта, сидеть на собраниях колхоза, слушая речи парторга, «благословлять» детей на обучение в школе, прием в пионеры и т.д. Такое положение вещей не воспринималось как что-то противоречивое – староверы жили сразу в нескольких измерениях жизни, порой, не осознавая глубоких взаимных исключений подобных укладов.

В силу этого, на основе собранных полевых материалов в селе Мирное (Карячка, Карячовка) Килийского района Одесской области проследить влияние советской идеологии на народный календарь старообрядцев. Попробуем привести данные о том, как уживались в праздничной практике обычного ревнителя древнего благочестия ритуальные даты различного происхождения, как мирились между собой противоречивые формы мировоззрения. Повседневность этого феномена подчеркивается одним характерным случаем. В 1985 г. священник села о. Тимон (Тихон Петрович Домашов) переезжает на служение в сане епископа в Кишинев. Его соседка, «крестная», член КПСС, ударница социалистического труда в эти же дни была избрана делегатом XXII съезда. Она пришла к нему. И получила «благословение» на поездку в Москву. «Вот видишь, Нюта, мы с тобой оба повышение получили!» – провожал владыка на «бесовское собрание». И таких примеров спокойного пересечения двух реальностей немало.

Главенствующую роль в формировании народного календаря мирновчан в советский период сыграли Дома Культуры, школы и колхозы. Так как именно они являлись теми организациями, которые реализовывали советскую власть в селах. Со слов жительницы села Устиньи Абрамовны следует: «У нас было два колхозы. С этой стороны Кагановича, а с той стороны – Андреева. А потом уже стал колхоз «Дружба»»³. Надежда Яковлевна вспоминает: «Ну, это в 50-х годах было два соединенных колхоза Десантный и Мирное. А потом они уже рассоединились и один колхоз у нас был»⁴. С их появлением в селе стали вводиться такие новые общественно-гражданские обряды как: День труда, 9 мая, Новый Год, 23 февраля, 7 ноября и т.п. Они «исполнялись» общественными коллективами разных уровней, начиная от цеха, предприятия, колхоза, города, воинской части – в ознаменование событий и явлений, значимых для соответствующих и соизмеримых общественных коллективов⁵. На середину 1950-60-х годов приходится внедрение так называемых «профессиональных праздников» (день рыбака, учителя, тракториста и

¹ Алексеевский М.Д. Советские праздники в русской деревне // Комплексное собрание, систематика, экспериментальная текстология. Вып.2: Материалы VI Международной школы молодого фольклориста (22-24 ноября 2003 года) / Отв.ред. В.М. Гацак, Н.В. Дранникова. 2004. С. 222.

² Крывелев И.А. Современные обряды и роль этнологической науки в их изучении, формировании и внедрении // Советская этнография. 1974. № 5. С. 36.

³ Записано со слов Усиньи Абрамовны, жительницы села Мирного, Килийского района, Одесской области, 1937 г., липованка.

⁴ Записано со слов Надежды Яковлевны, жительницы села Мирного, Килийского района, Одесской области, 1940 г., липованка.

⁵ Крывелев И.А. Современные обряды и роль этнологической науки в их изучении, формировании и внедрении. С. 37.

т.п.). Однако это не означало, что только эти праздники и являли собой новый народный календарь жителей села Мирного. Ведь предыдущая религиозная активность старообрядцев проявляется главным образом во время крупных церковных праздников – Пасхи, Рождества, Крещения и др.⁶

В советский период с распространениями атеистических взглядов, происходит закрытие церквей. Из воспоминаний Решетниковой Анны Сафроновны следует, что люди боялись ходить в церковь, особенно те которые состояли в комсомоле, компартии⁷. В борьбе за молодое поколение большое значение уже приобретают школы, где закладываются основы научного мировоззрения, коммунистического отношения к труду, общественным обязанностям⁸. Поэтому единственным оплотом «старой веры» на селе выступала старообрядческая семья. Именно она прививала то же молодое поколение к обычаям старообрядцев. В подтверждении можно привести цитату из разговора: «Я была в организации комсомола. У меня родители были очень порядочные [здесь слово «порядочные» обозначает «верующие»] и у мужа тоже, и они решили, что нам нужно повенчаться. Ну, мы и пошли, обвенчались. Но с комсомола меня выгнали, доплаты не дали. Только в тайне венчались, а публично – наказали»⁹.

Престольные праздники и именины для староверческой семьи являются теми праздниками, которые отмечаются в обязательном порядке. В частности, в селе Мирном 27 октября храм на Парасковее: «особенно я праздновал Парасковеею 27 храм, потому что моя мама как раз Папаскева была. Я все время эту дату по-особенному отмечал, даже при советской власти»¹⁰. Здесь ярко прослеживается, что закоренелые семейные традиции не меняются под влиянием воли властей. Это и является своего рода примером воспитания и сильного влияния родительского слова в липованской семье. Именно благодаря этому в селе Карячка такие крупные религиозные праздники, как Пасха, Рождество, Успение постоянно отмечались и продолжали отмечаться в советский период. Как утверждает Анна Сафроновна: «Пасха всегда была Пасхой, всегда пекли пасху, всегда месили пасху и холодцы варили... под Рождество всегда идем в церковь там молимся весь день, молимся Богу, перед Рождеством не кушать нельзя до вечерни. Вечерня начинается с двух

часов и где-то до семи вечера, а потом приходим домой и тогда только можно поесть»¹¹. Т.е. роль веры была настолько велика, что даже не возникало вопроса отмечать или не отмечать такие церковные праздники. Что касается постов то их придерживались, при чем 10 из 10-ти мною опрошенных респондентов всегда в любой период придерживались постов, и даже Анна Сафроновна, которая являлась членом компартии.

Каждый старообрядческий праздник подразумевал поход в церковь – естественно, в селе Мирном жители стремились посетить храм. Если церковный праздник попадал на рабочий день, то «праздник не праздник – все идут на работу работать, а после работы в церковь иногда даже ночью»¹². На этом примере может быть показана адаптация липован со своими устоявшимися старообрядческими традициями к тому режиму, который установился в советский период. То есть они не могли не ходить в церковь, этот вопрос у них даже не обсуждался, но и изменить сложившиеся советские, колхозные порядки они также были не в силах. Интересным кажется и тот факт, что жизнь в колхозах практически для всех мирновчан всегда была приемлема. Возможно, причиной этому было то, что церковь Святой Парасковеей на прекращала работу, хотя и ее посещение было под запретом. Из опросов села Карячка следует, что в период существования колхозов людей в основном устраивала материальная сторона «при колхозах было хорошо все работали, все были равными, зерно всегда было, продукты были»¹³. Однако, в тяжелом положении оказались дети, перед которыми стояла острая дилемма, с одной стороны между коммунистическим взглядами, которые внедрялись школой и религией, которую исповедует вся семья. «Тогда учителя сторожили, чтоб дети в церковь не ходили. От такое было время. А дома били, чтоб в пост не пели, если не поедешь в церковь мамка есть не даст»¹⁴. Следует отметить, что в связи с этим положение детей оказалось двойственным: в школе они жили и учились по советским установкам, но как только переступали порог дома – уже их поведение диктуется установленными старообрядческими церковными канонами.

Переходя к советским праздникам стоит отметить, что они, безусловно, прижились в народном календаре. Они стали второй основой публичной

⁶ Миловидов В.Ф. Старообрядчество в прошлом и настоящем. Москва, - 1969 – С.92-93.

⁷ Записано со слов Анны Сафроновны, жительницы села Мирного, Килийского района, Одесской области, 1938 г., липованка.

⁸ Миловидов В.Ф. современное старообрядчество. М., 1979 г. С. 104-105.

⁹ Записано со слов Устины Абрамовны, жительницы села Мирного, Килийского района, Одесской области, 1937 г., липованка.

¹⁰ Записано со слов Деткова Тимофея, жителя села Мирного, Килийского района, Одесской области, 1941 г., липован.

¹¹ Записано со слов Анны Сафроновны, жительницы села Мирного, Килийского района, Одесской области, 1938 г., липованка.

¹² Записано со слов Деткова Тимофея, жителя села Мирного, Килийского района, Одесской области, 1941 г., липован.

¹³ Записано со слов Владимира Прокоповича, жителя села Мирного, Килийского района, Одесской области, 1938 г., липован.

¹⁴ Записано со слов Галины Акимовны, жительницы села Мирного, Килийского района, Одесской области, 1947 г., липованка.

жизни села. Бурное развитие науки и техники, широкое распространение научных знаний, открытая советская пропаганда непременно отложились в сознании людей.

Так в селе Мирном было принято отмечать такие праздники как Новый Год, 23 февраля, 8 марта, 1 мая, 7 ноября и др. организацией этих праздников занимались ДК, школа и колхоз. Эти дни объявлялись выходными. Важной особенностью советских праздников был коллектив, который группировался по профессиональной принадлежности (трактористы, учителя, рыбаки и др.).

Вот, к примеру, Новый Год праздновался непосредственно в Доме Культуры, где наряжалась елка, собирались в основном профессиональным коллективом, организовывалась культурная программа, так называемые «Огоньки», в котором участвовали дети, сотрудники Дома Культуры.¹⁵ Здесь интересный факт нам поведала Кулакова Ефимия: «Новый Год 31-го праздновали, собирались сотрудниками, а родственные связи собирались только на храм, свадьбу и на похороны»¹⁶, который говорит о том, что эти праздники направлены на сплочение коллектива. 23 февраля и 8 марта проходили торжественно, почетно, обязательно были награды и подарки матерям-героиням. В школах устраивались на 23 февраля уроки мужества, на 8 марта вечера для матерей. Анна Сафроновна вспоминает, что открыточки разные дарили мальчики девочкам и наоборот, а иногда комнатные цветы и это считалось лучшим подарком. Однако та же Анна Сафроновна сообщает, что если 8 марта попадалось на великий пост, то на праздничных столах все постное и танцы не устраивались¹⁷, это говорило о том, что все же старообрядческие духовные традиции и даже при советской власти оставались превыше всего.

Массовостью, митингами и парадами отличались такие праздники как 1 мая, 9 мая, 7 ноября. Сначала все начиналось с парада, в котором принимали участие все от школьников и о колхозников. Затем чтение докладов, вручение премий, подарков за определенные успехи в разных отраслях. Учителя готовили со школьниками концертную программу, где разучивали песни, речевки¹⁸ и т.п.

1-2 мая было принято отмечать маевки - они в основном проводились всех колхозом. Со слов жи-

телей села Мирного известно, что они собирались за селом, где колхоз устраивал стол, а затем начиналось массовое гуляние. Из обработанных мною интервью интересным кажется такое явление, что наряду с советской песней «От колхозного вольного края»:

*От колхозного вольного края,
свой привет мы тебе принесем!
Здравствуй, наша столица родная!
Здравствуй, сердце советской земли!
Ты нам двери свои открываешь,
Красотою чаруешь своей.
Ты колхозных гостей принимаешь,
Как любимых своих сыновей.¹⁹*

Исполнялись и старообрядческие. Примечательно, что «липованскими» воспринимались не только традиционные, но и «советские». Яркий пример - «Колосница»:

*Колосилась в поле рожь густая,
Осыпает лучики роса
Где-то за деревню далеко
Где-то зазвенели голоса.
В том селе жил Коля тракторист
Он с Марусей девушкой дружился
Он в любви горячей объяснялся
И женится на ней обещал.²⁰*

На 9 мая обязательно возложение венков к памятнику погибшим в Великой Отечественной Войне.

Что касается судьбы советских праздников в настоящее время, безусловно, они существуют пусть уже без политической идеологии. Вот к примеру на 1 мая, осталась только маевка, но уже организованная не всем колхозным коллективом, а отдельными компаниями. На 8 марта и 23 февраля также организовываются вечера в клубе, дарятся подарки. Здесь хочется отметить, что традиция поздравлять мальчиков на 6 декабря в школе так и не прижилась.

Таким образом, из обработанных мною материалов села Мирного можно сделать вывод, что советские праздники усвоились в народном календаре мирновчан, но ни в коем случае не вытеснили старообрядческий элемент. Сложность взаимодействия старообрядческого и советского мировоззрений сводится не только к взаимному исключению, но и порождало выразительные формы интеграции.

¹⁵ Записано со слов Забаровского Евгения Сергеевича, жителя села Мирного, Кикийского района, Одесской области, 1945 г., украинец.

¹⁶ Записано со слов Кулаковой Ефимии, жительницы села Мирного, Кикийского района, Одесской области, 1941 г., липованка.

¹⁷ Записано со слов Анны Сафроновны, жительницы села Мирного, Кикийского района, Одесской области, 1938 г., липованка.

¹⁸ Записано со слов Надежды Яковлевны, жительницы села Мирного, Кикийского района, Одесской области, 1940 г., липованка.

¹⁹ Записано со слов Устины Абрамовны, жительницы села Мирного, Кикийского района, Одесской области, 1937 г., липованка.

²⁰ Записано со слов Галины Акимовны, жительницы села Мирного, Кикийского района, Одесской области, 1947 г., липованка.

Мутина А.С., Николаева Е.Н. (Санкт-Петербург)

К ВОПРОСУ ОБ АТРИБУЦИИ СТАРООБРЯДЧЕСКИХ ОБЛАЧЕНИЙ ИЗ СОБРАНИЯ ГОСУДАРСТВЕННОГО МУЗЕЯ ИСТОРИИ РЕЛИГИИ

Государственный музей истории религии обладает значительным собранием облачений и богослужебных тканей разных конфессий. Коллекция музея формировалась в течение многих лет, начиная с 1932 г. Степень изученности предметов различна: многие из них хорошо известны и неоднократно опубликованы, другие – недостаточно исследованы и нуждаются в уточнении или изменении существующих ранее датировок и атрибуций.

Большинство памятников музейного собрания относятся к XVIII – началу XX в. Это обусловлено прежде всего особенностями формирования коллекции музея: предметы поступали из ликвидированных храмов, с антирелигиозных выставок. В связи с этим атрибуция многих предметов затруднена, так как отсутствует информация об источниках и способах их поступления в музей.

Старообрядческие облачения не являются исключением, зачастую они попадали в музей непосредственно в результате деятельности ликвидационных комиссий, в ряду других христианских памятников. Это осложняет их выделение среди других облачений.

В то же время традиции изготовления церковных облачений на рубеже XIX–XX вв. были общими для многих христианских церквей. Работа с коллекцией тканей ГМИР показывает, что ткани и фурнитура для облачений священников разных христианских церквей производилась на одних и тех же мануфактурах. Часто пошив осуществлялся в одних мастерских, особенно это касается церковного золотного шитья. Накладные шитые элементы многих облачений несут на себе черты одного стиля. Эту тенденцию можно отметить и относительно других богослужебных предметов: утвари, икон. Все это наряду с общими принципами кроя и пошива облачений, характерных для церквей, относящихся к восточной ветви христианства, также затрудняет выяснение происхождения отдельных предметов.

В результате работы с учетной документацией музея и архивными материалами выделен ряд предметов, связанных с Громовской старообрядческой общиной г. Санкт-Петербурга.

В 1835 г. «по прошению попечителей старообрядческого общества Санкт-Петербурга, здешних купцов Ф. Г. и С. Г. Громовых и Н. Дрябина» городские власти официально отвели участок земли (пожертвованный десятью годами ранее Ф. Г. Громовым) для кладбища, получившего название по фамилии основателей. Громовское кладбище было одним из главных центров старообрядцев-поповцев Белокриницкого согласия в России.

Первая деревянная церковь на 150 человек была построена на кладбище до 1850 г. В 1912 г. началось строительство каменного храма (Покровского) рассчитанного на две тысячи человек. Через год храм был вчерне готов и 16 ноября 1914 г. состоялось освящение придела ап. Иакова, а 4 января 1915 г. архиепископ в сослужении 4 епископов 12 священников 4 диаконов освятил главный престол во имя Покрова Пресвятой Богородицы. Громовское кладбище являлось резиденцией епископа и центром столичной Санкт-Петербургско-Тверской епархии Белокриницкого согласия.

История Громовского кладбища в этот период тесно связана с личностью епископа Геронтия (Лакоткина). Все годы своего архиерейского служения владыка энергично участвовал в строительстве и реконструкции храмов. В Петроградско-Тверской епархии в годы его служения были построены более 15 храмов и основан монастырь, где подвизалось 50 иноков.

В 1932 г. при трагических обстоятельствах, был закрыт Покровский храм. В Великий пост, на «Марьино стояние», с 13-14 апреля, поздно вечером НКВД были одновременно проведены аресты всех активных прихожан (самому младшему было 12 лет), всего около 160 человек. В том числе был арестован и владыка Геронтий.

Предметы церковного убранства были изъяты ликвидационной комиссией. В музей истории религии в Ленинграде поступили лишь некоторые из них (так, например, часть икон находится в Русском музее), через Центральный антирелигиозный музей (ЦАМ) в Москве, часть непосредственно из Покровской церкви после ее ликвидации, поэтому комплекты разрознены, судьба многих церковных облачений и богослужебных тканей не известна. Работа по их атрибуции только начата, но уже на сегодняшний день выявлено несколько полных комплектов облачений.

В данной статье мы рассмотрим некоторые из этих памятников.

1. Стихари

Стихарь (фото 1,2). Парча, шелк, галун, крест из галуна.

Стихарь (фото 3,4). Парча, шелк, галун, накладной крест выполнен из бити и металлизированных нитей. На данном стихаре сохранился ризничный номер и штамп Громовской старообрядческой общины.



Фото 1.



Фото 3.



Фото 2.



Фото 4.

Дьяконский стихарь употребляется в церкви с самых давних времен, о чем можно судить по многочисленным священным изображениям.

В Кормчей книге так описывается символическое значение стихаря: «*Стихарь есть правда, а фелонь истина; и прииде правда с небесе, и облечется во истину...*». Стихарь делается большей частью из белой или светлой материи, чтобы напоминать носящему его священнослужителю о той чистоте жизни, какая требуется от него его служением.

Отличительной особенностью стихаря как облачения является наличие оплечья, зарукавья и наподольник, которые обшиты галуном или тесьмой.

Смысловое значение этих частей связано с узами, которыми был связан Иисус Христос и с Его ранами. Необходимо отметить, что стихарь является одним из древнейших облачений и практически не отличается во всех церквях восточной ветви христианства. В данном случае принадлежность к старообрядческим облачениям можно установить по печати и ризничному номер (фото 5).



Фото 5.

Название этой части облачения происходит от греческих слов *ἐπί* – “на” и *τράχηλος* – “шея”. Епитрахиль означает благодать, нисходящую на священника от Бога; также – благое иго священства Христова и страдания Христа.

Епитрахили с семью крестами (один сверху, остальные шесть – попарно на передней стороне) имеют давнее употребление. Их число привязывается к символике семи даров Св.Духа. На обеих частях епитрахили внизу помещаются два ряда бахромы. Они означают “ометы (края) одежды”, на которые свыше сходит благодать. Пуговицы также составляют неперменное украшение епитрахили. Но в прежние времена пуговиц могло быть больше. Их количество, видимо, устанавливалось произвольно.

Епитрахиль является одной из важнейших частей священнического облачения, без нее не могут совершаться церковные Таинства.

3. Фелонь или риза.



Фото 6.

2. Епитрахиль (фото 6). Парча, галун, бахрома из металлизированных нитей, канаус (шелк полотняного переплетения), пуговицы.



Фото 7.



Фото 8.

Фелонь (фото 7, 8). Парча, галун, металлизированные нити, канаус, шитье по карте.

Фелонь упоминается еще в послании ап. Павла к Тимофею (2 Тим. 4, 13). И первоначально это слово означало широкую одежду, покрывающую все тело. Фелонь была обычной одеждой людей, предпринимавших дальние путешествия, надевалась через голову и закрывала тело со всех сторон. Естественно, что для апостолов, все время проводивших в проповеднических трудах и путешествиях, фелонь была постоянной одеждой и как бы их отличительным знаком. Таким образом, фелонь есть знак апостольского достоинства и служения.

Фелонь имеет многочисленные символические значения: святость и чистота Бога и небесных сил (так как изначально фелони шились из белых или светлых тканей), страдания Христа (изображает вретиче или багряницу, в которую был облечен Спаситель, когда был поругаем); промысел Божий (покрывает все тело, в знак всевышнего промысла).

Фелонь также символизирует и ризу крещения. Неслучайно в древности ворот фелони имел квадратную форму и назывался «иордания».

Фелонь (есть ризничный номер). Парча, галун, металлизированные нити, канаус, шитье по карте (фото 9, 10).

Для старообрядческих фелоней характерен более удлиненный по сравнению с новообрядческими перед, наличие петель и пуговиц. В поднятом положении фелонь закрепляется петлями, которые надеваются на пуговицы, пришитые к верхней части. В начале 20 века, к которому относятся ризы из ГМИР, в новообрядческой церкви уже повсеместно начали использоваться укороченные фелони без пуговиц.

