

Управление охраны объектов
культурного наследия
Одесской областной
государственной
администрации

Генеральное консульство
Российской Федерации
в Одессе

Кафедра археологии и этнологии
Украины
Одесского национального
университета им. И.И.Мечникова

Старообрядческий приход
Св. Ап. Иоанна Богослова
с. Старая Некрасовка
Измайльского района Одесской
области

Редакционная коллегия:

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

Техническое оформление:
макет к.и.н. А.И. Ганчев
корректурa: к.и.н. Г.Н.Захарченко,
А.И. Федорова

© «Липоване», 2004.
© Авторы публикаций.

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

Издание открывают материалы
1-й научно-практической конфе-
ренции «ЛИПОВАНЕ-СТАРООБ-
РЯДЦЫ ПРИДУНАВЬЯ: 350-лет-
ний опыт сохранения русского языка,
традиций и культуры», состоявшей-
ся 8-10 октября 2004 года в с. Ста-
рая Некрасовка Измаильского рай-
она Одесской области.

Выпуск I
ОДЕССА 2004

ЛИПОВАНЕ

ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА РУССКИХ-СТАРООБРЯДЦЕВ

От редколлегии

ИСТОРИЯ

- Феноген С.И.** (*Сарыкей*) Казаки-некрасовцы на Кубани и в низовьях Дуная 5
- Пригарин А.А.** (*Одесса*) Возникновение старообрядческих общин на Дунае в XVIII – первой трети XIX вв. 11
- Гостюк А., Чучко М.К.** (*Черновцы*) Обстоятельства появления и динамика численности старообрядцев-липован на Буковине в конце XVIII – начале XX вв. 33
- Волошин Ю.В.** (*Полтава*) Смертность и распространение болезней в "описных раскольнических слободах" Малороссии по данным Румянцевской описи 41
- Федорова А.И.** (*Одесса*) Старообрядческие общины Южной Бессарабии в середине XIX века 51
- Безгодов А.А.** (*Москва*) Староверы-беспоповцы Придунавья 59
- Ярмоленко М.И.** (*Измаил*) Неотступившиеся: вера предков и вера будущих поколений 63
- Кучерявенко И.Ф.** (*Измаил*) Одна из страниц истории заселения старообрядцами Бессарабии 67
- Михайлуца Н.И.** (*Одесса*) Старообрядческие монастыри и монашество на Измаильщине в годы Великой Отечественной войны 71
- Анастасова Е.Е.** (*София*) Старообрядцы Болгарии и Румынии в объединенной Европе 77
- Осипов В.И.** (*Боровск*) Сохранение старообрядческого наследия в г. Боровске: «Записное» кладбище 83

ИСКУССТВОВЕДЕНИЕ

- Горбунов Ю.Е.** (*Одесса*) Богу - кесарево, или Что видели староверы и их противники в иконе "Христос Царь Царем"? 87
- Гриднева Н.В.** (*Одесса*) Комплекс старообрядческих икон и особенности «Покрова Пресвятой Богородицы» в собрании одесского муниципального музея личных коллекций им. А.В. Блещунова 97
- Белый В.А.** (*Измаил*) Продление жизни икон 103

ЭТНОГРАФИЯ

- Мысько Ю.В.** (*Черновцы*) Региональные особенности этнокультуры старообрядцев Буковины XIX века (по материалам Д. Дана) 109
- Захарченко Г.Н.** (*Одесса*) Ритуалы, сопровождающие рождение детей в липованской традиционной культуре Придунавья 115
- Серебрянникова Н.И.** (*Одесса*) Представления о сглазе и перепуге у липованского населения Придунавья 119
- Маерчик М.С.** (*Київ*) Старообрядческий похоронный саван: кроскультурные, типологические и семантические параллели 123
- Кучерявенко Н.Ф.** (*Измаил*). Культура и духовные традиции старообрядцев Придунавья 125

ЯЗЫК, ЛИТЕРАТУРА

- Баранник Л.Ф.** (*Одесса*) Традиционная южнорусская лексика в речи липован Юга Украины 129
- Киселева Л. А.** (*Київ*) «Дивный и предивный мир...»: Русский старообрядческий Север в лирике Н. А. Клюева 1910-х гг. 139
- Пашко О. В.** (*Київ*) Онтология вещи: к вопросу о поэтике Николая Клюева 145

Уважаемые друзья !

В этом году исполнилось 350 лет трагическому событию в нашей истории – Расколу Православной церкви... В результате этого значительная часть русского народа оказалась не только перед сложнейшим выбором сохранения духовности, традиций «древлего благочестия», но и подверглась мучительным испытаниям со стороны государства.

История старообрядцев представляет собой историю тяжелейших переселений. В поисках религиозной свободы сотни тысяч русских уходили на окраины и за границу Российской империи. В результате – они широко расселились по всему миру. Одной из таких групп являются «липоване» – русские-старообрядцы, проживающие ныне в Украине, Молдове, Румынии, Болгарии и других странах.

Данная общность сильных духом людей сумела сохранить дониконовские церковные обряды и бытовые устои, замечательные культурные традиции средневековой Руси: знаменное пение, каноническую иконопись, искусство книжной миниатюры и другие явления, ставшие вне старообрядческой среды уже в XVIII веке глубокими и по сути неприемлемыми в официально-церковной среде и общественном быту анахронизмами. При всем этом, адаптация к новым условиям жизни существенно расширила инновационный опыт данного варианта русской культуры.

Именно это оригинальное сочетание мировоззрения, основанного на сакрализации «старого», с многовековой практикой органического вхождения в новые реальности и составляют уникальные возможности для современных исследователей.

Такой феномен, вместе с тем, остается малоизученным специалистами. Да и сами носители этой культуры оказываются далеко не всегда осведомленными о своем не очень уж далеком прошлом.

Осознавая перспективность научного комплексного изучения группы, с одной стороны, и важность предстоящих просветительских задач, с другой, мы и начинаем издание периодического сборника, посвященного разным вопросам прошлого и настоящего русских-старообрядцев (липован).

Рассчитываем, что данная идея найдет своих приверженцев среди представителей различных специальностей, а также понимание, одобрение и поддержку в липованской среде. К публикации будут приниматься оригинальные исследования и материалы, раскрывающие историческую, религиозную, культурную, социальную и др. самобытность группы.

РЕДКОЛЛЕГИЯ

8-10 октября 2004 года в с. Старая Некрасовка Измаильского района Одесской области состоялась 1-я научно-практическая конференция **«ЛИПОВАНЕ - СТАРООБРЯДЦЫ ПРИДУНАВЬЯ: 350-летний опыт сохранения русского языка, традиций и культуры»**.

На протяжении ряда лет кафедра археологии и этнологии Украины ОНУ им. И.И.Мечникова проводит комплексные экспедиции в разных местах компактного проживания липован. Накоплен значительный объем оригинальных источников и материалов, часть которого введена в научный оборот публикациями.

Однако, оказалось, что как никто другой сами липоване заинтересованы в знакомстве с результатами исследований. Такую идею высказывали не один раз доброжелательные хозяева. Нередко удавалось удовлетворить их любознательность и даже помочь опытом в решении проблем.

Идею систематического знакомства липован с их прошлым высказал о. Никола (Бобков). Благодаря этому союзу ученых и священников станет возможно как возрождение традиций группы, так и их сохранение и изучение.

Осознавая социальную значимость такого рода сотрудничества, идею проведения конференции поддержали Управление охраны объектов культурного наследия облгосадминистрации и Генеральное консульство Российской Федерации в Одессе.

Конференция была приурочена к храмовому празднику – Дню Св. Ап. Иоанна Богослова.

В работе конференции приняли участие липоване разных регионов Украины, их духовные пастыри во главе с Преосвященнейшим Савватием, епископом Киевским и всея Украины, а также исследователи из ряда академических и университетских центров Украины и зарубежья.

В результате было решено проводить такие встречи ежегодно в различных центрах «древлего благочестия» Украины.

*109052 Москва, ул. Рогожский поселок, 29.
Тел. 361-5191, факс 361-5197
№ 275 от 7 сентября 2004 г. н. ст.*

От всего сердца приветствую участников научно-практической конференции "ЛИПОВАНЕ-СТАРООБРЯДЦЫ ПРИДУНАВЬЯ: 350-летний опыт сохранения русского языка, традиций культуры и духовности".

Всегда с большим интересом отношусь к трудам и достижениям ученых, занимающихся фундаментальным изучением истории и традиционной культуры старообрядчества. Настоящая наука, которая не ставит перед собой никаких других целей, кроме уяснения истины, является естественной союзницей христианской Церкви, для которой служение Истине – Христу – является главной целью.

Кропотливая работа ученых по воссозданию образа веры, исследованию жизни и быта русских липован, поселившихся в низовьях Дуная, вносит важный вклад в формирование всестороннего представления о русском старообрядчестве, этом величайшем проявлении народного духа. Эти научные труды придают новые силы для противостояния разрушительным современным тенденциям в духовной жизни общества, помогают острее почувствовать неразрывную связь с ушедшими поколениями древлеправославных подвижников.

*Смиренный Андриан,
митрополит Московский и всея Руси.*

Феноген С.И. (Сарикей, Румыния)

КАЗАКИ-НЕКРАСОВЦЫ НА КУБАНИ И В НИЗОВЬЯХ ДУНАЯ

Некрасовцы – одно из малоисследованных казачьих войск России, несмотря на его активное участие в социальных бунтах, и на сыгравшую им роль в межнациональных конфликтах в пределах Османской империи в XVIII – XIX вв.¹ Ненависть властей и руководителей официальной православной церкви, а также огромное количество противостарообрядческой литературы, значительно повлияли не только на отношение большинства россиян к некрасовцам, но и на исследователей, изучавших прошлое или традиции этой этносоциальной группы. Ведь бородатые бунтари воплотили в себе не только непокорность поборников старообрядческой веры, но и казаков-смутьян, всегда готовых поднять мятеж, чтобы сохранить свою свободу.

Необходимо подчеркнуть, что недоброе отношение к бунтарям Игната Некрасы, одновременно с их переселением в низовья Дуная, перешагнуло границы России и заметно ощущалось в молодых национальных государствах Европы, бывших провинциях Османской империи до XIX столетия. По религиозным, этносоциальным, культурно-бытовым и особенно политическим причинам, и на Балканском полуострове некрасовцев ненавидели, хотя и не преследовали, как на их исторической родине. Благодаря такому всеобщему недоброму отношению к казакам-

изгнанникам, нередко можно встретить в научных трудах по истории или фольклору обоснованные жалобы авторов на скудность исторической информации или на загадочную замкнутость самих некрасовцев и их потомков. Как в России, так и в Румынии, Греции или даже в Турции, документы того времени, имеющие какое-либо отношение к некрасовцам, попали в засекреченные фонды и доступ к ним был строго ограничен вплоть до прошлого столетия. И всё же это не только не обескуражило любопытных исследователей, а даже, наоборот, «подлило масла в огонь» и в последние годы всё больше и больше поклонников старины (и конечно же, музы Клио), подключаются к изучению и освещению прошлого этой загадочной этносоциальной группы русских изгнанников XVII-XVIII столетий.

Начало Некрасовского войска

Истоки казачьей общины некрасовцев необходимо искать на Дону и Кубани в конце XVII и в начале XVIII столетия, когда Россия, оправившись после смутного времени, превращается в великую державу. Расширение границ, развитие экономики и укрепление центральной власти в начале царствования династии Романовых, даёт возможность правителям предпринять первые шаги в сторону модернизации русского патриархального общества. На международной арене Россия заявляет о себе как держава, готовая вступить на равных в геополитическую игру. В этот благоприятной обстановке происходит юридическое закрепощение крестьян (Соборное Уложение 1649 года) и цер-

¹ С.М. Маркедонов, (в статье, опубликованной в Интернете 15.06.2004 г.: www.getman.ru/kazaki) ставит под сомнение возможность включить некрасовцев в общее понятие «русское казачество» и считает, что они были даже проводниками политики Крымского Ханства Османской империи.

ковная реформа (1654)¹. Внедрение в жизнь этих решений московских венценосцев (царя Алексея Михайловича и патриарха Никона) вызвало настоящую социо-религиозную бурю среди значительной части населения. Власти и церковь предприняли необыкновенно жестокие даже для Средневековья меры, ввиду усмирения недовольных и внедрения реформ в повседневную жизнь.

Костры, плахи, виселицы, расстрелы, четвертования, резание рук и языков, розги, кнуты и нагайки, считавшиеся нормальными мерами наказания непокорных, вынудили многих жителей центральной России бежать на окраины государства, а позже - и за границу.

В восьмидесятые годы XVII столетия религиозно-социальная буря достигла южных рубежей России, где бесспорными хозяевами были свободолюбивые казаки Дона - «рыцари Дикого поля». Требование властей о выдаче беглых крепостных крестьян помещикам и внедрение нового церковного обряда, противоречило донским традициям и сильно ущемляло казацкие вольности. Казаки обратились к властям с просьбой сохранить им старую веру, протестовали, и в конце концов подняли мощный бунт под предводительством атамана Степана Разина (1670-1671). Жестокая расправа с восставшими заставила жителей донских просторов склонить «буйные головушки» и подчиниться требованиям властей. Это означало приносить присягу на верность царю и принять новообрядческих священников. Как среди жителей центральной и северной России, так и среди казаков Дона, новый церковный обряд был принят далеко не всеми. В 1676 го-

ду радикально настроенная группа казаков, сторонников старой веры, начинает уходить от новообрядцев (никониян), ставит отдельные станицы, городки и церкви, в которых служили старообрядческие священники. В верховьях Дона, на реке Медведице, был построен укрепленный казацкий городок на Заполянском острове, а недалеко от него - Чирская обитель. Власти и Священный Синод не могли позволить раскольникам Дона таких вольностей и, для установления порядка, отправили на Дон карательные отряды. В апреле 1688 года русские войска и покорные властям казаки разгромили Чирскую обитель и взяли под осаду казацкий городок на Заполянском острове. При появлении воинских частей в верховьях Дона часть казаков-старообрядцев (2000 человек) во главе с атаманом-священником Львом Маньцким ушли с Заполянского острова в Кумскую долину, расположенную недалеко от берегов Каспийского моря, во владения кабардинского князя Муртазали Мисостова и султана Будай-хана.

Городок казаков-старообрядцев на Заполянском острове был взят приступом, «... причём все обитатели его были перебиты поголовно, и немало погибло при том и детей, и женщин...»²

Кровавая расправа на Заполянском острове в апреле 1688 года убедительно доказала казакам, что власти и церковь не позволят им сохранить старообрядческую веру и административную автономию их общин. 1688 год был годом основания, вне границ России, казачьего войска старообрядцев, известного в исторической литературе под названием войска казаков-раскольников. За границей казаки-изгнанники не нашли спокойной жизни, так как русские войска, донские, волжские, терские казаки, а также казаки Прикавказских гребней и их союзники калмыки, постоянно разоряли «раскольников». После расстре-

¹ Церковная реформа 1654 года преследовала замену в религиозной практике Студийского (Константинопольского) Устава Иерусалимским. Таким образом, Русская Церковь, претендующая на лидерство от православия, перестала бы отличаться от остальных церковей православных народов.

² Потто В.А. Два века Терского казачества (1577-1801). - Т.1. - Владикавказ, 1912. - С.93.

ла атамана Льва Маныцкого в 1695 году, казаки-старообрядцы снова вынуждены переселиться из Кумской долины на Кубань, во владения крымского хана Каплана Гирея. Их главным центром в Приазовье стал укрепленный городок Ачуев. После разгрома булавинского восстания (1707-1708) 3000 булавинцев с семьями во главе с атаманом Игнатом Некрасовым ушли на Кубань с разрешения крымского хана и поселились рядом с «казаками-раскольниками». Эти родственные группы казаков слились в единое целое и «раскольники» атамана Савелия Пахомова больше не упоминаются в литературе. Правда, генерал В.А. Потто в своей истории терского казачества утверждает, что раскольничьи гнёзда на Аграхане, Куме и Кубани были уничтожены, хотя, далее, он же признаёт уход на Кубань наиболее энергичных элементов во главе с Савелием Пахомовым.¹ Возможно, некоторые исследователи будут отрицать возможность межгрупповой интеграции из-за отсутствия достоверных источников, но такой процесс проявляет себя довольно чётко при внимательном анализе морально-юридического кодекса, известного под названием *Заветы Игната*, и специфики общинно-казацкого быта.

Достаточно сравнить некрасовскую общину Кубани или Добруджи с любой другой общиной на Дону в XVIII столетии, и у первой сразу же выделяются доминирующие христианские принципы, характерные для старообрядцев-радикалов, а не для казаков-вольнодумцев². В то же время, в традиционном некрасовском быту встречаются такие характерные элементы, которые не допускаются в повседневной жизни мирных старообрядческих селе-

ний, и это указывает на явное влияние вольного казачества.

Можно, конечно, предположить, что переплетение казацких традиций с религиозными принципами старообрядчества является результатом интеграции некрасовцев и липован в Добрудже, но *Заветы Игната* и культурно-бытовые традиции некрасовцев сложились во время кубанского периода (1688-1740), и никто пока не упоминал о существовании там, в указанное время, каких-либо мирных старообрядческих обществ.

Таким образом, из двух казацких групп, ушедших с Дона на Кубань в 1688 и в 1740 гг., по двум разным причинам (религиозной и социальной), появилось самобытное войско казаков-некрасовцев, которое трудно уложить в общепринятые рамки «русского казачества» эпохи позднего средневековья.

Официальные особы называли их «сбродом», «изуверами», «холопами», «ворами» и «разбойниками», а также наделяли «другими непохвальными инстинктами».³ Сотни лет власти России и иерархии официальной церкви не могли простить некрасовцам их стойкость в вере и желание остаться вольными.

Кубанский этап некрасовской истории примечателен тем, что, несмотря на непрерывные атаки царских войск, запорожских, донских и терских казаков, кабардинцев и калмыков, они сумели освоить Приазовье, построить четыре укрепленных городка (Хан-Тюбе⁴, Голибанский, Блудиловский, Чирянский) и несколько станиц. На Кубани была организована настоящая Старообрядческая Некрасовская Республика, где повседневная жизнь протекала по

¹ Потто В.А. Указ. соч. – С.96.

² Среди Заветов Игната следует отметить: казаки должны хранить старую веру; за богохульство смерть, или изгнание из общины; а также: за измену войску расстрел - без суда.

³ Потто В.А. Указ. соч. – С.93.

⁴ Хан-Тюбе был разрушен терскими казаками в декабре 1737 года (Потто В.А. Указ. соч. Т.II. - С.53).

строгим *Заветам Игната*.¹ Слава о свободной жизни и о социальном равенстве в заграничной некрасовской вольнице быстро распространилась по всему югу России, и тысячи обездоленных русских людей стремились попасть в это легендарное Беловодье. Одновременно эта слава обеспокоила и ожесточила ещё больше власти против «бородатых бунтарей-раскольников», выступающих «плохим» примером для угнетённого крепостного крестьянства России.

Дунайский период некрасовской истории

После смерти любимого атамана (1737 или 1738 год), его казаки были вынуждены снова уходить от быстро передвигающихся границ матушки России. По договору с османскими властями, в 1740 году они начали переселение морем, в турецкую Добруджу и в дельту Дуная. В низовьях Дуная некрасовцы нашли приблизительно такие же климатические условия, как и на Кубани, а турецкие власти сохранили им все бывшие кубанские льготы: административную автономию, освобождение от налогов, свободу вероисповедания. Бескрайние просторы дельты и малочисленность населения позволили игнат-казакам поселиться на берегу Дуная (село Каркалиу-Камень), по рукавам и каналам дельты (Вилково, Каргорман, Дунавэц), на берегу огромного лимана Разин (сёла Сарикёй и Журиловка) и в дремучих лесах Бабадага (Новая и Старая Слава), где ранее казацких станиц приютились старообрядческие скиты.

В том что касается оценки значения и продолжительности дунайского этапа некрасовской истории, среди исследователей утвердились ещё в XIX столетии два совершенно разных подхода. А.И. Ригельман, В.Ф. Минорский, П.П.

Короленко, Н.Г. Волков, Л.Б. Заседателев, Д.В. Сень, и др. считают, что некрасовцы прибыли в Добруджу в 1780 году и ушли на Майнос в 1814. По их мнению, между казаками и липованами дельты не было никаких связей, жили они отдельно, а сам этап следует считать незначительной передышкой по пути на Майнос или на юг Бессарабии.

Совершенно иную позицию, особенно в том, что касается вопроса о хронологических рамках и об отношениях между некрасовцами и липованами, заняли: Ф.В. Тумилевич, А.Д. Бачинский, И.В. Смирнов, А.А. Пригарин, Ё. Накамура и др., которые на основе архивных источников утверждают, что некрасовцы начали переселяться в Добруджу ещё в 1740 году. С 1783 года можно говорить о начале некрасовской дисперсии: в Буковину (1783), на Майнос (1814) и Марицу (1814-1815) и в Бессарабию (1811-1835). Однако этот процесс затронул лишь часть игнат-казаков, а многие остались в своих селениях, как в дельте Дуная, так и в Добрудже, до 1864 года, когда их сотни были разоружены. С большинством липованского населения у некрасовцев были добрые отношения, и даже можно говорить о том, что липоване пополнили ряды казаков. Что касается оценки дунайского этапа некрасовской истории, его никак нельзя считать второстепенным и незначительным, особенно после открытия османских документов в музейном фонде города Тульчи (документы под ном. 3372-3441), и обнаружения документов о переселении некрасовцев в Бессарабию А.А. Пригариным.² Правда, определить число оставшихся в Добрудже некрасовцев не так просто, имея в виду постоянный приток беглых крестьян и

¹ Заветы или Книга Игната – юридическо-моральный кодекс некрасовцев, о котором многие говорили и писали, но мало кто его видел.

² Пригарин А.А. Переселение некрасовцев из Добруджи в Бессарабию: 1830-1835 гг. // Культура русских старообрядцев в национальном и международном контексте. – Бухарест: Критерион, 2001. – С.376.

отсутствие точного учёта членов русскоязычных общин¹. В некрасовских общинах Добруджи строго соблюдался неписанный закон «С Дона выдачи нет!», устранившийся на Дону ещё в начале XVIII века русскими властями. Следует также подчеркнуть несостоятельность утверждения об отдельном и даже враждебном существовании некрасовцев и липован в низовьях Дуная. В приграничной, конфликтной зоне, населённой различными воинственными группами (татарами, запорожцами, черкесами), можно ли утверждать о существовании многочисленного мирного населения липован?! В сложной геополитической обстановке XVIII - XIX вв. вряд ли был возможен мирный труд в Добрудже и дельте без постоянной защиты оружием. По сложности и политической нестабильности, низовья Дуная можно сравнить с беспокойной прикавказской зоной. Интересно бы знать, сколько мирных селений насчитывали учёные или писатели-путешественники на Тереке, Прикавказских гребнях или в кубанском Приазовье? Липоване жили в дельте и Добрудже, но только под защитой турецких гарнизонов (Тульча, Брэила, Измаил и т.д.), и число их было незначительным. В местах, отдалённых от крепостей, они пополнили ряды некрасовцев, имея в виду их родственную близость по языку, старообрядческой вере и культурно-бытовым традициям. Ещё в начале XIX века документы военных архивов объединяют некрасов-

цев и липован под общим именем **некрасовцев-липован**.²

Вернёмся же к вопросу об уходе некрасовцев из Добруджи и дельты Дуная на Майнос и в Бессарабию, ставшей провинцией Российской империи. Процесс переселения достаточно хорошо отражён в документах, но его не следует упрощать, так как он затронул частично членов некрасовских общин. В отсутствии точных статистических данных о численности некрасовцев, попробуем использовать определение военного инженера А.И. Ригельмана, В.Ф. Минорского и данные казачьего словаря-справочника Т.В. Губарёва-Скрылова. В трудах вышеуказанных авторов численность казаков-некрасовцев определена в 6500 (Минорский) и 8000 (Губарёв и Ригельман). Даже если предположим, что все казаки, ушедшие на Майнос и основавшие Бин Евле (1000 домов), а также все переселившиеся в Бессарабию (в числе 3000 человек), были старожилами («настоящими») некрасовцами, всё равно их сумма не даёт ни 6500 казаков Минорского, и тем более 8000 Губарёва. Если же учтём и то, что в 1847 году английский путешественник Мак Фарлан насчитал на Майносе всего лишь 300 казачьих домов, а целый массив архивных документов Измаила и Одессы указывают, что многие переселившиеся некрасовцы оказались беглыми крепостными крестьянами³, то можем смело утверждать, что большинство игнат-казаков Добруджи и дельты Дуная никуда не ушли. Они остались в своих станицах, в своей Задунайской России, «прикрывшись» безобидным этнонимом *липоване* и учредив «заговор молчания» о своём трагическом и одновременно героическом прошлом.

И ещё: миф о липованах Добруджи, присвоивших себе имя некрасовцев в

¹ Число мужчин казачьего возраста (18-45 лет) в некрасовских общинах всегда держалось в строгой тайне. Объясняется это не суеверным страхом казаков быть на учёте, а просто необходимостью располагать в каждом селе значительным числом боеспособных мужчин для охраны семей и для рыболовства. Некрасовские атаманы сообщали властям не более половины реального числа боеспособных казаков.

² Некоторые сведения о правом берегу Дуная собранные в 1826 году. - С.Пб.: Тип. Ген. Штаба, 1827.

³ ФГАОО в г. Измаил, ф.56, оп.1 д. 205.

XIX веке с тем, чтобы пользоваться их привилегиями, может вызвать лишь снисходительную улыбку у читателей, знакомых с содержанием письма некрасовцев Измаила, переселившихся из Бабадагского округа в 1830-1835 гг., адресованное генералу Тучкову в 1836 году. В письме они жалуются, что называть себя настоящими некрасовцами не смеют, так как другие общества их ненавидят.¹

Предполагает кто-либо, что в турецкой, а после 1878 года - в румынской Добрудже, некрасовцев ненавидели меньше, чем в Бессарабии за их участие в карательных миссиях XIX столетия? Ясно, что никому в Добрудже и в голову не приходило называть себя некрасовцами во второй половине XIX века, когда казаки называли себя липованами ещё в начале века. Вопрос о привилегиях некрасовцев звучит странно ещё по одной причине. Привилегированные сословия появляются в любом обществе, но только тогда, когда в них чувствуется острая необходимость. Да и существуют они до тех пор, пока привилегированная группа выполняет свои особые обязанности.

Некрасовцы были привилегированной социальной группой до тех пор, пока Османская империя могла использовать их казацкие части в качестве полицейских карательных сил. Как только некрасовцы отказались выполнять репрессивную функцию в борьбе против национальных освободительных движений, османские власти сразу же запретили существование казацких формирований и отменили все их привилегии в 1864 году. Некрасовские казаки превратились в простых турецких налогоплательщиков. То, что для небольшой группы некрасовцев Майноса казацкий статус был сохранён ещё несколько десятилетий, то это либо исключение, подтверждающее правило, либо они продолжали выполнять свою

роль. В таком случае, можно ли утверждать, что мирные липоване Добруджи пользовались привилегиями около 50 лет только потому, что называли себя некрасовцами?

В итоге, османские документы, хранящиеся в краеведческом музее города Тульчи, а также обнародованные А.А. Пригариным архивные источники городов Измаил и Одесса, убедительно доказывают, что основание некрасовских общин в низовьях Дуная началось ещё в 1740 году. Несмотря на их частичный уход из Добруджи и Дельты Дуная, в Буковину (1783), на Майнос и Марицу (1814) и на левый берег Килийского рукава (1811-1835), большинство некрасовцев остались в Добрудже до и после упразднения их казацкого статуса в 1864 году.

Длительность дунайского этапа (1740-1864) и участие некрасовцев в национальных и политических событиях XIX века на территории Османской империи, не позволяет считать его второстепенным и незначительным в некрасовской истории.

Необходимо добавить и сегодняшний этап потомков некрасовцев – *этап липован Добруджи*.

То, что сегодняшние русские-старобрядцы Добруджи некрасовского происхождения доказывают не только архивные фонды, не только турецкие фирманы, но и русский говор, и особенно то, что ещё сохранилось из фольклора. А это можно сохранить сотни лет, в иноязычном и в инородном окружении только под влиянием казацкой общины некрасовского типа.

¹ ФГАОО в г. Измаил, ф.1, оп. 214, д. 6 за 1837 г.

Пригарин А.А. (Одесса, Украина)

ВОЗНИКНОВЕНИЕ СТАРООБРЯДЧЕСКИХ ОБЩИН НА ДУНАЕ В XVIII – ПЕРВОЙ ТРЕТИ XIX вв.

Липоване - представители субэтнической группы русских-старообрядцев в Восточной Европе. Их анклавы находятся в границах Румынии (Добруджа и Южная Буковина); Болгарии (Добруджа); Молдовы; Украины (Северная Буковина, Северная и Южная Бессарабия или Буджак); России (Кубань, Астраханская область). Следует также указать несколько территориальных групп, конфессиональная жизнь которых была тесно связана с липованами, однако данный субэтноним на них не распространился – «часовенники» Поднепровья (Украина и Молдова) и «пилипоны» Подолья.

Несмотря на обширность историографии, необходимо констатировать, что ранние этапы истории липован малоизвестны. Как правило, это объясняется традиционным вниманием к истории только отдельных регионально-локальных групп старообрядческого населения Подолья¹, Бессарабии², Буковины³, Добруджи⁴.

¹ Таранец С.В. Старообрядчество Подолья. – К., 2000.

² Бачинский А.Д. Некрасовские поселения на Нижнем Дунае и в Южной Бессарабии // Материалы по археологии Северного Причерноморья. - Вып.7 - Одесса, 1971. - С.159-163; Табак И.В. Русское население Молдавии: численность, расселение, межэтнические связи. - Кишинев: Штиница, 1990; Анцупов И.А. Русское население Бессарабии и Левобережного Поднепровья в конце XVIII - XIX в.: социально-экономический очерк. - Кишинев: Инесса, 1996. - С. 25-37, 54 - 64; Анцупов И.А. Казачество российское между Бугом и Дунаем. - Кишинев, 2000. - С.13-36; Таранец С. Старообрядці в Південній Бесарабії (від початку поселення до 1917 р.) // Наукові записки Інституту української археографії НАН України: Зб. праць молодих вчених та аспірантів. - Т.7. - К., 2001. - С.61 - 91.

³ Dan D. Lipoveniî din Bucovina // Popoarele Bucovinei. - Fascicula III. - Cernauti, 1894; Dan D.

В рамках такого подхода не могут быть полно раскрыты процессы формирования группы в целом, поскольку русские-старообрядцы на протяжении всей своей истории проявляют высокую степень мобильности. Стоило им только почувствовать давление со стороны государства и официальной церкви, как сразу же вчерашнее селение могло превратиться в пустошь, а его жители уже обосновались за сотни, а иногда - и тысячи верст. Желание сохранить свою веру приводило к массовым переселениям за границы России.

Активное освоение старообрядцами ряда регионов Европы (XVIII век) совпало со значительным расширением владений Российской империи. Эти параллельные процессы предопределяли ситуацию, когда практически каждое поколение старообрядцев в поисках свободы вынуждено было искать новые места жительства.

Внерегionalное рассмотрение истории липован мы встречаем в работах по религиозным аспектам развития

Die Lippowaner in der Bukovina. - Cernauti, 1892; Kaindl R.F. Geschichte der Bukovina. - Czernowitz, 1898. - P.73-74; Kaindl R.F. Das Entstehen und Entwicklung der Lipowaner-colonien in der Bukowina. - Wien, 1896; Polek D.J. Die Lippowaner in der Bukowina. III. Sitten und Gebräuche. - Czernowitz, 1899; Siminowicz-Staufe L.A. Die Volkergruppen der Bukowina. Etnograrhisch-culturhistorische Skizzen. - Czernowitz, 1884. - P. 91 - 105.

⁴ Lucaciu C., Teodorescu A. Din istoria si traditiile lipovenilor. - Bucuresti, 1998; Melchisedek. Lipovenismul adica schismaticii sau rascolnicii Si ereticii rusesti. - Bucuresti, 1871; Сырку П. Наши раскольники в Румынии и отношение к ним румынского правительства. - СПб, 1878 и т.д..

данного населения¹. Они же демонстрируют еще одну сложность - отсутствие должного круга источников, позволяющих проследить сложные и масштабные перемещения старообрядцев. Представители группы в свое время не были заинтересованы в раскрытии правды и очень часто запутывали чиновников и военных. Истинные районы выхода и маршруты следования получает современный исследователь в результате длительной и кропотливой работы.

В результате многолетнего археографического поиска в архивах Измаила, Одессы, Кишинева, Киева, Москвы и Санкт-Петербурга, нами был выявлен широкий корпус источников. Их обобщение и введение в научный оборот позволяет по-новому взглянуть на процессы возникновения старообрядческих общин-поселений в Бессарабии и Добрудже (во второй половине XVIII – первой трети XIX вв.).

На протяжении XVIII века формируется юго-западный район расселения старообрядцев за границами Российской империи. В него входят и поселения Северной Бессарабии, Буковины и Добруджи. Можно выделить два основных географических потока пополнения этих общин: некрасовский (Кубань - Южная Украина - Придунавье) и филиппонский (Ветка и Стародубье – Подолье – Бессарабия). К середине столетия уже существовали опорные пункты старообрядческой колонизации придунайских земель -- Дунавцы, Сарикей, Слава (на правом берегу) и Вилково, Жебрияны (на левом). Важным фактором являлось присутствие некрасовцев как особого сословия с правами самоуправления.

¹ Субботин Н. История белокриницкой иерархии. - М., 1874; Субботин Н. История так называемого Австрийского или Белокриницкого священства. - Вып.2. - М., 1899; Мельников Ф.Е. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) церкви. - Барнаул, 1999 и др.

Центром некрасовцев в Добрудже являлись Большие Дунавцы. Это было значительное поселение – в начале XIX века в нем проживало до 10 тысяч душ. До 1806 года Б.Дунавцы «служили... средоточием или сборным местом, всем Некрасовцам, живущим в окрестных и отдаленных местах»². Это было укрепленное рвом и валом городище, удачно использовавшее особенности местности. Рядом с ним располагалось небольшое урочище Малые Дунавцы, заселенное также некрасовцами³.

Наиболее ранним поселением левого бережья являлось Вилково (Липованское, Филиппонское). Время его возникновения вызывает дискуссию и по-разному оценивается в историографии: XVII ст.; 1746 год; 1776-77 годы; 1805-1807 гг.⁴. Однако, источники, выявленные А.Д.Бачинским, позволили ему обосновать в качестве времени появления первых казаков-некрасовцев, поселившихся на Дунайских островах, - 1740-е гг.⁵

² Липранди И. Обзорение пространства, служившего театром войны России с Турцией с 1806 по 1812 год. - СПб, 1851. - С.34; Липранди И.П. Некоторые сведения о правом берегу Дуная, собранные в 1827 году.- СПб: Тип. Ген. Штаба, 1827. - С.32.

³ Липранди И. Обзорение пространства, служившего театром войны России с Турцией с 1806 по 1812 год. - СПб, 1851. - С.34; Липранди И.П. Некоторые сведения о правом берегу Дуная, собранные в 1827 году.- СПб: Тип. Ген. Штаба, 1827. - С.38.

⁴ Большая Советская энциклопедия. - Т.8. - С.62; Українська Радянська енциклопедія. - Т.2. - С.366; Бахталовский Г. Посад Вилков. Историко-статистический и бытовой очерк. - Кишинев, 1881. - С.7-8; Arbore Z.C. Dictionarul geografic al Basarabei. - Bucurest, 1904; Батюшков Н.П. Бессарабия. Историческое описание. - СПб, 1892. - С.139; К[орнилович]А.П. Русские в Южной Бессарабии: к истории колонизации // Русский архив. - 1902. - Кн.2. - С.150-151; Силантьева-Скробогатова В., Касим Г., Минкевич Э. Вилково: город в дельте Дуная: К 250-летию основания. - Одесса: Черноморье, 1996.

⁵ Бачинский А.Д. З історії Вилкова (до питання про народну колонізацію пониззя Дунаю в другій половині XVIII – на початку XIX ст.) //

На начало XIX века Вилково являлось прибежищем как некрасовского, так и пилипонского населения. Об этом свидетельствуют некоторые автобиографии представителей этих групп. Так, например, Денис Мартинов сын Кубанчонак (некрасовец): «прежде сего жительство имел за Дунаем в селении Дунавец, от коль перешел 5-й год в селение Вилков, где и проживал, а сего 1811-го года июля 23-го пришел на жительство в здешнюю крепость» [Измаил – А.П.]. Федор Петрякеев (пилипон): «Прежде сего жительство имел в Куничном, а потом в Вилкове рыбалил десять лет, а ныне проживаю в Жубриях 8 лет, а сего 1811-го года сентября 11-го дня пришел на жительство в здешнюю крепость» [Измаил – А.П.]¹.

Документы позволяют утверждать, что существовало по крайней мере еще одно многодворное старообрядческое поселение на левом берегу Дуная уже во второй половине XVIII века. Речь идет о Жебриянах (ныне с. Приморское). Согласно списка местных жителей на 1808 год в Жебриянах родилось 57 человек (31 % всего населения), что свидетельствует об относительно стабильном характере поселения. Наиболее ранний из рожденных относится к 1769 году. К этому же времени относится переселение Афанасия Картавина («из Польши, селения Бутенки помещика Дудина», 1768 г.); Семена Тарана (Плоское Елизаветградского уезда Херсонской губернии, 1778 г.); Ивана Лимонного (Московской губернии, 1778 г.) и т.д.

Кроме того, Жебрияны часто упоминаются как транзитный пункт в автобиографических рассказах некрасовцев и пилипонов Килии и Тучкова. Из 57 пилипонов Килии, 45 переселилось из

Жебриян. Среди переселенцев в Тучков 10 некрасовцев указали, что родились и долго прожили в Жебриянах. Например, некрасовец Емельян Васильев сын Яншинов (40 лет) показывал, что «Прежде сего [проживал] в Жубрианах, отколь пошел назад лет 15 за Дунай, в селение Дунавец, где и проживал, а сего 1811-го года марта 31-го дня пришел на жительство в крепость Измаил».

Эти материалы дают нам возможность предположить, что Жебрияны основаны как некрасовское поселение не позднее 1760-70-х гг. Это совпадает с известным массовым переселением игнат-казаков в устье Дуная². Однако, позднее к ним активно доселялось неказацкое старообрядческое население. Но на момент составления документа некрасовцы слабо представлены в селе – возможно, к ним относятся лишь переселенцы из Сарикоя и Дунавца, основная масса – пилипоны / липоване. Примечательно, что на сегодня это единственный (!) источник, конкретно показывающий взаимодействие некрасовско-липованского населения на ранних этапах жизнедеятельности в регионе.

Таким образом, данный документ уточняет и удревняет возникновение Жебриян на 30-40 лет от общепринятой даты основания³.

О более давнем возникновении Жебриян, как некрасовского поселка, свидетельствуют и другие материалы. Так, например в 1796 г. указывалось, что «некрасовцы Жебриян, которые издавна убежа-

Наукова конференція, присвячена 25-річчю Ізмаїльського педінституту: тези доповідей. – Ізмаїл, 1966. – С28-33.

¹ Государственный архив Одесской области в г. Измаил (далее – ФГАОО), ф.514, оп.1, д.4.

² Короленко П.П. Некрасовские казаки // Известия общества любителей изучения Кубанской области. – 1900. – Вып.2. – С.36-37; Тумилевич Ф.В. Сказки и предания казков-некрасовцев. – Ростов-на-Дону, 1961. – С.6.

³ Arbore Z.C. Dictionarul geografic al Basarabei. – Bucurest, 1904. – Р. 132; История городов и селения Украинской ССР. Одесская область. – К., 1978. – С.503.

ли из России, ... занимались рыболовством и хлебопашеством».¹

Можно, предположить, что Вилково и Жебрияны возникают одновременно и являлись родственными сезонными поселениями. Связь между жителями этих двух старообрядческих поселений достаточно крепко и сейчас. Она же неоднократно фиксируется и источниками XVIII – XX вв. В частности, об этом немало материалов приводит А. Бахталовский в своем очерке, посвященном прошлому и культуре жителей Вилкова. Показательный пример – воспоминания 130-летнего старца, жителя Жебриян, который «помнил» первых поселенцев Вилкова.² Приведем еще тот факт, что на карте 1774 года эти два поселения обозначены как «Липобени» (Вилково) и Липобенешти (Жебрияны)³.

Накануне войны Тульчинский Паша Пегливан, находясь в состоянии конфликта с Браиловским Назырем, направил некрасовцев на подданных своего соперника – украинских задубайских казаков. Некрасовцы напали на Задубайскую Сечь (Едрелес) и рассеянные селения бывших запорожцев. «Некрасовцы истребили и сожгли до основания их сечу, - писал И.П.Липранди, посетивший эти места вскоре после описываемых событий⁴, - многих изрубили, остальных рассеяли; некоторые успели спастись в *Браилове*, другие продолжали скитаться по деревням и по

войскам до *Букарестского мира*; тогда возвратясь в отведенные им для жилищ места, и не найдя тут *Некрасовцев*, отошедших большей частью к *Мраморному морю*, построили и учредили свою сечу, на том месте где были *Некрасовские Большие Дунавцы*, сохранив прежнее наименование местечка и поселились в окрестностях».

Военные действия 1807 года не могли не затронуть многочисленное старообрядческое население Подунавья. Известно, что жители Вилкова в 1807 году помогли войскам М.И.Кутузова перейти Килийское гирло и переправиться в Добруджу⁵. Продолжали они оказывать помощь и на правом берегу на протяжении всей войны, вплоть до 1812 года.

Однако, часть некрасовско-липованского населения негативно отнеслась к российским войскам. Некрасовские отряды активно действовали на стороне Порты в военных операциях⁶, а мирное население порой саботировало управленческие акции российских чиновников и военных. Так, например, в Галаце в 1811 году генерал Макаров содержал в плену более трех тысяч семей, оказавших сопротивление военной администрации, среди которых отмечали и значительное липованское население⁷.

Большая часть некрасовских казаков ушла в глубь Османской империи. Во время войны 1806 – 1812 гг., опасаясь гнева со стороны России, они переселились в восточное и южное Причерноморья и на берега Мраморного моря. В это же время впервые османской администрацией была использована тактика взятия заложников, дабы остальные представители некрасовско-липованского населения не перешли на

¹ Архив графов Мордвиновых.- СПб, 1902. - Т.II. - С.470.

² Бахталовский Г. Посад Вилков. Историко-статистический очерк // КЕВ. - 1882. - №15. - отд. неоф. - С.825-826.

³ Карта Молдавии и Валахии по подлинным Квартирмейским чертежам и наблюдениям Астрономов в оных странах учиненным Составил Академии Наук Адъютантом Я.Ф.Шмидтом. 1774 г.

⁴ Российский государственный военно-исторический архив (далее – РГВИА), ф.470, д.9, л.52.; Липранди И.П. Некоторые сведения о правом берегу Дуная, собранные в 1827 году.- СПб: Тип. Ген. Штаба, 1827. - С.33.

⁵ История на Добруджа / под ред. Н.Тодорова и Стр.Димитрова. - Т.3. - София: Изд-во БАН, 1988. - С.140.

⁶ Это особо отмечает И.П.Липранди: РГВИА, ф.470, д.9, л.53.

⁷ Марков М.Г. Исторические права на България върху Добруджа. - С., 1917. - С.60.

сторону России. Подобные акции совершались каждый раз в случае войны, вплоть до 1877-78 гг. Вот как это описывает М.С.Чайковский (Мехмед Садык Паша): «... некрасовцы оставались верны Турции и пользовались у турок хорошей репутацией и уважением, что добруджанские староверы, желая получить привилегии, равные с некрасовскими, были взяты в качестве заложников турецким правительством и не перешли в Россию, хотя их старшины и толковали об этом»¹.

«В августе 1809 года, - описывал ситуацию в Добрудже один из разведчиков, - при переходе армии Князя Прозоровского за Дунай, большое число живших там Некрасовцев удалилось к Варне, частью сухим путем, другие же переплыв на судах Разельское озеро, поднялись вдоль Черного моря в том же направлении. Также некоторые ушли за Троянов вал к Балканам, а остальные скрывались в дремучих лесах [под] Мачином, Исакии и Бабадагом, тревожа оттуда наши Коммуникационные дороги; но как число сих грабителей было незначительным и при том в следующую компанию мост переведен к Гирсову, то и оставлены они были без внимания»².

В 1811 году «напуганные выступающими русскими подразделениями некрасовцы искали простор в области Дуная»³. Именно в начале 1810-х гг. проходят массовые «выходки» некрасовцев из северной части Добруджи, расположенной вблизи российских границ. В это время часть некрасовцев переселяется в Анатолию, в район

Майноса, к своим братьям некрасовцам, поселившимся там еще в 1780-х гг.⁴.

Вот как эти процессы описывает один из современников:

«Большая часть *Некрасовцев* живших в Б[ольших] *Дунавцах*, окрестностях *Бабадага* и вообще в части заключающейся между *Дунаем*, *Черным морем* и так называемым *Трояновым валом*, идущем от *Черных вод* до *Кистенжи*, оставили старые жилища свои тот час, когда Российские войска перешли через *Дунай* в прошедшую компанию. Они удалились вправо от *Константинополя* к *Мраморному морю* и Турки отвели им под селения земли наиболее на реках: *Магалице* и *Мандрозе*, где и по ныне занимаются значительной рыболовлей; некоторые же остановились в селении *Бандорме* лежащем в заливе *Ахиоле* или *Бургазе*»⁵.

Во время российско-турецкой войны 1806-1812 гг., наметившаяся дифференциация в среде некрасовцев, окончательно расколола группу на два «лагеря». Либеральные к России казаки начали помогать войскам М.И.Кутузова в дельте Дуная. Это послужило поводом для переговоров. Главнокомандующий Молдавской армией М.И.Кутузов 1 мая 1811 г. приказал генерал-майору С.А. Тучкову предоставить подробные сведения о желании некрасовцев переселиться из Турции к России, выяснив условия переселения и пообещав некрасовцам именем императора «амнистию и те выгоды, которые они найдут под скипетром России»⁶.

¹ Чайковский М. (Садык-Паша) Записки // Русская старина. – 1896, № 4. – С.167.

² РГВИА, ф. 846 (ВУА), оп.1, д.885, л.3 об.

³ [Кельсиев В.] Очерк старообрядцев в Добрудже... – С.78-79.

⁴ Короленко П.П. Некрасовские казаки // Известия общества любителей изучения Кубанской области. – 1900. – Вып.2. – С.6,15.

⁵ Липранди И.П. Некоторые сведения о правом берегу Дуная, собранные в 1827 году. – СПб: Тип. Ген. Штаба, 1827. – С.40.

⁶ Материалы по истории русской армии. Русские полководцы. М.И.Кутузов. Сборник документов. – т.3. – разд. III.Главнокомандующий молдавской армией. – С.360 (док. №440).

В 1811 г. генерал-майор С.А. Тучков уговорил часть некрасовцев, которые в последнее время воевали с бывшими запорожцами за территорию, переселиться близ крепости Измаил (указом от 4 октября 1812 г. этот город назван Тучковым). Указ Александра I от 25 июля 1811 г. определил условия, на которых бывшие донские казаки могли переселиться из Бабадагской области в подвластную России Бессарабию. Льготы и привилегии были значительными и касались социально-экономической и религиозной жизни.

Поскольку этот документ играл определяющую роль для жизнедеятельности некрасовцев в Бессарабии на протяжении 20 лет, имеет смысл его привести полностью¹.

«№ 1 Июля 25 дня 1811 года № 1483

По Указу Его Величества Государя Императора Александра Павловича Самодержца Всероссийского и прочая и прочая и прочая

Дан сей лист вышедшим из-за Дуная и поселившимся близ Измаила семейственным и безсемейственным под наименованием Некрасовским Казакам в следующей силе.

1-е

Именем Его Императорского Величества Государя Императора Александра Павловича, Его Высокопревосходительство господин Главнокомандующий Армией в Молдавии Генерал от Инфантерии и Кавалер Голенищев Кутузов объявляет через меня всем некрасовцам кои пожелали и пожелают переселиться под власть Его Императорского Величества, вечное прощение в прежних их винах противу Государя и отечества российского.

2-е

Все сии выходцы по силе данных мне предписаний, получают льготные годы и никаких поборов с них взыматься не будет, в Предписании Господина Главнокомандующего значиться: впредь на три года, а далее Его Высокопревосходительство обещал стараться об отсрочке оной на дальнейшее время.

3-е

Род жизни, и состояния, то есть Кондиции или основания, властны вы сами себе избрать на каких пожелаете быть поселены.

4-е

Земли и дачи по прибываниям вашим отведены вам быть имеют, по приличности и соразмерности каждого семейства.

5-е

Святые старообрядческие Церкви будут по желанию вашему в приличных местах воздвигнуты и отправление веры христианской по правилам старообрядческим не будет воспрещено или притесняемо никем.

6-е

На первый раз по представительству моему Господин Главнокомандующий Армии дает вам лесу на построения ста домов, за который ни платы, ни взыскания с вас нечем не будет.

7-е

Поелику Некрасовцы в прежние времена служили России в Казачьем войске да и в подданстве Турецком находились в сем же быту, то и не должны вы опасаться рекрутских наборов коль скоро по умножению переселения вашего, пожелаете вы поступить в прежнее состояние, во усмотрении чего дан сей за подписом моим и приложением Герба моего печати в Крепости Измаил Июля 25 дня 1811 года.

Его Императорского Величества Всемилолюбивейшего Государя моего от Инфантерии Генерал Майор 16 Дивизии Командир Камчатского пехотного полка Шеф командующий всеми крепостями в Бессарабии, Браилов и Галацах Начальствующий войск из 4-х отрядов состоящий и орденов Св. Великомученика и Победоносца Георгия 4-го класса, Св. равноапостольного Князя Вла-

¹ Сохранилось много копий данного документа, которые содержались в разных хозяйственных, административных и прочих делах. Здесь приводим наиболее полный его вариант: Государственный архив Одесской области (далее – ГАОО), ф.1, оп.215 за 1844 г., д.4, ЛЛ. 4, 8

димира 3 ступени и СВ. Анны 2 класса Кавалер Тучков 2»

Как видно из приведенного документа, некрасовцы поселялись в Бессарабии на выгодных условиях и льготном положении. Среди этого особо отметим беспрецедентную для Российской империи свободу в отправлении своих обрядов и строительстве церквей.

В устье Дуная некрасовцы переправлялись на лодках. Такое путешествие не всегда было удачным, некоторые попадали в бурю и гибли. Поэтому М.И. Кутузов издал распоряжение вице-адмиралу Языкову встречать переселенцев крейсером и провожать их к устью Дуная¹, чтобы предотвратить опасности.

В начале XIX века в связи с изменением геополитических реалий на левом берегу Дуная, кроме Вилкова и Жебриан, начинается возникновение ряда новых анклавов.

Старообрядческое население в этот период проживало в Килие. В этом городе оно сформировалось в 1807-08 гг. После вступления российских войск на территорию Бессарабии, часть некрасовцев и липован оседает в поселении, образуя особое общество, проживая с этого времени в отдельном квартале города.

Хотя единичные случаи поселений старообрядцев в Килие зафиксированы еще в «османский период» (3 семьи пришли в 1802 и 1805 году), однако абсолютное большинство переселилось в 1807 году (54 семьи). «Описанием...» также зафиксировано желание 16 семей из Жебриан переехать на жительство в 1808 году. Принципиально, что именно это село являлось родиной большинства новых жителей Килии. Около трети бывших жебрианских крестьян перешли из Молдавии (Иванча, Куничное, Серковка, Фузовка, Пешкены, Мануи-

ловка). Столько же составляли прямые переселенцы из этих мест.

В целом, старообрядцы составляли немногим менее пятой части (18,5%) от всего населения города Килии начала XIX века. В последующем и в абсолютных, и в относительных показателях наблюдается их существенный рост.

Еще одним городским поселением старообрядцев являлся Тучков (Измаил). Формирование местной общины прошло несколько этапов. Первоначально в 1811 – 13 гг. сюда переселились некрасовцы из-за Дуная. В то же время в Измаил на жительство пришли пилипоны из Бессарабии, Подолья, Полесья, Поднестровья, а также старообрядцы из российских губерний. Затем до 1829 гг. наблюдается постоянный, незначительный количественно, приток новых жителей из различных старообрядческих общин Европейской части Российской империи. В 1830-е гг. измаильское старообрядческое население существенно возрастает за счет некрасовцев и липован из-за Дуная и Бессарабии, а также подольских мещан (например, из г. Шури Коциевской). Выявленные источники показывают социальную неоднородность – казаки, бывшие подданные Речи Посполитой и Османской Порты, а также – крестьянско-мещанское население из самой России. Две последние группы вскоре составляют уже единое мещанское общество в Тучкове (списки 1820 года).

В составе населения города группа количественно уступала лишь украинцам и молдаванам, составляя четвертую часть от всего населения². Часть переселенцев со временем из Измаила переезжает в соседние старообрядческие села.

В это время Измаил становится крупным центром старообрядческой

¹ Там же. – С.383 (док.№467).

² Такое соотношение сохранялось и на 1818 год (ФГАОО в г. Измаил, ф.514, оп.1, д.12, л.7об.).

жизни. Во многом этому способствовали религиозные льготы некрасовцам – разрешение построить церковь с колокольней, вести богослужение по старообрядческим канонам¹. Особо стоит отметить деятельность Измаильского Никольского старообрядческого монастыря в 1812 - 29 гг.²

В начале XIX века складывается старообрядческая община в г. Аккерман (теперь – Белгород-Днестровский). Показательно, что начало ее формирования относится к 1807-08 гг. – в эти годы тут поселяются пилипоны из Подунавья³. Однако эта община не была многочисленной. Ситуация принципиально не менялась и на протяжении всего XIX – начала XX века – в среднем тут проживало 50-60 старообрядцев.

Кроме городских поселений, старообрядцы основали ряд сел Придунавья.

Среди них – Некрасовка (Старая Некрасовка). Это поселение возникло в 8 верстах южнее Измаила в 1812-13 гг. Основу его составило большинство представителей «некрасовского общества г.Тучкова». Формально причисленные к городу, некрасовцы, занимаясь хлебопашеством и рыболовством, постарались обособиться и поселились компактно в урочище Сафьяны⁴. Эти поселения вскоре получают официальное название Некрасовских хуторов, Некрасовская Балка, а затем – слобода Некрасовка.

Этот процесс оседания «городских жителей» на земле хорошо иллюстрируют архивные материалы 1810-20-х гг.

¹ ГАОО, ф.1, оп.215 за 1844 г., д.4, лл. 4, 8; ФГАОО в г.Измаил, ф.514, оп.1, д.4, л.100 – 100 об. В 1830-е гг. эти права были подтверждены: Собрание постановлений по части раскола. – С.Пб: МВД, 1875. – С.107, 110, 258 – 249.

² Сапожникова Т.Д. Из истории создания и ликвидации Николаевского старообрядческого монастыря в Подунавье // Записки исторического факультету ОДУ ім. І.І.Мечникова. – Вип.10. – Одеса, 2000. – С.237-243.

³ РГВИА, ф.МА, оп.165, св.31, д.26, 16-16 об.

⁴ ФГАОО в г. Измаил, ф.56, оп.1, д.392, л.4.

Если на 1818 год на хуторах проживало 14 семей или 50 некрасовцев⁵, то на 1830 год их уже насчитывалось 62 семьи⁶. Невдалеке от земель Некрасовских хуторов располагались владения Никольского старообрядческого монастыря⁷, что делало еще более притягательным местное поселение.

Пользуясь данным им обещанием, некрасовцы исхлопотали право образовывать в 8 верстах к югу от города монастырь. Уже в 1812 году возникают Некрасовские хутора, а рядом – старообрядческая обитель Святого Николы. Оставаясь формально мещанами Измаила, на хутора переселилось 62 семьи. Монастырь основали иноки известного центра «древлего благочестия» – Серковского монастыря (север Бессарабии). Известно, что первым настоятелем придубайского монастыря был игумен Евфимий, получивший разрешение с помощью Главнокомандующего Дунайской армии, генерал-губернатора Молдавии и Валахии П.В.Чичагова.

К 1818 году на Некрасовской Балке (в документах 1810-20-х гг. синонимичное название – Монастырская, в будущем – с. Ст. Некрасовка) была возведена и освещена старообрядческая церковь во имя Св. Николы. Она представляла собой двухэтажный храм (первый этаж с трех сторон каменный, а четвертая стена и второй этаж – деревянный). В монастыре находилось 6 келий, в которых проживало 22 монаха и 14 послушников⁸. Игуменом являлся о.Маркиан. Монастырь владел 240 десятинами пахотной земли⁹.

Некрасовский монастырь поддерживал связи с монастырями Серкова, Ма-

⁵ ФГАОО в г. Измаил, ф.514, оп.1, д.12, л. 48.

⁶ ФГАОО в г. Измаил, ф.56, оп.1, д.81, л.14.

⁷ Национальный архив Республики Молдова (далее – НАРМ), ф.3, оп.1., д.28, л.64.

⁸ ФГАОО в г. Измаил, ф.514, оп.1, д.12, л.48.

⁹ ФГАОО в г. Измаил, ф.514, оп.1, д.12, л.33 об.

