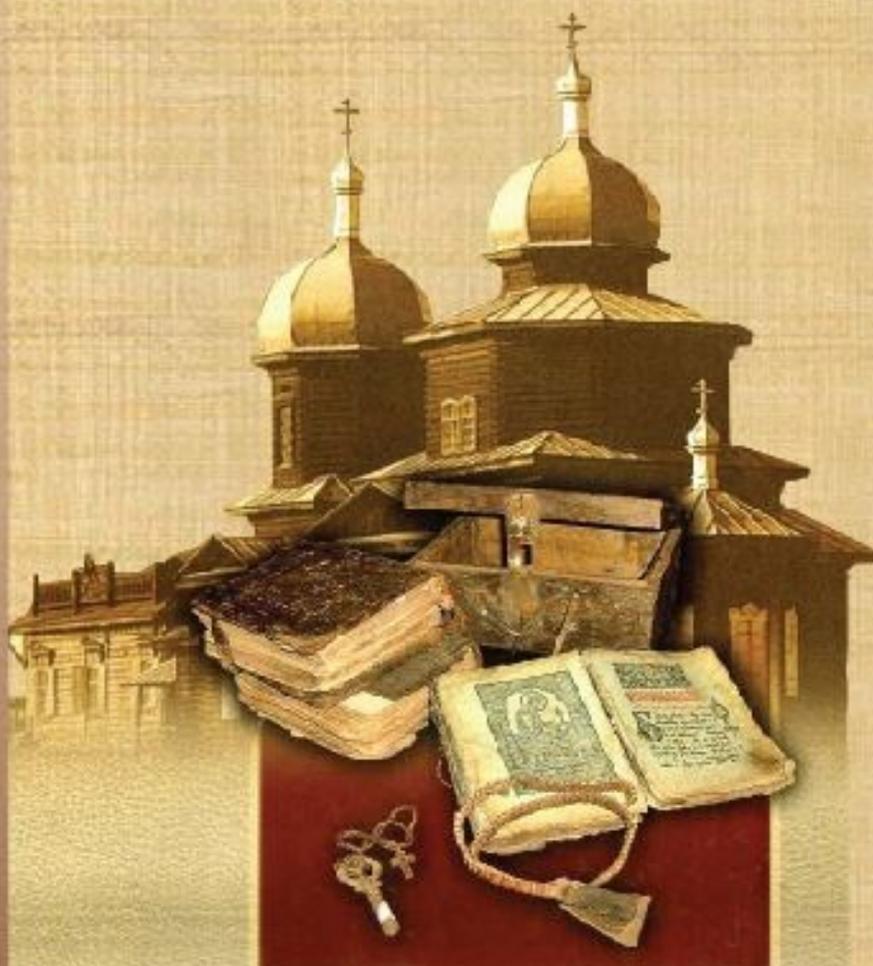


СТАРООБРЯДЧЕСТВО

ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ МЕСТНЫЕ ТРАДИЦИИ РУССКИЕ И ЗАРУБЕЖНЫЕ СВЯЗИ

Материалы

VII Международной научно-практической конференции



*Если можно умолить, если напряженным помнением
можно избыть грехи
(«а кто без греха, только один Бог»)
того, кто так любим, то значит,
в памяти и есть спасение.
Спасен тот, для кого у живущих хватает любви
на такую память...*

Житие протопopa Аввакума, им самим написанное

GOVERNMENT OF THE REPUBLIC OF BURYATIA
DORZHI BANZAROV BURYAT STATE UNIVERSITY
INSTITUTE FOR MONGOLIAN, BUDDHIST AND TIBETAN STUDIES SB RAS
NATIONAL LIBRARY OF THE REPUBLIC OF BURYATIA

OLD BELIEVERS

HISTORY AND MODERNITY
LOCAL TRADITIONS
RUSSIAN AND FOREIGN RELATIONS

Proceedings of the VII International scientific and practical conference
(Ulan-Ude, November 17–18, 2021)

Ulan-Ude
Buryat State University Publishing House
2021

ПРАВИТЕЛЬСТВО РЕСПУБЛИКИ БУРЯТИЯ
БУРЯТСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ ИМЕНИ ДОРЖИ БАНЗАРОВА
ИНСТИТУТ МОНГОЛОВЕДЕНИЯ, БУДДОЛОГИИ И ТИБЕТОЛОГИИ СО РАН
НАЦИОНАЛЬНАЯ БИБЛИОТЕКА РЕСПУБЛИКИ БУРЯТИЯ

СТАРООБРЯДЧЕСТВО

ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ
МЕСТНЫЕ ТРАДИЦИИ
РУССКИЕ И ЗАРУБЕЖНЫЕ СВЯЗИ

Материалы VII Международной научно-практической конференции
(Улан-Удэ, 17–18 ноября 2021 г.)

Улан-Удэ
Издательство Бурятского госуниверситета
2021

УДК 281.93-3
ББК 86.378
С 733

Издание осуществлено в рамках государственной программы
«Укрепление единства российской нации и этнокультурное развитие
народов России в Республике Бурятия»

Сборник размещен в системе РИНЦ на платформе
Научной электронной библиотеки eLibrary.ru

Научный редактор
А. П. Майоров, д-р филол. наук

Ответственный редактор
С. В. Бураева, д-р ист. наук

Рецензенты
М. Б. Сердюк, д-р ист. наук; *Е. С. Узенева*, канд. филол. наук

Редакционная коллегия
С. В. Васильева, д-р ист. наук; *Т. Б. Юмсунова (Моррис)*, д-р филол. наук;
А. В. Костров, д-р ист. наук; *Е. Л. Тихонова*, д-р филол. наук

С 733 **Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи:** материалы VII Междунар. науч.-практ. конф. / науч. ред. А. П. Майоров; отв. ред. С. В. Бураева (Улан-Удэ, 17–18 ноября 2021 г.). — Улан-Удэ: Издательство Бурятского госуниверситета, 2021. — 320 с. ISBN 978-5-9793-1674-1

Сборник включает материалы, освещающие разные стороны старообрядчества: историю и современное состояние этноконфессиональной природы старообрядчества, региональные особенности материальной и духовной культуры, включая фольклор, книжность и язык, а также вопросы сохранения и трансляции культурного наследия старообрядчества в регионе. По-прежнему актуальной остается обсуждаемая проблема адаптации старообрядцев к меняющимся социокультурным условиям.

Для историков, источниковедов, этнологов, лингвистов и всех, кто интересуется проблемами отечественной истории и культуры.

Old Believers: History and Modernity, Local Traditions, Russian and Foreign Relations: Materials of the VII Intern. scientific-practical conf. / sci. ed. A. P. Mayorov; resp. ed. S. V. Buraeva (Ulan-Ude, November 17–18, 2021). — Ulan-Ude: Buryat State University Publishing Department, 2021. — 320 с. ISBN 978-5-9793-1674-1

The collection includes materials covering different aspects of the Old Believers: the history and current state of the ethno-confessional nature of the Old Believers, regional features of material and spiritual culture, including folklore, bookishness and language, as well as issues of preserving and broadcasting the cultural heritage of the Old Believers in the region. The discussed problem of adaptation of Old Believers to changing socio-cultural conditions is still relevant.

For historians, source researchers, ethnologists, linguists and anyone interested in the problems of Russian history and culture.