Другой отличительный признак – кустодия. На новообрядческих фелонях на этом месте обычно помещается восьмиконечная звезда, появившаяся на русских ризах примерно с конца XVII в.

Как мы видим, кустодия представляет собой ромб. Кустодия от лат. custodia – «охранение»; cuspis – «копье, дротик», custos – «страж»), часто этот ромб называется «камень». Он знаменует собою печать или сам камень, которым был запечатан Гроб Господень.



Фото 9.



Фото 11.



Фото 10.



Фото 12.

Фелонь (фото 11, 12), шелк (полиставрион), позумент, металлизированные нити, сатин, шитье на машинке, золотное шитье по карте.

Особой формой фелони является *полиставрий* (от греч. «многокрестный»), встречается и такое название как «*крещатая/крестчатая риза*». В таких фелонях часто изображаются именно святители (см. изображения свтт. Василия Великого и Григория Богослова и др.). Поверхность ткани полиставрия составлена как бы из множества крестов, что означает всемирную славу и силу креста Господня. В древности носить одежды из этой ткани мог только патриарх.

В России полиставрий появился в XIV в. На Соборе 1675 г. при патриархе Иоакиме было постановлено, что патриарх и митрополиты должны служить в саккосах, а прочие архиереи – в полиставриях.

В настоящее время в России встречаются даже диаконские облачения из полиставриона, что свидетельствует о забвении его, как знака высокого отличия. Однако в старообрядческой церкви значение полиставрия сохранилось, и, учитывая центральную роль Громовской церкви среди других поповских общин, а также сохранившиеся из этого комплекта пояс и омофор (фото 13, 19), перед нами, скорее всего облачение епископа.

4. Пояса.

Пояс (фото 13). Шелк (полиставрион), позумент, галун, сатин, кисти. Пряжка утрачена.



Фото 13.

Пояс (фото 14). Парча, глазет, шелк, кисти из металлизированных нитей, медная пряжка.



Фото 14.

Иерей надевает пояс, поверх подризника, сопровождая это действие молитвой: «Благословен Бог, препоясуй мя силою, и положи непорочен путь мой, совершали нозе мои, яко елени, и на высоких поставляя мя» (Пс. 17, 33-34). Из этих слов следует, что пояс символизирует духовную силу, направленную на борьбу с грехом, а также высоту и чистоту помыслов служителя.

В старообрядческих облачениях сохранилась древнейшая форма пояса: с источниками и пряжкой. Подобные пояса мы можем увидеть также на изображениях русских князей в летописных источниках. В описаниях ризниц источники при поясе могли называться «плащи», «гамматы».

Источники называются так от слов Спасителя, Который в Евангелии сказал: *веруяй в Мя, реки из чрева его истекут воды живы* (Ин. 7, 38).

В дискуссиях на современных старообрядческих форумах приводится толкование, «что, если иерей есть образ Христа, то они могли символизировать 4 Евангелия или 4 райские реки», что является более поздним осмыслением значения истоков.

5. Палица.

Палица (фото 15). Парча, шелк, бархат, галун, бахрома и кисти из металлизированных нитей.

Часть богослужебного облачения архиерея, с XVI в. архимандрита и с XVIII в. священника (священникам дается в качестве награждения) – матерчатый ромб, привешиваемый за острый угол



Фото 15.

на ленте у правого бедра. Палица рассматривается как символическое изображение духовного оружия слова Божия, меча духовного.

6. Епископский саккос.

Саккос (фото 16, 17). Парча, позумент, бахрома, пуговицы, шелк, металлизированные нити. Шитье на машинке, вышивка по карте.

Саккос является облачением архиерея и в этом качестве напоминает о достоинстве Христа, как Царя Царствующих, и о благодати Божьей, а также об одежде, бывшей на Спасителе, во время Его мучений. Саккос является одним из древнейших одеяний и его форма претерпела мало изменений, так оплечье и теперь сохраняет древнюю полукруглую форму.

Обязательная принадлежность саккоса - звонцы. «Как патриарх, митрополиты и архиепископы, так и все епископы на саккосах и мантиях имеют звонцы, на подобие тех звонцов, которые некогда были на омете ризы Аароновой и возведали глас исхождения его пред Господа. Звонцы, носимые архиереями..., показывают, что и они должны, по подобию ветхозаветного звонца золотого, всегда возглашать в храме слово Божие учительное, запретительное, обличительное и умолительное» [2: С. 90]. Количество звонцов на русских саккосах могло также быть разным – 6, 12, 14 и т.д. Иногда звонцы пришивались вместо пуговиц.

Саккосы могли украшаться богатой и разнообразной вышивкой, шитыми изображениями святых, надписями.

На задней части древних русских саккосов нередко изображался восьмиконечный крест. Далее саккос стала украшать восьмиконечная звезда.



Фото 16.



Фото 17.

Саккос из коллекции ГМИР, хотя и шит из парчовой ткани, декорирован достаточно скромно, а на месте звезды, как и на старообрядческих фелонях, находится четырехконечная кустодия.

7. Омофор.

Омофор (фото 18). Парча, позумент, шелк, бархат, пуговицы, блески, бумага, бахрома, металлизированные нити, живопись.



Фото 18.

Омофор (фото 19). Шелк (полиставрион), позумент, сатин, бахрома, металлизированные нити, шитье по карте.

Омофор, как и саккос, принадлежит только архиерейскому чину. Омофор – это длинный плат, примерно в два раза шире обычного ораря, облегающий плечи архиерея и спускающийся спереди и сзади. Он украшен четырьмя крестами и восьмиконечной звездой. Вместо звезды может быть кустодия.

Омофор является символом пастырского служения архиерея, который подобно Доброму Пастырю спасает заблудших овец, поэтому в древности



Фото 19.

эта деталь облачения изготавливалась из светлой шерсти. Омофор имеет спереди и сзади и на груди четыре креста, напоминающих о распятии и крестном пути Спасителя.

В старообрядческой коллекции ГМИР находится уникальный вязаный крючком омофор (фото 20) (шерсть, сатин, металлические пуговицы, вязание крючком). Этот предмет связан из серой некрашеной и отбеленной шерсти, что свидетельствует об актуальности для старообрядцев его древнейшего символического значения.

В литературе, посвященной облачениям священников, нам ни разу не встретилось описание вязаных предметов. Обычно эта деталь облачения



Фото 20.

сшита из дорогих тканей, богато украшена, данный же предмет нарочито скромнен. Возможно, это означает смирение пастыря, его понимание служения, как трудного пути.

8. Орлец.

Орлец (фото 21). Шелк-атлас, сукно, бахрома, синель, аппликация.



Фото 21.

Орлец – круглый коврик с изображением орла с сиянием вокруг головы на фоне града-кремля с башнями и стенами. Согласно толкованию Симеона Солунского, переведенного на русский язык в XVII в., при посвящении в сан Епископ «стоит на написанном граде, который являет его епископство; на верху сего града изображено подобие орла, в знамение чистаго, праваго и высокаго богословия. Что самое изображает на иконах сына Громова, богослова ученика, девственника и наперсника Христова (Святого Иоанна Евангелиста). Для выражения этой же мысли орел имеет сияние, как бы являя свет богословских знаний и благодатное дарование» [Цит. по: 2: С. 182].

Использование орлеца в богослужении считалось сначала привилегией патриарха, а затем стало использоваться в обряде посвящения в патриархи, митрополиты, архиепископы и епископы.

В орлеце, представленном в нашем собрании, интересна прежде всего форма – овальная. На ткани в технике аппликации изображены две восьмиконечные звезды и фигура орла. Обращает на себя

внимание отсутствие изображения города и в целом явно непрофессиональное исполнение. Возможно, данный предмет был изготовлен прихожанами в подарок архиерею. Состояние сохранности (многочисленные потертости и пятна воска) орлеца указывает на то, что им часто пользовались.

Коллекция старообрядческих тканей ГМИР уникальна, так как в ней присутствуют практически полные комплекты облачений священника и епископа (за исключением поручей и митры) из одного храма. Судя по сохранности предметов можно сказать, что все они активно использовались в богослужениях. На многих предметах видны штампы Громовской старообрядческой общины и различные номера. Очевидно, что при наличии общих признаков с облачениями новообрядческой церкви, все же присутствует ряд деталей, позволяющих уверенно выделить эти предметы, как имеющие отношение к культуре старообрядцев-поповцев.

Возможно на более ранних этапах это различие было не столь очевидным. Так, например, популярным сюжетом картин и гравюр «Спор о вере» является сопоставление старообрядческих и новообрядческих предметов. Примечательно, что из церковных облачений на подобных картинах присутствует только митра, форма которой была изменена Никонем. Это свидетельствует прежде всего о том, что остальные элементы облачений долгое время оставались общими для обеих церквей. В современных «Чиновиках», изданных РПЦ, описания старообрядческих облачений часто приводятся в качестве доказательства древности того или иного элемента.

Рассматриваемые облачения отличает и то, что, не смотря на торжественность, они достаточно сдержанны в использовании декоративных деталей. Отсутствуют многофигурные композиции, шитые иконы, тексты. Основным элементом является голгофский крест.

Коллекция неоднородна, облачения отличаются как по уровню исполнения, так и по степени сохранности. Не все предметы представляют собой произведения искусства, но они интересны как мемориальные памятники, помогающие раскрыть жизнь Громовской старообрядческой общины на рубеже XIX-XX вв.

Литература

1. <http://gromovskoe.narod.ru/>
2. Вениамин (Румовский-Краснопевков), архиеп. Новая Скрижаль, или Объяснение о церкви, о литургии и о всех службах и утварях церковных. М., 1803; 1999 (19-е изд.).
3. Романов Г. О значении архиерейского орлеца в московских богослужениях XVII в. // К свету. Символика русского храмоздательства. 1993. - №17. С. 88-90.
4. Старообрядцы Санкт-Петербурга. Вып. 1. СПб., 2005.
5. Шкаровский М. Громовская старообрядческая община в Петербурге // <http://www.spbda.ru/news/a-902.html>

Болученкова А.А. (Кишинёв)

СТАРООБРЯДКА КАК ОСОБЫЙ ТИП ХРИСТИАНСКОЙ ЖЕНЩИНЫ

Проблема, рассматриваемая нами, касается особенного, более выраженного, отличительного в качественных признаках по сравнению со значимыми другими. Если рассматривать характерные черты христианской женщины, то необходимо обратиться к идеалу Пресвятой Богородицы. Именно благодатная Мария явила Собою ту степень нравственной чистоты, духовного совершенства и святости, до которой смогло подняться человечество. В её лице освящается материнство и утверждается важность женского начала. Церковь высоко почитает евангельских жён-мироносец, а также святых христианок, прославленных подвигами мученичества исповедничества и праведности. Примером жён-мироносец Церковь научает горячей вере, деятельной любви и служению, неизменной преданности Христу. В целом же этот христианский идеал включает в себя следующие характерные особенности личности женщины: горячая вера, упование и любовь, кротость, смирение, незлобие и послушание, возвышенность мыслей и чувств, милостыня и взаимопомощь, нестяжательство и щедрость, терпение и великодушие, правосудие и нелицемерие. Все эти составляющие компоненты объединяются в понятие *“добродетели”* (с точки зрения религиозной терминологии) или основные принципиальные понятия, определяющие поведение и самосознание человека. Таким образом, фундаментом мировоззрения является религиозная мораль, которая представляет особую систему выработанных в религиозной жизни норм, правил и требований. Нравственность христианина можно трактовать как совокупность его сознания, навыков и привычек поведения, связанных с реальным соблюдением этих норм, правил и требований. Другими словами нравственность это внешнее проявление морали, её активная практическая реализация в конкретном поступке. Основопологающим нравственным качеством женщины-христианки является любовь. В религиозном миропонимании выделяются три определения любви. В греческом языке им соответствуют три разных слова. Первое - АГАПЕ, что означает делание добра ради ближнего. Второе определение любви - ЭРОС - означает любовь ради единства с другим. Третий тип любви - это ФИЛИЯ, дружба. Итак, можно выделить любовь-добро, любовь-единство и любовь-дружба-все эти три любви должны присутствовать в отношениях между Богом и человеком и между людьми, если они хотят жить по Божьему закону. В книгах Святого писания представлены образы женской святости, которые создают особый тип христианской женщины, главным призванием которой стала высокая жертвенная лю-

бовь. Формы же и проявления этой деятельной любви различны и зависят от способностей каждого человека. *“Женщины, - говорит Иоанн Златоуст, - превосходят нас в благородстве, христианском усердии и благочестии, в любви по Христу, освободившему их от проклятия”*. Все эти добродетели важны и потому, что на женщине лежит ответственное дело-воспитание детей. В женской природе сердечная жизнь преобладает над всеми другими проявлениями. Таким образом женщине дано как бы преимущество в религиозном чувствовании, отсюда проистекают и её призвание и долг - хранить домашний очаг, воспитывать детей, быть им с самого рождения учительницей в духовном пути и Богопознании. Церковь не упраздняет естественного различия мужчины и женщины и не отождествляет их призваний как в семье, так и в обществе. Она подчёркивает фундаментальное равенство достоинств полов, но всегда отмечает особенность мужчины и женщины в силу их естественного происхождения. Наиболее ярко данные качественные характеристики проявляются в делах и поступках, образе мыслей у старообрядок. Исследование и знакомство с жизнью старообрядчества Молдовы показало, что и на протяжении XX века, в эпоху советского, ярко выраженного атеистического периода, они сумели сохранить веру и достоинство воплощать в жизнь основные требования религиозной морали. Для всех женщин-старообрядок 11 сентября - это день, когда Святая Церковь совершает память мучениц и исповедниц: боярыни Феодосии (Феодосия Прокопиевна Морозова, 1632-1675), и сёстры её княгини Евдокии, Иустины и Марии в городе Боровске (Калужская область, Россия), пострадавших за правоверие. Эти женщины приняли мученическую смерть только за то, что крестились двуперстием. Очень точную характеристику даёт ей И.С. Лукаш - этой великомученице раскола. *“Но никакого раскола, откола в ней нет. В образе боярыни Морозовой дышит самое глубокое, основное, что есть в русских, наше последнее живое дыхание: боярыня Морозова - живая душа всего русского, героического христианства”*¹. Другой немеркнущий образ горячей преданности вере - замечательный подвиг жены протопопы Аввакума - Настасьи Марковны. *“Это она брела 20000 вёрст пешком за своим мужем, побывала в Сибири и Даурии, испытала горести, болезни детей. Это она, держа в руках двух умирающих от голода детей, напутствовала и вдохновляла своего мужа в минуты сомнений и тягостных раздумий о судьбах своих близких и родных:”Господи помилуй! Что ты,*

¹ Лукаш И. Боярыня Морозова // Родина. 1999, №9. С.28.

Петрович, говоришь! Азь ты и с детьми благословляю: дерзай проповедати слово Божие по-прежнему. А о нас не тужи: дондеже Бог изволит, живём вместе, а егда разлучат, тогда нас в молитвах своих не забывай! Силён Христос, и нас не покинут! Поди, поди в церковь, Петрович, обличай блудню еретическую." Поклонился Аввакум своей жене и с большим дерзновением стал обличать ересь никонианскую"².

Все эти женщины воплощают в себе лучшие качества, которые возвышают человека как образ и подобие Божие над всем тварным. Наши современницы, обладая такими примерами христианского служения, стараются воспитывать и проявлять основополагающие христианские добродетели. Современная женщина-старообрядка сумела наиболее полно сохранить гармонию веры и жизни и это составляет её могущественную творческую силу. Очень точный образ такой женщины создаёт известный русский философ XIX века И.А.Ильин: *"Прежде всего женщина - это цветок, дитя и ангел"*³. Именно такой женщиной предстаёт старообрядка Синельникова Екатерина Аверкиевна-жительница г. Кишинёва из Молдовы. Она полностью занята домашним очагом, чутко откликается на любые изменения семейного климата и всегда стремится к целостности и единству семейных уз. На протяжении 60 лет она занимает подобающее ей место наставницы детей и помощницы своему мужу Афанасию Алексеевичу Синельникову. В семье Синельниковых не изменяют той духовной атмосфере, которая влияет на семейное начало и всегда была характерной особенностью старообрядческой семьи. Очень точно определяет её сущность старообрядческий историк И.А. Кириллов: *"Такой силой является религиозная вера, проводимая в жизнь, добровольное подчинение и соблюдение требований религии, её установлений, обрядов, обычаев; всем этим пропитана жизнь старообрядческой семьи и этим последняя сплавляется в нечто цельное, живое, и носящее в себе возможность духовного творчества, понимая последнее как способность воспитывать человека"*⁴. Екатерина Аверкиевна вспоминает, что всегда своих троих детей наставляла к лучшему, позитивному. Все их нужды становились для неё самыми важными и значимыми. Она умела организовать их досуг, занятия и постоянно наблюдала за ними. Они не выпадали из сферы её внимания и контроля. Так мудрая мама, не зная азов педагогической науки, интуитивно придерживалась закона: уважение к личности ребёнка должно сочетаться с требовательностью к нему. Она верно почувствовала и создала те благоприятные условия для положительного социального развития, когда жизнь ребёнка находится под контролем и руководством авторитетных и горячо любимых старших.

Она никогда не поощряла драки и наказывала детей за них, даже если они были правы. Как женщина-христианка она считала, что надо находить в конфликте такие способы решения, которые упираются не на грубую силу, а разум. В доме Синельниковых всегда приветливы, вежливы, рады любому человеку. Здесь соблюдаются все церковные правила религиозной жизни.

Такая крепкая семья сложилась в далёком 1944 году. Это произошло в молдавском старообрядческом селе Кунича. Здесь они сначала повенчались у священника Сергия на дому глубокой ночью, а затем уже оформили свой брак в местной администрации. Такой порядок бракосочетания был наказуем, но они, как и все одиннадцать веков со времён святой Руси, сначала по закону Божьему, а потом по мирскому, скрепили свои отношения на всю последующую жизнь.

Синельникова Е.А. - прекрасная хозяйка. Кухня стала центром домашнего очага. Это её нагрузка и творческая лаборатория. Здесь необходим опыт прекрасного кулинара, учитывая, что старообрядческая семья соблюдает все предписания постных дней.

Екатерину Аверкиевну можно назвать устроительницей жизни всей семьи. Это она содержит в порядке дом, организует весь ход домашних занятий. И в этом смысле становится повелительницей всего хозяйства. Она незримо формирует у детей и внуков отношение к дому, возвращая любовь к месту, где вырос, напитывает его *"воздухом"* Родины.

Другой член семьи Синельниковых - это её дочь Антонина. Добрая и отзывчивая - она идёт путём учёного-биолога, медика и глубоко верующей прихожанки Мазаракиевской церкви в Кишинёве. Она сумела соединить в себе разум и сердце по законам православия. Свои знания в области медицины и биологии она направила на христианскую помощь больным и пожилым людям. Антонина умеет дружить, умеет любить, умеет творить добро.

Все прихожане Мазаракиевской церкви вкушают просфоры из хлеба испечённого её руками. Весь уклад её жизни сопряжён с жизнью церкви, это её основное, определяющее. Она незримо проявляет привилегии, которыми наградила природа женщину. И этим она восхитительна, так как, не претендуя на мужские роли, хранит верность своей первородной сущности. Потому так прекрасен и внешний облик женщины - старообрядки, которая не уподобляется мужчине. Здесь всё истинно женское: платье, чистое без косметики лицо, длинные волосы прикрытые платком, спокойный взгляд, лучистые глаза, доброжелательность, деликатность, внутренняя сдержанность и кротость.

² Кириллов И.Я. Правда о старой вере. М.,1916. С.186.

³ Ильин И.А. Взгляд вдаль. Книга размышлений и упований // Белая криница. 2002, №2-3. С.22.

⁴ Кириллов И.Я. Правда о старой вере. М.,1916. С.182.

Сердце Антонины желает творить, поэтому она всегда в поиске. Её можно увидеть в церкви, у друзей, в больнице, в библиотеке, в огороде. Её чувства многообразны и сложны, но при этом можно увидеть особую траекторию её жизненного пути. Её чувство идёт вперёд, возбуждает, а рассуждение определяет место, способ и практический строй того, что желает творить сердце. Она старается воспитывать своё сердце. И лучшими воспитателями являются для неё дела правды. Она предлагает себя для служения счастью других. Радужно и участливо она не только сочувствует, но и содействует всему справедливому и достойному.

Настоящая женщина умеет одухотворить своей личностью любое место. Она организует и создаёт вокруг своё царство. Её вотчина - рабочее место - превращается в мастерскую гуманности. Здесь учатся любить, сопереживать, помогать, созидать, здесь будят в тебе человеческое. Постепенно на поле женской одухотворённости начинают произрастать семена культуры. Наша же культура это особое человеческое достояние, которое может развиваться, имея своим вектором добро и мудрость. В русской культуре это выражено особенно ярко.