нуиловки, Славы (Слава Руса), Белой Криницей, о чем свидетельствует ряд выявленных документов. В 1821 году¹ «в липованский при Измаиле монастырь»/ «в Тучковский липованский» переселились иеромонах Геннадий, монахи Фотий, Феодорит, Макия, Нифант, Мамант, Аретаул, Власий, Серпион и послушники Яков Афанасий, Лука Дьяков, Феодор, Макар из Мануиловки, «дьячок» Николай Альберский из Галаца и двое «австрийско-подданных» монаха Асон и Сафроний из Белой Криницы.

Когда в 1828 году власти учинили проверку, то выяснилось, что из 21 монаха в наличии оказалось лишь 13. Остальные пребывали в Москве, Санкт-Петербурге, Куреневке, за Дунаем. Именно из опасений такой «подрывной» деятельности монастырь был закрыт в мае 1829 года. - «состоящий при Дунае в 8-ми верстах от г. Тучкова старообрядческий монастырь упразднен по Высочайшему повелению, по случаю навлеченного бывшем в оном монахами на себя подозрения в отношении с Турками и укрывательстве беглецов из-за Дуная и прочем».

После закрытия обители жители Некрасовки просили отдать им церковное имущество (иконы, книги, утварь) и предложили купить для своих нужд храм². Однако, пока была получена эта просьба, монастырская церковь была продана на публичных торгах. Разрешение жителям не было дано, потому «как дозволение поселившимся и поселявшимся в некрасовской слободе близ Тучкова состоящих Некрасовцам покупка церкви оставшейся от упраздненного Измаильского старообрядческого монастыря и переноса оной в упомянутую слободу включает в себе

разрешение о заведении в той слободе Молитвенного старообрядческого дома»³.

Тогда некрасовцы с помощью С.А.Тучкова получили разрешение у М.С.Воронцова перевезти на казенный счет церковь из-за Дуная, с. Сарикей⁴. Это осуществили новые переселенцы из-за Дуная, которые перешли на левый берег в 1830 году. Однако, эту церковь позволили установить в Измаиле. Из числа новых переселенцев вырастает община Некрасовки (с 1830-х появляется уточнение – «Старая») – сюда переселилось еще 30 семей. Остальные 200 семей нашли себе пристанище в Кугурлуе (Новая Некрасовка), Муравлевке, Килие, Жебриянах и Тучкове (Измаиле).

Старообрядцы Старой и Новой Некрасовки продолжали добиваться строительства церквей у себя. Об этом идет речь, например, в прошении 1837 года «измаильских мещан Старо и Ново Некрасовского сословия, поверенных Панфила Нестерова и Осипа Гончарова о дозволении им беспрепятственного отправления богослужений по правилам старообрядческой секты иметь своих священников. Их вверители в 1828 году во время Турецкой компании в Бабадагской области лично предстали пред Государем Императором ... им разрешили деревянную, а затем и каменную церкви, ... дозволено иметь священников и церковнослужителей по правилам Московского Рогожского кладбища независимо от Православного Епархиального Начальства»⁵.

В 1838 г., когда количество переселенцев в Измаиле увеличилось и одна церковь не могла вместить всех прихожан, старообрядцы Старой Некрасовки

¹ НАРМ, ф.2, оп.1., д. 754, л.105, 154; НАРМ, ф.2, оп.1, д.762, л.33, 65, 134.

² ФГАОО в г. Измаил, ф.56, оп.1, д.18, л.42.

³ ФГАОО в г. Измаил, ф.56, оп.1, д.6, л.39-42..

⁴ ФГАОО в г. Измаил, ф.56, оп.1, д.6, л.48-48 об..

⁵ ГАОО, ф.1, оп.214, д.6 за 1837 г., л.6-7 об.

добились права выстроить церковь в честь Святого Апостола Евангелиста Иоанна Богослова. При ней имелось 5 колоколов общим весом не больше 30 пудов.¹ Колокольню удалось построить лишь в 1860-х гг., когда село вместе с Южной Бессарабией отошло обратно к Турции. В России старообрядцам не разрешалось строить колокольни и особо запрещался им церковный благовест.

С некрасовцами связана и история возникновения Муравлевки или Дирекю. Старообрядческое население здесь появляется еще в «османский период» (до 1806 года), но оно вряд ли было многочисленным (не более десятка семей). Новую страницу в истории поселения открывают старообрядцы-переселенцы из-за Дуная в 1812-1813 гг. Часть некрасовцев и липован из Тучкова выбирают «бывшее турецкое урочище Дирекю» для своего жительства. Но основная масса жителей – потомки полулегальных переселений из Воронежской губернии 1810-20-х гг.

К 1800-10-м годам относится основание и ряда других сел старообрядцев в регионе – Подковка (ныне – восточная часть с. Васильевки Килийского района Одесской области), Карячка (Мирное), Чичма (с.Струмок Татарбунарского района). Однако точных сведений об их возникновении пока не выявлено. В большинстве своем, это были малодворные (хуторские) поселения возможно еще «османского периода»². Стационарный характер и рост жителей этих сел проходил уже после присоединения Бессарабии к Российской империи.

Эти предположения базируются на косвенных данных – материалах Мет-

рических и Исповедальных книг 1820-х гг.³, а также «Статистического описания Буджака...» (1817 год)⁴. Выборочное сравнение первой группы с «Формулярными списками...» 1811-12 гг. позволяет нам говорить, что часть сельского населения региона первоначально планировала жить в Тучкове (Измаиле), однако, со временем расселилась среди своих одноверцев по селам.

Формальная легализация этого населения состоялась во время переселения государственных крестьян из Курской, Орловской, Тамбовской, Рязанской, Калужской губерний. На протяжении 1825 – 50 гг. в Бессарабию переселилось, по подсчетам И.А.Анцупова, около 10 тысяч крестьян из этих губерний⁵. Среди них значительная часть была старообрядцами⁶.

Особо следует остановиться на факте существования малодворных поселений некрасовского и липованского населения в конце XVIII – начале XIX вв. Таких населенных пунктов сезонного характера было немало – Буджак-Некрасовцы (Карагал), Галилешты, Джурджулешты, Кислица и другие⁷. Немногочисленные жители этих поселков были согнаны военными событиями 1806-12 гг. с преж-

³ ФГАОО в г.Измаиле, ф.625 (Старший благочинный Аккерманского уезда), оп.1, д.6.

⁴ Статистическое описание Бессарабии собственно так называемой или Буджака. - Аккерман, 1899. - С. 25, 368-369, 380.

⁵ Анцупов И.А. Государственная деревня Бессарабии в XIX веке. - Кишинев: Штиница, 1966. - С.27-37; Анцупов И.А. Русское население Бессарабии и Левобережного Поднепровья в конце XVIII - XIX в.: социально-экономический очерк. - Кишинев: Инесса, 1996. - С.39-40.

⁶ А.П.К(онстантинов). Русские в Бессарабии // Русский архив. - 1902. - Кн.2. - С.155.

⁷ Бачинский А.Д. Дунайські некрасівці і дунайські запорожці // Історичне краєзнавство Одещини. - Вип.6. З історії та етнографії росіян Одещини. - Одеса, 1995. - С.11; 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.38 - 41.

¹ ФГАОО в г.Измаил. - Ф.514. - Оп.1. - Д.159. - Лл.13-14.

² Эти села фигурируют на ряде карт региона XVIII века, но состав их населения не отразился в известных нам источниках.

них мест и, со временем, не позднее 1830 года, переселились в другие анклавы своих соплеменников в регионе. На такую мысль нас наталкивают некоторые из биографий жителей этих сел, переселяющихся в Тучков, Килию, Жебрияны. Ни в одном из такого рода хуторов не сохранилось старообрядческого населения – в этих населенных пунктах теперь проживают украинцы и молдаване.

Показательна в этом отношении история липован в с. Кислица. После заключения Бухарестского мира (1812 г.), 43 старообрядца с семьями поселились в этом урочище¹. Однако удобные пахотные земли, в «турецкие времена» принадлежавшие им, оказались заняты молдавским и украинским населением. В связи с этим они в 1816 году обратились в Бессарабское областное правительство с просьбой отвести им удобную землю в обмен на неудобья. А правительство решило расселить их в других поселениях Измаильского градоначальства, наделив при этом положенными участками земли².

В начале 1820-х гг. можно выделить еще одну волну переселения старообрядцев из-за Дуная в Бессарабию. Начавшееся в это время греческое восстание под руководством Ипсиланти в Опрутье стало причиной для этих миграций. Они не были массовыми – в них приняло участие немногим более сотни старообрядцев Добруджи и Запрутской Молдовы.

Прецедент для переселений был создан весной 1821 года, когда к Измаилу прибыло 27 некрасовцев с правого берега Дуная. Им было разрешено поселиться в Тучкове на тех же условиях, что и их собратьям в 1811-13 гг.³

Характеризуют эти процессы «Ведомости Измаильского карантина». Из них следует, что на протяжении октября-ноября 1821 года в Тучков (Измаил) переселилось из Сарикее 4 семьи (5 мужского и 13 женского пола), из Галац – 2 семьи (соответственно: 3 и 3) и еще 1 семья (1 и 2), а также 11 «бурлаков» – без указаний на точное место предыдущего жительства⁴. То есть, всего через карантин прошло 38 (20 мужского и 18 женского пола) «липован». Показательно, что в списках фигурируют 12 старообрядческих монахов и 4 послушника, переселявшиеся в «Тучковский липованский монастырь» из Мануиловки и других монастырей за Дунаем.

Еще одна небольшая группа некрасовцев из Сарикее переплыла морем в Одесский порт в 1824 году⁵.

Несмотря на масштабность переселенческого потока из Добруджи в 1806-1813 гг., на правом берегу Дуная оставалось многочисленное старообрядческое население. Среди этой группы источники позволяют выделить: «старожильческое» население, т.е. некрасовцев и липован, вернувшихся на свои места жительства; и «новоселов» – новых беглецов в Османскую Добруджу.

Некрасовцы, «оставшиеся в сих местах, долго были рассеяны, находясь с 1806 по 1812 год в Турецких войсках; а по окончании компании, не найдя своих единоземцев на прежних жилищах и не желая так далеко следовать за ними, основали новые селения: к ним возвращались и бывшие в Бандорме»⁶.

Именно военные действия окончательно разделили некрасовцев. Значительная часть их ушла к своим братьям на Майнос (Бандорма, Бин-Евле).

⁴ НАРМ, ф.2, оп.1., д. 754, л.105, 154; НАРМ, ф.2, оп.1, д.762, л.33, 65, 134

⁵ ГАОО, ф.1, оп.190, д.138 за 1824 г., л.4 – 9 об.

⁶ Липранди И.П. Некоторые сведения о правом берегу Дуная, собранные в 1827 году. – СПб: Тип. Ген. Штаба, 1827. – С.40.

¹ НАРМ, ф.4, оп.1, д.65, л.2.

² НАРМ, ф.4, оп.1, д.65, л.7-9.

³ НАРМ, ф.5, оп.3, д.276, лл.1 – 3 об.

Еще одна группа поселилась в Казак-Киой на р. Марица вверх по течению около 30 км от г. Эноса (Адрианополь)¹.

О том, что не все некрасовцы из Добруджи переселились на Майнос или в Бессарабию говорит тот факт, что на протяжении 1810-х гг. вооруженные отряды некрасовцев достаточно часто беспокоили российские войска из-за Дуная и Прута. Не раз бессарабская администрация жаловалась турецкой администрации на «обиды, чинимые некрасовцами или Турецкими Закубанцами»².

Административным центром добруджанских некрасовцев с этого времени и вплоть до ликвидации данного казачьего войска становится Сарыкёй (Сары-Киой, Саракио, Серкова, Сарикой). Это была одна из старых некрасовских станиц, основанная еще в 1740-х гг. на берегу лимана Разельм³, который само русское население называло и называет – Разим. Здесь к 1827 году уже находилось «до 500 дворов»⁴, т.е. около двух тысяч жителей. Показательно, что несмотря на многочисленные миграции (на Майнос, в Бессарабию и др.) и резню с соседями-задунайцами конца XVIII – начала XIX вв. население Сарикеея оставалось примерно одинаковым. Сравним - в 1780-х гг. источники указывали 400 семей⁵, а на 1878 г. - 442⁶.

¹ РГВИА, ф.450, д.252, л.4.

² НАРМ, ф.2, оп.1, д.220, лл.56, 158-159 об.

³ [Кельсиев В.И.] Очерк истории старообрядцев в Добрудже // Славянский сборник. – 1875. – Т.1. – С.610; Андреев А. «Очерк за историята на старообрядците в Добруджа» - документ от втората половина на XIX век // Българте в Северното Причерноморие: изследвания и материали. - Т.6. - Велико Търново, 1997. - С.184; Феноген С. Сарикей: страницы истории. - Бухарест, 1998. - С.38-39.

⁴ Липранди И.П. Некоторые сведения о правом берегу Дуная, собранные в 1827 году. - СПб: Тип. Ген. Штаба, 1827. - С.41.

⁵ Северная пчела. – 1828, № 106; Короленко П.П. Некрасовские казаки: Исторический очерк, составленный по печатным и архивным источникам // Известия общества любителей

Небольшой гарнизон некрасовцев с семьями располагался в Енисале (Ени-киой – Новое Село). Накануне войны 1828 – 1829 гг. здесь уже находилось 50 дворов⁷. Показательно, что в 1830-40-е гг. здесь находился старообрядческий монастырь⁸.

История Журиловки на ранних этапах менее очевидна. Старообрядцы здесь появились в 1815 году, согласно рукописной летописи местной церкви⁹. Эту же дату указывает В.И.Кельсиев¹⁰. Фольклорная традиция приписывает основание села семье некоего Журьбе из Южной Бессарабии. Однако, есть все основания полагать, что здесь обосновалась часть некрасовцев после разрушения Б.Дунавцев, вернувшись из военных операций в глубине Османской империи 1806-12 гг.

Эти все поселения располагались на берегу лимана Разин. В отличие от них, еще одно поселение некрасовцев того времени в Добрудже располагалось в лесистой долине речки Слава, от кото-

изучения Кубанской области. – Екатеринбург: Тип. Кубан. Обл. Правления, 1900. – Вып. II. – С.49.

⁶ Феноген С. Сарикей: старницы истории. - Бухарест, 1998. - С.50.

⁷ Липранди И.П. Некоторые сведения о правом берегу Дуная, собранные в 1827 году. - СПб: Тип. Ген. Штаба, 1827. - С.41.

⁸ К сожалению, о деятельности этого центра старообрядчества практически ничего не известно. Факт его существования установлен по картографическому материалу: Атлас Черного моря, гравированный по высочайшему повелению в СПб с описей, произведенных с 1825 по 1836 год капитаном 1 ранга Е.Манганари. - Николаев, 1841. - Л.10.

⁹ Источник составлен позднее описанных событий. Данное предание переписывалось не одним поколением. Наиболее ранний из списков был нами изучен в семье С.И. и К.Р.Феноген и ранее принадлежал о.Роману, иерею Журиловской церкви. Аналогичные сведения содержатся в устных формах исторического сознания.

¹⁰ [Кельсиев В.И.] Очерк истории старообрядцев в Добрудже // Славянский сборник. – 1875. – Т.1. – С.611.

рой оно и получило свое название – Слава (Слава Руса, Русская Слава). Это поселение также называется среди тех, которые основали некрасовцы, переселившись с Кубани в XVIII веке.

Благодаря такому своему расположению село быстро разрастается за счет новых поселенцев. В 1820-х гг. жители даже начинают испытывать дефицит земли и тогда часть из них начинает заселять соседнее село – Слава Новая или Слава Черкеза (Слава Черкесская). Известно, что в Славах на 1827 год проживало 200 семей¹. А после войны 1828-29 гг., в Старой и Новой Славе было 134 и 148 жителей², соответственно. Однако, стоит учесть, что часть некрасовских казаков не учитывалась в связи с тем, что они находились в составе турецких войск.

Эти села подчинялись Бабадагскому сераксиру, находясь в непосредственной близости от крепости Баба – важнейшему стратегическому пункту в северной части Добруджи.

Часть некрасовских казаков поселилась недалеко от еще одной крепости – Мачин. Эти некрасовцы заселили село Камень (ныне – Каркалиу). Старожилы села и сейчас вспоминают, что «пришли наши и сели на камень». В южной, придунайской части села сохраняется площадь с выходами гранитных пород – «камень». Отсюда выводят этимологию ойконима. Четко хронологически привязать основание села пока не представляется возможным. Наиболее заслуживающей внимания является точка зрения В.И.Кельсиева, согласно которой Камень основала группа некрасовцев в ходе войны 1806-12 гг.³.

¹ Липранди И.П. Некоторые сведения о правом берегу Дуная, собранные в 1827 году. – СПб: Тип. Ген. Штаба, 1827. – С.41.

² ГАОО, ф.1, оп.190 за 1829 г., д.48, л.34.

³ [Кельсиев В.И.] Очерк истории старообрядцев в Добрудже // Славянский сборник. – 1875. – Т.1. – С.611

Здесь в межвоенный период (1812-1828 гг.) проживало около 1000 человек или «250 дворов»⁴.

С миграциями после войны 1806 – 1812 гг. связано возникновение еще одного анклава – Новенькое, Новинка, Новое Село, Гиздар-Кьой, Кездерешли, Гиндерешт. Известно, что около 100 семей некрасовцев находилось в подчинении Гирсовского сераксира еще до войны 1828 года⁵. Однако, аутентичных прямых свидетельств в источниках пока не выявлено и, возможно, что история данного села начинается уже после событий 1829 года.

Согласно полевым материалам В.А.Липинской⁶, Новое Село основано было еще в XVIII веке. Здесь и в Чубату и Пыржое основались донские выходцы. Вначале сюда пришло 7 семей, а затем еще 6. Село было названо в честь некоего пастуха Гиздара.

Еще одна группа некрасовцев поселилась в 1813-1814 гг. вблизи от крепости Силистра – выше по Дунаю около 30 км, недалеко от селения Попе. Эта станица известна под именем «*Некрасовская* или *Липованская Кучуголь*». В состав ее жителей входили как бывшие жители некрасовского Сарикей⁷, так и липоване из Бессарабии. И.П.Липранди так описывал данное село: «она [Кучуголь] вся состоит из бывших по несколько лет приписанных и имевших оседлость жителей: *Измаильских, Вилковских, Бессара-*

⁴ Липранди И.П. Некоторые сведения о правом берегу Дуная, собранные в 1827 году. – СПб: Тип. Ген. Штаба, 1827. – С.41.

⁵ [Кельсиев В.И.] Очерк истории старообрядцев в Добрудже // Славянский сборник. – 1875. – Т.1. – С.611; Андреев А. «Очерк за историята на старообрядците в Добруджа» – документ от втората половина на XIX век // Българте в Северното Причерноморие: изследвания и материали. – Т.6. – Велико Търново, 1997. – С.184.

⁶ Липинская В.А. Исторические предания липован // ЭО. – 1997, № 6. – С.48.

⁷ Феноген С. Сарикей: страницы истории. – Бухарест: Критеон, 1998. – С.54.

бии и других прибрежных мест; они оставили дома, сады и другие заведения свои, и перебежали в 1822 и 1823 годах на правый берег Дуная, тот час по появлении сыщиков от поселенных войск - к деревням коим прежде принадлежали. После краткого пребывания в Тульче, Исаке и Некрасовских деревнях, отправлены были большей частью на подводах к Силистрии для поселения - и даны им те же права, коими пользуются Некрасовцы и Липованы, в состав коих и поступили. Там присоединились к ним и перебежавшие из Бессарабии через Молдавию; но из сих большая часть нанимается по окрестным деревням у Турок работниками»¹.

Другие данные подтверждают факт возвращения из Бессарабии части некрасовцев и липован в Добруджу на протяжении 1810-20-х гг. Не проходило года, чтобы несколько семей не убегало «в Турцию». Например, в 1819 году стало известно о бегстве «слободы Некрасовки Якоба Расторгуев с женою, сыном, дочкой и 12 его работниками с неводом на озере Ялпук находившийся»².

Источники также указывают на существование в селении Кючук-Гьоль некрасовского старообрядческого монастыря, называвшегося «Кучесом или Верировкой»³.

Известно также, что осенью 1826 года жители Кучуголе подверглись тяжело-му испытанию – более 250 душ погибло от чумы⁴. По-видимому, это событие и военные действия 1828 года заставляют жителей покинуть уже нажитые места и поселиться в другом месте.

Примечательно, что в исторических преданиях липован Татарии сохрани-

лась память о скитаниях тех лет. Наведем лишь один пример из тех, что удалось нам зафиксировать⁵.

«Царь Петр сказал: «Или бараду брите или курите». А они православные христиане, сильно религию исправляли. Надо уезжать и уехали на лодках с парусами. Оне парусами, парусами, парусами и перебрались туды, чуть ниже Переславу [г. Матък Переслявец - А.П.]. И когда чума их напала, они - на один остров, называется Гаромуд-остров [Гаргалик, Гарван - А.П.]. И переехали трошки сюды, и опять... Тогда был Пашиа, турецкое время, нали, было. И они приехали тут называется Калмацури. Железный Яр. Тутатка, нали, были пастухи-татары, а Осман Пашиа переехал туды и говорит: «Уезжайте отседова». А тут вода была... А наши все рыбалки були, им он говорит: «Даю вам кому сколько хотим земли». Они переехали сюды, а татары испужались и ушли».

В подчинении у силистренского сираксыра находилось несколько общин некрасовцев вплоть до российско-турецкой войны 1828 - 1829 гг. В источниках того времени эти поселения зафиксированы как Татарница, Кючук Диоли (Кючук-Гьоль - «малое озеро», тюрк.), хутор Силистренский.

О дальнейшей судьбе этих поселений становится известно из письма Астафия Спиридонова на имя Тучкова: «около крепости Силистрия селения Кучук Диоли разрушено, откуда некрасовцы - часть в Бабадаг, где помогали Российской армии, а часть - в Татарницу. Из них 35 душ обоего пола в Россию, в Тучков»⁶.

Кроме того, следует отметить и факты дисперсного проживания некрасовцев и липован в других поселениях Добруджи. Об этом свидетельствуют многочисленные источники 1810-1820-х гг. Нередко старообрядческие семьи ука-

¹ Липранди И.П. Некоторые сведения о правом берегу Дуная, собранные в 1827 году. - СПб: Тип. Ген. Штаба, 1827. - С.42-43.

² НАРМ, ф.3, оп.1, д.104, л.10.

³ ГАОО в г. Измаил, ф.56, оп.1, д.19, л.4.

⁴ Липранди И.П. Некоторые сведения о правом берегу Дуная, собранные в 1827 году. - СПб: Тип. Ген. Штаба, 1827. - С.43.

⁵ Полевые материалы автора. Записано со слов: Каракудова Семена Александровича, русского, 1920 г.р., с.Татарница. (2.09.2000 г.).

⁶ ГАОО в г. Измаил, ф.56, оп.1, д.19, л.9-10.

зывались в составе турецких, татарских, болгарских сел региона.

Некрасовцев и липован в Османской Добрудже вполне устраивало их положение. Имея возможность сравнивать с положением соплеменников в Бессарабии, они отмечали свои преимущества в Турции¹. Это предопределило расширение привилегий старообрядцам в Российской империи с подачи И.П.Липранди уже в 1830-е гг.

В условиях российско-турецкой войны 1828-1829 гг. эти противоречия предопределили и то, что часть некрасовцев сознательно помогала российским войскам в качестве проводников в Подунавье. Например, известно, что в районе Бабадага российским войскам под руководством графа Орлова помогли сарикейские некрасовцы во главе с Семеном Гурьевым². Это послужило поводом для переговоров о переходе некрасовцев на левый российский берег Дуная.

Другая же часть некрасовцев активно участвовала в войне на стороне Порты. Главным сборным пунктом являлось Бин-Эвле в Анатолии. Отряды игнат-казаков сражались при обороне важных стратегических пунктов в Добрудже – Силистре, Шумле³ и т.д. Несколько казаков было взято в плен.

Однако, переход этот новшество лишь политическое. В хозяйственном отношении следует указать, что левобережье Дуная не позднее середины XVIII века уже входило в географию расселения и жизнедеятельности некрасовцев. То есть политический компромисс сочетался с двойным возвращением: в подданство своей бывшей Родины и места некогда известные.

¹ Рукописный отдел Российской научной библиотеки (далее – РО РНБ) им. М.Е.Салтыкова-Щебрина, ф.435, оп.1., д. 12, лл.50-51.

² ФГАОО в г. Измаил, ф.56, оп.1, д.18, л.27-28.

³ ГАОО, ф.1, оп.190 за 1829 г., д.48, л.15 - 16.

Как уже отмечалось, во время военных операций российских войск на Дунае в 1828-1829 годах некрасовцы оказали им поддержку и помощь. Тогда же и родилась идея переселения на российские земли. С некрасовской стороны инициаторами были казаки селения Сарикей (атаман Лев Полежаев, Федор Ребинин, Савастьян Дмитриев, Егор Анисимов и Савва Токарев). С ними в предварительные переговоры вступила военная администрация Бабадагской области (генералы И.Дибич, В.Красовский и М.Кузьмин), а также высокие сановники имперской администрации (Измаильский градоначальник С.А. Тучков, известный некрасовцам по переселению 1811 - 1813 гг.; генерал-губернатор Новороссийского края и Бессарабии М.С. Воронцов).

Сразу же по занятию российскими войсками Добруджи, начались переговоры между российской администрацией и некрасовцами. Как сообщали М.С.Воронцову С.А.Тучков, начальник Главного Штаба Армии Генерал-лейтенант Вахтин и Генерал-фельдмаршал граф И. Дибич-Забалканский, «некрасовцы селения Сарикей 10 июня 1828 года приведены к присяге на верность и подданство Господина Императора Всероссийского с условием переселения в пределы России. Согласились все, кроме 30 семей, пришедших из мест занятых турками за Силистриею»⁴. К присяге привели также и жителей других некрасовских станиц - Камень, Журиловка, Славы⁵.

В мае 1830 года делегация некрасовских представителей посетила Одессу. В результате их переговоров с М.С.Воронцовым удалось обсудить основные условия переселения. Царская администрация отказалась от первоначальных

⁴ ГАОО, ф.1, оп.214, д.7 за 1830 г., л.1 об.

⁵ РГВИА, ф.846, оп.1, Д.4409, л.9.

чального плана расселения некрасовцев в Крыму, около Керчи¹.

Ведомость
о числе некрасовцев, живущих
в Бабадагской Области [март 1830 г.]²

Бабадагского округа в селениях:	число душ	
	мужеского пола	женского пола
Серакиой	331	284
Карагармани	85	64
Новой Славы	86	62
Старой Славы	77	57
Журиловки	88	55
Мачинского округа в селении Каменке	149	99
Итого	816	621

Сравним эти данные с другими, синхронными им:

Поселения	число семей/душ (1827 г.)*	число душ (1830 г.)**
Серакиой	до 500 / 2000	615
Еникио	50 / 200	
Карагармани		149
Новой Славы		148
Старой Славы	200 / 800	134
Журиловки		143
Каменке	250 / 1 000	248
Итого	1 000 / 4 000	1437

* Кол-во семей дано по: Липранди И.П. Некоторые сведения о правом берегу Дуная, собранные в 1827 году.- Спб: Тип. Ген. Штаба, 1827. – С. / Кол-во душ имеет предположительный характер.

** ГАОО, ф.1, оп.190 за 1829 г., д.48, л.34.

Некрасовцам было дозволено проживать в бессарабском Подунавье. Им предоставлялись 20-летние фискальные льготы, планировалось оплатить за счет казны расходы на перемещение хозяйств, а также выделить безвозмездно подъемные. Официальный их статус определялся как казацкий - они должны были составлять особое общество с полным самоуправлением. В их обязанности входило выставлять от себя вооруженную часть для ведения пограничной службы в мирное время и для боевых действий во время войны. Все эти позиции были согласованы с императором Николаем I и центральными аппаратами власти.

Решение по техническим вопросам было принято на уровне Новороссийского и Бессарабского генерал-губернатора М.С. Воронцова (№26687)³. В нем, в частности, оговаривались следующие детали: «по ходатайству Генерал-Лейтенанта Тучкова выдать денежные пособия некрасовцам селения Серакиёй, переселившимся в пределы России:

1) возврат денег за наем лодок - 2030 руб.

2) деньги на постройку домов:

а) тем, которые имели средства привести с собою леса, каждому по 120 руб.

б) тем же, кои перевезли разобранные свои дома, в пособие на установление оных, по 25 руб.».

Помимо финансово-организационных вопросов, нерешенной проблемой оставалась свобода их вероисповедания и разрешение на постройку своей церкви. Сначала некрасовцы рассчитывали на дозволение получить в свое распоряжение церковь упраздненного Николаевского старообрядческого монастыря. В этом им было отказано.

¹ ГАОО, ф.1, оп.190 за 1829 г., д.48, л. 32, 40-41.

² ГАОО, ф.1, оп.190 за 1829 г., д.48, л.34.

³ ФГАОО в г. Измаил, ф.56, л.1.

Компромисс был найден лишь после убедительного письма С.А.Тучкова к М.С. Воронцову. Ссылаясь на то, что свобода отправления своих обрядов являлась одним из главных требований некрасовцев, С.А.Тучков предлагал дозволить им перевезти церковь с собой из-

меня, что Государь Император по уважении засвидетельствовал Вашего превосходительства об усердии Некрасовского Атамана Льва Полежаева, оказавшему услуги нашему Правительству при начале последней войны с Оттоманской Портой золотую медаль на



1845 г. Печать Старо Некрасовского общества
(печать старонекр[асовского]. опщест[ва])
(ГАОО, ф.1, оп.215 за 1844 г., д.4, л.17)

за Дуная (с. Серикей)¹. Предложение было принято, что закрепилось решением Кабинета Министров (25.11.1830 г.)².

Высоко оценивая заслуги атаманов некрасовских казаков, было принято решение об их награде³. В письме Измаильскому градоначальнику С.А.Тучкову управляющего Бессарабской областью Новороссийского генерал-губернатора М.С.Воронцова от 19 января 1831 сообщалось, что «Управляющий Главным Штабом Генерал Адъютант граф Чернышев уведомлял

Владимирской ленте и 2 тыс. рублей асигнациями». Другие из атаманов были награждены куда более скромными денежными вознаграждениями.

По своему характеру и масштабу, переселение некрасовцев в 1830-х гг. может быть разделено на три этапа. Первый (август-сентябрь 1830 года) - организованное переселение некрасовцев из сел Сарикей, Старой и Новой Славы, Журиловки, Камня, Татарицы. Затем последовала волна стихийного самостоятельного перехода старообрядцев с правого берега Дуная. Этот этап продолжался вплоть до 1835 года и по масштабам превзошел организованный. Помимо Бессарабии, в это время значительное количество переселенцев вы-

¹ Там же. - Л.48.

² Собрание постановлений по части раскола. - С.Пб: МВД, 1875. - С.107.

³ ФГАОО в г. Измаил, ф.56, оп.1, д.7, л.3



1835 г. Печать Ново-некрасовского общества с.Кугурлуй (нова. никр[асовского]. обще[ства]. с. кугурлуй) (ГАОО в г.Измаил, ф.51, оп.1, д.205, л.95)



1838 г. Печать Ново-некрасовского общества (ГАОО в г.Измаил, ф.51, оп.1, д.207, л.95)

шло во внутренние губернии России и Украины. И, наконец, третий этап имел место в 1837-1839 годах, когда небольшая часть добруджанских некрасовцев перешла на поселение в Приазовье¹.

Пользуясь льготами переселенцев, единичные переселения в Бессарабию из Добруджи имели место и в дальнейшем. Так, например, известно о 11 мужского пола и 6 женского «выходцах»

¹ Маленко Л.В. Переселення колишніх «некрасівців» на землі Азовського козачого війська в 30-х роках XIX століття // Записки науково-дослідної лабораторії історії Південної України ЗДУ: Південна Україна XVIII - XIX століття. - Т.2. - Запоріжжя: РА «Тандем -У», 1996. - С.115 - 124; Правда есть все основания полагать, что под именем некрасовцев скрывались беглые украинские казаки. Об этом свидетельствуют материалы, опубликованные тем же автором Маленко Л.М. «Справа про некрасівців, які побажали прийняти підданство Росії з приєднанням їх після переходу з Туреччини до складу Азовського козацького війська» з канцелярії Новоросійського та Бессарабського генерал-губернатора // Студії з історії Степової України. - Вип.1. - Запоріжжя, 2003. - С.13 - 20.

1842-43 гг. Эти 9 семей были причислены в состав мещан посада Вилково².

Следует указать, что по нашим подсчетам десятая часть некрасовцев в конце 1830 - начале 1840-х гг. вновь нелегально возвращается в Добруджу. Об этом свидетельствуют материалы Ревизии 1850 года. Многие из семей числятся в них «бежавшими». Впечатляет масштаб такой «реэмиграции» - каждый девятый мужчина «бежал за границу в Турцию»³. Среди них был и последний атаман добруджанских некрасовцев - Осип Семенович Гончаров (Ганчар), покинувший с семьей в 1837 году Новую Некрасовку (Кугурлуй) и поселившийся в Сарикее⁴.

В эти процессы втянуто было не менее 500 старообрядцев Южной Бессарабии. Кроме того, регион являлся транзитным пунктом для конфессиональных диссидентов всей Российской им-

² ФГАОО в г.Измаил, ф.419, оп.1, д. 58, 39 л.

³ Подсчитано по: ФГАОО в г. Измаил, ф.419, оп.1, д. 58; НАРМ, ф.134, Оп.2, д. 221.

⁴ НАРМ, ф.134, Оп.2, д. 25, л. ; Никитин А.В. Осип Ганчар // Русская Старина. - 1883, № 4.

перии. Наиболее массовые подобные возвращения в Добруджу имели место в 1836-1838 и 1848-49 гг. – две трети из бежавших покинули левый берег Дуная именно в эти годы. Причины первой волны следует искать в ужесточении политики местной администрации после отставки Измаильского градоначальника С.А.Тучкова. А вот бегству старообрядцев в 1848-49 гг. мы склонны искать объяснения в религиозных событиях – это было время церковного строительства в Добрудже, после учреждения Белокрыницкой иерархии (1846 г.).

Необходимо также отметить, что часть из этих «бежавших» возвращалась вновь в Бессарабию в 1850-51 гг. Согласно нашим подсчетам по Ревизским Сказкам, вернулось немногим более 15% из числа беглецов или 80 человек.

Из Подунавья в это время значительная часть переселилась в южные и центральные губернии России. Так, по билетам, выданным Измаильским карантинам в 1833 – 35 гг.¹, видно, что в качестве будущих мест жительства указаны: Калужская, Московская, Орловская, Киевская, Рижская, Астраханская губернии, г.Тифлис, Омская область. Особой популярностью у переселенцев пользовались южноукраинские территории (Херсонская, Таврическая и Екатеринославская губернии)².

Аналогичная ситуация наблюдается по синхронным данным Бессарабского областного правительства. В течение 1831 – 32 гг. оно выдало дозволения на переселение некрасовцев в губернии: Астраханскую, Симбирскую, Екатеринославскую, Тамбовскую, Московскую, Черниговскую³.

Итак, мы видим, что Южная Бессарабия стала транзитным пунктом старо-

обрядческих миграций, причем в двух направлениях. С одной стороны, шел поток из Добруджи и, с другой – путь через Бессарабию прокладывали новые мигранты по религиозным мотивам. На первом этапе – с 1 октября 1830 по 1 февраля 1831 года – на подвластную России территорию переселилось 1723 некрасовцев⁴. Из них в пределах Бессарабии насчитывалось 736 душ⁵. Именно столько задунайских выходцев получили пособия от администрации. В посад Тучков (Измаил) изъявили желание поселиться 123 семьи и 60 холостяков или 433 человека (из них 266 мужского и 167 женского пола)⁶. Фактически поселилось 109 семей и 85 холостяков. Примечательно, что в этой общине доминировали выходцы из Сарикёя. Среди них Лев Полежаев и легендарный Осип Гончар – последний в истории некрасовцев атаман на Дунае.

Некрасовская община Измаила, значительно пополнившись новыми жителями, сразу же разделилась на Старонекрасовское и Новонекрасовское (Кугурлуйское) общества. Изначально названия отображали разницу во времени выхода, а затем и отдельные хуторские поселения на землях Измаильского градоначальничества – слобода Некрасова и Кугурлуйские хутора.

Из первого потока переселенцев, 32 семьи или 132 человека (62 мужского и 72 женского пола) поселилось в слободе Некрасовка (Старой)⁷. На это они получили согласие местной общины и дозволение Измаильского градоначальника.

Сравнивая эти данные с материалами VIII ревизии (1835 г.), получаем парадоксальные результаты. Так, например, ревизские сказки Старой Некрасовки из 162 мужского и 162 женского

¹ ФГАОО в г. Измаил, ф.51, оп.1, д.18, л. 281-282.

² ФГАОО в г. Измаил, ф.56, оп.1, д.18, л.78.

³ НАРМ, ф.2, оп.1, д.2359, л.1-44.

⁴ ФГАОО в г. Измаил, ф.56, оп.1, д.18, л.108.

⁵ ФГАОО в г. Измаил, ф.56, оп.1, д.19, л.3.

⁶ ФГАОО в г. Измаил, ф.51, оп.1, д.18, л. 246-253 об.

⁷ ФГАОО в г. Измаил, ф.56, оп.1, д.6, 51-53 об.

пола жителей фиксируют лишь 19 переселенцев 1830 года, и еще по 2 - 1824 и 1831 гг., а также 4 некрасовца пришло в Некрасовку в 1828 году¹. Правда, момент происхождения заполнялся только для мужчин.

В Новую Некрасовку или Кугурлуй, согласно ревизским сказкам, из 158 мужчин (и 104 женщины) 114 поселилось в 1830 году². К ним можно добавить переселенцев 1828 года (4 человека). Кроме этого, значительную часть составляли выходцы второй волны 1833 г. - 7 некрасовцев, 1834 г. - 2 и 1835 г. - 34.

В Килие поселилось из Сарикёя 4 семьи и 9 холостых некрасовцев, а также один старообрядческий инок³. Всего 26 человек.

Несколько пополнилась и старообрядческая община селения Муравлевка. Заселение 48 семьями и 14 «бобылями» старообрядцев и некрасовцев бывшего «татарского урочища Дирекю» имело место в 1813 году⁴. По местному преданию, первым из поселенцев был некий некрасовец Муравлев, давший имя селу. Спустя какое-то время он с семьей переехал на жительство в Старую Некрасовку. Действительно, на момент наших экспедиционных исследований данная фамилия отсутствовала в Муравлевке, но была широко представлена среди старонекрасовских жителей.

По-видимому, нам удалось зафиксировать отголоски своеобразных процессов, которые восстанавливаются документально.

Расследование полицейских властей в 1831 году показало, что 7 семей, узнав о предстоящем переселении, а также льготах, ещё в 1829 году перешла на правый берег Дуная (скорей всего, на места своего прежнего жительства до

1813 года). Затем, получив статус «новопереселяющихся из-за Дуная некрасовцев», вернулась в 1830 году обратно в Муравлевку⁵.

В частности, в одном из рапортов на имя С.А.Тучкова констатировалось, что «есть те самые жители селения Муравлевка, которые бежали за Дунай в прошлом 1829 году, а ныне возвращаются под другим именем и называются некрасовцами, и при том не только не согласны платить назначенную десятину за хлеб, но даже делают между обществом разные развраты»⁶.

Всего в Муравлевку переселилось 14 семей, 7 из них бежавшие в 1829 году за Дунай.⁷ Следует отметить, что без ссылок на источники исследователями приводилось и большее количество поселившихся в селе в это время, а именно – 30 семей⁸. Еще 4 добруджанские семьи осели в Муравлевке в 1835 году⁹.

Из переселенцев начала 1830-х гг. многие получили билеты на жительство в Жебрияны, Тучков (Измаил), Вилково, Килию и, иногда, без указания точного жительства - в Бессарабию¹⁰. Среди мест желаемого поселения назывались и внутренние губернии - Херсонская, Таврическая, Киевская, Подольская, Саратовская, Тамбовская и другие.

Одно из старейших старообрядческих поселений Подунавья – Жебрияны – значительно пополнилось за счет переселенцев 1830-35 гг. На 1835 год числилось 7 семей и 7 бурлаков¹¹, пользовавшихся пятилетней льготой. Примечательно, что в это же время в Жебрия-

⁵ ФГАОО в г. Измаил, ф.56, оп.1, д.18, л.84-85; 243; 267.

⁶ ФГАОО в г. Измаил, ф.56, оп.1, д.18, л.170-170 об., 177.

⁷ ФГАОО в г. Измаил, ф.56, оп.1, д.6, л.241.

⁸ Arbore Z.C. Dictionarul geografic al Basarabei. - Bucurest, 1904. - P.147.

⁹ НАРМ, ф.134, оп.2, д.130, лл.100-112.

¹⁰ ФГАОО в г. Измаил, ф.56, оп.1, д.6, лл. 225, 232-233.

¹¹ НАРМ, ф.134, оп.2, д.5, л.219 - 238

¹ НАРМ, ф.134, оп.2, д.25, лл.23 - 41.

² НАРМ, ф. 134, оп.2., д.25, лл.2-20.

³ ФГАОО в г. Измаил, ф.51, оп. 1, д.18, л.158.

⁴ Статистическое описание Бессарабии собственнo так называемой или Буджака. - Аккерман, 1899. - С.391.

ны переселяются старообрядцы из внутренних губерний России (Московской, Калужской и т.д.). Таких семей в Жебриянах выявлено пять.

На 26 октября 1833 года 59 семей или 192 человека (мужского и женского пола, соответственно: 92 и 100) и 55 холостых не выразили желание приписаться ни к одному обществу некрасовцев, существовавших на дунайском левобережье¹. Скорей всего, это те липоване, которые под именем некрасовцев сразу же после переселения устремились в другие регионы Российской империи.

Но даже после этого политика по привлечению задубайских некрасовцев на российские территории продолжалась. Администрация стремилась охватить «пребывающих еще в безгласности на Дунайских Островах людей, а в особенности Некрасовцы, которые ... без сомнения желают возвратиться от толь в Россию, но ими от боязни чтобы не подвергли их взысканию за самовольную отлучку или по ненадежности на принятие под покровительство начальства, остаются там без всякой цели»².

Даже приблизительная оценка масштабов переселения показывает, что не менее двух с половиной тысяч человек приняли в нем участие. Значительная часть из них – немногим более тысячи – дополнили некрасовские общины Подубавья (Тучков, Старая и Новая Некрасовки, Муравлевка). Другие переселенцы отказались от своего казачьего статуса и поселились в анклавов старообрядцев Бессарабии (Килия, Вилково, Жебрияны, Кишинев и т.д.). И, наконец, многочисленной была группа выходцев дисперсно расселившихся по территориям внутренних губерний Российской империи.

Религиозная свобода и относительно льготная социально-экономическая ситуация в Бессарабии привлекла в регион и старообрядцев других регионов. В 1830-х гг. в Измаил переселяется группа мещан-старообрядцев из Подольской губернии. Жители местечек Бершадь, Балта и деревни Шуры-Копиевской получили на то согласие измаильского градоначальника в 1833 г.

Эти жители в своем прошении поверенных (Т.Я.Прохорова и П.М. Дьякова) на имя Николая I, указывали, что «еще предки верителей наших и наши поселились с Дрекле в Деревне Шуры-Копиевской графа Потоцкого... платя по условиям обыкновенно как Вольные люди весьма умеренный оброк/чинш используя от Помещика разного выгодами, а в числе оных и землею для хлебопашества, а казне В.И.В. внося подать вольноживущих. Приемник помещика граф Мечислав Потоцкий до не обыкновения увеличил и местные повинности, а выгоды уменьшил»³.

Согласно договоренности, в Бессарабию переселилось 154 семьи подольских старообрядцев. Их причислили к мещанам г. Тучкова. Однако, большая часть из них расселилась по селам Градоначальничества, занимаясь земледелием. Так, например, старожилы с. Новая Некрасовка еще хорошо помнят, что общество села делилось на «казаков» / «некрасовцев» и «шурских»⁴. Последние, по воспоминаниям, были малоземельными и «положение имели бедственное»⁵.

³ ФГАОО в г. Измаил, ф.56, оп.1, д.110, л.1.

⁴ Пригарин О.А. «Некрасівці»: до змісту поняття // Записки історичного факультету. – Одеса, 2000. – Вип.12. – С.101.

⁵ Примечательно, что нашлось документальное подтверждение – Прошение «Шурского общества старообрядцев, проживающих в предместьи г.Измаила» // Материалы по вопросам земельному и крестьянскому: Всероссийский съезд крестьян-старообрядцев в Москве, 22-25 мая 1906 г. – М., 1906. – С.148 – 149. Стоит также отметить, что предводителем «шур-

¹ ФГАОО в г. Измаил, ф.51, оп.1, д.18, л. 299 – 303.

² ФГАОО в г. Измаил, ф.56, оп.1, д.204, л.2; ГАОО, ф.1, оп.214 за 1833 г., д.10, л.1-2, 8.

К 1835 году, времени очередной Ревизии, старообрядцы из Подольской губернии Ольгопольского уезда г. Бершади уже составляли значительное в количественном плане общество города Измаила. а именно – 442 человека¹.

Примечательно, что в числе этих переселенцев в Измаил пришел будущий известный старообрядческий архиерей – Алимпий Тульчинский епископ². По Ревизским сказкам следует, что Авдей Кузьмин родился в с. Шура Копиевская в 1827 году, а в 1836 году перечислен в разряд Измаильских мещан³. Известно также, что в 1840-х гг. будущий владыка проживал в Килие.

В 1840-х гг. часть старообрядцев-рыбаков Измаила арендовала у болгарской колонии Чешма-Варуита участок земли на мысе лимана Ялпук. Эта небольшая община, первоначально имевшая сезонно-промысловый характер проживания, постепенно оседает и получает имя Косы, Ялпукской Косы. На 1853 год здесь уже постоянно проживало 136 приверженцев старой веры⁴.

На первом этапе переселения не обошлось без недоразумений. Так, например, старейшины и атаман сарикейских некрасовцев Иван Иудаев жаловались на произвол армейских чиновников и препятствия, причиняемые ими во время переправы на российский

берег Дуная⁵. Вмешательство С.А. Тучкова и его постоянная забота в последствии помогли казакам в реализации своих планов.

Из всей массы переселенцев, лишь 645 человек первопереселенцев получили денежные пособия на обзаведение хозяйством, перевозку или постройку домов⁶. В последующем лишь некоторым удалось добиться таких же льгот для себя.

Итак, наши материалы позволяют констатировать то, что создание старообрядческих поселений в Южной Бессарабии условно делится на два этапа. Ранний относится к середине XVIII века (Вилково, Жебрияны) – возникновение первых некрасовских анклавов синхронно с добруджанскими (Дунавец, Журиловка, Сарикей). Они становятся центрами притока и неказацкого старообрядческого населения. На втором этапе (1808 – 1812 гг.) формируются ряд сельских анклавов и городские общины, которые и создали основу для большинства современных поселений старообрядцев в регионе.

После этого кажутся не убедительными как чрезмерное удревление всех современных старообрядческих поселений - до XVIII столетия⁷, так и, наоборот, предположение о чрезмерно позднем их основании⁸.

ских», как и в 1830-х гг. являлся представители семьи Прохоровских (!).

¹ НАРМ, ф.134, оп.2, д.131, лл.31-42

² Старообрядец. Газета церковно-научно-нравственная и экономическая. – 1879, № 14.

³ Останавливаемся на этом подробнее, потому как в биографиях владыки эти моменты оставались неизвестными. См.: Алимпий // Вургафт С.Г., Ушаков И.А. Старообрядчество. Лица, события, предметы и символы. Опыт энциклопедического словаря. – М., 1996. – С.17; Алимпий // Старообрядческие иерархи / Сост. А.Ю. Писаревский. – М., 2002. – С.10.

⁴ ФГАОО в г. Измаил, ф.56, оп.1, д.608, л.222об., 263

⁵ ФГАОО в г. Измаил, ф.56, оп.1, д.6, л.128 - 128 об.

⁶ ФГАОО в г. Измаил, ф.51, оп.1, д.18, л. 233-238; л.222-228 об.

⁷ Таранець С. Старообрядці в Південній Бессарабії (від початку поселення до 1917 р.) // Наукові записки Інституту української археографії НАН України: Зб. праць молодих вчених та аспірантів. – Т.7. – К., 2001. – С.66.

⁸ Кишиневские епархиальные ведомости. – 1894, № 16. – С.253; Кишиневские епархиальные ведомости. – 1895, № 13. – С.185. Данную точку зрения повторяют и некоторые современные авторы: Федорова А.И. До питання про заселення старообрядцями Південної Бессарабії та їх чисельність у XIX ст. // Археологія та етнологія Східної Європи: матеріали і дослідження. – Т.3. – Одеса: Друк, 2002. – С.238-240.

Гостюк А.Н., Чучко М.К. (Черновцы, Украина)

ОБСТОЯТЕЛЬСТВА ПОЯВЛЕНИЯ И ДИНАМИКА ЧИСЛЕННОСТИ СТАРООБРЯДЦЕВ-ЛИПОВАН НА БУКОВИНЕ В КОНЦЕ XVIII – НАЧАЛЕ XX ВВ.

Буковина – историко-географический регион Украины, на территории которого издавна мирно сосуществовал целый ряд этнических сообществ. Полиэтничность и поликонфессиональность населения края была обусловлена его пограничным статусом. Когда в 1774 г. австрийские Габсбурги отобрали эту территорию у молдавских воевод – вассалов Османской Порты, рядом с наиболее давними и количественно доминирующими жителями Буковины, которыми были православные русины (украинцы) и молдаване (румыны), начали селиться представители других этнических групп – немцы, поляки, венгры, словаки и др. Условия толерантности, которые создались на Буковине во время правления Габсбургской династии, позволили всем народам края сохранить свою этническую культуру и конфессиональную самобытность¹.

Именно веротерпимость стала тем определяющим фактором, который с конца XVIII в. привлекал сюда преследуемых в России старообрядцев, назы-

ваемых на родине «раскольниками» или «староверами»².

Старообрядчество как религиозно-общественное движение против унификации обрядов Русской православной церкви с Греческой породили общеизвестные события церковного раскола 1653 года. Обособление последователей старообрядчества от официальной церкви, которую возглавлял патриарх Московский Никон, происходило под лозунгом сохранения старых обрядов, старой веры, «древнего благочестия». Именно за это ратовал в своих проповедях идейный предводитель старообрядческого движения протопоп Аввакум.

Старообрядцы, которые создавали собственные, отделенные от «никониан», общины не признавали новых икон, выправленных официальной церковью богослужебных книг, новых обрядов. В частности, принципиальным был вопрос непризнания введенного Никоном троеперстия. Противники патриарших реформ по-

¹ Купчанко Г. Буковина и ее русские жители. – Вьдень, 1895. – С.11-12; Чучко М. Регіональні особливості етнодемографічної та конфесійної ситуації на Буковині в середині XIV – на початку XXI ст. // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології: Збірник наукових праць. – Чернівці: Прут, 2004. – Т.1. – С.128-129,131.

² Schlozer A.L. Briefwechsel meist historischen und politischen Inhalts. – Göttingen: Im Verlage der Vandenhoeck'schen Buchhandlung, 1781. – Achter Theil. – Heft XLIII-XLVIII. – S. 151-152; Федоров В.А. Русская православная церковь и государство. Синодальный период. 1700-1917. – М.: Русская панорама, 2003. – С.153, 161; Die Bukowina. Eine allgemeine Heimatkunde = Буковина. Загальне краєзнавство. – Чернівці: Зелена Буковина, 2004. – С.35, 167

прежнему продолжали креститься двумя перстами¹.

С самого начала старообрядчество как движение не было едино. На конец XVII - начало XVIII вв. оно распа-

Никоновых реформ и преследовались в России официальной церковью и государством, издавна вызвала определенный интерес, в частности на территории Австрийской империи,



Filipovaner.



Filipovanerin.

Буковинские липоване (рисунок Б.Гаке. 1788 г.)

лось на многочисленные течения, получившие название "толков" и "согласий", которые существенным образом различались между собой².

Этноконфессиональная группа русских-староверов, которые не признали

где старообрядцы наконец-то нашли ожидаемый покой и приют.

Первые известия о жизни липован на австрийской Буковине подали еще в конце XVIII в. профессора А.Л.Шлецер и Б.Гаке³. Не обошел

¹ Гумилев Л. От Руси к России. – М.: Издательство АСТ, 2002. – С.338-342.

² Там же. – С.344-346.

³ Schlozer A.L. Briefwechsel meist historischen und politischen Inhalts. – Göttingen: Im Verlage der Vandenhoeckischen Buchhandlung,

вниманием липованское население Буковины в своих дорожных заметках и австрийский император Франц I, который посетил этот край в 1817 г.¹ На протяжении XIX в. о липованах писали Т. Бенделла, Г. Бидерманн, И. Ших, Г. Купчанко, Л. Симигинович-Штауфе, Р. Кайндль, Й. Полек, Д. Дан, Э. Фишер, К.А. Ромшторфер². В

1781. – Achter Theil. – Heft XLIII-XLVIII. – S.151; Hacquet's neueste physikalisch-politische Reisen in den Jahren 1788 und 1789 durch die Dacischen und Sarmatischen oder Nordlichen Karpathen. – Nurnberg: Im Verlag der Kaspischen Buhhandlung, 1790. – Erster Theil. – S.127-131.

¹ Wagner R. Vom Moldauwappen zum Doppeladler. Ausgewählte Beiitrag zum Geschichte der Bukowina. – Augsburg: Hofmann – Verlag, 1991. – S.28.

² Bendella T. Die Bukowina im Konigreiche Galizien. – Wien: H.F. Muller's Kunsthandlung, 1845. – 38 s.; Шихъ I. О раскольниках и белоцерницкой митрополіи на Буковинь // Рускій Сіонъ. – Львовъ; Зъ друкарнь "Товариства имени Шевченка", 1879. – Т.9. – С.214-219, 226-231, 267-273, 289-295, 321-329, 337-341, 369-374, 401-406, 433-437, 468-470, 500-504, 531-534, 563-566; Bidermann H.J. Die Bukowina unter Osterreichischer verwaltung 1775-1875. – Lemberg: Druck von Kornel Piller, 1876. – 86s.; Купчанко Г. Буковина и еи русские жители. – Вьдень, 1895. – 52 с.; Dan D. Die Lippowaner // Herzogthum Bukowina in Wort und bild. – Wien: Verlag Eduard Beiyer, o.J. – S.282-295; Dan D. Lipovenii din Bucovina. – Cernauti: Tipo – litografica concessionata Arch. Silvestru Morariu-Andrievicu, 1894. – 43 p.; Kaindl R.F. Das Entsstechen und die Entwicklung der Lippowaner-colonien in der Bukowina. – Wien, 1896. – 151 s.; Die Bukowina. Eine allgemeine Heimatkunde = Буковина. Загальне краєзнавство. – Чернівці: Зелена Буковина, 2004. – 488 с.; Romstorfer C.A. Typen der landwirtschaftlichen Bauten im Herzogthume Bukowina // Mittheilungen der Antropologische Gesellschaft in Wien. – 1892. – Bd. XXII. – S. 193-218; Polek J. Bibliographische Uebersicht der Bukowinaer Volkskunde 1897-1900 // Zeitschrift fur osterreichische Volk-

kunde XIX в. ряд публикаций о собственном этноконфессиональном сообществе сделали и сами буковинские липоване. Так, монах-старообрядец Николай Чернышев издал в Коломые два журнала - "Старообрядец" и "Древняя Русь", в которых изложил основные религиозные принципы староверов³. А в 1898 г. в Черновцах была напечатана книга П. Овчинникова "Вести из Белой Криницы"⁴. В XX - начале XXI вв. липованская проблематика также находила отображение в работах исследователей Буковины⁵. И

skunde. VIII. Jahrgang 1902. – III.-IV. Heft. – Wien, 1902. – P.152-155; Polek J. Die Lippowaner in der Bukowina. Abt. II. – Czernowitz: Druk von H. Czopp, 1898. – 84 s.; Polek J. Die Lippowaner in der Bukowina. Abt. III. – Czernowitz: Druk von H. Czopp, 1899. – 49 s.; Polek J. Die Lippowaner in der Bukowina. Abt. III. – Czernowitz: Druk von H. Czopp, 1899. – 49 s.; Romstorfer C.A. Typen der landwirtschaftlichen Bauten im Herzogthume Bukowina // Mittheilungen der Antropologische Gesellschaft in Wien. – 1892. – Bd. XXII. – S. 193-218; Simiginowicz-Staufe L.A. Die Folkergruppen der Bukowina. – Czernowitz: Buchdruckerei H.Czopp, 1884. – 203 s.

³ Dan D. Die Lippowaner // Herzogthum Bukowina in Wort und bild. – Wien: Verlag Eduard Beiyer, o.J. – S.291.