DOI 10.18101/978-5-9793-1674-1-2021-1-320

УДК 281.93-3
ББК 86.378

ISBN 978-5-9793-1674-1

© Бурятский госуниверситет им. Д. Банзарова, 2021

ИСТОРИЧЕСКИЕ СУДЬБЫ СТАРООБРЯДЧЕСТВА:
СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ
И ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ ПОКОЛЕНИЙ

HISTORICAL DESTINY OF THE OLD BELIEF:
SOCIO-ECONOMIC HISTORY AND CONTINUITY
OF GENERATIONS

УДК 801.161.1

DOI: 10.18101/978-5-9793-1674-1-5-10

ТВОРЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ ПРОТОПОПА АВВАКУМА
И РУССКАЯ КУЛЬТУРА

© Кожурин Кирилл Яковлевич

кандидат философских наук,

Российский государственный педагогический институт

Россия, г. Санкт-Петербург

kozhurin@list.ru

Статья посвящена рассмотрению образа Аввакума в русской культуре с конца XVII в. до современности. Отмечены иконописные изображения протопопа, создание церковной службы в начале XVIII столетия, канонизация священномученика старообрядца-ми-поповцами. Проанализирована история публикации «Жития» Аввакума в России, в том числе исследования по этому поводу В. И. Малышева. Выявлено влияние «Жития» протопопа Аввакума на русскую общественную жизнь второй половины XIX в., особенно на литературу и культуру того времени. Особое внимание уделено различным точкам зрения на личность Аввакума (Д. Л. Мордовцев, Н. С. Лесков и др.) и попыткам литературной обработки текста Жития протопопа. Для XX — начала XXI столетий, по мнению автора, характерно появление иных, художественных форм воплощения образа Аввакума — исторических романов (А. П. Чапыгина и др.), исследований и написания полномасштабной биографии протопопа, создание художественных фильмов и телесериалов. Сделан вывод о неразрывной связи образа мятежного протопопа и русской культуры.

Ключевые слова: старообрядчество, культура, Аввакум, иконописные изображения, Житие, публикации текста, литературная обработка, художественные произведения, образ в кинопроизведениях

CREATIVE HERITAGE OF ARCHPRIEST AVVAKUM
AND RUSSIAN CULTURE

Kirill Ya. Kozhurin

Cand. Sci. (Philosophy), A/Prof. HERZEN UNIVERSITY

St. Petersburg, Russia

kozhurin@list.ru

The article is devoted to the consideration of the image of Khabakkuk in Russian culture since the end of the 17th century to the present day. The icon-painting images of the

archpriest, the creation of a church service at the beginning of the 18th century, the canonization of the holy martyr by the Old Believers-priest are noted. The history of the publication of Avvakum's "Life" in Russia is analyzed, including the research by V. I. Malysheva. The influence of Archpriest Avvakum's Life on Russian social life in the second half of the 19th century, especially on the literature and culture of that time, is revealed. Special attention is paid to various points of view on the personality of Avvakum (D.L. Mordovtsev, N.S. Leskov, etc.) and attempts at literary processing of the text of the Life of the Archpriest. For the XX — early XXI centuries, according to the author, the emergence of other artistic forms of the image of Avvakum is characteristic — historical novels (A.P. Chapygin and others), research and writing a full-scale biography of the protopope, the creation of feature films and television series. It is concluded that there is an inextricable connection between the image of the rebellious archpriest and Russian culture.

Keywords: Old Believers, culture, Avvakum, icon-painting images, Life, text publications, literary processing, works of art, image in films

Старообрядцы всегда помнили протопopa Аввакума и глубоко его почитали, несмотря на существовавшие в самом старообрядчестве глубокие мировоззренческие разногласия. Его произведения бережно сохранялись и тайно переписывались в старообрядческих монастырях и скитах, а затем во множестве списков распространялись среди сторонников «древлего благочестия». Еще в конце XVII в. появились первые иконописные изображения Аввакума, предстоящего Спасителю (подобную икону мы можем видеть сегодня в собрании Государственного исторического музея в Москве). В начале XVIII в. в Выго-Лексинском общежительстве была составлена служба святым исповедникам и новым российским страдальцам — протопопу Аввакуму, епископу Павлу Коломенскому и другим. Старообрядцами-поповцами (и белокриницкой, и новозыбковской иерархии) Аввакум был канонизирован как священномученик (соответственно в 1916 и 1988 гг.).

Однако широкому читателю до публикации в 1861 г. «Жития» имя Аввакума могло быть известно только по немногочисленным и скупым, но при этом весьма тенденциозным упоминаниям в миссионерской литературе и энциклопедических словарях, где факты его биографии искажались порою до неузнаваемости. Так, известному русскому писателю (а по совместительству чиновнику по делам «раскола», по долгу службы разорявшему старообрядческие скиты) Павлу Ивановичу Мельникову-Печерскому (1819–1883) принадлежит достаточно подробная биографическая заметка об Аввакуме (со списком всех известных на то время его сочинений) для 1-го тома «Энциклопедического словаря». Аввакум неоднократно упоминается в исторической работе Мельникова «Очерки поповщины», датированной 1863–1867 гг.

После начала либеральных реформ императора Александра II (весьма символично, что выход «Жития» совпал по времени с отменой крепостного права) старообрядцы наконец-то обрели голос: начинают выходить первые легальные издания старообрядческих сочинений. Если до того о старообрядчестве можно было лишь превратно судить на основе миссионерской полемической литературы, то теперь появилась возможность изучать старообрядчество по первоисточникам. Наконец в последние десятилетия XIX в. старообрядческая тема начинает привлекать внимание не только представителей научного мира, но и творческой

интеллигенции. Появляются картины, оперы, поэмы, посвященные теме церковного раскола и старообрядчества.

Как отмечал крупнейший исследователь жизни и творчества протопопа Аввакума Владимир Иванович Малышев (1910–1976), наиболее раннее упоминание «Жития» Аввакума вне старообрядческой среды находится в майской книжке «Парнасского щепетильника» М. Д. Чулкова за 1770 год. Что касается имени самого протопопа Аввакума, то в XVIII в. оно встречается лишь в сатирическом изображении — в стихах Антиоха Кантемира (9-я сатира и его примечания к ней: «Аввакум, первый расколов затейщик, самая безмозглая, буйная и упрямая голова был, от которого великие хулы на православную веру произошли, за что он по указам казнь достойную приняв, но у раскольников в святых есть»), в некоторых стихотворных народных драматических произведениях, в сатире М. В. Ломоносова на Третьяковского («Ода Трисотину») и в его поэме «Петр Великий».

Однако в целом, как отмечает В. И. Малышев, в представлении просветителей XVIII в. Аввакум предстает только как враг прогресса и просвещения. Это объясняется тенденциозностью тех позиций, на которых в большинстве своем стояли ученые XVIII в. Подобное отношение сохранялось в «образованном обществе» практически вплоть до публикации «Жития».

Впервые главное произведение Аввакума было опубликовано в «Летописях русской литературы и древности. 1859–1860. Кн. 6» (М., 1861. С. 117–173) под названием «Автобиография протопопа Аввакума». В том же году в Санкт-Петербурге в издательстве Д. Е. Кожанчикова и под редакцией Н. С. Тихонравова вышло в свет отдельное издание — «Житие протопопа Аввакума, им самим написанное» (СПб., 1861 — на обложке 1862). До революции 1917 г. «Житие» переиздавалось, как минимум, еще 11 раз, а после революции и до Великой Отечественной войны вышло два собрания сочинений протопопа Аввакума в издательстве «Academia» (1927 г. и 1936 г.).