Такие *"семена культуры"* сеет старообрядка Стаканова Александра Фёдоровна. Она является директором музея А.С. Пушкина в Кишинёве. Её можно назвать *"хранительницей"* пушкинского очага. Она не работает и, даже, не трудится, она служит⁵ - она стоит на *"страже"*, она *"дышит"* пушкинским домиком в Кишинёве. Дом-музей А.С. Пушкина стал для неё оплотом русской культуры, очагом человечности и христианства.

Огонёк пушкинского дома питают старообрядческие корни Александры Фёдоровны. Её бабушка-Вера Кузьминична (в девичестве Акулова) из старообрядческой семьи. Вместе с мужем-Сергеем Григорьевичем Стакановым - они вырастили 10 детей. Жили в Кишинёве по улице Бендерской. В доме всегда царила атмосфера строгости, спокойствия, порядка.

Юная Александра никогда не слышала оскорблений, повышенного тона, обо всех людях отзывалась уважительно. Маленькая девочка с детства впитывала уроки терпимости, добрососедства, миротворчества. Национальность никогда в доме не обсуждалась, а был просто - человек, были братья и сёстры. Бабушка никогда открыто не наставляла, а скорее организовывала, создавала атмосферу дружного, сплочённого дома.

Атмосфера религиозного воспитания, бабушкины уроки совестливой жизни не прошли даром. В наше беспокойное время, когда мы наблюдаем кризис духовной жизни, Александра Фёдоровна умеет находить те формы работы с людьми, которые заставляют их пересматривать свои поступки, зажигают в них искорку творчества по законам человечности. Пушкинское наследие, где ясно выражены грани добра и зла, помогают в этом. Здесь узнают нового Пушкина-человека и христианина. Поэт был благодарен своей няне, которая привила ему народную веру. У народа он научился читать Писания, как источник вечной мудрости, в коем, по его словам: *"находишь всю человеческую жизнь"*. Он уже тогда точно определил огромную воспитательную силу Библии: *"Поэзия Библии доступна для чистого воображения, передавать этот удивительный текст пошлым современным языком - это кощунство даже относительно эстетики, вкуса и здравого смысла. Мои дети будут читать вместе со мною Библию в подлиннике...по-славянски...я сам их обучу ему"*⁵.

Черпает силы Александра Фёдоровна Стаканова - внучка старообрядки - в светлых православных истинах, которые эстафетой переданы ей по наследству. Здесь и - непреклонность, и целеустремлённость, прилежание, трудолюбие, терпимость и милосердие. И, быть может, это - промысел Божий, когда самое сокровенное в русской культуре молдавского края защищено крепким щитом старообрядческого мирозерцания, а излучает его трепетная Александра, что по-гречески означает *"мужественная"*, а значит надёжная и верная.

Другая хранительница очага - Колодеева Евлампия Терентьевна. Её сейчас 77 лет, и она до сих пор живёт и трудится и полностью оправдывает своё имя - *"благосветная"*. Она является попечителем церкви Покрова Святой Богородицы молдавского города Кагула. Евлампия Терентьевна решает очень многие вопросы церковной жизни: организационные, литургические, материального обеспечения, садоводства и огородничества. Она переживает каждое событие. Одно из неприятных, которое омрачает жизнь прихожан - кража икон. Кагульский храм обворовывали несколько раз и вынесли 29 редких икон. Они были отданы в храм предками-липованами из Краснодарского края, Новгорода, Чернигова.

⁵ Митрополит Анастасий /Грибановский/. Пушкин и его отношение к религии и Православной Церкви //А.С. Пушкин: путь к православию. М.,1999. С.151.

Их деды - первые поселенцы: Уткины, Колодеевы, Зябкины, Тарасовы, Булавины, Дерюгины, Бондаревы - несли их за тысячу вёрст из России. Эти семейные сокровища, датируемые XVII, XVIII, XIX вв. отражали чувственно-духовную природу их родного очага. Сожаление, горечь, обида от пропажи - всё это сквозит в словах Евлампии Терентьевны. Она очень любит свой храм, бережёт пуще родного дома, знает всех прихожан поимённо и все заботы о храме - её личное дело.

Примером горячей веры, деятельной любви и служению, неизменной преданности Христу стал образ Фёклы Кондратьевны Макаровой, уроженки села Кунича. Фёкла Кондратьевна-это особый тип христианской женщины, главным призванием которой стала высокая жертвенная любовь, указанная Иисусом Христом. Формы её проявления различны и многогранны. Можно сказать, что она благородна, усердна, благочестива. Отсюда её призвание - она учительница своих сестёр и братьев на пути духовного возрастания и Богопознания.

Родилась она в 1937 г. в Куниче в многодетной семье. Жили они бедно, без отца. Церковь оставалась для них всегда самым важным домом. Уже в трёхлетнем возрасте Фёкла пела на клиросе *"Елицы Во Христа"*. Воспитывалась она в монастыре, дружила с его послушницами. После разорения монастыря стала ходить в кунический храм. С этого времени она не пропустила ни одной службы в храме. Особенно пестовал её о. Софроний Череватов. И вот уже 20 лет каждый день с 4-ёх до 10 часов она молится: полуношница, утренняя, правило иноческое, 12 псалмов. А вечером: вечерню, павечерницу, правило иноческое. Она наставляет: *"Каждый день надо молиться. Не молишься, никакое дело не получится"*.

Эта женщина каждый час своей жизни сверяет по Богу. В кротости и терпении проживает она свои дни, отдаёт себя людям, как бы растворяется в самой жизни. Это проявление её святости. Она присутствует в ней, так как здесь и жертвенность, и преодоление собственного эгоизма.

Свет материнства освещает дом многих старообрядок. Особенно поражает он в облике 82-летней старообрядки Щербаковой Агафьи Артёмовны. Она живёт в селе Покровка молдавского края. Вышла замуж рано, но муж её погиб в годы Великой Отечественной Войны в боях за Берлин. В 19 лет стала она вдовой с годовалым младенцем. С тех пор замуж не выходила, хотя предложений было немало. Все свои силы отдавала воспитанию сына, помогала и младшим сёстрам растить детей.

После смерти сестёр стала *"общей"* мамой для всех внучат и племянников. И вот уже 60 лет все знают её на селе как лучшую маму, няню, тётю, бабушку, наставницу - имя которому материнство.

Агафья Артёмовна не пропускает ни одной службы в Церкви, идёт туда как на праздник. Можно ли назвать её печальным словом вдовица? Скорее всего, нет. Она богата, не обделена, ей даже некогда скучать. Ведь всю жизнь её окружали благодарные детские глаза, на её заботу и ласку они откликались любовью. И не было для неё ничего дороже на свете, чем та искренность и бескорыстие, которые дарили ей люди в ответ на её щедрое материнское сердце.

Знакомство с биографией современных старообрядок убеждает нас в том, что с самого начала бытия церковной общины женщина деятельно участвует в её устроении, в литургической жизни, в трудах миссии, проповедничества, воспитания, благотворительности. Она строит свои многообразные отношения с различными социальными институтами общества, на основе которых происходит формирование соответствующих личностных качеств. Содержание этих отношений (к вере, семье, труду, природе, людям, себе и т.д.) определяют поведение и их деятельность в различных сферах жизни. Базируясь на строгом выполнении норм религиозной морали, они формируют те качества личности, которые позволяют человеку постоянно совершенствоваться и изменяться к лучшему, позитивному. Отсюда и особая крепость устоев старообрядческой семьи и тех отношений, которые лежат в основе брака и материнства. Особый моральный климат семьи формируется за счёт присутствия в семьях таких факторов как: наличие в семье родителей; отношения родителей к детям; выполнения родителями своих функций; религиозное единство семьи; трудовой характер семьи; авторитет родителей; семейные традиции, обычаи и обряды; культура общения родителей с детьми; уровень общей культуры родителей. Женщина, обладая всеми качествами глубоко верующей женщины, становится главным организатором полнокровных семейных отношений. А это является отправной точкой формирования нравственного здорового климата как основы для проявления истинно человеческого предназначения.

ЯЗЫК

Королёва Е.Е. (Даугавпилс)

ЦЕРКОВНАЯ ЛЕКСИКА В РЕЧИ СТАРОВЕРОВ ЛАТГАЛИИ

Тематическая группа культовой лексики, связанной с отправлением церковной службы, представлена в речи староверов Латгалии достаточно широко и отличается тематическим разнообразием. Как известно, «*религиозное мировоззрение, обрядовая практика, религиозная мораль глубоко проникают в повседневную жизнь народа, многое в ней определяют и сами являются частью местного (этнорелигиозного) своеобразия*»¹. Область религиозного вообще составляет значительную часть жизни общественной истории человечества, в жизни же староверов роль религии особенно велика, она всегда играла и продолжает играть в настоящее время основополагающую роль, что отражается в их сознании, культуре и языке. Целью данной статьи является рассмотрение тематической группы культовой лексики с точки зрения употребления, происхождения, функционирования в говорах староверов Латгалии. Данный материал должен помочь решить вопрос о включении его в диалектный словарь.

Живая речь староверов, записи которой проводились автором с 1977 года на территории Латгалии (юго-восточная Латвия), где староверы скрывались от преследований правительства после церковного раскола 1666 года, представляет собой диалектно окрашенную, спонтанную, неподготовленную речь, протекающую в условиях неофициального общения. В данном случае перед нами говоры северного происхождения с некоторыми белорусскими особенностями. Если не принимать во внимание оторванность этих говоров от материковых русских говоров и произошедшие в них инновации (изучение их является предметом специального исследования), то их следовало бы относить к псковским говорам, продолжающим древнепсковский диалект, близкий к древним новгородским и смоленско-полоцким говорам. Принципиально важным в данном случае является тот факт, что эта разновидность языка наиболее близка русской разговорной речи, противопоставленной кодифицированному литературному языку, основанному на искусственной норме, и поэтому всегда противопоставляемому живому разговорному языку. Такая противопоставленность церковнославянского языка разговорному русскому языку наблюдалась изначально. «*Церковнославянский язык, будучи заимствован извне, никогда тем не менее не изучался как иностранный язык. Поэтому он с самого начала вступает в тесные отношения с разговорным языком восточных славян и дос-*

точно скоро начинает восприниматься как кодифицированная разновидность этого языка»². Церковнославянский язык старообрядцы Латгалии называют славянским, имея в виду его панславянский характер, божественной грамотой, имея в виду его сакральность. Диалектный язык они называют староверческим языком. Церковнославянский язык – прежде всего язык книжности, именно поэтому людей овладевших церковнославянской грамотой называют книжными, в данном случае это калька с греческого языка. Одно из значений этого слова в греческом языке 'знающий Священное писание'³.

Книжных нету горазд.

Он был книжный парень.

Ходила везде по погребению: никто так не ходил, токо книжные и я;

Восемь певцов было на крылосе, а таперь вышло, что нет ни попа и ни одного книжного;

*Книжные были читали трое суток не то что вчетверых, и вшестих бывали – всяко. Слово грамотник, которое встречается в языке староверов в том же значении, отмечается с XVI века⁴: Я ж не грамотник. По-видимому, это новообразование, возникшее уже непосредственно в церковном языке русского извода. И слово уставщица – женщина, знающая устав, ведущая службу при отсутствии духовного наставника: Наставника у нас нет, ведёт **уставщица** службу. Слово же **уставщик**, по-видимому, возникло непосредственно в церковнославянском языке, по аналогии с греческим словом, имеющим буквальный перевод церковник 'начальник церкви'. Как видим, в церковнославянском языке мотивация совсем другая 'следящий за выполнением устава': Придерживаюсь я устава.*

Как уже говорилось, церковнославянский язык в сознании староверов связывается с христианской культурой, входит в антитезу сакральное-мирское (ср. замечание: *И по-граждански и по-славянски зная*). В сознании староверов церковнославянским языком пользуются только они, как истинные хранители древнего православия. Этот факт служит подтверждением высокого самосознания староверов, они сознают свою исключительность, в каком-то смысле даже богоизбранность в качестве единственных хранителей древлеправославной веры: *Я знаю читать по-нашему, псалтырь в меня есть.*

² Успенский Б. А. История русского литературного языка (XI-XVII вв). М., 2002. С.23.

³ Словарь русского языка XI-XVII вв. Т. 7. М., 1980. С.200.

⁴ Словарь русского языка XI-XVII вв. М., 1977. Т.4.С.121.

¹ Мечковская Н.Б. Язык и религия. М., 1998. С.40.

Интересен тот факт, что наши информанты, не владеющие нормами литературного языка, по крайней мере, те из них, которые не ходили в школу или учились там совсем недолго, в качестве литературного языка используют церковнославянский язык, с которым они обнаруживают хорошее знакомство. Многие родители отдавали своих детей за плату в обучение церковнославянскому языку местным головщикам или обучали их сами, если ходили на клирос и знали церковную грамоту.

Все дети были выучены читать по-славянскому;

Божественной грамоты меня учил отец; В папы был нанятый учитель, и нас всех пятих выучил;

Ейный дед, такой Ерошка, учил нас по-божественному читать: бабушка кашу варила в чашечке такой маленькой, туда снесём, за заслону поставим, и в обед тада тёплая;

У нас был Федосей Лазаревич, и он готовил нас на большие службы петь псалмы: книгу поставит, так 6 раз прогонит. Прочувшись самое большее год, эти дети умели петь, становились клирошанами и могли читать псалтырь по умершим. *Вывчилась читать в 14 лет, и по покойникам шла читать.*

Как известно, эволюция живого языка определяется внутренними законами языкового развития: здесь действует тенденция к оптимизации языкового кода, к повышению эффективности процесса коммуникации, к экономии речевых усилий. Все эти тенденции в той или иной степени проявляются при усвоении церковнославянизмов и при использовании их староверами в своей повседневной речевой практике. С другой стороны, церковнославянский язык – это язык боговдохновенных сакральных текстов, вполне понятно, что в разговорной речи литературно говорящих людей церковнославянской книжной лексики сравнительно немного. В разговорной речи наибольшую способность к варьированию проявляет наиболее частотная лексика. К этой группе относится, например, наименование храма, староверы Латгалии используют в данном случае такие наименования: *молитвенный храм, божий храм, старообрядческая церковь, староверская молебная – моленная, молебня, моленная, молебная, храм*. В однословных наименованиях отражается тенденция к экономии речевых усилий – языковая универсалия всех тех разновидностей языка, которые употребляются в устной форме (диалекты, просторечие, сленг, жаргоны, арг). Эту тенденцию ощущают и сами носители диалектной речи: *Это так по-простому моленная – соборная апостольская церковь*.

Поскольку церковнославянский язык – это язык священного писания, язык сакральных текстов, он обладает особым престижем. Знание церковных текстов старообрядцами старшего поколения, именно они являются нашими информантами, приводит к проникновению в народный язык церковнославянизмов непосредственно из книжных

церковных текстов. Такое непосредственное усвоение слов изучаемой группы из книжных сакральных текстов приводит к своеобразной церковной окрашенности народной речи, даже тематически не связанной с религией, далекой от церковной тематики.

В наше время все глаголят и глаголят, а дела нет;

Чаму ты неправду глаголишь?

Егда ён сюда придёт, то гони метлой его;

Ежели за пьяницу, стакан стоит (гадание);

Как делаешь обвязку (о перевязке, которую делали во время войны), *так яны кричат: «Предайте смерти»!*

Вот никто так не страждал, как я! Господи, продли ты мою жизнь, чтоб мне знать, что моё чадо получает пенсию;

Колхозы нашим трудам разбогатели, разве это праведно?

Претерпел я тоже и страху и горю.

Эта особенность характеризовала речь людей старшего поколения. В настоящее время церковная окрашенность речи характерна в основном для разговоров о церковных делах, например, в обсуждении прошедшей службы, описании икон, церковных праздников и постов, крестильного и похоронного обрядов.

Надо вести службу и всем найти кандаки, тропари, всем показать;

Надо попеременно: первую славу Прэдэтэчу стоишь, а вторую Воскресению;

Вот сколько я яну учила кафизмы, бесполезно;

Катя, на часах славу Богородицы надо читать 2 раза;

Апостолы надо мне читать, евангелие и каноны надо мне читать – всё на моей шее;

Я одна два канона читаю;

Я-то пришла: одно распятие было и Бог Саваоф;

Принимаю на исповедь, крещу, освящая квартиры, байни, машины, денег я не беру.

Основу церковной лексики составляет церковнославянский язык. Он имеет и другое название книжно-славянский язык. Церковнославянский язык – «это условное название локальных национальных вариантов культового и литературного славянского языка, продолжающего традиции старославянской письменности IX века. Старославянский язык – условное название языка, на который в IX веке были переведены братьями Константином-Кириллом и Мефодием, а также их учениками с греческого языка христианские богослужебные и юридические книги (Кузнецов 1986: 26). Как известно, от эпохи деятельности двух братьев рукописей не сохранилось. Поскольку переводы осуществлялись с греческого языка, в старославянском языке представлена не только лексика славянского происхождения, но сохраняется и большой пласт грецизмов. Лексика, генетически связанная с греческим

языком, представлена в живой речи староверов Латгалии. В результате адаптации церковнославянского языка на Руси возникает особый русский извод церковнославянского языка. Грецизмы попадают из церковнославянского языка в живую разговорную речь и, адаптируясь к ней, претерпевают изменения в семантическом, фонетическом, словообразовательном и синтаксическом плане.

Церковнославянизмы греческого происхождения

Часть грецизмов, относящихся непосредственно к христианскому вероучению и богослужению, сохраняется в неизменном виде и является единственным обозначением соответствующих реалий и понятий. Исключением является слово книжница, заменяемое в настоящее время словами библиотека, книгохранилище.

*А мы как запоём **акафист**;*

*Сколько **апостолов**, столько и свечей;*

***Кандак** ещё есть, то же самое, токо его иначе читают;*

*Тая женщина у нас **канонарх**, она читала и выходила говорила стихи, она должна весь устав знать;*

*Как читала она **каноны**, вся моленная звенит;*

*Я три **кафизмы** отчитала, часы отчитала, вечерню отчитала;*

*Всю службу мы вели, **одигитрию** весь класс пел;*

*Отверни пятидесятый **псалом**, читай: «Помилуй мя, Боже»!*

***Саван** шьют такой сквозной.*

В Гребеницкой общине есть **книжница**, где хранятся книги, у нас есть апостол Ивана Фёдорова. Слово **кафизма** отражает местное диалектное произношение.

Приведем некоторые примеры фонетических, семантических, морфологических преобразований грецизмов в живом диалектном языке. Примером фонетических преобразований может служить лексема иконостас, функционирующая в трех вариантах:

Расписной иконостас;

Сконостасы не крали, иконки крали, одиннадцать штук взяли;

И которые были в коностасе иконы.

Фонетическая огласовка **крылос** фиксируется в словарях, начиная с 18 века. Это совсем не значит, что слово появилось только в 18 веке в такой огласовке, поскольку это диалектный вариант произношения, то он мог быть исконным, пришедшим сразу после принятия Христианства. Многие словари снабжают это слово пометой областное (диалектное), устаревшее. Этот грецизм участвует в образовании дериватов уже на собственно русской почве, т.е. формирует словообразовательное гнездо небольшого объема.

*Ён же всю ж жизнь на **крылосе** пел;*

*А которы есть **крылосане** учёны в нас, хорошо поют;*

*Причет – **крылосники** в крылосе стоят.*

Грецизм **паникадило** претерпевает фонетические изменения, связанные с отверждением звука [н], вызванным этим явлением переходом [и] в [ы] и заменой [ы] на [а], в связи с акающим произношением. Другое изменение связано с переходом существительного среднего рода в мужской род. Категория среднего рода в говорах является неустойчивой, поэтому такое преобразование вполне понятно. Для грецизма **паникадил** / **панакадил** отмечена синонимическая пара **покруга**, не имеющая никакого отношения к греческому языку, отражающая стремление заменить заимствованное слово образованием, имеющим прозрачную внутреннюю форму. Повидимому, это слово является авторским новообразованием, столь характерным для устной разговорной речи: *Паникадилы где висели, почему нет нигде сплавленного (после пожара в моленной);*

Шчас за панакадил, что горит, беру 3 лата;

Целая покруга огромна – двадцать четыре свечи – и она вся горит!

Слово **кадило** употребляется в диалектном языке староверов Латгалии как существительное женского рода: *Купель такая, туды воду льют, кадят **кадилой**, чтоб черти ушли.* Кстати, такое употребление признается нормативным в «Родном слове детей староверов Эстонии»⁵, учебнику по церковнославянскому языку для детей-староверов.