⁴ Polek J. Bibliographische Uebersicht der Bukowinaer Volkskunde 1897-1900 // Zeitschrift fur osterreichische Volkskunde. VIII. Jahrgang 1902. – III.-IV. Heft. – Wien, 1902. – P.184

⁵ Волков А.Р. Русское село Белая Криница во времена австрийского владычества на Буковине // Черновицкий университет. Научный ежегодник за 1956 год. – Черновцы, 1957. – Т.1. – Вып.1. – С.279-286; Чашин Ф.Д. Белая Криница. – Кишинев: Картя Молдовеняскэ, 1976. – 224 с.; Гумилев Л. От Руси к России. – М.: Издательство АСТ, 2002. – 392 с.; Скорейко Г. Населения Буковины за австрийськими урядовими переписами другої половини XIX – початку XX ст.: історико-демографічний нарис. – Чернівці: Прут,

несмотря на довольно таки значительную историографию, посвященную буковинским старообрядцам, актуализация проблемы сохранения этноконфессиональной идентичности этой группы русских, которые на протяжении нескольких столетий придерживались и развивали свою этнокультуру вне границ исторической родины, требует дальнейших научных исследований. В частности, требуют определенных уточнений вопросы времени проникновения и мотивов появления липован на Буковине, обстоятельства основания на территории края отдельных поселений, демографическая статистика буковинских староверов.

На территории буковинского края русские старообрядцы начали оседать еще в начале 70-х гг. XVIII в.¹ Пришли они сюда из нижней Молдавии. По свидетельству источников, первое поселение староверов возникло в 1774 г. в Сучавской волости вблизи с. Митока Драгомирна и получило название Соколинцы или Липованы. В 1780 г. 19 старообрядческих семей осело в с. Климовцы.

Однако главная часть русских староверов прибыла на Буковину после

2002.- 220 с.; Чучко М. Регіональні особливості етнотемографічної та конфесійної ситуації на Буковині в середині XIV - на початку XXI ст. // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології: Збірник наукових праць. - Чернівці: Прут, 2004. - Т.1. - С.124-139; Звоздецький Д. Заснування старообрядницької митрополії на Буковині // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології: Збірник наукових праць. - Чернівці: Прут, 2004. - Т.1. - С.205-209.

¹ Simiginowicz-Staufe L.A. Die Folkergruppen der Bukowina. - Czernowitz: Buchdruckerei H.Czopp, 1884. - S.95.

того, как 9 октября 1783 г. австрийский император Иосиф II предоставил в Вене депутатам старообрядцев Александру Алексееву и Никифору Илларионову грамоту, согласно которой разрешалось целиком свободное отправление религиозных действий "им, всем их детям и потомкам, вместе с их духовенством". Они также освобождались на 20 лет от воинской повинности².

Правами, которые были предоставлены этой грамотой, воспользовались староверы, которые прибыли на Буковину из Молдавии и побережья Черного моря. Эти 22 семьи стали первопоселенцами урочища Варница. Здесь находился источник белой (известковой) воды, от которого старообрядцы и называли свое село Белой Криницей. Датой основания поселения принято считать 22 апреля 1784 г.³

В 30 - 40-х гг. XIX в., в связи с перенаселением общин Климовцы и Белая Криница, были основаны колонии Миходра (1838 г.) и Косованка (1845 г.) вблизи с. Лукавцы⁴. Отдельные старо-

² Kaendl R.F. Geschichte der Bukowina. Dritter Abschnitt. - Czernowitz: Commissionsverlag der k.k. Universitätsbuchhandlung H. Pardini, 1898. - S.74; Купчанко Г. Буковина и ее русские жители. - Вьден, 1895. - С.19.

³ Hacquet's neueste physikalisch-politische Reisen in den Jahren 1788 und 1789 durch die Dacischen und Sarmatischen oder Nordlichen Karpathen. - Nurnberg: Im Verlag der Kaspischen Buhhandlung, 1790. - Erster Theil. - S.129; Kaendl R.F. Geschichte der Bukowina. Dritter Abschnitt. - Czernowitz: Commissionsverlag der k.k. Universitätsbuchhandlung H. Pardini, 1898. - S.74; Die Bukowina. Eine allgemeine Heimatkunde = Буковина. Загальне краєзнавство. - Чернівці: Зелена Буковина, 2004. - С.223

⁴ Kaendl R.F. Geschichte der Bukowina. Dritter Abschnitt. - Czernowitz: Commissions-

веры жили во второй половине XIX в. также в с. Вилавче и других населенных пунктах края¹.

Русских переселенцев-старообрядцев на Буковине называли липованами. Относительно этимологии этого этнонима существуют разные точки зрения. Так, австрийский ученый конца XVIII в. Б.Гаке выводил происхождение названий «липоване», или «пилипоны» от славянского слова липа, липовое дерево, поскольку «они изготовляли из него домашнюю утварь»². В XIX в. большинство исследователей склонялись к мысли, что название «липоване», «филиповане» происходит от имени их духовного предводителя – келейника Филиппа, который жил в России и умер в 1742 г. В частности, на Буковине этой версии придерживались Л.А. Симигонович-Штауфе, Г.Купчанко, Д.Дан³.

Характерно, что среди самих старообрядцев также нет единодушия относительно происхождения этнонима «липоване». Д.Дан в конце XIX ст. от-

мечал, что в одном случае сами староверы объясняли происхождение своего названия от монаха Филиппа, сторонников которого называли филипованами, а в другом – от характерной особенности изготавливать большинство деревянных вещей из липы⁴. Этнографические изыскания в липованских селах, которые проводились учеными в последнее время, тоже удостоверили не единодушные утверждений относительно этимологии этого этнонима. Так, староверы из Белой Криницы выводят это название от липового леса, который рос вблизи села и где был основан первый старообрядческий монастырь⁵. А по мнению жителей с. Липованы (Косованка) на Вижниччине, название возникло от традиции носить лапти, плетеные из липовой коры – поэтому мол и липоване⁶. Существует также версия происхождения этого этнонима от названия первого старообрядческого поселения на Буковине – Липованы, что возле Митока Драгомирны (теперь на территории Румынии).

Мы склонны к мысли, что наиболее вероятно выводить этот этноним от названия «филипповцы», которое на территории Молдавского княжества трансформировалась в «липоване». В пользу этого утверждения свидетельствует одно из наиболее давних упоминаний носителя такого названия на исследуемой территории. Это некий

verlag der k.k. Universitätsbuchhandlung H. Pardini, 1898. – S.74; Die Bukowina. Eine allgemeine Heimatkunde = Буковина. Загальне краєзнавство. – Чернівці: Зелена Буковина, 2004. – С.167.

¹ Simiginowicz-Staufe L.A. Die Folkergruppen der Bukowina. – Czernowitz: Buchdruckerei H.Czopp, 1884. – S.104.

² Hacquet's neueste physikalisch-politische Reisen in den Jahren 1788 und 1789 durch die Dacischen und Sarmatischen oder Nordlichen Karpathen. – Nurnberg: Im Verlag der Kaspischen Buhhandlung, 1790. – Erster Theil. – S.127.

³ Simiginowicz-Staufe L.A. Die Folkergruppen der Bukowina. – Czernowitz: Buchdruckerei H.Czopp, 1884. – S.94; Dan D. Die Lipowaner // Herzogthum Bukowina in Wort und bild. – Wien: Verlag Eduard Beiyer, o.J. – S.282; Купчанко Г. Буковина и ее русские жители. – Вьденъ, 1895. – С.18.

⁴ Dan D. Lipovenii din Bucovina. – Cernauti: Tipo – litografica concesionata Arch. Silvestru Morariu-Andrieviciu, 1894. – P.12.

⁵ Материалы этнографических экспедиций Черновицкого национального университета за 2003 год. – Л.4.

⁶ Чеховский И., Молдован Е. Липовани: світ, де закінчується дорога... // Час 2000. – 2002. – 29 листопада. – С.14.

"Глигораш, липован", что фигурирует в подворной переписи населения Молдавии 1774 года среди жителей с. Вашковцы Черемошского округа Черновицкой волости¹. Причем название "липован" выступает здесь уже как явно установившийся этноним. Кстати, известный немецкий историк А.Л.Шлецер, упоминая в 1781 г. о русских староверах, которые осели на реке Серет в местности Zuska (Лунка?), тоже называет их липованами².

Характерно, что Б.Гаке, употребляя в тексте своей работы этноним «липоване», «пилипоны», в подписи под их изображениями подает другую, более древнюю форму этого названия - "Filipovaner", "Filipovanerin", что опосредствованно указывает на его изначальность³.

Липоване Буковины были издавна разделены на два религиозных течения. То из них, что отвергало институт священников, поскольку твердило будто настоящего священства на земле больше не существует, называлось "безпоповщиной"⁴. Эта группа была

наиболее радикальной, но менее численной. В 1890 г. безпоповцев насчитывалось около 400 лиц. Представители этого течения населяли часть Климовцов и Миходру, где во главе их церквей, названных оппонентами "часовни", стояли церковные певцы, которых они для большего веса именовали "наставниками"⁵.

В конце XIX в. около 200 безпоповцев из Климовцов присоединились к православной церкви. Буковинское православное духовенство стало называть их "единоверцами". Они выстроили себе небольшую церковь и избрали из собственной среды священника⁶.

Другое течение липован, которое признавало священство и отстаивало идею восстановления старообрядческой церковной иерархии, называлось "поповщиной"⁷. В конце XIX в. оно насчитывало 2400 душ, имело приходскую церковь св. Космы и Дамиана (1835 г.), мужской (1785-1803 гг.) и женский (1852 г.) монастыри в с. Белая Криница, а также по приходской церкви в Соколинцах, Косованке и Климовцах⁸. В 1908 г. в Белой Кри-

¹ Молдавия в эпоху феодализма: Переписи населения Молдавии в 1772-1773 и 1774 гг. - Кишинев: Штиинца, 1975. - Т.VII. - Ч.1. - С.449.

² Schlozer A.L. Briefwechsel meist historischen und politischen Inhalts. - Gottingen: Im Verlage der Vandenhoeckschen Buchhandlung, 1781. - Achter Theil. - Heft XLIII-XLVIII. - S.151

³ Hacquet's neueste physikalisch-politische Reisen in den Jahren 1788 und 1789 durch die Dacischen und Sarmatischen oder Nordlichen Karpathen. - Nurnberg: Im Verlag der Kaspischen Buhhandlung, 1790. - Erster Theil. - S.127, Таб. I-II

⁴ Kaindl R.F. Geschichte der Bukowina. Dritter Abschnitt. - Czernowitz: Comissionsverlag der k.k. Universitätsbuchhandlung H. Pardini, 1898. - S.74.

⁵ Dan D. Die Lippowaner // Herzogthum Bukowina in Wort und bild. - Wien: Verlag Eduard Beiyer, o.J. - S.284.

⁶ Dan D. Die Lippowaner // Herzogthum Bukowina in Wort und bild. - Wien: Verlag Eduard Beiyer, o.J. - S.284.

⁷ Kaindl R.F. Geschichte der Bukowina. Dritter Abschnitt. - Czernowitz: Comissionsverlag der k.k. Universitätsbuchhandlung H. Pardini, 1898. - S.74.

⁸ Dan D. Die Lippowaner // Herzogthum Bukowina in Wort und bild. - Wien: Verlag Eduard Beiyer, o.J. - S.284; Dan D. Lipovenii din Bucovina. - Cernauti: Tipo - litografica concesionata Arch. Silvestru Morariu-Andrievidiu, 1894. - P.16-17; Die Bukowina. Eine allgemeine Heimatkunde = Буковина. За-

це на средства московских купцов - супругов Глеба и Ольги Овсянниковых, липоване поповского толка выстроили Успенский собор женского монастыря.

С 1846 г. эту группу возглавлял собственный архиерей, который носил титул "Епископ Белой Криницы и митрополит всех липован-староверов"¹. Кроме митрополита, в 90-х гг. XIX в. поповцы имели на Буковине одного викария, четырех священников, двух дьяконов, тридцать монахов, тридцать послушников, сорок монахинь, двадцать послушниц, тридцать затворниц, приходского священника в Белой Кринице и по одному приходскому священнику в Липованах, Климовцах и Лукавцах (Косованка)².

Липоване сохранили свой антропологический тип на Буковине очень чистым, поскольку их религиозные нормы строго препятствовали любому смешению с иноверцами. Поэтому численность липованского населения края в основном зависела от естественного прироста и постоянного пополнения за счет переселенцев из России и Румынии³.

Материалы общеавстрийской переписи, проведенной в 1846 г., свиде-

тельствуют, что на Буковине жило 2000 русских староверов⁴. За переписью 1888 года число буковинских липован возросло до 2864 чел. В 1890 г. их было уже 3213 лиц. Наибольший демографический показатель старообрядческого населения на Буковине дала перепись 1900 года, которая удостоверяла его увеличение до 3544 душ. Согласно последней австрийской переписи 1910 года в крае жило 3213 липован⁵.

За наблюдениями Д.Дана, с конца XIX в. у липован сложилась количественная диспропорция между лицами мужского и женского пола с явным доминированием последнего. По мнению вышеназванного исследователя, это происходило из-за того, что "юноши из отвращения к воинской службе часто идут за границу и там остаются жить"⁶.

Численность старообрядцев в общинах края, где они издавна проживали, также была неодинаковой. Наибольшим был их демографический показатель в местах первопоселения.

гальне краєзнавство. – Чернівці: Зелена Буковина, 2004. – С.167.

¹ Kaendl R.F. Geschichte der Bukowina. Dritter Abschnitt. – Czernowitz: Comissionsverlag der k.k. Universitätsbuchhandlung H. Pardini, 1898. – S.74; Dan D. Die Lippowaner // Herzogthum Bukowina in Wort und bild. – Wien: Verlag Eduard Beiyer, o.J. – S.284.

² Dan D. Die Lippowaner // Herzogthum Bukowina in Wort und bild. – Wien: Verlag Eduard Beiyer, o.J. – S.293.

³ Die Bukowina. Eine allgemeine Heimatkunde = Буковина. Загальне краєзнавство. – Чернівці: Зелена Буковина, 2004. – С.167.

⁴ Bidermann H.J. Die Bukowina unter Oesterreichischer Verwaltung 1775-1875. – Lemberg: Druck von Kornel Piller, 1876. – S.47.

⁵ Скорейко Г. Населення Буковини за австрійськими урядовими переписами другої половини XIX – початку XX ст.: історико-демографічний нарис. – Чернівці: Прут, 2002. – С.150

⁶ Dan D. Die Lippowaner // Herzogthum Bukowina in Wort und bild. – Wien: Verlag Eduard Beiyer, o.J. – S.294.

Так, в соответствии с переписью 1890 года, в Белой Кринице жило - 972, в Климовцах - 1223, в Липованах - 469, в Сучаве - 53, в Лукавцах - 294 липована¹.

В целом, за демографическими показателями переписи 1910 года, липоване занимали шестое место среди этносов края, количественно уступая венграм, полякам, немцам и, разумеется, численно доминирующим украинцам (305101) и румынам (273254)².

Таким образом, этноконфессиональная группа русских старообрядцев - липован, что осела на буковинской

земле в конце XVIII в. благодаря толерантной религиозной политике австрийских Габсбургов, с течением времени образовала не весьма численное, компактно расселенное сообщество, конфессиональная и этнокультурная замкнутость которого привела к его консервации и конвексии. Тем не менее культурно-бытовая самобытность и социально-экономические достижения буковинских липован позволили им занять заметное место в этнической структуре края, привлекая к феномену сохранения своей идентичности не одно поколение исследователей.

¹ Dan D. Die Lippowaner // Herzogthum Bukowina in Wort und bild. – Wien: Verlag Eduard Beiyer, o.J. – S.294.

² Чучко М. Регіональні особливості етнодемографічної та конфесійної ситуації на Буковині в середині XIV - на початку XXI ст. // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології: Збірник наукових праць. – Чернівці: Прут, 2004. – Т.1. – С.132.

Волошин Ю.В. (Полтава, Украина)

СМЕРТНОСТЬ И РАСПРОСТРАНЕНИЕ БОЛЕЗНЕЙ В «ОПИСНЫХ РАСКОЛЬНИЧЕСКИХ СЛОБОДАХ» МАЛОРОССИИ ПО ДАННЫМ РУМЯНЦЕВСКОЙ ОПИСИ

Выяснение причин смертности¹ и факторов, которые на них влияли, являются важной составляющей изучения демографического поведения² русских-старообрядцев, которые проживали в XVIII в. на территории Стародубского полка в т.н. «государевых описных малороссийских раскольнических слободах» (далее «описные слободы» - Ю.В.). К сожалению, на сегодня эта проблема остается практически не исследованной, прежде всего из-за отсутствия достаточного количества источников, которые позволили бы вычислить уровень смертности в указанных населенных пунктах. В значительной мере такая ситуация связана с тем, что староверы не вели метрических записей, по данным которых можно высчитать соответствующие коэффициенты и рассмотреть причины смертей³.

¹Заметим, что в демографии под словом *смертность* понимают частоту смертей в той или иной группе населения

² Демографическое поведение - система взаимосвязанных действий или поступков, направленных на сохранение или изменение демографического состояния субъекта. Субъектами д.п. как правило, выступают отдельные лица, семьи, маленькие группы и т.п.. Д.п. включает в себя действия, связанные с воспроизводством населения, миграцией и социальной мобильностью или лишь с воспроизводством населения (рождаемостью и смертностью). Подробнее см.: Демографический энциклопедический словарь / Редкол.: Валентей Д.И. (гл. ред.) и др. - М.: Сов. энциклопедия, 1985. - С. 330.

³ О введении метрических свидетельств у старообрядцев см. Метрические книги // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона - (Р) 2002 IDDK. - (С) 2002 Мультимедиа-издательство "Адепт"; Измерения показателей смертности осуществляется с помощью соответствующих коэффициентов - вековых и общих. Подробнее о коэффициентах смертности см.: Демографический энциклопедический словарь. - С.204,409.

Несмотря на указанные трудности, попробуем исследовать динамику смертности в «описных слободах», ее причины и болезни, которые влияли на формирование этого показателя. С этой целью используем доступные нам статистические источники - материалы IV ревизии⁴ (1782 г.) и Генеральной описи Левобережной Украины 1765 - 1769 гг., более известной как «Румянцевская опись Малороссии»⁵. Ревизские сказки содержат значительно больше информации о смертности, чем материалы описи, поскольку включают данные сразу двух ревизий - предыдущей III (1765) и нынешней. Кроме того, в них довольно точно зафиксированы умершие между ревизиями жители слобод, что в свою очередь дает возможность определить год их рождения и возраст на момент смерти. Существенным недостатком, по нашему мнению, является то, что в этих документах совсем не отображены лица, которые родились после завершения III и умерли к началу IV ревизии. Но более точных данных в нашем распоряжении, к сожалению, не имеется.

Следует также заметить, что ревизские сказки, которыми мы будем пользоваться, касаются лишь части слобод, и только одна из них - сказка слободы

⁴ Ревизиями в Российской империи назывались подушные переписи населения, которые проводились в XVIII - XIX в. Всего было проведено 10 ревизий - первая в 1719 -27 гг., последняя - в 1857-60 гг. На территории Гетманщины ревизии стали проводиться с третьей (1765 г.). См.: Литвиненко М.А. Джерела історії України XVIII ст. - Х.: Видавництво Харківського університету, 1970. - 204 с.

⁵ Об обстоятельствах создания Румянцевского описания см.: Генеральний опис Лівобережної України 1765-1769 рр.: покажчик населених пунктів. - К., 1959. - С.3 - 12.

Клинцы¹, охватывает всех жителей, которые проживали там на тот момент. Три других, описывающие Климову, Деменку и Злынку², включают лишь ту часть населения, которая была записана в крестьянское сословие, оставляя без внимания купцов и мещан.

Выяснение динамики смертности за период между III и IV ревизиями осуществляем путем простого подсчета числа умерших по годам (см.табл.1). Правда,

Этот подсчет указывает на то, что в течение всего исследуемого периода показатель постоянно изменялся, демонстрируя довольно частое чередование между возрастанием и уменьшением количества смертей. Лучше всего это видно в графическом изображении (см. рис.1). Как видим, в первые четыре года после ревизии происходило почти равномерное возрастание показателя смертности, которое достигло своего

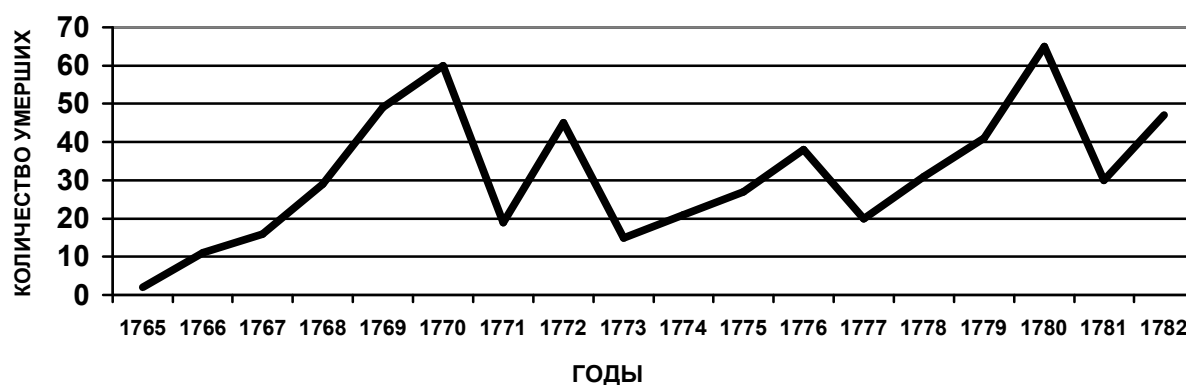
Табл. 1.

СМЕРТНОСТЬ НАСЕЛЕНИЯ ПО ГОДАМ

ГОД	МУЖЧИНЫ	ЖЕНЩИНЫ	ВСЕГО	ГОД	МУЖЧИНЫ	ЖЕНЩИНЫ	ВСЕГО
1765	1	1	2	1774	14	7	21
1766	4	7	11	1775	13	14	27
1767	8	8	16	1776	23	15	38
1768	18	11	29	1777	14	6	20
1769	32	17	49	1778	19	12	31
1770	25	35	60	1779	20	21	41
1771	14	5	19	1780	45	20	65
1772	25	20	45	1781	26	4	30
1773	12	3	15	1782	24	23	47
Всего за указанный период умерло:					337	229	566

Рис. 1

ДИНАМИКА СМЕРТНОСТИ МЕЖДУ III И IV РЕВИЗИЯМИ



следует иметь в виду, что данные за 1765 и 1782 гг. не полные, так как в первом случае в сказку были включены только те лица, что умерли после завершения III ревизии, а во втором лишь те, что отошли к началу IV.

апогея в 1770 г., когда его частица равнялась 10,6% всех умерших между ревизиями старообрядцев (60 чел.). В последующие годы такой поступи уже не было, поскольку смертность то уменьшалась, то возрастала. Только кризисы смертности – в 1770, 1772, 1776 и 1780 гг. Однажды, в 1772 г. возрастание было очень стремительным и достигло 8% (45 чел.). В дальнейшем смертность росла медленнее и не превышала 7% (1776 г.).

¹ Центральный государственный исторический архив Украины в г. Киеве (далее - ЦГИАК Украины) - Ф.206, оп.3, д.7393.

² Там же - Ф.1907, оп.1, д.389.

Новый значительный подъем наблюдаем в 1780 г., когда показатель смертности достиг наибольшего за весь период уровня – 11,4% (65 лиц). На основании этого можно сделать вывод, что за период между ревизиями в слободах состоялось, как минимум, четыре «пики» смертности.

Кроме того, построенная нами диаграмма указывает на постепенное общее возрастание смертности в течение указанного периода, о чем свидетельствуют данные за годы с наименьшим количеством смертей. Так, в 1766 г. (1765 и 1782 гг., определенные нами как неполные, не берем во внимание) смертность в "описных слободах" составляла 2% (11 чел.), в 1773 г. – 3% (15 чел.), в 1777 г. – 3,5% (20 чел.), а в 1781 – 5,3% (30 чел.). Если эти крайние точки соединить условной линией, она засвидетельствует постепенный плавный рост.

В связи с этим закономерно возникает вопрос причин возрастания смертности, как в кризисные годы, так и вообще за весь период. К сожалению, ревизские реестры подают довольно скудные свидетельства относительно данной проблемы. Но, несмотря на это, попробуем, на основании побочных свидетельств, хотя бы приблизительно, их выяснить. Безусловно, основная часть умерла в результате естественного процесса, т.н. эндогенная смертность, но, очевидно, были и такие, жизнь которых оборвалась в результате влияния внешних факторов – экзогенная смертность¹. Начнем с последней. Одним из ее факторов является насильственная смерть. Источники зафиксировали всего один такой случай – в ревизии слободы Злынки читаем, что сын вдовы Агафьи Фёдоровой Иван «убит в Полии в 1769 году»².

Кроме того, по утверждению современных исследователей, значительное влияние на смертность населения в то время оказывали эпидемические болезни: оспа, холера, тиф, скарлатина, си-

бирская язва, корь и др.³ В наших документах встречается лишь одно прямое указание на эпидемическую болезнь, как причину смерти, в ревизской сказке слободы Клиницы. Напротив одного из ее жителей – Лариона Крашенинникова записано: «В заразную болезнь со всем семейством умерли в 771 году»⁴ (подчеркивание мое – Ю.В.). Более подробные данные об этом старообрядце находим в Румянцевской описи, где сказано, что он «Природной города Москвы Алексеевской слободы второй гильдии купец. Сшел в Польшу в 761, а и с Польши в Россию в слободу Клиницы в 762 годе». Более того, после записи в число слободских «обывателей», Ларион не оставил своего занятия и постоянно проживал в Москве, как указано в документе, «для прокормления»⁵. Этот факт позволяет высказать более точное предположение относительно болезни, от которой вымерла его семья, а также семья жителя слободы Злынки Григория Васильева, которая тоже проживала в то время в Москве⁶. Вероятнее всего, это была чума, эпидемия которой свирепствовала в городе в 1770 – 1772 гг.

Можно также предположить, что кризис смертности в 1770 году тоже связан с этой болезнью, ведь известно, что к тому времени она уже охватила и Киев⁷. Вполне вероятно, что еще, как минимум, четыре, показанных в реестрах, смертных случая (в двух – вымерла вся семья, а в двух – только дети⁸), тоже связаны с эпидемическими болезнями. По крайней мере, в Румянцевской описи все они показаны здоровыми⁹, а это позволяет предположить, что смерть, оче-

³ Твердюкава Е.Д. Опыт исследования истории народонаселения Карелии конца XVIII – начала XX вв. по материалам метрических книг// www.ab.ru/-kleo/aik/

⁴ ЦГИАК Украины, ф.206, оп.3, д.7393, л.99

⁵ Там же, ф.57, оп.1, д.117, л.281об.

⁶ Там же, д.116, л.665.

⁷ Оборін М. Погляд на лікування хворих на чуму і профілактику її в Україні та Росії у XVIII столітті // www2.histomed.kiev.ua/agapit/ag9/ag09-66u.html

⁸ ЦГИАК Украины, ф.1907, оп.1, д.389, л.136,181,271; ф.206, оп.3, д.7393, л.105об.

⁹ Там же, ф.57, оп.1, д.116, лл.51об.,561об.

¹ Демографический энциклопедический словарь. - С.410.

² ЦГИАК Украины, ф.1907, оп.1, д.389, л.272.

видно, не была вызвана внутренними причинами.

Кроме того, на резкий подъем уровня смертности влияли также неурожаи и связанный с ними голод¹. Период 60-80-х гг. XVIII в. вообще оказался неблагоприятным для сельского хозяйства Левобережной Украины. Как утверждает Э.С. Острась, на то время выпало 5 засух, 2 налеты саранчи и 13 малоурожайных лет. Наиболее неудачным оказался 1772 г., когда Гетманщину поразила довольно сильная засуха, следствием которой стал голод². Вполне возможно, что возрастание числа смертей среди старообрядцев как раз в том году (см. табл.1) было вызвано именно этой причиной. Если учесть, что земледелие в староверских поселениях было развито чрезвычайно слабо³, то такое развитие событий кажется вполне закономерным, ведь слобожане должны были полностью зависеть от урожая зерновых в соседних

регионах Левобережья и от колебания хлебных цен.

Таким образом, на основании опосредствованных свидетельств, мы можем высказать предположение, согласно которому причиной первого (1770 г.) кризиса смертности в «описных слободах» была эпидемия чумы, а второго (1772 г.) – засуха и голод, так значит, оба они были вызваны экзогенными причинами. Относительно причин третьего (1776) и четвертого (1780 г.) кризисов следует заметить, что никаких оснований для более или менее конкретных выводов мы, к сожалению, не имеем. Вызвать их могли разные обстоятельства, включая эпидемию гриппа, которая в 1780 году прокатилась всеми регионами Европы⁴.

Однако в традиционных аграрных обществах, несмотря на стихийные бедствия, голод, вспышки эпидемий и т.п., основная масса населения умирала т.н. «нормальной» (эндогенной) смертью, главной причиной которой были болезни. Как утверждает А.Г. Вишневский, они были следствием условий существования людей: плохим питанием, тяжелой работой, антисанитарными жилищными условиями, отсутствием санитарно-гигиенических норм и прочим.⁵

Учитывая это, попробуем выяснить, какую часть жителей слобод составляли больные и какие болезни были наиболее распространены среди старообрядческого населения региона. Значительный интерес составляет также сравнение этих данных с данными по православным украинским селам, что даст возможность определить специфику заболеваний, которые влияли на смертность представителей исследуемой микрогруппы. Как основной источник используем Румянцевскую опись Малороссии, в которой в большинстве случаев сообщается о состоянии здоровья лиц, внесенных в реестр. Из этой пере-

¹ Правда, американский исследователь Стивен Л. Хок ставит под сомнение эту связь и высказывает предположение, согласно которому высокий уровень болезней и смертей был больше связан с уровнем рождаемости, размерами и санитарными условиями крестьянских жилищ, практикой раннего отлучения грудных детей от материнской груди, чем с сезонными колебаниями количества и рациона питания (дискуссию по этому поводу см. в работах: Стивен Л. Хок (США) Голод, болезни и структуры смертности в приходе Борщевка, Россия, 1830-1912; Кащенко С.Г. (Санкт-Петербург) К вопросу о смертности в Тамбовской губернии в XIX – начале XX вв. (Некоторые соображения по поводу доклада профессора Стивена Л. Хока) // http://www.kraeved.ru/tambovdem/theses.php?id=tes_tambov98.hokk).

² Острась Е.С. Врожайність зернових культур, хлібні ціни та забезпеченість населення хлібом в Лівобережній Україні в другій половині XVIII ст. – Донецьк: Видавництво Донецького національного університету, 2003. – С.26-29.

³ Подробнее см.: Волошин Ю. Населення домогосподарств «государевых описных малороссийских раскольниковских слобод» (за материалами Генерального опису Лівобережної України 1765-1769 рр.) // Соціум. Альманах соціальної історії. – К. 2003, – Випуск 2. – С.123.

⁴ Брокгауз.Ф. А. Ефрон И.А. Энциклопедический словарь – С. Петербург: Типо-Литография И.А. Ефрона. – 1894. – т. XIII. – С.286.

⁵ Вишневский А.Г. Демографическая революция. – М.: Статистика, 1976. – С.57.

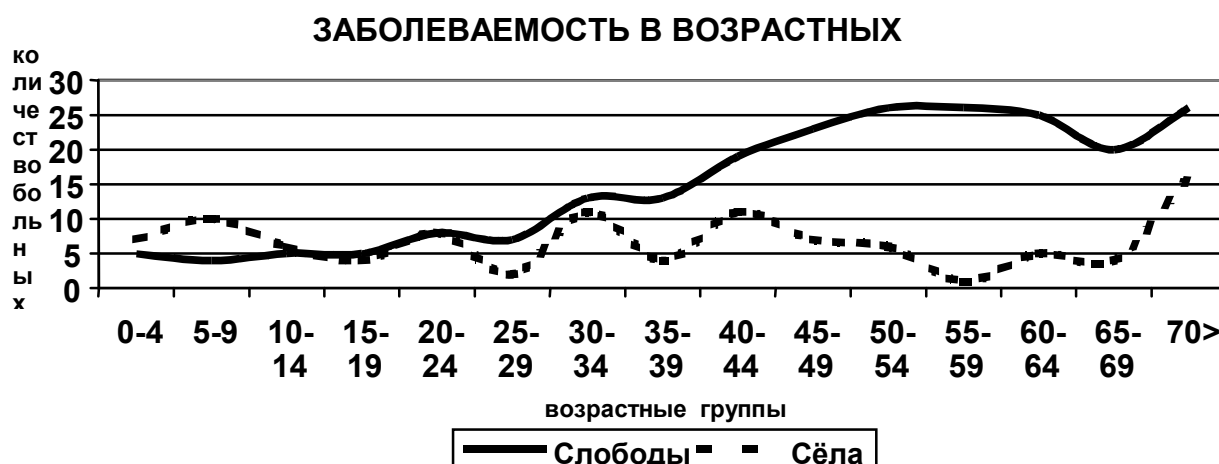
писи выберем 7 старообрядческих поселений, расположенных на территории Топальской сотни Стародубского полка – слободы: Деменку, Зыбку, Злынку, Климову, Клинцы, Чуровичи и Шеломы¹. По нашим подсчетам, на момент переписи там проживало 4536 чел. (2294 мужчины и 2242 женщины). Для сравнения возьмем приблизительно такую же по численности группу православного населения – 4602 чел. (2422 мужчины и 2180 женщин), которое проживало в 10 селах той же Топальской сотни – Денисовичи, Замышев, Лысое, Рудня Унеча, Старые Щербиничи, Сушаны, Фотор, Чехлов, Шумиловка, Щербиничи².

Анализ переписных книг свидетельствует, что больные среди старообряд-

Из диаграммы видно, что число больных в старообрядческих поселениях возрастало соответственно вековым категориям. Стремительный взлёт начинался с 30-летнего возраста, а большинство показанных в источнике больных (63,8%) были лицами старшего поколения. Несколько иная ситуация прослеживается в полковых селах, где распределение больных среди возрастных групп выглядит относительно равномерным, за исключением стариков, для которых рост заболеваемости явление вполне закономерное.

Таким образом, вышесказанное приводит к мысли, что население «описных слобод» болело значительно чаще, чем жители полковых сел, а подавляющее

Рис. 2



цев составляли 5% (229 чел. – 135 мужчин и 94 женщины) всего населения, что больше чем в два раза превышает их долю среди православных – 2,3% (104 чел. – 54 мужчины и 50 женщин). Половое соотношение среди больных слобожан было в пользу мужчин 59% против 41% женщин, тогда как среди крестьян оно было почти равным – 52% мужчин и 48% женщин.

На значительные отличия распространения болезней между обеими категориями населения указывает и распределение больных по возрастным группами (см. рис.2).

большинство больных составляли мужчины и люди старшего поколения.

Определение конкретных болезней, распространенных в обеих группах населения, связано с некоторыми трудностями, обусловленными спецификой источника. Составители переписи, безусловно, не были врачами и состояние здоровья населения определяли не по результатам медицинского обследования, а, в лучшем случае, со слов самих больных. В связи с этим часть формулировок настолько расплывчата, что идентифицировать по ним конкретные болезни чрезвычайно трудно. Иногда вообще ограничивались лишь простой констатацией факта болезни. При этом применялись разнообразные формулы:

¹ ЦГИАК Украины, ф. 57, оп.1, д.116, 117.

² Там же, д.114.

«болен», «болна», «болна и увечна», «скорбен», «скорбна», «дряхл и скорбен», «престарел и вовсе болен», «хвор» и т.п.. В старообрядческих слободах таких оказалось 47 чел. (20,6%), а в украинских селах – 10 (9,7%) (см. табл. 2).

– старшие 60 лет. В Румянцевской описи их обозначали еще и словом «престарелый»².

В украинских сёлах именно так и было – абсолютно все их жители, обозначенные таким образом, принадлежали

Табл.2.

РАСПРЕДЕЛЕНИЕ БОЛЬНЫХ ПО ВИДАМ БОЛЕЗНЕЙ

Название болезни	Старообрядческие слободы		Украинские сёла	
	Число лиц	%	Число лиц	%
Астма	—	—	2	1,9
Внутренняя болезнь	2	0,9	6	5,8
Глухота	2	0,9	3	2,9
Грыжа	—	—	2	1,9
Дряхлость	55	24	18	17,3
Калечение	6	2,6	3	2,9
Неопределенная болезнь	47	20,6	10	9,7
Параліч	3	1,3	—	—
Психічні захворювання	2	0,9	—	—
Епілепсія	1	0,4	—	—
Сухоти	1	0,4	—	—
Хвороба ніг	30	13,1	17	16,3
Хвороба очей, сліпота	22	9,6	36	34,6
Хвороба рук	14	6,1	7	6,7
Хвороба серця	5	2,2	—	—
Хвороби голови	8	3,5	—	—
Хвороби живота	31	13,5	—	—
Всего	229	100	104	100

Также тяжело установить заболевание тех людей, состояние здоровья которых обозначено термином «дряхл». Они составляли немалую часть среди обеих категорий населения. У старообрядцев таких насчитывалось 55 чел. (24%), а среди православных – 18 (17,3%). Возникает вопрос: кого именно могли обозначать этим термином? В словаре В.Даля слово «дряхлый» означает: «от старости утративший силу и крепость»¹. То есть, это должны были быть лица нетрудоспособного, по тогдашним меркам, возраста

по возрасту к нетрудоспособному населению. Но в старообрядческих слободах прослеживаются некоторые отличия – часть больных этой категории (15 чел.) были младше 60-ти лет. Четверо из них – две женщины и двое мужчин в возрасте от 40 до 46 лет – даже по тогдашним меркам не считались очень старыми. Наиболее молодой, 40 лет, была «престарелая девка Пелагея Лукина» из слобо-

² См. напр.: ЦГИАК Украины, ф. 57, оп.1, д.117, л.2 об. Престареть и престариться, церк. также престареться, состариться, устареть, достигнуть глубокой старости, самых преклонных лет, одряхлеть годами. // Даль В. Указ. соч. – т.3. – С.396.

¹ Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка – М.,1978. – Т.1. – С.497.

ды Клинцы. Пятью годами старше – Татьяна Тарасова из того же населенного пункта¹. Среди мужчин младшими в этой категории были Михаил Воронов из Клинцов – 45 лет² и Матвей Артемьев из Зыбкой – 46³. По какой причине эти пятнадцать человек попали в указанную категорию, сказать тяжело. Можно лишь предположить, что их чрезвычайно больной и немощный вид ассоциировался в сознании переписчиков лишь со словом «дряхлый».

Однако названия большинства показанных в источнике болезней сформулированы несколько точнее. Они, по крайней мере, разрешают определить характер заболевания, или выяснить, какая часть тела была им поражена. Среди таких болезней наиболее распространенными в «описных слободах» оказались те, что были связаны с заболеваниями кишечника и желудка. В источнике их обозначали разнообразными выражениями: «болен животом», «животною болезнью увечен», «имеет животную болезнь», «скорбен животом», «увечен животом» и т.п.. Понятно, что слово «живот», использовано в значении «желудок», «кишечник», соответственно и «животная болезнь»⁴ – заболевания именно этих органов. Наиболее вероятно, что, прежде всего, это были типичные для того времени дизентерия и диарея, распространение которых предопределялось несоблюдением обычных сегодня санитарно-гигиенических норм⁵. Пораженных этими заболеваниями слобожан оказалось немало – 31 чел. В структуре больных их часть составляла 13,5%. Подавляющее большинство среди них – 23 (74%) были лицами мужского пола. По вековым параметрам, основная масса – 25 чел. (80%), принадлежала к трудоспособному населе-

нию (15-59 лет), двое больных (7%) были детьми, а четверо (13%) – стариками.

Показательно, что в переписях сел все не встречаются такие или подобные формулировки, которые указывали бы на распространение аналогичных заболеваний. Однако, по нашему мнению, на основе этого факта нельзя утверждать, что санитарно-эпидемиологическая ситуация в селах была намного лучше. Основания для сомнений дает тот факт, что наибольшую категорию больных в них составляли люди с недостатками зрения и слепые – 36 чел. (34,6%). А слепота в то время была преимущественно следствием таких инфекционных заболеваний, как сифилис, корь, ветряная оспа и т.п.⁶. Большинство из них – 24 чел. (67%) были трудоспособного возраста, 9 чел. (25%) – детьми и 3 чел. (8%) принадлежали к «престарелым». Половое соотношение равное – 18 мужчин (50%) и 18 женщин (50%). В старообрядческих поселениях группа слепых была меньшей – 22 чел. (9,6%). Несколько отличалось и возрастное распределение – часть детей, по сравнению с селами, была намного меньше – 1 чел. (5%), а доля стариков больше – 8 чел. (36%). Большая же масса – 13 чел. (59%) также принадлежала к трудоспособным. Половое преимущество, как и среди больных предыдущей категории, за мужчинами – 18 чел. (82%) против 4 чел. женщин (18%). Формулы записей также разнообразны: «слеп», «на очи слеп», «на правой глаз крив», «на левой глаз крив», «на один глаз не видит, крив» и т.п..

Довольно распространенным недугом среди обеих категорий населения была болезнь ног, варианты записи которой были также многочисленны: «болен ногами», «болен на левую ногу», «левою ногой не здоров», «на правую ногу хром», «ногами скорбен», «ногами калека» и др. Выяснить по этим формулировкам конкретные заболевания не так просто. Лишь однажды о жителе слободы Де-

¹ ЦГИАК Украины, ф.57, оп.1, д.117, л.219 об, 227 об.

² Там же, л.233 об.

³ Там же, д.116, л.570 об.

⁴ Ожегов С.И. Словарь русского языка: Ок. 57 000 слов. / Под ред. чл.-корр. АН СССР Н.Ю. Шведовой – 20-е изд., стереотипное. – М.: Рус. яз., 1988. – С.157.

⁵ Твердюкава Е.Д. Указ. соч.

⁶ Кузина А.Г. Профилактика близорукости у детей// http://education.rekom.ru/2_2001/kuzina.html; Брокгауз.Ф. А. Ефрон И.А. Указ. соч. – 1900. – Т.3. – С.473.

менка Филате Дудареве сказано, что он «ногами косолап»¹, то есть страдал на одну из форм заболевания стопы². Остальные записи, по нашему мнению, могли означать последствия увечий или разнообразные формы паралича³.

Количество страдающих такими болезнями довольно значительно. В слободах их насчитывалось 30 чел., что составляло 13,1%. Наибольшей являлась группа трудоспособных – 22 чел. (73%), за нею шли старики – 6 чел. (20%) и дети – 2 чел. (7%). Как и в предыдущих случаях, снова лидировали мужчины – 25 чел. (83%) против 5 женщин (17%). В селах часть больных ногами была большей – 16,3% (17 чел.). Украинские поселения так же отличались по возрастному и половому делениям. Группа больных детей здесь была большей – 24% (4 чел.), а стариков меньшей – 12% (2 чел.). Остальные – 64% (11 чел.) были трудоспособными.

Следующими в иерархии заболеваний исследуемого микрорегиона являются болезни рук, которые также имеют в источнике разнообразные определения: «левая рука от болезни не сгибается», «левою рукой болеет», «руками болеет», «сухорук» и т.п. По нашему мнению, по последней формулировке можно точнее определить характер заболевания как тех лиц, о которые четко указано, что они сухорукие (таких было пятеро – Ю.В.), так и тех, болезни которых назва-

ны не точно. Согласно словаря С.И. Ожегова, выражение «сухая рука» означает руку с атрофированными мышцами⁴. То есть вполне возможно, что это одно из заболеваний мышечной системы, или разновидность паралича⁵.

Часть тех, кто страдал заболеваниями рук, в обеих категориях населения была почти равной. В слободах их насчитывалось 6,1% (14 чел.), а в полковых селах 6,7% (7 чел.). Больные староверы принадлежали только к двум возрастным группам: 57% (8 чел.) составляли представители трудоспособного населения, и 43% (6 чел.) – старики, а среди православных возрастное деление было относительно равным: 29% (2 чел.) были детьми, 42% (3 чел.) трудоспособные и еще 29% (2 чел.) – старики. Отличным было и половое деление: в слободах лишь одна женщина имела болезнь рук, а в селах мужчин и женщин было почти поровну – 4 и 3.

Фактически равной была и доля лиц, которые имели физические недостатки и были обозначены термином «калека». Среди староверов они составляли 2,6% (6 чел.), а среди православных 2,9% (3 чел.). Все они были мужчинами. Большинство калек – дети. В старообрядческих поселениях их было ровно половина (3 чел.), а в украинских селах большинство (2 чел.). Остальные – трудоспособного возраста. Источник сообщает лишь об одной из разновидностей увечья, распространенного у жителей региона – горбатости. Среди старообрядцев их насчитывалось двое, а среди православных все калеки были горбунами.

Определенного распространения приобрела в исследуемых слободах и болезнь, которая обозначалась в источнике как «внутренняя болезнь» или «нутренняя болезнь». Это, по нашему мнению, могла быть «нутряная боль» или «нут-

¹ ЦГИАК Украины, ф.57, оп.1, д.117, л.5об.

² Современная медицинская энциклопедия так объясняет эту болезнь: "Косолапость - состояние, при котором стопа имеет неправильную форму и положение: свод стопы может быть очень высоким, стопа может быть направлена внутрь или наружу. Действительная косолапость вызвана анатомическими аномалиями". (См. Современная медицинская энциклопедия. Пер. с англ./ Американское издание под ред. Р. Беркоу, М. Бирса, Р. Боджина, Э.Флетчера. Русское издание под общей ред. Г.Б. Федосеева. - СПб.: Норит, 2003. - С.1021.)

³ Паралич (гр.paralysis расслабления) - потеря двигательной функции мышц или группой мышц в следствие впечатления нервной системы. (См. Словарь иностранных слов. - 18-е изд., стар. - М.: Рус.яз., 1989. - С. 370.).

⁴ Ожегов С.И. Указанное сочинение, - С.638 (Сухорукий - такой, у которого высохла и отнялась рука.)

⁵ См.: Популярная медицинская энциклопедия. Гл. ред. Б.В. Петровский. В 1-м томе. Аборт - Ящур. - М.: «Советская энциклопедия», 1979. - С. 391, 461.

рячка» — разновидность лихорадки¹. Как правило, лихорадка сопровождает как инфекционные, так и неинфекционные заболевания². Большинство людей, которые от нее страдали, жили в селах – 6 чел. (5,8%). Половина из них были детьми, а половина принадлежала к трудоспособному населению. В слободах ею болело только 2 мужчин (0,9%) старшего возраста.

Еще одним распространенным в обеих выбранных для анализа группах поселений заболеванием, диагноз которого источник называет довольно точно, была глухота. Эта болезнь может быть врожденной или приобретенной. Как правило, приобретается она вследствие инфекционных заболеваний, характерных для аграрных обществ XVIII ст.: скарлатины, кори, гриппа и др.³ Среди слободского населения их было немного – 0,9% (2 чел.), а в селах несколько больше – 2,9% (3 чел.). Распределение по возрастным группам в украинских поселениях был равномерным: по одному представителю детского, среднего и старшего возраста. В поселениях староверов – один человек принадлежал к средней, а другой к старшей возрастной группе. В селах глухих женщин было две, а в слободах – одна.

Кроме того, некоторые зафиксированные источником болезни встречаются лишь среди представителей одной группы населения. Так, двое жителей полковых сел имели диагноз: «удушлив, к работе не способен»⁴, а относительно еще двух сообщалось: «килов, к работе не способен»⁵. Все они были мужчинами трудоспособного возраста. В первом случае, очевидно, речь идет о бронхиальной астме, ведь приступы удушья являются основным признаком этого недуга⁶.

Правда, их могли вызвать и другие заболевания дыхательных путей (опухоли гортани, трахеи, бронхов, рак легких и т.п.) и сердечно-сосудистые болезни (порок сердца, инфаркт миокарда, перикардит)⁷. Вторая болезнь идентифицируется еще проще, ведь слово «кила» означает такое известное заболевание, как «грыжа»⁸. Основная причина его появления – тяжелый физический труд⁹, избежать которого в то время было практически невозможно.

Заболеваний, встречающихся только лишь среди жителей «описных слобод», было намного больше – шесть. Правда, количество староверов, которые страдали ими, за исключением пораженных рассмотренной выше «животной болезнью», также было незначительным. Наибольшую группу среди них составляли те, о которых говорилось: «болен головой», «головой скорбен». Их насчитывалось 8 чел. (5 мужчин и три женщины). Головную боль могли вызвать разнообразные причины, к которым следует отнести болезни внутренних органов (порок сердца, заболевания почек, печени и т.п.), внутричерепной полости (менингит, опухоли главного мозга, мозговой абсцесс, мозговой сифилис)¹⁰, мигрень¹¹ и др.

Следующая по численности группа – 5 чел. (3 мужчины и 2 женщины среднего возраста) состояла из староверов, больных на сердечные заболевания, или на такие, которые вызывают боль в области сердца («имеет сердечную болезнь», «сердечной болезнью увечен»). Это могли быть пороки сердца¹², стенокардия, ревматизм, невроты и т.п.¹³

⁷ Заболевание (болезнь). Удушье // Медицинский справочник. - <http://www.medicina.kharkov.ua/medref/i403.html>

⁸ Даль В. Указ. соч. – т.2. – С. 106.

⁹ Популярная медицинская энциклопедия. – С.176.

¹⁰ Розенбах П. Головная боль // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона – (Р) 2002 IDDK. – (С) 2002 Мультимедиа-издательство "Адепт".

¹¹ Популярная медицинская энциклопедия. – С.370.

¹² Там же. – С.505.

¹³ Там же. – С.62.

¹ Даль В. Указанное сочинение. –Т.2. – С. 560.

² Популярная медицинская энциклопедия. – С.343.

³ Там же – С.143.

⁴ ЦГИАК Украины, ф.57, оп.1, д.114, л.581об., 624об.

⁵ Там же, л.527об., 580 об.

⁶ Популярная медицинская энциклопедия. – С.68.

Далее шли больные параличом – 3 чел. Среди них было двое женщин среднего возраста и мужчина детского. В двух случаях прямо указывалось на характер заболевания *«увечно параличной болезнью»*¹, а однажды назывались лишь симптомы²: *«ногами и руками не владеет»*, – говорится о жительнице слободы Злынка 46-летней Дарье Леонтьевой³. Наиболее молодой из этих больных, Митрофан Артемьев сын Леутенок⁴, которому на время переписи исполнилось 11 лет, страдал, очевидно, детским церебральным параличом. К такому выводу склоняет указание о том, что мальчик был *«поврежден умом»* – явный признак вышеуказанной болезни⁵.

Две женщины, которые жили в слободе Клиницы, вероятно, имели психические заболевания. О состоянии их здоровья переписчики написали так: *«скорбна, ежемесячно бывает возмущение ума»*⁶. Двумя последними выявленными нами заболеваниями было поражено только лишь по одному представителю старообрядческих поселений. Так, житель слободы Зыбкай Петр Масленников страдал эпилепсией, названной в источнике по тогдашней традиции *«падучей болезнью»*⁷, а житель слободы Клиницы Семён Сквозняков чахоткой (*«содиржим чехоточной болезнью»*⁸).

Попробуем подытожить результаты наших поисков:

1. За период с 1765 по 1782 гг. в «описных слободах» состоялось, по меньшей мере, 4 кризиса смертности – в 1770, 1772, 1776 и 1780 гг. Первый был, очевидно, вызван эпидемией чумы, а

второй возник в результате засухи и голода, которые прокатились Гетманщиной в 1772 г. Причины третьего и четвертого кризисов пока что остаются не выясненными даже на гипотетическом уровне.

2. Сопоставление числа смертей по годам показало, что на протяжении указанного периода общий уровень смертности в слободах постепенно возрастал.

3. Подсчет числа больных свидетельствует о том, что старообрядцы болели значительно чаще, чем жители соседних украинских православных сел. Разнообразнее был и перечень заболеваний, распространенных в их поселениях.

4. Наиболее чувствительными на недуги оказались мужчины и представители старших возрастных групп, тогда как в украинских селах половое и возрастное деление больных оказалось относительно равномерным.

5. Среди болезней, которые определенной мере удалось идентифицировать, ведущее место занимали заболевания кишечника и желудка, очевидно, дизентерия и диарея, вызванные, скорее всего, неудовлетворительными санитарными условиями существования. Другую позицию занимали глазные болезни, распространение которых часто было связано с довольно распространенной тогда заразной болезнью – сифилисом. На третьем месте находились болезни конечностей, разнообразные формы паралича, вызванные полиомиелитом и другими причинами.

¹ ЦГИАК Украины, ф.57, оп.1, д.117, л.144об., 235.

² Популярная медицинская энциклопедия. – С.461.

³ ЦГИАК Украины, ф.57, оп.1, л.116, л.607об.

⁴ Там же, д.117, л.144об.

⁵ Большая советская энциклопедия. (в 30 томах). Гл. ред. А.М. Прохоров. – Изд.. 3-е. – М.: Советская энциклопедия. – 1972. – т.8. «Дебитор- Евкалипт». – С.161.

⁶ ЦГИАК Украины, ф.57, оп.1, д.117, л.201, 266об.

⁷ Там же, д.116, л.274.

⁸ Там же, д.117, л.139.

Федорова А.И. (Одесса, Украина)

СТАРООБРЯДЧЕСКИЕ ОБЩИНЫ ЮЖНОЙ БЕССАРАБИИ В СЕРЕДИНЕ XIX ВЕКА

В современной науке все больше внимания уделяется изучению истории разных конфессий. Мы обращаем внимание на положение старообрядческих общин на юге Бессарабии. Изучение этого вопроса является достаточно проблематичным вследствие того, что территория Южной Бессарабии находилась под властью разных государств – Османской империи, Российской империи, Румынского княжества и т.д.

Проблема существования старообрядческих общин Южной Бессарабии в середине XIX в. не нашла специального освещения в научной литературе. Данные о старообрядческих общинах Буджака середины XIX в. мы находим у П.Сырку¹, который отмечал лояльное отношение румынского правительства к старообрядцам. Ведомости о старообрядческих общинах мы встречаем у А.Скальковского, И.Лупулеску, Г.Бахталовского и др.² Ценную информацию о старообрядцах Буджака собрал И.С.Аксаков, будучи чиновником Министерства внутренних дел. В 1848 г. его командировали в Бессарабию с секретным заданием: изучить положение старообрядцев и найти способы, которые бы помешали связи русских старообрядцев с заграничными (по офици-

альным данным он пребывал в Бессарабии с ревизией сельских хлебных магазинов и еврейских школ). В отчете, написанном по окончании командировки, И.С.Аксаков предоставляет интересные данные о старообрядческих поселениях, численности старообрядцев, затрагивает проблемы старообрядческого общества середины XIX в.

Существенно дополняют эти сведения материалы «Собрания постановлений по части раскола», а также документы Филиала Одесского государственного архива Одесской области в г. Измаиле.

Отталкиваясь от историографических наработок, привлекая новые архивные документы, мы попытаемся отобразить картину развития старообрядческих общин накануне и после принятия Белокриницкой иерархии, охарактеризовать религиозную, частично гражданскую жизнь, социально-экономические отношения.

В 1812 г. после завершения русско-турецкой войны территория Южной Бессарабии перешла к Российской империи. В указанном регионе старообрядцы поселяются еще с конца XVII в., убегая от нетерпимых притеснений верований и убеждений со стороны как правительства, так и господствующей никонианской церкви.

Следует отметить, что территория Южной Бессарабии прельщала переселенцев по ряду причин: на указанной территории старообрядцы были далеко от пристального надзора за ними центральной власти; крепостное право здесь было значительно слабее по сравнению с остальной территорией России; старообрядцы всегда находили защитников (нередко за деньги) среди местных чиновников и могли свободно

¹ П.Сырку. Наши раскольники в Румынии и взгляд на них румынского общества // Христианское чтение. - 1880. - № 11-12. - С.435-452; Его же. Наши раскольники в Румынии и отношение к ним румынского правительства (По исследованиям преосвящ. Мелхиседека и других) // Христианское чтение. - 1878. - № 5-6. - С.663-705.

² Скальковский А.А. Некрасовцы, живущие в Бессарабии // Журнал Министерство внутренних Дел. - 1845.- ч.VIII. - С.61-82; Лупулеску И. Русские колонии в Добрудже (Историко-этнографический очерк) // Киевская старина. - 1889. - Т.XXXV. - № 1. - С.117-154.

отправлять богослужения, без боязни и ограничений; эта территория служила удобным местом для постоянных связей российских старообрядцев с зарубежными единомышленниками в Австрии, Турции, Молдавии.

На новом месте проживания старообрядцы пытались устроить свою жизнь по привычным им старообрядческим канонам. Так, по данным И.Корниловича за 1827 г., при каждом поселении существовала старообрядческая часовня: в Килие, Вилково, Жебриянах были плетневые часовни, в Карячке - плетневая часовня Свято-Покровской Божьей Матери, в Тучкове - две старообрядческие деревянные часовни, в Муравлевке (Дирекю) - деревянная старообрядческая часовня во имя Покрова Божьей Матери.¹

В 1812 г. в Измаиле был основан монастырь при помощи главнокомандующего Дунайской армии, генерал-губернатора Молдавии и Валахии П.В.Чичагова на основании просьбы игумена Серковского монастыря Оргиевского уезда Бессарабской области Евфимия. При монастыре была сооружена церковь во имя Святителя Николы. Согласно «Ведомости о состоянии народонаселения, сельского хозяйства, промышленности, домостроений в городе Измаиле и принадлежащих ему хуторах» (14 октября 1817 - 24 марта 1818 г.) в 1817 г. монастырь имел деревянную церковь, в нем находилось 36 монахов и послушников²; в 1818 г. при монастыре было 6 келий, 15 землянок, мельница и 22 монаха, 14 послушников,

среди которых - 1 женщина.³ Монастырь существовал совсем недолго - в 1829 г. был ликвидирован по инициативе И.Инзова, главным образом, из-за опасений взаимоотношений местных старообрядцев с зарубежными.