Словно легендарный Китеж, неожиданно выплыв на поверхность русской общественной жизни второй половины XIX в., бессмертное произведение протопопа Аввакума не прошло незамеченным, оставив глубокий след в русской литературе и культуре того времени. О нем высоко отзывались такие разные писатели, как Л. Н. Толстой и Ф. М. Достоевский, И. С. Тургенев и И. А. Гончаров, Н. С. Лесков и В. М. Гаршин, Н. Г. Чернышевский и Д. Н. Мамин-Сибиряк, А. М. Горький и И. А. Бунин, С. В. Максимов и А. И. Эртель, Л. М. Леонов и А. Н. Толстой.

Уже в конце XIX в. появились первые попытки литературной обработки аввакумовского «Жития». Пожалуй, первым, кто обратился в художественной литературе к личности огнепального протопопа и вообще к теме церковного раскола середины XVII в., был русский писатель, историк и публицист Даниил Лукич Мордовцев (1830–1905). В его романе «Великий раскол», впервые опубликованном в 1880 г. в журнале «Русская мысль», а на следующий год вышедшем отдельной книгой, Аввакум изображен с большой симпатией. Писатель опирается как на произведения самого Аввакума, так и на характеристику, данную историком С. М. Соловьевым в его фундаментальном труде «История России с древнейших времен». Соловьев считал, что в протопопе Аввакуме воплотились самые яркие черты русского национального характера, и называл его «протопопом-

богатырем». При этом историк подчеркивал особое значение «Жития» как исторического источника: «Важность памятника заключается в том, что он лучше других памятников переносит нас в Россию XVII века, от которой мы отошли так далеко и явления которой мы с таким трудом понимаем».

Как отмечает исследователь творчества Д. Л. Мордовцева А. В. Устинов, «появление романа „Великий раскол“, в котором протопоп Аввакум изображен сложной и многогранной личностью, было встречено читающей публикой с большим интересом. Симпатии автора склонялись более на сторону «раскольников», поэтому роман натолкнулся на отрицательные отзывы в миссионерской среде» [Устинов, 2012]. Так, известный борец с «расколом» профессор Н. И. Субботин выступил на страницах «Русского вестника» с подробной статьей «Историк-беллетрист» (1881), в которой подверг автора и его произведение резкой критике.

Писатель Николай Семенович Лесков в статье «Церковные интриганы» (1882) охарактеризовал протопopa Аввакума как узкого, но неугомонного фанатика, с которым «современные нам исторические романисты носятся как с “тихою лампадою”» [Серман 1958]. Рассуждая подобным образом об Аввакуме, он явно метил в Мордовцева. Однако его отношение к Аввакуму не всегда было таким. В частности, Б. М. Эйхенбаум проследил в своей статье «Иллюзия сказа» в его книге «Сквозь литературу» (Л.: Academia, 1924) влияние сказовой формы сочинений Аввакума на произведения Н. С. Лескова и указывал на использование последним сочинений Аввакума.

Хотя в последующие годы к образу протопopa Аввакума чаще всего обращались поэты¹, к литературной обработке его «Жития» прибегали и писатели-прозаики. Ал. Алтаев (литературный псевдоним Маргариты Владимировны Ямшиковой; 1872–1959) и Арт Феличе (псевдоним Людмилы Андреевны Ямшиковой-Дмитриевой; 1893–1978) в 1918 г. опубликовали в соавторстве рассказ «Протопоп Аввакум», вошедший в их книгу «Детство знаменитых людей, ч. II. Друзья свободы, ученые, вероучители». Рассказ сопровождают 3 рисунка работы художника К. Н. Фридберга: 1) Аввакум защищает мать от пьяного отца, 2) Анастасия Марковна не дает отцу бить Аввакума, 3) ребенок Аввакум в Григорове. Тот же Ал. Алтаев в своем «историческом романе из русской жизни XVII в.» «Разоренные гнезда» (М., 1928) посвятил Аввакуму целиком несколько глав.

XX век с его катаклизмами по-новому открыл для себя огнепального протопopa. Исторические романы Алексея Павловича Чапыгина (1870–1937) посвящены главным событиям русской истории второй половины XVII в. Пятая глава его неоконченного романа «Гулящие люди» (М., 1938) носит название «Аввакумово стадо» и описывает в несколько гротесковой манере пребывание вернувшегося из сибирской ссылки протопopa в доме боярыни Ф. П. Морозовой в Москве. Выросший на русском севере и прекрасно знавший быт и нравы русских старообрядцев, Чапыгин, тем не менее, предпочел остаться в плену широко распространенных в прежние годы стереотипов: рисуя образ Аввакума, он приписывает ему

¹ Этой теме посвящена наша отдельная статья. См.: [Кожурин К. Я. Образ протопopa Аввакума в русской поэтической традиции XVIII–XXI вв. // Старообрядчество в истории и культуре России: проблемы изучения: сб. мат-лов междунар. науч. конф. / Институт российской истории РАН. М., 2020. С. 539–566].

такие отрицательные черты, как религиозный фанатизм, консерватизм и невежество. Подобная трактовка Аввакума вступает в очевидное противоречие с «Житием» и другими его творениями.

В советскую эпоху впервые была сделана попытка показать образ протопопа Аввакума на сцене. 27 декабря 1922 г. в Петрограде в Государственном театре состоялось первое представление трагедии в 5 действиях и 6 картинах «Патриарх Никон» Владимира Феофиловича Боцяновского (1869–1943) (Пг., 1923). Роль Аввакума исполнял И. К. Самарин-Эльский. В 1924 г. пьеса шла в Житомирском городском театре. К представлению был изготовлен специальный плакат «Суд над Аввакумом». В первые послереволюционные годы художественная инсценировка «Протопоп Аввакум» шла также в некоторых школах Центрально-городского района г. Петрограда.

На I съезде советских писателей в Москве в 1934 г. имя протопопа Аввакума упоминалось как имя писателя-бойца, который способствовал развитию гражданских мотивов в русской литературе. В дальнейшем те или иные «аввакумовские» следы можно встретить у многих писателей советской и постсоветской эпохи — К. А. Федина, Ф. В. Гладкова, В. С. Гроссмана, К. А. Тренева, М. М. Пришвина, Л. М. Леонова, А. А. Ахматовой, Б. В. Шергина, Ф. А. Абрамова... Отдельные произведения посвятили ему Д. А. Жуков, Ю. М. Нагибин, В. С. Пикуль, В. В. Личутин, Н. М. Коняев, В. А. Бахревский. Три биографии протопопа Аввакума в разное время выходили в старейшей российской книжной серии «Жизнь замечательных людей», в книгах В. А. Мякотина «Протопоп Аввакум, его жизнь и деятельность: Биографический очерк» [Мякотин, 1893], Д. А. Жукова «Аввакум Петров» [Жуков, Пушкарев, 1972] и К. Я. Кожурина «Протопоп Аввакум. Жизнь за веру» [Кожурин, 2011, 2013].

Часто к личности и творчеству огнепального протопопа обращались русские поэты: Д. С. Мережковский, Н. А. Клюев, М. А. Волошин, Александр Ширяевец, Арсений Несмелов. А. А. Блок очень любил читать произведения Аввакума и даже хотел написать поэму о нем. Не прошли мимо него и поэты следующих поколений: Д. Н. Семеновский, А. А. Прокофьев, М. М. Скуратов, Н. И. Ладыгин, В. М. Василенко, С. В. Петров, О. Ф. Берггольц, Я. В. Смеляков, В. Ф. Боков, В. Д. Федоров, В. Т. Шаламов, Н. И. Рыленков, Н. И. Тряпкин, Ф. Г. Сухов, В. И. Кочетков, Ю. В. Друнина, Г. Я. Горбовский, А. А. Вознесенский, А. Г. Волохонский. Список можно продолжать и продолжать...