Некоторые церковнославянизмы формируют в церковнославянском языке устойчивые словосочетания, нашедшие широкое употребление в повседневной речи староверов: *вселенная панафида, селенная панафида, панафидная неделя, стоять панафиду, отстоять панафиду:*

***Вселенная панифида** за всх общих православных христиан;*

***Селенную панафиду отстоявать** надо сорок дней;*

*Только **стоялась вселенская панихида**, надо было сорок **панихид отстоять**, по субботам до сорок дней;*

*Это **панафидки стоим**, вот сейчас **панафидная неделя троецкая**;*

*Ивановна, **отстой панафиду**, она дома отстоит.*

Церковнославянизмы **панафида** и **парафия** являются отражением гиперкоррекции, носящей лексикализированный характер и отражающей усвоение генетически чуждой для народных говоров и балто-славянских языков в целом фонемы < ф >. Следы заимствования предстают здесь имплицитно и делают слово стилистически отмеченным и принадлежащим к церковной сфере. Причем второе из них, хотя и является грецизмом⁶, но скорее всего усвоено через польский язык, а не через церковно-

⁵ Варунин П. Г., Морозова Н. А. Родное слово детей староверов Эстонии. Тарту, 2010. С.77.

⁶ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. III. М., 1987. С.205.

славянский, слово *Бугуродица* имеет, по-видимому, польскую окрашенность. Поскольку Латгалия входила в состав государства, называемого по-польски Инфлянты польские (1629-1772), а польские помещики, будучи крупными землевладельцами, жили в Латгалии и после включения ее в состав Российской империи, то следов польского влияния той эпохи в современных говорах старообрядцев Латгалии наблюдается довольно много.

Церковнославянизмы южнославянского происхождения

Среди этой группы прежде всего выделяется группа южнославянских слов, которые имеют русские соответствия⁷. Формальные различия в этих парах слов ясно осознаются в силу тождества семантики коррелятов. Церковнославянизмы при этом связаны с сакральной сферой, а русизмы – с мирской; семантическое неравенство этих двух сфер заставляет считать отмеченные тождества неполными.

Аз-я: *Аз усердно к тебе прибегаю. – Всё я да я, я – последняя буква в алфавите.*

Врата-вороты: *Врата рая. – На кладбище новые вороты поставили.*

Глас-голос: *Глас есть, по какому читают. Объявляют: «Глас осьмый»! – В Маньки грубый голос.*

Един-один: *Един Бог в трёх лицах. – Ты один остался.*

Есень-осень: *Вот и есень на дворе. – Осень пришла.*

Общий-общий: *Вселенная панифида за всех общих православных христиан. – В городской квартире кухня общая.*

Прах-порох: *«Мир праху твоему»! – на похоронах говорят, как поминаем и просто покойнику. – Земля сухая, как порох.*

Свеща-свечка: *Восковые свечи должны быть. – Со свечкой гадали.*

Хранитель-хорониться: *Ангель ихний хранитель. – Дети хоронятся по закускам.*

Храм-хоромы: *Нашей моленной дал две тысячи для обновления храма; Если бы не храм, я не знаю; Уже 9 лет я одна управляюсь с храмом. – По старины хоромы больше называли.*

Чуждый-чужой: *Чуждый можно в азбуке найти. – Игорёк, ну что ты чужую девку обнимаешь?*

Указанные церковнославянизмы могут иметь производные, которые остаются в сфере сакрального: **храм < храмный, храмовый:** *Как храмный праздник называется Преображение; Потом храмовые святые (в иконостасе). Некоторые из таких производных появляются, по-видимому, непосредственно в церковном языке староверов: Певцы с хорошим голосом, с латгальской старообрядческой огласицей.*

Показателем церковнославянского происхождения может быть и словообразовательный формант: **Воскресение** 'название иконы' – *воскресенье* 'день недели': *Это ж моё наделение* (показывает икону), *и в Карпы «Воскресение»;* *Бывало и хряпу насечём, чтоб завтра хряпу не сечь, в воскресенье.*

Формальное различие сопровождается не каждое противопоставление церковнославянизма русизму, в таком случае наблюдается семантическое противопоставление внутри одной лексемы, при этом сохраняется и противопоставление сакрального мирскому. **Венец** 1. 'Венчание': *Ай, красивый венец в староверах;* 2. 'Знак святости': *Кто в болезни лежит, Господь даёт венец – венец 'бревно': нижний венец сгнил.*

Церковнославянизмы общеславянского происхождения

Общеславянские слова отличаются от русских слов только семантически: это слова, получившие специфическое христианское значение именно в церковнославянском языке: *отец, дух, святой, крест*⁸. Формально они не отличаются от слов родного языка, что создает иллюзию их мотивированности внутри диалектного языка. Словообразовательные гнезда в этой группе включают больше дериватов, чем во всех предыдущих группах. Так, словообразовательное гнездо лексемы крест, связанной с отражением церковной тематики содержит более 30 образований⁹. Более разнообразными являются и способы фонетического освоения этого пласта лексики. Так, крест в говорах старообрядцев Латгалии встречается во всех лексико-фонетических вариантах, известных у славян¹⁰.

С функциональной точки зрения церковнославянизм остается таковым, пока он сохраняет свое отношение к сфере сакрального. Здесь имеет место существенное различие между судьбой церковнославянизмов в диалектной речи и литературном языке: в литературном языке в результате секуляризации культуры церковнославянизм стал просто славянизмом, книжным словом, поэтизмом, а в говоре он сохраняется именно как семантический церковнославянизм. Обмирщение значения выводит его из состава функциональных церковнославянизмов. Таким образом, церковнославянизмы в диалектной речи представляют собой терминологию

⁸ О развитии христианской семантики у слов крест и святой см.: Топоров В. Н. Язык и культура: об одном символе (к 1000-летию христианства на Руси и 600-летию его в Литве) // Балто-славянские исследования. 1986. М., 1988. С.3-44.

⁹ Королёва Е. Е. Влияние церковнославянского языка на речь старообрядцев // Valoda-1996. Daugavpils, 1997. С.86-87.

¹⁰ Королёва Е. Е. Влияние церковнославянского языка на речь старообрядцев // Valoda-1996. Daugavpils, 1997. С.86-87.

⁷ Дрозд М. А. Церковнославянизмы в старожильческих говорах Латгалии. Магистерская работа (рукопись). Даугавпилс, 1997.

гическую систему определенной – духовной – сферы жизни, т.е. создают особый функциональный стиль языка (такой стиль есть в литературном языке, но интерес всегда представляла судьба славянизмов в светских стилях). При этом может оказаться, что и некоторые генетические русизмы будут втянуты в эту сферу и будут выступать здесь наравне с генетическими церковнославянизмами. Поскольку эта сфера деятельности человека особо почитаема, престижна, то естественно, что слова этой области получают в плане коннотации положительную оценку.

Церковнославянизмы русского происхождения

Большой интерес вызывают генетические русизмы, которые в говорах старообрядцев Латгалии обозначают реалии и понятия сакральной сферы, при этом они являются единственными наименованиями соответствующих денотатов. В этом случае такие генетические русизмы выступают в функциональном плане как церковнославянизмы и появляются они уже непосредственно в церковнославянском языке русского извода.

Пётра Микитьевич – это был головицик в нас;

Головицица, которая всё время ведёт хор;

Подголовицик ещё в нас есть.

В «Словаре русского языка XI–XVII вв.» отмечается только лексема *головицик* в значении 'церковный чин (в монастырской церкви – монах, стоящий во главе хора одного из клиросов'¹¹. Примеры в словаре помечены 1592 и 1674 годами. Появление слова *головицица* в речи староверов отражает возросшую роль женщин в богослужении. В современных условиях часто на клиросе поют одни женщины.

Определяя значение церковнославянского языка в истории развития русского литературного языка и всей русской культуры в целом, Б.А. Успенский подчеркивал, что церковнославянский язык был литературным языком эпохи средневековья и само выражение книжной культуры на Руси было связано с религиозным просвещением. Только с церковнославянским языком были связаны в то время культурные ценности и культурное сознание общества. Это проявляется до сих пор в особом престиже церковнославянского языка, который остается во все века языком сакральным, языком духовной культуры. В этих условиях обучение церковнославянскому языку выступает как путь к религиозной истине. По мнению Б.А. Успенского, само обучение церковнославянскому языку понимается как иррациональный мистический путь к истинному знанию. В этих условиях образованность связывается прежде всего со знанием текстов и совпадает с начетничеством¹². В.М. Живов, сравнивая роль культового языка Западной Европы, латыни, с ролью цер-

ковнославянского языка, писал: «языковая ситуация в России отличалась от ситуации в Западной Европе. Отказ от латинского языка в светской жизни на Западе не сказывается на полифункциональности европейских литературных языков: богословские трактаты и проповеди уже давно сочинялись на европейских литературных языках, само же богослужение на латинском языке оказывается застывшей ритуальной формой. В России противопоставление особого гражданского языка языку церковному привело только к трансформации отношений между ними, к перегруппировке языковых регистров, потому что богослужение даже в культурной элите никогда не воспринималось как периферия религиозной жизни. В духовной сфере церковнославянский язык продолжал оставаться основным языком, а русский существовал лишь рядом с ним»¹³.

В некоторых случаях церковнославянизмы употребляются в переносном значении, в этом случае они развивают отрицательную коннотацию. Некоторые из них отражают нетерпимое отношение к иноверцам: *Обует свои ризы* (старая изношенная обувь) и *ходит; Каво ж ты так, змей, обрясилась?* Поскольку духовные отцы не носят ризы и рясу, то эти слова прилагаются к облачению православных священников. *Мария любит причаститься* к стаканчику. У наших староверов нет причастия. *Что в постеле, то и в костеле. Не надень мою костельную* (одежде в которой ходят к скоту). Староверы живут в поликонфессиональном обществе. В Латгалии живут староверы, православные, которых они называют никонианами, католики, протестанты. Другие случаи, возможно, отражают более древние языческие времена, когда христианство насаждалось крестом и мечом.

Что перекрестилась? Бог яну обобрал, позвоношник пошёл (о пьяной женщине, упавшей как раз напротив моленной в яму с водой).

Сергей, один раз живём. – Как вы быстро крептитесь. Один раз живём, да шкуру не меняем;

Ковшик в ей литой такой, пошли-пошли пообедать, она нас звала на исповедь – этому по горбу и этому по горбу!

Эта особенность характеризует не только речь староверов, но вообще устный народный дискурс. Возможно, это связано с высоким экспрессивным потенциалом, заложенным в церковной лексике. Переключение коннотации на противоположную является очень сильным средством выражения отрицательной экспрессии.

Таким образом, церковная лексика живет в народном языке староверов Латгалии полнокровной жизнью, отличается частотностью и повсеместностью употребления, демонстрирует зависимость диалектного языка от конфессиональной принадлежности носителей говора.

¹¹ Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1977. Т.4.С.66.

¹² Успенский Б. А. История русского литературного языка (XI–XVII вв). Мюнхен. 1987. С.64.

¹³ Живов В. М. Язык и культура в России XVIII века. М., 1993. С.267.

Церковнославянизмы в говорах Латгалии часто содержат в себе стилистический компонент. В большинстве случаев они сохраняют первичальное сакральное значение, иногда имеют сниженную стилистическую окраску, а у определенной группы существует переход в разряд бытовизмов. Наблюдения над функционированием церковнославянизмов в спонтанной речи старообрядцев Латгалии позволило нам прийти к выводу о существовании особого церковного (духовного) стиля в языке старообрядцев¹⁴. В отличие от других стилей диалектов, дифференциация которых проявляется в первую очередь на уровне лексики¹⁵, церковный стиль охватывает все языковые уровни.

Бытовая лексика оказывается втянутой в сферу культовой, духовной лексики. Например, азиям (заимствовано из татарского языка) в народном языке кафтан, по отношению к церковной службе одежда наставника: *А азиям – это поповская одежда*. Для сравнения можно привести архангельские говоры, в которых наблюдается обратный процесс секуляризации: диалектные лексемы, напрямую связанные с культом, употребляются в новом «мирском» значении (*апостольник* – название гриба, *монастырь* – стадо тюленей, *амбон* из *амвон* – часть русской печки)¹⁶.

Церковная лексика, имеющая свои территориально-конфессиональные особенности, по нашему мнению, должна включаться в современные диалектные словари, в противном случае эти словари не будут отражать лексический состав и семантические связи лексики в староверческих говорах в полном объеме.

¹⁴ Королёва Е. Е. О стилевой дифференциации: церковный стиль (на материале старообрядческих говоров Латгалии) // Valoda-1995. Daugavpils, 1996. С. 21-26.

¹⁵ Русская диалектология / Под ред. Л. Л. Касаткина. М., 1989. С. 164.

¹⁶ Эфиндиева А. Г. Соотношение книжно-письменных и народно-разговорных элементов в диалектной лексике. АКД. М., 1989. С. 22.

Морошану (Демьянова) Л.И. (Одесса)

НАЗВАНИЯ КУШАНИЙ И НАПИТКОВ В РУССКИХ ГОВОРАХ ОДЕССКОЙ ОБЛАСТИ: МАТЕРИАЛЫ К ИДЕОГРАФИЧЕСКОМУ СЛОВАРЮ

Единицей описания в «Идеографическом словаре русских говоров юга Украины» является лексико-семантический вариант слова (ЛСВ). Всего рассмотрено 9095 ЛСВ. Данный словарь составлен на основе «Словаря русских говоров Одесщины» [5] и собственных материалов автора (экспедиции 1982-1986 гг.). Словарь такого типа впервые составлен для говоров данного региона.

Частеречная принадлежность ЛСВ, входящих в ИССГУ, количественно распределяется следующим образом: имена существительные - 4495, имена прилагательные - 862, местоимения - 47, глаголы - 2864, числительные - 17, наречия - 646, союзы - 28, междометия - 21, частицы - 19, предлоги - 57, фразеологизмы - 39.

Имена существительные, представленные в ИССГУ, объединены по следующим понятийным полям: I. Абстрактная лексика, II. Религия, III. Усадьба, IV. Дом, V. Домашняя работа, VI. Сфера быта, VII. Еда, Продукты, Блюда, VIII. Посуда, IX. Одежда, X. Игры, игрушки, XI. Названия болезней, XII. Строительство, XIII. Ткачество, XIV. Терминология ремесел, XV. Рыболовство, XVI. Сельское хозяйство, XVII. Транспорт, XVIII. Инструменты, XIX. Названия веществ, XX. Искусство, XXI. География, XXII. Астрономия, XXIII. Метеорология, XXIV. Животные, XXV. Растения. XXVI. Человек.

Каждое понятийное поле включает соответствующие категории, которые, в свою очередь, подразделяются на тематические группы различного объема. Понятийное поле «XXIV. Животные» частично отражено в публикации [3], понятийное поле «XXVI. Человек» частично отражено в публикациях [1, 2, 4].

1. Термины общего характера.

1.1. Общее название еды: *кушанина*, собир. [Мур.], *страва* [Троиц., Алекс., Ст. Некр.]

1.2. Рацион: *порцион* [Спас.]

1.3. Отдельное кушанье: *страва* [Алекс., Павл., Ст. Некр., Рус. Ив.]

1.4. Время приема пищи:

1.4.1. Завтрак: *завтрик* [Ст. Некр.], *снеданок* [Возн., Мирн., Ст. Некр., Нов. Некр.]

1.4.2. Полудник: *полудничек*, ум.-ласк. [Спас.]

1.4.3. Ужин: *вечера* [Мур., Усп.], *вечера* [Возн., Павлов., Алекс., Вилк.]

1.5. Характеристика пищи.

1.5.1. Варёная еда: *сварка* [Б. Пл.], *сварочка*, ум.-ласк. [Б. Пл.]

1.5.2. Жидкая часть пищи: *юшка* [Дем., Алекс.]

1.5.3. Жидкость, сок: *жизка* [Возн.]

1.5.4. Комочек в пище (в мамалыге): *бабочка* [Алекс.], *гудзорочек* [Троиц.], *камы* мн. [Возн.]

1.5.5. Кусочек, комочек: *грудочка* [Троиц.], *шматочек* [Серг.], *грудочка*, *грудочка* [Возн., Павлов.], *шматок* [Серг.]

1.5.6. Невкусное питьё, еда: *кандыбал* Экспресс. [Ст. Некр.]

1.5.7. Остатки пищи: *перейды* мн. [Троиц., Анат.]

1.5.8. Отрезанный кусок: *скиба* [Возн., Анат., Спас.], *скибочка*, ум.-ласк. [Введ., Возн., Спас., Усп.], *скибка* [Возн., Рус. Ив., Спас., Усп., Никол., Введ., Троиц., Анат.]

2. Названия продуктов.

2.1. Продукты животного происхождения.

2.1.1. Мясные продукты.

2.1.1.1. Куриное мясо и яйца.

2.1.1.1.1. Белое куриное мясо: *беложина* [Усп.]

2.1.1.1.2. Верхняя утолщенная часть куриной ноги: *булдыжка* [Возн.]

2.1.1.1.3. Птичий желудок, потрошки: *бурдюг* [Возн.]

2.1.1.1.4. Свежее, только что снесённое куриное яйцо: *свежак* [без ук. места]

2.1.1.1.5. Яйцо без скорлупы: *выливко* [Введ.]

2.1.1.1.6. Яйцо: *яечко* [Дем., Град.]

2.1.1.2. Свинина и говядина.

2.1.1.2.1. Говядина: *яловичина* [Чап.]

2.1.1.2.2. Жирное мясо: *жирнота* [Ст. Некр.]

2.1.1.2.3. Свеженина, свежее мясо: *свежина* [Возн.]

2.1.1.2.4. Потроха: *потрух* [Возн., Введ.]

2.1.1.2.5. Шкварки: *вышкварки* мн. [Усп.]

2.1.1.3. Рыба.

2.1.1.3.1. Очищенная рыба: *блун* [Нов. Некр.]

2.2. Продукты растительного происхождения.

2.2.1. Овощи.

2.2.1.1. Овощи (общее название): *продукта* [Дем., Троиц.]

2.2.1.2. Очистки, кожура: *ошкрёбки*, мн. [Рус. Ив.]

2.2.2. Фрукты.

2.2.3. Виноград.

2.2.3.1. Давленный виноград: *чамурика* [Б. Пл.]

2.2.3.2. Жом: *отжинки* мн. [Троиц.]

2.2.3.3. Продукт, получаемый при отжиме виноградного сока и обработке отходов: *тясковина* [Рус. Ив.]

2.2.4. Подсолнечное масло и отходы при его производстве.

2.2.4.1. Подсолнечное масло: *олеец*, *oleyца*, ласкат. [М. Пл., Орёл, Б. Пл., Вас.], *oley* [Мур., Ст. Некр., Мирн., Троиц., Возн., Введ., Павлов.], *oleyка*, *oleyка*, ласкат. [Алекс., Возн.], *oleyце* [Ст. Некр.], *oleyя*, *oleyя* [Усп., Анат., Дем., Троиц., Спас., Серг., Возн., Введ., Павлов.], *oley* [Мирн.]

2.2.4.2. Жмыхи (отходы от семечек при приготовлении масла): *макуха* [Возн., Вас., Усп., Дем., Рус. Ив.]; *друзда* [Ст. Некр.]; *маслянка* [Алекс., Антон., Вас., Серг.]

2.2.4.3. Отходы при топлении масла: *отопки* мн. [Трост., Б. Пл., М. Пл., Орёл]

2.2.4.4. Рапсовое масло: *рапак*, *репак*, *рыпак* [Вас., Серг., Рус. Ив., Вилк., Возн.]

2.2.4.5. Репейное масло: *орыпей* [Введ.]

2.2.5. Мучные изделия и отходы при их производстве.

2.2.5.1. Мякина, отходы пшеницы при обмолоте: *жимки* мн. [Мирн.];

2.2.5.2. Шелуха: *пужина* [Петр.], *шалушка* [Мирн.].

2.2.5.3. Мука: *бóрошна* [Мирн., Возн.]

2.2.5.4. Пеклеванная мука: *петлёвка* [Рус. Ив., Петр.]

2.2.5.5. Просяная шелуха: *драчка* [Ст. Некр.]

2.2.5.6. Ржаная мука: *житня* [Анат.]

2.2.5.7. Отруби: *высевка* [Ст. Некр., Б. Пл., Мур., Нов. Некр.], *мезисетка* [Коса, Рус. Ив.], *выселки* мн. [Рус. Ив.], *высечка* [Никол.], *грыть* [Алекс.]

2.2.6. Молодые отростки камыша, идущие в пищу: *спичики* мн.

2.2.7. Уксус: *оцет* Дем. Мур. Ст. Некр.

3. Наименования хлебных продуктов и изделий.

3.1. Тесто.

3.1.1. Общее название: *тестушко*, ум.-ласк. [Возн.]