В регионе строились и церкви. Первый старообрядческий храм появляется в Измаиле, однако точной даты его сооружения пока нет. С.В.Таранец, делая ссылку на статью в газете «Советский Измаил» от 23 октября 1997 г., указывает, что первые переселенцы начали строительство старообрядческого храма Рождества Христова в г. Измаиле в 1816 г. и закончили его в 1823 г.⁴ Миссионерские ведомости подают значительно позднюю дату возникновения храма - 1831г.⁵

Старообрядцы-некрасовцы, переселившиеся из Бабадагской области на окраины Измаила в 1830 г., просили местную власть разрешить им перенести в Некрасовскую слободу церковь ликвидированного Никольского старообрядческого монастыря. Однако на время получения разрешения церковь была продана с прилюдных торгов. К тому же разрешение на перенос церкви приравнивали к сооружению новой старообрядческой церкви, что по действующему законодательству было невозможным. Чиновники областного правления напоминали С.А.Тучкову, градоначальнику г.Измаила, об особенном императорском повелении, согласно которому «строительство новых рас-

³ Там же. - Л.43-44, 48.

⁴ Таранец С.В. Старообрядці в Південній Бессарабії (від початку поселення до 1917 р.) // Наукові записки. Збірник молодих вчених та аспірантів. - К., 2001. - Т. 7. - С.70.

⁵ Воловей Ф. Отчет епархиального миссионера южного района Кишиневской епархии за 1900 г. // Кишиневские епархиальные ведомости. - 1901. - № 18. - отд. оф. - С. 435; Извлечение из отчета Миссионерского комитета Кишиневской епархии за 1893 г. // Кишиневские епархиальные ведомости. - 1894. - № 16. - отд. оф. - С. 255.

¹ Корнилович И. Статистическое описание Бессарабии, собственно так называемой или Буджака. - Аккерман, 1899. - С.118, 119, 128, 130, 138, 154, 376, 391; Свиныин П. Описание Бессарабской области // Записки Одесского общества истории и древностей. - 1867. - т.6. - С.303, 306, 312.

² Филиал Государственного архива Одесской области в г.Измаиле (ФГАОО в г.Измаиле). - Ф.514. - Оп.1. - Д.12. - Л.6-7 об.

кольничьих церквей, часовен и молитвенных домов не разрешать ни в коем случае»¹. Несмотря на это Николай I указом от 25 ноября 1830 г. разрешил старообрядцам-некрасовцам, переселившимся из Бабадагской области, устроить на окраине Измаила разобранную ими церковь в селении Сарикей и отправлять в ней богослужения по своим обрядам². Церковь в селении Сарикей разобрали и начали частями перевозить на берег пристани в г. Тульча. В сентябре 1830 г. некрасовцы наняли судно за 20 руб. серебром для перевозки церкви.³ Согласно императорскому указу некрасовцам должны были выделить деньги для компенсации затрат за найм лодок для перевозки церкви и домов с правого берега Дуная в размере 2030 руб.⁴, но чиновники долгое время не могли решить из какого бюджета выделить эти деньги.

Наконец, 7 июля 1831 г. старообрядцам разрешили соорудить каменную церковь на том же месте, где должны были воздвигнуть деревянную, и на тех самых правах⁵, так как деревянную церковь еще не успели поставить. В 1833 г. церковь была сооружена до верхнего карниза и строительство прекратилось в результате нехватки средств.⁶ Однако в этом же году попе-

читель Никольской старообрядческой церкви купец 3-й гильдии Никита Беляев посылает прошение измаильскому градоначальнику С.А.Тучкову на получение разрешения на освящение церкви священником этой церкви Матвеем и дьяконом Симеоном (Тимофеевым) и беспрепятственное отправление службы по старообрядческим правилам.⁷

Таким образом, в 1833 г. церковь не была еще сооружена окончательно, однако богослужения в ней уже проводились. По данным А.А.Скальковского, церковь возвели в 1835 г., а в 1837 г. в ней начали богослужения⁸, по миссионерским отчетам это произошло гораздо позднее - в 1845 г.

Таким образом, в Измаильском уезде в 30-х годах XIX в. образовался своеобразный «оазис» старообрядчества на территории Российской империи, где фактически не запрещалось строительство старообрядческих храмов, отправление богослужений (на всей остальной территории России в суровое николаевское правление такие действия категорически запрещались), правительство содействовало обустройству жизни переселенцев. Лояльность политики по отношению к старообрядцам Южной Бессарабии подтверждается следующим: в апреле 1834 г. измаильский градоначальник С.А.Тучков рассматривает жалобу килийских старообрядцев по поводу вмешательства их полицмейстера в отправление богослужения. С.А.Тучков разъяснил килийскому полицмейстеру, что, за Высочайшим повелением императора, старообрядцам его ведомства такие действия разрешаются, поэтому полицейская власть должна способствовать духовному управлению; градоначальник распорядился разрешить старообрядче-

¹ ФГАОО в г.Измаиле. - Ф.56. - Оп. 1. - Д.6. - Л. 35, 42.

² ФГАОО в г.Измаиле. - Ф.56. - Оп. 1. - Д.7. - Л. 1 - 2; Д.17. - Л. 17; Д.18. - Л. 32 об., 51 - 56 об.; Собрание постановлений по части раскола. С.-П., 1858. - С. 126; Пригарин А.А. Переселение некрасовцев из Добруджи в Бессарабию: 1830-1835 гг. // Культура русских старообрядцев в национальном и международном контексте. Вып.3. - Бухарест: Критерион, 2001. - С.395.

³ ФГАОО в г.Измаиле. - Ф.56. - Оп. 1. - Д.6. - Л. 171.

⁴ ФГАОО в г.Измаиле. - Ф.56. - Оп. 1. - Д.7. - Л. 1 - 2; Д.17. - Л. 18; Д.18. - Л. 32 об.

⁵ ФГАОО в г.Измаиле. - Ф.56. - Оп. 1. - Д.18. - Л. 97 - 98; Собрание постановлений по части раскола. С.-П., 1858. - С. 130.

⁶ ФГАОО в г.Измаиле. - Ф.56. - Оп. 1. - Д.18. - Л. 288.

⁷ Там же. - Л. 295 - 295 об.

⁸ Скальковский А.А. Некрасовцы, живущие в Бессарабии // ЖМВД. - 1845. - Ч.VIII. - С. 80.

ские богослужения и впоследствии не мешать в их отправлении.¹

В 1838 г. старообрядцы просят еще больших привилегий: не только отправлять службы по правилам своей веры, но и иметь собственных священников. Эта просьба удивила императора, который указывает, что старообрядческих священников в государстве нет, лишь православные никонианские и единоверческие, однако делает распоряжение «для оказания возможного снисхождения и покровительства некрасовцам, предписать особо и секретно Бессарабскому Военному Губернатору не мешать им отправлять богослужение по своим требам» (курсив автора).²

В 1838 г., когда количество переселенцев в Измаил увеличилось и одна церковь не могла вместить всех прихожан, старообрядцы Старой Некрасовки (предмесье Измаила) соорудили церковь во имя Святого Апостола Евангелиста Иоанна Богослова.

Еще один факт характеризует особенное положение рассматриваемого нами региона. В ноябре 1840 г. издан указ «О запрете колоколов в раскольниковых часовнях».³ Однако измайльский военный губернатор обращается с просьбой к императору оставить колокола при двух старообрядческих церквях г. Измаила, при часовнях посада Вилково, селений Жебрияны, Карячка, Подковка и Муравлевка, на что получил разрешение об отсрочке принятия этого указа в Измайльском уезде⁴. Вместе с тем за количеством коло-

колов и молитвенных домов производится строгое наблюдение. По требованию Бессарабского военного губернатора, измайльский полицмейстер ежегодно направляет сведения о количестве колоколов в уезде. Так в 1842 г. при старообрядческой церкви в Новой Некрасовке находилось 6 колоколов, общим весом 63 пуда, при церкви Старой Некрасовки – 5 колоколов, весом не более 30 пудов (каждый колокол не более 10 пудов)⁵. В 1842 г. пытались снять колокола со старообрядческого храма г. Измаила, однако в результате «снисхождения к заблуждениям тамошних некрасовцев» это решение не было принято.

В 40-е гг. XIX в. был основан мужской старообрядческий монастырь Святых Апостолов Петра и Павла неподалеку от Вилково на берегу Песчаного гирла.

Таким образом до основания Белокриницкой иерархии в 1846 г. старообрядцы Южной Бессарабии добились значительных прав - сооружение церквей, монастырей без особых препятствий, отправление богослужений, правда богослужения в церквях Измайльского уезда производили беглые попы, т.к. других на то время практически не осталось, а принимать единоверие они отказывались. Архивные документы предоставляют данные о следующих попах, которые скрывались в уезде - И.Анисимов, В.Надеждин, Н.Ильин, М.Петров, О.Булгаков и др.⁶, за ними устанавливался строгий надзор.

После долгих притеснений старообрядчества приверженцы древле-православия решают основать собст-

¹ ФГАОО в г.Измаиле. - Ф.513. - Оп. 1. - Д.196. - Л.10-10 об.

² Собрание постановлений по части раскола. С.-П., 1858. - С. 320.

³ Собрание постановлений по части раскола. С.-П., 1858. - С. 378.

⁴ ФГАОО в г.Измаиле. - Ф. 514. - Оп.1. - Д. 134. - Л. 2 - 2 об.; Пригарін 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.34.

⁵ ФГАОО в г.Измаиле. - Ф.514. - Оп.1. - Д. 159. - Л. 13 - 14.

⁶ ФГАОО в г.Измаиле. - Ф.56. - Оп. 1. - Д.18. - Л. 290 - 292; Ф.136. - Оп.1. - Д. 31. - Л. 24 - 25 об.; Д.134; Ф.513. - Оп.1. - Д.190. - Л. 11 - 11 об.; Д.196; Ф.514. - Оп.1. - Д. 112; 134; 168 и др.

венную епископскую кафедру за границей. Проблема для старообрядцев заключалась в том, чтобы найти священнослужителя высшего ранга, который владел бы правом освящения благодатных даров и совершения таинства посвящения, что обеспечило бы возобновление всех трех чинов духовной иерархии (епископ, священник, дьякон). Из «своих» возглавить иерархию никто не мог (умерли, перешли в никонианство), поэтому поиски архиерея велись как в России, так и в Молдавии, Греции и т.д. Непосредственное участие в поисках архиерея принимали иноки Белокриницкого монастыря. Поискам содействовал и добруджанский липованин, последний атаман некрасовцев Осип Семенович Гончаров. В результате поисков в 1846 г. старообрядческим архиепископом становится боснийский митрополит Амвросий. Белокриницкая иерархия быстро распространяется из Австрии в Турцию, Молдавию, Россию. В 1853 г. духовным и административным центром Белокриницкой иерархии в России стало «Рогожское кладбище», где была основана архиепископия Московская и всея Руси.

Следует отметить, что создание австрийской иерархии старообрядцы восприняли неодинаково. Например, те, которые не приняли Амвросия, и ставили под сомнение факт его крещения и законность перехода с константинопольского патриархата, стали называться беглопоповцами. Они продолжали принимать российских священников, которые отошли от господствующей церкви.

Противниками австрийского священства стали и так называемые лужковцы, которые отделились от Рогожского кладбища. Небольшое количество их было известно и в Южной Бессарабии. Так, в г. Килии были известны «барабульники»: в миссионерских отчетах они фигурируют как беглопо-

повцы-лужковцы, а П.Сырку считает их безпоповцами. По данным П.Сырку, эта оппозиция Белокриницкой иерархии образовалась приблизительно в начале 60-х гг. XIX в. «под влиянием и руководством одного священника (*имя которого не называется - автор*), изгнанного буковинским митрополитом». Богослужения барабульники отправляли в особой молельне. Однако в конце 80-х гг. они уже не имели собственного священника, вследствие чего многие из них были некрещеными и невенчанными. За священником вынуждены были обращаться в Тульчу или в Лужки Черниговской губернии.¹ Проанализировав данные о численности беглопоповцев-лужковцев и беспоповцев в регионе, автор склоняется к мысли, что барабульники были беглопоповцами-лужковцами².

Старообрядцы как в дореволюционной, так и советской литературе, изображались, преимущественно, консерваторами, фанатиками. Действительно, они старались жить несколько обособленно, не вступая без особой надобности во взаимоотношения с соседями-нестарообрядцами. Однако со старообрядцами, которые жили как на территории Буджака, так и за Дунаем (например, сс. Серакиой, Старая Слава, Журиловка, Каменка и др.) они поддерживали тесные связи. И это не удивительно, так как заселение Измаильского уезда происходило также выходцами из-за Дуная³.

¹ Стадницкий А. Состояние раскола и сектанства в Бессарабии по миссионерским отчетам за 1889 год // Кишиневские епархиальные ведомости. - 1890. - № 14 - 15. - отд. неоф. - С.650.

² Уже в XX веке, за совершением таинств и треб барабульники обращались на Кубань, а не в Лужковскую слободу (примечание о,Николаы Муравлева).

³ ФГАОО в г.Измаил. -Ф.514. - Оп. 1. - Д.4, 5; Ф.56. - Оп.1. - Д. 6, 18; Ф.51. - Оп. 1. - Спр.18.

Отношения старообрядцев Российской империи с заграничными единомышленниками вызвали обеспокоенность российского правительства, которое искало различные меры предотвращения этого. Один из таких способов: издание Министерством внутренних дел в 1845 г. постановления о невыдаче старообрядцам *заграничных паспортов*, что, по их мнению, должно было препятствовать отношениям с заграничными старообрядцами.¹

Учреждение Белокриницкой епархии в 1846 г. вызвало еще большую обеспокоенность правительства, которое в 1848 г. посылает в этот край И.С.Аксакова.

Все бессарабские старообрядцы, по данным И.С.Аксакова, придерживались поповского толка и переселились в Россию со времени последней турецкой кампании благодаря «высочайшей грамоте, дозволившей им свободу вероисповедания и богослужения» (имеется в виду указ Александра I от 25.07.1811 г.).

Более всего И.С.Аксакова поразили посад Вилково. Общество посада делилось на малороссийское (православное) и великороссийское (старообрядческое). Но вместе с тем, отмечает И.С.Аксаков, конфликтов между ними не наблюдалось, жили они между собою согласно.² Вот как описывает он быт вилковских старообрядцев: «Великороссияне говорят самым чистым русским языком, каким не везде говорят даже около Москвы. Что за народ эти великорусские вилковцы? Все молодцы, у всех умные лица, но все как-то важны, степенны, грустны, ходят они в русском платье, женщины... в сарафанах. Одно заняли они у здешних жителей или, лучше сказать не они, а жены: чистоту

и опрятность в хатах, которые также, как и молдавские, делаются из камыша с глиной и вымазываются белой известью как снаружи, так и внутри... Вообще видно влияние вкуса южных женщин на женщин Вилкова...»³ Подобное заимствование наблюдается и в других смешанных поселениях. Например, Никифор Ерошенко при описании г. Килии (1884 г.) отмечал, что малоросы и липоване поддались ассимиляции со стороны молдаван: «малоросы и липоване, находясь в постоянных сношениях с молдаванами, как прямыми членами румынского княжества, усвоили хорошо их язык, обычаи домашние и религиозные. Сроднившись с ними родственными связями, они незаметно для себя втянулись в молдавскую жизнь и таким образом потеряли свой первобытный характер и привычки»⁴. Таким образом, авторы отмечают влияние на культуру старообрядцев, прежде всего материальную, культуры соседних этносов - украинцев, молдаван. Это и не удивляет, т.к. старообрядцы попали в зону с новым природно-ресурсным потенциалом.

И.С.Аксаков отмечает наличие в посаде церкви: «по воскресеньям... зажигают свечи и собирается народ, но священника нет и некому совершать таинств... малые дети бродят некрещенные, не раздаются свадебные песни, молодые пары живут невенчанные, с тягостным чувством своего положения; если и совершаются браки, так вдали от родительского крова, тайно, ночью...»⁵ Г.Бахталовский также отмечал, что старообрядческих священников в Вилково не было, имелись только уставщики. Иногда приезжали старообрядческие

³ Там же.

⁴ Институт рукописей Национальной библиотеки Украины им. В.И.Вернадского Национальной Академии наук Украины. - Ф.5. - Д. 672 - 703, 32 ед. - Л. 286 об. - 287.

⁵ Аксаков И.С. Письма из провинции. - М., 1991. - С.287.

¹ Собрание постановлений по части раскола (Продолжение I). - СПб., 1860. - С.16

² Аксаков И.С. Письма из провинции. - М., 1991. - С.287.

священники, которые вынуждены были прятаться в камышах. Для совершения религиозных потребностей (крещения, венчания и т.д.) вилковские старообрядцы ездили в Измаил или Плоское¹. У них всегда была школа, училище, начетчики, имелись рукописные книги.

Интересно, что и после принятия Белокриницкой иерархии старообрядцам продолжают давать разрешение на постройку церквей. Так, 3 июня 1849 г. Покровская часовня в Вилково сгорает. Согласно просьбе старообрядцев о ее возобновлении император дал разрешение от 28 апреля 1850 г., приняв во внимание исключительно политическое положение некрасовцев, а также допустил «некрасовских раскольников к производству починок в их молебных, когда в этом встретится надобность»². 20 декабря 1853 г. старообрядческая Покровская часовня вновь сгорает. В 1855 (1857) г. в Вилково была построена старообрядческая деревянная церковь во имя Рождества Богородицы на месте Покровской часовни. Лес для постройки церкви был привезен с о. Лети, где, с разрешения тульчинского губернатора Садык-паши (М.С. Чайковского)³, старообрядцы вырубали дубовую рощу. В 1857 г. в день Рождества Богородицы церковь была освящена епископом Аркадием Васлуйским.

И.С.Аксаков, побывав в среде старообрядцев, не мог одобрить отноше-

ние к ним правительства и его политики, из-за чего старообрядцы покидали Россию не только из-за притеснений веры, но и в результате ограничения гражданских прав. Старообрядцы Вилково жаловались на увеличение налогов, уничтожение церквей, колоколов, на отдачу вилковских вод на откуп, не учитывая то, что они издавна славились прекрасными рыболовами, рыболовство было основным их промыслом, средством существования.

До 1840 г. Вилково являлось казенным селением, а его жители - государственными крестьянами. Оно имело большую земельную дачу (около 4 000 десятин) возле Чичмы за Николаевкой, в отдалении от усадьбы (40 верст). После преобразования селения в посад, надел казной был изъят, жители сосредоточили главное внимание на рыболовстве, обработке и сбыте рыбы.⁴ Однако в том же 1840 г. палата государственных имений сдала все рыбные богатства в Кикийском гирле на откуп купцу из Варшавы Широкову. Позже рыбными промыслами владели купцы Гольденберг из Кишинева и Гедульд из Одессы.⁵ Вилковские рыбаки вынуждены были работать на откупщиков.

И.С.Аксаков, в отличие от других чиновников, предлагал собственное решение старообрядческой проблемы. Он считал, что насильственным путем нельзя достичь объединения старообрядцев с православной никонианской церковью. Также он настаивал на том, чтобы чиновники, которые работают со старообрядцами, придерживались при-

¹Бахталовский Г. Посад Вилков. - Кишинев, 1881. - С.50.

²Собрание постановлений по части раскола. С.-П., 1858. - С.536-537.

³Личность во многих отношениях примечательная, сыгравшая свою роль в создании трехчинной иерархии через покровительство некрасовцам и их атаману О.С.Гончарову (подр. см.: Пригарін 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).

⁴Анцупов И.А. Русское население Бессарабии и левобережного Поднепровья в конце XVIII-XIX в. - Кишинев, 1996. - С.33; Материалы для описания русских коммерческих портов и истории их сооружения. Вып. XXV. Кикийское устье реки Дуная. Результаты изысканий, произведенных в 1894-1895 гг./ Сост. В.Ю.Руммель.- СПб., 1898. - С.95-96.

⁵Історія міст і сіл Української РСР. Одеська область. - К., 1969. - С.490.

стойности и не задавали им обид никакими насмешками, с чем он столкнулся во время путешествия.

Территория Бессарабской области служила промежуточной базой между старообрядцами-поповцами Москвы, Белой Криницы, Польши и Украины. На юге роль опорных баз играли селения Жебрияны, Вилково, Измаил с его слободами, Килия.¹

Не обращая внимание на разнообразные меры, принимаемые в отношении старообрядцев, они продолжали поддерживать тесные связи со своими единомышленниками. 9 июля 1853 г. Измаильское карантинное правление направляет распоряжение капитану Карантинного Порта о запрете некрасовцам, старообрядцам посада Вилково, вступать в переговоры с турецко-подданными, приезжающими из-за границы на судах. Это мотивировалось наличием на территории Турции у некрасовцев родственников, в результате чего возникала возможность для каких-либо сговоров². В Российской империи старообрядцам запрещалось вступать в какие-либо отношения с заграничными приверженцами этого вероисповедания, выезжать за границу, особенно необходимо было следить за деятельностью польских эмигрантов, пытающихся организовать восстание старообрядцев в России (известный польско-турецкий союз во главе с Адамом Чарторыйским и Михаилом Чайковским, в котором также принимал участие старообрядец Осип Гончаров).

¹ Аксаков И.С. О бессарабских раскольниках // Русский архив. - 1888. - № 11. - С. 436, 440, 441; Варадинов Н.И. История Министерства Внутренних дел. - Восьмая дополнительная книга. История распоряжений по расколу. - СПб., 1863. - С.593; Лупулеску И. Русские колонии в Добрудже (Историко-этнографический очерк) // Киевская старина. - 1889. - Т.XXXV. - № 1. - С.148.

² ФГАОО в г.Измаиле. - Ф.136. - Оп.1. - Д. 252. - Л. 3 - 5 об.

Согласно общеимперской политике и в Измаильском уезде не разрешалось каких-либо взаимоотношений с иностранцами, особенно инспектор Измаильского центрального карантина приказывал следить за купцом 2-й гильдии Никитой Беляевым, который вел переговоры с жителями Турции; ему разрешалось вести переговоры с иностранцами только в присутствии и под строгим надзором переводчика карантинного порта³. Существуют данные, что Н.Беляев был достаточно негативно настроен относительно России, помогал О.С.Гончарову собирать сведения о военной подготовке в России и передавал их в Польшу⁴.

После неудачной для России Крымской кампании территория Бессарабии переходит к Румынии. Старообрядцы пользуются благосклонным отношением к себе румынского правительства и в 1857 г. учреждают старообрядческую архиепископскую кафедру в г.Измаиле во главе с архиепископом Аркадием Васлуйским. Местом его резиденции стала церковь Святого Николая Чудотворца. Естественно, что учреждение старообрядческой епархии не могло понравиться представителям румынской духовной консистории во главе с митрополитом Софронием, который в том же 1857 г. ставит в известность министра внутренних дел о незаконных действиях старообрядческих архиереев и о пропаганде старообрядцами своего вероучения среди православных румын. Но ответа он не получает и 17 февраля 1858 г. делает донесение правительству о невыполнении старообрядцами постановлений, которые определяли условия их пребывания в Румынии. В письме говорилось о

³ ФГАОО в г.Измаиле. - Ф.136. - Оп.1. - Д. 252. - Л. 6 - 6 об.

⁴ Г.Раскол как орудие враждебных России партий // Русский вестник. - 1866. - т.66. - №11. - С.6.

том, что Румыния всегда отличалась веротерпимостью, однако в лоне господствующей православной церкви в Румынии издавна появились «некоторые злочинные сектанты, более или менее антисоциального характера», которые, по мнению митрополита, пытались заселить в стране как колонисты. Эти липоване или старообрядцы, которые установили церковную иерархию – совершали литургию в своих часовнях, ставили священников и диаконов без всякого разрешения, таким образом создали новую христианскую церковь. Прежде всего, по нашему мнению, митрополит был обеспокоен позициями румынской православной церкви, авторитет которой мог быть подорван существованием старообрядческой епархии.

Старообрядцы в апреле 1860 г. обратились к министру вероисповеданий Румынии с просьбой о формальном признании их архиепископа. 17 октября 1861 г. Аркадия в Румынии было признано наперекор долгим протестам представителей румынской духовной консистории.

По Берлинскому трактату, после очередной русско-турецкой войны 1877-1878 гг., территория Бессарабии вновь отходит к России. Старообрядцы беспокоились о своих приобретениях. Но правительство уверило их в том, что все права и привилегии за ними остаются. Следующий за Аркадием архиепископ Виссарион был признан в своем сане.

Таким образом, старообрядческие общины Южной Бессарабии накануне и после принятия Белокриницкой иерархии развивались по особым законам, не присущим старообрядцам остальной части Российской империи. Относительно старообрядцев этой территории было принято ряд прав и привилегий, касающихся строительства культовых сооружений, свободного от-

правления богослужений, однако наблюдения за ними все таки производились. Беспокойство российского правительства вызывало общение старообрядцев с иностранными единомышленниками, однако не все чиновники поддерживали политику правительства по отношению к старообрядцам, например известный славянофил И.С. Аксаков осуждал ее не только из-за притеснений религиозных, но и гражданских прав, что вызывало бегство старообрядцев за Дунай. Следует отметить, что переход территории Бессарабии от одного государства к другому старообрядцам, в некотором плане, был выгоден. Они смогли использовать ситуацию для своей пользы (имеется в виду, прежде всего, устройство Измаильской епархии).

Безгодов А.А. (Москва, Россия)

СТАРОВЕРЫ-БЕСПОПОВЦЫ ПРИДУНАВЬЯ (краткий обзор согласий)

С началом никоновых реформ и последовавших за ними гонений на ревнителей древлеправославия, многие христиане были вынуждены покинуть родное отечество и скрываться от преследований церковных и царских властей за границей. Уже в первой половине 18 века отдельные группы староверов появились в пределах Османской (Турецкой) империи. В 1740-х, 1760-х гг. происходило переселение с Кубани казаков-некрасовцев, населивших в дельте Дуная несколько сел. Таким образом, к началу 19 века в дельте Дуная, в Добрудже и в Буковине (в то время она входила в состав Австрийской империи), оказалось довольно значительное количество старообрядческих семей, сохранявших в неизменности традицию и веру предков. Русские, живущие на территории Османской империи, стали называться «липованами».

Липоване в современной Румынии – обобщенное наименование русского старожильческого (в основном старообрядческого) населения, которых насчитывается около 100 тысяч человек. Кроме липован в Придунавье проживали еще такие этноконфессиональные группы как «дунаки» и «казаки-некрасовцы», так же бывшие поголовно старообрядцами. Кроме упомянутых наименований встречаются и другие, среди которых «филиппоны», происхождение данного термина до настоящего времени окончательно не выяснено, среди версий и происхождения от старообрядческого филипповского согласия, и как прозвание последователей какого-либо Филиппа. Высказывались даже предположения о происхождении наименования «липо-

ване» как производное от «филипповане». Однако вопрос довольно сложен, так филиппоны упоминаются не только в Придунавье, но и в Западной Украине и в Польше, где так называли старообрядцев-беспоповцев. Именно филиппонами называли (и называют) старообрядцев в официальных документах Германии. Можно предположить, что такое же наименование было принято и в Австро-Венгрии и уже отсюда проникло в Придунавье.

Упомянутые этнографические группы русских староверов переселялись в Придунавье различными путями и в разные годы, что отразилось на многообразии и в конфессиональном отношении. На относительно небольшой территории Придунавья оказались представители почти всех основных согласий, распространенных в России. Так, кроме представителей поповских согласий, здесь нашли себе приют и некоторые беспоповские. Во многом причиной возникновения отдельных согласий в старообрядчестве стала разобщенность старообрядческих общин после раскола 17 века, находящихся порой в различных государствах. Проведению общестарообрядческих Соборов для решения наболевших актуальных вопросов препятствовала реакционная политика государства и официальной церкви, введших фактически инквизицию против держащихся Старой Веры. В следствии чего, очень часто на одни и те же вопросы и проблемы сторонники старой веры в разных регионах России находили различные способы их решений, появлялись иные трактовки, тем самым образуя новые согласия и толки.



Автор статьи и тульчинский старопоморский наставник Петр Андрей.

Современных старообрядцев-беспоповцев можно разделить на две основные ветви, имеющие разные корни своего происхождения:

Во-первых, это представители Поморского Древлеправославия – сообщества староверских согласий, имеющих общее происхождение и схожую позицию по отношению как к новообрядцам, так и к старообрядцам-поповцам. В частности чиноприем в Поморском согласии осуществляется только через крещение. В Придунавье они представлены поморским, федосеевским и филипповским согласиями.

Во-вторых, это беспоповцы, происходящие от старообрядцев-поповцев и сохранившие многие черты попов-

ских согласий, основное отличие которых состоит в приеме без крещения старообрядцев других согласий, а также и новообрядцев, крещенных в три погружения. Такие старообрядцы в Придунавье известны под именами хатников, барабульников, часовенных (не путать с урало-сибирскими часовенными), кроме них до недавнего времени еще оставались потомки Лужковского согласия и Белокриницкие старообрядцы неокружники.

Надо особо отметить, что часто «хатниками» называют всех беспоповцев без разбору.

Географически в Придунавье беспоповцы были распространены на территории Буджака и Добруджи, в

настоящее же время они наиболее компактно проживают в Браиле, Тульче и в ряде сел Добруджи (Румыния). На протяжении 19-го и первой половины 20-го века старообрядцы-беспоповцы были более многочисленными, однако после десятилетий гонений на Церковь оказались сильно разобщенными, что привело к их растворению среди старообрядцев-поповцев. На сегодняшний день положение беспоповцев выглядит следующим образом:

Согласия **Поморского** корня представлены небольшой **филипповской** общиной при часовне в предместье Писк (Хутор) города Браила. По некоторым данным в Браиле проживают оставшиеся потомки **староверов-поморцев**.

В г. Тульча действует **старопоморская федосеевская** община, имеющая свой Храм и наставника. Раньше в городе было две общины, федосеевская и поморская, которые позже объединились в одну. Община поддерживает некоторые отношения с Преображенской федосеевской общиной в Москве.

Поморское древлеправославие самоопределилось уже во второй половине 17 в. Согласно решений Куржеевского собора 1656 г. и «Черных» Соловецких соборов 1658-1663 гг. решено по новым книгам не молиться и никоновым таинствам не принимать, что было подтверждено и Новгородскими соборами 1692, 1694 гг. Таким образом была установлена практика крещения переходящих из никонианства, а со временем смерти последних до раскольных священников Христиане-поморцы стали пребывать без священства. В Поморье был выработан безсвященнословный устав службы – Поморский устав, по которому и прозвались поморцами. Уже на рубеже 17-18 вв. староверы-поморцы были распространены от

Польши до Сибири. В настоящее время это крупнейшее беспоповское церковное общество именуемое – Древлеправославная Поморская Церковь.

Хатники (Старые) - своеобразное старообрядческое согласие беглопоповского происхождения, появившееся в Румынии; внешне схожие с российскими часовенными. Является самым крупным беспоповским согласием в Придунавье. Название свое получили благодаря тому, что для молитвы собираются по домам (в хатах). Происходят от беглопоповцев, не принявших как Белокриницкую иерархию в середине 19 в., так и Новозыбковскую в начале 20 в. и, оказавшись «без попов», стали фактическими беспоповцами. Жили в Добрудже, распространены были среди казаков-некрасовцев. Раньше были довольно многочисленными, но в последние годы постепенно влились в другие согласия, до настоящего времени сохраняются небольшие локальные группы преклонного возраста. В Болгарии хатниками являются казаки-некрасовцы, проживающие в селе Казашко.

Хатники (Новые) происходят в основном от Новозыбковцев. Появились в 2000 году в Добрудже в следствии раскола в Древлеправославной Церкви и отделения еп. Евмения; существуют небольшие группы. Так в Славе-Черкасской предпринимались попытки оформиться организационно подобной общине¹.

Хатниками также иногда называют оставшихся потомков **лужковского согласия** и непримирившихся **неокружников**.

Лужковское согласие (Тайная церковь) выделилось из Рогожского согласия, отказавшись принимать легальных беглых попов согласно прави-

¹ Безгодов А.А., Писаревский А.Ю. Путеводитель по древлеправославным (старообрядческим) согласиям: справочник. – М., 2004.

лам 1822 г. Считали саму подачу метрик зависимостью от никониан. Они своих попов держали в тайне, отвергали присягу, военную службу и паспорта, избегали всяких сношений с правительственными учреждениями и иноверными. Первоначально были распространены в посаде Лужки и некоторых других посадах Черниговской губ., но во времена усиления гонений при Николае I появились многочисленные сторонники на Дону, Волге, на Урале, в Украине и Молдове. До настоящего времени сохранились небольшие группы, ставшие фактическими беспоповцами. Есть предположения, что представители лужковского согласия в 19 в. проживали в Килие (Украина), позже там появились барабульники. Остатки лужковцев либо неокружников возможно еще проживают в Браиле, по крайней мере там

живут неопределенные старообрядцы-беспоповцы, которые не общаются с другими старообрядцами, их иногда называют барабульниками, однако сами себя они так не называют.

Барабульники - это еще одно беспоповское согласие, существующее только в Подунавье¹. К сожалению информации о них практически нет, в связи с чем на данный момент не представляется возможным определить их происхождение.

Будем надеяться, что исследователи, занимающиеся старообрядчеством в данном регионе, обратят внимание на последних представителей беспоповских согласий и прояснят остающиеся еще неточности.

¹ Являлись ли барабульники беспоповцами остается вопросом дискуссионным и гипотетическим - ?!

Ярмоленко М.И. (Измаил, Украина)

НЕОТСТУПИВШИЕСЯ: ВЕРА ПРЕДКОВ И ВЕРА БУДУЩИХ ПОКОЛЕНИЙ

Более шести веков, начиная с крещения Руси в 988 году, Россия исповедовала одну христианскую, православную веру и составляла одну истинную православную Церковь. Не было тогда в Русской Церкви ни ересей, ни расколов, ни раздоров. Не удалось ее поработить римским, папским престолом не раз покушавшимся на Русскую Церковь. Не поколебало православной веры русского народа и страшное татарское иго, под которым страна находилась более двухсот лет. Русская Церковь пребывала в покое: никакие смуты не тревожили ее. Она все больше и больше разрасталась и укреплялась. А с получением патриаршества в 1589 году Москва стала по праву именоваться Третьим Римом¹. Русская Церковь сияла многочисленным сонмом православных святителей, чудотворцев, угодников Божьих, прославленных знамениями и чудесами, славилась великолепием храмов Божьих и множеством святых монастырей: «Русская Церковь сияет аки столп до небеси, никогда непоколебима и нерушима, право и истинно, якоже изначала приняла Божественный устав»². Своей верой, набожностью и благочестием русский народ удивлял приезжавших в Россию иностранцев. Святость была идеалом русского народа.

Но именно в это время, когда Русская Церковь достигла наибольшего величия, в ней совершился раскол, разделивший всех русских людей на две половины – на две церкви. Это пе-

чальное событие произошло в царствование Алексея Михайловича и в патриаршество Никона во второй половине XVII столетия.

Более трехсот лет минуло с тех пор, а последствия этого печального явления церковной жизни сказывались вплоть до конца XX века. Много усилий со стороны новообрядцев и старообрядцев было потрачено в прошлом на то, чтобы доказать свою правоту.

Главным виновником церковного раскола в России был московский патриарх Никон, вступивший на патриарший престол в 1652 году. Еще до возведения в патриархи он сблизился с царем Алексеем Михайловичем. Вместе они сговорились переделать Русскую Церковь на новый лад. «Власть царска веру укрепляет, власть царску вера утверждает», – сказано Радищевым задолго до этих событий³. Алексей Михайлович мечтал стать византийским императором, а Никон – вселенским патриархом. С этой целью они и задумали сближение Русской Церкви с греческой⁴.

Царь в великолепии державы и скипетра, с синклитом боярства, с восточными патриархами, с архиепископом великой Александрии, папой и судьей вселенной, архиепископами, архимандритами, игуменами, со всем освященным Собором осудил, как думали сторонники старой молитвы, все шестисот лет русского христианства, отринул старое русское двоеперстие, каким сжаты руки мощей всех святителей

¹ Мельников Ф.Е. Краткая история древле-православной (старообрядческой) Церкви. – Барнаул, 1999. – С. 16.

² Каптерев Н.Ф. Патриарх Никон и его противники. – 1913. – С. 173.

³ Амосов А. Православие в истории России. // Наука и религия. – № 8. – 1987. – С. 52 – 55.

⁴ Каптерев Н.Ф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. – В 2-х т. – Т. 1. – 1914. – С. 87.

русской земли, и самый символ русской веры прочтен на Соборе искаженным.

Патриарх Никон стал проводником церковных реформ, направленных на усиление патриаршей власти. Произвел исправление богослужебных книг и изменение некоторых церковных обрядов и обычаев по греческому образцу. Состоявшийся в апреле 1666 года Московский Собор утвердил проведенные патриархом Никоном изменения и наложил клятвы на противников его реформ. Возложенная Собором анафема стала роковой: окончательное разделение Русской Православной Церкви свершилось.

Смута Духа, поднятая Никоном, без сомнения, была куда страшнее всех Смутных Времен, из которых Русь вышла победоносной в светлом единодушии. Она в испытаниях Смуты впервые за все века вполне обрела, поняла себя. Русь была охвачена единодушным желанием устройства. Она уже нашла свою твердую основу в двенадцати Земских Соборах царя Михаила. Но с крутым самовластием Никона церковное Уложение обернулось духовным разложением. Никонианство для крепких русских людей обернулось предательством самой Христовой Веры. Именно Никон расколол народное единодушие, вынесенное из Смуты, рассек душу народа смутой духовной.

Православные Руси в большинстве своем воспринимали реформы равнодушно. Но эта реформа касалась самого сокровенного – духовности народа. Именно это было причиной волнений, которые повлекла за собой реформа Никона. Так, после Собора 1667 года еще в течение пятнадцати лет идут пререкания между сторонниками старой и новой веры, между представителями древней, народной Церкви и представителями новой, правительственной церкви. Защитни-

ки старины, среди которых были влиятельные лица из духовенства, такие как епископ Коломенский Павел, протопопы Иоанн Неронов, Аввакум, Даниил, Логгин и другие, надеялись, что можно уладить возникший спор и устранить церковный раскол. Так, протопоп Аввакум слал царю одно послание за другим и призывал его к покаянию: «Помилуй едиnorodную душу свою и вниде паки в первое свое благочестие, в нем же ты порожден еси»⁵. Протопоп вдохновенно убеждал царя, что в старом православии, которое так кощунственно проклято собором, нет ни малейшей погрешности: «Но несть, несть ни раскольников, ни ереси за нами. Мы содержим истинную и православную веру, умираем и кровь свою проливаем за Церковь Христову»⁶.

Однако, все челобитные церковных пастырей, стремившихся к миру и единству церковному, не привели к положительному результату. Борьба сторонников и противников патриарха приняла резкие формы: царское правительство начало преследовать старообрядцев, потому что «старая вера» стала знаменем, вокруг которого объединялись выходцы из различных социальных слоев, недовольные некоторыми мерами и порядками. Последовали казни старообрядцев и ограничения их в гражданских правах на основании специальных царских указов. Спасаясь от преследований, старообрядцы бежали на север России, в Сибирь и за пределы страны, в частности, на пустующие земли нынешней Бессарабии⁷.

Протесты на местах были разрозненными. Самыми сильными противниками «новой веры» стали монахи

⁵ Протопоп Аввакум Петров. Житие протопопа Аввакума, им самим написанное. – М., 1933. – С. 218.

⁶ Там же. – С. 220.

⁷ Мельников Ф.Е. Краткая история... – С. 117.

Соловецкого монастыря во главе с архимандритом Ильей. Осада Соловецкого монастыря длилась долгих восемь лет (с 1667 по 1676 гг.). Погибло множество невинных людей. Ветхозаветная светлая печаль о них непревзойденно выражена поэтом Жуковским:

О милых спутниках, которые наш свет

Своим присутствием для нас животворили,
Не говори с тоской: «Их нет»,
Но с благодарностию – «Были»⁸.

Церковь от века утверждала в личности монарха черты сакральные. Ни крестьянские, ни городские восстания XVII века, ни даже великие крестьянские войны не выдвигали никакой альтернативы идее справедливого царства. С царем можно было не соглашаться, царя можно было поучать, ругать, гордо терпя от него гонения и насилия, но обойтись без него представлялось невозможным. А вот соловецкий отказ от моления за августейшее семейство и изъятие державных имен из синодиков делали царя ненужным и даже как бы не существующим.

Человеку нашего времени трудно представить себе то смущение, которое вызвал отказ от царских поминаний. То была «ересь небывалая».

Единое в начале старообрядчество ввиду отсутствия в нем епископов, которые могли бы рукополагать новых священников и диаконов (единственный епископ – противник патриарха Никона Павел Коломенский уже погиб), довольно скоро разделилось. Одни старообрядцы принимали духовенство, переходившее к ним от Русской Православной Церкви, и сохранили тем самым иерархию (они получили впоследствии название старообрядцев – поповцев). Другие не принимали переходящее духовенство и остались без

трехчинной церковной иерархии (они стали называться старообрядцами – беспоповцами), окончательно обособились после Новгородских старообрядческих соборов 1694 года⁹. Крупнейшим их центром на Севере стал Выговский Данилов монастырь в карельских лесах в Олонецкой губернии. Крупные же центры старообрядцев-поповцев возникли в Керженце, Стародубье, на реке Ирғиз и Рогожском кладбище в Москве¹⁰.

Наиболее просвещенные иерархи Русской Православной Церкви понимали, что разделение, возникшее в связи с клятвенными определениями соборов, должно быть устранено. В «Увещании Православной Кафолической Церкви», увидевшем свет в 1765 году, говорилось о признании православности старых обрядов и спасительности их употребления. В 1906 году Шестой Отдел Предсоборного Присутствия вынес постановление ходатайствовать перед Поместным Собором Русской Православной Церкви об отмене проклятий. Вслед за этим – о необходимости отмены клятв Патриарха Макария и Собора 1650 года высказался и 4-й Миссионерский съезд в Киеве в 1908 году¹¹.

Вопрос об отмене клятв был поднят и старообрядцами. Еще в 1783 году известный стародубский инок Никодим в поданном им от имени старообрядцев прошении выразил желание соединиться с Православной Греко-Российской Церковью на определенных условиях. В 1800 году московские старообрядцы также пожелали воссоединения и действительно соединились с Русской Церковью в компромиссной форме, получившей наиме-

⁹ Мельников Ф.Е. Краткая история... - С. 123 – 127.

¹⁰ Там же. – С. 137.

¹¹ Амосов А. Православие в истории России. – С. 54.

⁸ Кротов Яков, Не говори с тоской: их нет... // Наука и религия. - № 8. - 1987. - С. 72 - 75.

нование единоверия¹². Вопрос об отмене клятв подвергался обсуждению на Первом и Втором Всероссийском съезде православных старообрядцев (единоверцев) в 1912 и 1917 годах, которые постановили ходатайствовать перед Святым Синодом об отмене клятвенных запретов.

Итак, обе разделенные противоречиями стороны шли навстречу друг другу, и Поместный Собор Русской Православной Церкви 1917 – 1918 гг. должен был вынести постановление, но был всего лишь составлен его проект об отмене клятв.

В 1929 году вопрос о снятии клятв обсуждался на заседании Патриаршего Священного Синода, но только 2 июня 1971 года Поместный Собор Русской Православной Церкви определил: утвердить постановления Патриаршего Священного Синода от 10 апреля 1929 года, что явилось завершением исторического развития вопроса об отмене клятв на старообрядцев¹³.

И, наконец, 16 ноября 1971 года Русской Православной Церковью было направлено «Известительное Послание» как поповцам, так и беспоповцам об упразднении клятв на старые русские обряды, что должно служить единству между русскими православными христианами¹⁴. Потребовалось более трехсот лет, чтобы в конце концов убедиться в тех истинах, которые с таким опозданием признала новая церковь, и которые тогда были ясны и понятны каждому «ревнителю благочестия». Сегодняшнее признание этих истин есть справедливый приговор над всей вековой никониановщиной.

Но как бы Россия ни блистала и ни летела, и ни гремела в победах, где бы

ни парили ее орлы и ни горели ее молнии - всегда в русских душах будет проходить тайные не то дрожь, не то страх. И как ни великолепна Россия, в чем-то она неверна и страшна, в чем-то не жива и не дышит она. В чем-то отлучена. И в нестерпимой тоске Пушкина, и в сумасшествии Гоголя, в смуте Толстого и Достоевского, в самосожжении Мусоргского, в кликушестве Лескова – «Россия – только во Христа крестилась, а во Христа не облеклась»¹⁵.

Закончилась целая эпоха, полная драматизма, взаимных обвинений и отчуждения. Но обособленность осталась. Да это и неудивительно: в ней воспитывались целые поколения. Сегодня отчуждение сменяет терпимость, а на смену ей идет взаимное доверие, уважение и братство. Людям необходимо идти навстречу друг другу и еще необходимо иметь истинную Веру.

Ведь только благодаря Вере, человек живет на Земле. Именно искренность Веры помогла этой малой горстке людей, получивших в Бессарабии имя «липоване» - «старообрядцы», сохранить свои традиции, обряды – сохранить самих себя и не отступить от Веры своих предков.

¹² Мельников Ф.Е. Краткая история... - С. 153, 164.

¹³ Там же. - С. 156.

¹⁴ Амосов А. Православие в истории России. - С. 55.

¹⁵ Лукаш И. Боярыня Морозова. // Наука и религия. - № 8. - 1987. - С. 78 – 87.

Кучерявенко И.Ф. (Измаил, Украина)

ОДНА ИЗ СТРАНИЦ ИСТОРИИ ЗАСЕЛЕНИЯ СТАРООБРЯДЦАМИ БЕССАРАБИИ

22-25 февраля 1906 года в Москве состоялся Всероссийский съезд крестьян-старообрядцев. На съезде были изданы книги, в которых напечатаны выступления и розданы делегатам. Их было 258 человек. В том числе 2 наших односельчанина: Архипов Григорий Алистархович и Пороховой Филипп Саввович. Одна из таких книжек сохранилась до сих пор и представляет интерес для тех, кому дорого прошлое нашего края. Вот цитата из одного выступления:

«Мы, бедные крестьяне-старообрядцы, занимающиеся исключительно хлебопашеством, собрались со всех концов нашей обширной России в древнюю столицу-матушку Москву, из которой лет 250 назад в самую эпоху церковных смут, наши предки по коварству бывшего патриарха Никона и его приверженцев по старому и жестокому тиранству разбежались не только по обширной России, но и за пределы ея».

А вот и выступление нашего земляка, из которого становится известным происхождение села Новая Некрасовка: «Предки наши, проживавшие в Турции в Бабадагской области и именовавшиеся некрасовскими казаками, в 1830 году приехали в количестве 60 семей и расположились вдоль реки Дунай вблизи города Измаил, где русское правительство отдало всем по 30 десятин земли и предоставило право рыбной ловли в озере Кугурлуй до «Пересыпи», но после присоединения Измаильского уезда к России в 1878 году, воды перешли в собственность Болградской гимназии имени императора Александра III и они стали нам арендовать воды, но брать за это 60% рыбы. В 1906 году

стало 250 семей и земли пришлось только по 7 десятин».

Доклад Григория Алистарховича Архипова удостоверялся подписью и печатью епископа Анастасия Измаильского. Сведения из этого документа нисколько не противоречат сведениям о некрасовцах из других источников: статья историка А.А. Скальковского, напечатанная в журнале Министерства внутренних дел в 1844 году (С.-Петербург).

Преследуемые официальной властью и церковью, старообрядцы селились обычно в самых глухих местах. Одним из них стало Придунавье. Первые сведения о появлении липован-старообрядцев на нижнем Дунае относятся к концу XVII - началу XVIII века. Постепенно их число все более возрастает. В 40-х годах XVIII века одна из старообрядческих общин поселилась в глухом уголке дунайской дельты. С 1746 года на картах Бессарабии появилось селение Липованское. Ныне это - город Вилково Килийского района. Одновременно с крестьянами-липованами на обоих берегах дунайской дельты начинают селиться донские казаки-старообрядцы, именовавшиеся некрасовцами.

Некрасовское войско - это единственная часть русского казачества, названная по имени одного из своих атаманов и сохранившая это имя в течение трёх столетий. Игнат Федорович Некрасов был одним из руководителей Булавинского восстания в 1707-1708 годах. Он выделялся среди соратников Кондрата Булавина не только личной отвагой и преданностью, но и полководческим искусством. После смерти Булавина и пора-

жения казацкого восстания на Дону Некрасов уводит на Кубань около трех тысяч казаков с женами и детьми, ведя непрерывные оборонительные бои. С разрешения хана Каплана Гирея некрасовское войско со знаменами и даже с семью пушками оставилось в низовьях реки Кубань. В 30-40 километрах от Азовского моря на холмах среди труднодоступных болот казаки построили свои станицы и укрепленные городки. История сохранила имена таких центров некрасовцев на Кубани, как Чирянский, Блудилковский и Голубинский. Кубанская вольница просуществовала до 1738 года, почти непрерывно сражаясь против царских войск. После смерти Некрасова под натиском регулярной армии некрасовцы вынуждены были в 1740-1778 гг. переселиться в Добруджу. Осев среди уже живших там крестьян-старообрядцев, они создали в Северной Добрудже Задунайскую вольницу с центром в Сарыкее и множеством станиц. Здесь некрасовцы пользовались такой же автономией, как и на Кубани. Они имели собственные воинские подразделения, выбирали атамана, в церкви служили по старопечатным книгам и соблюдали дониконовские обряды. После присоединения Бессарабии к России немало казаков переселилось в бессарабские земли.

В челобитной С. Тучкову некрасовцы писали: «Мы всегда мечтали возвратиться в своё отечество, присоединить себя к братьям нашим русским».

В 1811 году генерал-майор С.Тучков доложил главнокомандующему Голенищеву-Кутузову о возможности склонить некрасовцев к возвращению в Россию. Некрасовцы не служили в турецкой армии против русских. Тучков уговорил некрасовцев поселиться близ крепости Измаил, в предместьи, которое он основал

и с 4 октября 1812 года наименовал Тучковым.

Генерал Тучков именем императорского величества Александра Павловича объявил всем некрасовцам «вечное прощение в прежних их винах против государя и отечества». Он известил, что некрасовцам даруются на 3 года льготы от всяких повинностей, отводились земли, давался лес на строительство 100 домов, они освобождались от рекрутства, если пожелают поступить в казачество.

Архивные документы свидетельствуют о годах основания старообрядческих поселений в Придунавье. В Измаильский уезд старообрядцы переселялись в разное время. Так, в селе Карачевке они появились в 1802 году, в с. Жебрияны - в 1803 г., в с. Муравлевке - в 1807 г., в посаде Вилков - в 1746 г., в Килие - в 1820 г., в г. Измаиле - в 1811 г.

Большим было и количество старообрядческих монастырей на территории Бессарабии. По мнению некоторых авторов, в конце XVII - начале XVIII века в целом на Украине их было 12, в том числе - 8 (3 городских и 5 сельских) на бессарабских землях. Это были независимые маленькие монастыри, расположенные среди болот. Первый женский скит был основан при Измаильском кафедральном старообрядческом соборе в 1868 году. Об этом свидетельствует архивный документ: «В городе Измаиле вблизи старообрядческого кафедрального собора существует женский старообрядческий скит, основанный в 1868 году покойным старообрядцем г. Измаила купцом Беляевым. В 1894 году в нём насчитывалось до 12 монахинь, которые содержали себя трудами рук своих и добродетельными приношениями раскольников. Скит находится под управлением монахини Елисаветы, имеющей от роду 70 лет». Вскоре близ Измаила появился еще один женский скит. В

1892 году был основан женский монастырь в селе Муравлёвка Измаильского уезда. Недалеко от посада Вилков в честь апостолов Петра и Павла построен мужской монастырь. Поэтому его называли Петропавловским или Вилковским.

Представление о состоянии этих обителей дает описание одной из них - основанного в 1865 году Свято-Архангельского мужского монастыря. В архивных документах зафиксировано: «Один мужской монастырь расположен недалеко от Измаила в селе Кугурлуй или Новая Некрасовка, отчего в просторечии он именуется Кугурлуйским. Он посвящен имени Архангела Михаила, имеет 2 храма - теплый и холодный, корпус для иночествующих и более 15 десятин пахотной земли. Штат монахов строго не регламентируется. В 1894 году в мужском монастыре насчитывалось до 40 монахов». Монастырь располагался на расстоянии 2 километров от Новой Некрасовки в живописном месте на берегу озера Ялпуг. Он привлекал приверженцев старой веры. При монастыре было богатое собрание рукописей, книг, икон. Внешний вид монахов был таков: черная ряса, на которую одевали мантию, обрамленную красной каймой, на голове - скуфия (маленькая круглая шапочка из черной материи), поверх которой был суконный клобук, спускавшийся до плеч. Монастырская жизнь шла размеренно. По колоколу обители в селе сверяли часы: в три часа утра звонили к утрени, в девять - к обеду, в четыре дня - к вечерне. Сравнивая отчеты монастырей Кишинёвской епархии 1839 и 1876 годов, нетрудно заметить качественные перемены к лучшему в бессарабских старообрядческих монастырях. Из рапорта настоятеля одного из них - Петропавловского мужского монастыря - за 1876 год видно, что это - активно действующая, материально крепкая, хо-

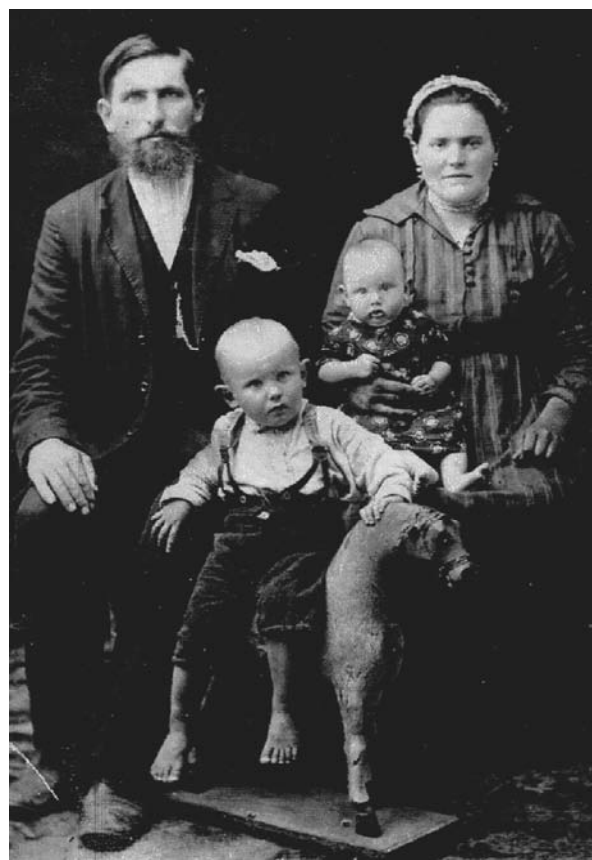
рошо отстроенная обитель. В религиозно-церковном отношении этот монастырь обладал большим авторитетом среди верующих, и богослужения в нём (в отличие от многих церквей) проводились каждый день.

Монастырские библиотеки на протяжении многих десятилетий оставались древнейшими и богатейшими книгохранилищами. Что касается библиотек Петропавловского и Свято-Архангельского монастырей, их собрания насчитывали сотни и тысячи томов книг, рукописей, грамот на нескольких языках, которые служили источником не только религиозного, но и научного, культурного развития Бессарабии. Тематика книг, хранившихся в монастырских библиотеках, свидетельствует, что образованные монахи пользовались литературой не только, так сказать, узкопрофессионального характера. Немалую часть их библиотечных фондов составляли книги по философии, истории, языкознанию, медицине. Долгие десятилетия монастыри, скиты и храмы были в регионе центрами духовной и просветительской деятельности старообрядчества.

Появление старообрядческих поселений сыграло важную позитивную роль в историческом развитии Бессарабии. В среде староверов хранились и переписывались древние книги и рукописи, что способствовало сохранению бесценных памятников русской культуры. Переселение старообрядцев имело большое значение и для освоения новых территорий, расширению границ Российского государства. Во всех своих испытаниях, они сохранили главное - то, за что были гонимы - Веру.



Монастырь
Отец Климент
Фото 1928 года



Ремизов Игнат Липатович
Ремизова Мария Филиповна
Фотор 1929 года

Михайлуца Н.И. (Одесса, Украина)

СТАРООБРЯДЧЕСКИЕ МОНАСТЫРИ И МОНАШЕСТВО НА ИЗМАЙЛЬЩИНЕ В ГОДЫ ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ

Интересной проблемой является существование старообрядческих монастырей и монашества в годы войны и отношение советской власти к ним.

На юге Украинской ССР, а именно в Измаильской области, после ее освобождения было незначительное количество православных монастырей старого обряда, да и монахов там было не очень много. Источники и материалы, которыми мы сейчас располагаем, дают возможность об этом говорить.

Объяснений такого факта может быть по крайней мере несколько. Во-первых, политика советской власти после 1940 г. и к 22 июня 1941 г. была направлена на искоренение монастырского уклада из советской жизни. Во-вторых, ожесточенные боевые действия, которые разворачивались на юге летом 1941 г. и в августе 1944 г., разорили и свели на нет весь монашеский быт и уклад. В-третьих, часть иноков и инокинь тех монастырей, которые возродили свою деятельность при румынской оккупации, в надежде на сохранение монастырской жизни отступили вместе с румынскими войсками за Дунай, и поставили под угрозу само существование монастырей на советских территориях. Впоследствии, какая-то часть божьих послушников вернулась на родную землю, правда, не представляя себе того, что их ожидает при советской власти.