Образ протопопа Аввакума вдохновлял также многих русских художников. Мы видим его на полотнах Сергея Дмитриевича Милорадовича (1852–1943) «Аввакум на пути в Даурию» (1898 г., хранится в Государственном музее истории религии в Санкт-Петербурге) и «Аввакум в Братском остроге» (ок. 1899 г., местонахождение неизвестно); Константина Александровича Вещилова (1878–1945) «Протопоп Аввакум на соборе 1666–1667 гг.» (1910, принадлежала М. Г. Синицину; местонахождение в настоящее время неизвестно); Петра Евгеньевича Мясоедова (1867–1913) «Сожжение протопопа Аввакума» (1897, местонахождение неизвестно). К его образу обращались художники Клавдий Васильевич Лебедев (1852–1916) и Николай Алексеевич Богатов (1854–1935). Их совместная, написанная маслом картина «Боярыня Морозова посещает протопопа Аввакума в заточении» не раз воспроизводилась в различных изданиях в черно-белом варианте, но ее нынешнее местонахождение, к сожалению, неизвестно.

В советское время свою дань уважения великому протопопу отдал художник Евгений Демьянович Мальцев (1929–2003), создавший в 1973 г. масштабное полотно «Аввакум в Сибири». Из современных художников можно назвать картины Василия Евгеньевича Нестерова (род. в 1974 г.) «Аввакум Петрович (протопоп)», Татьяны Васильевны Быковой (род. в 1945 г.) «Протопоп Аввакум» (1988), Евгения Шишкова «Житие протопопы Аввакума», а также петербургского художника Александра Лыткина (род. в 1954 г.), создавшего специально для юбилейного издания «Жития» издательством «Вита Нова» в 2020 г. серию из 37 оригинальных иллюстраций.

Не прошли мимо протопопы Аввакума и русские композиторы. Родион Константинович Щедрин (род. в 1932 г.) создал русскую хоровую оперу «Боярыня Морозова». Опера была закончена в июне 2006 г., но замысел этого сочинения композитор вынашивал почти три десятилетия. По словам Щедрина, «это была очень давнишняя моя мечта — подобраться к этой странице российской истории, трагичнейшей странице церковного раскола в XVII веке». В октябре 2006 г. в Большом зале Московской консерватории с успехом прошла премьера этого произведения. Либретто оперы Щедрина, написанное самим композитором, основано на подлинных текстах XVII в. — «Житии протопопы Аввакума», «Житии боярыни Морозовой, сестры ее княгини Урусовой и Марьи Даниловой», а также письмах Аввакума к Морозовой и ее сестре. Одна из главных партий в опере — партия Аввакума.

К юбилейному 2020 году современный композитор Павел Зикриеевич Турсунов (род. в 1960 г.) создал музыкальное произведение «Житие Аввакума. Симфонические иллюстрации» общей продолжительностью около 17 минут, в состав которого вошли четыре музыкальные композиции: «Взыскующий истины», «Явление Божьего кораблика», «Челобитная» и «В пути». Хотя музыка была написана еще за пять лет до юбилея, только в 2020 г. у автора появилась возможность сделать полноценную запись с оркестром в «Тонстудии» киноконцерна «Мосфильм» — крупнейшей киностудии России.

Наконец, уже в нашем веке образ огнепального протопопы получил киноплощадку в 20-серийной исторической эпопее Николая Достала «Раскол», где Аввакума сыграл молодой актер Александр Коротков (2011 г.).

Трудно переоценить роль протопопы Аввакума в русской истории и культуре. Не будет преувеличением сказать: как немыслима русская история и культура без старообрядчества, так непредставима история старообрядчества без протопопы Аввакума.

Литература

1. Устинов А. В. Образ протопопы Аввакума в романе Д. Л. Мордовцева «Великий раскол» // Вестник КГУ им. Н. А. Некрасова. 2012. № 5. С. 137.
2. Серман И. З. Протопоп Аввакум в творчестве Н. С. Лескова // ТОДРЛ / АН СССР; Ин-т рус. лит. (Пушкин. дом); отв. ред. В.И. Малышев. Т. XIV. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1958. С. 404–407.
3. Мякотин В. А. Протопоп Аввакум, его жизнь и деятельность. Биографический очерк. СПб., 1893.
4. Жуков Дм., Пушкарев Л. Русские писатели XVII века. М., 1972.
5. Кожурин К. Я. Протопоп Аввакум. Жизнь за веру. М., 2011; 2-е, испр. изд. — 2013.

**СТАРООБРЯДЦЫ-РЯБИНОВЦЫ (СОГЛАСИЯ «ПО КРЕСТУ»)
НА НИЖНЕЙ КАМЕ: ОСОБЕННОСТИ ИДЕНТИЧНОСТИ
И КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ**

© **Черных Александр Васильевич**

член-корреспондент РАН, доктор исторических наук,

Федеральный исследовательский центр УрО РАН

Россия, г. Пермь

atschernych@yandex.ru

Полевые исследования последних лет Пермского федерального исследовательского центра УрО РАН в районах нижней Камы (Республика Татарстан) позволили изучить особенности рябиновского согласия старообрядцев, согласия «по кресту». Территория нижней Камы стала ареалом формирования и расселения общин рябиновского согласия, возникновение которого приходится на период второй половины — конца XVIII в. либо начала XIX в. В статье предпринят анализ особенностей конфессиональной идентичности и функционирования конфессионимов, определяются основные конфессиональные маркеры, среди которых можно отметить деревянные нательные кресты и деревянные кресты и киоты с деревянными крестами. Рассматривается комплекс представлений, связанных с деревянными крестами. Изучаются особенности ритуалов в структуре семейной обрядности — крещения, свадьбы, похоронно-поминальных обычаев, определяются их основные особенности. В настоящее время рябиновцы являются одними из реальных и действующих старообрядческих согласий на современной конфессиональной карте России, несколько конфессиональных общин сохраняются в районах их традиционного расселения. Приводится характеристика современных общин и особенности их функционирования, как и в целом анализируется конфессиональная ситуация в районах расселения представителей согласия.

Ключевые слова: старообрядчество нижней Камы, идентичность, конфессиональные традиции, ритуалы семейной обрядности, согласие по кресту, рябиновское согласие, современные общины.

**PRIESTLESS OLD BELIEVERS OF THE LOWER KAMA:
SPECIFICITIES OF IDENTITY AND CONFESSIONAL CULTURE**

Aleksandr V. Chernykh

Dr. Sci. (History), Professor,

Perm Federal Research Center, Ural Branch, Russian Academy of Sciences

Perm, Russia

atschernych@yandex.ru

Recent field studies of Perm Federal Research Center UB RAS in the regions of the Lower Kama (The Republic of Tatarstan) allowed to investigate the specificities of priestless Old Believers. The territory of the Lower Kama became the area where such religious groups were formed and settled down. They appeared in the late XVIII or at the beginning of the XIX century. The article attempts to analyze the specificities of their confessional identity and functioning of their communities, it defines the main confessional markers among which wooden underwear crosses or just wooden crosses and icon cases with wooden crosses can be noted. The article also observes a complex of ideas connected with wooden cross-

es. It investigates the specificities of family rite structure — christening, wedding, funeral and wake traditions defining their main features. Nowadays these groups of priestless Old Believers are one of real and active communities among the confessions of modern Russia. Some confessional communities still exist in the regions of their traditional location. The article also gives the characteristic of modern communities and describes the specificities of their functioning analyzing the confessional situation in the regions of their location in general.