3.1.2. Опара, смесь дрожжей с теплой водой и мукой: *опарица* [Анат.], *опарка* [Рус. Ив., Троиц., Дем. Повсеместно], *опарочка*, ласк. [Возн., Введ., Павлов. Спас. Анат. Повсеместно]

3.1.3. Дрожжи

3.1.3.1. Дрожжевое тесто: *творево* [Усп.]

3.1.3.2. Дрожжи, приготовленные в домашних условиях: *лепешки* мн. [Павл.]

3.1.3.3. Порция, палочка дрожжей: *дрожжинка* [Мирн., Возн., Вас.] []

3.2. Части хлебных изделий.

3.2.1. Комочки невыпеченного теста в хлебе: *бабки* мн. [Спас.]

3.2.2. Очень мелкие комочки теста *крупочки* мн. [Рус. Ив.]

3.2.3. Кусочек раскатанного теста: *лазанка* [Алекс.]

3.2.4. Краюшка, горбушка хлеба: *окраек*, *окрайка* [Дем.]

3.2.5. Мякиш хлеба: *мякушка* [Ст. Некр.], *Мякуш* [Усп., Рус. Ив.]

3.2.6. Нижняя сторона хлеба: *исподка* [Возн.]

3.2.7. Украшение для изделий из теста: *окунок* [Возн.]

3.2.8. Нижняя сторона хлеба: *доспотки* мн. [Троиц.]

3.3. Виды хлебных изделий:

3.3.1. Маленькие бублики, посыпанные просом: *просянка* [Серг.]

3.3.2. Булка.

3.3.2.1. Большая плоская пышка: *плескач* [Алекс.]

3.3.2.2. Печёная булка в виде восьмёрки: *франзоль* [Возн., Серг.], *хранзоль*, *хранзоля* [Возн.]

3.3.2.3. Маленькая булочка из пшеничной муки: *балабушка* [Петр., Введ., Усп.]

3.3.2.4. Белая сдобная булочка: *семитка* [Ст. Некр.]; *вертушка* [Нов. Некр.]

3.3.3. Бутерброд: *бродик* [Дем.]

3.3.4. Вертута, изделие из теста с начинкой: *скручень* [Ст. Некр., Нов. Некр.]

3.3.5. Жаворонок из теста: *чувилька* [Антон.]

3.3.6. Калач.

3.3.6.1. Большой сдобный калач: *каляка* [Мур.]

3.3.7. Колобок: *балабушек* [Троиц., Усп.]

3.3.8. Лепёшка.

3.3.8.1. Общее название: *перёпки* [Рус. Ив.]

3.3.8.2. Лепешка из дрожжевого теста: *пампушка* [Анат.]

3.3.8.3. Лепешка из кукурузной муки: *малай* [Б. Пл., Анат., Троиц., Рус. Ив., Антон., Никол., Дем.]

3.3.9. Пирог.

3.3.9.1. Пирог (общее название): *каныш* [Чап.]

3.3.9.2. Куриный пирог: *курничок* [Алекс.]

3.3.9.3. Большой закрытый пирог с рыбой: *рыбник* [Ст. Некр., Нов. Некр.]

3.3.9.4. Пирог из слоёного теста с начинкой: *струдли* мн. [Павл., Возн., Введ., Дем.]

3.3.9.5. Капустный пирог: *варзар* [Усп.]

3.3.9.6. Сдобный пирог: *куха* [Возн.]

3.3.9.7. Сдобные свадебные пироги: *шишка* [Введ., Анат., Дем., Вас., Рус. Ив., Троиц., Павлов., Серг.]

3.3.9.8. Пирожки, маленькие вертуты: *авсёнки* мн. [Дем.]

3.3.9.9. Пирожок: *груздик* [Усп.]

3.3.9.10. Слоёный пирожок с начинкой: *завертушка* [Дем.]

3.3.9.11. Плацинда (с начинкой из тыквы, творога или варенья): *плацента* [Чап., Троиц.], *пла-*

чинды [Павл.]; *пацинда, плачина* [Рус. Ив., Алекс., Серг., Возн.]

3.3.10. Хлеб.

3.3.10.1. Большой белый хлеб домашней выпечки: *паяница* [Возн., Введ., Павлов., Антон., Б. Пл., М. Пл., Орёл., Никол., Петр. Повсеместно.]; *балабух* [Антон., Усп.]; *пеленяца, пеляница* [Троиц., Никол.]; *хлеб* [Рус. Ив., Серг.]

3.3.10.2. Хлеб из кукурузной муки: *курузник* [Анат.], *малай* [Возн., Павлов., Вас.], *малан* [Орёл, Рус. Ив.], *мамалайник* Павл. Введ.; *карузник* [Алекс., Чап.]

3.3.10.3. Хлеб из ржаной муки: *житняк* [Чап.]

3.3.10.4. Хлеб, вымоченный в какой-либо жидкости, чаще в молоке: *мочельник* [Б. Пл., Прив.].

3.3.10.5. Хлеб, испеченный в круглой форме: *бабышка* [Павл., Возн., Введ.]

3.3.10.6. Маленький хлебец, выпеченный из остатков теста: *оскрёбок* [Дем.]; *вышкребок* [Рус. Ив.]

3.3.10.7. Чёрствый хлеб: *твёрстый* [Павл.]

3.3.11. Сухарик: *сухарушка* Возн.

4. Молочные продукты

4.1. Молоко.

4.1.1. Кислое молоко: *кислир* [Нов. Некр.], *кислушка* [Усп.], *кисляк* [Антон., Орёл]

4.1.2. Обезжиренное молоко, получаемое после перегонки цельного молока: *перегон* [Никол.], *оборот* [Вас., Возн.]

4.1.3. Топлёное молоко: *топлёнка* [Рус. Ив., Возн., Анат., Вас.], *тушёнка* [Серг.], *топлюшка, топлёнка* [Спас.]

4.2. Ряженка.

4.2.1. Ряженка (общее название): *пристойка* [Б. Пл., М. Пл., Орёл, Трост.]

4.2.2. Запеченная в печи ряженка: *печеница* [Троиц.]

4.3. Сыворожка.

4.3.1. Сыворожка (общее название): *иврага* [Павлов.]

4.3.2. Сыворожка, остающаяся при сбивании масла: *сколётинка* [Орёл, Трост., Ст. Некр., Б. Пл. Возн. Дем.], *сколётинка*, уменьш.-ласкат. [Б. Пл.], *юра* [Возн.], *юрага* [Возн., Спас., Чап.]

4.3.3. Переваренная сыворожка из-под брынзы: *жиндица* [Мирн.]

4.4. Молочные сливки: *околотки* мн. [Усп.], *порожок* [Ст. Некр.]

4.5. Творог.

4.5.1. Творог из овечьего молока: *урда* [Спас., Вилк.], *вурда* [Возн., Усп., Павлов.], *удо* [Вилк.]

4.5.2. Творог из цельного молока: *простуша* [Ст. Некр.], *отвор* [Прим.], *отворог* [Анат.], *отворот* [Анат.], *гревак* [Рус. Ив.]

4.6. Брынза.

4.6.1. Закваска для приготовления брынзы: *завдаток* [Рус. Ив.]

4.6.2. Высушенный желудок ягненка, употребляемый для приготовления брынзы: *бурдюжок*,

бурдюжок, уменьш. [Возн.], *тяг* [Возн., Павл. Повсеместно], *тяга* [Возн., Б. Пл.], *оттяг* [Дем., Анат.], *бурдюг* [Повсеместно], *цяк* [Усп.], *чак* [Введ.], *гляк* [Серг.]

5. Напитки

5.1. Кипяток: *обварок* [Нов. Некр., Мирн., Ст. Некр.], *вар* [Б. Пл.]

5.2. Кисель: *кислятка* [Ст. Некр.], *кислячок*, ласкат. [Вас., Рус. Ив.]

5.3. Компот: *азвар* [Ст. Некр.], *звар* [Троиц.], *узвар* [Возн., Рус. Ив., Дем. Повсеместно], *извар* [Дем., Анат., Спас.], *кисёличка* [Мур.], *взвар* [Вас., Павл., Мур.]

5.4. Настойки.

5.4.1. Вишнёвка: *брачка* [Анат.]

5.4.2. Медовая брага: *сита* [Анат.]

5.5. Вино.

5.5.1. Розовое виноградное вино: *телено* [Анат.]

5.5.2. Вино: *винцушка*, экспресс. [Мур.], *джин* [Б. Пл., Рус. Ив.]

5.5.3. Вино с водой: *центурика* [Вас.]

5.5.4. Сухое вино: *сушь* [Б. Пл.], *сухарь* [Дем.]

5.5.5. Вино, приготовленное из остатков винограда: *жмуха* [Троиц.]

5.5.6. Виноградные выжимки: *жмых* [Трост., Возн., Введ., Павлов.], *жмыха* [Б. Пл.]

5.5.7. Молодое вино: *ревак* [Рус. Ив.]

5.5.8. Неотстоявшееся вино: *бурбуняшка* [Анат.]

5.6. Водка.

5.6.1. Водка (общее название): *горилка, горилочка* [Возн.]

5.6.2. Сливовая водка: *ракия* [Возн., Введ., Павлов.]

5.6.3. Самогон: *джута* [Введ., Павлов.], *цуйка* [Ст. Некр., Кисл.]

5.7. Денатурат, неочищенный спирт: *ганджа* [Анат.]

6. Приправы

6.1. Приправа для приготовления пищи (общее название): *страва* [Дем.]

6.2. Острая приправа с перцем для мяса, рыбы, ухи: *саламур* [Дем., Анат., Возн.]

6.3. Пряности для солений: *маритура* [Ст. Некр.]

6.4. Рассол (общее название): *саламур* [Ст. Некр., Усп.]

6.5. Рассол, в котором хранится мясо, сало и т. п.: *рапа* [Возн., Введ., Павлов., Усп., Серг., Мирн., Повсеместно].

6.6. Сироп, соляной раствор для засолки рыбы: *суроп* [Троиц., Ст. Некр.]

6.7. Соус, жидкая приправа из чеснока и масла: *жижка* [Возн.]

7. Сладкие блюда

7.1. Лакомства: *лакомки* [Анат.]

- 7.2. Печенье.
- 7.2.1. Печенье в форме ореха: *орешки* мн. [Усп.]
- 7.2.2. Печенье: *жамка* [Введ., Ст. Некр.], *испичение* [Троиц.], *печиво* [Петр.], *вергун* [Троиц.]
- 7.2.3. Печенье из резаного теста: *резанки* мн. [Возн.]
- 7.2.4. Форма выпечки печенья: *вузацик* [Рус. Ив.]
- 7.2.5. Вид печенья: *шури́ли* мн. [Град., Троиц.]
- 7.2.6. Домашнее сухое печенье, хворост: *сухарики* мн. [Спас., Усп.]
- 7.2.7. Круглое печенье с маком: *бабошка* [Алекс.]
- 7.3. Пряники.
- 7.3.1. Название печенья, пряников: *клинушки*, мн. [Б. Пл.]
- 7.3.2. Пряник: *жамка* [Возн.]
- 7.3.3. Пряник, печенье из ржаной муки: *житник* [Б. Пл.]
- 7.3.4. Разжеванный пряник, хлеб для кормления маленьких детей: *жваник* [Возн.]
- 7.4. Торт: *куха* [Возн.]
- 7.5. Конфеты.
- 7.5.1. Конфетки: *конфетики* мн. [Введ., Возн., Павлов.]
- 7.5.2. Леденцовая конфета: *лампасета* [Мур., Нов. Некр.], *рожок* [Возн., Введ.]
- 7.6. Консервированные фрукты, овощи: *закатка* [Ст. Некр., Павлов.]
- 7.7. Сухофрукты.
- 7.7.1. Сухофрукты: (общее название): *суша* [Ст. Некр.], *сушка* [Ст. Некр., Нов. Некр.], *сушня* [Возн., Дем., Анат., Б. Пл., Троиц., Рус. Ив., Серг., Усп.], *сушняк* [Усп.], *сушь* [Мур., Ст. Некр.], *узвар* [Б. Пл.]
- 7.7.2. Изюм: *зюм* [Усп.], *трухляки*, мн. [Усп.], *узум* [Спас.]
- 7.7.3. Засушка фруктов: *сушь* [Ст. Некр.]
- 7.8. Халва: *олива* [Петр.]
- 7.9. Крем для сдобных изделий: *сироп* [Возн.]
- 7.10. Ваниль: *ванель* [Троиц.], *ванёлька* [Возн.]
8. Блюда.
- 8.1. Первые блюда.
- 8.1.1. Борщ, заправленный сметаной и яйцами: *белый борщ* [Возн.]
- 8.1.2. Густой суп из пшённой крупы с салом и луком: *кандёр* [Мур., Анат., Возн., Введ., Павлов.]
- 8.1.3. Окрошка: *закрошка* [Анат.], *квас* [Дем.]
- 8.1.4. Приправа к первому блюду, обычно к борщу: *затолочка* [Возн., Введ., Павлов.]
- 8.1.5. Суп (щи) из кислой капусты: *капустник* [Антон.]
- 8.1.6. Суп: *похлебец* [Ст. Некр.]
- 8.1.7. Уха: *зама* [Рус. Ив.], *щёрба* [Вас., Кист., Мур., Нов. Некр., Ст. Некр.], *юха* [Возн., Ст. Некр.], *юшка* [Алекс., Анат., Вас., Вилк., Возн., Коса, Над., Рус. Ив., Троиц., Усп., Чап., Ст. Некр.]
- 8.1.8. Похлебка из всякой всячины, которую варили в голодные годы: *джандра* [Б. Пл.]
- 8.1.9. Похлёбка: *тура* [Спас.]
- 8.2. Вторые блюда.
- 8.2.1. Мясные блюда.
- 8.2.1.1. Мясо (общее название): *мясушко*, ласкат. [Петр., Возн., Введ., Павлов. Повсеместно].
- 8.2.1.2. Баранье мясо, тушенное с острыми приправами: *каларма* [Вас.]
- 8.2.1.3. Блюдо, приготовленное из крупно порезанного лука с поджаренным мясом: *такан* [Вилк.]
- 8.2.1.4. Жаркое: *жарковые* мн. [Ст. Некр.], *жарковля* [Троиц.], *жарковье* [Антон.], *жарковья* [Павлов.]
- 8.2.1.5. Холодец: *холодник* [Возн.], *холодница* [Ст. Некр.], *каварма* [Спас.]
- 8.2.1.6. Плов: *пилав* [Вилк., Усп., Алекс.]
- 8.2.1.7. Ливерная колбаса: *белая колбаса* [Павл.]
- 8.2.1.8. Колбасы: *колбасики* мн. [Дем.]
- 8.2.1.9. Котлеты: *котлетки*, мн. [Дем.]
- 8.2.1.10. Сильно просоленное, завяленное мясо: *пастрама*, *пастарма* [Возн. Введ.]
- 8.2.1.11. Мясо, тушенное со специями: *каварма* [Возн., Введ.]
- 8.2.1.12. Вытопленное сало, порезанное мелкими кусочками: *шкварки* мн. [Анат., Дем., Возн., Рус. Ив., Мур., Серг., Трост., Усп., Чап.]
- 8.2.1.13. Блюдо из сала: *тузлук* [Коса]
- 8.2.2. Рыбные блюда.
- 8.2.2.1. Рыба (обычно окунь, мелкий лещ), запеченная в тесте: *опеканка* [Ст. Некр., Нов. Некр., Мирн., Ст. Некр.]
- 8.2.2.2. Фаршированная рыба: *чинёнка* [Мур.]
- 8.2.3. Блюда из яиц.
- 8.2.3.1. Блюдо из нарезанных отварных яиц с мясом: *гранат* [Серг.]
- 8.2.3.2. Яичница: *яешня*, *ййшня* [Мур., Рус. Ив.]
- 8.2.4. Блюда из муки.
- 8.2.4.1. Блюдо из муки (общее название): *болтянка* [Б. Пл.]
- 8.2.4.2. Блинчик блинок [Б. Пл.], *блине́ц* [Дем., Ст. Некр.], *клоцик* [Мур.]
- 8.2.4.3. Вареник с мясом: *балабушка* [Рус. Ив.]
- 8.2.4.4. Галушка: *бабушечка*, *бабушка* [Анат.], *бабышечка* [Возн.]
- 8.2.4.5. Оладьи: *ладки*, *ладики*, только мн. [Нов. Некр., Павл., Рус. Ив.]
- 8.2.4.6. Жидкая (кислая) пицца из муки, с винными дрожжами: *кваша* [Возн.]

8.2.4.7. Жидкий раствор муки с дрожжами для замешивания дрожжевого теста: *подбойка* [Возн., Введ., Мур., Рус. Ив., Мирн.]

8.2.4.8. Печеное изделие с начинкой из брынзы: *мелиня* [Никол.]

8.2.4.9. Печеное блюдо из картофеля, лапши или других продуктов: *бабка* [Б. Пл., Антон.]

8.2.4.10. Запеканка: *запечка* [Троиц.]

8.2.5. Блюда из овощей.

8.2.5.1. Овощное рагу из помидоров, баклажанов, перца и лука: *манджа, манджя* [Возн., Введ., Павлов., Возн., Ст. Некр., Спас.]

8.2.5.2. Блюда из варёной фасоли: *фасолянка* [Троиц.]

8.2.6. Блюда из картофеля.

8.2.6.1. Блюдо из теста и картофеля: *штрудли, шнудли, штрутли* мн. [Анат., Антон., Никол., Введ. Возн., Дем., Трост., Чап.]

8.2.6.2. Кушанье из картофеля, толченного с яйцом: *дрочёна* [Усп.]

8.2.6.3. Картофельное пюре: *толочанка, толчанка, толчёнка* [Рус. Ив., Возн., Б. Пл., Анат., Дем.], *топтанка* [Троиц.]

8.2.6.4. Картошка, тушенная с капустой и мясом: *капустник* [Рус. Ив., Возн.]

8.2.6.5. Оладьи из тертого сырого картофеля: *затирки* мн. [Павлов.]; *жманки* мн. [Усп.], *деруны* [Б. Пл.]; *драники* [Б. Пл.]

8.2.6.6. Пюре *перей* [Павл.]

8.2.7. Блюда из творога.

8.2.7.1. Блюдо из теста и творога, ленивые вареники: *вареницы*, мн. [Возн., Введ., Анат.]

8.2.8. Каши.

8.2.8.1. Гречневая каша: *гречанка* [Анат.]

8.2.8.2. Каша из кукурузной муки: *малыга* [Алекс.], *малыжка*, ум.-ласк. [Алекс., Чап., Антон.], *мамлайка* [Серг.]

8.2.8.3. Каша из муки и крупы: *джандра* [Б. Пл., Трост.]

8.2.8.4. Каша из пшена: *пианка* [Серг.]

8.2.8.5. Каша из пшеничной муки: *саламат* [Алекс., Павлов.] *саламать* ж. [Введ.], *саламата* [Усп.]

8.2.8.6. Каша, затертая на кипяченой воде: *лемешка* [Ст. Некр.]

8.2.8.7. Пшеничная каша: *малай, булгур* [Ст. Некр.]

8.2.8.8. Жидкая каша, размазня, похлёбка, сваренная из пшена, какой-л. другой крупы или муки с салом: *кулеш* [Возн., Введ., Павлов., Вас., Ст. Некр., Нов. Некр., Мур. Повсеместно]; *тюря, тюря* [Б. Пл., Усп.]

8.2.8.9. Мучная каша или похлёбка на воде либо на молоке: *зати́рка*, реже *зати́рка* [Антон., Мур., Рус. Ив., Возн., Нов. Некр.], *зати́руха* [Ст. Некр., Серг.]

8.3. Закуски, консервы

8.3.1. Винегрет: *силос* [Дем., Анат., Возн., Введ., Павл.]

8.3.2. Икра из баклажанов: *бакладзея* [Б. Пл.]

8.3.3. Кукурузные зёрна, жаренные в духовке: *пуканки*, мн. [Павлов., Возн.]

8.3.4. Семечки: *семяна*, мн. [Град.]

8.3.5. Соления (соленые огурцы, квашеная капуста), заготавливаемые на зиму: *тёрба* [Рус. Ив. []]; *квашенина* [Б. Пл., Рус. Ив.]

8.3.6. Вид домашнего соленья: *море* [Возн.]

8.3.7. Консервированные фрукты, овощи: *закаточка*, ум.-ласк. [Троиц.]

9. Обрядовые блюда.

9.1. Церковные блюда.

9.1.1. Просвира: *аркус* [Петр.]

9.2. Рождественские блюда.

9.2.1. Печенье в форме птичек, с которым ходили колядовать: *таусинки* мн. [Анат.]

9.2.2. Хлебцы, сделанные в виде птиц, которые пекли на Рождество: *тавушанка* [Анат.]