Однако, вернемся к общей картине в регионе после прихода советской власти. Если по всей Украине в октябре 1944 г. было зарегистрировано 39 монастырей, где проживало 206 монахов и 1686 монахинь в возрасте от 25 до 60-ти

и более лет¹, то на юге республики в начале 1945 г. было всего 5 монастырей². Старообрядческих было только три, да и те существовали в Измаильской области: два мужских – «Св. Ап. Петра и Павла» и «Св. Архангела Михаила» и женский – «Усекновение главы Иоанна Крестителя». Все они подчинялись Измаильской старообрядческой епархии, Белокриницкой иерархии.

Всего во всех обителях юга Украины насчитывалось 122 жилья, 21 инок и 101 инокиня.

Война нарушила спокойную, выверенную жизнь божьих послушников, которая складывалась в течение многих десятилетий. Поскольку о святых пристанищах в Придунайских землях мало что известно, остановимся на некоторых более подробно.

Мужской старообрядческий монастырь «Св. Ап. Петра и Павла» находился в десяти километрах от г. Вилково Килийского района, как раз в том месте, где р. Дунай впадает в Черное море. Основан он был еще в 40-50-е годы XIX века. С 1853 по 1878 гг. он, как и остальные монастыри, подчинялся турецкой власти в г. Тульча. А с конца 70-х годов, с переходом этих земель к Российской империи, начинается расцвет монастыря «Св. Ап. Петра и Павла»³.

При советской власти, а она пришла туда в 1940 г., монастырь был закрыт, а монахи разошлись по селам. Но он возродился в период румынского владения Бессарабией с осени 1941 г. Учитывая

1. Центральный государственный архив высших органов власти и управления Украины.- Ф.4648, оп.2, д.1, л.53, 201.

2. Там же.- д.1, л.53, 116, 219.

3. Там же.- Ф.4648, оп.2, д.4, л.6.

трудное положение, в котором оказался монастырь во время войны, румынская власть, как свидетельствуют некоторые документы, оказывала неоднократно правительственную материальную и денежную помощь. Монастырь «Св. Ап. Петра и Павла» в 1943 г. получил 20 тыс. лей, а в сентябре 1944 г. должен был получить еще около 100 тыс. лей¹, которые были выделены румынским правительством, но приход Красной армии в конце лета оборвал надежды монахов на финансовую поддержку.

С приходом советской власти в августе 1944 г. и в период после освобождения Придунавья монастырь продолжал существовать и представлял собой очень слабую духовно-хозяйственную организацию. Всего в обители проживало 10 человек – 5 монахов, 4 послушника и прихожанин-эконом. Настоятелем монастыря был священник о. Климентий (Изотов).

На территории монастыря было два храма: небольшая зимняя церковь Св. Николы и большая, почти полностью разрушенная, «Св. Ап. Петра и Павла». Иноки жили в трех помещениях, одно из них было трапезной, а остальные комнатами-кельями. Монахи имели небольшую библиотеку из 82-х книг, 75 икон и образов и весь необходимый церковно-обрядовый инвентарь.

Мужской старообрядческий монастырь «Св. Архангела Михаила» был основан в ноябре 1853 года и размещался на окраине с. Новая Некрасовка Суворовского района.

В 1940 г., когда советизация пришла в Измаильскую область, монастырь не был закрыт и его собственность не национализировывалась. Он существовал во время оккупации и продолжал существовать ко второму приходу советской власти в 1944 г.

Настоятелем монастыря, в котором обитало 7 человек (3 инока, 2 священни-

ка и 2 послушника), был сначала священник о. Ануфрий (Рябов), а позже, из-за его тяжелой болезни, по инициативе старообрядческого епископа (Измаильского), был назначен священник о. Кондрат (Белов).

Окруженный зелеными насаждениями и красивыми пейзажами, монастырь был слишком аскетичным. Обитель имела единственное здание, состоящее из семи пригодных для жизни келий с незначительным монашеским имуществом и действующую церковь.

Многолюднее мужских, был женский монастырь «Усекновение главы Иоанна Крестителя», который находился в селе Муравлевка на берегу Китай-озера. Монашеское пристанище было основано в 1909 году староверами и никогда, ни при какой власти, не закрывалось. Руководствуясь уставом старообрядческих монастырей, в нем проживали 24 женщины (8 монахинь и 16 послушниц) и настоятель монастырского храма – о. Трифон (Сметанин), в монашестве – «священно-инок Таврион».

Монастырю принадлежали четыре жилых строения, из которых два были приспособлены для молитвы и трапезы, а в двух других жили монахини. Сами сооружения представляли собой низкие, глинобитные мазанки, покрытые камышом и местами черепицей. Однако, за дощатым забором, который окружал обитель, поражала красота. С любовью побелённые и разрисованные избы, у каждого домика цветники и палисадники. По середине двора красовалась кирпичная колокольня с пятью колоколами и глубокий колодец.

Из церковного имущества в монастыре было: 75 старинных деревянных икон, которые находились в алтаре, два Евангелия с иконами в медных оправах, 12 других, духовного содержания книг, монастырский устав, две хоругви и культовые сосуды².

1 Там же. - л.7.

2 Там же.-л.9.

Румынские оккупанты и их «православная миссия» в захваченных землях искали поддержки в верующих и, таким способом, пытались глубоко пустить корни своего господства, владеть не только материальными ценностями, но и душой населения края.

В известной мере им это удалось. Ибо уже при советской власти, после августа 1944 г., большинство монастырей имели прорумынскую ориентацию. А настоятель Вилковского монастыря, священник Изотов Климентий Федулович в своих богослужениях неоднократно вспоминал румынскую власть и румынского митрополита Тихона (Качалкина) и за него молился. Человеком «несоветским», который не «способен был бороться с ненормальностями монастырского быта» был и Измаильский старообрядческий епископ Лысов Арсений¹.

Экономическое положение монастырей было ужасным и бесперспективным. При советской власти они представляли собой незначительные ячейки патриархального производства. Какого-либо отдаленного промышленного или кустарного производства в военные времена монахи и монахини не имели, хотя среди них были мастера и мастерицы художественной вышивки, резьбы по дереву и металлу, плетения из лозы и т.п. Монастыри преимущественно существовали за счет милостыни и небольшой прибыли от приусадебных земельных участков – огородов. Было и такое, что монахи зарабатывали «на стороне» (в отходах). Иногда, в трудные времена, монахи-старцы просили милостыню, ибо тех продуктов, которые приносили верующие в монастырь, не хватало.

Расположенные в сельской местности монастыри едва выживали. Небольшие земельные наделы и, к тому же, почти полностью отсутствующий скот и тягловая сила, свидетельствуют о том, что

сельским хозяйством заниматься монахам было очень тяжело. Для примера, Вилковский мужской монастырь владел садом из 300 деревьев, огородом в 5 га, лошадью и лодкой, пахотной земли и сельскохозяйственного инвентаря не было².

Мужской монастырь в Суворовском районе имел земельный надел площадью в 2,5 га. Сада, виноградников, скота, птицы также не было³.

Женской обители в том же районе принадлежали: надел земли – 1,5 га, огород и надел озимых в 1 га, лошадь, корова, птицы и какой-либо другой живности не было⁴.

В большинстве своем монахи и монахини занимались в монастырях молением и поиском средств к выживанию. Преданные богу люди, вместе с тем, проявляли милосердие и соболезнование к страждущим. Правда, в мужских монастырях Придунавья патриотическая работа, по свидетельству документов, не велась. Причиной того было незначительное количество иноков в монастырях юга Украины, преклонный возраст и, главное, нужда и бедность, от которой страдали сами же монахи. Однако женские обители, многочисленнее и крепче с организационно-хозяйственной стороны, были активными участниками помощи фронту. Особенно это проявлялось в форме шефства над военными госпиталями. Непосредственно расположенные на территории монастырей госпитали получали сильную помощь от монахинь и послушниц. Они обслуживали больных и присматривали за ранеными, кормили немощных, мыли полы, утюжили перевязочный материал и т.п.

Однако, как свидетельствуют документы, власть видела в этом очень опасный пример влияния на население, да и

1 Там же.-л.10.

2 Там же.-л.7.

3 Там же.-л.8.

4 Там же.-л.8-9.

вообще, считала, что в монастырях сосредоточена самая реакционная часть духовенства, которая имеет целью «...возрождение монастырской жизни в старых формах: монастырь – не только духовная организация, но и крепкий хозяйственный коллектив»¹.

Монастыри, и как духовные организации, и, как крепкие когда-то хозяйственные коллективы, приходили в упадок. К тому же, большинство монахов и монахинь были преклонных лет и не могли поддерживать экономически и хозяйственно свои обители. Например, в мужских монастырях Измаильской области из 18 монахов работоспособными были только четверо, остальные были весьма пожилыми людьми².

Прикрываясь тем, что «в монастырях сосредоточена самая реакционная часть духовенства, тенденцией которой является возобновление монастырской жизни в старых формах», уполномоченный Совета по делам РПЦ при СНК УССР П. Ходченко в справке о религиозном состоянии в Украине в 1944 г. выразил такое мнение: «Имея ввиду выше сказанное, а также то, что вопрос о монастырях – специфическое явление в наших условиях, особенно в Украине, и что этот вопрос требует конкретного решения, считаю, что было бы уместным применить метод постепенного сокращения количества монастырей и искоренения тенденции их экономического расширения и обогащения»³.

Ограничение монастырской жизни проходило, на наш взгляд, в следующих направлениях :

1. Монастыри и монашество были подведены под применение к ним

постановления СНК СССР от 28.XI-1943р. №1325 и инструкции для уполномоченных относительно вопроса открытия церковных учреждений и регистрации религиозных общин, служителей культа и т.п.

2. Монастыри, в которых насчитывалось менее 20 лиц, и которые в свою очередь не имели права объединяться в религиозные общины (лишенные прав, несовершеннолетние и другие) должны были закрываться и изыматься из пользования монахов и монахинь.
3. Хозяйство монастырей, которое не относилось к религиозному культу: земля, жилье и другие здания, сельскохозяйственный и промышленный реманент (где он был) возвращалось тем организациям и учреждениям, которым это имущество принадлежало до оккупации.
4. Монастырские храмы, которые отбирались у монашества, в случае их культурно-исторической ценности, передавались под музеи, архивы, библиотеки и тому подобное.

Единственное, что разрешалось в монастырях, организация ручного труда.

Власть на местах, выполняя указания «сверху», делала все, чтобы вытеснить монастыри из общественной жизни. По этой причине в областях творились многочисленные беззакония: хозяйство монастырей, которое не относилось к потребностям религиозного культа – земля, жилье и другие здания, сельскохозяйственный и промышленный инвентарь (где было) отбиралось и передавалось государственным учреждениям и организациям. На хозяйственные нужды местная власть даже отдавала незаселенные монастырские кельи. Так, три кельи в единственном общем здании мужского «Св. Архангела Михаила» монастыря заняла рыболовецкая артель с. Новая Некрасовка⁴. Было и такое, что

1 Там же.-оп.1, д.1, л.201.

2 Подсчитано по материалам отчета уполномоченного Совета по делам религиозных культов при СНК СССР в Измаильской области.- См.: ЦГАВОВ Украины.- Ф.4648, оп.2, д.4, л.6-10.

3 Там же.-оп.1, д.1, л.202.

4 Там же.-оп.2, д.4, л.8.

на территории Вилковского монастыря расквартировывался пограничный отряд, солдаты которого жили по соседству с монахами, вредили им, собирали урожай и т.п. Настоятель монастыря Изотов неоднократно обращался к уполномоченному Совету по делам религиозных культов при СНК СССР в Измаильской области Остапенко с жалобами на солдат, которые своим поведением нарушали монастырскую жизнь¹.

В случаях, когда монахи пытались возродить монастырь или вернуть себе прежние монастырские помещения, местная власть затягивала решение этих вопросов, переадресовывала их разным инстанциям и т.п. В конце-концов, монахи обращались в республиканские органы за помощью. А оттуда указания были однозначно запретительными. В частности, показательным есть письмо уполномоченного Совета по делам РПЦ при СНК УССР П. Ходченко на имя уполномоченного Совета по делам РПЦ при Херсонском облисполкоме Коровина. В нем говорилось: «Когда монахини желают жить в монастырских корпусах, то этим делом, то есть жилищной площадью ведает коммунальный отдел облисполкома, куда они (монахини – М.Н.) и должны обратиться с просьбой о передаче им в аренду помещения. А может произойти и такое, что сначала монахини выхлопочут себе помещение для жизни, а затем и о монастыре начнут ходатайство. От этого нужно удержаться!»².

Некоторые монастырские общины, которые подпадали под закрытие, из-за малочисленности и отсутствия средств к существованию, пытались выжить за счет прибывших из других монастырей, или даже ставили вопрос об объединении нескольких монастырей в один. Так, например, в Ново-Некрасовский

монастырь в октябре 1944 г. пришли из Славского монастыря (Румыния): дьякон Лебедев (Иринарх), священник Белов и послушник Степанов Клим. Однако, таким способом не удалось сблизить обителей. Со временем, монахи упомянутого монастыря настаивали на объединении с Вилковским монастырем, но власть на такое сохранение монастырской жизни также не пошла. Объяснение этому находим в секретном письме от 18 сентября 1945 г. за подписью уполномоченного по делам религиозных культов при РНК СССР по Измаильской области: «Объединить два названных монастыря, по моему мнению, не целесообразно, поскольку это усилит и может содействовать развитию одного из них, в то же время, отдельное существование каждого из них приведет к их отмиранию и постепенному переходу хозяйства в ведение наших совхозов и колхозных организаций»³. А вот относительно женского монастыря уполномоченный подчеркнул следующее – «Однако, с хозяйственной точки зрения этот монастырь может создать производственно-трудовую общину, полезную нашему социалистическому обществу».

Продолжая такую нескрываемую враждебность к монастырской жизни правительство СССР принимает постановление от 20 августа 1945 г. №2215 «О порядке налогообложения прибылей монастырей и предприятий при епархиальных управлениях»⁴. Этим документом и ст.19 указа Президиума Верховного Совета УССР от 30 апреля 1945 г. «О подоходном налоге с населения» позволялось Наркомфину СССР «налогооблагать подоходным налогом» монастыри, которые имели прибыль от сельского хозяйства, свечных заводов и других источников. Но (учитывая предварительные мероприятия сталинского руководства в 30-е гг. и годы послевоен-

1 Там же.-л.7.

2 Там же.-д.1, л.200.

3 Там же.-д.4, л.10.

4 Там же.-д.12, л.18.

ной разрухи) о какой прибыли могла идти речь? Невозможно было облагать налогом то, что уже давно было отобра-но. Правда, этим постановлением были, наконец, освобождены иноки и инокини, которые проживали в монастырях и не имели личной прибыли, от уплаты военного налога и холостяцкого налога те, кто был «обязан безбрачным состоянием»¹.

И уже окончательно драконовским было совместное постановление №1834 СНК Украинской ССР и ЦК КП(б)У от 19 ноября 1945 г. «О привлечении к поставкам сельскохозяйственных продуктов государству хозяйств монастырей и церквей в западных и Измаильской областях УССР»². Начиная с 1945 г., постановление обязывало монастыри и церкви, которые имели в своем пользовании пахотные земли, на которых осуществлялся засев зерновых культур, выполнять поставки зерна государству из каждого гектара пашни, по нормам и в порядке, установленном для крестьянских хозяйств этих областей. Также речь шла об обязательстве сдавать мясо, шерсть по нормам, установленным для подсобных хозяйств и поставлять государству молоко от каждой коровы, выходя из норм, установленных для крестьянских хозяйств.

Для монастырских общин Измаильщины это постановление было окончательно разрушительным. Для государства те пуды зерна и литры молока, которые намеревались собрать из без того разоренных монастырских объединений, были не так уж и жизненно необходимыми. Теперь, как того и желала власть, «монастырь, как хозяйственный коллектив» переставал существовать в принципе, а учитывая невозможность существовать экономически, монастырь

переставал быть духовной организацией. К чему и велось.

Таким образом, в 1944-1945 гг., после освобождения Украины советской властью проводилась сознательная и целеустремленная политика уничтожения и искоренения монастырей и монастырской жизни. Обособленность, внутренняя закрытость и автономный многолетний уклад со своим монашеским социумом были лишней формой свободы личности в тоталитарном государстве, которое стремилось к осуществлению повсеместного контроля над обществом. Власть вытесняла монастыри экономически и социально, не прекращая масштабной антирелигиозной пропаганды. Наконец, монастырская жизнь сохранилась в экономически крепких, многочисленных количественно монашествах, преимущественно женских обителях и в тех, которые представляли историческое, культурное и архитектурное наследие народа.

1 Там же.

2 Филиал государственного архива Одесской области в г.Измаил.- Ф. р-470, оп.1, д.5, л.140.

Анастасова Е.Е. (София, Болгария)

СТАРООБРЯДЦЫ БОЛГАРИИ И РУМЫНИИ В ОБЪЕДИНЕННОЙ ЕВРОПЕ

Перемены в политической, экономической и социальной системе в Болгарии и Румынии в начале 90-ых годов 20 века оказали свое влияние на жизнь меньшинств. Как то известно, в этих странах проводится различная политика по отношению к меньшинствам. В Румынии они получают конституционные права, государственные субсидии и имеют своих представителей в парламенте. В Болгарии зарегистрированы ряд неправительственных институций меньшинств, и, как и в Румынии, политические партии, организованные на базе этничности, которые активно участвуют в общественной жизни. Несмотря на различия, в двух государствах протекают относительно аналогические процессы, которые можно обобщить в двух направлениях.

С одной стороны, речь идет о процессах “эмансипации”, связанных с идентичностью меньшинств. Она пережила своеобразное “возрождение”¹, воспроизводя почти буквально механизмы развития национализма и формирования национальной идентичности при создании национальных европейских государств². Эти процессы дирижированы элитами, которые превратили этничность в своеобразную властную структуру³, используя максимально возможности и привилегии, предоставляемые национальными, транснациональными и европейскими институциями меньшинствам. Естест-

венно, эти привилегии были использованы немногими. С другой стороны меньшинства превратились в одну из самых уязвимых страт общества в период “перехода к демократии”. Они трудно приспособились к переменам в обществе, используя различные стратегии, предлагаемые глобализирующимся миром. Среди них значительное место заняла экономическая эмиграция в страны Европейского сообщества.

Здесь мы попытаемся рассмотреть эти типологические процессы на примере транснациональной религиозной общности русских староверов и их стратегий, связанных с преодолением “переходных” трудностей. Важно подчеркнуть, что под идентичностью здесь мы понимаем тождественность, т.е. отождествление (идентичность) с одной или другой этнической, религиозной, национальной и пр. общностью. Статья подготовлена на базе полевых исследований автора в Болгарии и в Румынии в 2003 году.

Старообрядцы Румынии и Болгарии. Старообрядческая диаспора в Болгарии и Румынии является следствием многолетних миграций, которые привели к формированию общностей на Буковине, в Бессарабии, в Молдове и Добрудже в 18 - 20 вв. Здесь мы будем говорить о старообрядцах Добруджи – так называемых «липованах».

После Второй мировой войны Добруджу разделили между Румынией и Болгарией. Сегодня большая часть компактных старообрядческих поселений находится в Румынии (23 поселения). По неофициальным данным в них живут около 150 000 человек (по

1 Gossiaux Jean-Francois. Pouvoirs ethniques dans les Balkans. – Paris: PUF, 2002.

2 Хобсбом Е. Нации и национализм от 1870 до днес. - С.: Обсидиан, 1998.

3 Gossiaux Jean-Francois. Pouvoirs ethniques dans les Balkans. – Paris: PUF, 2002.

официальной переписи 1992 г. – 29 774 человека). Две маленькие деревне остаются в болгарских границах (около 1 000 человек). В Румынии значительная часть старообрядческого населения живет и в городах, в отличие от Болгарии, где староверы являются исключительно сельским населением. Контакты между румынскими и болгарскими староверами очень активны. Одной из основных причин являются родственные отношения, возникшие в результате строгой эндогамии, связанной с религиозными нормами – малочисленность болгарской общности требует поисков брачного партнера среди староверов соседней Румынии.

Контраст в численности, месте и форме заселения (от которых в значительной степени зависят образование, профессиональная подготовка, социальность и пр.), определяет степень интегрированности в макрообщество, создавая различные стратегии отдельных групп старообрядческой общности в период перехода в обеих странах.

Элита – институционализируемая идентичность. До начала 1990-ых годов общности староверов как в Румынии, так и в Болгарии являются специфическим религиозным, но вполне интегрированным, населением своих государств, соответственно с румынским и болгарским гражданством. Перемены, в ряде случаев лишившие их социалистических привилегий, создают ряд серьезных испытаний перед липованами. Процессы протекают различным образом в городе и в деревне, как и в обеих странах. Институционализируемая идентичность является *городским феноменом, типичным для староверов Румынии.*

Значительное число образованного и в определенной степени ассимилированного городского населения определяет наличие т. наз. “служащих”, которые составляют основу ста-

рообрядческой элиты после перемен. (Надо отметить, что во времена социализма липоване имеют ряд привилегий – например, специальные образовательные институты в период 1948 – 1968 гг., которые создали условия для формирования старообрядческой интеллигенции). В 1990 г. группа интеллигентов липованского происхождения создает “Общину русских липован” (Comunitatea Rusilor Lipoveni) в Бухаресте, с филиалами в различных городах Румынии с липованским населением. Позднее организации принимает и деревенских представителей (обычно по одному из села). Она издает газету “Зори” (Zorile”) – на русском языке и “Китеж град” – двуязычную, проводит конференции и симпозиумы, посвященные липованскому языку и культуре, фольклорные фестивали, языковые курсы, издает книги о старообрядчестве. Городские лидеры этих институций – юристы, инженеры, филологи. Первый председатель организации, член парламента (1990 – 1992), юрист Андрей Ехим – председатель Совета чуждоэтнических меньшинств (консультативный орган к Правительству), член Комиссии, редактировавшей Конституцию Румынии в ее части, посвященной меньшинствам. Именно он, по его собственным словам, успел отвоевать ряд привилегий для меньшинств в стране, используя деликатную ситуацию с венгерским меньшинством. У организации современные офисы, “Дома” общности в городских центрах, созданные благодаря государственной субсидии. Так на национальном уровне “Община русских липован” сумела создать устойчивую институциональную структуру и обеспечить участие своих представителей в законодательной и исполнительной власти.

С другой стороны, членство в учрежденной в России федерации “Со-

юз соотечественников” (следствие нового закона о новой государственной политике по отношению к русским, проживающим за границей), позволяют им посылать в Россию студентов, спонсировать участие университетских русистов-староверов на международных форумах и т.д. Так деятельность организации приобретает *транснациональные измерения*. В их планы входит и участие в европейских проектах, связанных с меньшинствами в странах-кандидатах в ЕС, которые пока что находятся на этапе обсуждения. Один из самых амбициозных проектов связан с жалобой, поданной Общиной русских липован в Международный суд в Страсбурге против правительства Румынии, по поводу передачи озера Разим под концессию. Этот акт не дает возможности развивать традиционные старообрядческие производства (рыболов), которые по конституции (как особенности культуры) правительство обязано оберегать.

Таким образом липованская интеллигенция превращается в один из самых активных субъектов перехода не только в этнической, но и в национальной и транснациональной перспективе. С другой стороны, очевидно, что лидеры и сотрудники этих организаций *превращают свою идентичность в профессию*, которая позволяет им участие в различных структурах, предоставляющих разнообразные привилегии. Этот факт (не умаляя бесспорный патриотизм и активную гражданскую позицию) является следствием резких социальных перемен, наступивших в период перехода. Преуспевающие университетские преподаватели, адвокаты, директора промышленных предприятий (часто ангажированные партийно), после краха социализма в ряде случаев теряют свои привилегии или уже не могут поддерживать тот жизненный стандарт, к которому они

привыкли (вследствие закрытия предприятий, дискриминации партийной элиты и т.д.). *Институционализированная идентичность является одной из выигранных стратегий, порожденных периодом перехода.*

Поэтому едва ли покажется удивительным один из парадоксов в старообрядческой идентичности представителей элиты: в своей преобладающей части самые “выдающиеся” староверы не имеют никакого (или очень смутное) представления о особенностях старообрядческой культуры. В большинстве случаев они не знают языка (в большинстве случаев они говорят на кодифицированном русском литературном языке, а не на липованском диалекте), не знают и не одобряют основы старообрядчества – религиозные запреты и нормы, которые они считают)в ряде случаев) исключительно “невежественными и нелепыми”. Как уже было отмечено, именно религиозные особенности определяют специфику липованской культуры.

Тут мы не будем останавливаться на любопытных спорах между традиционными религиозными лидерами – попами, которые чувствуя серьезную конкуренцию своей власти и авторитету, оказывают значительное сопротивление новым представителям общности. Важно, что новая элита предпочитает идентифицироваться именно со староверами липованами (а не просто с русскими в Румынии, например), с которыми практически не имеет ничего общего, кроме своего происхождения. Эта ситуация преодолевается с помощью опытов “обучения этничности” элиты (изучение липованского диалекта, знакомство с нормами конфессии и т.д.), как и с различными акциями для “примирения” с клиром. Для последнего планируются специальные обучающие программы (пока без успеха), которые должны “образовать” и

“расширить кругозор” духовенства, “усмиряя” их ретроградную неуступчивость.

В Болгарии нет старообрядческой организации, которая могла бы представлять их интересы перед обществом. Это следствие как малочисленности болгарских староверов, та и факта, что в деревнях нет высокообразованных людей. Единственная старообрядческая формация, которая была создана в годы перехода – женский хор, исполняющий народные песни, которым руководит жена местного попа, болгарка, тоже сознательно обучающаяся старообрядческой этничности. Он создан под влиянием староверов в Румынии, которые регулярно приглашают своих болгарских родственников и друзей на организованные ими фестивали.

Парии – транснациональные варианты. Если демократия позволила немногим “старообрядцам” стать частью глобального мира – национальной и транснациональной элиты, то большинство липован попали в более многочисленную группу глобализации – к *маргиналиям*. И в Румынии и в Болгарии, провинция пережила значительно более серьезные сотрясения, чем в столице и в больших городах. Приватизация предприятий, разорение колхозов, оптимизация производства, стагнация в целых промышленных областях, оставили без работы значительную часть староверов. Более строгое контролирование производств, с другой стороны, ограничил возможности браконьерства и злоупотреблений, которые во времена социализма в значительной степени определял благополучие сельских липован. И пока правительства обеих стран только начинают дискуссии о перспективе “Европейский союз”, “рядовые” липоване становятся частью эмигрантского потока в страны члены Союза.

Процессы эмиграции особенно ясно прослеживаются в Румынии. Здесь можно говорить о мужских и женских экономических миграциях, начавшихся в середине 90-ых годов, которые продолжаются и в настоящий момент.

Мужские миграции. После “перемен” десятки бывших рыбаков, родственников и соседей, отправляются в Италию, Испанию и Грецию в поисках работы. Первоначально они занимаются сезонной работой, а позже специализируются в области строительства и ремонтных услуг. Начиная с временных трудовых договоров (или нелегального пребывания), они постепенно успевают легализоваться (2002 – 2003), получая рабочие визы и разрешения для постоянного пребывания. Староверы создают себе репутацию (очень редкую для “восточных” европейцев в Западной Европе) добросовестных, почтенных, культурных и исключительно религиозных людей. Румыны даже отмечают с известной завистью, что “липоване получают легче визы в Европу, так как у них светлые волосы и голубые глаза”.

В отличие от элиты, однако, создавая свои собственные локусы в странах ЕС (Торино, Италия), *они начинают с воздвижения церкви, где они могут исповедовать сохраненное веками старообрядчество.* Их национальная румынская идентичность постепенно бледнеет за счет желания приобщиться к новой европейской стране. *Доминирующей остается старообрядческая идентичность.* Это сочетание между европейской (итальянской, испанской и пр.) и старообрядческой идентичностью особенно ясно наблюдается у детей, которые говорят на русском старообрядческом диалекте и на новом “западном” языке, не зная румынского. (Естественно, есть и иммигранты, которые предпочитают т. наз. “югославскую

модель” – заработанное на Западе они используют в своих родных деревнях в Румынии, куда собираются вернуться, когда “сделают достаточно денег”. Обычно это люди пожилого возраста).

Таким образом именно маргиналии-староверы превращаются в первых жителей объединенной Европы, чью идентичность можно назвать *евро-старообрядческой*, в которой, как присущей этой общности – *религиозное превалирует над этническим и национальным*.

Женские миграции. Если в Румынии преобладают мужские миграции, а женщины, как правило, просто следуют за мужчинами (супругами, братьями, друзьями), единичные случаи эмиграции среди болгарских староверов принадлежат преимущественно женщинам. Как правило это “румынские” невестки (т.е. румынские граждане, постоянно пребывающие в Болгарии), которые уезжают преимущественно в Грецию, где работают домработницами, смотрят за собаками и пожилыми людьми и исполняют различную домашнюю работу. Они решаются на этот шаг потеряв работу, или при очень низких доходах, независимо из-за наличия маленьких детей, которых они оставляют своим мужьям. В этом эмиграционном потоке снова основную роль играет родство. Старообрядки из Болгарии, как правило, присоединяются к своим родственникам из Румынии, которые уехали раньше и уже обосновались там. В Греции у них тоже “доброе имя”, как и мужчин, по тем же самым причинам. Старообрядческие женщины занимают первое место в классификации восточноевропейских эмигранток перед болгарками, албанками и гражданками различных стран бывшего СССР.

Как правило они проводят 6-7 лет в нелегальности, не решаясь воз-

вратиться в Болгарию из-за риска экстрадиции. Они живут в ограниченном пространстве между работой и короткими встречами с земляками из Румынии. Почти все заработанное они отправляют своим родственникам в Болгарию, с напутствием употребить деньги на образование детей.

Идентичность этих женщин развивается интересным образом. С одной стороны, их религиозность находит очень сильное одобрение среди греков и *утверждает их старообрядческую идентичность*. С другой стороны, их основная цель – возвращение к своей семье. Любопытным образом перемены в их идентичности содержатся в стратегиях, которые они применяют к своим детям. Их образование, на которое они работают так мучительно вдали от своих близких, обязательно включает в себе изучение русского литературного и западного языка и поиски возможностей продолжить учебу вне Болгарии – т.е., как дорога в Россию или в Европу. Т.е., у них протекают процессы как формирования евро-старообрядческой идентичности, так и возвращения к национальным (этническим) корням (например обучении в Москве одного из детей и на Западе – другого).

Эти процессы приводят к появлению *европейца старовера*, в следствие брака дочери (учащейся в Голландии) одной из эмигранток с голландцем. Брак заключили в старообрядческой деревне, голландца крестили в реке Дунай и церемония прошла по всем старообрядческим канонам. Молодая семья отправилась жить в Голландию.

В рамках одной короткой статьи невозможно отразить все процессы и модуляции, которые происходят в формировании религиозной, этнической, национальной и транснациональной идентичности среди староверов Болгарии и Румынии. Они явля-

ются примером многообразия современного мира, в котором динамика процессов самоопределения сочетают в себе средневековую религиозную консервативность и механизмы пост-

модернизма, в которых как элита, так и “обыкновенные люди” проявляют как идеализм, так и прагматизм, чтобы жить лучше.

Осипов В.И. (Боровск, Россия)

СОХРАНЕНИЕ СТАРООБРЯДЧЕСКОГО НАСЛЕДИЯ В Г. БОРОВСКЕ: «ЗАПИСНОЕ» КЛАДБИЩЕ

Со второй половины XVII в. Боровск становится известен в России как один из видных центров старообрядчества. С Боровском тесно переплелись судьбы многих борцов за старую веру: в Пафнутьев-Боровском монастыре был игуменом будущий епископ Павел Коломенский, замученный за неприятие «Никоновых новин»; дважды ссылался в монастырь протопоп Аввакум; в городском остроге терпели лишения и мученически скончались в земляной тюрьме боярыня Ф.П. Морозова и княгиня Е.П. Урусова¹. В XVIII–XIX вв. до половины жителей Боровска были старообрядцами. История боровских старообрядческих общин как в миниатюре отражает судьбу всего русского старообрядчества.

XX в. был самым трудным веком в истории боровских старообрядцев. На протяжении всего столетия они продолжали бороться за сохранение веры своих предков. В новый век они вступали с надеждой, что закончится для них двухсотпятидесятилетнее государственное-синодальное гонение. После опубликования указа 17 апреля 1905 г. и Манифеста 17 октября 1905 г. началась официальная регистрация старо-

обрядческих общин. По первой переписи населения Российской империи в 1897 г. в Боровске числилось 3710 старообрядцев, что составляло 44,1% от общего количества проживающих в городе (8414 чел.)². В 1903 г. количество старообрядцев выросло до 8446 чел.³. С 1906 по 1909 гг. в Боровске официально были зарегистрированы 4 старообрядческие общины, хотя, разумеется, все они существовали задолго до этого. В первые десятилетия XX в. в Боровске насчитывалось 14 церквей, причем с 1908 по 1914 гг. было построено три старообрядческих храма: Покрова 1-й общины, Покрова 2-й общины и Всехсвятский⁴. Кроме этого, в Боровске был Покровский единоверческий храм, отобранный у старообрядцев в 1840-х годах.

В настоящее время только храм Покрова 1-й общины используется по прямому назначению. В 1989 г. он передан прихожанам, восстанавливается, в нем проходят службы. Судьба остальных храмов более драматична, все они более или менее искалечены.

² Первая всеобщая перепись населения Российской империи. 1897 г. - Т. XIV: Калужская губерния. Тетр. 1. - СПб., 1901. С. 3; Там же. Тетр. 2. - СПб., 1903. - С. 74.

³ Государственный архив Калужской области. Ф. 32. Оп. 4. Д. 959. Л. 47.

⁴ Осипов В.И. Калужские старообрядцы. 1900–1914 гг. // Старообрядчество: история, культура, современность. - Вып. 3. - М., 1995. - С. 39; Осипов В.И., Осипова А.И. Из истории Боровских старообрядческих общин в XX в. // Старообрядчество: история, культура, современность. - Вып. 6. - М., 1998. - С. 41–50; они же. Журнал «Церковь» как источник по истории Боровского старообрядчества начала XX в. // Боровский краевед. - Вып. 5. - Боровск, 1993. - С. 76–113; они же. К вопросу о времени постройки старообрядческих храмов в г. Боровске // Бюллетень РНИА «Верхнее Поочье». - Калуга, 1993. - С. 23–25.

¹ О боровском периоде жизни протопопа Аввакума и местах его заточения на территории Пафнутьев-Боровского монастыря; о боярыне Ф.П. Морозовой, княгине Е.П. Урусовой, о месте их захоронения и возведения часовни в их память см.: Осипов В.И., Осипова А.И. Боровские мученики // Старообрядчество: история, культура, современность. - Вып. 5. - М., 1996. - С. 61–66; Осипов В.И. «... в Боровске ... на место мученое...» // Старообрядчество: история, культура, современность. - Вып. 9. - М., 2002. - С. 45–49; он же. О ходе строительства часовни боярыне Ф.П. Морозовой и княгине Е.П. Урусовой в Боровске // Старообрядчество: история, культура, современность. - Вып. 10. М., 2004. - С. 114–117.

Храм Всех Святых восстановлению не подлежит, от него осталась одна колокольня. Храм Покрова 2-й общины нуждается в срочной реставрации, он передан прихожанам, но юридически передача храма не оформлена, так как он находится на территории Боровского автотранспортного предприятия¹.

Историческим памятником Боровска является «записное» старообрядческое кладбище, которое также нуждается в сохранении. Вопрос о времени отведения боровским старообрядцам особого кладбища требует детального изучения. Можно утверждать, что захоронения они проводили на «записном» кладбище со второй половины XVIII в., а в письменных источниках кладбище упоминается с 1800 г., когда там боровскими купцами Г.П. Никишовым и И.Л. Щукиным был построен каменный «голубец» на могиле своих родственников. Это был простой памятник на четырех столбах, вышиной 3,5 аршина, с промежутком между столбами в квадратную сажень и с оградой между ними вышиной в 1 аршин. Внутри на могилах лежали два камня, посреди них стоял крест. Архиепископ Феофилакт настаивал, чтобы губернское правление «благоволило приказать, чрез кого следует, каменное строение на кладбище, яко самовольно начатое и больше похожее на часовню, чем на памятник, вовсе уничтожить». Губернское правление согласилось и издало приказ от 1 августа 1800 г. уничтожить постройку².

Боровское «записное» старообрядческое кладбище расположено в северной части города. В настоящее время оно «зажато» с северной и южной стороны Механическим заводом и жили-

ми домами по улице Горького. С западной стороны проходит дорога. В начале XX в. на территории города находилось 2 старообрядческих кладбища. В середине 1950-х годов кладбище в южной части города было уничтожено. В 1987 г., когда Боровский механический завод собирался расширять свои производственные площади, встал вопрос об уничтожении и второго старообрядческого кладбища – «записного». В 1987–1992 гг. оно было обследовано и по результатам обследования признано историко-культурным памятником XVIII–XX вв. Здесь захоронены представители крупных купеческих родов, много сделавших для города: Капырины, Санины, Щукины, Ждановы, Голофтеевы и др. (всего около 50 фамилий). Здесь были похоронены создатель первого в Боровске музея краевед Н.П. Глухарев (могила не сохранилась), старообрядческий священник о. Иоиль (ум. в 1970 г., на его могиле стоит крест без надписи) и др.

В 1992 г. была произведена инструментальная съемка территории «записного» кладбища с фиксацией всех могил. Территория кладбища составляет 150х150м (22500 кв. м). В 1941 г. на кладбище были вырыты окопы, следы которых сохранились и сейчас. В северной части кладбища окоп в форме подковы длиной 50–60 м, а в центре – 60–70 м. Разумеется, в результате рытья окопов часть могил была уничтожена. Часть гранитных памятников были похищены неизвестными вандалами в 60–90-х годах XX в.³

¹ Осипов В.И., Осипова А.В. Памятные места старообрядчества в г. Боровске // Старообрядчество Украины и России: прошлое и современность. - Киев, 2004. - С.166–173.

² Тихомиров И. Раскол в пределах Калужской епархии. - Калуга, 1900. - С.36.

³ Осипов В.И. Боровское «записное» старообрядческое кладбище XVIII–XX вв. // Старообрядчество: история, культура, современность: Тезисы. - М., 1997. - С.143–144.



Боровское «записное» старообрядческое кладбище. Фото 2004 г.

При фиксации в 1992 г. насчитывалось 1514 захоронений, которые можно условно разделить на 5 групп:

- могильные холмы, на которых лежат каменные плиты или валуны (889);
- могильные холмы, на которых поставлены кресты или ограды (131);
- могилы, на которых имеются белокаменные надгробия (321);
- могилы с гранитными памятниками XIX—XX вв. (73);
- остальные (100).

С 1970-х годов кладбище является закрытым, но родственниками производятся подзахоронения в могилы предков. Вопрос о приведении в порядок кладбища не раз поднимался, но практических действий не предпринималось. Формально кладбище было закреплено за боровской старообрядческой общиной Введения во храм Пресвятой Богородицы.

6 октября 2004 г. распоряжением администрации МО «Боровский район» за №322-р была создана рабочая группа в целях сбора и систематизации исторических сведений о гражданах, внесших особый вклад в историю Боровского района. 14 октября 2002 г. совместно с аналогичной группой из г. Калуги в Боровске был проведен круглый стол «Боровские захоронения представителей знатных купеческих родов России», который был посвящен

состоянию боровского старообрядческого «записного» кладбища. В результате обсуждения было принято решение:

«4. Участники круглого стола, посетив старообрядческое „записное“ кладбище города Боровска, исходя из того, что старое кладбище — это бесценный тайник памяти о сменяющихся друг друга поколениях, считают, что историческую значимость имеют не только отдельные примечательные памятники, которых здесь великое множество и хорошо сохранившиеся, но и само местоположение кладбища и прилегающая к нему территория...

5. Места, которые отведены для погребения, служат хранилищем исторической, духовной, нравственной памяти народа. В связи с этим участники круглого стола считают необходимым: администрациям города Боровска и муниципального образования „Боровский район“ рассмотреть вопрос о состоянии кладбищ города Боровска, оказать помощь в благоустройстве городских кладбищ, навести порядок на них силами родственников и религиозных общин. Могилы должны постоянно напоминать живущим об ушедших в мир иной матерях и отцах, бабушках и дедушках, прабабушках и прадедушках.

6. Участники круглого стола считают необходимым использовать среди

педагогических работников в воспитательной работе с детьми краеведческий материал, вовлекать школьников в исследовательскую работу по проблемам родного края, всячески ее поощрять.

7. Опыт работы Боровского филиала историко-краеведческого музея по описанию „записного“ кладбища, систематизации захоронений рекомендовать для работы на всех кладбищах района и области. Использовать эти данные для дальнейшей работы по увековечиванию памяти погребенных.

8. Администрации муниципального образования необходимо поддерживать краеведов-энтузиастов. Вести

целенаправленную работу среди населения по повышению гражданского самосознания и патриотизма. Изыскать средства для установки мемориальной доски в честь первого краеведа г. Боровска Николая Поликарповича Глухарева».

Рабочая группа создана, резолюция принята. Последуют ли реальные шаги как со стороны администраций, так и со стороны старообрядческой общины? Ясно только одно: что «записное» старообрядческое кладбище, где сохранились надгробия XVIII–XX вв., где захоронены наши предки, где боровские старообрядцы продолжают погребать своих родных и близких, должно быть сохранено.

Горбунов Ю.Е. (Одесса, Украина)

БОГУ - КЕСАРЕВО, ИЛИ ЧТО ВИДЕЛИ СТАРОВЕРЫ И ИХ ПРОТИВНИКИ В ИКОНЕ "ХРИСТОС ЦАРЬ ЦАРЕМ"?

Иконография Христа во все времена занимала центральное место в церковном искусстве. Непрерывно развиваясь в иконописи средневековья и Нового времени, она естественно отличается особым тематическим и композиционным многообразием. Любой русский храм, будь то петербургский собор или старообрядческая молельня, укрытая в лесах Поволжья, хранил десятки, нередко сотни изображений Спасителя – от простых, условно говоря, портретных изображений до сложных "визуальных текстов" мистического характера. Однако в разные эпохи популярность тех или иных иконографических типов даже в одном регионе редко оставалась стабильной: некоторым сюжетам и образам отдавалось очевидное предпочтение, интерес к иным угасал, а порою вскипал с новой силой. Несомненно, за периодической сменой приоритетов в этой области стояли не только сдвиги в эстетическом сознании, но еще в большей степени идейные и социальные коллизии эпохи. И художественный язык иконописи, и ее содержательный план неизбежно фиксировали и отображали эту пульсацию идей, давая свой – образный – ответ на запросы времени. Подтвердить эту мысль мы сможем, рассмотрев в культурологическом аспекте образ «Христос Царь Царем и Великий Архиерей» и его судьбу на русской почве, где на рубеже средневековья и Нового времени он получил, казалось бы, неожиданно широкое распространение. Но прежде – несколько слов к формальной характери-

стике и знаковой специфике этой иконографии.

Христос на подобных иконах изображается в символическом образе Великого архиерея, основателя и верховного владыки Вселенской Церкви (рис.1). Наличие в числе прочих атрибутов царских инсигний семиотически расширяет содержание образа, выявляя и подчеркивая значение Христа как высшего и конечного властителя тварного мира – Царя царей¹. Спас, облаченный в царскую ризу, повитую епископским омофором, торжественно восседает на престоле, в руках Его скипетр, святительский посох и Евангелие, глава увенчана митрой или короной. Иногда у престола изображались Богоматерь и Иоанн Предтеча в молении, что превращало композицию в вариант деисусного чина.

Иконографический тип «Спас Царь Царем и Великий Архиерей» хотя и был известен русскому средневековью, настояще внимание пробудил к себе лишь в эпоху церковных реформ Никона, оказавшись созвучным духу патриаршей политики. Высшая и главная цель ее, по словам церковного историка А.В. Карташева, – "это победа над светским, боярским, государственным мировоззрением, казавшимся Никону нечестивым и нецерковным, во имя православного церковного и канонического <...> пре-

¹ Смысл традиционно усвояемой Христу титулатуры "Царь царей" и ее сложные семантические связи толкует св. Дионисий в гл. 12 трактата "О божественных именах". См.: Дионисий Ареопагит. Сочинения. Максим Исповедник. Толкования. – СПб, 2002. – С. 545 – 549.

© Горбунов Ю.Е., 2004.



Рис. 1. Спас Царь Царем.
Конец XVIII в. Музей им. Андрея Рублева, Москва

обладания Церкви над государством"¹. Для оправдания своей позиции в этом противостоянии патриарху требовались внушительные, теоретически обоснованные доводы. И он ловко отыскивал их не в одних лишь библейских и святоотеческих текстах, но и в образах православного искусства, сделавшись в одночасье ярким его ценителем и покровителем². Официальная, прежде всего столичная иконопись, духовно

окормляемая архипастырем Русской Церкви, конечно, не могла остаться в стороне от обозначившихся проблем приоритета власти, но напротив – давала партии Никона возможность иносказательно "говорить" о них и даже "подсказывать" нужный ход мысли. А поскольку, замечет А.Н. Овчинников, "образ Христа-Иерея, как ни один другой Его образ, вбирает в себя все евангельские темы (точнее, их символы), то таким или иным подбором этих символов художник мог акцентировать и уг-

¹ Карташев А.В. Очерки по истории русской церкви. – Т.2. – М., 1997. – С. 135.

² Шапов А.П. Русский раскол старообрядства. – Казань, 1859. – С. 60 – 61.

лублять актуальную на данное время идею"¹.

Исключительный идеологический потенциал этого полисемичного образа хорошо понимал как сам патриарх, так и связанные с его двором жалованные и кормовые иконописцы Оружейной палаты, то есть ведущие художественные силы страны. Изображения Христа, символически воплощающие доктрину онтологического единства духовной и мирской власти, конечно, импонировали честолюбивому Никону, но главное – выполняли культурно-коммуникативную функцию, став еще одним проводником утверждаемой им идеи "симфонии" Церкви и монархии. При этом первая категория, философски понимаемая как вневременная константа, естественно, выступала доминантой. В контексте заявлений Никона о том, что "патриарх есть одушевленный образ Христов"² вывод в пользу главенства духовного правителя должен был проистекать у созерцателя этих живописных "свидетельств" как бы сам собой. Впечатление могло усиливаться и тем, что у престола Спасителя иконописцы иногда изображали самого Никона, молящегося о вверенной его духовному попечению российской земле. Помещенная в сакральное пространство иконы, личность патриарха в глазах паствы становилась как бы вдвойне священной.

По этим-то причинам именно в иконовую эпоху русская иконопись словно бы заново открывает данный сюжет, вмещая в рамки основного его идейного содержания уже новые нотки чисто политического звучания (последнее, как мы увидим ниже на примере движения капитоновцев, чутко улавлива-

лось массовым религиозным сознанием). С этого времени иконография «Спас Царь Царем и Великий Архирей» прочно укореняется в сюжетном репертуаре русской иконописи, однако в будущем, в условиях развившейся культурной дихотомии смысл, ее будет по-разному толковаться различными социальными группами русского общества. Разумеется, свою первоначальную, довольно несложную форму она постепенно утратила; обновленная и усложненная согласно художественным принципам барокко, композиция «Царь Царем» одновременно отражала и эволюцию эстетической парадигмы русского иконописания на излете XVII в., и противоречивые идейные движения эпохи.

Любопытно, что популярность этой модернизированной иконографии в старообрядческих кругах была едва ли не выше, чем в официально-православной среде, хотя и по иным причинам, о которых мы скажем в своем месте. Впрочем, со староверами все было отнюдь не так просто и однозначно. Страстное, "истовое" отношение к иконам в "раскольничьем мире" порой принимало амбивалентный характер, и в какой то момент даже, казалось бы, вполне выверенный в теологическом отношении образ мог легко оказаться для старообрядцев как бы не тождественным самому себе, что уже, естественно, не позволяло ему "вписаться" в жесткую систему координат старообрядческой культуры. Так случилось с множеством изображений и священных знаков, в числе коих оказался и интересующий нас иконописный сюжет. В некоторых течениях дониконовского православия он был признан "неправильным" и категорически отринут, как и целый ряд богородичных сюжетов с "державной" символикой.

Источником таких воззрений были горячие инвективы старца Капитона –

¹ Овчинников А.Н. Символика христианского искусства. – М., 1999. – С. 265.

² Буганов В.И., Богданов А.П. Бунтари и правдоискатели в Русской православной церкви. – М., 1991. – С. 129.

знаменитого "расколоучителя" середины XVII в.¹ До нас не дошло сколько-нибудь развернутое богословское обоснование тезисов Капитона (да и было ли оно у самого "лесного старца", не злоупотреблявшего, как известно, ни чтением, ни пером²), однако, исходя из общего духа его учения, можно предположить следующее. Выступление против поклонения иконам с изображением "властных" – архиерейских и монарших – атрибутов было, всего скорее, продолжением долгой и опасной вражды Капитона с церковной иерархией и мирскими властями³. И те, и другие деятельно, но безуспешно ловили мятежного "постника", прятавшегося в дремучих, непроходимых лесах за рекою Клязьмою и всякий раз ловко уходившего от преследователей⁴.

"Дмитрий Ростовский имел право писать о Капитоне как о человеке, который презирал Церковь и не признавал официального священства", резюмирует свой разбор капитоновщины академик А.М. Панченко⁵. Митры, царские венцы, державы и скипетры на иконах Спасителя и Богоматери в свете

капитонова учения представлялись недостойной профанацией, обмирщением евангельских образов, таких по сути своей далеких от каких бы то ни было институтов власти и принуждения⁶.

Сам Капитон в своем нигилизме дошел до почти полного отказа от канонической обрядности (включая евхаристию), сосредоточив все внимание на умерщвлении плоти. Преобладание в идеологии капитоновцев практического, религиозно-аскетического начала, отсутствие интереса к умозрительному знанию, книжной стороне религии, никак не способствовало пониманию и правильному толкованию содержания таких сложных символических изображений, как образ Христа – Великого Архиерея. В атрибутах, усвоенных Спасителю на подобных иконах, капитоновцы простодушно усматривали лишь ненавистные и пугающие напоминания о преследовавших их царских и церковных властях, содержание символов понималось в их внешнем – эмпирическом и буквальном – значении. Движение мысли, возможно, и кажется предельно наивным, но кто поручится в том, что сознание третируемых сектантов не выстраивало логику своего отрицания царских символов в иконописи таким именно или сходным образом? Показывая универсальный характер подобных явлений в культуре, М. Элиаде утверждал, что "если сознание не способно вместить символ во всей полноте его метафизического значения, он будет восприниматься на иных уровнях – и чем дальше, тем вульгарнее

¹ Зеньковский С. Русское старообрядчество. Духовные движения XVII века. – М., 1995. – С. 150; Панченко А.А. Христовщина и скопчество. Фольклор и традиционная культура русских мистических сект. – М., 2002. – С. 106.

² Панченко А.М. Русская культура в канун петровских реформ // Панченко А.М. О русской истории и культуре. – СПб., 2000. – С. 38.

³ Вот как характеризует Капитона св. Дмитрий Ростовский: "Мня же себе быти велика и свята, начат презирати чин духовный, и не хотяше же принимати благословения от лиц духовных, таже начат новое изобретати учение и веру по своему зломудрию, и творити расколы и раздоры в Церкви Христовой, веля чуждаться соединения церковного и благословения иерейского". См.: Дмитрий, митр. Ростовский. Розыск о раскольнической брынской вере, о учении их, о делах их. – К., Киево-Печерская лавра, 1877. – Л. 302 – 302(об.).

⁴ Щапов А.П. Указ. соч. – С. 253 – 254.

⁵ Панченко А.М. Русская культура в канун петровских реформ. – С. 39.

⁶ Принятое в иконописи, но отрицавшееся капитоновцами уподобление Христа и Богоматери царю и царице основано на прообразовательных библейских текстах, в частности на 44-м псалме царя Давида ("Престол Твой, Боже, вовек; жезл правоты – жезл царства Твоего" – Пс. 44, 7; "...Стала царица одесную Тебе в Офирском золоте" – Пс. 44, 10).

будет это восприятие"¹. Но оставим в стороне Капитона с его богословскими инверсиями и вернемся к вопросу о месте иконографии «Царя Царем» в топике русской культуры и в иконописной практике на разных ее социальных уровнях.

"Поздний" извод образа «Царь Царем и Великий Архиерей», получивший со второй половины XVII в. распространение в России, оформился под сильным влиянием популярного среди старообрядческих реформаторов поствизантийского искусства, к тому времени уже основательно проникнутого духом итальянской живописи Высокого Возрождения и раннего барокко. Развитие данной иконографии на Балканах и греческом Востоке в XVI – XVII вв. не без оснований связывают с италокритской школой, в рамках которой было разработано оригинальное решение темы², ставшее так сказать образцовым и надолго утвердившееся в иконописи средиземноморья и балканско-карпатского культурного региона.

Специфический критский "перевод" был хорошо знаком московским иконописцам XVII в., нередко ориентировавшимся в своем творчестве на этот "модный" и, как тогда казалось, совершенный образец. Предполагают, что знакомству с иконографией этого извода русские иконописцы обязаны украинской религиозной живописи³, нашедшей в Москве XVII в. и поклонников, и старательных подражателей из числа любителей "фряжских писем". Во

всяком случае, уже с середины столетия иконы «Спаса Великого Архиерея» в нескольких иконографических вариантах все чаще выходят из-под кисти мастеров Оружейной палаты и их провинциальных последователей. В еще большей степени эти образы будут востребованы в петровскую эпоху. Последнее обстоятельство, отражая динамику запросов персонального и общественного благочестия, очевидным образом корреспондирует с теми радикальными изменениями, которые произошли со времен Никона в отношениях Церкви и государства.

Теперь уже сам царь, опираясь на богословские тезисы Феофана Прокоповича и на столь же убедительные доводы заплочных дел мастеров, посягал на полную власть над духовными и экономическими институтами Русской Церкви. "Духовенство, – писал русский философ, – обращается в своеобразный служилый класс. <...> В Церкви привыкают видеть только эмпирическое учреждение, в котором организуется религиозная жизнь народа. С такой точки зрения и церковность подпадает и подлежит государственной централизации. И «князю земскому» усваивается и приписывается вся полнота прав и полномочий и в религиозных делах его страны и народа. Такая новая система церковно-государственных отношений вводится и торжественно провозглашается в России при Петре, в «Духовном Регламенте»"⁴.

Как апокалиптические предвестия воспринимались народом упразднение патриаршества и принятие Петром в том же 1721 г. титула "Отца Отечества", что согласно православным традициям подобало лишь архипастырям, вселенским патриархам⁵. Со страниц «Духов-

¹ Элиаде М. Мефистофель и андрогин // Элиаде М. Избранные сочинения. – Т. 1. Азиатская алхимия. – М., 1998. – С. 394.

² Пятницкий Ю. Синай, Византия и Русь. // Синай – Византия – Русь. Православное искусство с VI до начала XX века. – [Лондон], Фонд св. Екатерины, 2000. – С. 29.

³ Силаева Е.И. Произведения иконописцев Оружейной палаты Московского Кремля из собрания Останкинского дворца-музея. – М., 1992. – С. 9, 23.

⁴ Флоровский Г., протоиерей. Пути русского богословия. – К., 1991. – С. 84.

⁵ Панченко А.М. Русская культура в канун петровских реформ. – С. 158 – 159; Успенский © Горбунов Ю.Е., 2004.

ного Регламента» Феофан Прокопович, потеряв всякую меру лести, двусмысленно именует царя "Христом Господним"¹. Ясно, что выражение это использовано Феофаном как калька слова "помазанник", однако, утверждает Б.А. Успенский, "совершенно очевидно, что оно должно было восприниматься современниками прежде всего как имя собственное, а не как нарицательное имя"². Результаты этой кощунственной пропаганды не заставили себя ждать. В данной связи ученый приводит факты почти религиозного поклонения императору: "Так, сподвижник Петра инвалид Кириллов держал портрет Петра посреди образов в красном углу и поклонялся ему как иконе: ежедневно лобызал, ставил перед ним свечу и т.д."³ В официальных мероприятиях идея обожествления императора проводилась более тонко и изощренно, достигая цели не "лобовым ударом", а путем скрытой "семиотической экспансии" – в иносказательных вербальных и визуальных текстах, смысл которых прояснялся до конца лишь в ходе хитроумной интерпретации, своего рода интеллектуальной игры. Вот лишь один,

но показательный пример – многочисленные публичные петровские торжества, оформляемые по римскому, языческому образцу (эмблемы с изображениями античных божеств и девизы в декоре триумфальных арок). В массовом сознании они преломлялись таким образом, что, по мысли В.М. Живова, "Петр оказывается наполовину христианским и наполовину языческим божеством, новая Россия – преемницей императорского Рима, а снабженное новым шрифтом «российское гражданское наречие» – повторением звонкой латыни Цезаря"⁴. Вполне закономерно, что эти процессы не могли не затронуть также сферы иконопочитания и иконописания, подпавшие в петровское время под особый государственный надзор. А иконография «Христос Царь Царем и Великий Архиерей» уже только в силу своей бинарной иератическо-монархической образности будто самым временем выдвигалась на передний план общественного внимания. Иконопись без промедления откликалась на подобные колебания культурной и политической конъюнктуры, актуализируя "подходящие" сюжеты из классического фонда и даже продуцируя к случаю новые священные образы, прославляющие реформированную российскую государственность в более или менее прямых выражениях. Таковы, например, иконы "Орел зря в вышних Бога", "Прославление побед Петра Великого в Северной войне", "Богоматерь Азовская"⁵.