Keywords: Old Believers of the Lower Kama, identity, confessional traditions, family rituals, priestless religious groups, modern communities

В изучении истории и культуры старообрядчества до настоящего времени сохраняются свои «белые пятна». Определенная часть немногочисленных старообрядческих согласий и сегодня исследована крайне фрагментарно. К одним из них относится и рябиновское согласие, согласие «по кресту». До недавнего времени только дореволюционные исследования раскрывали особенности данного согласия. До настоящего времени, как справедливо отмечают историки старообрядчества, нет исследования, в котором была бы подробно рассмотрена и история согласия «по кресту» [Боровик 2005: 298].

Полевые этнографические исследования последних лет Пермского федерального исследовательского центра УрО РАН в районах нижней Камы, в современных Чистопольском, Рыбно-Слободском и сопредельных районах Республики Татарстан — территории формирования данного согласия и расселения старообрядческих общин рябиновцев позволили констатировать сохранение конфессиональных общин, а также уточнить некоторые особенности конфессиональных традиций и их локальные варианты.

Формирование согласия связывают со второй половиной — концом XVIII в. либо началом XIX в. [Гренков 1867: 220; Ивановский 1867: 44; Боровик 2005: 298], а основным центром возникновения согласия становится г. Чистополь и сельская округа на Каме. Дискуссионным представляется вопрос, откуда и как было принесено учение рябиновцев в изучаемый район. Среди регионов, откуда могло проникнуть учение рябиновцев, называют например, Нижегородскую, Пермскую и Самарскую губернии, Сибирь [Ивановский 1867: 48]. Обсуждаемыми являются и истоки согласия: можно лишь предполагать, что рябиновское учение сформировалось под влиянием дискуссии о надписях на кресте между поморцами, федосеевцами и филипповцами [Боровик 2005: 298]. Согласие «по кресту» не было многочисленным: в начале XX в., по сведениям 1912 г., численность его в России составляла 14 012 человек [Там же: 300; Латыпов 2011: 28]. Общины рябиновцев были отмечены на нижней Каме — в Чистопольском и Лаишевском уездах Казанской губернии, где в 1912 г. их числилось 3 134 чел. В сопредельных территориях Поволжья и Урала — в Вятской губернии в количестве 2207 чел., в Уфимской губернии 7 948 чел., в Оренбургской губернии — 31 чел., в Пермской — несколько десятков чел. Также последователи рябиновцев отмечены в Томской губернии в количестве 201 чел. [Боровик 2005: 300; Латыпов 2011а: 28; Латыпов 2011б: 211–212].

В настоящее время основной номинацией, используемой в исследованиях о старообрядчестве для обозначения согласия, является термин *рябиновское согласие*, *рябиновцы*. Однако полевые материалы показывают, что представители об-

щин не пользуются данным термином, а часто и не соотносят его со своим согласием. В этой связи укажем на замечание Н. Ивановского, который отмечал, что наименование согласия «рябиновщина» дано ему лишь по формальному признаку ..., в то время как сами рябиновцы называют себя либо беспоповцами, «... либо старообрядцами греческого исповедания» [Ивановский 2005: 47]. В большинстве же случаев сами старообрядцы, как и их потомки, рассказывая о своих родных, для самоопределения используют чаще всего номинацию «староверы», реже — «старообрядцы». Еще одним названием, которое часто используется для обозначения согласия, является номинация «согласие по кресту», чаще всего также используемое как самоназвание согласия [Боровик 2005: 297; Мясникова 2019: 161–162].

Среди основных конфессиональных маркеров согласия, выделяющих его на фоне других старообрядческих групп, можно отметить деревянные нательные кресты и деревянные кресты и киоты с деревянными крестами: «У нас крест кипарисовый деревянный, а у их — железный крест. Вот!» (Чистопольский район, д. Большой Толкиш); «И деревянный крест должен быть всегда в семье. И тут есть деревянный крест. Да. Так что вот...» (г. Чистополь).

Интересным комплексом мировоззрения, связанным с деревянными крестами, следует считать представления о материале, из которого должны быть изготовлены деревянные кресты. В очерках о рябиновцах середины XIX в. уже указывается на деревянные кресты как на характерную особенность согласия и рассматриваются представления о деревянных крестах и их материале: «...признавая, что истинный крест Христов состоял из трех дерев: кипариса, певга и кедра, последователи ее, по неимению, может быть, у нас этих деревьев, заменяют их рябиною и употребляют кресты, исключительно сделанные из рябины, и притом без изображения на них Спасителя, на том основании, что Он с креста уже снят, и что крест, обретенный св. Еленою, был без всякого изображения на нем Господа, что такому кресту поклонялся народ, и что, наконец, так как кресту и Спасителю положены отдельные службы, то и поклоняться собственно кресту должно особо, а изображениям Господа на иконах тоже особо» [Ивановский 1867: 47].

Комментарии информаторов, к сожалению, менее содержательны и часто фрагментарны, часто наличие деревянных крестов воспринимается как должное, как традиция и не комментируется. Но в то же время эти материалы также раскрывают современное состояние традиции и ее вариативность. В одних случаях данная традиция, как и в приведенном примере, соотносена с представлениями о распятии Христа на деревянном кресте: «Иисус Христос был распятый на деревянном кресте» (г. Чистополь), в других — мотивирована иными причинами: «Железные — это для красоты. Золотой, допустим. Любая железяка для красоты. А деревянные — для души. Вот почему!» (г. Чистополь). Опубликованные ранние источники о рябиновцах отмечают и подчеркивают употребление рябины как основного материала для изготовления деревянных крестов [Гренков 1867: 221; Ивановский 1867: 47]. В полевых материалах зафиксированы упоминания разных материалов для деревянных нательных крестиков: кедра и кипариса. Кипарис в большинстве текстов и комментариев выступает единственным или предпочтительным вариантом при выборе материала. Допускается возможность использовать и местные породы деревьев: грушу, яблоню, березу, дуб, ель.

Важным для изучения конфессиональных особенностей того или иного согласия представляется изучение традиций семейного цикла — обрядов крещения, свадьбы, ритуалов похоронно-поминального цикла. Как и другие беспоповские согласия, «рябиновцы сами, без всяких попов, крестят, совершают браки и погребают умерших» [Там же: 51]. Крещение младенцев представители согласия «по Кресту» проводили в естественном водоеме — в реке или в озере, но часто и дома — «в купели». Еще в материалах середины XIX в. отмечались особенности крещения у рябиновцев: «Крестят они детей во имя пресвятой Троицы, но не совершают при этом никакого чина крещения и не произносят никаких молитв» [Там же: 53]. На такую же особенность указывали и наши информаторы: «Вот у иконки <свечки> стоят. Купель ставится около иконки, свечки на иконке. Вот и погружают так, погружают три раза. Обязательно с головкой три раза. Три раза погрузили, все, отдаешь крестному, потом крестный оденет... крестик. Благословили крестиком, одели, все... сначала отдать крестной, потом крестному, все, одели, все... Просто окунали. Один раз скажут во имя Отца, еще раз — Сына, еще раз — в честь Святого Духа. Вот, все. Вытаскивают, потом крестик одевают. Обязательно, обязательно. Крест и пояс обязательно» (г. Чистополь). Крещение обычно совершали сами, кто-либо из старших в семье, в некоторых общинах существовали те, кто приглашался для совершения крещения, как в с. Мельничный Починок Рыбно-Слободского района.