9.2.3. Кутья с медом и взваром, которую вечером под рождество дети носят своим крестным отцу и матери: *вечёра* [Усп.]

9.3. Пасхальные блюда.

9.3.1. Вареное пасхальное яйцо с раскрашенной скорлупой: *крашенка* [Рус. Ив., Возн., Введ. Повсеместно].

9.3.2. Сдобное тесто, приготовляемое на Пасху: *пёкиша* [Ст. Некр.]

9.4. Свадебные.

9.4.1. Маленький свадебный каравай: *ёжик* [Чап.]

9.4.2. Небольшой кулич, который пекут на девичник: *калабушек* [Троиц.]

9.4.3. Свадебная лепешка из дрожжевого теста: *жамка* [Прим., Возн.]

9.4.4. Свадебное изделие из теста в форме курицы, утки, гуся или поросёнка: *курник* [Алекс., Чап.]

9.4.5. Свадебный калач: *каравай* [Рус. Ив., Петр., Павлов., Спас.]

9.4.6. Свадебный пирог: *ряженок* [Возн.]

9.4.7. Свадебный хлеб с запеченной камышинкой: *дивень* [Чап.]

9.4.8. Украшение из теста на свадебном пироге в виде зубчиков: *рожочек* [Рус. Ив.]

9.5. Блюда, которым угощают при рождении ребенка.

9.5.1. Угощение, которое приносят роженице родственники и знакомые: *зубок* [Павлов.]

9.6. Поминальные блюда.

9.6.1. Крендель, который пекут на третий день после похорон: *завитушечка* [Возн.]

9.6.2. Еда, которую дают при поминании умерших: *Помана* [Вилк.]

10. Корм для животных

- 10.1. Смешанный корм для скота: *баланда* [Усп.]
- 10.2. Пойло для скота из остатков мамалыги: *зяндра* [Ст. Некр.]
- 10.3. Сыворотка из-под творога с мукой, используемая для корма телятам: *поспочка*, ум.-ласк. [Спас., Усп.], *поспа* [Спас., Усп.]
- 10.4. Полова или измельчённая солома: *три-на́* [Анат., Дем.], *пелёва* [Петр.]
- 10.5. Раздробленное зерно, используемое как корм для животных: *драч* [Серг.]

Литература

1. Демьянова (Морошану) Л.И. Словарь экспрессивной лексики русских переселенческих говоров Одесской области / Л.И. Демьянова; Одес. гос. ун-т. Одесса, 1988. 128 с. Деп. в ИНИОН АН СССР 14.03.1988, № 33038.
2. Морошану (Демьянова) Л. И. Материалы к «Программе сбора лексики говоров старообрядцев»: тема «Наименования лиц: социальные отношения» // Липоване: история и культура русских старообрядцев. - Вып. 9. Одесса-Измаил, 2012.
3. Морошану (Демьянова) Л. И. Материалы к «Программе сбора лексики говоров старообрядцев»: темы «Млекопитающие» и «Птицы» // Науковий вісник Міжнародного гуманітарного університету. Серія: Філологія. 2010. Випуск 3. С. 59-64.
4. Морошану (Демьянова) Л. И. Методы сбора и анализа экспрессивной лексики в говорах липован Придунавья // Науковий вісник Міжнародного гуманітарного університету. Серія: Філологія. 2010. Випуск 2. С. 41-53.
5. Словарь русских говоров Одесщины: В 2 т. / Отв. ред. Ю. А. Карпенко, С. Уэмура. Одесса: Астропринт, 2000-2001. Т. 1: А-О. 369 с.; Т. 2: П-Я. 293 с.

РЕЦЕНЗИИ. ОБЗОРЫ. ХРОНИКА.

Душакowa Н.С. (Кишинев)*

РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ ФЕДОРА СЕМЕНОВИЧА КАУНОВА «МОЕ ВРЕМЯ СТРОИТЬ, ПИСАТЬ И РИСОВАТЬ» (КИШИНЕВ, 2012)



Новая книга старообрядческого писателя Федора Семеновича Каунова – это не просто «заметки о прожитом времени», как сам автор пишет в предисловии. Это правдивые истории, размышления, осмысление жизни и ценностей нескольких поколений.

О себе автор пишет, перефразируя послания Апостола Павла: «Я – русский из русских, старообрядец из старообрядия, родился в селе Кунича на севере Молдовы». Автор предстает перед читателем разносторонней личностью: строитель по профессии, талантливый художник, человек с твердыми жизненными принципами, писатель и поэт.

*Наталья Сергеевна Душакowa 15 августа 2012 г. в Кишиневе, в Институте культурного наследия успешно защитила докторскую диссертацию по теме: «Традиционное старообрядческое жилище Прото-Днестровского междуречья и Левобережного Поднестро-вья (XIX нач. XXI в.)». От всей души поздравляем нашего постоянного автора и друга с этим важным для нас и ее событием! Многая Лета! Многая Поля!!!

На первый взгляд создается впечатление, что книга составлена из отдельных, разрозненных повествований, рассказов и стихов. Но после внимательного прочтения становится ясно, что автором создана полноценная картина, в которой представлена целая жизнь: истории из жизни автора, его родителей, уроки деда, которым автор неизменно следует всю свою жизнь. Федор Семенович рассказывает о своем личностном становлении: здесь и первое знакомство с творчеством А.С. Пушкина, и первая поездка в Москву, и путь профессионального строителя, сокровенные мысли об искусстве, о семье, о людях, о старообрядческой вере, о родной истории.

Несмотря на анализ исторических фактов, связанных с расколом, осмыслением советской действительности и современности, книгу нельзя назвать научной. Однако автор на научность и не претендует. Он пишет искренне и душевно, на протяжении всей книги раскрывая перед читателем старообрядческие духовные ценности, среди которых особое место занимают вера, почитание родителей, семья, честность, трудолюбие и, конечно же, любовь к родному краю и родному дому. Перед нами предстают не научные факты, а живые судьбы, яркие личности, характеры и твердые убеждения.

Вся книга пронизана гордостью за свою культуру. Любовь к исторической родине, родному селу и его жителям нашла отражение в целом ряде рассказов, стихов и рисунков. Родному дому автор посвятил отдельное стихотворение, которое начинается со слов: «До слез люблю куничский дом...». В книге можно встретить и зарисовки из жизни села: «В престольный день святых Флора и Лавра церковь села Кунича была переполнена. Прихожане стояли так плотно, что свече не проскользнуть, поясные поклоны исполнялись наклоном головы».

Особое место в книге занимают авторские рисунки родственников и односельчан, церковных деятелей и друзей-старообрядцев. Рассуждая о современном искусстве, Ф. Каунов с горечью отмечает утрату в нем национального колорита: «На выставках сегодня нельзя определить, чье искусство выставлено! Чьи горы, чьи пейзажи воспевают художник? Без образное «нечто» задавило национальные черты в искусстве».

На страницах книги на примере села Куничи показаны и современные процессы, которыми охвачены старообрядческие села республики Молдовы: миграция молодежи в города и за границу. В рассказе под названием «Бегство» автор с сожалением пи-

шет: «Бегут семьями в Россию, в Канаду, в Европу. Если в старообрядческом селе Покровка детям уйти из села – отцу и матери позор. В Куниче культура другая. „А дети мои в Калуге или Новгороде устроились, и живут, слава Богу“ – так, часто наполовину с горечью и болью, а большие с гордостью говорят о своих детях (внуках) в Куниче». Безусловно, эти процессы, в конечном счете, приводят к размыванию старообрядческой культуры. Все сильнее проявляется нивелирующее традиционные особенности влияние города.

Роль книги «Мое время строить, писать и рисовать» значительна для самых разных слоев читательской аудитории. В первую очередь, она важна для подрастающего поколения, поскольку, на наш взгляд, прекрасно выполняет воспитательную функцию. Ведь, отражая непреходящие ценности традиционной культуры, автор влияет на формирование ценностных ориентиров своих читателей. Более того, происходя именно из той среды, о которой ведется повествование, писатель создает текст, насыщенный этнокультурной информацией, которая может быть использована исследователями-этнологами при анализе культурных феноменов. Поэтому рецензируемую книгу можно рассматривать и как источник информации о старообрядческой культуре.

Например, в рассказе «Уроки истории» в поучительной форме преподнесен запрет на курение, распространенный в старообрядческой среде. В нем отец говорит сыну о том, что моду на курение «из Европы забез брадобривец Петр I. Наши деды и прадеды – старообрядцы спаслись от этого зла в этих краях, а ты своим поступком плюешь на их могилы».

Тема переселения старообрядцев в Пруто-Днестровское междуречье затронута и в уже упомянутом рассказе «Бегство». За трапезой после службы в кунической церкви митрополит Белокриницкий Иннокентий произносит такие слова: «Во всей России, пожалуй, нет таких больших сел старообрядцев, как Кунича». На это «стихарь Козьма, подвижный маленький старичок» отвечает: «Да ить тута, в Куничи, и есть вся Россия. Беженцы мы российские, бегством спасались, и улицы сохранились – Старая Беженарька, Новая Беженарька. Тут все и осели, бегством спасли веру и жизни свои...».

Историческую родину старообрядцы хранят в своей душе: соблюдают русские традиции, читают русских классиков, говорят и воспитывают своих детей на русском языке. Ф.С. Каунов в стихах обращается к Богу с молитвой о России:

- Прости, Господи, спаси
Русь на избранном пути!
Я двуперстием крещусь
С верой в нынешнюю Русь!

Своей новой книгой Федор Семенович Каунов, без сомнений, внес неоценимый вклад в сохранение старообрядческой духовной культуры и воспитание молодого поколения. От души хочется пожелать автору обрести понимающих читателей и в

дальнейшем продолжить важное дело сохранения культурного наследия нашего региона своими следующими книгами.

Грязнова В.М. (Ставрополь)

Международная научная конференция «Лингвистическая экология: сохранение исчезающих языков» (п. Новокумский Левокумского района Ставропольского края, 19–22 сентября 2012 г.)*



45-летие возвращения некрасовцев на историческую родину. Праздник в п. Новокумском.



Традиционный костюм можно увидеть в экспозиции Новокумского филиала музея

Международная конференция «Лингвистическая экология: сохранение исчезающих языков») была приурочена к 50-летию возвращения казаков-некрасовцев в Россию, в село Левокумское Ставропольского края. Конференция была включена правительством Ставропольского края в состав праздничных юбилейных мероприятий, посвященных 50-летию возвращения казаков-некрасовцев на историческую родину. Актуальность данной конференции определяется необходимостью скорейшего описания исчезающих языков на территории Российской Федерации, в том числе и системы говора казаков-некрасовцев в ее архаическом виде, поскольку современная речь потомков казаков-

некрасовцев подвергается влиянию литературного языка и исчезает как самобытное и целостное явление.

Конференция прошла на базе филиала Краевого музея изобразительных искусств в поселке Новокумский Левокумского района Ставропольского края, месте компактного проживания казаков-некрасовцев.

Конференция проводилась преподавателями кафедры русского языка Северо-Кавказского федерального университета (СКФУ) при поддержке Министерства культуры Ставропольского края, администрации Левокумского района и Краевого музея изобразительных искусств.

* Проект 12-04-14060г.



При посещении церкви казаки надевают традиционный костюм.



Казачки-некрасовки в традиционной одежде.

В работе конференции участвовали доктора и кандидаты наук из российских и зарубежных вузов: Тартуского университета (Эстония), Института археологии и этнографии Академии наук Армении, Вильнюсского университета (Литва), Института русского языка РАН, Европейского университета в Санкт-Петербурге, Института лингвистических ис-

следований РАН, Российского государственного педагогического университета им. А.И.Герцена, Ингушского государственного университета, Пятигорского государственного лингвистического университета, Южного федерального ун-та, Кубанского государственного университета, Армавирской государственной педагогической академии, Института социально-экономических и гуманитарных исследований Южного научного центра РАН, Северо-Кавказского федерального университета.

В работе конференции также приняли участие председатели старообрядческих обществ Эстонии, Молдовы, Польши, Румынии: Варунин Павел Григорьевич, председатель Союза старообрядческих общин Эстонии, Донцов Петр Артемьевич, председатель координационного совета российских соотечественников в Молдове, Мисиюк Адам Григорьевич, профессор Варшавской духовной семинарии (Польша), Игнат Мирон Даньянович, председатель общин русских липован в Румынии.

В ходе работы конференции были проведены секции, круглые столы по проблемам лексикологической и лексикографической проблематики изучения русских диалектных языковых ареалов, встречи с носителями говора казаков-некрасовцев, а также мастер-классы для учителей русского языка и литературы по изучению фольклорного и языкового наследия казаков-некрасовцев.

Внимание участников форума сосредоточилось на рассмотрении проблематики сохранения и тщательного изучения всех социально-функциональных страт национального русского языка, в первую очередь диалектов. Особое внимание уделялось анализу историко-культурного контекста в процессе становления и развития диалога языков и культур России и их взаимодействию. На конференции состоялся обмен информацией и опытом в области разработки и применения наиболее эффективных методов и приемов в ходе изучения социально-функциональных страт национального русского языка.

Этнокультурное своеобразие казаков-некрасовцев состоит в том, что в течение двух с половиной веков проживания в Турции, в условиях инокультурного неславянского окружения, они сохранили русский язык, культуру, обычаи, иначе говоря, систему этнических констант, которая и является той призмой, сквозь которую человек смотрит на мир и которая определяет этничность сознания человека. Некрасовцы всегда воспринимали русскую речь как способ и средство выражения их национального русского облика.

Этническая культура казаков-некрасовцев выявляет значительное количество архетипических представлений древнерусского человека и даже славянина о членении, категоризации, структурировании и оценивании окружающего мира, что обусловлено изоляцией культуры, в том числе и языка



казаков-некрасовцев, от общенациональной культуры и общенационального русского языка, а также неосознанным противостоянием чуждой неславянской культуре и языку носителя русской культуры и языка.

Изучение этноцентрического содержания культуры такой социально-конфессиональной группы русского народа, как казаки-некрасовцы Ставрополя, способствует формированию этнокультурной компетенции гражданина. На важность национальных (этнических) корней в жизни человека указывали многие русские философы начала XX в.

По общему мнению участников научной конференции, проведенный преподавателями кафедры русского языка СКФУ форум будет способствовать укреплению позиции русистики как науки

о русском языке во всех его идиомах в международном научном контексте, сохранению филологического и культурного наследия России, выработке правильной политики общества по отношению к нелитературной речи и прежде всего — к диалектам, идеально приспособленным для обслуживания традиционного русского деревенского общения, позволит проанализировать состояние всех социально-функциональных страт национального русского языка, и в первую очередь, диалектов, будет способствовать повышению уровня научных исследований в области социолингвистики, диалектологии, лингвокультурологии, а ее результаты найдут отражение в практической работе вузовских преподавателей и учителей.

Сморгунова Е.М. (Москва)

«ЛИПОВАНЕ. ДУНАЙСКАЯ ВЕНЕЦИЯ». КИНО В МОСКВЕ.

Кинорецензия и немного истории.

В октябре этого, уходящего, 2012 года, в Москве проходил очередной VI Московский международный фестиваль, и целую неделю вместе с ним шла конференция по современным проблемам визуальной антропологии «КАМЕРА - ПОСРЕДНИК».

Директором Фестиваля был Евгений Васильевич Александров, руководитель Центра визуальной антропологии, автор и создатель многих картин о наших староверах, живущих в разных районах и областях страны. Он же руководил всей конференцией и делал доклад о российском ракурсе визуальной антропологии.

Наша секция Фестиваля «КАМЕРА - ПОСРЕДНИК» со специальной программой «История и культура старообрядчества» проходила в Доме Национальностей и собрала большое количество зрителей и участников обсуждения. Пришло много староверов, из Рогожской общины и из Преображенской. Они были очень заинтересованы картиной: для многих смотревших было важно не только, что показано в фильме, но как показано.

Роль фотографии как источника для изучения жизни и быта объекта, этнографии и этнологии очень велика. Роль видеозаписей для сохранения истории и культуры бесценна. Но отношение живых информантов, которых фотографируют или снимают на кино исследователи – историки и этнографы, режиссеры и операторы – очень различно. «Фото – это будто что-то у тебя отнимают», – так говорили нам в экспедициях наши староверы и фотографировались очень неохотно, а порой и вовсе запрещали нам делать это. А видео – совершенно другое, его во время разговора часто и не замечают, особенно, если себя правильно вести и не стремиться попасть в алтарь храма.

И художественный язык визуальной антропологии – другой, особый. Снимая на видео и смотря потом отснятое, мы словно попадаем в машину времени. Мы ловим отклик, идущий из той жизни, которую хотим запечатлеть. Хотим сохранить, записать и сохранять дальше во времени. Видеоматериалы хранят культуру и обычаи, нравы и одежду, природу и архитектуру домов, жилища, храмов.

Всякий фильм относится к жанру путешествий, и в пространстве и во времени. Нужно не только показать жизнь и людей, но и стать представителем, представителями тех людей, которых снимают, того времени и той культуры. А потому возникает долг перед культурой, людьми и временем, и ответственность перед этой культурой и временем.

И потому непрестанно во время работы живёт мысль:

Как бы всё сохранить, чтобы и следующие увидели!

Фильм, который показывался на Фестивале в специальной программе, назывался: **Липоване. Дунайская Венеция. 26 минут. Россия, 2012. Алексей Погребной.** Фонд этнографических исследований.

Режиссер Алексей Погребной – заслуженный деятель искусств РФ, автор и режиссер более 50-ти документальных фильмов.

Фильм рассказывает о старообрядцах-липованах, которые около двухсот лет назад, уходя от преследований российского правительства и православной церкви, осели на украинском берегу Дуная. Они основали там город Вилково, вручную построили его на островах на воде, прорыли искусственные каналы, которые орошали сады и огороды, а главное – продолжали хранить веру, принесенную с собой, соблюдая традиции и обряды старообрядчества.

Местных жителей- староверов называют липованами, а сам город Дунайской Венецией, за его красоту, необычность, каналы и удивительную привлекательность. Вилково называлось часто село Липованское.

В Большой энциклопедии 1900 г. современный город Вилково называется «Посад Вилков на Дунае Бессарабской губернии, 120 верст от Измаила. Население преимущественно старообрядцы, занимаются рыболовством».

И вот, наконец, фильм начинается. Все собрались, но всегда ждут еще кого-то, кто придет позже. Обычно бесконечно удивляет и огорчает эта привычка нашего общества: ждать тех, кто опаздывает, и не относиться с уважением к тем, кто уже пришел и пришел вовремя.

Начинается фильм – мягкая мирная картина.

Первый кадр – на зеленом берегу реки Дуная стоит фигура рыбака, но не с веслом, как нам привычно было бы видеть, а с крестом в руках.

В соответствии с кино – жанром путешествия, вы оказываетесь в тех местах, где раньше не были и, может быть, мало о них слышали и знаете. И тогда вы с открытыми глазами, с непредвзятым взглядом смотрите на эту жизнь, людей, жизнью этой живущих, их занятия в этой жизни. И одновременно видите, как они одеты, как держатся, что делают, даже, как молятся и где молятся.

Вот знаменитые вилковские каналы – ерики. В середине растут деревья и кусты. Лодка с низкими

боками и с задранном носом. На лодке, тихо плывущей между деревянными тротуарами вдоль ряда домов, – семья староверов, женщина в платке, а у мужчины на голове кепка и рубаша подпоясана, везут рыбу, он ведет лодку, отталкиваясь палкой, а женщина – просто сидит и наслаждается тишиной.

В старообрядческом храме идет служба, и в кадре крупно сняты две молодые поющие женщины – в белом платке и розовом, а сзади, за ними, – в иконостасе иконы, увитые белыми и красными цветами.

Весь город с его многочисленными каналами – улицами был отвоеван у моря. Все дома стоят на насыпной земле. Целые острова появились среди широких лиманов, и теперь на них яблоневые сады и виноградники. Вот жители снимают спелые крупные грозди и дают из них вино. Оно шипит и пенится, наполняя ведра. Глядя на экран, так и хочется попробовать.

И еще всюду вода, Дунай катит свои воды и делится на рукава – гирла, их три около Вилкова. Говорят, что город и получил название от того, что стоит на вилке двух протоков.

Главное русло Дуная в области дельты поросло камышовыми зарослями, изрезано рукавами, озерами и загонами. И населено огромным количеством водяных птиц, они беспрерывно взлетают, снова садятся на воду, и снова взлетают, от машущих крыльев стоит шум и гомон.

Река очень богата рыбой, водится лосось и белуга. Раньше насчитывали до 175 сортов разной рыбы. Всю добычу обрабатывал Вилковский рыбзавод, это был большой рыбзавод, и там работали, в основном, жители Вилкова. Теперь завод закрыт. Но рыба осталась. Остались и огороды, обильные, урожайные, на них и работают липоване.