Б.А. *Historia sub specie semioticae* // Из истории русской культуры. Т. III (XVII – начало XVIII века). – 2-е изд. – М., 2000. – С.521.

¹ Флоровский Г., протоиерей. Указ. соч. – С. 86.

² Успенский Б.А. *Historia sub specie semioticae*. – С. 522.

³ Там же. – С. 523. Чисто религиозные, хотя и языческие по своему характеру почести позднее воздавал убиенному Павлу I граф Аракчев, что показывает достаточную живучесть идеи сакрализации личности монарха в императорской России, причем не только в среде простолюдин. См.: Лотман Ю.М. Роль дуальных моделей в динамике русской культуры // Лотман Ю.М. История и типология русской культуры. – СПб, 2002. – С. 111. Эволюция старообрядческих воззрений на институт монархии подробно освещена в кн.: Гурьянова И.С. Монарх и общество: к вопросу о народном варианте монархизма // Старообрядчество в России (XVII – XX вв.). – М., 1999. – С. 126 – 148.

⁴ Живов В.М. Азбучная реформа Петра I как семиотическое преобразование // Ученые записки Тартусского государственного университета. – Вып. 720. Труды по знаковым системам XIX. Семиотика пространства и пространство семиотики. – Тарту, 1986. – С. 62.

⁵ Красилин М.М. "Иконизация" государственности // Русская поздняя икона от XVII до начала XX столетия. – М., 2001. – С. 51, 53; Брюсова В.Г. Русская живопись 17 века. – М., 1984. – Табл.39.

В свете новой политики русского самодержавия иконы Христа в образе царя и первосвященника как бы открывали сомневающемуся обществу самый источник этой криво толкуемой идеи духовного и светского единовластия, то есть вновь оказывались вовлеченными в затейливую политическую игру сакральными понятиями и символами. (Вспомним, что в царствование Петра I роль в общественной жизни знака, герба, эмблемы, девиза вообще резко возрастает и становится существенной характеристикой культуры всего восемнадцатого столетия. Такая направленность культурного сознания получит новые импульсы в павловское время – теократические устремления императора, его увлечения мистико-спиритуалистическими идеями и рыцарской романтикой¹ служили доброй почвой для развития эмблематики в религиозном художественном творчестве).

Все эти новые интонации и смысловые оттенки, еще на исходе "бунташного века" появившиеся в трактовке и психологии восприятия некоторых канонических иконописных композиций, точно подметил М.М. Красилин. "Несомненно, – говорит исследователь, – что символическая нагрузка государственности периодически возникала в иконах, особенно в XVII веке. Репрезентативное звучание мы можем почувствовать, например, в иконе «Царь Царем», написанной в 1676 г. Никитой Павловцем. Она, безусловно, в отдельном конкретном случае могла играть роль символа. Её идеологическая и изобразительная представительность наполнена государственной значимостью в такой степени, что её прямое содержание, ведущее к эсхатологическому осмыслению действительности, от-

ступало на второй план"² (рис. 2). При всем том не стоит, конечно, видеть в царском мастере некоего сервильного умника, озабоченного "глотификацией" монархии; ясно, что первостепенное значение тут имело не столько появление каких либо новых свойств самого изображения, сколько особое общественное уmonoстроение, задававшее новый код для иного – "злободневного" – прочтения хорошо знакомой иконографии. Добавим, что в процессе сознательной или бессознательной рецепции и интерпретации подобных визуальных текстов каждая из общественных групп высвечивала и усваивала лишь ту грань смысла, которая не вступала в противоречие с ее идеологическими и социально-психологическими установками. Именно поэтому для таких остро противоборствующих религиозных направлений, как официальное православие и различные толки старообрядчества был свойственен одинаково высокий интерес к иконографии «Спас Царь Царем и Великий Архирей», допускавшей значительную вариативность и даже полярность истолкования – в зависимости от характера той либо иной концепции и насущных идеологических задач.

Модернизированная в духе барокко композиция «Спас Царь Царем» сравнительно быстро – в течение первой половины XVIII в. – была воспринята старообрядческой иконописью, получив особое признание в "раскольничьих слободах" на Ветке и в Стародубье.

Приняв там свою законченную форму и прочно войдя в художественную традицию, она в готовом виде перешла в искусство "заграничных старообрядцев" – липован Поднепровья и Подунавья (рис. 3).

¹ Красилин М.М. "Иконизация" государственности // Русская поздняя икона от XVII до начала XX столетия. – М., 2001. – С. 45.

² Красилин М.М. "Иконизация" государственности // Русская поздняя икона от XVII до начала XX столетия. – М., 2001. – С. 45.

© Горбунов Ю.Е., 2004.



Рис. 2. Спас Царь Царем. («Предста царица») 1676 г. Никита Павловец. Школа оружейной палаты. Третьяковская галерея, Москва.

Здесь, несмотря на сомнительную древность, эта барочная композиция сделалась весьма популярной, сохраняясь практически неизменной на всем протяжении существования липованского иконного дела и почти вытеснив иные иконографические типы Христа. В результате на десять липованских икон «Спас Царь Царем» едва ли отыщется один «Спас Вседержитель», то есть образ, везде и всегда бывший самым "ходовым", не говоря уже о его безусловной древности. Опыт предварительной иконографической классификации икон старообрядческого Подунавья говорит о сравнительно редком обращении мастеров липованских писем к традиционному

типу "Вседержителя", что, конечно, связано с потребительским спросом, с устойчивыми сюжетными предпочтениями, детерминированными самой системой старообрядческого благочестия, а вовсе не персональными вкусами заказчиков.

У старообрядцев, разумеется, были на то свои причины, совсем не те, что привлекли к иконографии «Царь Царем и Великий Архиерей» идеологов русского абсолютизма и иерархов господствующей Церкви. Такой популярности, думается, способствовали оригинальные и довольно логичные историософские воззрения старообрядцев, объяснявшие трагическую для сознания простолюди-

на "утрату православия" (а значит всякого авторитета) земным государем, царской властью. "Несть царь, братия, но рожок антихристов", обличал дьякон Федор, верный сподвижник Аввакума и его союзник по Пустозерской земляной тюрьме¹. После отпадения царского дома от "древлего благочестия" священные регалии российской монархии во взглядах староверов утрачивали всю свою сакральную сущность и, словно бы отнятые "Божиим соизволением" у царей-отступников, представлялись мистически воспринятыми самим Царем Небесным. Подобные воззрения как нельзя лучше проецировались на образы Спаса с царскими инсигниями. Новые же монархические, имперские символы, изображавшиеся на монетах, медалях, гравюрах и портретах августейших особ, понимались старообрядчеством амбивалентно, казались не более чем обманчивой видимостью самих себя, а в свете распространившихся учений об антихристе – и своей прямой противоположностью. В последнем случае трансцендентная природа знаков не подлежала сомнению, страшил их небожественный, анти-Христовый источник и вытекающее отсюда богоборческое их содержание.

Перевозбужденному религиозному сознанию "простецов", привыкших мыслить конкретными образами, иконы, а также популярные лубочные картинки на эсхатологические темы, предлагали зримое, вещественное отображение этих ученых рассуждений "раскольничьих" богословов и начетчиков. Лишенным "истинного" царя старообрядцам идеальный образ его виделся теперь лишь в

метафизической ипостаси – в "царственных" изображениях Спаса на престоле, невольно относивших мысль к остро переживаемой народным сознанием оппозиции "царь земной – Царь Небесный". По словам О.Ю. Тарасова, "...Царь Небесный как будто «замещал» на земле («в безблагодатном миру») православного харизматического царя, что, конечно, не умаляло божественного достоинства Верховного судии. Просто зыбкость границы естественного и сверхъестественного делала это вполне возможным"². Из мысленной повседневности староверов не могли быть элиминированы ни персона государя, ни священное царское место – менялся лишь их онтологический статус и координаты в христианском космосе³. Словом, в аспекте "народной герменевтики" икона «Спас Царь Царем» представлялась некой контаминацией образов Бога и "кесаря", что, разумеется, происходило не в ходе логически выстроенного рефлексивного процесса, а скорее полуосознанно, на уровне религиозного чувства, в глубинах народной души, легко мирящейся с парадоксом и хранящей способность к архаической мифотворческой реакции на жестокие удары "мира сего"⁴.

² Тарасов О.Ю. Икона и благочестие. Очерки иконного дела в императорской России. – М., 1995. – С. 115.

³ Сходным образом, полагает Б.Г. Херсонский, отреагировало на трагедию 1917 года массовое сознание православных верующих, наделивших новообретенную икону Богородицы Державной такими же "заместительными" функциями. См: Горбунов Ю.Е., Херсонский Б.Г. Липованская икона XVIII – XX вв. – Одесса, 2000. – С. 66.

⁴ Механизм подобных реакций как будто не объяснимых с точки зрения "здорового смысла", остроумно и убедительно реконструирован А.Я. Гуревичем на материалах искусства средневекового Запада. См.: Гуревич А.Я. Западный портал церкви Сен-Лазар в Отене и парадоксы

© Горбунов Ю.Е., 2004.

¹ Дьякон Федор Иванов. Письмо на Мезень к семье протопопа Аввакума // Памятники литературы Древней Руси: XVII век. Книга вторая. – М., 1989. – С. 489.

Несомненно, сюда примешивались и горестные размышления об отсутствии в старообрядческой Церкви "настоящих", законно рукоположенных архиереев, поиски которых рьяно, однако без особых успехов, велись около двухсот лет. Невозможность создания канонической трехчинной иерархии была незаживающей язвой старообрядчества, разъедающей движение изнутри не в меньшей мере, чем все внешние атаки имперских властей и Синодальной церкви. Молитва

у образа «Спас Царь Царем и Великий Архиерей», раздумья об эзотерическом смысле изображения иллюзорно компенсировали в умах и душах старообрядцев и эту скорбную утрату, смягчали гнетущее ощущение церковно-иерархической ущербности, в чем, думается, и сокрыта одна из причин массового распространения подобных икон в "раскольничьем мире". Определяющая роль социально-психологических факторов здесь вполне очевидна.

средневекового сознания // Ученые записки Тартусского государственного университета. Труды по знаковым системам XX. Семиотика пространства и пространство семиотики. – Тарту, 1987. – С. 37 - 48.

Гриднева Н.В. (Одесса, Украина)

КОМПЛЕКС СТАРООБРЯДЧЕСКИХ ИКОН И ОСОБЕННОСТИ «ПОКРОВ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ» В СОБРАНИИ ОДЕССКОГО МУНИЦИПАЛЬНОГО МУЗЕЯ ЛИЧНЫХ КОЛЛЕКЦИЙ ИМ. А.В.БЛЕЩУНОВА

Коллекция икон занимает значительное место в структуре музея, являясь одной из нескольких мини-коллекций, лежащих в основе собрания. Практически половину её составляют произведения старообрядческой, в том числе липованской, иконописи. Почитание икон является одной из самых древних особенностей христианства и неотъемлемой частью православной духовной культуры. Именно иконы на Руси издавна служили олицетворением русской православной веры и иконопись считалась самым высоким искусством. Иконы, написанные яркими и прочными красками, самых разных размеров – от огромных, в человеческий рост, до миниатюрных образков, – повсюду окружали русского человека и сопровождали его жизнь с рождения и до смерти. Их можно было встретить везде – и в пышно украшенных столичных соборах и в затерянных лесных часовенках, в богатых хорах и в беднейших крестьянских избах, на городских воротах, улицах и базарах, почти во всех общественных заведениях – в лавках, кабаках, на станциях, в больничных палатах и тюремных камерах. Даже в полях и лесах, на перекрёстках дорог стояли образа на деревянных столбиках или просто в дуплах старых деревьев. Иконы лежат в основе религиозного быта, без них нельзя совершить мо-

литву, им поклоняются не только в храме во время торжественного богослужения, но и дома, где протекает повседневная жизнь с её насущными заботами. В православном доме образа обычно занимают парадный – «красный» – угол. У старообрядцев даже существовали целые моленные комнаты¹, обычно располагавшиеся в наиболее удалённых и укрытых от посторонних глаз покоях дома, как хранилища самых дорогих ценностей.

Наверное, не случайно подобным же образом Александр Владимирович Блещунов разместил в экспозиции своей коллекции и зал «Христианство». Это самое дальнее от входа помещение, в настоящее время завершающее осмотр музея, небольшая уютная комната, наполненная атмосферой затишья, покоя и умиротворённости, место, где отступает суeta внешнего мира. Иконы, и в основном, иконы старообрядческие, составляют здесь преобладающую часть экспонатов. Но настоящим украшением этого зала служит липованский уголок. И пусть количество икон в нём не так уж и велико, но он имеет особенную ценность. Конечно, липованские иконы – не редкость в Одессе, их можно

¹ Такого рода комнаты неоднократно упоминаются как в художественной, так и в научной литературе (см., например: Вздорнов Г.И. История открытия и изучения русской средневековой живописи. XIX в. – М., 1986. – С. 63.

увидеть и в Художественном музее, и в антикварных магазинах, и на различных выставках частных коллекций, и, естественно, в церкви старообрядцев. Но большинство посетителей музея никогда не были в старообрядческой церкви, и для них наш зал - единственное место в городе, где работы кисти липованских иконописцев можно увидеть собранными вместе, а не разрозненными между произведениями других школ, или вообще помещёнными вперемешку с предметами антиквара.

Поэтому только здесь они смогут открыть для себя особый мир липованских икон, икон русских, с одной стороны, сохранивших в себе художественные и технические традиции древнего письма, с другой - испытавших новые влияния и приобретших новые черты. Особенностью липованских икон являются сияющие золотые фоны, яркие, нарядные краски, обилие орнамента, живописного и цитированного, множество пышных цветов, покрывающих и фон, и поля, и одеяния святых. На этих иконах раскрывается подробно переданный интерьер уже вполне реального, а вовсе не символического, как обычно на старинных образцах, храма, разворачивается живописный холмистый пейзаж, священные изображения наполняются конкретными бытовыми деталями. А на полях, словно проводники молящегося в «горний» мир, помещаются фигуры святых, соименных членам семьи хозяина, их небесные покровители...

Всего липованскую коллекцию музея составляют 22 образа (считая хранящиеся в фондах), датируемые 18 - началом 20 вв. Кроме произведений собственно липованской иконописи, в этот комплекс также входят иконы, написанные, скорее всего, в таких крупных старообрядческих центрах, как Ветка и Стародубье. Стилистически они близки липованским, так

как служили для них образцами¹. Документально подтверждённых сведений об источнике поступления икон в собрание А. В. Блещунова почти не сохранилось, мы знаем, что основная их часть привозилась из Вилково и Килии, зачастую таким путём избегая гибели во времена атеистического государства. Сохранились рассказы о том, как почерневшие доски находили сваленными на чердаках и в сараях, и некоторые из них сохранили явные следы надругательств - царапины и выбоины на святых ликах. В музее же они были расчищены и отреставрированы, обрели новую жизнь и вновь засияли яркими красками.

Иконографический состав коллекции достаточно точно отражает круг наиболее любимых старообрядцами-липованами сюжетов и персонажей. Из немногих (и, соответственно, не слишком частых для липован) изображений Христа наиболее интересны два образа Спаса Нерукотворного. Обе иконы украшены пышным и разноцветным растительным орнаментом. На одной иконе сам плат усеян цветами, подобными украинской народной вышивке (Инв. № ЖГС-393). На другой (ЖГС-699) внизу изображены три круглых клейма-медальона - особенность, свойственная липованским письмам - с изложением истории образа.

Что касается изображений Богоматери, то среди них выделяется привезённая из Вилково «Одигитрия» (ЖГС-726). Резкий контраст между ярким золотом фона и темным силуэтом фигуры Богоматери, глубокие черные тени в складках одежд, монументальная композиция, крупное деревенское лицо

¹ Близость художественных особенностей ветковско-стародубской и липованской иконописи уже отмечалась исследователями (Горбунов Ю. Е. Старообрядческая иконопись Юго-Западной Украины и Бессарабии XVIII - первой половины XX века // Культура народов Причерноморья. - №24. - Симферополь, 2001. - С.89-96).

Марии – все это черты, также характерные для икон местного письма. Глубокий синий цвет одежд напоминает о синеве моря, которое липоване нередко изображают в пейзажных клеймах житийных икон.

Совсем другая по настроению “Богоматерь Милующая” (ЖГС-400). Она написана в 20-30-е гг. XX века, когда художник испытывал недостаток в золоте и ему пришлось заменить золотой фон на обычный голубой, и золотые пробела – на белые и цветные. Это способствовало созданию мягкого и нежного колорита, который, вместе с тонкими линиями рисунка, придал образу особую лиричность.

Очень красива и икона Богородицы “Утоли моя болезни” (ЖГС-384). Её особенность – нарядная риза, исполненная из речного жемчуга с имитацией драгоценных камней, подобная тем, которыми украшали свои произведения ветковские мастера¹.

Ещё одна икона, связанная с Богородицей, – Успение (ЖГС-380). Здесь вокруг ложа Марии, кроме первых двенадцати апостолов, которые, по преданию, присутствовали при кончине Богородицы, стоят апостол Павел, евангелисты Марк и Лука. В задних же рядах представлены жившие намного позже изображаемого события, но особо почитаемые липованами святые Никола и Харлампий, а также Тимофей и Василий, также, возможно, покровители членов семьи. Художник включил их в композицию вместо того, чтобы изобразить, как обычно, на полях, которые на этой иконе оставлены пустыми, и, таким образом, сделал непосредственными участниками торжественного действия.

Необычайная популярность иконы “Всех скорбящих радость” сказалась и на

составе нашей коллекции, в которой хранятся целых пять вариантов этой иконографии. Особо интересен один из них, композиция которого разделена на два яруса (ЖГС-599). Наверху изображён горный мир, обитель Богородицы, ангелов и святых, а внизу – земной, юдоль скорби, обиталище многочисленных скорбящих, которым ангелы по велению владычицы небесной приносят исцеление. Этот нижний, земной мир представлен типичным липованским пейзажем с крутыми холмиками, поросшими цветами, озерцом-морем и корабликом на нём. Изображение насыщено такими бытовыми подробностями, как дощатый забор вокруг здания темницы или фигура хромого, стоящего на деревянной ноге.

Одному из любимейших православных Богородичных праздников – Покрову – посвящена и икона, которая является жемчужиной липованской коллекции музея (ЖГС-716). Особо больших размеров по сравнению с остальными, около метра в высоту, она написана на одной цельной доске и представляет многофигурное и очень детальное изображение священного события.

Специалисты выделяют два основных варианта иконографии этого праздника². Первый, новгородский, обычно представляет Богородицу с поднятыми вверх руками на фоне внутренней алтарной стены храма. Покров над её головой держат за концы два ангела. По сторонам – ангелы и святители. Внизу изображаются царские врата, около них свидетели явления Богородицы – Андрей Юродивый и его ученик Епифаний, мученики и апостолы.

Второй, ростово-суздальский вариант, впоследствии перешедший и в московскую школу, более подробный. Действие происходит на фоне храма, у которого

¹ Ср.: Нечаева Г.Г., Леонтьева С.И., Шкляров Ф.Г. Ветковский музей народного творчества. – Минск, 2001. – Илл. 87, 88.

² Антонова В.И., Мнева Н.Е. Каталог древнерусской живописи. – М., 1963. – Т.1. – С.102.

изображаются купола и башенки. При этом Богоматерь сама держит свой Покров, простирая его над собравшимися внизу верующими, в число которых включается императорская чета, византийский патриарх и Роман Сладкопевец.

На Ветке одинаково широко использовали оба извода, и, видимо, настолько почитали оба, что иногда даже соединяли их в одном образе, и тогда получалось, что покрывало Богоматери изображалось на иконе сразу два раза – одно в руках у Марии, другое же распростёртое ангелами у неё над головой¹.

Липоване, хотя и в данном случае также ориентировались на Ветковские образцы – именно в Ветковском музее хранится икона, наиболее похожая на нашу по составу композиции², – все же предпочитали традиционный иконографический вариант, конкретно суздальско-московский. Именно по такой схеме и написаны образы Покрова, встречающиеся в их храмах. Этого же образца придерживался и мастер, создавший икону, хранящуюся в музее, но постарался как можно больше насытить её разнообразными деталями и подробностями.

Многофигурная композиция расположена в несколько ярусов. Сверху её венчает изображение Новозаветной Троицы под куполом храма в окружении алых херувимов и голубых серафимов. В центре – фигура Богоматери, золотую славу которой собрались поддерживать все семеро архангелов. По сторонам ее – целых восемь рядов апостолов, святителей и праведников, общим числом 75, размещённых в восемь рядов. Имена их вписаны в нимбы, и почти все надписи поддаются прочтению. Святые в переднем ряду стоят на облаках, отделяющих их от нижнего яруса. Слева в первом и втором рядах – пророки,

возглавляемые Иоанном Предтечей со свитком в руках, за ним стоит Моисей со скрижалями Завета и Илья-пророк. Выше помещены отцы церкви и святители с Евангелиями в руках: Иоанн Златоуст, Григорий Богослов, Василий Великий и Николай Чудотворец, – занимающий третий ряд, в который вместе с ними помещён мученик Антипий. Среди святых следующего, четвёртого ряда, можно увидеть влмц. Варвару, преп. Онуфрия, преп. Харлампия и блгв. Царя Константина. Пятый ряд – мч. Вонифантий, мч. Моисей, бл. Иоанн, свмч. Ипатий, свмч. Власий. В шестом ряду мч. Мина Египетский, мч. Логин сотник (оба исцеляющие от «болезней очных»), покровители христианской семьи мчч. Авиф, Гурий и Самон. Последний ряд занимают влмц. Екатерина, блгв. Царевич Демитрий и влмч. Георгий победоносец.

Справа в нижних двух рядах помещены апостолы с Евангелиями в руках. Первый ряд возглавляет Иоанн Богослов, за ним следует Павел. Третий апостол, Пётр. Во втором ряду помещены евангелисты Матфей, Марк и Лука и апостол Иаков. Третий ряд занимают святые, связующие между собой Ветхий и Новый Завет – Иосиф-обручник, Иоаким и Анна, Семион, Анна-пророчица. В четвёртом ряду изображены чудотворцы и мученики с Евангелиями. Пятый и шестой ряд – изображения преподобных. Верхний ряд занимают Наталия, неизвестная святая и Феодосия.

Внизу в центре, непосредственно под фигурой Богоматери, на круглом двухступенчатом возвышении стоит архидиакон Роман. В его левой руке длинный белый свиток с текстом песнопения. Слева стоят император с императрицей и патриарх. Их имена также подписаны в нимбах.

Царь, в соответствии с традицией, Лев. Императрица же названа Феофанией, хотя традиционное имя императрицы, присутствовавшей при видении, – Зоя.

¹ Нечаева Г.Г. Ветковская икона. – Минск, 2002. – С.29.

² Нечаева Г.Г., Леонтьева С.И., Шкляр Ф.Г. Указ. соч. – Илл.56.

Обычно она и фигурирует на иконах, в том числе липованских. Однако, Феофания также встречается и на других изображениях Покрова, например, на уже упоминавшемся образе Покрова из Ветковского музея народного творчества, а также в липованских храмах в сёлах Приморском (Казанской Богородицы) и Вилково (Рождества Пресвятой Богородицы). Интересно, что на иконе в одном из этих храмов изменено даже имя патриарха – Геннадий вместо традиционного Тарасия, который фигурирует и на музейной иконе.

Справа Андрей Юродивый указывает Епифанию на видение над их головами. За ними, отделённая колонной аркадой от основного сюжета, представлена сцена явления Богоматери Роману Сладкопевцу – спящий на ложе Роман и склонившаяся над ним Богоматерь, вкладывающая свёрнутый в трубочку свиток с песнопениями ему в уста. Рядом на поле надпись, поясняющая изображение.

Персонажи помещены в пятикупольный храм классицистической архитектуры с двумя башенками по бокам, необычайно вытянутый в высоту, чтобы вместить в себя небесное видение. Между тем, все его архитектурные детали вполне реалистичны. Своды опираются на вытянутые каннелированные колонны с коринфскими капителями и сложно профилированными базами. В нижнем ярусе хорошо виден интерьер храма, с подробно переданными деталями – аркадой, поддерживаемой колоннами на ступенчатых постаментах с филенками, двумя высокими золотыми нишами с иконами Тихвинской Богоматери и Вседержителя. По сторонам, над императорской четой и ложем

спящего святого Романа, два кивория. Переданы даже узоры расписного пола. В центре за спиной архидиакона изображена внутренность алтаря с тремя окнами и голубыми стенами между ними, аналой, покрытый алой тканью, у которой выписаны золотые кайма и бахрома. На аналое лежат Евангелие и крест. За ним – распятие, где над фигурой Иисуса вновь изображены Саваоф и Св. Дух (таким образом, вторично изображенная новозаветная троица). Здесь же образ Спаса и икона Казанской Богоматери, стоящая на точёной золотой балясине.

Из множества икон, написанных на этот сюжет, лишь немногие могут сравниться с нашей по развитости иконографии. Наиболее близка к ней, как уже говорилось, икона Покрова из ветковского музея народного творчества. Она также включает в себя изображение новозаветной троицы, семерых архангелов вокруг фигуры Богоматери, дополнительную сцену с явлением Богоматери Роману Сладкопевцу. Похожи также архитектура и интерьеры обоих храмов. Но даже в ветковской иконе Марию окружают только пять рядов святых, и не настолько подробно выписана внутренность помещения.

В коллекции музея также представлены образы святых, наиболее почитаемые липованами. Первое место среди них, конечно, занимает св. Никола. Одна из его икон (жгс-383), скорее всего, написана в Ветке, так как живопись отличается высоким профессиональным мастерством, а поверхность изображения сплошь покрыта гравированным по золоту ор-

наментом, переходящим в живописное узорочье на одеянии святого, что создает ощущение драгоценности и рафинированности произведения. Второй Никола (жгс-708) представлен в любимом липованами, но достаточно редком для других регионов иконографическом варианте “Николы Отвратного”. (святой изображен по плечи, с благословляющим жестом правой руки и закрытым Евангелием в левой. И кисть руки, и книга показаны не целиком, а обрезаны нижним полем). Сочетание золота с яркими красками придает нарядность и праздничность общему колориту обоих этих образов.

Популярный у липован Св. Харлампий присутствует на четырёхчастной иконе вместе с тем же Николой и мучеником Вонифатием (жгс-429). Ещё на одной четырёхчастной иконе можно увидеть довольно редкое изо-

бражение св. Христофора со звериной челюстью – не то собачьей, не то лошадиной (жгс-600). И совсем редко встречающийся на иконах св. Авгемий (хотя, возможно это лишь неправильное написание имени Артемий) – воин в золотых доспехах - изображён на небольшой доске, заказывавшейся, вероятно, в качестве благословения для младенца (жгс-381).

В музее есть и другие старообрядческие иконы, написанные в различных местностях России – мастерских, палехских, уральских, московских и других писем. Скорее всего, они поступили из того же источника, что и остальные, то есть украшали дома и церкви липован наряду с иконами их собственного производства, как и привозимые из Ветки образа, служа примером для местных иконописцев.

Белый В.А. (Измаил, Украина)

ПРОДЛЕНИЕ ЖИЗНИ ИКОНЫ

1. История и жизнь.

В середине 18 века, 250лет назад, на берегах Дуная нашли приют первые переселенцы – старообрядцы, донские и запорожские казаки. Бросив обжитые земли и придя на глухие окраины Российской империи в неспокойное суровое время, пройдя искусственный и естественный отбор, русские люди выдержали, выстояли. Вера, которая была для них стержнем жизни, дала силы выжить и сохранить свою самобытность. Свободолюбивые, они пережили множество режимов и правительств. На новых землях строили дома и церкви.

Каждая семья привезла с собой иконы. Часть этих икон передавали в храмы. Позже церкви стали закупать и привозить святыне образа из действовавших при старообрядческих монастырях Вятки, Поморья, Москвы иконописных мастерских. Так как потребность в иконах увеличивалась, старые ветхие иконы заменяли новонаписанными. Возникла иконописная мастерская и в Вилково под руководством священника Силуяна. В Приморском писал иконы Илларион Воробьев. И поныне многие образа, написанные этими иконописцами, сохранились в старообрядческих храмах.

2. Икона.

Икона является неотъемлемой частью православной традиции, без нее невозможно представить православный храм и богослужение, дом православного человека и его жизнь. Рождается человек или умирает, отправляется в дальний путь или начинает какое-либо дело – его жизнь сопровождает священный образ – икона.

Картину называют окном в окружающий мир. Икона – окно в мир горний, невидимый, преображенный. Она являет нам царство будущего, где уже совершена победа Христа, победа доб-

ра над злом. Поэтому для иконы не подходит натуралистический, реалистический, способ письма, язык иконы – символы и знаки. Изображения мыслились изначально как символические. По преданию, первый иконописец апостол Лука, изобразил не то, что видел, (Богородицу и Христа тридцати лет), а явление Пресвятой Девы Марии с Богомладенцем.

Свойственная старообрядцам высокая грамотность, книжная начитанность, консервативность, позволили им сохранить в иконописи каноническое изображение образов. Сохраняя внешние стороны древнего изобразительного языка, мастера старались избежать воздействия на него вкусов и взглядов эпохи.

Техника иконописи сложна и своеобразна: последовательность писания иконы, материалы из которых она делается, имеют свой смысл и символ. Методы работы вырабатывались в древности и передавались из поколения в поколение. Каждая икона состоит из пяти основных частей-слоёв.

Первый слой – щит из деревянных досок, является ее основой, символизируя твердь. Иконописец развёртывает всю композицию, строго подчиняя её плоскости доски. Плоскость – символ вечности.

Второй слой – паволока, холст, наклеенный на основу (доску).

Третий слой – грунт или левкас, приготовленный из мела с клеем.

Четвёртый слой – живопись, состоящая из рисунка и красочных материалов – пигментов, приготовленных на натуральной яичной эмульсии. Композиция иконы построена так, что изображаемые события или святой как бы выходят к нам, присутствуют рядом с молящимся.

Пятый слой – защитный, предохраняющий живопись от мелких механических воздействий, влаги, окружающей среды, представляет собой тонкую плёнку олифы или лака.

3. “Заболевание” образов.

Любое создание художника, будь-то картина, фреска, икона, здание, все они – воплощение духовного в материальном. Однако существует такое понятие, как естественное старение материала. Процессу старения подвержены все материалы и компоненты: деревянная основа, грунт, красочный слой, лаковое покрытие. Главной причиной старения является физико-химические, подчас необратимые изменения материалов в результате их воздействия между собой и с окружающей средой.

Живопись Древней Руси вошла в сокровищницу мировой культуры благодаря развитию реставрационного дела. Слово “реставрация” в переводе с латыни – “восстановление”. Вполне справедливо широко распространенное сравнение реставрации с медициной, так как она направлена на лечение и профилактику “заболеваний” всех компонентов иконы. Причём цель современной реставрации – продление жизни образа на многие годы. Это и укрепление красочного слоя, грунта, повреждений доски, удаление потемневшей олифы, загрязнений, в случае необходимости – тонировка утраченных мест, нанесение защитного слоя лака.

Одной из многочисленных причин естественного характера разрушения образа является повреждение деревянной основы биоорганизмами. Старение и разрушение усиливается при воздействии окружающей среды, при неблагоприятных условиях хранения иконы. Отсыревание нижней части иконной доски способствует поражению древесины гнилостными бактериями. В результате жизнедеятельности этих бактерий доска становится трухлявой. Повышенная влажность при плюсовой

температуре способствует поражению доски образа жучком-точильщиком. Древесину разрушают главным образом личинки этих жучков.

Распространёнными видами повреждения доски иконы являются трещины в древесине и щели в местах склейки досок. При растрескивании доски разрывают грунт и красочный слой.

4. Реставрационно-консервационные работы на иконе “Огненное восхождение Ильи Пророка”.

При визуальном осмотре образа, который находился в иконостасе, можно было сказать, что он потихоньку распадается, доска образа пропитана влагой. Стена, на которой находился иконостас, покрыта масляной краской, конденсация влаги и выход её наружу происходил на месте расположения иконы. Так как иконостас с иконой был плотно придвинут к стене, естественная вентиляция отсутствовала, влага из стены переходила на доску иконы, создавая благоприятную среду для активной жизнедеятельности микроорганизмов.

А). Состояние иконы до начала работы. Фото № 1.

Доска ковчежная, поля и фон орнаментированы узором по позолоте (узор утерян частично внизу образа). Деревянная основа состоит из шести досок соединённых фигурными шпонками, размер иконного щита 90 на 143см.

В результате воздействия влаги произошло сплошное поражение доски микроорганизмами, грибковые заражения. Вся площадь доски поражена жучком-точильщиком (большей частью внизу).

Паволока частями отклеена от доски.

Частичное шелушение красочного слоя распространено по всему образу. Вздутие красочного слоя, вертикальные отслоения от основы, глубокие кракелюры в местах трещин доски. Имели место сферическое вздутие красочного слоя, вздутия в виде «домика».

Письмо темперное, лики частично повреждены грибом. Внизу образа за-

пись выпадов бронзовой краской и воском. Покровный слой – олифа загрязнённого тёмно-коричневого цвета.

Б). Реставрационно-консервационная работа над образом.

Вся работа была разделена на этапы, но сначала пришлось дать высохнуть древесине в естественных условиях.

1 этап

Нанесение профилактической заклейки. Просушка длилась в течение двух месяцев при температуре +20 С. В стыках досок клей полностью разрушен, потерял свои свойства и высыпался при усушке древесины, образовались щели. При очистке тыльной стороны иконы от загрязнений обнаружилось скрытое внутреннее разрушение основы древесины от жизнедеятельности жучка-точильщика, что нельзя было обнаружить при визуальном осмотре. Потеря древесины в образе после расчистки составило до 30% . Просушка была продлена до полного высыхания древесины. Фото № 2, № 3.

Для укрепления щита иконной доски, верх и низ её были смонтированы дубовыми брусами. Фото № 3 .

2 этап

Проведена дезактивация всей доски. После полного высыхания все щели были скреплены и склеены между собой. Для заделки с лицевой стороны щелей между досками был разработан способ подклейки с металлической пластиной. Фото № 4.

3 этап

Укрепление красочного слоя, грунта, паволоки. Пропитка и подклейка отставаний и выравнивание сферических вздутий. Укрепление проводилось по участкам, от верха иконы к низу. Во многих участках ввиду толстого грунта и жёстких вздутий приходилось проводить подклейку по несколько раз. В правом углу образа (вздутие в виде «домика») был сделан надрез при усадке грунта. Внизу иконы перед укреплением и склейкой досок были демонтированы уцелевшие фрагменты жи-

вописи и орнамента. Они подклеивались отдельно и после монтажа на доску выравнивались. Фото № 5, № 6.

После этого была произведена повторная профилактическая заклейка.

4 этап

Пока подсыхала лицевая сторона, тыльная стороны иконы была пропитана – пропитана восковым составом для консервации. Для укрепления между собой досок применили в некоторых местах марлевые накладки.

5 этап

Снятие профилактической заклейки. Удаление загрязнений и сгустков старой олифы, восковых пятен.

6 этап

Нанесение реставрационного грунта, подготовка к тонировке. Фото № 6.

7 этап

Тонировка, восстановление утрат авторской живописи. Покрытие защитным лаком. Фото № 7.

Работа длилась около шести месяцев. В отчете о работе разработаны условия дальнейшего хранения образа, во избежание его разрушения.

Реставратор благодарит общину церкви, священника, старосту за оказанное доверие и помощь в работе по восстановлению иконы.

Многие иконы являются произведениями искусства и памятниками культуры, которые имеют не только искусствоведческое, но и историко-культурное значение.

Икона есть Богооткровенная истина, выраженная не словесно, а образно. Церковь прославляет того, в ком просиял свет Христов – святых. Святые – это свидетели Христа, приобщившиеся к Его искупительной жертве, сораспявшиеся с Ним, и вошедшие в Его славу.

Пройдет время, многое неизбежно будет утрачено и забыто, но останется Образ, к которому приходят люди в молитвенном обращении. Поэтому важнейшей задачей является сохранение наших святынь. Сохранение для

наших детей и потомков, чтобы молясь у образов, они приобщались к Его благодати, и находили путь к спасению. Одним из путей решения этой задачи есть реставрационное дело, от которого зависит продление жизни святых икон.

Библиография.

1. Икона, секреты мастерства. – Век: Россия, 1993.

2. Грабарь. Реставрация древнерусской живописи. – М., 1979.

3. История иконописи – М.: АРТ-БМБ, 2002.

4. Реставрация станковой темперной живописи / Под ред. В.В. Филатова.

5. Белый В.А. Отчет о консервационно-реставрационной работе на иконе «Огненное восхождение Ильи Пророка» художника-реставратора В.А. Белого Св. Никольской церкви г. Вилково, Кикийского района, Одесской области. – 2003.



Фото 1.



Фото 2.



Фото 3



Фото 4.

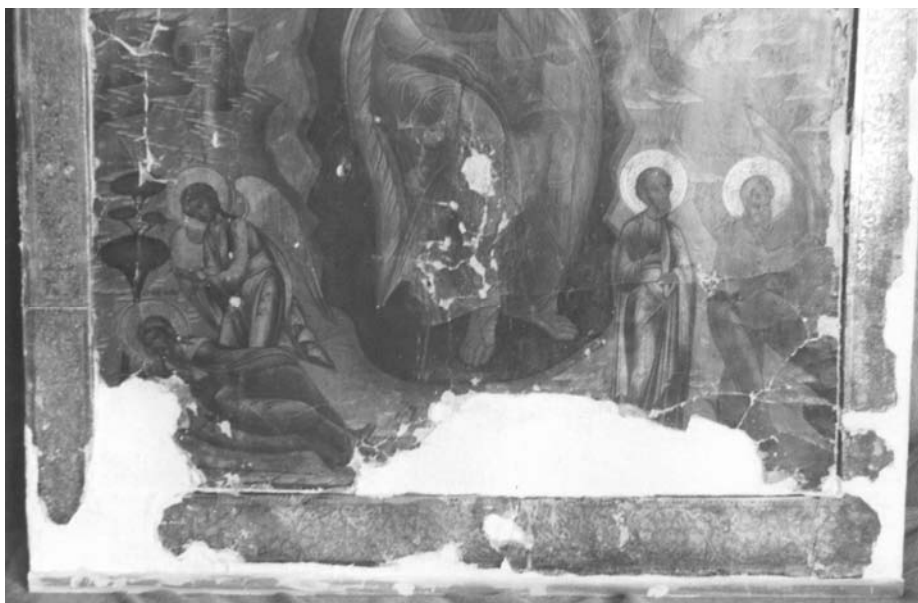


Фото 5



Фото 6



Фото 7.

Мысько Ю.В. (Черновцы, Украина)

РЕГИОНАЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ ЭТНОКУЛЬТУРЫ СТАРООБРЯДЦЕВ БУКОВИНЫ XIX ВЕКА (по материалам Д. Дана)

Феномен старообрядчества с момента своего возникновения и вот уже более чем три столетия привлекает внимание многих исследователей. Изучением различных сторон этого явления занимались как церковные деятели, так и ученые разных направлений. Для XVIII – XIX вв. характерно преобладание литературы полемического характера, когда старообрядчество было в основном мотивом противостояния, аргументом в борьбе между представителями разных религиозных, научных, революционных группировок. В результате в этот период только в России появилось приблизительно пять тысяч отдельных томов, а также еще большее количество брошюр, статей и заметок¹. Из-за постоянных религиозных преследований и угрозы физического уничтожения со стороны властей и официальной церкви, старообрядцы бежали на окраины Российского государства, а то и за его пределы. Еще с петровских времен шло переселение староверских общин за границу – в Польшу, Балтийские страны, Пруссию, Швецию, на Кавказ, в Турцию, Дунайские княжества, Австрийские владения. Естественно, что тему старообрядчества не обошли вниманием исследователи тех регионов, где возникали поселения староверов.

Это касается и группы старообрядцев – липован, что осела на Буковине в

конце XVIII в. благодаря толерантной религиозной политике австрийского правительства. Местная научная общественность в меру своей заинтересованности принялась изучать это новое для себя явление. В конце XIX века появляется ряд публикаций, в основном этнографического характера, в которых в большей или меньшей степени уделяется внимание культуре и быту староверов Буковины; выходят и специальные изыскания. Это, в частности, работы Р. Кайндля², И. Полека³, Л. Симигиновича-Штауфе⁴, Г. Купчанко⁵, а также Д. Дана⁶.

Отдельные аспекты творчества Дмитрия Дана, румынского народоведа, внесшего значительный вклад в изучение традиционной народной культуры многих этносов Буковины, в последнее время активно разрабатываются современными исследователями⁷. Но, на наш

² Kaindl R.F. Das Entstehen und die Entwicklung der Lippowaner-colonien in der Bukowina. – Wien, 1896. – 151 s.

³ Polek J. Die Lippowaner in der Bukowina. Abt. III. – Czernowitz: Druk von H. Czopp, 1899. – 49 s.; Polek Johann. Die Lippowaner in der Bukowina. 1. Geschichte ihrer Ansiedelung. Czernowitz. 1896 – 87 s.

⁴ Simiginowicz-Staufe L.A. Die Volkergruppen der Bukowina. – Czernowitz: Buchdruckerei H. Czopp, 1884. – 203 s.

⁵ Купчанко Г. Буковина и ее русские жители. – Вьдень, 1895. – 52 с.

⁶ Dan D. Die Lippowaner // Herzogthum Bukowina in Wort und Bild. – Wien: Verlag Eduard Beiyer, o.J. – S. 282-295; Dan D. Die Lippowaner in der Bukowina. – Czernowitz, 1890. – 34 s.

⁷ Звоздецький Д. Заснування старообрядницької митрополії на Буковині // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології. Зб. наук. праць. – Чернівці:

¹ Иванов К.Ю. Старообрядчество юга Западной Сибири второй половины – XIX начала XX века: Автореф. дис. ... канд. ист. наук: 07.00.02 / Кемеровский государственный университет. – Кемерово, 2001. – С. 3.

взгляд, еще не получила достойной оценки его научная деятельность, связанная с изучением липованских общин в регионе, на чем бы и хотелось остановиться подробнее.

Родившись 8 октября 1856 г. в Сучаве, после окончания гимназии Д. Дан в 1876 г. поступает на богословский факультет Черновицкого университета¹. Еще во время обучения он увлекается народоведением и публикует ряд фольклорно-этнографических разысканий, среди которых и «Липованские жилища на Буковине» (1879 г.). В период службы приходским священником в Лужанах появляются его «Липоване на Буковине» (1890 г.), позже он готовит очерк про липован для коллективного историко-краеведческого сборника «Буковина в слове и рисунке» (1899 г.)² (Рис. 1). Анализу сообщений последнего и посвящена данная статья.

Прут, 2004. – Т. 1 (17). – С. 205-209; Звоздецький Д. Росіяни-старообрядці в працях дослідників старожитностей Буковини кінця XIX – поч. XX ст. // Р.Ф. Кайндль і українська історична наука. Матеріали Міжнародного наукового семінару «Кайндлівські читання». – Чернівці, 22-23 травня 2004 р. – Вишніця: Черемош, 2004. – Ч. 2. – С. 167-170; Мойсей А. Димітрій Дан (1856-1927) – дослідник етносів Буковини // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології. Зб. наук. праць. – Чернівці: Прут, 2004. – Т. 1 (17). – С. 216-224; Пивоваров С., Чучко М. Димитрій Дан – дослідник старожитностей Буковини // Буковинський історико-етнографічний вісник. – Чернівці: Місто, 2000. – С. 88-89; Чеховський І. Старообрядці Буковини: проблеми адаптації й збереження етнорелігійної ідентичності в сучасному суспільстві // Науковий вісник Чернівецького університету: Збірник наук. праць. – Вип. 203-204. Філософія. – Чернівці: Золоті литаври, 2004. – С. 158-165.

¹ Пивоваров С., Чучко М. Димитрій Дан – дослідник старожитностей Буковини // Буковинський історико-етнографічний вісник. – Чернівці: Місто, 2000. – С. 88.

² Dan D. Die Lippowaner // Herzogthum Bukowina in Wort und Bild. – Wien: Verlag Eduard Beiyer, o.J. – S. 282-295.

Свою работу Дан начинает с этимологии названия буковинских старообрядцев, их численности, расселения и религиозной организации, а также упоминания о привилегиях, предоставленных староверам австрийским кайзером. Отмечая, что липоване живут в Белой Кринице, Соколинцах, Климауцах, Лукавце, он выводит этот этноним от имени «Филипп», («филипповцы», «филиппоны» - одно из беспоповских согласий, название которого очень распространено в Польше) и отмечает, что соседи называли их «филиппованами», или кратко «липованами»³. Интересно, что некоторые современные исследователи также придерживаются этой мысли, считая, что термин «липованин», вероятно, возник вследствие формального, возможно ассоциативного изменения в синтагматическом ряде языковых единиц, что и привело к образованию новой словоформы⁴. Другие считают, что этот вопрос еще требует разработки и обращают внимание на то, что в рукописях и письмах основателей Белокриницкой митрополии не встречается самоназвание «липоване», а только обращение: «наши здешние русские староверы»⁵.

«Одежда у липован преимущественно цветная, рубашки часто красные, а если белые, то по краям обшиты красным и застегиваются на левом плече. У липованских женщин и девиц разрез рубашки располагается спереди на гру-

³ Dan D. Die Lippowaner // Herzogthum... – S.282-283.

⁴ Біла О.С. Російські старообрядці (липовани) Чернівецької області в минулому і сьогодні // До витоків назви краю Буковина: Тез. доп. та повідомлень 2-ої Буковинської історико-краєзнавчої конференції. – Чернівці, 1992. – С. 134.

⁵ Анфимов Г. Некоторые вопросы, возникшие в связи с исследованием исторического прошлого и жизненного уклада русских-липован в Буковине // http://www.lipoveni.ro/istorie/hist_agask.htm.



Рис. 1. Липоване на иллюстрации к очерку Д. Дана
(Dan D. Die Lippowaner in der Bukowina. – Czernowitz, 1890.)

ди. Мужчины носят рубашку поверх штанов и подпоясывают ее цветным шерстяным поясом. Широкие темные штаны заправляются в высокие кожаные сапоги-бутылки. Верхняя мужская одежда длинная, русского кроя, плотно прилегающая к телу, рукава узкие и длинные, в то время как полы от талии расширяются со многими складками. Такая верхняя одежда изготовлялась как для мужчин, так и для женщин из манчестера, плюша или темно-синей шерстяной ткани. Зимняя одежда была еще длиннее и впереди подбита мехом ягнят или овец с добавлением по краю лисьего меха. Для защиты тела правый борт на груди накрывал левый и потом с левой стороны застегивался на маленькие пуговицы – от шеи к поясу. Мужчины поверх одежды носили узкий шерстяной или кожаный пояс.

Мужчины, женщины и дети обычно носили на груди под рубашкой металлический крест на шнурке. Мужским головным убором летом была обычная войлочная шляпа; зимой надевали черную или серую шапку из мерлушки, которую в холод натягивали на

уши. Сапоги носили как летом, так и зимой.

Женщины и девушки, особенно на свадьбу, набрасывали поверх широких кафтанов цветной платок, который ложился на плечи треугольником. В руках держали красный носовой платочек, а уши украшали большими металлическими сережками. Головной убор состоящих в браке женщин – цветные шелковые или шерстяные платки, под которыми носился обруч («обручек», «кичка»)¹. Незамужние девушки надевали диадему – «перевиску», но, как отмечает Дан, это относится к прежним временам, а теперь это только праздничный свадебный атрибут². «Перевиску» на свадьбу с любовью украшали спереди цветными камешками, блестками, пуговицами и т.п., а сзади свисающими разноцветными шелковыми или шерстяными

¹ Dan D. Die Lippowaner // Herzogthum... – S.284-285.

² Dan D. Die Lippowaner // Herzogthum... – S.286.

платками. Конец косы завязывали красными лентами.

Разноцветные верхние юбки длиной до щиколоток у женщин в возрасте более сдержанной окраски, чем у девушек. Они высоко удерживаются с помощью шлеек, а под грудью перевязываются лентой или опояской. Спереди и женщины, и девушки носят цветастые фартуки, которые снимают, идя в церковь. Обуваются женщины летом в ботинки из сафьяна или лаковой кожи, а зимой - в сапоги»¹.

Несмотря на традиционную замкнутость староверских общин, часть липован, очевидно наиболее зажиточная, на конец XIX ст. уже жила в городах, соответственно традиционный костюм испытывал влияния городской моды, что и отмечает Д. Дан. «Одежда зажиточных липован, что живут в городах, отличается большой пышностью. Они носят даже современную одежду, хотя считают, что принципы их религии запрещают любые нововведения в наряде. В воскресенье и праздника мужчины часто прогуливаются в современном костюме, а их женщины - в бархате и шелках»².

Необходимо напомнить, что основой как духовной жизни, так и быта старообрядцев было так называемое «древнее благочестие», из-за чего их традиции и обычаи, обусловленные религиозной ориентацией, отличались от традиций и обычаев других этносов края. «Они решительно ограждались от всех нововведений, поскольку это не согласовывалось с их верой»³. К разряду запрещенных вещей принадлежали театральные зрелища, танцы и музыка, употребление спиртных напитков, кофе и курение табака. Последнее в особенности заинтересовало Дана и он детальнее остановился на причинах этого табу. «Растение табак считают зельем, которое возникло из крови

черта и потому они не курят сами и не разрешают другим курить табак в своих домах. Поэтому же в их селах не торгуют табаком»⁴. Но других запретов придерживаются намного меньше «и потому в базарные дни в городских кабаках можно увидеть как танцуют, поют и галдят липоване»⁵. Как чуждость воспринимает исследователь отдельные явления в культуре и быту староверов: нежелание брить бороду, которая делает их вид иногда неприятным; сопротивление учету и клеймению скота из-за поверья о том, что у почитанной коровы засохнет вымя; презрение к псам как к наиболее нечистым животным⁶. Определенное осуждение у Дана вызывает нежелание липован обращаться к врачам даже в самых сложных случаях из-за убеждения, что Бог сам лечит все болезни, что приводит к распространению в их среде инфекционных заболеваний⁷. Не одобряет исследователь и отсутствие у них стремления дать своим детям высшее школьное образование⁸.

Вся работа Дана насыщена примерами проявления религиозной ксенофобии староверов. «Липоване сторонятся иноверцев, так как считают их нечистыми и ограничивают свое общение с ними самыми необходимыми делами. ... Чтобы не оскверниться из-за посещения неверного, они держат наготове ковры, которыми застилают предложенную гостю скамью. Если же гость сел на незастеленную скамью, то после него ее моют начисто. Они никогда не молятся и не едят вместе с иноверцами, редко пьют из стакана нелипованина, поэтому во время путешествий берут с собою кружку. ... В тех местностях, где они проживают вместе с иноверцами, они обычно ог-

¹ Dan D. Die Lippowaner // Herzogthum... - S.286-287.

² Dan D. Die Lippowaner // Herzogthum... - S.287.

³ Купчанко Г. Буковина и ее русские жители. - Вьдень, 1895. - С.20-21.

⁴ Dan D. Die Lippowaner // Herzogthum... - S.288.

⁵ Dan D. Die Lippowaner // Herzogthum... - S.289.

⁶ Dan D. Die Lippowaner // Herzogthum... - S.288.

⁷ Dan D. Die Lippowaner // Herzogthum... - S.288.

⁸ Dan D. Die Lippowaner // Herzogthum... - S.290.

раждают свое жилье и сады высокими заборами, чтобы спрятать их от заинтересованных взглядов чужаков и чтобы защитить свою собственность, что придает их домам некую таинственность»¹. Из-за этого, с досадой констатирует исследователь, об их общественной жизни можно узнать очень мало, и переходит к описанию семейной обрядности липован.

«Оригинальное своеобразие их праздникам и свадьбам придает пение несколько монотонных религиозных и светских песен о любви. Чтобы жениться, парень может не иметь поля и дома, но должен владеть конем и телегой; девушка обычно получает в приданое поле и корову. Молодые люди всегда живут один-два года с родителями молодого. За это время им строят собственный дом. Браки беспоповцев свободные; у поповцев эти браки строго запрещены: если бы кто-то жил в таком браке, то ему на протяжении семи лет было бы отказано в колодезной воде, выходе на улицу и посещении церкви. ...

Липоване, которые живут очень рассеянно, хоронят своих покойников на собственных кладбищах. Перед погребением умершего оплакивают лишь родные, без женщин-плакальщиц. В руку покойнику вкладывают составленную священником записку, своего рода свидетельство о духовной зрелости, которое носит название «рукописание»: в нем записано, что тот может предстать перед Богом»².

В противовес недоверию к чужакам, Дан подтверждает существование товарищества и взаимопомощи среди братьев по вере в общинах старообрядцев. «Они постоянно проявляют большую заинтересованность к благосостоянию своих братьев по роду во всех краях и контактируют с ними через посланцев, не считаясь с множест-

вом препятствий. Братьям по роду, попавшим в нужду, все помогают полной мерою»³. О сохранении патриархальных отношений говорит и традиция глубокого почитания каждого старшего брата по роду: «перед ним снимают шапки, а перед старшими родственниками каждый младший кланяется в колени, ... при этом сгибаются так низко, что лбом почти касаются земли»⁴.

«Дома липован исключительно деревянные, крытые дранкой и делятся сенями на две части. По правую сторону сеней - жилая комната, по левую сторону - кухня. Слева от кухни под той же крышей находится конюшня и навес для телег. В одном из передних углов жилой комнаты висят иконы, перед ними - лампы. Иконы с лампами, обычно менее ценные, есть также в кухне. Возле задней стены жилой комнаты расположено еловое супружеское ложе, защищенное от заинтересованных взглядов красной занавеской. Вдоль северной и восточной стен стоят деревянные скамьи, а перед ними - стол из пихты, иногда выкрашенный. Возле входа в кухню - плита вместе с печью, которая зимой используется как место для сна и потому тоже закрывается красной шторкой»⁵.

«Питание липован обычно вегетарианское и состоит из бобовых и различных фруктов. Мясо они употребляют лишь зимой - на масленицу, а монахи и монахини - никогда. Их кулинарное искусство чрезвычайно простое. Кушанья в глиняных горшках закладывают в печь, чтобы они там тушились. В обеденное время горшки с хорошо сваренными блюдами вынимают и пищу подают на стол. Благодаря такому способу еда длительное время остается теплой»⁶.

³ Dan D. Die Lippowaner // Herzogthum... - S.292.

⁴ Dan D. Die Lippowaner // Herzogthum... - S.292.

⁵ Dan D. Die Lippowaner // Herzogthum... - S. 292.

⁶ Dan D. Die Lippowaner // Herzogthum... - S.290.

¹ Dan D. Die Lippowaner // Herzogthum Bukowina in Wort und Bild. – Wien: Verlag Eduard Beier, o.J. – S. 289-290.

² Dan D. Die Lippowaner // Herzogthum... - S.291, 291.

Заканчивая описание традиционного быта простых членов липованской общины, Д. Дан обращает внимание и на характерные особенности быта духовенства. «Одежда монахов состоит из длинной черной мантии с воротом в форме пелерины, отороченной красным или синим. Головным убором служит коническая черная бархатная шапка, на которую при входе в церковь натягивают черный капюшон. Монахини носят черные бархатные или фетровые шапочки, низенькие и без полей, сверху на которые при выходе набрасывается черное шерстяное покрывало, таким образом, чтобы один его конец закрывал грудь, а второй свисал на спину. ... Основное занятие монахов и монахинь состоит в соблюдении суровых монастырских правил, которые предусматривают ежедневные четырнадцатичасовые молитвы, а также занятия земледелием и садоводством. Монахини также изготавливают розовые венки, подушки, одежду. ... Кроме монахинь, в Белой Кринице живут и затворницы, так называемые «скитянки», которые зарабатывают свой хлеб ежедневной работой в поле или милостыней»¹.

Суровые религиозные нормы не мешали липованам, по определению Д. Дана, быть чрезвычайно энергичными дельцами с честным и трудолюбивым характером². «Они занимаются на селе земледелием и животноводством, а в особенности садоводством или овощеводством и кое-где пчеловодством. Они арендуют все большие, даже очень отдаленные фруктовые сады и виноградники. Осенью они вручную срывают даже с самых высоких деревьев спелые фрукты, пользуясь длинными стремянками и складывают их в подвалы, которые они нанимают по всем городам Буковины. Постепенно они собирают все фруктовые запасы края и таким образом владеют всем фруктовым рынком Буковины и даже

определяют цены на фрукты в соседних краях. На своих небольших тележках они перевозят все виды фруктов: черешни, вишни, сливы, абрикосы, яблоки, груши, виноград, арбузы. А также мед, воск, масло, тыквенное семя, коноплю, лен и прочее в разные местности и даже целыми вагонами отправляют это за границу. В то время, как мужчины ... охраняют или обрывают фрукты в садах, женщины и старики продают перед подвалами выставленные на столах свежие и сушеные фрукты и сделанный из них сидр. В приготовлении сухофруктов, сидров и квашении плодов липоване непревзойденные мастера.