Существенным представляется вопрос о принятии в свою веру представителей иных согласий, требуется ли перекрещивание вновь принимаемых в общину. К сожалению, об этом получены лишь фрагментарные и единичные сведения от информаторов, которые утверждали обязательность перекрещивания при принятии из «другой веры»: «Если он переходит в нашу веру из другой? Конечно <перекрещиваем>. Хоть кого, любого. Хоть кого. Ну да, обязательно. Обязательно» (г. Чистополь).

Старообрядцы-рябиновцы относятся к старообрядцам, «приемлющим браки» [Латыпов 2011б: 212], «они принимают... брачную жизнь» [Ивановский 1867: 58]. «Браченье» молодоженов совершал кто-либо старший из общины: Благословляют, уж всегда благословляют... Брак это... тетя Варя обычно брачила. Мы в свое время тоже к ней ездили. Она читала молитвы, да (Рыбно-Слободской район, с. Мельничный Починок).

Конфессиональные особенности проявлялись и в похоронно-поминальной обрядности. Большая их часть является общими для всех старообрядцев, например использование савана, лестовки, размещение гроба в доме ногами к иконам и разворачивание его ногами вперед при выносе. В данном случае эти особенности ритуала определяют конфессиональные границы между старообрядческим и православным населением. К локальным особенностям отдельных общин можно отнести использование старообрядцами специальных носилок для выноса гроба, отличную от православных форму крышки гроба, на что указывают информаторы. Для похоронных традиций также характерно чтение Псалтыри по покойнику, «Канона» или «Погребения» в зависимости от ситуации: «Когда хоронят, там читают погребение. Человек достоин — читают погребение, недостойн — только... канон за общий, может. Если все время человек молится, значит, погребение читают. Если, например, человек, мужчина бритый, им нельзя молиться...

Значит, только за общий читают канон. И погребение нельзя читать, канон только за общий. Если без креста человек умер, то тоже нельзя читать. <...> Ну и другие может причины какие-то <...> Если без покаяния человек умирает, значит тоже нельзя читать на имя. Надо читать тоже канон за общий» (г. Чистополь).

Использование для погребения «своих» и «общих» кладбищ вариативно в каждой общине. В моноконфессиональных поселениях, как, например, в с. Мельничный Починок Рыбно-Слободского района, в котором основное население составляли старообрядцы-рябиновцы, они считали своим сельское кладбище. В г. Чистополе старообрядцы согласия «по кресту» пользовались общим кладбищем с православными. На существовавшем в городе отдельном старообрядческом кладбище хоронили лишь представители поморского согласия: «Вот эти на старом... там староверском кладбище, там поморские. А вот мы... относимся к этому, к нашему кладбищу, городскому» (г. Чистополь); «Староверско кладбище у них, староверско кладбище. А нас туда не пустют! Даже ни под каким знаком не пустют. А почему? Потому что они другие, «отписные» староверы» (Чистопольский район, д. Большой Толкиш). В селах одно общее кладбище обычно было разделено рвом и валом на две части, в одной из которых хоронили старообрядцы: «Вот у нас они схоронены сюда... там ров у нас, там угол староверский, одно кладбище, только отдельно они все у нас староверы...» (Чистопольский район, с. Малый Толкиш).

Полевые материалы показывают активное существование и конфессиональную жизнь в настоящее время лишь одной общины в г. Чистополе. Основу общины составляют выходцы из правобережных деревень современного Рыбно-Слободского района, объединенные родственными и земляческими связями, прежде всего, сел Мельничный Починок и Урахча. До недавнего времени община собиралась в одном из больших частных домов, который и считался моленной: «Молились, собирались, а теперь все разорилось, собирались мы в одном доме, ... так хорошо было молиться... вот теперь это прошло лет 6, если не больше ... и они этот дом решили продать. Они продали, и моленная накрылась. И теперь мы все сидим, дома молимся» (г. Чистополь, с. Урахча); «Дом, ну... у нас небольшой дом, там, наверно, побольше дом был. Полный... полный везде, и там и везде... во всех комнатах народ стоял, а теперь некуда стало ходить. Вот этот дом продали... Ходить-то некуда, вот и все. Как бы какая-нибудь была, хоть небольшая чтоб была. Молодежи ведь много, ходить-то некуда...» (г. Чистополь, с. Мельничный Починок). В настоящее время по причине отсутствия моленной регулярных воскресных и праздничных молений не проводится, в то же время для совместной молитвы могут собраться в частном доме. В большей части община собирается во время проведения похорон и поминок. Земляческие и родственные связи позволяют поддерживать и конфессиональные связи. Община имеет своего лидера, к которому обращаются за советом в случае необходимости принятия решения. В общине было налажено изготовление восковых свеч, деревянных нательных крестов.

Сложно говорить о дальнейшем развитии общины, которая сегодня включает в основном представителей старшего поколения. Молодежь из старообрядческих семей часто выбирает православную церковь для крещения детей, т. к. присутствует осознание кризиса передачи конфессиональных традиций и активной

жизни общины, а также ее дальнейших перспектив развития. Пример оценки современной ситуации показывают рассуждения из полевых записей: «Мы не крестим... знаете почему, из каких соображений уже это не делается. Вот дети мои крещенные... почему они в церковную веру. Посидели дома, поговорили, пообсуждали. Мама говорит: ты что, куда идти нам? Вот бабушки все умирают, мы даже чтобы помянуть, вот подать некому, чтоб помолились. Все разрушается, уже нет ничего...» (г. Чистополь, с. Мельничный Починок).

Другая ситуация складывается в сельских поселениях Чистопольского района, в которых в прошлом были представлены старообрядческие общины. В селах и деревнях Средний Толкиш, Суворовка и Русские Сарсазы проживают потомки старообрядцев согласия «по кресту», как правило, это также представители старшего поколения. Смешанные межконфессиональные браки, малочисленность старообрядческого населения к середине XX в. названных деревень, отсутствие активной конфессиональной жизни с середины XX в. привели к угасанию старообрядческой традиции. О наличии в прошлом старообрядчества свидетельствуют исторические и семейные предания, сохранившиеся конфессиональные атрибуты — деревянные кресты, киоты, нательные кресты. Часть потомков старообрядческих семей перешла в православие. Лишь несколько человек идентифицируют себя со старообрядческой верой, сохраняют и используют нательные кресты, деревянные кресты и киоты.

Среди исследованных сельских общин наиболее активно конфессиональная жизнь продолжалась до конца XX в. в с. Большой Толкиш. По сообщениям информаторов, еще лет 20 назад в селе старообрядцы собирались для совершения поминальных ритуалов по своим традициям, чего не наблюдается в последнее время, поэтому часто в этом случае обращаются в православную церковь. И хотя сегодня в селе нет активной конфессиональной жизни старообрядческой общины, в значительной части семей хранятся деревянные кресты и киоты, используются нательные деревянные кресты, сохраняется соотнесение себя со старообрядцами, исторические и семейные предания.