Вот и прошли 26 минут, которые кинематографическое начальство отпускает на документальный фильм. Фильм кончился. Последние титры: авторы и участники. А уходить из этого мира не хочется. Жаль расставаться с жителями Вилкова, с самим городом, с базаром на пристани – совсем не хочется. И снова бродишь по базарным рядам: рыба – белая, желтая, черная, даже фиолетовая, или она так отливает на солнце? Арбузы, огурцы, конечно, перчики всех цветов и помидоры всех размеров, и снова рыба – бьётся, трепещет, хочет назад в воду, в волны.

Даже деревянные тротуары вдоль каналов – скользкие и узкие, а как радуют! То одна нога, то другая проваливается в сломанные доски, скользишь по ним, потому что они мокрые от всплесков вёсел проезжающих мимо лодок, а всё равно это не вызывает раздражения и огорчения, а скорее хочется починить эту дырку или прибить доску. Но мы идем, идем вместе с автором фильма, ... идем дальше, к реке, к Дунаю.

Мелькают последние кадры, и тогда можно прочесть, что редактором этого фильма был наш любимый и трудолюбивый Александр Анатольевич ПРИГАРИН.

Слава ему и здоровья.

Самое начало было много лет назад. Археографическая экспедиция Московского Университета приехала в районы Одесского региона в августе 1973 г. Тогда были обследованы старообрядческие поселения на территории Молдавской ССР (в тогдашнем территориальном делении), Одесской и Черновицкой областей Украины. Населенные пункты – Вилково, Измаил, Килия, Новая и Старая Некрасовка, Великопоское. Мы знали тогда только, что липованами называют себя староверы, со времен раскола бежавшие на юг и проживающие в Румынии и Молдавии. А название объясняли так: «Липованы» – одни говорят, что на липовых досках писали, на них молились. Другие говорят – замешивались в воровстве, возмрут – простригут голову, так говорят – липован. Простриженная полоса – у липован, как у запорожцев – хохол».

То, что нам удалось наблюдать в наших экспедициях с 1973 г. и в более поздние годы (1975, 1976, 1986 г.г.), указывало на наличие, несмотря на все преграды, живых человеческих связей между липованами, живущими по разные стороны границ, в разных политических и других обстоятельствах. В частности, липоване румынские, насколько можно судить, оказались в 20-м веке в более благоприятных условиях: их не так преследовали и уничтожали, как липован на территории СССР. Между этими двумя крайними вариантами история создала один промежуточный – липован молдавских и западно-украинских, оказавшихся на территории СССР лишь после 45-го года, если не считать отрезка 39 – 41 годов, когда территория Западной Украины стала частью СССР, согласно Пакту.

«А Прадеды были московские. И книги с Москвы привозили»: Круглова Т.А. Краткое описание рукописей, найденных в 1973 г. на территории Молдавской ССР и Одесской области УССР // Из истории фондов Научной библиотеки Московского Университета. С. 152-158.

В экспедиции МГУ участвовали: Т.А.Круглова, И.В. Поздеева (руководитель экспедиции), Е.М. Попов, Е.М. Сморгунцова, Ю.Л. Фрейдин и А.Я. Якунин. Полевые дневники Е.М. Попова, Е.М. Сморгунцовой, Ю.Л. Фрейдина хранятся в Археографической лаборатории МГУ.

Любич П.А. (Кишинев)

ХРАМУ ПОКРОВА ПРЕСВЯТЫЯ БОГОРОДИЦЫ В ГОРОДЕ КАГУЛЕ – 120 ЛЕТ



*Храм Покрова Пресвятыя Богородицы в г. Кагуле.
Торжества по случаю 120-летия церкви.*

В воскресенье, 28 октября 2012 года, в день памяти отца нашего Евфимия Нового, солунского (889) и св. свщмч. Лукиана, присветера великия Антиохим (312), в городе Кагуле состоялось торжество, какое горожане не видели давно.

Программа празднования состояла из четырех частей. Её сердцевиной была служба в храме, которая началась накануне, в субботний день. Храм был заполнен не только старообрядцами, которые в основном проживают в Кагуле на Липованке, но и православными христианами никонианской церкви, кагульчанами других конфессий.

Участники службы, как некоторые из них говорили, ощущали двоякое состояние: большую радость юбилейным событием, а с другой стороны чувствовали волнение, вызванное воспоминанием нелегких, а порой и трагических моментов в истории храма. Незадолго до праздничного события многие приобрели книгу «Кагул. Русские православные староверы», из которой узнали, что храм строился долго, 12 лет, и не легко. Один купол был разрушен во время Великой Отечественной войны 1941 – 1945 гг. а в 1962 году храм был закрыт. Старообрядцы защищали свой храм как могли, но, против танков, пытавшихся разрушить храм, не устоять. Рабочий, получивший задание снять с церкви кресты упал и насмерть разбился.

На богослужении присутствовали приехавшие на торжество единоверцы из Румынии, Украины, России, Кишинева, Бендер, Тирасполя, Покровки, Куничи.

Службу вели отец Григорий, настоятель этого храма и отец Феодор из Тирасполя. Им помогали отец – диакон Андрей Вознюк из Кишинева и уставщик Деомид Гладков. Возглавил проведение праздничной службы епископ Кишиневский и всея Молдавии владыка Евмений, часто посещающий эту церковь.



Епископ кишиневский и всея Молдовы преосвященный Евмений освящает колокола перед их поднятием на колокольню храма в г. Кагуле.



Фото на память: священнослужители и прихожане у колоколов, подаренных благодетелями.



Диакон Андрей Вознюк совершает первый звон подаренных колоколов, перед их поднятием на колокольню храма Покрова в г. Кагуле.

Особую торжественность службе придало пение церковного хора одноименного храма в Кишиневе. Руководил хором уставщик Георгий Панко, выпускник духовного училища Митрополии в г. Москве. Прихожанам и приехавшим на торжество старообрядцам были предложены для вкушения просфоры.

Такой радости и доброго душевного состояния кагульские старообрядцы не ощущали со времени открытия восстановленной, после разорения, церкви 14 ноября 1999 года на память святых и бесребреников Козьмы и Дамиана.

По окончанию богослужения, перед исходными поклонами, преосвященный Евмений обратился,



Во время открытия торжества на площади «Хоры» в центре Кагула. Слева направо: настоятель храма на Липованке о. Григорий Кизицкий, епископ Кишиневский и всея Молдовы, преосвященный Евмений, диакон Андрей Вознюк, о. Феодор из Тирасполя, Любич Павел (автор книги о старообрядцах Кагула).

прежде всего, к прихожанам храма с прочувственным поучительным словом, в котором призвал подерживать храм христианским усердием к Дому Божию, соблюдать его святость и чистоту через исполнение в личной жизни требований Закона Христова и святоотеческих преданий. Выходя из церкви после литургии, люди бережно несли сосуды со святой водой, которую освятил во время службы владыка Евмений.

Вторая часть юбилейного торжества проходила в ограде церкви. На специально устроенном металлическом каркасе были установлены три колокола, которые предназначались для дарения храму. Церемониал открыл отец Григорий, настоятель храма. Он кратко рассказал об истории колокольной. В 1892 году, на открытие Дома Божия, самый большой колокол на 50 пудов подарил Аркадий Славский, архиепископ, 28 лет страждущий в Суздальской крепости. Также к открытию этого храма Горин Ефим Яковлевич, саратовский купец, передал в дар семь колоколов. Всего в новой колокольне, 120 лет назад, было 12 колоколов. Из них после 1962 года, когда храм был закрыт и подвергся вандализму, один (а по другим сведениям – два) колокол был передан местной властью господствующей кагульской церкви, где находится и сейчас. Одно время была попытка возврата взятого колокола, но она не увенчалась успехом.

Ещё один колокол был передан музеем города. Он был поставлен на обозрение перед зданием музея. Но так как его никто не охранял, он был украден. Два колокола, в период её закрытия, были украдены с колокольной. Из оставшихся четырех один имеет трещину и непригоден к использованию.

Добродушием благочестивых христиан, в праздник 120-летия храма, взамен утраченных колоколов появились новые. Самый большой, из установленных в ограде храма, был подарен Посольством Российской Федерации в Республике Молдова. Два других колокола подарили семья Бондаревых и

семья Боятюк. Принятые в дар колокола, которые испробовали здесь же, на месте церемонии их передачи, предстояло позже поднять на свое место – на колокольную. Депутат Парламента РМ Вероника Абрамчук преподнесла в подарок храму от имени своей семьи серебряный крест.

Далее все участники богослужения и мероприятия по случаю принятия подаренных колоколов выехали на автобусах в центр города. Здесь, на площади «Хоры», собралось множество кагульчан и жителей с окрестных сел. Устроители этой встречи видели свою задачу в том, чтобы как можно больше рассказать пришедшим об их храме и об истории кагульских старообрядцев. Ведь до сих пор у многих горожан сохраняется стойкое представление о живущих на Липованке староверах как о каких-то раскольниках, чуть ли не сектантах, людях религиозных, но не православных.

На встрече старообрядцев с горожанами выступили ответственные сотрудники Посольства Российской Федерации в Молдове В. Фимип, В. Рыбичкий, С. Деревенщикова, депутаты Парламента Республики Молдова В. Абрамчук и И. Додон, председатель Русско-славянской общины г. Кагула В. Михайлов, автор монографии о старообрядцах Кагула и спонсоры этого издания П. Любич и братья Албу.

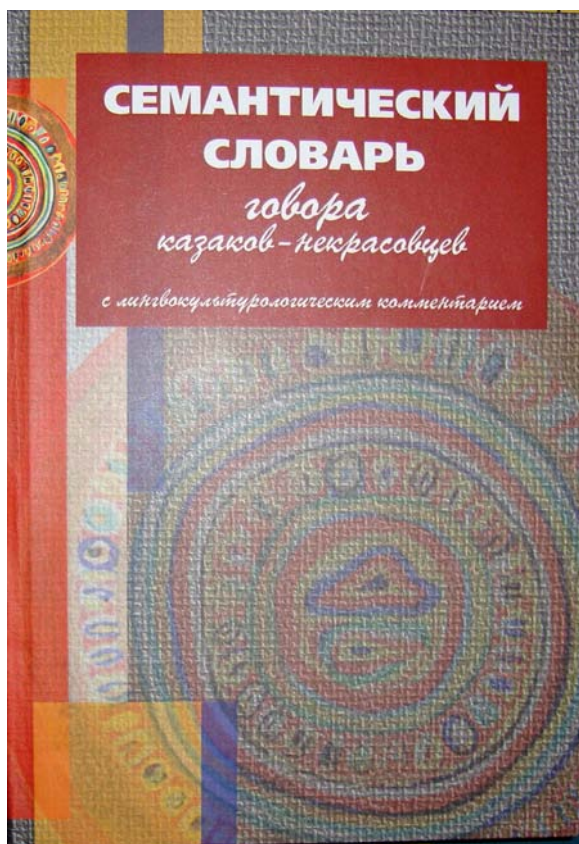
Завершился юбилей храма трапезой опять в ограде храма. Община взяла у местной воинской части две штабные палатки, по 100 мест каждая, и в них устроили обед. Никто и не предполагал, что людей будет столько много, что пришлось делать «второй заход». При этом повара должны были проявить чудеса изобретательности, чтобы накормить сытно всех пришедших. Во время трапезы председатель старообрядческой общины Кагула Владимир Бондарев поблагодарил за большую работу по организации юбилея И. Кушпиту, М. Лунгу, В. Зарицкого, Г. Булавина, Н. Соловьёва, В. Михайлова, семьи Калкатинж, Некрытовых, Коладеевых, Матоша, а также руководство МЧС г. Кагула, командование 3-й мотопехотной бригады, городскую примэрию, районный Совет, отдел народного образования, многочисленных спонсоров и меценатов.

Праздник удался, как говорится, на славу! Его широко освещали республиканская газета «Русское слово» и местная газета «Cahul Expres».

В заключении отметим, что юбилейное торжество по случаю 120-летия храма Покрова Пресвятыя Богородицы в г. Кагуле было организовано непосредственно настоятелем этой церкви иереем Григорием Кизицким, председателем городской старообрядческой общины Владимиром Константиновичем Бондаревым, председателем русско-славянской общины Василием Ивановичем Михайловым и членом церковного Совета, предпринимателем Владимиром Григорьевичем Зарицким.

Жеребило Т.В. (Назрань)

[РЕЦ.:] «Семантического словаря говора казаков-некрасовцев с лингвокультурологическим комментарием». Ставрополь, 2012.



Осенью 2012 года в Ставропольском издательстве «Ставропольсервисколла» вышел «Семантический словарь говора казаков-некрасовцев с лингвокультурологическим комментарием» (49,5 печатных листов). Авторами издания являются преподаватели Ставропольского государственного университета (ныне - Северо-Кавказского федерального университета) проф. В.М. Грязнова (автор идеи и руководитель проекта), доц. И.В. Желябова, доц. О.Н. Громакова, доц. Э.А. Черкашина, а также магистранты программы «Теория языка» (В. Пискунова, П. Сайгидова, Е. Баранова, Д. Кривенко, Е. Уварова, Д. Дегальцев).

Казаки-некрасовцы – потомки донских казаков, которые после целого ряда миграций укрылись в XVIII в. на территории Турции, затем в период с 1912 по 1962 гг. несколькими партиями переселились в Россию и были размещены в компактных поселениях, крупнейшие из которых расположены на Кубани и Ставрополье. Данная этноконфессиональная группа вызвала неизменный научный интерес как в период её проживания в Турции (на озере Майнос и острове Мада), так и после возвращения в Россию.

Некрасовцы, являясь представителями древнейшей ветви русского православия – старообрядчества, прожив в Турции 254 года, следуя «Заветам Игната» (Некрасов Игнат Федорович - (ок. 1660-1737) выборный атаман, принявший на себя руководство крестьянским восстанием 1707-1708 гг. после гибели К. Булавина) во многом сохранили «допетровский» уклад жизни, веру, культуру, в т.ч. язык. Некрасовцы всегда воспринимали русскую речь как способ и средство выражения их национального русского

облика: *Двести лет ф Турсии прожили, а к туркам мы ни прилучилися. Мы платю сваю ни смянили и язык ни пьламали.*

Говор казаков-некрасовцев – это «островной» южнорусский говор в его архаическом виде. Исторически говор казаков-некрасовцев является одним из донских южнорусских говоров. Он был сформирован на Дону, а в период скитаний и эмиграции некрасовцев изменялся и развивался под действием внешних социально-экономических факторов, а также в силу такого постоянного качества любой формы существования языка, как историческая изменчивость.

Преподаватели кафедры общего и славяно-русского языкознания Ставропольского государственного университета (в настоящее время вошедшей в состав кафедры русского языка СКФУ) в течение ряда лет совместно с бакалаврами и магистрантами факультета под руководством проф. Грязновой В.М. работали над исследованием языка, культуры и истории казаков-некрасовцев Ставропольского края. За это время создана полноценная научная группа, итогом исследования которой является ряд публикаций (около 60) преподавателей кафедры, магистрантов, студентов в сборниках научных трудов регионального, всероссийского и международного характера, под руководством преподавателей студентами написаны и защищены курсовые, выпускные квалификационные и магистерские работы. Итогом этой работы и является научное издание «Семантический словарь говора казаков-некрасовцев с лингвокультурологическим комментарием». Оно является преимущественно словарем дифференциального типа, в который помещены слова, имеющие локальное распространение и не входящие в словарный состав литературного языка. При исследовании лексики говора некрасовцев авторы описали и проанализировали две лексические подсистемы «Местоименные слова (слова указующие)» и «Слова именующие». Именующие слова на первом уровне дифференциации делились на макроклассы («Имена существительные», «Имена прилагательные», «Имена числительные», «Наречия», «Глаголы»), а каждый макрокласс указанных лексических подсистем имел идеографическое описание (как совокупность систематизированных определенным образом лексико-семантических объединений) и системное семасиологическое описание, сопровождающееся лингвокультурологическим комментарием (напр., «Имена существительные» дифференцируются на классы «Абстрактные отношения и формы существования материи», «Неорганический мир», «Органический мир»). По своему типу это толковый словарь, систематизированный по классам слов и значений и сопровождающийся лингвокультурологическим и этнографическим комментарием.

Основная задача, которая стояла перед исследователями лексики говора некрасовцев, – выявить и описать исторически сложившуюся в говоре, созданную самими носителями данной подсистемы языка картину мира.

В данном исследовании применяются одновременно два подхода к рассмотрению семантики слова – семасиологический и ономазиологический. Это проявляется, в первую очередь, в принципах выделения макроклассов слов и их иерархии в процессе описания лексики

казаков-некрасовцев, а также в раскрытии и описании самого характера выделенных макрокласов, классов, подклассов, групп, подгрупп и разрядов. Конечной единицей лексического древа, репрезентирующего системный характер говора некрасовцев, является лексический ряд, объединяющий словозначения, находящиеся в отношениях семантической близости того или иного рода (синонимической, метонимической, метафорической, ассоциативной, конверсивной, части или целой) или семантической противопоставленности (несовместимости, антонимической, гиперо-гипонимической).

Выявленные и структурированные лексикотематические подклассы, группы, подгруппы сопровождаются лингвокультурологическим комментарием, направленным на выявление специфики семантики, прагматики и словообразования говора казаков-некрасовцев, а также мировидения данной социальной группы. В мотивированных лексемах определяется мотивирующая база, выявляется словообразовательное значение и формант, с помощью которого образовалось слово.

Фразеологические сочетания и идиомы говора имеют в словаре своё собственное толкование и иллюстративные примеры.

В Предисловии Словаря представлен исторический путь и культурные традиции казаков-некрасовцев. Авторы подробно описывают возвращение последней группы казаков-некрасовцев в Россию и их поселение в Ставропольском крае. В сентябре 1962 г. 215 семей (999 человек) казаков-некрасовцев переселились из Турции в СССР, прибыв на теплоходе «Грузия» в г. Новороссийск (по пути на теплоходе родился 1000-й казак Семен Бабаёв). Общины были расселены в Ставропольском крае на территории двух поселков Левокумского района, в которых находились виноградарские хозяйства – пос. Новокумском (в/с «Левокумский») – 114 семей (495 человек), пос. Кумская Долина (в/с «Бургул-Маджарский») – 101 семья (505 человек), принцип расселения происходил, видимо, на основе двух церковных приходов, которые существовали и в Турции. В 1964 г. официально зарегистрированы религиозные общества старообрядцев единоверцев винзавода «Левокумский» и старообрядцев Белокриницкого согласия винзавода «Бургул-Маджарский».

В Предисловии Словаря даны общие лингвокультурологические черты говора некрасовцев, рассмотрена генетическая связь исследуемого говора с донскими говорами, показано, как проявляется креативность языкового сознания некрасовцев в лексическом, словообразовательном аспектах. В лексико-семантической, грамматической, фонетической системе говора выявлены и описаны факты, которые демонстрируют архаичность говора, обращенность к прошлым языковым эпохам.

Словарь снабжен алфавитным списком слов (описанных в словаре) с указанием после каждого слова адреса, по которому можно найти данное слово в семантическом словаре, и, таким образом узнать о значении и функционировании данной лексемы. Кроме этого, пользование словарем предполагает знакомство с составленными к каждому разделу классификациями-схемами.

Материалом исследования послужили словарь говора казаков-некрасовцев, созданный О.К. Сердюковой, сказки, песни и предания из сборника Ф.В. Тумилевича, а также лингвистический материал, собранный в ходе экспедиций к местам современного проживания казаков-некрасовцев и их потомков (п. Новокумский, п. Кумская

Долина Левокумского района Ставропольского края), что дало возможность выявить социально-исторические особенности функционирования архаичного южнорусского говора в условиях тюркоязычного окружения, выявить его этноментальную и лингвокультурологическую специфику.

Актуальность издания определяется необходимостью зафиксировать и описать лексическую систему говора казаков-некрасовцев в её архаическом виде, поскольку современная речь потомков некрасовцев подвергается влиянию литературного языка и исчезает как самобытное и целостное явление.

Мировидение особой социально-конфессиональной группы русского этноса, проживающей на Ставрополье, – казаков-некрасовцев – заслуживает пристального внимания ученых, ведь их система этнокультурных координат во многом является самобытной, сохранившей в себе черты мироощущения предков русских. Материалы Семантического словаря говора казаков-некрасовцев демонстрируют, что этническая культура казаков-некрасовцев выявляет значительное количество архетипических представлений древнерусского человека и даже славянина о членении, категоризации, структурировании и оценивании окружающего мира, что обусловлено изоляцией культуры, в том числе и языка казаков-некрасовцев, от общенациональной культуры и общенационального русского языка, а также неосознанным противостоянием носителя русской культуры и языка чуждой неславянской культуры и языку.