Они занимаются также изготовлением телег и саней, ткачеством и канатным делом. Наибольшее умение и выдержку они проявляют при рытьи прудов, каналов, окопов, фундаментов, сооружении плотин, а также при вывозе вырытой земли. Это в первую очередь касается Лукавецких липован, которые занимаются исключительно земляными работами»³.

Итак, русские старообрядцы – липоване, которые населяли Буковину, вследствие обособленности сохранили собственную этноконфессиональную и культурную идентичность, что хорошо показал в своей работе Д. Дан. Все старообрядцы Буковины на период конца XIX в. сберегали этническую чистоту и традиционный русский костюм. В жилищном строительстве липован наблюдались определенные влияния соседних этносов, в частности украинцев, которые преимущественно и строили липованам дома. Вместе с тем интерьер жилья сохранял традиционные общероссийские черты, которые не были утрачены и за пределами исторической родины. Занятия липован обуславливались их религиозными взглядами и образом жизни. Они нашли свою нишу в экономике края, занимаясь главным образом садоводством, торговлей фруктами и земляными работами.

¹ Dan D. Die Lippowaner // Herzogthum... – S. 292

² Dan D. Die Lippowaner // Herzogthum... – S.293

³ Dan D. Die Lippowaner // Herzogthum... – S.294.

Захарченко Г.Н. (Одесса, Украина)

РИТУАЛЫ, СОПРОВОЖДАЮЩИЕ РОЖДЕНИЕ ДЕТЕЙ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ ЛИПОВАН ПРИДУНАВЬЯ

Традиционная культура липован Придунавья в силу многих причин представляет огромный интерес для современных исследователей. Обусловлено это в первую очередь феноменальной способностью липован Придунавья, пребывая продолжительное время в иноэтнической среде, сохранять архаические черты культуры. Не исключением является традиционный комплекс семейных обрядов и обычаев в целом, и родильный цикл в частности.

Процесс появления ребенка на свет с древности был окутан таинством. А все таинственное зачастую вызывало естественное чувство страха в душе человека. С появлением новой человеческой души был связан страх перед потусторонними силами, страх за жизнь роженицы и окружающих ее людей. Все это вызвало к жизни целый ряд обрядов, ритуалов, поверий, связанных с родами, которые передавались из поколения в поколение.

По народным представлениям, беременность считалась «нечистым делом». Поэтому факт ожидания ребенка был известен очень ограниченному кругу родственников. Окружающие об этом узнавали только по внешнему виду будущей матери.

Беременная женщина продолжала выполнять работу в поле и по дому, как и все остальные. Но определенные запреты для нее все же существовали.

Ей запрещалось выполнять какую-либо домашнюю работу в воскресенье, иначе ребенок мог родиться с каким-либо физическим недостатком (вспоминают случай, когда ребенок родился со сросшимися пальцами на обеих руках и объясняют это работой беременной в воскресенье). Аналогичные последствия могли быть, если беременная пинала ногой кошку, лазила через забор или лазейку: «ребенок может родиться калеккой или пуповиной задушиться».

Отдельные народные приметы позволяли определить пол ребенка еще до его рождения. Например, по лицу беременной: если на нем появлялись разные пигментные пятна – родится девочка, а если кожа была чистой – будет мальчик. Либо же, если живот беременной был округлый и опущен к низу, то считали, что родится девочка, а если он был весь расположен впереди и имел заостренную форму – появится мальчик.

До середины XX века принимала роды бабка-повитуха (варианты названий: *бабушка, бабка*). Обычно это была пожилая женщина, которую уважали в селе. Это подчеркивают слова самих липован, что «и священники ладили с бабками».

Среди старообрядцев, которые придерживались строгой изоляции в быту относительно всего «мирского», повитухи были «вне конфессии». Скорее

всего это связано с тем, что комплекс представлений о женщинах, которые принимали роды и присматривали за младенцем, появился еще до принятия христианства, до раскола в православии¹.

Принять роды бабушку приглашал муж роженицы либо ее свекровь. Приглашение осуществлялось только в устной форме, и до родов бабушке ничего не несли.

Роды принимали в доме, на печке либо на лежанке, иногда на полу. Присутствие на родах посторонних лиц не допускалось, исключение могло быть сделано для свекрови роженицы. Это связано не только с желанием обеспечить моральный покой роженицы, а также с древним воззрением на роженицу как на существо «нечистое», контакт с которым опасен для окружающих. С другой стороны, согласно представлениям, роженица подвержена влиянию вредоносных сил, поэтому ее необходимо было оградить от любого постороннего контакта, чтобы избежать вреда для ее здоровья и ребенка. Если роды были тяжелыми, *бабушка* молилась Богородице, водила роженицу вокруг стола. Ритуальное вождение вокруг стола известно во многих восточнославянских обрядах. Символика стола соотносится с идеей пути, потому как стол, как сакральный центр жилища – это начальный и конечный пункт любого

пути. В этом случае ритуальное обхождение вокруг стола имитирует путь, который проходит душа до рождения². В очень тяжелых случаях священника просили открыть церковные ворота. При этом следует отметить, что открытие церковных ворот в обрядовой практике восточных славян является распространенным явлением, как в случае трудных родов, так и в случае тяжелой смерти. Аналогично в случае с ритуальным обхождением вокруг стола, здесь имеет место прием имитативной магии, призванной способствовать освобождению души, как при агонии, так и при появлении на свет.

Повитуха принимала ребенка в корыто, перевязывала пуповину пряжей и растирала новорожденного сразу после родов. В обязанность повитухи входило: на протяжении 3-7 дней после родов проводить роженицу (*родиху*), мыть и растирать ее в бане, «приподымать» живот, а также присматривать за ребенком.

Бабука первый раз купала ребенка, растирала его, учила как его пеленать и другим тонкостям присмотра за младенцем. В качестве благодарности за принятые роды *бабушке* давали мыло, калач и платок. На крестинах ей обязательно дарили пару калачей, сверху которых клали платок, отрез на платье. Обычай благодарить повитуху как подарками, так и деньгами не был

¹ Листова Т.А. Русские обряды, обычаи и поверья, связанные с повивальной бабкой (вторая половина XIX – 20-е гг. XX в.) // Русские: семейный и общественный быт. – М., 1989. – С. 143.

² Маховская И. Семантика ритуалов, связанных с рождением ребенка // Етнічна історія народів Європи: Традиційна етнічна культура слов'ян. Збірник наукових праць. – К., 1999. – С. 86.

традиционным, а появился с 30-х гг. XX в.

Существовал также в календарном цикле праздников определенный день, когда липоване чествовали бабку-повитуху, что еще раз подчеркивает особое к ней отношение. На Новый год по старому стилю (14 января) *бабушка* топила баню, готовила кашу и в гости к ней с гостинцами сходились женщины, у которых она принимала роды. Бабка угощала их кашей, они ее одаривали отрезом материи: «кто на платок, кто на юбку». Этот день так и называли «*бабьи каши*». Аналогичный обычай известен и у русских основной этнической территории. Однако отмечался он на 2-й день Рождества¹.

Народная традиция наделяла повитуху двойственным статусом². С одной стороны, она приближалась к лицам сакральным – совершает богоугодное, «чистое» дело, помогая появиться на свет новой душе. Кроме этого, если ребенок рождался слабеньким, *бабка*, читая молитву, трижды погружала его в «святую воду» и давала имя. Девочке давалось имя матери, мальчику – имя отца. После совершения такого обряда ребенок считался полукрещеным. Если он выживал, его заново крестили в соответствии с церковным обрядом, а если умирал – его хоронили как крещеного, устанавливая крест на могиле. Традиция, при которой *бабка-повитуха* крестила ребенка и при этом давала ему имя, сохранялась в старо-

обрядческих отдаленных поселениях России во второй половине XIX – до 20-х гг. XX в³. В тоже время, в силу своих знаний и умений, повитуха уподоблялась знахарям и колдунам. Поскольку она была связана с «нечистой» родов, роженицы и младенца, она также являлась «нечистой». С этим связан своеобразный ритуал очищения: перед тем как отблагодарить повитуху, *родиха* поливала ей на руки, а *бабка* ей в ответ.

Появление на свет младенца остальным детям в семье объясняли по-разному: «*бабка* принесла», «поймала» или же купили малыша, в реке словили.

Традиционно уже на следующий день после рождения либо через 3-4 дня ребенка крестили. С середины XX века срок крестин продлили до 40 дней. В крестные родители (кумовья) звали только родню – одного человека со стороны отца ребенка, другого – со стороны матери. В церковь крестить ребенка несли крестные родители. Они несли с собой отрез материи – *свидон*, в который заворачивали ребенка после купели и подарок священнику. Крещение осуществлялось троекратным погружением ребенка в воду. *Свидон* во время ритуала крещения держал кум, он же принимал ребенка после совершения ритуала. Затем *свидон* оставляли в церкви. Священник одевал на ребенка крестик, рубашечку и обязательно пояс. Мать младенца не присутствовала на крещении, потому как ей запрещалось в

¹ Листова Т.А. Указ.соч. – С. 160.

² Седакова И.А. Повитуха // Славянская мифология. – Л., 2002. – С. 369.

³ Листова Т.А. Указ. Соч. – С. 148.

течение 40 дней выходить со двора. После истечения данного срока над роженицей в церкви вычитывалась молитва и ей уже разрешалось не только выходить со двора, но и посещать церковь.

После совершения ритуала крещения в церкви, дома устраивали гулянье – «кресьбины». Если младенец родился в пост, то гулянье не делали, но сам ритуал крещения не отменяли. По этому поводу говорили: «*Если родится в Пост, пусть ждет Пасхи*». Хорошим знаком считалось рождение ребенка в день праздника.

Рождение ребенка могли отметить через 3-7 дней после родов, т.н. *родины*. К роженице в этот день приходили замужние женщины (чаще уже рожавшие) и приносили угощение роженице и подарки ребенку. Каждый, кто приходил на *родины*, приносил с собой большой калач, сверху которого был узелок с гостинцами (бублики, конфеты, сахар, прянички, лимон). Традиционно содержание этого обычая включало как моральный, так и практический смысл: с одной стороны поздравление роженицы с рождением ребенка, с другой – определенная помощь продуктами. У украинцев данного региона традиция отмечания *ро-*

дин являлась не просто очень устойчивой, но и одним из обязательных элементов родильного цикла обрядов. Однако у старообрядцев зачастую *родины* и *кресьбины* происходили в один день, что продиктовано не столько практическим смыслом, сколько желанием как можно скорее окрестить ребенка, и уже после этого отметить появление на свет и в первую очередь его крещение.

По традиции имя ребенку давал священник по святцам. При этом устойчивым был обычай мальчику давать имя святого, которого почитали на протяжении 8 дней после рождения, а девочке – 8-й день до или после рождения. С 1930-х годов в выборе имени большую роль стали играть крестные и родные родители.

Таким образом, можно сказать, что в ритуалах, сопровождающих рождение детей, у липован прослеживаются как архаические, так и традиционно славянские элементы. А также устойчивым в содержании данных обрядов является религиозный фактор, подчеркивающий специфику родильных ритуалов липован.

Серебрянникова Н.И. (Одесса, Украина)

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О СГЛАЗЕ И ПЕРЕПУГЕ У ЛИПОВАНСКОГО НАСЕЛЕНИЯ ПРИДУНАВЬЯ

Традиционная культура старообрядцев Подунавья чрезвычайно богата и интересна для исследователей. Она выделяется древними традициями, а также высокой степенью их сохранности. Это относится и к системе народных знаний (народной медицинской практике в том числе). Народные знания являются важной составляющей любого этноса как основное условие его жизнедеятельности. То есть здоровье как отдельного индивидуума, так и коллектива в целом – важный аспект в культуре каждого народа. Таким образом, необходимость исследования именно этого аспекта традиционной культуры – очевидна.

В этой публикации обобщаются наблюдения, сделанные в ходе полевых этнографических экспедиций в старообрядческие села Придунавья. Предмет внимания – липованские представления о сглазе и перепуге¹.

Акцентирование внимания на этих «заболеваниях» в народной культуре обусловлено несколькими причинами. Проявления и симптомы этих болезней позволяют отнести их к разряду психологических. А поскольку в селах профессиональной психологической помощи не оказывается, то и на современном этапе лечение этих заболеваний производится исключительно у народных лекарей (преимущественно пожилых женщин – *баб*). Благодаря этому архаичные представления о них не были вытеснены современными знаниями. Это дало нам возможность вы-

явить архаичные представления об этих заболеваниях и их лечении.

Итак, перепуг и сглаз мы отнесли к категории болезней, которые не диагностируются и не лечатся современной медициной. А представления об их происхождении и методах лечения встречаются до сих пор среди русского старообрядческого населения.

Обратимся к этимологии этих заболеваний (т.е. представлениям об их происхождении), методам их лечения.

Перепуг. Это заболевание, которое происходило от нервного потрясения – испуга (испугаться можно было животного, резкого действия, огня и т.д.). Основными симптомами являются: бессонница (у детей непрерывный плач), отсутствие аппетита, нервный тик, немота.

В лечении чаще всего, как и среди украинцев и болгар, применяли яйцо, воду, иногда использовали воск или свинец. Больного (ребенка, взрослого) вели к бабушке. Она водила яйцом по всему телу, затем разбивала его в стакан с водой. В нем она могла увидеть причину перепуга. Эту воду давали выпить больному и выливали под дерево. Яйцо необходимо отдать собаке или закопать. Лечение воском или свинцом производилось следующим образом: бабушка растопленный воск или свинец выливали в воду, которую держали над головой больного. По форме застывшей субстанции также можно было узнать причину перепуга. Яйцо, свинец, воск были предметами, которые использовали с целью «забрать на себя» болезнь и застыть.

И в первом, и во втором случае бабушка читала молитву или заговор. Характерной особенностью проведения

¹ Необходимо понимать, что в большинстве своем в этой статье идет о «суевериях и реликтах язычества», которые в силу ряда причин бытовали у липован (примечание редакции).

ритуалов является то, что бабушка не бралась лечить некрещеного ребенка.

В ходе экспедиционных исследований нами были зафиксированы комплексы лечения перепуга, встречающиеся лишь у русских-старообрядцев отдельных сел. Так, например, в с. Мирное применялись следующие приемы для лечения перепуга: бабушка пропускала воду через сито, читая заговоры или молитвы одновременно. После лечения воду давали выпить больному. Следующий вариант предусматривает лечение ребенка. Мать должна была взять детскую рубашечку и принести ее бабе, которая читала над ней заговоры в бане. После этого мама надевала эту рубашечку на больного ребенка. Заговоренная рубашечка должна была быть на ребенке до первой бани.

В с.Васильевка нами были зафиксированы представления о времени проведения ритуала лечения. Так, больного ребенка три раза приводили бабке для того, чтобы она "выкачивала" яйцом болезнь: первый раз - на молодой месяц, второй - на "средний" месяц, третий - на полный месяц.

Ни в одном из сел, в которых проживают русские-старообрядцы нами не были зафиксированы сами тексты заговоров для лечения перепуга. Респонденты чаще всего настаивают на том, что в лечении чаще всего используются молитвы.

Более сложная этимология у болезни, которую в народе традиционно называют **сглаз**.

Сглаз - это сложный и целостный комплекс народных верований, в основе которых лежит убеждение, что человек (мужчина или женщина) может осознанно (или неосознанно) навредить другому человеку или его имуществу, только взглянув на него или высказав похвалу. Результатом такого влияния может стать болезнь, смерть и

разрушения. Как правило, притягивают или провоцируют "лихой глаз" счастливая судьба, хорошее здоровье или красота жертвы (неосторожное упоминание о них).

Учеными верования в сглаз интерпретируются по-разному. В. Даль искал в народном понимании сглаза рациональное зерно и объяснял их влиянием непонятной людям силой магнетизма, которой наделены отдельные личности. Исследователь в некоторой степени был прав, так как научная медицина на самом деле признает гипноз и применяет его для лечения². Д.К. Зеленин был такого же мнения о происхождении верования в *сглаз*³.

По мнению Н.Ф. Сумцова, источник этих верований необходимо искать в простой демонологии. Злой человек наполнен маленькими демонами и при взгляде на кого-то эти демоны переходят на жертву⁴.

В.Н. Бехтерев считал, что верования в сглаз были порождены психологическими причинами, а именно, болезненным страхом перед чужим взглядом. К таким выводам он пришел, основываясь на собственных материалах лечебной практики: у людей, которые страдают тяжелой формой нервного расстройства, существовал страх перед чужим взглядом⁵.

В современной этнологической литературе распространенной является точка зрения, согласно которой корни верований в сглаз необходимо искать в первобытно-общинном строе, когда люди жили родами и в каждом чужом

² Даль В. О поверьях и предрассудках русского народа. - М., 1880. - С.38.

³ Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. - М., 1991. - С.287.

⁴ Сумцов Н.Ф. Культурные переживания. - К., 1890. - С.38.

⁵ Бехтерев В.М. Непереносимость или боязнь чужого взгляда // Обозрение психиатрии, неврологии и экспериментальной психологии. - 1900. - № 5. - С.491-493.

человеке видели своего врага, который был способен навредить, наслать болезнь.

Среди русского старообрядческого населения Придунавья сохраняются представления о *сглазе*. *Сглазом* объясняли целый ряд заболеваний, часто с совсем разными симптомами: высокая температура, тошнота, головная боль, отсутствие аппетита, боль в суставах, лихорадка, паралич руки, ноги, лица и др. Заболевания от сглаза считались наиболее трудными для лечения. Если лекарка видела, что человека сильно сглазили – даже не бралась за лечение (с. Новая Некрасовка). Русские говорили, что *от сглаза лес сохнет* (сс. Мирное, Приморское).

Наиболее подвержены сглазу были люди, которые находились на границе перемены своего статуса в границах данной культуры (беременные женщины, маленькие дети, жених и невеста) или человек, который по определенным причинам находился за поясом культуры (голый, грязный) или в лиминарном статусе (больной, раненый, голодный, спящий). У русских старообрядцев до сих пор сохраняется поверье, согласно которому человек не мог ложиться спать, полностью сняв с себя одежду. Обязательным было оставить на себе пояс и нательный крест.

Согласно поверьям русских старообрядцев данного региона сглазить мог человек, которого мать два раза в детстве отлучала от груди. Такого ребенка называли *“завернутый ребенок”*. Это поверье было распространено на всей территории Восточной Европы. Молоко как посредник между младенцем (который еще не имеет социального статуса и потому еще не полностью разорвал связь с природой) и мамой (которая имеет связь с обществом) несет в себе сакральную силу⁶. Акт отлучения

ребенка от матери ассоциировался с древним мифом о появлении мира, в котором речь идет об отделении неба от земли⁷. Потому, возможно, пожар, который произошел от удара молнии, гасят молоком (с. Мирное). Таким образом, возвращение к груди ребенка означает, по сути, его отлучение от окружающего общества⁸. А. Дандес объяснял это верование по-другому. Он считал, что в этом случае ребенок демонстрирует жадность. Ребенок, который получает больше молока, станет взрослым, который будет пытаться получить материальные блага таким самым способом, т.е. за счет других. Следовательно, он будет носителем злых глаз, жадным, всегда будет желать большего, чем заслуживает или ему требуется⁹.

Однако, сглазить мог человек и не специально. Существовало поверье о том, что в жизни каждого человека существуют минуты, когда взглядом могли принести несчастье другому (в с. Мирное, например, говорят *не в твою минуту попал*). Сглазить можно было, с завистью похвалив что-нибудь или пожелав чего-нибудь в мыслях недоброго.

В лечении сглаза применялись следующие приемы:

1. Лечение водой и огнем. С их помощью с больного “смывали болезнь”.

- Необходимо взять непочатый коробок спичек, нож, соль, воду. В стакан с водой баба кидала соль, 9 зажженных спичек. Затем необходимо было читать молитву (богородицу) и ножом крестить воду. Больному давали выпить этой воды, а затем умывали. Через некоторое время его начинало ломить и крутить. После этого больной

⁷ Раденкович Л. Дурной глаз в народных представлениях славян // Живая старина. – 1995. – № 3(7). – С.33.

⁸ Там же. – С.34.

⁹ Дандес А. Сухе та мокре, лихе око (есеї про індоєвропейське та семітське світобачення) // Студії з інтегральної культурології. – 1995. – № 1. – С.132-142.

⁶ Славянские древности. – М., 1995. – Т.1. – С.563-566.

засыпал. Воду выливали на кота или собаку. Лечение необходимо было проводить три раза: утром, вечером, утром (с.Приморское).

- Необходимо взять воду, 9 спичек.

Баба брала воду с колодца, наливала в стакан, три раза кидала в эту воду зажженные спички крест-накрест, три раза дула на нее, при этом нашептывала заговоры или читала Богородицу. Эту воду использовали следующим образом: 1) бабушка делала крестики на руках и ногах больного; 2) бабушка умывала лицо больного тыльной стороной ладоней и давала ее выпить; 3) бабушка брызгала на больного. Все эти приемы применялись по три раза. После лечения воду надо было вылить туда, где никто не ходил, для того, чтобы болезнь ни к кому не "пристала". В не-

которых случаях в воду бросали соль (с.Мирное, Васильевка).

2. Лечение при помощи приемов, которые могли символизировать "новое рождение".

- мать клала ребенка на порог и переступала через него несколько раз;

- мать вытирала ребенка *пеленой* (краем нижней сорочки).

Таким образом, приведенные нами материалы позволяют утверждать, что у старообрядческого населения сохранились наиболее архаичные представления о происхождении и лечении таких болезней как перепуг и сглаз. Высокая степень сохранности этих представлений свидетельствует о том, что они не были вытеснены современными медицинскими знаниями из-за отсутствия качественной психологической помощи в селах.

Маерчик М.С. (Киев, Украина)

СТАРООБРЯДЧЕСКИЙ ПОХОРОННЫЙ САВАН: кросс-культурные типологические и семантические параллели

В локальных традициях встречаются предметные коды емко и ярко иллюстрирующие и подтверждающие отдельные теоретические положения и гипотезы, доведение которых в ином случае (для традиций с другим ритуальным оформлением события) весьма затруднено. Таким семантически емким символом является старообрядческий похоронный саван. Он выступает важным культурным маркером старообрядческой традиции, на основании которого часто происходит бытовая идентификация старообрядцев соседними этническими группами: «- Кто такие липоване? - Ну, липоване... это ..., они в саване хоронят, а мы нет» [МА: г. Вилково].

Известно, что лиминальные персонажи (те, которые осуществляют в ритуале переход к иному социальному статусу – жених и невеста, покойник, новорожденный, роженица и т.д.) на первых этапах обряда обозначены рядом маркеров с негативной семантикой. Среди архетипических символических характеристик лиминальных персонажей назовем неподвижность, недееспособность, слепота, глухота, отказ от еды, кокономорфизм, телесная нефункциональность. В связи с рассматриваемой здесь семиотикой похоронного савана остановимся на теме кокономорфизма (то есть, символического состояния тела в форме кокона).

Саван – это большой, двухметровый кусок белой цельной новой ткани, обычно "простынка" (с. Приморское), сшитый в одном конце по ширине пополам в капюшон. Саваном обертывали тело покойника, включая ноги, руки и голову, сверху трижды крестообразно связывая лентой.

Выразительной типологической параллелью заматывания в саван является пеленание младенцев. Этот параллелизм настолько прямой, что обычно его отмечают

и сами носители культуры: «Одевают его [покойника], повивают *как младенца*» [МА: с. Приморское]. В Белой Кринице на Буковине респондентка, отвечая на вопрос, как повивают младенца, использовала противоположное сравнение – «*как и покойника*».

Обычно респонденты слабо улавливают или вообще не улавливают параллелизмы между символикой похоронного и родильного обрядов, в то время, когда исследователю этот параллелизм кажется вполне очевидным. Например, пеленание ребенка и связывание рук и ног покойника (существует и в старообрядческой традиции) может сопоставляться на основании общей мотивации – и ребенка и покойника связывают, чтоб их тело было "правильным", ровным росло или ровно лежало (покойника развязывают только, когда «он уже заколел» [МА: с. Приморское], а ребенка перестают пеленать, когда он становится «крепеньким»). Эти, как и множество других параллелей не осознаются носителями традиции.

Повивание покойника в саван или пеленание ребенка передает символику структурного упрощения тела. Тело моделируется двухчленным – голова и торс. Эта форма достигается скрыванием рук, ног, что вполне вписывается в общий ритуальный мотив телесной нефункциональности, недееспособности лиминальных персонажей. С этой точки зрения вполне примечательна одна из мотиваций необходимости пеленать ребенка, *чтобы он руками не махал, не будил себя*, то есть фактически с целью максимально ограничить движения тела, удерживать ребенка в состоянии сна.

Упрощенность структур, гомогенность материала, невыделенность составных частей просматривается уже в требованиях избегать рубцов в пеленках; рубцы рас-

сматривались как признаки структурированности, многочленности, составляемости. Так, когда ребенку готовили пеленки из старой отцовской одежды, старались избегать рубцов, выпарывали их. В случае же савана выбирали полностью новый цельный материал. Таким образом одежда, которая всегда выступает культурным аналогом тела, в этом случае передавала (на уровне культуры) его натурализацию, дефункционализацию.

Примечательно, что и пеленки и саван запрещалось готовить наперед, загоя. Это считалось плохой приметой. Такое предписание особо нелогично в контексте похоронного обряда, где смертную одежду готовили намного раньше. Несмотря на это саван шился только после смерти человека, сшивался нестойким, слабым швом. Как пеленки, так и саван связывали сверху лентой, в детской одежде этот компонент назывался свивальником.

Несмотря на наличие общего сегмента в семантике кода одежды покойника и новорожденного, имеют место и противопоставления.

Например, использование старой ткани для пеленок ребенка и новой для похоронного савана представляет разную отдаленную цель ритуала - интегрировать в обжитое, жилое пространство (семантической параллелью которого выступает использованная одежда), либо изъять из социального пространства (параллель - новая, неиспользуемая, не связанная с жизнедеятельностью ткань).

Некрещеного ребенка староверы пеленали исключительно голым. После крещения на ребенка разрешалось одевать рубашечку, а саваном обертывали тело, одетое в полный комплект одежды.

Информативным здесь будет и упоминание об аналогичных формах свадебной одежды. Гуцульская *гугля* - это ритуальная шерстяная плечевая накидка с капюшоном. Гугля по форме и ритуальной семантике сопоставима с саваном, хотя и не снабжена таким многообразием параллелей с похоронной ситуацией, как это бы-

ло в случае пеленания. Во всяком случае, как нам представляется, свадебная одежда (и гугля, и гуня, которая во время свадьбы накидывалась на плечи новобрачных, но рукава в этих случаях по назначению не использовались) не создавала дополнительные смыслы на кроссритуальном оппозиционировании символики ткани, кроя или цвета.

Новый параллелизм кода одежды в свадьбе и похоронах неожиданно возникает в поздних формах ритуальной одежды, в том числе и старообрядческой. Свадебная фата взяла на себя часть ритуальных функций, в том числе и функцию обертывания, вуалирования отдельных частей тела, его *кокономорфизации*. Обратим внимание, практически синхронно с появлением фаты в свадебном обряде - в похоронном для закрывания покойника начали использовать ту же ткань, что и для изготовления фаты - тюль¹. В старообрядческой традиции также, несмотря на существование такого семиотически емкого символа как саван, существует также и накрывание покойника в гробу тюлью сверху савана.

Таким образом, в результате сравнения семиотики старообрядческого похоронного савана с типологически тождественными символами других обрядов семейного цикла, а также с символикой украинской семейной обрядности, открываются новые неожиданные грани семантики этого важного похоронного атрибута.

¹ Тюль появился в то время, когда священники не могли ходить на кладбище, а должны были «предавать земле» покойника в самом храме. Скорее всего нужен для отделения полития тела маслом непосредственно поверх савана, от предания земле - поверх нового материала (примечание редакторов).

Кучерявенко Н.Ф. (Измаил, Украина)

КУЛЬТУРА И ДУХОВНЫЕ ТРАДИЦИИ СТАРООБРЯДЦЕВ ПРИДУНАВЬЯ

Строгое соблюдение старинной церковной обрядности - главная особенность культуры старообрядцев. Сегодня на Украине действует более шестидесяти старообрядческих приходов. Они имеются во всех регионах нашей страны, но большая часть сосредоточена в Одесской и Винницкой областях. Центром украинского старообрядчества является Русская старообрядческая епископия Киевская и вся Украины, расположенная в столице страны - городе Киеве. Это одна из семи существующих епископий, духовно подчиняющихся Русской старообрядческой митрополии Московской и вся Руси в Москве. В настоящее время её блюстителем является митрополит Андриан, а пастырем старообрядцев Украины - епископ Савватий. В последнее десятилетие жизнь старообрядческих приходов оживилась. В церквях стало много молодёжи, детей. Начали издаваться книги о старообрядчестве, азбука церковнославянского языка, сборники церковного пения, православные календари.

В селе Новая Некрасовка, да и во всех старообрядческих церквях Бессарабии, службы не прекращались при любой власти. В советский период во многих селах региона (в Ларжанке, Матроске, Броске и др.) были разрушены храмы. Но среди старообрядцев не нашлось людей, способных осквернить святыню, хотя многих «по долгу службы» и пытались заставить это сделать. Нынешнее поколение должно низко поклониться своим дедам и прадедам, которые наотрез отказались участвовать в разрушении церкви. Многие из них живы и сейчас. Они честно прожили жизнь и не нуждаются в оправдании своих поступков тем, что «время было такое» и «все так делали».

Старообрядцы и сейчас берегут и лежат свой храм. В 1996 году под руково-

дством церковного старосты Ивана Ивановича Лапшина в церкви произведен капитальный ремонт. Просевшие старые глиняные стены нужно было убрать и заменить кирпичными, не затрагивая купола. Было принято смелое решение: подпереть купол деревянными столбами и осторожно убрать одну стену, быстро заменить её капитальной кирпичной стеной, затем сделать так и с другими. Как всегда, нашлись скептики. Кто-то даже стал пугать тем, что купол может рухнуть. Но церковный совет ответственность взял на себя и сумел быстро произвести все необходимые работы. Затем работа шла внутри церкви - побелка, покраска, чистка. Храм изнутри засиял и засверкал. Какой праздничной и радостной была первая служба в обновленной церкви! Потом была тщательно отреставрирована церковная ограда. После такого ремонта церковь простоит ещё не одну сотню лет и будет радовать наших внуков и правнуков.

Основой духовной культуры русских старообрядцев является религия. Преданность Христианству у них настолько велика, что почти вытеснила древние языческие обычаи (в отличие от официального Православия). Так, например, на Рождество липоване не колядуют, а славят Христа (священника и церковный причет приглашают в дома, где они служат Христославие - часть церковной Рождественской службы). Мужчины, женщины и дети носят на груди под рубашкой металлический крест на *гайтане* (шнур). Очень берегут его. Липоване почитают крест не из металла, а из дерева по той причине, что Иисус Христос умер не на металлическом, а на деревянном кресте. Брак старообрядцев освящают венчанием в церкви. Если же кто-то жил в незаконном браке, тому даже запрещали пользоваться водой из общего колодца. Этому человеку нельзя было посещать церковь в течение

семи лет. Прежде чем попить воды, старообрядцы крестились. То же они проделывали перед едой и после неё. На молитве при коленопреклонении пользуются маленькими подушечками, которые называются подручниками. Их делают из пёстрых лоскутков или остатков ткани¹. Если при коленопреклонении такой подушечки нет, то вместо неё используется носовой платок, который расстилается на полу. Как монахи, так и миряне на молитве держат в руках изготовленные из кожи чётки, называемые «лестовкой». Семейный быт старообрядцев целиком пребывал под контролем мужа. В семье ничего не делали без его ведома. Муж был господином и деспотом, «вежливенько поучал» свою жену, домочадцев и детей. Даже в церкви мужчины и женщины имели разные места. Спереди ближе к алтарю стояли мужчины, сзади них — женщины.

Известный русский художник Илья Глазунов в своей книге «Русь распятая» писал: «Как Святыню, я храню рукописную книгу XVII века. Небольшая, в черном кожаном переплете с медными застежками, она изумляет высоким мастерством графического искусства. Какие затейливые буквы, как радостно и чудно цветут причудливые травы на орнаментальных заставках! Над буквами, напоминающими клинопись, располагаются неведомые мне знаки. Это древнерусские ноты-крюки».

В семьях старообрядцев, в церквях сохранилось множество таких старопечатных книг, которые действительно изумляют высоким уровнем графического мастерства. Это книги служебные - псалтырь, часовник, минея. По ним проходят церковные службы, а также домашние моления. Есть книги, предназначенные для духовного назидания, воспитания детей. Они написаны известными богословами древности - Иоанном Златоустом, Григорием Богословом, Ефремом Сирийским и другими. Многие из этих книг напечатаны в Москве в царство-

вание Алексея Михайловича и задолго до него (и не только в Москве). Некоторые позже - в 1905 году, в Румынии. Были до 1905 года и подпольные старообрядческие типографии и в России.

Как в живописи и книгопечатании, русские создали свой оригинальный мелодический стиль пения. В древности на Руси существовали две самостоятельные системы нотных знаков - кондакарная и знаменная. Первая из них была совершенно забыта и даже ключ к ней, по мнению исследователей, утерян. Вторая же пережила татарское иго и послужила основой для знаменитой нотации - крюкового письма. Советский музыковед В. Беляев утверждает, что знаменная или стоповая нотация является русским изобретением, «поскольку по значению её знаков не схожа ни с греческой, ни с иными видами безлинейной нотации». С XVII века началось активное проникновение на Русь западноевропейской культуры, что привело к столкновению двух культурных традиций - старорусской и новой, иноземной. «Многое могли бы рассказать древнерусские певческие рукописи, хранящиеся в наших библиотеках, если бы их могли расшифровать», - пишет И.Глазунов. Крюковое письмо, о котором идет речь, сохранилось и активно используется в старообрядческих церковно-служебных книгах. Древнерусское церковное пение дошло до нас через посредство слуховой передачи от одного певца другому и в виде записанного крюками, то есть особой системой знаков. Значение этих знаков, непривычных для современного человека, известно уставщикам, чтецам, священникам и всем, кто захочет узнать и понять крюки - основу записи богослужебных песнопений. Оно передается от старшего поколения к младшему на протяжении уже нескольких веков. Нужно сказать, что это - довольно сложная наука, постигаемая с большим трудом.

Вместе с появлением в Бессарабии первых старообрядческих селений приходит сюда и множество старопечатных книг. Среди старообрядцев всегда имелись люди, занимающиеся церковной грамотой, обучением подрастающего поколения. Книга у староверов очень высоко ценилась.

¹ У подручника две стороны: «Земля», которая и опускается на пол и «Небо», которое и делается из пестрых лоскутков, и предохраняет руки молящегося, а значит - и его самого во время молитвы от соприкосновения с «нечистым» (землей). (комментарий редакторов).

И не только по причине дороговизны. Прежде всего её ценность заключалась в полезности для души. Часто на форзацах книг встречаются надписи: «Сия святая Богодухновенная книга принадлежит...». Далее называлось имя владельца, указывалось его социальное происхождение. Чтение книги считается богоугодным делом. Читали обычно в воскресные или праздничные дни. Приступая к чтению, как и к любому другому занятию, молились. Практически в каждом селе имелись свои переписчики и переплётчики. И сейчас можно найти рукописные книги. Среди них встречаются подлинные шедевры, поражающие величием работы.

Книги бессарабских старообрядцев представлены в основном богослужебными образцами, а также поучениями и житиями святых. Дорогостоящую книгу, бывало купленную за пару лошадей, берегли тщательно, как икону, аккуратно пользовались ею, передавая из рук в руки на протяжении веков по духовному завещанию. Поэтому древние старообрядческие книги до сих пор сохраняют приличный вид. Начиная с 1905 года, старообрядцы смогли приобретать книги открыто. Распространением книг занималось киевское издательство «Знаменное пение», принадлежавшее господину Калашникову и находившееся в доме № 15 на Владимиро-Долгоруковой улице. Открытая торговля и достаточно массовое издание старообрядческих книг в первые десятилетия XX века привели к уменьшению их стоимости и более широкому распространению. В настоящее время книжные собрания сосредоточены в основном в храмах, а также имеются в некоторых семьях старообрядцев. Они не пострадали во время коллективизации, так как тщательно прятались и оберегались владельцами.

Восхищение, которое вызывает старообрядческая икона, вовсе не является прихотью моды. Она - искусство больших мыслей, глубоких чувств и сложного духовного содержания. Старообрядчество категорически не приняло европейских влияний, искаживших традиционные черты древне-

русской иконописи. Непримируемый борец за веру протопоп Аввакум горячо восстал против увлечений иконописцев Западом. Он писал: «Изографы пишут, а власти со-благоволуют им, и все грядут в пропасть гибели. Пишут Спасов образ - лицо одутловато, уста - червонья, власа дрявые, мышцы и руки - толстая; и весь яко немчин учинен, лиш сабли при бедре не написано. Старые добрые изографы писали не так подобие святых — лицо и руки, и все чувства отончали, измождали от поста и труда и всякия скорби. А вы ныне подобие их изменили, пишете таковых же, каковы сами». Прославленная древнерусская иконопись в известном смысле вся старообрядческая, так как она развивалась и достигла своего расцвета в тот период, когда Русская Православная церковь придерживалась старых обрядов.

Реформы Никона и постепенная деградация иконописи были выражением внезапно развившегося «комплекса неполноценности» русской духовности в сравнении с богословием православных греков и европейским изобразительным искусством. Для старообрядцев же был характерен скорее «комплекс превосходства». Поэтому любое внешнее влияние на стиль иконописи и иконописные сюжеты почти исключалось. Во всём мире получили признание высокие художественные достоинства старообрядческой иконы. Для неё характерно сочетание аскетизма, гармонии и мажорного колорита, символизирующего радость победы добра над злом. В ликах старообрядческих икон - умиротворенность и спокойствие. Они согреты внутренним теплом. При изготовлении икон применялись дорогие материалы и тонкие технологические приёмы - золочение и прочеканка фона, использование творенного золота, «ложной эмали» по полю иконы.

Одно из отличий старообрядческой иконы - комбинирование нескольких сюжетов. Самый простой вариант - четырехчастная икона. Есть иконы, на которых изображения располагаются в три ряда (трёхрядницы), а иногда и в пять рядов. Наиболее распространены четырехчастные

иконы. На них часто присутствует Символ креста. Приведём описание одной из таких икон. В центре иконы - распятие. В левом верхнем углу - образ Николы Чудотворца. В правом верхнем - апостола-евангелиста Иоанна Богослова. В нижней левой части - изображение святых Козьмы и Дамиана, в правой - святых мучеников Кирика и Улиты. По полям иконы помещены ангел-хранитель и мученик Иоанн.

Довольно часто встречаются иконы, на которых изображение комбинируется с литыми распятиями или образами, украшенными эмалью. Такие иконы могли быть написаны исключительно в старообрядческой среде. Дело в том, что использование литых металлических образов (из меди, латуни, бронзы) длительное время было запрещено Синодальной Православной церковью. Мастера-иконописцы в совершенстве владели древней техникой и ориентировались как на вкусы, так и на покупательную способность заказчиков. Богатый купец-старообрядец мог позволить себе приобрести дорогую, писанную на сусальном золоте икону. Простой крестьянин покупал образ с имитацией золотого фона, приближающейся к древнему стилю. Наиболее дорогие иконы писались на досках из кипариса. Для более дешёвых подбирался местный материал. Одно из названий южных старообрядцев - «липоване», возможно, связано с технологией изготовления икон на липовых досках. Поверх доски обычно наклеивали материал — «наволочку», которую затем грунтовали. Грунт варили по старому. Даже самые дешёвые иконы в ста-

рообрядческой среде на негрунтованных досках не писались. Краски чаще всего готовились по древним рецептам. Ни живописи на холсте, ни масляных красок у старообрядцев не было. На грунт нередко клалось настоящее сусальное золото, которое иногда прочеканивалось, украшалось тонким орнаментом и покрывалось олифой. Икона писалась непосредственно на золотом фоне. Другой вид икон - использование вместо золота сусального серебра, обработанного особым способом. Это было продиктовано стремлением удешевить икону, сделать её более доступной. Разницы в уровне живописи и характере композиций между этими двумя видами нет.

Строгость религиозных устоев, замкнутость в местах компактного проживания, большие богобоязненные семьи - всё это помогло русским старообрядцам, проживающим на территории Бессарабии, сохранить на протяжении веков свою народную культуру, свой язык, свои обычаи и обряды. Независимо на все притеснения, трагическую судьбу своих предков, оторванность от России, они остались русскими. Старообрядчество XVIII и XX веков, конечно, имеет некоторые различия, но свою суть - древнерусскую духовность - ему удалось сохранить. Свою веру старообрядцы передают детям и внукам, воспитывая их в православном духе, завещая им семейные иконы, богослужебные книги, православные предания и историю. Самое главное, что старообрядчеству удалось сохранить Веру и Церковь - центр духовной жизни и культуры.

Баранник Л.Ф. (Одесса, Украина)

ТРАДИЦИОННАЯ ЮЖНОРУССКАЯ ЛЕКСИКА В РЕЧИ ЛИПОВАН ЮГА УКРАИНЫ

Русские народные говоры с точки зрения формирования подразделяются на две группы: говоры территории ранней восточнославянской колонизации, на которой складывался язык русской нации¹ и говоры вторичные, территорий позднего заселения (после XVI в.), переселенческие.

Интерес диалектологов к переселенческим говорам объясняется прежде всего тем, что «именно на материале говоров территорий позднего заселения особенно отчетливо проявляется соотношение интра- и экстралингвистических факторов, обуславливающих специфику развития языков и диалектов»².

«Одним из видов говоров территорий позднего заселения являются говоры островного характера, иноязычное окружение которых способствует, с одной стороны, обособлению и сохранению определенного диалекта, с другой – взаимопроникновению элементов одного языка в диалект другого языка»³.

Островными в русской диалектологии принято называть говоры русских переселенцев, изолированные от своей материнской прародины и функционирующие в иноязычной или инодиалектной среде. К островным говорам относятся говоры переселенцев, кото-

рые селились компактными группами в инонациональном окружении.

Русские говоры степного Юга Украины – Одесщины являются вторичными, переселенческими, островными. Длительное время (более 200 лет) они функционируют в разноразличном, разноразличном окружении (украинском, болгарском, молдавском, гагаузском и др.), в отрыве от основного русскоязычного и «материнского», южнорусского, массива. На территории Одесской области находится свыше 40 русских островных говоров, которые длительное время бытуют в окружении других языков и диалектов. Русские островные говоры Юга Украины представляют собой по существу настоящий лингвофеномен, своеобразную «живую лабораторию языка»: в них можно наблюдать контакты между различными говорами одного диалекта, между разными диалектами одного языка и между разными языками, как близкого, так и отдаленного родства. Характеризуются они массовостью и относительной одновременностью переселения на новую иноязычную территорию, изолированностью от «материнских» диалектов, сложностью иноязычного и инодиалектного окружения разной степени родства, а также лингвистическим, этнокультурным и конфессиональным своеобразием.

История возникновения русских селений на территории нынешней Одесской области тесно связана с историей заселения Бессарабии. Возникли они в южной части Бессарабии, известной под названием Буджак. Буджаком (по-турецки *буджак* – угол) этот край на-

¹ Диалектологический атлас русского языка. – Вып.1. – М., 1986. – С.27.

² Баранникова Л.И. К проблеме классификации говоров территорий позднего заселения // Говоры территорий позднего заселения. – Вып.1. – Саратов, 1977. – С.3.

³ Лёнгрен Тамара. Лексика русских старообрядческих говоров (на материале, собранном в Латгалии и Житомирщине). – Uppsala, 1994. – С.11.

зывали татары и турки, господствовавшие здесь в XV-XVIII вв. В результате освободительных войн России с Турцией в 1812 г. по Бухарестскому миру Бессарабия была присоединена к России.

По мере освобождения буджакских земель из-под власти турков и татарногайцев происходило их быстрое планомерное заселение украинцами и русскими, переселившимися из южных губерний России (Курской, Орловской, Воронежской, Тульской и др.), старообрядцами, бежавшими от преследований с Дона и Кубани, а также молдаванами, цыганами, гагаузами и иностранными колонистами: болгарскими, сербскими, немецкими, швейцарцами и др. Вследствие этого Буджак приобрел своеобразную национальную пестроту, в значительной мере сохранившуюся и до наших дней.

Русские переселенцы оказались в разноречном окружении. По соседству с ними находились украинские, болгарские, молдавские, гагаузские села, а также немецкие колонии.

Несмотря на долговременное функционирование в разноречном, разноречном окружении, русские островные говоры Юга Украины сохранили свою материнскую южнорусскую основу.

Наша задача – на основании сопоставления лексики русских переселенческих говоров Одесщины с материнской выделить традиционный, южнорусский пласт словарного состава этих говоров, выявив наиболее стабильные в семантическом отношении лексико-тематические группы южнорусизмов, выяснить причины их устойчивости, степень их распространения в исследуемых говорах.

Южнорусский пласт словарного состава исследуемых русских островных говоров выделяется на основании данных этимологических, исторических, толковых и региональных словарей, а

также этнографических и других печатных источников по курским, орловским, донским и другим южнорусским диалектам.

Наблюдения показывают, что наиболее богата южнорусизмами местная бытовая и сельскохозяйственная лексика, в ней отмечается большое количество реликтовых номен, восходящих еще к праславянской и древнерусской эпохе.

Примечательно, что носителями русских говоров на Юге Украины являются представители разных конфессий: старообрядцы («липоване», «некрасовцы») и православные нового толка (нестарообрядцы), в основном, потомки государственных крестьян, переселенцев из южнорусских губерний.

Религиозная и этническая изоляция липован, их ограниченные связи с окружающим миром позволили им в значительной степени сохранить свою языковую самобытность на Юге Украины так же, как и старообрядцам, живущим в Прибалтике, Польше, Турции, Америке, Японии и в других странах. Исследователь старообрядчества С.Е. Никитина пишет: «В каком бы иноязычном окружении ни жили старообрядцы – в Польше, в Латвии или в Турции, они с удивительной стойкостью сохраняли свою культуру и языковую самобытность, ограничиваясь минимумом неизбежных заимствований»⁴.

Эта «герметичность», закрытость по отношению к окружающему миру на протяжении более 200 лет способствовала тому, что говоры старообрядцев сохранили исконные черты «материнских» диалектов на всех уровнях языковой системы в большей степени, чем говоры нестарообрядцев, которые отличаются большей открытостью, более тесными контактами с иноязычными соседями.

⁴ Никитина С.Е. Устная народная культура и языковое сознание. - Москва, 1993. - С.42.

Русские старообрядческие говоры характеризуются устойчивостью своей системы, в том числе и лексической, наличием ярко выраженной тенденции к «самосохранению». Выделяются они архаическими чертами, восходящими к эпохе восточнославянской и праславянской языковой общности. Лексика русских старообрядческих, липованских говоров Одесщины хранит много древних слов – реликтов общеславянского и исконно русского происхождения. В них до сих пор употребляются общеславянские и древнерусские слова: **во́лна** 'овечья шерсть', **ярка** 'молодая овца', **скоро-дичь** 'боронить', **орать** 'пахать', **бо́рошно** 'мука', **оболока́ться** 'одеваться', **вервь** (*верь*) 'веревка', **мо́рок** 'нечаяние', **мо́лонья** 'молния', **брезг** 'рассвет', **со́ром** 'срам', **со́ромно** 'стыдно', **перст** 'палец', **ру́да** 'кровь', **сва́кры** 'свекровь', **днесь** 'сегодня', **ле́тось** 'в прошлом году', **по́залетось** 'в позапрошлом году' и др. А также лексемы, сохранившие древнюю семантику (**бесе́да** 'собрание, общество', **те́мный** 'слепой', **сла́дкий** 'вкусный', **туго́й** 'трудный', **ту́го** 'трудно', **ну́жа** 'бедность, нужда', **ну́жный** 'бедный', **ко́поть** 'пыль', **соха́** 'сук, кол, подпорка с развилиной', **не́мец** 'немой', **стра́нный** 'чужой, пришедший из других мест', **пыта́ть** 'спрашивать', **огоро́д** 'забор, ограда' и т.п.)

В липованских говорах до сих пор прослеживается влияние церковнославянского языка. Это объясняется, в частности, тем, что старшее поколение училось в местных церковных школах, в которых образование велось по старым русским церковным книгам. В разговорной речи и в фольклоре липован до сих пор встречаются однокоренные слова, корни которых употребляются как с неполногласием, так и с полногласием: **ворог** - **враг**, **вражина**, **вражий**; **ворогу́ша** 'лихорадка', **ворожить** 'гадать, колдовать', **воро́жка**, **ворожейка** 'колдунья, знахарка'; **вороты**, **ворота** 'воро-

та, через которые въезжают во двор на машине или телеге' (*Широки воротá. Тисовые воро́ты.*) **Врата** - **ворота** (в церковном употреблении) (*Врата рая*); **вороча́ться** - **возвраща́ться** (*Варача́лси атты́лица позна, Вазвраща́йся скарей*), **вороту́ться** - **возврати́ться** (*Варати́лся у радíму старану́; Назад варача́йся; Вазвратился дамой*); **голова** - **глава** (*у́лаво́й качаю. Усякая у́лава да имеет свой розум. Да где мне у́лаву прикланити*); **голос** - **глас** (**Голос** 'голос', **глас** 'употребляется в церковнославянских текстах, а также для наименования голосов церковного хора: первый глас, второй глас, третий глас' и т.д. *У ниво у́гас сильный; Анять пел на пятый у́гас. Производные от голос - голоси́ть 'плакать' (у́лася́т по мертвым), поголоси́ть 'поплакать'; производные от глас - встречаются в липованском фольклоре (Ты паслуша́й-ка трубы велигласны́я; чудногласны́я; Древеса шумят чудногласны́я); горóд 'огород' - град (У у́гради у Адеси, Киев-у́гра́т; Пасе́ла на у́гради мо́ркву; Был он у у́гради Питире; за-горóдка 'забор из прутьев'); дере́во - дре́во 1. 'дерево', 2. 'родословное древо' (Дери́ва эта ишо дед пасадил; Ана ни нашива дере́ва, можыт на ней жаница; Древеса шумят); молодой - мла́дой: Молодо́й 'жених', молодáя 'невеста', молоды́е 'жених и невеста' (Маладых видут у церкву, патом сва́дьба), молоди́ца 'молодая замужняя женщина' (Малади́ца - ана тольки нидавна вы́шла замуж), молодене́ц 'младенец' (Хлопчик памер, када ишо был маладенец); мо́лодка 'молодая курица, только что начавшая нести яйца' (У ма́лодак яйцы мелиньки́и); младо́й, млада́я, млада́ (Младо́й рыба́к; А я млада́. Жана яво мла́дая; А я млада́ ды младе́ханькая; Сидит мла́д сизый арё́л); страна - сто́рона (Да ва чужой старане́, в стране далёка́й; Люди ани старо́нние 'чужие, нездешние') и мн. др.*

Активно употребляются в речи липован слова, являющиеся наименованиями реалий, связанных с отличиями

их веры от ортодоксальной. Это прежде всего лексема **лэстовка** 'старообрядческие четки из кожи, ткани или бисера' (*Лэстаўка – как лента, на ей сто восимь бууаркоў нашыта, када Боуу моляцца, все пириберать нада. Лэставку бирем, када молимся. Ана састаит са ста васьми бусинак, буббчек. Каторыи набольшы – для малитф асобых, для малитф Буууродицы.*). М. Фасмер считает, что слово **лэстовка** восходит к **лествица** 'ступень духовного возвышения'⁵. **Подручник** [**подрушник**] – 'небольшая ритуальная подушечка, подкладываемая под руки или под лоб при земных поклонах во время молитвы'. Слово **подручник** – общеславянское по происхождению, с прозрачной этимологией (*Падрушники сами сабе шыли с разных ласкутков. Эта падрушник, када молимся, яво пад руки кладем. Подрушник висит кола бажнічки.*). **Божнічка** – специальное почетное место в доме, где находится домашний иконостас, обычно это полочка для икон. Ритуальные предметы липован – лэстовка и подручник висят около божнички, лампада стоит на божничке перед иконами.

В русских островных старообрядческих говорах бытует большое количество лексем, характерных для южнорусского наречия, что свидетельствует об устойчивости словарного состава русских переселенцев. Степень устойчивости данной лексики определяется не только большим количеством активно употребляемых «материнских» слов, но и тем, что они, за немногими исключениями, не подверглись смысловым изменениям, сохраняют прежнюю семантику. Наиболее устойчивы в семантическом отношении такие лексикотематические группы, как термины родства, наименования людей по их физическим и другим особенностям, обрядовая лексика, слова, обозначаю-

щие явления природы, флоры и фауны. Например: **братэник** 'брат', **братан** 'двоюродный брат', **вскормница** 'приемная дочь', **няня** 'старшая сестра', **србдственник** 'родственник', **дитёнок** 'ребенок', **букатый** 'толстый', **вахлатый** 'нерасторопный, ленивый', **гладкий** 'полный', **стылый** 'вредный', **умильный** 'милый'; **жито** 'рожь', **озимка** 'озимая пшеница', **будылка** 'стебель растения', **мóрква** 'морковь', **бура́к** 'свекла', **каба́к** 'тыква', **негода** 'плохая погода', **мочли́вый** 'дождливый', **се́верка** 'сырая мгlistая погода при северном ветре', детализированные наименования ветров, что связано в значительной степени с рыболовецким промыслом, которым издавна занимаются старообрядцы Юга Украины: **север**, **северяк**, **полночь** 'северный ветер', **полдень**, **полудена** 'южный ветер', **запад** 'западный ветер', **восток** 'восточный ветер' и др.

Большое количество южнорусских слов отмечается в бытовой лексике липован, в названиях одежды, обуви, женских украшений, предметов домашнего обихода, утвари, в обозначениях пищи, хозяйственных построек, частей крестьянского дома, элементов его интерьера. Именно эта лексика содержит значительный семантико-ментальный потенциал, передает национально-культурную специфику ее носителей – потомков русских переселенцев из центральных и южных губерний России. В наше время, несмотря на долговременное существование в отрыве от метрополии в разноразном (разнодиалектном) окружении, традиционная духовная и материальная культура русских переселенцев продолжает обнаруживать устойчивость своего этнического своеобразия, оказывая большое влияние на национальное и языковое самосознание ее носителей. Стойко удерживается фонетическая, грамматическая, лексическая система русских говоров, сохраня-

⁵ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4-х т. - Москва, 1964-1973. - Т.II. - 487.

ются русские антропонимы (фамилии, имена, прозвища), топонимы (названия русских селений), бытуют русские народные песни, сказки, пословицы, поговорки, прибаутки, частушки. Элементы русской культурной специфики ярко проявляются в интерьере современного жилища, его терминологии, в свадебных и других обрядах, типичных в своей основе для южных районов России, в старинных видах одежды, в наименовании пищи, предметов домашнего обихода и т.п.

Общеизвестно, что значительное место в духовной культуре народа занимают свадебные обряды. В русских старообрядческих поселениях Одесщины свадебный обряд имеет не только свои этнографические, но и лексико-семантические особенности. В речи липован сохраняются названия составных частей южнорусского свадебного обряда, наименования обрядовых ритуальных актов-действий, свадебных чинов, названия свадебных угощений, свадебных головных уборов, украшений и т.п. Так, застолье накануне свадьбы в доме невесты, вечеринка невесты с подругами называется в липованских поселениях Юга Украины *девичник* (*Девишник устроить у невесты, приходят на девишник подружки*). Это слово известно многим русским говорам⁶. А. Машкин описывает девичник как часть обоянского свадебного обряда XIX века⁷. Обряд просватанья, окончательного договора о браке именуется в старообрядческих липованских говорах этимологически прозрачным словом с ярко выраженной внутренней формой – **пропой**, что прямо указывает на угощение во время этого ритуального акта водкой и

вином (*Прпой бываить у хати нивесты, када нивесту сватають. Прпой – када нивесту са-сватали, прпили*.) На пропое отец невесты обносит всех сидящих за столом гостей водкой и вином, угощает каждого из одного стакана, причем каждый раз должен выпить из него первым. Известно, что действия, связанные с угощением всех участников трапезы из одной чаши относятся к синдиасмическим, или соединяющим обрядам⁸. В значении 'просватанье девки за вином' лексема **пропой** отмечена в Орловской губернии⁹, с семантикой 'сговор невесты' – в Курской¹⁰, А.Машкин описывает пропой как часть обоянского свадебного обряда¹¹, А.В. Миртов фиксирует это слово в речи донских казаков¹². Известен этот ритуальный обряд также в Калужской, Воронежской, Костромской, Московской и многих других российских губерниях¹³. Само понятие 'свадебное застолье' имеет у липован общеизвестное название **свадьба**. Как правило, в свадьбе принимают участие не только семьи и родственники жениха и невесты, но и подруги невесты, друзья жениха, лица, обслуживающие свадьбу (**свах, боярин, старший боярин, дружка, дружкб, стряпуха** и др.)

⁸ Лотман Ю.М. Статьи по типологии культуры // Материалы к курсу теории литературы. – Вып. 1. – Тарту, 1970.

⁹ Будде Е.О. О говорах Тульской и Орловской губерний. Материалы, исследования и словарь // Сборник ОРЯС. – Т.76. – №3. – СПб., 1904. – С.135.