Таким образом, рябиновцы являются одними из реальных и действующих старообрядческих согласий на современной конфессиональной карте России и сопредельных территорий. Как показали полевые исследования, несколько конфессиональных общин сохраняются в районах их традиционного расселения. Конфессиональные традиции были включены в систему семейных ритуалов и, с одной стороны, для согласия «по кресту» были присущи те же особенности, что и для других старообрядческих согласий, и в то же время была характерна своя специфика. В качестве эндоконфессионализма в настоящее время используется номинация «старовер», а основными маркерами, являющимися отличительными для данного согласия, являются деревянные кресты.

Литература

1. Боровик Ю. В. В нашей стране таковых разных толков и разных понятий ... переполнено (К истории некоторых старообрядческих согласий Урала и Зауралья в начале XX в.: спасовцы, рябиновцы, самокресты) // Проблемы истории России. От средневековья к современности. Екатеринбург: Волот, 2005. Вып. 6. С. 294–315.
2. Гренков А. Несколько слов о расколе в Казанской губернии // Православный соборник. 1867. Т. 2. С. 215–235.

3. Ивановский Н. Рябиновщина // Православный собеседник. 1867. Т. 2. С. 43–66.
4. Латыпов И. Р. Численность старообрядцев Казанской губернии в XIX — начале XX в. // Известия Саратовского университета. 2011а. Т. 11. Сер. «История. Международные отношения». Вып. 1. С. 24–29.
5. Латыпов Р. И. Развитие старообрядческих общин Казанской губернии XIX — начала XX в.: дис. ... канд. ист. наук. Казань, 2011б. 224 с.
6. Мясникова И. В. Реконструкция бытового уклада рябиновцев (старообрядцев согласия «по кресту») Закамья во второй половине XX в. по материалам устной истории и семейных архивов // Старообрядчество: история, культура, современность: материалы конференции (21–22 ноября 2019 г.). 2019. С. 161–166.

УДК 82
DOI 10.18101/978-5-9793-1674-1-18-25

**ТЕМА СТАРООБРЯДЧЕСТВА
В ПУБЛИЦИСТИКЕ НАРОДНИКА И. И. КАБЛИЦА**

© **Сажин Борис Борисович**

кандидат исторических наук, старший преподаватель,
Свято-Филаретовский православно-христианского институт
Россия, г. Москва
prug-1@yandex.ru

В статье рассматриваются взгляды известного идеолога русского народничества И.И. Каблицы (И. Юзова) на роль старообрядчества в общественном развитии России во второй половине XIX в. Установлено, что данный вопрос занимал одно из центральных мест в доктрине социального прогресса народника. В исследовании автором выделяется три этапа развития воззрений публициста по теме российского религиозного нон-конформизма. Первый этап приходится на 70-е гг. XIX в. и отражает взгляды революционного народничества. Второй этап начинается после 1878 г., с переходом Каблицы на позиции реформаторского народничества. Отличительной особенностью взглядов Каблицы этих двух этапов является идеализация старообрядчества. Народник пытался показать, что староверие является выразителем «коллективной мысли» русского народа, его прогрессивной частью и что в идеях старообрядчества выражается цель развития России, ее анархо-социалистическое будущее. На третьем этапе деятельности, в первой половине XIX в., тема старообрядчества постепенно исчезает в творчестве Каблицы, вследствие пересмотра им основных положений собственной доктрины социального прогресса.

Ключевые слова: старообрядчество, беспоповцы, согласие странников, Каблиц, революционное народничество, реформаторское народничество, анархия, Бакунин, социальный прогресс, социализм

**THEME OF THE OLD BELIEVERS
IN THE POPULIST I.I. KABLITZ'S PUBLICISTIC WORKS**

Boris B. Sazhin
Phd in History, Senior Lecturer,
St. Philaret Orthodox Christian Institute
Moscow, Russia
prug-1@yandex.ru

The article discusses the views of the famous ideologist of Russian populism Kablitz (I. Yuzov) on the role of the Old Believers in the social development of Russia in the second half of the 19th century. It was found that this issue was central in the populist's social progress doctrine. In the research the author distinguishes three stages of publicist's views development focused on Russian religious non-conformism. The first stage falls on the 70s of the 19th century and reflects the views of the revolutionary populism. The second stage begins after 1878 when Kablitz moved to reformist populism position. A distinctive feature of the views of these two stages is the idealization of Old Believers. The populist tried to show that Old Belief is the expression of the "collective thought" of the Russian people, its progressive part and also that the ideas of the Old Believers express the goal of Russia's development, its anarcho-socialist future. At the third stage of Kablitz's work, the first half of the 19th centu-

ry, the theme of Old Belief is gradually disappearing as a result of his own doctrine of social progress redefinition.

Keywords: Old Belief, bespopovtsians, wanderers' acceptance, Kablitz, revolutionary populism, reformatory populism, anarchy, Bakunin, social progress, socialism

Тема старообрядчества в идеологии народников занимала одно из центральных положений. В историографии данный вопрос активно изучается. И хотя обобщающих исследований пока еще не проведено, тем не менее уже опубликован ряд работ, в которых рассматриваются взгляды видных деятелей народничества по теме староверия [Кузнецова 1992; Сажин 2017]. В настоящей статье предлагается анализ воззрений крупного народнического мыслителя И. И. Каблицы (1848–1893), представившего собственное видение проблемы религиозного неконформизма.

Каблиц известен, прежде всего, как один из идеологов правого народничества. Однако начинал он свой путь общественного деятеля в качестве непримиримого и радикального противника российского самодержавия. Бунтарь и бакунист, Каблиц участвовал в «хождении в народ», тесно сотрудничал с организацией «Земля и воля». Только в самом конце 1870-х гг. он начинает менять отношение к власти, признавая реформаторский потенциал российского самодержавия. В данной статье ставится цель осветить взгляды писателя в отношении старообрядчества в контексте его общей идейной эволюции.

Литературные труды Каблицы по вопросу о староверии следует разделить на две группы. Первые работы относятся к 1878 г. и отражают «бунтарские», анархистские воззрения народника. Вторую часть статей, опубликованных в первой половине 80-х гг., необходимо рассматривать уже в контексте идеологии «мирного» народничества».

В ранней публицистике Каблицы представляет староверов в качестве носителей социальных «чувств», воплощавших анархистские стремления русского народа. Старообрядчество, по мнению народника, и возникло как ответ на формировавшийся в XVII в. абсолютизм, вобрав в себя общенародные стремления вернуться к прежнему общественному строю, древнерусскому федеративно-областному самоуправлению [Каблиц 1881в: 22–28]. Среди старообрядцев Каблиц выделял, в первую очередь, беспоповцев, у которых в его время «стремление к самоуправлению гораздо выше, нежели у остального народонаселения» [Там же: 118].

Важное место в это время в концепции Каблицы занимало положение о развитии рационализма среди старообрядцев, особенно у беспоповцев. Рационализм в понимании народника означал усиление «неверия» и «безбожия» в среде староверов, что, в свою очередь, доказывало нравственный («чувственный») и умственный прогресс старообрядческих масс, их способность к критике старых отживающих социальных форм и идей, стремление к совершенствованию основ жизнедеятельности в анархо-социалистическом направлении [Там же: 74, 79].

Современное второй половине XIX столетия эсхатологическое учение старообрядцев-беспоповцев также, по мнению Каблицы, свидетельствовало о рационализации мысли и, соответственно, об анархистских стремлениях народа. Усваивая новые идеи в учении об антихристе, «передовая часть беспоповщины», отмечал народник, в настоящее время чувствует вражду «ко всякой иерархии» [Там же: 91].