Изучение этноцентрического содержания культуры такой социально-конфессиональной группы русского народа, как казаки-некрасовцы Ставрополя, способствует формированию этнокультурной компетенции гражданина. На важность национальных (этнических) корней в жизни человека указывали многие русские философы начала XX века. По мнению Н.А.Бердяева, вне национальности, понимаемой как индивидуальное бытие, невозможно существование человечества. И.А.Ильин говорил, что именно через национальную индивидуальность каждый отдельный человек входит в человечество, входит как национальный человек.

Издание обращено к специалистам-языковедам, лексикографам, преподавателям, а также к широкому кругу людей, интересующихся русской культурой и русским языком, которые могут почерпнуть из Словаря сведения о целом классе слов, об отдельном слове и его значении, а также об этноментальной и лингвокультурологической составляющей классов слов и отдельных слов.

НОВЫЕ ИЗДАНИЯ ПО СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ ТЕМАТИКЕ

Пригарин А.А. (Одесса)



[Рец.:] Арсланова Е.В. Обряды жизненного цикла старообрядцев-липован Астраханской области (родильно-крестильные и похоронно-поминальные). Астрахань: Издатель Сорокин Роман Васильевич, 2010. 348 с.

«Липования», будучи одним из старейших диаспорных образований русского народа, сама стала метрополией для создания ряда территориальных этнографических групп. В результате исторических и современных миграций создаются свои «дочерние» диаспоры. Одной из них является общность липован, переселившихся в 1947 г. в Астраханскую область Российской Федерации из румынской Добруджи.

Культурно-бытовым и семейно-праздничным традициям этой группы и посвящено серьезное исследование Е.В. Арслановой. Оно выполнено в рамках классической этнологии. Был собран огромный полевой материал, на основе его описаны и охарактеризованы ритуалы, сопровождающие рождение и смерть. Стержневым сюжетом и методическим приемом исследовательницы является компаративная перспектива. Автор постоянно сравнивает обряды ареалов выхода (сс. Сарикей, Каркалиу, Журиловку, гг. Тульча и Констанца) с аналогичными в Прикаспийских землях (сс. Успех Камызякского и Речное Харабалинского районов, г. Астрахань). Точно также приводятся перманентные аналогии с комплексами обрядов жизненного цикла из других этнографических и территориальных вариантов русской культуры. Именно такой подход делает привлекательной авторскую позицию, наполняет фактической хронологией эмпирический материал, насыщает смыслом многочисленные версии обрядов липован.

Такой широкий контекст сочетается с пристальным вниманием к деталям. Вариативность об-

рядовых практик, порождаемых самой историей липован, предстает в работе во всех мелочах. Подчеркнем, что внимание к различным по форме проявлениям ритуалов позволяет Е.А. Арслановой провести лишённые абстрактности семиотические построения, включить липованский материал в решение сложнейших теоретических вопросов о функционировании нормы и реальности в народной культуре.

Как и все этнологи (антропологи), автор выстраивает свое исследование «за полем». Его структура обусловлена не столько научными концептами, сколько определено самой практикой ритуально-знаковых аспектов проведения родин, крестин, похорон, поминок. Это конкретизируется и внутри работы - описываются факты во всех их версиях, а лишь затем проводится их интерпретация, реконструкции и другие научные операции.

Работа состоит из двух частей, посвященных родильно-крестильным и похоронно-поминальным обрядовым комплексам. Каждая из них построена по структуре изучаемого явления - отдельные структурные единицы стали поводами для написания глав. В результате, получилось логичное изложение ритуального сопровождения рождения и смерти в липованской традиции.

Безусловно, что богатейший полевой материал, собранный Е.В. Арслановой, делает работу своеобразной энциклопедией липованской жизни. Стоит отметить и то, что источники и наблюдения активно вводились в научный оборот, апробировались на форумах разного уровня (в т.ч. - и наших «Липованах...»). Однако теперь он сведен в единый текст, что позволяет увидеть его масштабно.

Выразительные традиции и обрядовые практики липован Добруджи / Прикаспийских территорий активно изучаются и другими исследователями (например, А.А. Плотникова, Е.С. Узнева, И.А. Седакова, Е.Е. Анастасова и др.). При этом, уверены, что работа Елены Владимировны не рискует затеряться. Фундаментальность монографии и смелое авторское осмысление, комплексность в обобщении широкого источникового материала - вот некоторые основания так полагать.

Отметим также ответственность и принципиальность научного редактора издания - В.А. Липинской. Сама будучи требовательным и опытным специалистом, профессор сумела не только помочь на этапах экспедиций, но и разумно выстроить текст.

Поздравляем с выходом труда, который, однозначно, войдет в историографию изучения липован и русистики в целом. Надеемся на продолжение исследований!



[Рец.:] Аргудяева Ю.В., Хисамутдинов А.А. Из России через Азию в Америку: русские старообрядцы. Владивосток: Дальнаука, 2013. 428 с., илл.

Одной из самых ярких групп старообрядческой диаспоры, пожалуй, является американская. Будучи относительно недавней, она выступает выразительным конгломератом различных территориальных и конфессиональных вариантов русского народа. Трансконтинентальные масштабы наряду с сохранением национально-религиозного стержня в культурно-бытовой и языковой сферах, делают старообрядцев США крайне привлекательным предметом общественного и научного внимания.

Лингвистические характеристики староверов Америки серьезно исследуется рядом серьезных ученых: Т.Б. Юмсунова (Моррис), С.Е. Никитина, Л.Л. Касатин, О.Г. Ровнова и др. При этом, история и этнография пока имели характер летописно-краеведческий. Пожалуй, первый серьезный академический труд, посвященный прошлому группы увидел свет благодаря владивостокским ученым - Ю.В. Аргудяевой и А.А. Хисамутдинову. Им удалось на основе широкого корпуса источников воссоздать сложную историческую судьбу старообрядцев «восточной ветви». Исходя из актуального состава общности, им пришлось провести реконструкции переселенческих путей и опыта приспособления староверов: из России - в различные районы Азии, а затем - на Американский континент.

Успешность столь фундаментального проекта, видимо, обеспечивается двумя важными факторами, определившими суть исследовательского проекта:

1) документальность и разнородность используемого эмпирического материала - многие из сюжетов, бытующие в фольклорном формате, были обработаны адекватным научным инструментарием; поражает мастерские переходы от народного сознания к фактическим событиям, представленным с помощью профессиональной критики источников;

2) продуктивные методологические концепты, которые активно используются в современных

историографических ландшафтах - «этноконфессиональная миграция», «культурно-бытовая адаптация» и др.; понимание воспроизводства культуры по ее структурным комплексам, равно и история группы как перманентные пертурбации оказались эффективными инструментами познавательных научных процедур.

Подробные и, вместе с тем - типологические, описания социальных структур, хозяйственных укладов, обрядовых традиций наполняют содержание всех глав книги. Особо ценным является стремление авторов «привязать» эти практики к обстоятельствам местностей (от Турции до Китая, а затем - Южную и Северную Америки), а также ко времени - от зарождения общности до ее трансформаций на протяжении всего XX - начала XXI вв. Эти четкие параметры позволяют уйти ученым от тавтологий в изложении характеристик жизненного уклада староверов. Например, на конкретно-историческом материале показано, как выстраиваются семейные коллективы, функционируют категории «патриархальность» и «эндогамность».

Оправданным выглядят главы, посвященные истории старообрядцев на Дальнем Востоке, Зарубежной Азии (особо - Китай). Реальная предыстория старообрядческого населения обеих Америка не только раскрывает причины и факторы образования новых континентальных диаспорных образований, но и может быть расценена как самодостаточный сюжет. Здесь же Ю.В. Аргудяева и А.А. Хисамутдинов реализуют свой серьезный потенциал в качестве интерпретаторов. Подчеркивается он профессиональным сравнением, на основе которых проведена характеристика социальных институтов староверов в их динамике.

Пожалуй, самым содержательным являются 4 и 5 главы книги. В них восстановлена история скитаний старообрядцев по Америке. Если южно-американский сюжет построен по принципу документирования устной истории, то северно-американский включает уже аналитические схемы. Приведенные наблюдения и проведенные обобщения позволяют представить основные комплексы повседневности и праздничной культуры: материальный, духовный и социально-нормативный. Как и весь текст книги, эта глава буквально насыщена фактическими данными различного происхождения.

В заключении, отметим, что редакции «Липован...» радостно, что альманах стал одной из площадок апробации предварительных результатов Ю.В. Аргудяевой. Поздравляем наших коллег с выходом в свет замечательной монографии и пожелаем дальнейших успехов, в т.ч. - сотрудничества с нашим изданием!



[Рец.:] Болученкова А.А., Д.И. Латышев. Вера и жизнь. Очерки старообрядчества Молдовы / Ред. П.А. Бойко. Кишинев: Bons Offices, 2011. 416 р.

Наши авторы-друзья и соседи - А.А. Болученкова и Д.И. Латышев - выпустили яркую книгу, посвященную родственной группе старообрядцев Молдовы. Характер издания может быть отнесен к научно-публицистическим очеркам, которые посвящены основным темам старообрядческого мировоззрения и прошлому опыту группы. Отметим органическое сочетание истории и современности, социально востребованные сюжеты с ретроспективными реконструкциями. Авторам удалось создать своеобразную энциклопедию «ревнител^{ей} древлего благочестия» Республики Молдова.

Особо ценными в книге являются многочисленные данные по истории священства, приходов и храмов страны. Эти уникальные сведения наряду с оригинальным визуальным рядом позволяют нам утверждать, что староверы Молдовы получили своих актуальных летописцев.

Вместе с тем, издание содержит десятки страниц рассуждений, эмоциональных оценок и суждений о сути феномена старообрядчества, его трагической судьбе. Эти мысли, порожденные прошлым, но обращенные к будущему делают книгу «Вера и жизнь» ценным источником о рефлексиях современного человека на его место в культуре. В этом плане отметим, что не только мыслями интересна работа, но и самой постановкой проблем. Своеобразное перетекание текста - от научного до художественно-фольклорного стиля - характерная черта книги, которая делает ее достоянием широкого круга читателей. Ученый найдет в ней феноменальные факты, оригинальные концепции, а обычный читатель проникнет в атмосферу старообрядческой

мысли, сложит представления о ее форме бытования.

Задуманный авторами хронологический срез блестяще исполнен в стиле рассуждений и рассказов. Отдельные биографии, сюжеты из истории общин, факты из общественной жизни - и многое другое удачно вплетено в канву общей судьбы старообрядцев Молдовы.

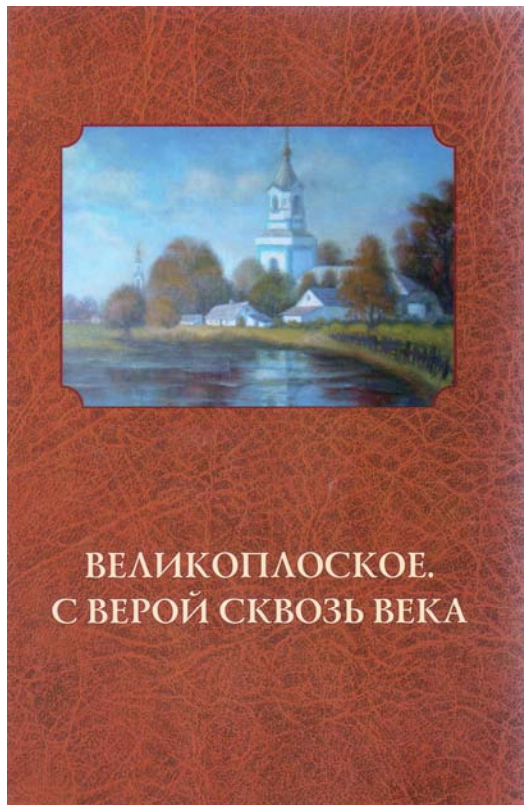
Особо насыщенным является краеведческий аспект труда. Не станет укорять авторов в «покровском перекосе» - Покровка и покровчане стали основными героями книги. И это вполне объяснимо - ведь история начинается с привитой в детстве любви к Родине. А она начинается с отцовского дома и своего собственного населенного пункта. Остальные общины также представлены в книге, но, в силу обозначенного чувства, с меньшим эмоциональным зарядом. При этом и куничане, и грубненцы, и старо-добруджанцы и др. уважены вниманием.

Особо ценным является обращение авторов к судьбе старообрядцев страны в бурном XX в. Описывая процессы прошлого, они обратились к недавнему опыту бытования группы - т.н. «советскому периоду». Несмотря на категоричность некоторых суждений, приведенные факты не только раскрывают религиозную сторону, но и бытовую, повседневную «веру и жизнь».

Отдельное внимание уделено судьбе одного из ярких владык старообрядческого мира - архиепископа Московского и Всея Руси Никодима (Никита Тимофеевич Латышев, 1916 - 1986 гг.). Восстановлена его биография, описана его роль в противоречивых процессах советского времени, приведено множество документальных источников. Безусловно, это один из самых сильных разделов работы А.А. Болученковой и Д.И. Латышева.

Еще один плюс книги - ее иллюстративность. Она выражается не только в многочисленных уникальных фотографиях, отражающих историю XX в., но и в сопровождении основного текста эмоционально-фольклорными цитатами. Учитывая многофункциональность данного издания, такие включения могут вообще стать основными местами чтения. Ощущение старообрядческого «Цветника», где соседствуют библейские времена с мемориальными событиями, не покидает при знакомстве с книгой. Здесь также присутствуют очерки разного характера, но и все они объединены общей идеей - через прошлое выстроить футуристическую картинку завтрашнего дня в старообрядческой версии.

От всей души поздравляем А.А. Болученкову и Д.И. Латышева с удачной книгой! Рассчитываем, что этими очерками не исчерпается их творческий потенциал! Знакомство с ними и их трудом позволяет уверенно надеяться, что мы еще будем читать их тексты в виде статей и специальных изданий!



[Рец.:] Долгов В.В., Долгова Н.А. Великоплатское. С верой сквозь века. Одесса: ТЭС, 2012. 664 с.

Стало уже доброй традицией, когда краеведы готовят свои работы по истории и культуре населения своего населенного пункта. За последние 20 лет эта тенденция значительно усилилась - увидело свет уже около сотни книг, посвященных прошлому различных сел и городов Одесской области. Похвальное стремление описать и сохранить опыт уходящих поколений, уверены, и дальше будет стимулировать создание локальных версий общего прошлого. Сложился определенный алгоритм написания таких трудов - от первых людей на территории Совета до современной инфраструктуры. Эти «энциклопедии» сел и их жителей, безусловно, важны для ценителей «малой Родины». Вместе с тем, они выступают для профессиональных историков своеобразной площадкой апробации и проверки своих построений - «большая» история встречается с человеческими судьбами и биографиями отдельных поколений.

Именно такой, по истине - фундаментальный труд представили общественности Н.А. и В.В. Долговы. Это итог многолетнего исследовательского внимания к прошлому одного из традиционных центров староверия Южной Украины - с. Великоплатское Великомихайловского района Одесской области. Таким образом, легендарный и знаковый для всего старообрядчества населенный пункт получил свою печатную версию прошлого.

На основе изучения многочисленных источников, исследования корпуса документов и сбора оригинальных сведений авторам удалось вписать



Фото из книги. «Привет колхозникам и колхозницам в день XVI годовщины Октября». 1933 г.

историю приднестровского центра «древлего благочестия» в контексты и старообрядчества, и региона, и конкретных биографий. Объединение этих трех уровней знаний позволило продемонстрировать историю Великоплатского не столько как краеведческий очерк, сколько как выразительный локальный вариант староверия.

Краеведами проделана кропотливая и титаническая работа. Их общая эрудиция и профессиональная подготовка наполнила эту работу результативностью. К изданию удачно привлечены основная библиография и источники по прошлому Приднестровья (от археологических до актуальных). В сочетании с использованным историографическим опытом реконструкций старообрядческого прошлого и культуры такой подход позволяет говорить о серьезном краеведческой продукции. Однако, главным достоинством труда является разносторонний и уникальный местных материал - фотографии, источники личного происхождения, устная история и т.д.

В исторические главы включены: общий очерк развития человечества в регионе; возникновение староверия; история переселений плосковчан - через Ветку и Стародубье к Елизаветграду и далее - на Днестр; уклад жизни односельчан в XIX в.; Плоское и его жители в событиях XX в. Несмотря на драматичность прошлого, плосковчанам есть чем и кем гордиться. Например, малоизвестный сюжет истории села-республики «в огне Гражданской войны». Или количеством участников Великой Отечественной войны.

Современность села представлена с документальной точностью. Здесь упомянуты и описаны основные структуры инфраструктуры. При чем, не столько организации, сколько люди их развивающие.

Поздравляем плосковчан и, прежде всего - авторов с тем, что их Родина теперь описана в объемной и содержательной книге!



[Рец.:] Расков Д.Е. Экономические институты старообрядчества. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2012. 344 с.

Несмотря на обилие современной литературы по старообрядчеству, монографическому исследованию Д.Е. Раскова нет шансов затеряться. В нем имеются все предпосылки для привлекательности и оригинальности. Это обусловлено рядом принципиальных характеристик книги этого талантливого Санкт-Петербургского ученого.

Во-первых, она представляет редкое в наше дни изучения феномена староверия в теоретически-аналитическом ключе. Даже обилие фактографических данных не умоляет авторской позиции книги. Д.Е. Расков убедительно продемонстрировал нестандартность как в постановке проблемы, так и в предлагаемых путях ее решения. Речь идет об оценке вклада старообрядцев в экономической истории России. Продолжая идеи непосредственного идейного предшественника В.В. Керова, ученый задался вопросом выяснить имманентные причины, по которым традиционалистическое мировоззрение староверия оказалось столь инновационным в условиях капитализма.

Во-вторых, книга Д.Е. Раскова выполнена изящно и насыщено. Разумеется, не только в безупречном техническом решении. Этот тезис касается непосредственного содержания - отдельные факты экономической стратегии выживания (или - вживания) «ревнителю древлего благочестия» удачно уложены в систему авторских концептуальных проекций. На конкретно-исторических сведениях о развитии торговли и промышленности (прежде всего - в Москве) ученый показал гибкость и динамичность староверческой моделей организации труда, устройстве дела и распределении результатов.

В-третьих, позиция исследователя при этом лишена излишней абстракции, в капкан которой нередко попадают ученые, стремящиеся к подобного рода обобщениям. Даже самый высокий уровень анализа убедительно базируется не только на глубиной знания эмпирики, но и логично обусловлен ей. Это, на наш взгляд, порождение тонкого пони-

мания ученым самой сути старообрядческого феномена, деликатное внимание к его многообразию, умелое оперирование различными приемами научной критики источников.

В целом вышло серьезный труд, посвященный важнейшим сюжетам прошлого. Однако они подобраны таким образом, что работа имеет все шансы восприниматься как проекция в будущее. Как в смысле того, какими путями пойдет старообрядчество, так и, аналогично, в каком направлении может идти его научного осмысления.

Первый же сюжет-глава, в которой автор характеризует роль старообрядцев в экономике России, содержит фактический ключ такого подхода. На широких территориальных и конфессиональных вариантах демонстрируются прогрессивные формы хозяйствования старообрядцев для XIX столетия. Это не столько перечисление достижений, сколько проблематизация темы - как оказалось, что средневековое мышление оказалось передовым в экономических аспектах. Подчеркнем, что это удачно вписанные формулы в документированные реалии истории. При таком уважительно-внимательном отношении Д.Е. Расков не позволяет себя поглотить предметам собственного внимания. Например, чего стоит неутешительный вывод: «Старообрядческий тип организации был более организован для традиционного капитализма, который строился на репутации, личных отношениях, семейных и корпоративных связях. Современный капитализм, с его безличным типом отношений, уже был чужд ревнителям буквы и старины».

Далее ученый характеризует хозяйственную этику старообрядчества. Двигаясь в несколько традиционном ключе, «от Вебера», автор сумел предоставить новационные аспекты вхождения ментальности староверов в модерную экономику. В частности, привлечение материалов дискуссий о ростовщичестве и собственности позволило автору по-новому осознать эсхатологию и мирскую активность в старообрядческой среде.

На примерах центральных общин Д.Е. Расков анализирует эволюцию экономических институтов. Убедительным и аргументированным выглядит стремление ученого раскрыть феномен староверческого предпринимательства, его успехов и противоречий. При этом ярком анализе, с четкой позицией автор не уходит в область идеализации, а показывает как потенциал, так и формы реализации. Все это вписано в историческую конъюнктуру России.

Пожалуй, последним успехом издания, о котором стоит упомянуть, являются оригинальные тексты в приложении. Они позволяют не только проиллюстрировать исследование, но и приоткрыть авторский инструментальный познания.

От всей души: «Спаси Христос, Данила Евгеньевич!». Продолжайте развивать начатую тему!