¹⁰ Вержбицкий Т.И. Курское наречие (Материалы для описания Курского края) // Памятная книжка Курской губернии за 1893 г. – Курск, 1893. – С.8.

¹¹ Машкин А.С. Быт крестьян Курской губернии Обоянского уезда // Этнографический сборник. – Вып. V. – СПб., 1862. – С.25.

¹² Миртов А.В. Донской словарь. Материалы к изучению лексики донских казаков. – Ростов-на-Дону, 1929. – С. 262.

¹³ Этнокультурные традиции русского сельского населения XIX – начала XX века. – Вып.2. – Москва, 1990. – С.15.

⁶ Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. – Москва, 1955. – Т. I. – С.509; Добровольский В.Н. Смоленский областной словарь. – Смоленск, 1914. – С.205.

⁷ Машкин А.С. Быт крестьян Курской губернии Обоянского уезда // Этнографический сборник. – Вып. V. – СПб., 1862. – С. 42.

Дру́жка (и **дружко́**) 'шафер на свадьбе, товарищ жениха'. К.А. Авдеева пишет о дружках, как о непеременимых участниках курской свадьбы¹⁴. А. Машкин замечает, что **дружко́** «распорядитель свадебного церемониала в Курской губернии XIX века»¹⁵. По свидетельству В. Даля, «старший или большой боярин, свдб. старший дружка женихов, распорядитель и речистый балагур; вообще *большие бояре, жениховы дружки или шаферы, малые, невестины*»¹⁶.

Духовная культура неразрывно связана с материальной. Одним из основных элементов материальной культуры является одежда. Наибольшее количество материнских, южнорусских лексем отмечается в русских островных говорах именно в группе наименований одежды, обуви, головных уборов, украшений. Липоване старшего поколения до сих пор носят старинные женские головные уборы **кичку** и **сборник**.

Кичка – головной убор замужней женщины. (*Када дефки заму́ж выхадили, кичку надивали. Кичку да сама́й смерти бабы насили.*). По свидетельству А.С. Машкина, кички в 50-е – 60-е годы XIX века носили замужние женщины-обоянки¹⁷. Кички у курских крестьян отмечают К.А. Авдеева¹⁸, И. Абрамов¹⁹, Д.К. Зеленин²⁰, у орловских и тульских – Е. Буд-

де²¹, у калужских – А. Никольский²². Подробное описание кички, важнейшей детали южнорусского головного убора, находим у Н.П. Гринковой²³. Кичку до сих пор носят старообрядки Забайкалья²⁴ и казаки-некрасовки, живущие в Ставропольском крае и США²⁵.

Пожилые липованки Одесщины и в наши дни носят **сбо́рник** – старинный головной убор замужней женщины в виде шапочки, собирающей волосы на затылке и закрывающей их. Слово **сбо́рник** в значении 'женский головной убор' в Обояни Курской губернии зафиксировано А. Машкиным²⁶, в Смоленской губернии – В.Н. Добровольским²⁷.

В речи женщин-липованок старшего поколения старообрядческих поселений Одесщины встречается слово **шубка** 'сарафан старинного покроя с широкими проймами' (*Нивеста надивала шупку с широкими проймами и ба́ску, кофту в талию. Насили шупки широкии с широкими проймами.*). У А.С. Машкина находим: «Шубка – старинная русская

шей великорусской колонизации. – СПб., 1913. – С. 56-57.

²¹ Будде Е.О. О говорах Тульской и Орловской губерний. Материалы, исследования и словарь// Сборник ОРЯС. – Т.76. – №3. – СПб., 1904. – С.112.

²² Никольский А. Народные говоры Жиздринаского уезда Калужской губернии// Русский филологический вестник. – Т. XLIX. – №1-2. – Варшава, 1903.

²³ Гринкова Н.П. Материалы по южнорусской и поволжской одежде. Воронежские диалекты// Ученые записки ЛГПИ им. А.И. Герцена. – Т. LV. – Ленинград, 1947. – С. 280.

²⁴ Словарь говоров старообрядцев (семейных) Забайкалья/ Под ред. Т.Б. Юмсуновой. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 1999. – С. 200.

²⁵ Рубцова З.В. Одежда казачек-некрасовок// История и география русских старообрядческих говоров. – Москва, 1995. – С. 108.

²⁶ Машкин А.С. Обычаи и обряды простонародья в городе Обояни// Труды Курского статистического комитета. – Вып. I. – Курск, 1863. – С. 501.

²⁷ Добровольский В.Н. Смоленский областной словарь. – Смоленск, 1914. – С. 814.

¹⁴ Авдеева К.А. Записки о старом и новом русском быте. – СПб., 1842. – С.69.

¹⁵ Машкин А.С. Быт крестьян Курской губернии Обоянского уезда// Этнографический сборник. – Вып. V. – СПб., 1862. – С.42.

¹⁶ Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. – Москва, 1955. – Т. I. – С.121.

¹⁷ Машкин А.С. Быт крестьян Курской губернии Обоянского уезда// Этнографический сборник. – Вып. V. – СПб., 1862. – С.12.

¹⁸ Авдеева К.А. Записки о старом и новом русском быте. – СПб., 1842. – С.57, 69.

¹⁹ Абрамов И.С. О курских саянах. Этнографический очерк// Живая старина. – Вып. III. – Год XV. – СПб., 1906. – С.208.

²⁰ Зеленин Д.К. Великорусские говоры с неорганическим и переходным смягчением заднеязычных согласных в связи с течениями поздней-

одежда в роде сарафана, украшенная металлическими пуговицами от груди до подола в один ряд»²⁸. В этнографическом очерке «Об одежде и уборах женщин Курской губернии», напечатанном в «Курских губернских ведомостях» за 1853 год, читаем: «В Курске называют сарафан шубкою; в старину шубки делали стеганные на подкладке, а нарядные – из парчи, штофа, атласа травчатого и из тонкого сукна; обшивали их золотым или серебряным позументом»²⁹. Уже в 50-х – 60-х гг. XIX в. шубка в Обоянском уезде считалась старинной одеждой. А.С. Машкин отмечает: «Во многих селениях некоторые пожилые женщины носят еще шубки в роде сарафанов, из волосени и суконные черного и темно-синего цвета, украшенные так же, как сарафаны и сукни, металлическими пуговицами; шубки считаются здесь самой старинной одеждой»³⁰. Шубки носили и в орловских селах. Об этом свидетельствуют записи Е. Будде, сделанные в Орловской губернии³¹. В XIX веке слово **шубка** было распространено в речи крестьян Курской, Орловской и Тульской губернии³². В. Даль включает в свой словарь лексему **шубка** с локальной пометой *Кур.* в значении 'сарафан

раскольниц с пуговицами водноряд'³³. Слово **шубка** до сих пор сохраняется в этом значении в речи старообрядцев северной Молдавии³⁴, Буковины³⁵ и Одесщины³⁶. По мнению Ю.П. Чумаковой, слово **шубка** было образовано на основе уменьшительно-ласкательной формы к слову **шуба**. В XVII веке оно подверглось лексикализации и стало употребляться для обозначения особого вида женской одежды. Первоначально шубки изготавливались из плотных, тяжелых тканей, чем и объяснялась связь со словом **шуба**. В дальнейшем с изменением в покрое и материале этого предмета женской одежды название полностью деэтимологизировалось³⁷.

В сельскохозяйственном словаре липованских говоров наибольшее число материнских слов удерживается в лексико-тематической группе, обозначающей домашних животных и связанных с животноводством понятий³⁸.

³³ Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. – Москва, 1955. – Т. IV. – С.647.

³⁴ Ермакова Л.И. Сельскохозяйственная и бытовая лексика русских говоров северной Молдавии. Кандидатская диссертация (рукопись). – Кишинева, 1964. – С.175.

³⁵ Столбунова В.И. Говор русских поселений на Буковине. Кандидатская диссертация (рукопись). – Черновцы, 1960. – С. 443.

³⁶ Баранник Л.Ф. Лексика русских говоров, функционирующих в разноязычном окружении (На материале русских переселенческих говоров Одесской области УССР). Кандидатская диссертация (рукопись). – Москва, 1969. – С.73-75; Баранник Л.Ф. Русские островные говоры Юга Украины в полиязычном окружении (динамика лексики)// Слов'янський збірник. – Вип. VI. – Одеса: Астропринт, 1999. – С.79

³⁷ См. Чумакова Ю.П. Об изменениях семантики в словаре одежды// Ученые записки Горьковского университета им. Н.И. Лобачевского. – Вип.68. – Вопросы теории и вузовского преподавания русского языка. – Горький, 1964.

³⁸ Баранник Л.Ф. Наименования домашних животных в русских говорах Одесщины (К проблеме взаимодействия славянских языков и говоров// Слов'янський збірник. – Вип. III. – Одеса: Астропринт, 1997. – С.21-26.

²⁸ Машкин А.С. Обычаи и обряды простонародья в городе Обояни// Труды Курского статистического комитета. – Вып. I. – Курск, 1863. – С. 500.

²⁹ Об одежде и уборах женщин Курской губернии. – Курские губернские ведомости. – 1853. – №34. – С. 331.

³⁰ Машкин А.С. Быт крестьян Курской губернии Обоянского уезда// Этнографический сборник. – Вып. V. – СПб., 1862. – С.11.

³¹ Будде Е.О. О говорах Тульской и Орловской губерний. Материалы, исследования и словарь// Сборник ОРЯС. – Т.76. – №3. – СПб., 1904. – С.143.

³² Маслова Г.С. Народная одежда русских, украинцев и белорусов в XIX – начале XX века// Восточнославянский этнографический сборник. Труды института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. – Т.XXXI. – Москва: АН СССР, 1956. – С. 638.

Как показывает анализ, многие наименования домашних животных, бытующих в липованских поселениях Одесщины, являются общеизвестными, распространенными на всей русской территории. Это слова общеславянского и восточнославянского происхождения: **баран, бык, боров, конь, кобыла, корова, жеребенок, теленок, кляча, овца, ярка**³⁹.

Южноруссизмами, воспринятыми от «материнских» говоров, являются лексемы: **бугай** 'племенной бык', **третьяк** 'конь по третьему году' и 'бык по третьему году', **телуца, тёлка, нётель** 'молодая, еще не телившаяся корова', **яловка** 'яловая, нетелившаяся корова', **лошóнок** 'жеребенок до года', **годовик** 'годовалый жеребенок', **кнур** 'кладеный кабан', **хряк** 'нехолощеный кабан', **валух, валушóк** 'кладеный баран', **порося** 'поросенок' и др.⁴⁰

Характерно, что южноруссизмы **бугай, годовик, валух, валушóк, третьяк, порося, хряк** до сих пор удерживаются и в говорах старообрядцев (семейных) Забайкалья⁴¹.

Русским переселенческим говорам, как и говорам основного диалектного массива, присуща разветвленная детализация наименований домашних животных в зависимости от возраста, пола, функций в хозяйстве, цвета и качества шерсти и т.п. Сравните, к примеру, зафиксированные в говорах Одесщины слова, отражающие возрастную дифференциацию лошадей: южнорусизмы **сосунóк** 'жеребе-

нок, сосущий матку', **лошóнок** 'жеребенок до года', **стригун, стригунóк** 'жеребенок в возрасте одного года', **годовик** 'годовалый жеребенок', **третьяк** 'трехлетний конь'⁴².

Диалектная лексика русских старообрядческих говоров Одесщины содержит большое количество специфических глагольных слов, характерных для южнорусского наречия, что несомненно свидетельствует об устойчивости лексикона русских переселенцев. Большинство глаголов бытует в говорах без изменения в семантике, обслуживая различные сферы жизнедеятельности липован: **скорóдить** 'разрыхлять, разравнивать вспаханное поле, разбивая комья земли', **подбивать** 'окучивать', **брехать** 'говорить, рассказывать', **гутарить** 'говорить, беседовать, разговаривать', **гурковать** 'негромко разговаривать', **гундо'сить** 'говорить несвязно, в нос, гнусить', **играть (песни)** 'петь', **груститься** 'грозить', **требовать** 'брезговать', **очáпаться** 'прийти в себя', **охля'ть** 'похудеть, опасть телом', **мозголовить** 'хорошо соображать', **домосédить** 'находиться в доме, стеречь его', **дóриться** 'обмениваться подарками во время свадебного обряда', **стебать** 'бить, хлестать', **распахáкать** 'настежь распахнуть', **матрóсить** 'моросить (о дожде)' и др. Об устойчивости функционирования специфических южнорусских глаголов говорят появляющиеся в островных старообрядческих говорах их словообразовательные варианты (ср. исконное **скорóдить** и **скорéдовать** 'разрыхлять, разравнивать вспаханное поле, разбивая комья земли', обрастание аффиксами (ср. **кукóбить** 'быть бережливым хозяином', 'копить', и **обкукóбиться** 'обжиться, привести хо-

³⁹ Трубачев О.Н. Происхождение названий домашних животных в славянских языках (Этимологические исследования). - Москва: Наука, 1960. - С. 3-114.

⁴⁰ Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. - Москва, 1955, Словарь русских народных говоров. - Вып. 1-24. - Москва-Ленинград, 1965-1991.

⁴¹ См. Словарь говоров старообрядцев (семейных) Забайкалья/ Под ред. Т.Б. Юмсуновой. - Новосибирск: Изд-во СО РАН, 1999.

⁴² Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. - Москва, 1955, Словарь русских народных говоров. - Вып. 1-24. - Москва-Ленинград, 1965-1991.

зьяйство в порядок', **матрѡсѣть** 'моросить (о дожде)' и **поматрѡсѣть** 'поморосить, немного покапать', **горлѡть** 'драть горло, кричать' и **разгорлѡться** 'раскричаться' и т.п. Как показывают приведенные примеры, диалектная глагольная лексика зачастую отличается от литературных соответствий эмоциональностью, экспрессивностью, яркой внутренней формой.

Диалектная лексика русских говоров липованских поселений Одесщины является хранилищем реликтовых языковых фактов, давно утраченных в системе общенародного русского языка. В лексиконе липован сохраняются глагольные лексемы, восходящие по происхождению к разным историческим эпохам развития русского языка и наследующие часто древнюю семантику.

Так, например, зафиксированный в речи липован села Большое Плоское Великомихайловского района глагол **зы'бать(ся)** 'качать(ся), наклонять(ся)' восходит к праславянскому **zybati*, дополнительно при этом развивая оттенок направленности: *Он сам себе жывѣть: нака зы'баица, вот каряшкоу накарчивал*. В современном русском литературном языке сохранились лишь именные отглагольные образования от праславянского **zybati* **зыбь** и **зыбкий**.

Функционирование большого количества южнорусизмов в речи липован свидетельствует об устойчивости словарного состава островных старообрядческих говоров, долгое время бытующих в отрыве от южнорусского массива. Степень устойчивости данной лексики определяется не только значительным количеством материнских слов, но и тем, что они, за немногими исключениями, не подверглись смысловым изменениям, употребляются с прежней семантикой. В различных тематических и лексико-семантических группах семантическая устойчивость

неодинакова. Наиболее семантически устойчивы такие лексико-тематические группы, как термины родства, наименования людей по их физическим и другим особенностям, обрядовая лексика, термины, выражающие понятия времени, слова, называющие явления природы, флоры и фауны. Семантической устойчивостью отличаются и слова, обозначающие действия, процессы, признаки, качества предметов и явлений, различные обстоятельства.

За многолетнее существования в отрыве от родной языковой среды некоторые южнорусские слова изменились семантически. Основным видом изменений семантики материнских слов в островных говорах является сужение, конкретизация значений (**бульба** в южнорусских говорах – 'картофель вообще', в островных – 'картофель, предназначенный на корм скоту', **утиральник** в курских, донских и других русских говорах – 'полотенце', в переселенческих – 'только полотенце для вытирания лица и рук', **птишка** в курских говорах – 'всякая птичка вообще', в островных – 'особая разновидность маленькой степной птички' и т.п.)

Расширение значений наблюдается редко. Как правило, оно происходит под воздействием семантики украинских лексических соответствий. Так, **ботвіна** в курских говорах – 'листья и стебли свеклы', в исследуемых – 'ботва всяких огородных растений: картофеля, моркови, петрушки, укропа и т.п.' (ср.: в украинском языке **ботвіна** – 'листья корнеплодов, зелень, которую кладут в борщ: петрушка, лук, укроп и др.')

Нередко вследствие переноса наименования с одного предмета на другой по сходству признаков, функций и по смежности унаследованные из южнорусских говоров слова приобретают новые, дополнительные значения,

обычно близкие к первоначальным. Так, **глéчик** в островных говорах - не только 'кувшин для молока, воды и т.п.'), но и 'цветочная ваза', **прохóдка** - не только 'прогулка пешком', но и 'поездка к родственникам, знакомым' и т.п.

По степени употребляемости южнорусизмы в исследуемых говорах делятся на две группы: а) архаизмы, устаревшие слова, а также слова устаревающие (**кíчка** 'старинный женский головной убор', **поддúшник** 'старинное женское украшение в виде широкой расшитой бисером ленты, надеваемой на шею', **шубка** 'старинный женский сарафан'; **крестéц** 'небольшая укладка снопов', **танóк** 'хоровод', **рэли** 'качели и т.п. б) активно употребляемые, широко распространенные диалектизмы (**бурáк** 'свекла', **мóрква** 'морковь', **кут** 'угол в доме', **мáтица** 'балка, поддерживающая потолок', **обúжа** 'обувь', **сигáть** 'прыгать', **гéпнуться** 'упасть' и др.).

Архаизмы употребляет лишь старшее поколение, причем, как правило, в рассказах о прошлом. Устаревающие слова известны представителям старшего и среднего поколения, молодежь их не знает. Прежде всего устаревают диалектизмы, обозначающие вышедшие из употребления предметы и понятия (**кíчка**, **поддúшник**, **шубка**, **сая'н**, **крестéц** и т.п.), затем слова, имеющие семантические эквиваленты в литературном языке (**бирю'к** 'волк', **вискú** 'волосы', **закúтать** 'закрывать дверь' и т.п.).

Рассмотренный материал – яркое свидетельство того, что в лексической системе русских островных липованских говоров, продолжительное время бытующих в разноязычном окружении, устойчиво сохраняются многочисленные элементы словаря материнских, курских, орловских, донских и других южнорусских говоров.

Семантическая стабильность южнорусских слов нередко объясняется

экстралингвистическими факторами: неизменностью существующих реалий крестьянского быта, бережным сохранением старообрядцами элементов русской народной материальной культуры. Так, например, сохранение в новых условиях традиционной сельской усадьбы и южнорусского типа жилища способствовало тому, что в речи липован Одесщины без изменения в семантике до сих пор активно употребляются наименования жилища и его частей, приусадебных построек, унаследованные от материнских южнорусских диалектов. Особенно устойчивы южнорусские слова, имеющие полные лексические соответствия в украинском языке: **хáта**, **комнáтка** (укр. *кімнатка*), **кут**, **зем** (земь), **клúня**, **комóра**, **кúрник**, **закúта**, **грúба**, **гонт**, **крóквы**, **фóртка** (укр. *хвіртка*), **бóрошно**, **будя'к**, **вóлна**, **горóд**, **дежá**, **затúрка**, **рогáч**, **макúтра** и др. Активное употребление в соседних украинских диалектах слов, общих или сходных с южнорусизмами, препятствует вытеснению последних в русских островных говорах русскими литературными соответствиями.

Островные липованские говоры, контактирующие с диалектами близкородственного украинского языка, нередко сохраняют особенности, утраченные основной массой материнских говоров, подвергаются большей консервации по сравнению с однотипными материковыми диалектами.

Традиционная южнорусская лексика русских старообрядческих говоров дает ценные сведения об исторической судьбе ее носителей, ментальности и языковой картине мира липован, которые несмотря на длительное пребывание в разноязычном, разнодиалектном окружении сохранили свой язык, свою исконную южнорусскую диалектную основу, богатую и своеобразную духовную и материальную культуру.

Киселёва Л. А. (Киев, Украина)

«ДИВНЫЙ И ПРЕДИВНЫЙ МИР...»:

Русский старообрядческий Север в лирике Н. А. Ключева 1910-х гг.

В письме из томской ссылки, написанном за год до гибели, Ключев упоминает о таинственной древней книге «Перстень Иафета»: «Великая идея святой Руси – как отображение церкви небесной на земле»¹. Ту же идею высказывает, с поразительной красотой и силой убеждения, Иван Филиппов во второй главе «Истории Выговской пустыни»: «Яже российская украшающе златоплетенно пределы, земная совокупляху с небесными, человеки российские с самым Богом всепресладце соединяху <...> едино стадо бысть и ангелов и человеков, дивный и предивный мир, всепречудная сладость, всепрекрасное смешение...»² Старообрядческий историкограф, которого Ключев назвал «тростью живою», отразил основное в понимании выговцами своего преемства и своего призвания: «Осознав себя «последними людьми нового Израиля», выговцы тем самым указали себе свое историческое предназначение», заключавшееся в «создании собственного микромира»³.

В сознании насельников знаменитой киновии Выг был земным «Украшенным чертогом», воплощением горнего Иерусалима. Именно так обращался к Выговской пустыни Семен Денисов из новгородского заключения: «Аще забуду тебе, Иерусалиме, аще забуду тя,

святой дом, преподобное вкупожительство, забвена да будут пред Господом благожелания моя!..»⁴ И человек, воплощавший в себе славу всего Выга, становился живым алтарем, центром священной земли – «Иерусалимом»: «О пресладчайший наш Иерусалиме! Дражайший и премудрый наставниче Андрее! <...> Аще же забудем тебе вправду, то сами мы праведно за оное да забвени будем пред Господом Богом нашим»⁵. Итак, парафраз 136-го псалма становится квинтэссенцией исторической памяти о самом Великом Выге. («Увы, увy, раю прекрасный!..» – писал Ключев в «Погорельщине», оплакивая «Великий Сиг»). Возможно, определение поэтом-олончанином своей родины как «псаломогорья» («Мать-Суббота») в какой-то мере связано и с этим обстоятельством?

Очертания «дивного и предивного мира» исподволь проявляются в поэзии Ключева уже в начале его творческого пути. Так, в лирике 1900-х гг. присутствует мотив тоски об «украшенном чертоге» («Я говорил тебе о Боге...», «Прошли те времена, когда нелицемерно...»). Здесь намечен также мотив избяного «Иерусалима» (символом Града Божия является, как известно, алтарь): «Сосновый дымный сруб, занесенный метелью, / Для нас стал алтарем таинственно-святым, / Где зажигает сны над снежною постелью, / Как звезды в небесах, незримый херувим». Встречаем у Ключева и уподобление человека Иерусалиму, связанное с мотивом уневестившейся Христу души и «Царства Божия внутри нас»: «Смутился кубок брачной славы, / И пуст украшенный

¹ Ключев Н. Словесное древо: Проза / Вступ. ст. А. И. Михайлова; сост., подгот. текста и примеч. В. П. Гарнина. – СПб.: Росток, 2003. – С. 381.

² История Выговской старообрядческой пустыни: (Издана по рукописи Ивана Филиппова) / Изд. Д. Е. Кожанчикова. – СПб.: Типогр. т-ва «Общественная польза», 1862. – С. 9-10.

³ Юхименко Е. М. Выговская старообрядческая пустынь. Духовная жизнь и литература. Т. I. – М.: Языки славянской культуры, 2002. – С. 357.

⁴ Там же. – С. 352.

⁵ Там же.

чертог» («Не жди зари, она погасла...»). Прельщение души можно преодолеть, прозревая присутствие Владыки в окружающем мире: «Проходит пажитью Незримый» («Как вора дерзкого, меня...»), «На терновника колючке / Кровь, заметная едва» («Как звезде, пролетной тучке...»). Так наполняется и украшается внутренний «Иерусалим»: «Град наш тернием украшен» («Братская песня»). В «Радельных песнях» и «Песне утешения» возникает соборный образ «детей Израиля» (как называли себя выговцы): это «Иисусовы птенцы», с которыми «разделяют... брашна серафимы», – пребывают они «на Фаворе».

Вслед за героями «Братских песен», в первой половине 1910-х гг., в лирике Клюева появляются образы «безымянных святых», избяных храмовителей родного северного края, молящихся «по лестовке» («От дремы, от темивина...», «Вешние капли, солннопек и хмара...»). И сама лестовка становится символом Иерусалима – дорогой к раю¹: «Как лестовка в поле дорожка...» (Подчеркнем, что в старообрядческой традиции понятие «дороги отцов» является краеугольным камнем сотериологии. Потерять эту дорогу – значит лишиться спасения, навсегда утратить свой «Иерусалим»).

Изба наполняется «покоем часовни» (ср.: «Ель Покоя избу осеняет», – т. е. речь идет о «**покое будущего века**»). «Рай избяной» («Весь день поучатися правде твоей...»), «запечный рай» («Изба – святилище земли...») – так продолжается тема «соснового дымного сруба», ставшего «алтарем». Изба в равной мере принадлежит времени и вечности – «глядится в столетья» («Запечных по-

темок чурается день...»). Поэтому и сама она, и весь ее вещный мир (от божницы до зипуна) обладают «исторической памятью». Эту память пространство передает человеку. И здесь также напрашивается аналогия. Автор одного из выговских «слов воспоминательных», сподвижник Семена Денисова, пишет от его имени: «Помнит Орлова темница, томившая мя за древлецерковное исповедание мразом; не забыла еще и Луковая палата, морившая мя за отеческие законы зноем»².

У Клюева изба становится как бы «Иерусалимом Иерусалима» – и дорогой к раю, и самим раем, – центром, структурирующим весь обстающий ее мир. Теперь «вехи к родине безвестной», к «украшенному чертогу» – это **все** вещи и явления «родимой яви»: «В телеге – туч неровный бег, / В метелке – лик метлы небесной...» («Мужицкий лапотъ свят, свят, свят!...»)

«Глухая и отдаленная губерния», где «непроходимые болота и лесные грязи убивают всякую охоту к передвижению»³, – как писал Клюев о своей родине в статье «С родного берега», – в его лирике 1910-х гг. постоянно представлена **дорогой**, на которой появляется святитель Никола («Вешний Никола») или «дивный прохожий», идущий «в Выгово... налегке» («Бабка тачает запла-ты...»). Сама северная деревня обретает у Клюева символическое название прекрасной дороги через дремучий лес: «село **Красный Волок**»⁴, где в моленной «рундук запорожный – пречудный Фавор...» («В селе Красный Волок пригожий народ...») «Сторона наша забытая, / Бездорожная, окольная, / О полдён некрасовитая, / На закате беспотёмная», – родная земля поэта раскрывается в его лирике подобно **сердцу**

¹ «...Через Иерусалим лежит дорога в рай» (Новичкова Т. А. Приближение к раю: утопии Небесного Царства в русском фольклоре // Русские утопии / Сост. В. Е. Багно (Альманах «Канун». Вып. 1). – СПб., 1995. – С. 196.

² Юхименко Е. М. Указ. соч. – Т. I. – С. 397.

³ Клюев Н. Словесное древо... С. 105.

⁴ Слово «волок» на Русском Севере означает дорогу через дремучий лес.

сердца» и «небу небес» (первое определение принадлежит Клоеву¹, второе взято из выговской литературы²). Она становится «псаломогорьем» – по сути, это определение рождается еще в 1914 г.: «Прослезилася смородина, / Травный слушаю псалом» («Пашни буры, межи зелены...»); «Дрозд пропел: «Блажен муж» («Ель мне подала лапу, береза – серыгу...»). Этот мотив псаломной памяти земли также связан с «Историей Выговской пустыни». Отмечая, что выговцы пребывали «в псалмопениях неусыпных», Иван Филиппов вписывает деяния духовных вождей Выга в живую земляную книгу: «...не премолкнут нивы и горы древния труды их возвещати...»³ О сохранении и распространении такой памяти земли Клоев писал в «Погорельщине», подчеркивая взаимную связь иконичного человека с иконичным пространством: «Отец «Отвечов» Андрей Денисов / И трость живая – Иван Филиппов / Суземок пили, как пчелы липы. / Их черным медом пьяны доселе / На холмогорских лугах свирели, / По сизой Выге, по Енисею / Седые кедровы их дыхом веют...»

Иконичность, как «способность... быть реальным богочеловеческим двуединством», пронизывает, по мысли современного исследователя, «православное мировоззрение и порождает иконичное мышление»⁴. Этим предопределены особенности изображения времени и вечности в древнерусской литературе – ее «эконотопос» (термин В. В. Лепахина): «Топос эконотопоса всегда является образом небесного Первообраза и топографической иконой земного прототипа, а время – иконой вечности»⁵. При этом в «эконотопосе» накла-

дываются друг на друга, просвечивая сквозь реальные приметы жизни, «индивидуальные характеристики иконотопосов»: «Иерусалим в Царьграде, Иерусалим и Царьград в Киеве, а позднее Иерусалим, Царьград и Киев в Москве»⁶.

И в наследии выговской литературной школы, и в поэзии Клоева мы, без сомнения, встречаемся именно с «эконотопосом». «Индийская земля, Египет, Палестина...» не являются приметами «собственной мифологии» Клоева и не относятся изначально «ко всей России», как то принято полагать⁷. Здесь, вписанные в вечность, различные «эконотопосы» взаимодействуют, в первую очередь, с «эконотопосом» Великого Выга. «Не тако убо плакашася иногда египтяне по Иакове патриархе», – пишет Семен Денисов о погребении своего брата Андрея, и затем говорит о его смерти: «Нил златоструйный затворися». Протекает по Выгу и священный Иордан – Герасиму Иорданскому уподобляет Мануил Петров Семена Денисова. А Трифон Петров в Слове на Крещение призывает «люботоржественных рачителей» всеми чувствами своими познать Святую Землю, «бреги и поля и пустыню» Иордановы измерить⁸. Присутствуют в «эконотопосе» выговского текста также «эконотопосы» Киева и Корсуня – как непреложное свидетельство приятия веры «от грек»

⁶ Там же. – С. 272.

⁷ «Чуткий к народно-христианской мифологии и сознательно на нее ориентированный, создавший на ее основе собственную мифологию Николай Клоев... не случайно поставил в один ряд имена «Индийская земля, Египет, Палестина». Клоевские «Белая Индия», «Китеж», «финифтяный рай» являются практически синонимами и применены прежде всего к России» (Рождественская М. В. Святая Земля и Иерусалим как воплощения рая // Антропология религиозности (Альманах «Канун». Вып. 4). – СПб., 1998. – С. 138).

⁸ Юхименко Е. М. Указ. соч. – Т. I. – С. 401, 383, 384, 133-134.

¹ «Сердцу сердца говорю...», 1909 г.

² Юхименко Е. М. Указ. соч. – Т. II. – С. 104.

³ История Выговской старообрядческой пустыни... С. 286, 89.

⁴ Лепахин В. Икона та іконічність / Пер. з рос. Т. Тимо. – Львів: Свічадо, 2001. – С. 91.

⁵ Там же. – С. 271.

св. Владимиром (что постоянно подчеркивается в «Поморских ответах», с привлечением множества уникальных источников).

Но особый интерес в культуре Выга представляет «сплав» книжного и устного, фольклорного элементов, христианской догматики и архаичных дохристианских мотивов. Крестьянская культура Выга была по преимуществу книжной, изощренно словесной: учебники «риторики не читали – их учили»¹, – и податели «Бисера малого от уст мужицких»² хорошо знали ему цену. Однако тропология и экзегетика, историография и палеография уживались с простодушным излиянием чувств и с фольклорной «формульностью». Так, обращаясь к покойному киновиарху, выговцы называют его, как былинного Владимира, «**красным солнышком**»³. Укажем также на один из сложившихся на Выгу обрядов «причащения Богородичным хлебом»: «хлеб к друг другу носят болшей, а тот хлеб называют Богородичен и тот хлеб дробят по куску и друг другу дают вместо причастья»⁴. Возможно, с этим обрядом и связан сложный символический подтекст клюевского стихотворения «Коврига свежа и духмяна...»⁵? «Беспоповским» характером выговской культуры обусловлено в какой-то мере

и столь характерное для Клюева восприятие природы как непрерывного богослужения и земного напоминания о рае.

В лирике Клюева 1910-х гг. «Украшенный чертог» рая зримо присутствует в земном «Иерусалиме» – том «ипостасном храме», где «все святые с нами» («Прославление милостыни»). Однако призревается он «по вертикали»⁶, и знаком таковой чаще всего является дорога или связанные с нею образы: «лестовка», «изба-колесница», «на кровле конёк», «дровни-ковчег» и т. п. Эти образы иерархически соединяются в словесном «орнаменте», представляя типичную для средневековой книжности аллегорезу. Но клюевский «орнамент», сознательно ориентированный на воспроизведение культурной традиции в максимальном объеме⁷, воссоздает сложную, многоступенчатую «лествицу» смыслов⁸. Бытовой предмет, изначально представленный иконично – т. е. как двуединство земного и небесного, – обнаруживает в разворачивании метонимических рядов свой «невещественный лик». При этом метонимические «цепочки» соответствуют «звеньям» аллегорезы (буквальному, историческому, аллегорическому, тропологическому значениям слова), возводя читателя к духовному смыслу.

¹ Поньрко Н. В. Учебники риторики на Выгу // ТОДРЛ. – Л., 1981. – Т. 36. – С. 158.

² Так называлось «письмо-трактат» Клюева (1916), адресованное полковнику Д. Н. Ломану, в котором разъяснялась причина отказа от написания стихов о Феодоровском Государевом соборе (см.: Вдовин В. Сергей Есенин на военной службе // Научные доклады высшей школы. Филологические науки. – М., 1964. – № 1. – С. 144).

³ Юхименко Е. М. Указ. соч. – Т. I. – С. 356-357, 379.

⁴ Там же. – С. 38.

⁵ Киселёва Л. А. Цикл «Избяные песни» Н. А. Клюева в творческой биографии Сергея Есенина // О, Русь, взмахни крылами...: Есенинский сб. Вып. 1. – М.: Наследие, 1994. – С. 102-103.

⁶ Графической аналогией иконичного времени, как подчеркивает В. В. Лепяхин, является вертикаль, тогда как космическое время означено кругом, а историческое – горизонталью (Лепяхин В. Указ. соч. – С. 98).

⁷ См.: Киселёва Л. А. У истоков «большого эпоса» Николая Клюева: «Песни из Заонежья» // Русская литература. – СПб., 2002. – № 2. – С. 41-57.

⁸ Есенинская теория трехчастного образа, изложенная в «Ключах Марии» и в статье «Быт и искусство», сложилась под несомненным влиянием Клюева и хорошо иллюстрирует его орнаментальную поэтику. Поэтому в дальнейшем мы применяем некоторые есенинские термины к анализируемому тексту.

Рассмотрим в качестве примера стихотворение, представляющее собой лирический монолог северной крестьянки-старообрядки.

Вешний Никола

Как лестовка, в поле дорожка,
Заполье ж финифти синей.
Кручинюсь в избе у окошка
Кручиной библейских царей.

Давид убаюкал Саула
Пастушеским красным псалмом,
А мне от елового гула
Нет мочи ни ночью, ни днём.

В тоске распахнула оконце –
Всё празелень хвой да рябь вод.
Глядь, в белом худом балахонце
По стежке прохожий идёт.

Помыслила: странник на Колу,
Подпасок иль Божий бегун,
И слышу: «Я Вешний Никола», –
Усладней сказительных струн.

Было мне виденье, сестрицы,
В сне тонцем, под хвойный канон, –
С того ль гомонливый синицы,
Крякуши и гусь-рыбогон.

Плескучи лещи и сороги
В купели финифтяных вод...
«Украшенны вижу чертоги», –
Верба-клирошанка поет.

Как видим, текст содержит характерные для Русского Севера приметы «начётнической», книжной культуры и своеобразной «экзегетики» (квазиэтимологии: «странник **на Колу**» – «**Никола**»; скрытого синкризиса: «Давид» идентифицируется с лирической героиней, «Саул» – с хаосом природных стихий; все это служит развитию сложной аллегорезы, причем ее основой, «заставкой», является «лестовка», символизирующая в старообрядчестве «иа-

ковскую лестницу»). Парное уподобление в начальных строках («дорожка» – «лестовка»; «заполье» – «финифть») уже предполагает реализацию символа «иаковской лестницы», с ее одновременным восходящим и нисходящим движением ангелов (синева «заполья», согласно иконографической семантике, – знак ангельского мира). Слово «финифть», само по себе напоминающее об орнаментации вязи, является у Ключева метонимическим обозначением иконы (ср. в «Песни о великой матери»: «Входящему – в углу заря / Финифти...»). В данном тексте оно связано еще с одним «заставочным» образом – «окошком». Это окошко сперва распахивается, а затем, вмещая в себя чудесное видение, становится «окном в мир иной», т. е. иконой Николая Чудотворца. Таким образом, и само заглавие стихотворения преобразуется в словесную икону.

«Библейская кручина» героини связана с мотивом природы, неподвластной человеку. Природа в начале стихотворения – «Саул», **не** убаюканный псалмами Давида, пугающий грозным «гулом». Однообразное движение в природе передается и образом слуховым («елового гула»), и зрительным («всё празелень хвой да рябь вод»). Ощущение обстающего хаоса усилено отсутствием птиц, которые в таком изобилии появятся в финале, – как вестники преображения мира.

«Заполье» приближается благодаря прохожему в белом «балахонце», вследствие чего и сама изба перемещается в «эонотопос» – словно движется «в тонцем сне» по небесным полям навстречу «финифти». Поэтому земная «рябь вод» преобразуется в «купель финифтяных вод», а мрачный пугающий «гул» становится «хвойным канонем». Давид с его **струнной псалтирью**, голос Николы, «усладней **сказительных струн**», – эти образы в своем «струении» также переплетаются с другими:

убаюканный Саул – убаюканная природа, «тонкий сон» героини – творческий сон природы. «Окаменелое нечувствие» сменяется духовным пробуждением, отчего и возникают, вместо «гула» и «ряби», **слух и зрение** («купель» и «финифтяные воды» – знаки святого Крещения, «пакибытия»). Как в известном новгородском сказании о рае земном, в клюевском тексте духовное («мысленное») и чувственное («насажденное») сосуществуют на разных уровнях, сливаясь в образе «света самосиянного»¹. Ведь «видение» героини миновало, но в финале стихотворения – ангельский «лик» голосов; «хвойный канон» и птичий гомон возводят слуховой «заставочный» образ «елового гула» на иерархически наивысшую ступень.

«Украшенны вижу чертоги...» в пении «вербы-клирошанки» – это видение рая Давидом, но это и земной рай, но это и храм, в котором на утрени в Великий понедельник и среду Страстной седмицы поется: «Чертог Твой вижду, Спасе мой, украшенный, и одежды не имам, да вниду в оны: просвети одеяние души моея, Светодавче, и спаси мя».

«Словесная иконопись» создается Клюевым на основе «иаковской лестницы орнамента», призванного, по словам Есенина, запечатлеть **«культуру наших прозрений»**². Духовное наследие Русского Севера, и в первую очередь культура Великого Выга, – один из важнейших контекстов понимания поэзии великого олонецкого поэта.

¹ «А что, брате, молвишь: «Рай мысленный», ино, брате, такъ то и есть мысленный и будет, а насаженный – не погыблъ, и нынѣ есть. На нем же свѣтъ самосияненъ, а твердъ запята есть до горъ техъ раевыхъ» (Послание Василия Новгородского Феодору Тверскому о рае // Памятники литературы Древней Руси. XIV – середина XV века. – М., 1981. – С. 48).

² Есенин С. Полн. собр. соч.: В 7 т. (9-ти кн.). Т. 5. / Гл. ред. Ю. Л. Прокушев. – М.: Наука – Голос, 1997. – С. 192.

Пашко О.В. (Киев, Украина)

ОНТОЛОГИЯ ВЕЩИ: К ВОПРОСУ О ПОЭТИКЕ НИКОЛАЯ КЛЮЕВА¹

*И в онемелости вещей
Гнездится птица золотая.
Н.Клюев*

Внешний облик Николая Клюева зачастую как высоко интеллигентными представителями Серебряного века, так и советскими активистами воспринимался резко отрицательно. Многие его считали эдаким мужичком-травести – рубаха, поддевка, крест на груди, сапоги, сам же поэт очень трепетно относился к тому, в какой одежде он ходит, сочиняет и читает стихи. “В поведении Клюев руководствовался более общими соображениями, нежели только стремлением своим внешним обликом походить на олонецких крестьян. Он хотел напомнить о глубоких связях своей духовной родословной с Древней Русью”.² “Живая речистость и бытийственность вещи – очень приметная черта поэтического мира Клюева, и одежде (ее происхождению, символике частей и целого, тайному “языку”) уделено особое внимание”³.

В чем же дело, почему мы сталкиваемся с отношением к вещи как живому существу, и как будто одежда может прирасти к телу и изменить личность. И была ли традиция, которая воспитала в поэте такое отношение к одежде? Тесными узами связанный со старообрядчеством, Николай Клюев и из нее усвоил такое

отношение к одежде. Некоторые исследователи видят сходство между Н.Клюевым и Андреем Денисовым в манере одеваться и вести себя⁴. Безусловно, поэт был знаком и старообрядческими сочинениями об одежде, отстаивавшими древний традиционный уклад русской жизни, некоторые из них писались в почитаемой им Выговской пустыни⁵. Безусловно, эти сочинения выражали отнюдь не формалистский, как иногда выражаются, буквоедский подход к вещи, они основывались на совершенно ином понимании вещи и одежды, средневековом понимании, на понимании ее бытийственности и глубокой значимости всего того, чем окружает себя человек.

Вот одно из описаний зипуна у Н.Клюева из его эпического произведения “Песнь о великой матери”. Сапожки обращаются к зипуну:

Тебя привезли рыбаки
И звали аглицким сукном,
Опосле ты стал зипуном!
<...>
И тегушка Анна отрез
Снесла под куриный навес,
Чтоб петел обновку опел,
Где дух некрещеный сидел.
Потом завернули в тебя
Ковчежец с мощами, любя,
Крестом повязали тесьму –
Повывесть заморскую тьму,
И семь безутешных недель
Ларец был тебе колыбель,

¹ Данная работа представляет собой расширенный вариант доклада, прочитанного на Международной конференции, посвященной 120-летию со дня рождения Николая Клюева, “Олонецкие страницы жизни и творчества Николая Клюева и проблемы этнопоэтики” в сентябре 2004 года в г.Петрозаводске.

² Базанов В.Г. С родного берега. О поэзии Николая Клюева. – Л., 1990. – С. 13.

³ Киселёва Л.А. “Треховным миром не разгадан...” (Николай Клюев) // Николай Клюев в стихах, письмах, воспоминаниях современников. – М.: “Прогресс-Плеяда” (в печати).

⁴ Базанов В.Г. С родного берега. – С. 217.

⁵ Успенский М.И. Старообрядческое сочинение XVIII столетия об одежде // Известия Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. – СПб., 1905. – Т.Х. Кн. 2. – С. 18-30.

Пока кипарис и тимьян
 На гостя, что за морем ткан,
 Не пролили мира ковши,
 Чтоб не был зипун без души!
 <...>
 И вышло сукно из ларца
 Синё, бархатисто с лица,
 Но с тонкой тимьянной душой...
 Кроил его инок-портной,
 Из желтого воска персты...⁶

Чтобы понять возникающий в творчестве Н.Клюева образ вещи, необходимо усвоить отношение к ней средневекового человека. В частности, почему вещь-одежда связана с человеком неразрывными узами, самыми прочными нитями? Надо уяснить, почему весь природный мир и мы сами в какой-то мере понимались как вещь, и помнить при этом, что "ремесленник" - это не оскорбительная кличка, а указание на умное ремесло и "умное делание"⁷. Благодаря вещи человек впервые ощутил себя творцом.

При рассмотрении бытия вещи необходимо учитывать две точки зрения. Во-первых, взгляд на вещь со стороны человека, который зачастую ее истинного бытия не замечает. Во-вторых, Божественный взгляд, Августин Блаженный писал: "Мы видим вещи таковыми, каковы они суть, вещи же таковы, какими их видит Господь". В мире существует вечное взаимодействие и в какой-то мере противоречие между этими двумя точками зрения. Осознав это, "человек должен довериться вещи, то есть открыть ей свою сущность в надежде, что она введет его в свои глубины"⁸. Итак, в пространстве вещи соединяются материальное и

духовное. Вещь вещает не только о своей сути, но через себя и о человеке, и о Боге. Вещь светит отраженным светом, светом души человека. "Бог кликает человека как Отец. Вещь окликает его как дитя, нуждающееся в отце"⁹.

Вещи, как и человек, имеют душу, у Клюева: "чтоб не был зипун без души". Но именно человек дает вещи душу, свою душу: "И морем сермяжным, к печным берегам / Грома-корабли приведет ли Адам, / Чтоб лапотъ мозольный, чумазый горшок востеплили очи - живой огонек" (око в данном контексте - знак души, знак духовного прозрения). Если же человек - центр космоса, образ и подобие Божие, уходит, оставляет вещи или теряет душу, то в них, как в зеркале, торжествует злая самость: "Была улица каменным воем, / Глотая двуногие пальто", "Иль в бумажной, кислой манишке / Озаренье индийской парчи?" "...присутствовал здесь и магический смысл - оберегающая, освящающая сила "своего"¹⁰. Меняется душа - меняется одежда, поэтому так гневно выступил Н.Клюев против "цилиндра и лаковых башмаков": "Не хочу быть знаменитым поэтом, / В цилиндре и в лаковых башмаках, / Предстану миру в песню одетым".

В вещи видится весь мир, она вмещает все мироздание: "У Прони скатерть синей Онега - / По зыби едет луны телега" или "Садко не гусли в ендове", в вещь вмещена Россия, вся память о ней: "Я Алконостную Россию / Запратал в дедовский сусек".

Человек тоже мыслится вещью, ведь по сути так оно и есть, он творение Божие: "Я... из березовой коры сосуд, / Налитой густой мужицкой кровью". Или вот как говорит Николай Клюев о Сергее Есенине, своем "песенном брате": "Пришел ты из Рязани платочком бухар-

⁶ Николай Клюев. Сердце Единорога. Стихотворения и поэмы / Предисловие Н.Н. Скатова, вступительная статья А.И. Михайлова. — СПб., 1999. — С. 710-711.

⁷ Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. - М., 1997. - С. 201.

⁸ Топоров В.Н. Апология Плюшкина: Вещь в антропоцентрической перспективе // Топоров В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области мифопоэтического. - М., 1995. - С. 21.

⁹ Там же. - С. 23.

¹⁰ Киселева Л.А. "Треховным миром не разгадан..." (Николай Клюев) // Николай Клюев в стихах, письмах, воспоминаниях современников. - М.: "Прогресс-Плеяда" (в печати).

ским, нестираным, неполосканым, немыленным”.

Весь мир становится вещью, вещью для Творца. Здесь осуществляется взгляд сверху: “тучка - клуб шерсти овечьей”, “леса-тулупы”, “мисы полян”, “подойник березовый - опалая роща”, “корба хвойная с бубенцами шишек”, “зори шьет весна”. Даже время, части суток, дни недели представлены через вещь: “Осенние сумерки - шуба, / А зимние - бабий шугай” или “Воскресенье - алая рубаха”. Но и горний мир видится через вещь: “И девушки наши в поминох векам / Расстелют ширинки по райским лугам”, “Летим, сестрица, налегке. / К льняной и шелковой реке!”

Книга - тоже вещь. Подобное отношение к книге непривычно для нас. “Само собой получается, что мы подставляем вместо слова “книги” какое-либо из наших абстрактных понятий: “науку” или “мудрость”, “образованность” или “знание”. Но книги - это не наука, не образованность, книги - это книги, и сама их предметность, их вещьность, их книжная “плоть” может восприниматься как святость и как материализация таинственных сил”¹¹. Вспомним традиционный для средневековой литературы мотив “поедания книги, свитка”, и таким образом обретения мудрости.

Поэтому закономерен и следующий ход мысли - отождествить слово с любой другой вещью: “стих - черпак на соловецкой барже”, “стихи - жемчуга Востока”, “сплетаю стих - матерый лапоть”, “короб песенный”.

Конец мира, духовное опустошение России связаны с уничтожением, с уходом определенных вещей: “Господи владыко, / Метелицей дикой / Сжигает твоё поморье! / Кибитку, шубоньку соболью, / Залетную русскую долю, / Бубунец и копьё Егорья”.

Обозначенное понимание вещи современным миром во многом утеряно и забыто, но средневековый человек видит

через вещь свое спасение, свой путь в мир иной и несет постоянно осознаваемую ответственность, побуждающую его творить и одушевлять окружающий мир. Именно такая онтология вещи, близкая средневековому пониманию, реконструируется из клюевского текста.

Остановимся более подробно на одежде. Подробнее хотелось бы остановиться на том, что же вкладывается в выражение “одежда души”. Обратимся для толкования этого выражения к трудам богослова Павла Флоренского: “Одежду святых можно назвать тканью из их подвигов, это не метафора, а выражение той мысли, что духовным подвигам святые развили у своего тела новые ткани светоносных органов как ближайшую к телу область духовных энергий и в наглядном восприятии это расширение тела символизируется одеждой”¹². В этом смысловом кругу необходимо рассматривать клюевское: “предстану я в песню одетым”.

“Между телом и одеждой существуют отношения более тесные, нежели только соприкосновение... одежда отчасти вращается в организм”¹³. И более того, как тело являет “конкретно метафизику человеческого существа, так в этой способности нельзя отказать и одежде, которая, как рупор, направляет и усиливает словесные свидетельства, произносимые о своей идее, телом. Обнаженная фигура не то что непристойна или некрасива, а была бы метафизически менее внятной, в ней труднее было бы прозреть суть просветленной человечности”¹⁴.

Посмотрим, как эта идея особой бытийственности одежды находит свое конкретное воплощение в поэтической образности Н.Клюева. И обратимся к рассмотрению значений, связанных с платом.

Плат может принимать космические размеры, вот как описывается небо:

¹² Флоренский П. Иконоста́с // Флоренский П. Сочинения. В 4 т. - М., 1996. - Т.2. - С. 445.

¹³ Там же. - С. 447.

¹⁴ Там же. - С. 452.

¹¹ Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. - С. 198.

“Красотоделатель Савватий / На голубом небесном плате / Не шьет совиного крыла”. Нередко природа принимает очертания плата: “морозная мгла - сребротканый снежный плат”, “заря бахрому весит на звонницы сосен”, “листодеер листопад постлал золотые ширинки”, “рига повязалась платом”.

Плат является обозначением души: “душа - запричастный плат”, “и в сердце - низенькой светелки... / Молчальницы-сестрицы / Беззвучно шили плат жемчужный”.

Нередки упоминания у Клюева “плата по брови” - знака светлой, “черемуховой” жизни.

Он становится символом народной судьбы: “в чувале нашем / Лишь зола да едкий чад - / Это девушки Параши / Заревой сгоревший плат”.

Зачастую у Н.Клюева говорится о плате-убрусе: “Христово лишь в язве, пробитом ребре... / Есть в истории рана всех слав величавей / Миллионами губ зацелованный плат”, “потным платом Вероники потянуло от рубах”.

Плат - это то, что охраняет, защищает: “Укрой, владычица, горюшу (березку) / Безбольным милосердным платом!”, “Да сокрыл Пересвета с Ослябей / Голубой Богородицын плат”.

Итак, радуга значений плата очень разнообразна - от обозначения неба до названия души. Пространство вещи действительно оказывается тем пространством, где оба мира переливаются друг в друга.

В Клюевском тексте мы находим настоящую апологию вещи, оправдание ее бытийственного статуса, на что основополагающее влияние оказала старообрядческая традиция восприятия вещи, одежды.

Также бросим взгляд на самую что ни на есть близкую к телу одежду - белье, порты.

Приведем отрывки из стихотворения Н.Клюева “Вышел лен из мочища” (цикла “Спас”):

Вышел лен из мочища
На заезженный ток -
Нет вернее жилища,
Чем косой солнопёк.

Обсушусь и провею,
После в мяло пойду,
На порты Еремею
С миткалем наряду.

Будет Малец Ерёма,
Как олень, белоног...
<...>

Плоти громной, Господней,
На порты я возвращен,
Чтоб Земля с Преисподней
Убелились, как лен...¹⁵

Зададимся вопросом, что же в данном контексте порты? Обратимся к энциклопедии народного слова - словарю Владимира Даля. Действительно, порты - “это портяное, исподнее белье, подштанники”, но “порты или по́ртно” - это “платье, одежда, сшитое портно”, а “портно - сев. узкий грубый холст на крестьянские и рабочие рубахи; порт - вообще пеньковая, посконная и льняная грубая пряжа”¹⁶. Но существует еще одно значение слова “порты”, встречающееся еще в древнерусских текстах, это “паволоки, паволочье, ткань. А над отцем игуменом убрать бы вам (гробницу) стройно порты златоглавыми”. Скорее всего, именно это значение портов как ткани, покрова поможет понять, почему же в приведенном выше тексте Николая Клюева создание портов для мальчика Еремея переключается с отождествления самого поэта с портами. “Исподнее белье” у Клюева превращается в “покров, плат”.

На примере образов плат и порты можно проследить широчайший диапазон смыслов слов, воскресающих в поэзии Н.Клюева, в нашем случае - от самых бытовых до самых высоких “одежд души”.

¹⁵ Николай Клюев. Сердце Единорога. - С. 341-342.

¹⁶ Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4 т. - М., 1956. - Т.3. - С. 322-323.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Анастасова Екатерина Евгеньевна – доктор наук, старший научный сотрудник Института фольклора Болгарской Академии Наук. Сфера научных интересов – этнические и профессиональные группы, идентичность. Адрес: Болгария, София, 1113, ул. Академика Г.Бончева бл. 6; anastasova@spnet.net

Безогодов Алексей Александрович – сотрудник Историко-Архивного отдела Российского Совета Древлеправославной Поморской Церкви, сотрудник Музея Истории и культуры старообрядчества (г.Москва); aleko.b@mail.ru.

Белый Валентин Александрович – художник – реставратор, член союза художников г. Измаила (ул. Бендерская 43, г. Измаил Одесская обл.; тел. 8-067-6059485; (04841) 2-47-21).

Волошин Юрий Владимирович – кандидат исторических наук, доцент кафедры истории Украины Полтавского педагогического университета им. В.Г. Короленко. Сфера научных интересов: социальная история, история старообрядчества в Украине; y_voloshin@ukr.net

Горбунов Юрий Евгеньевич – старший научный сотрудник Одесского реставрационного центра; специалист по искусству старообрядцев; автор книги «Липованская икона» . – Одесса, 2001, (совместно с Б.Г. Херсонским).

Гостюк Алина Васильевна – ассистент кафедры гуманитарных дисциплин Буковинской финансовой академии, соискатель кафедры этнологии, античной и средневековой истории Черновицкого национального университета им. Ю.Федьковича.

Гриднева Наталья Викторовна – научный сотрудник Одесского муниципального музея личных коллекций им.А.В.Блещунова.

Захарченко Галина Николаевна – кандидат исторических наук, ст. преподаватель кафедры археологии и этнологии Украины ОНУ им. И.И.Мечникова. Сфера научных интересов – этнография населения Южной Украины. z_galya@mail.ru

Киселева Людмила Александровна – кандидат филологических наук, доцент кафедры филологии Университета Киево-Могилянская Академия (г.Киев). Сфера научных интересов: славянские литературы, семиотика. Адрес: 01034. г.Киев-34, ул.Золотоворотская 2А, кв.7; kluevoslov@mail.ru.

Кучерявенко Наталья Федоровна – преподаватель кафедры всемирной истории Измаиль-

ского государственного гуманитарного университета.

Мысько Юлия Владимировна – кандидат исторических наук, доцент кафедры этнологии, античной и средневековой истории Черновицкого национального университета им. Ю.Федьковича; mysko@rambler.ru.

Михайлуца Николай Иванович – кандидат исторических наук, доцент, зав. кафедрой украиноведения Одесского национального морского университета.

Осипов Виктор Иванович – директор Боровского историко-краеведческого музея, председатель Боровской старообрядческой общины Введения во храм Пресвятыя Богородицы, издатель журнала «Старообрядчество: история, культура, современность»; viktor1@kaluga.ru.

Пашко Оксана Владимировна – филолог, журналист (г.Киев). Сфера научных интересов: литература, фольклор; pashko_oksana@mail.ru, kluevoslov@mail.ru

Пригарин Александр Анатольевич – кандидат исторических наук, доцент кафедры археологии и этнологии Украины ОНУ им. И.И.Мечникова. Сфера научных интересов – история и этнография русских-старообрядцев (липован). prigarin_alexand@mail.ru

Серебрянникова Наталья Ивановна – кандидат исторических наук, доцент кафедры украиноведения Одесского национального медицинского университета. Сфера научных интересов – этнография населения Южной Украины.

Федорова Алла Ивановна – преподаватель кафедры истории и этнографии Украины Одесского политехнического национального университета. Сфера научных интересов – история и культура липован.

Феноген Севастьян Иванович – учитель истории в с.Сарыкей, уезд Тульчи, первый депутат парламента Румынии от Общины русских-липован. Автор книги «Сарикей: старницы истории». – Бухарест: Критеон, 1998. и ряда статей по истории некрасовцев Добруджи.

Чучко Михаил Константинович – кандидат исторических наук, доцент кафедры этнологии, античной и средневековой истории Черновицкого национального университета им. Ю.Федьковича; mychailo_chuchko@rambler.ru.

Ярмоленко Мария Ивановна – к.и.н., доцент, зав. каф. Гуманитарных дисциплин Измаильского факультета ОНМА.