Демонстрируя стремления старообрядцев к анархии, их рационализм и ненависть к самодержавию, Каблиц указывал единомышленникам на этих религиозных нонконформистов как на возможных союзников в революционной борьбе и последующем строительстве социалистического общества [Каблиц 1878: 46; Он же 1881в: 65]. Оптимистично выглядели и статистические расчеты народника: общее количество старообрядцев он доводил до 14 млн и констатировал постоянный прирост их численности [Он же: 43–44].

Идеализация старообрядчества писателем-революционером несомненна. Согласно выводам Каблиц, староверы, находясь по сравнению с остальными народными массами на более высоком нравственном и умственном уровне развития, являлись основной движущей силой социального прогресса в России, развивающейся по пути создания анархо-социалистического общества. Основное внимание уделялось процессу «рационализации», развитию критической мысли староверов, под которым подразумевался постепенный отход от религиозных форм мировосприятия, рост и усиление анархо-социалистических стремлений, а также способность к совершенствованию традиционных крестьянских общинных социальных институтов. В этот период Каблиц ставил старообрядчество, главным образом беспоповство, выше остального населения и по уровню развития «революционных» чувств, предоставляя народникам на страницах легальной печати в завуалированном виде доказательства возможности союза «бунтарей» и религиозных нонконформистов.

Радикальные идеи Каблиц в отношении старообрядчества не получили своего развития. На рубеже 70–80-х гг. XIX в. народник переживает мировоззренческий кризис и встает на позиции реформаторства. Работы публициста, опубликованные им в первой половине 80-х гг. XIX в. и затрагивавшие тему старообрядчества, отразили уже взгляды мыслителя, примирившегося с самодержавием.

Для Каблиц-реформатора государство представлялось уже как центр «единения всех ради общего блага» [Зверев 1997: 188]. Так как старообрядчество выражало собою истинные желания крестьянского мира, то необходимо было полностью пересмотреть старую концепцию взаимоотношений религиозных оппозиционеров и самодержавия. Каблиц теперь выступает как оппонент своих бывших единомышленников. Он опровергает положения о революционности старообрядцев. «Насколько незначительно число наших социальных революционеров, настолько же ничтожно в староверии число «творящих брань с антихристом», — отмечал публицист в статье «Политические воззрения староверия» [Каблиц 1882б: 182].

Далее Каблиц пересмотрел вопрос о причинах возникновения антиправительственных настроений в среде старообрядцев. Теперь радикализм староверов он связывал с религиозными преследованиями властей. По мнению Каблиц, все потенциальные случаи открытого сопротивления староверов «несомненно могут быть вполне уничтожены дарованием старообрядцам свободы вероисповедания» [Каблиц 1882б: 189].

Важность данного положения для Каблиц, по-видимому, определялась тем, что отсутствие свободы вероисповедания никак не могло способствовать воплощению развиваемой им после 1881 г. теории единения народа и власти, т. к. вычеркивало из сферы государственной жизни значительную и наиболее прогрес-

сивную часть трудового населения. Можно сказать, используя язык социологии Каблицы, что правительство оставалось в неведении относительно «коллективной мысли» народа и это могло способствовать выбору государством антинародного внутривластного реформаторского курса. Со стороны же крестьян-старообрядцев можно было предположить обострение антиправительственных настроений.

Кроме того, изменение отношения староверов к государству, по мнению народника, зависело также от «дальнейшего развития принципов реформ прошлого царствования» [Каблицы 1882б: 202]. Под одним из таких принципов подразумевались те же анархистские стремления в народе, отмечавшиеся в ранних статьях публициста. В работах первой половины 80-х гг. подобные тенденции в миросозерцании религиозных неконформистов также подчеркиваются [Там же: 200]. Как подобные идеи могли соотноситься с попытками Каблицы примириться с самодержавием? В. В. Зверев отмечал, «что в начале 80-х гг. само прочтение бакунизма в публицистике народника приобрело черты народного анархизма» [Зверев 1997: 189]. А «народный анархизм» оставлял место и «царю-самодержцу». По-видимому, в это время публицист через старообрядцев пытался, следуя выражению В. И. Харламова [1982: 34], «примирить идею царя с идеей анархии».

В целях подтверждения потребности старообрядцев, а следовательно, и всего русского народа в самоуправлении Каблицы активно использовал дискурс о Беловодье. Подчеркивая широкое распространение этого мифа, публицист отмечал, что в Беловодье «нет воровства и татьбы», «дани никакому государству не платят», так как ему никто не подчиняется [Каблицы 1881в: 118; 1881а: стб. 97].

Воплощением анархизма старообрядцев для Каблицы являлись «братства лиц и общин» [Он же 1880в: 119], а практическим образцом — поморский Выг. В нем все было организовано «на основании свободных общинных стремлений, в котором все члены были равны; каждой личности представлены были одинаковые юридические права» [Там же: 113]. Важно также отметить, что в начале 80-х гг. народник, рассуждая об анархии, имел в виду, прежде всего, централизованное самоуправление, образцы которого и представляли староверческие общины [Каблицы 1881а: 98].

Каблицы обращал также внимание правительства на другую важную черту психологии русского народа — на его общинные «чувства». Старообрядцев народник считал главными носителями общинных традиций в крестьянском мире. По его мнению, «староверы как представители и защитники самобытного мышления и чувствования русского народа являются вместе с тем и представителями усиленной общинности» [Каблицы 1881в: 109]. Соответственно, в старообрядчестве должны были сильнее выражены социальные «чувства» народа, влияющие на развитие трудовых и экономических отношений.

Особенности социально-экономической жизни староверов раскрывались Каблицей, в основном, на примере Выговских поселений. В них «дела управления и хозяйства» решаются всей общиной, «земля, постройки и все необходимое для ведения общего хозяйства» находятся в коллективном пользовании, работа распределяется в соответствии с силами и способностями каждого члена общины, сами же староверы организованы в «разные рабочие и промышленные артели» [Там же: 113–114]. Вероятно, Выгореция представляла собой образец крупного кооперативного хозяйства,

т. е. тот тип промышленного предприятия, к которому, по мысли Каблицы, должна двигаться община при условии «свободного саморазвития общественных сил нашего народа» и в котором его истинные начала составляют такие нравственные понятия, как «справедливость и солидарность» [Каблицы 1879: стб. 1015, 1013]. Таким образом, старообрядчество и в создании социально-экономических форм жизни оказывалось впереди остальной народной массы.

Как видно, взгляды Каблицы начала 80-х гг. в отношении социально-экономического и политического потенциала старообрядцев мало изменились по сравнению с прошлым периодом его деятельности. Староверие продолжало воплощать собой стремления русского народа к анархии и небуржуазным формам жизнедеятельности. Изменению подверглось видение народником методов реализации общественных чаяний народа, которые воплощало в себе старообрядчество. Социальный прогресс в стране теперь зависел не от уничтожения самодержавия, а от развития реформ, начатых еще Александром II. Каблицей предлагалось правительству в выработке внутривластного курса ориентироваться на «мнения» старообрядчества как сообщества, которое опережает интеллектуально и нравственно остальную часть крестьянской массы и воплощает собой «коллективную» мысль народа.

Однако во второй половине 80-х гг. XIX в. тема старообрядчества практически исчезает из публицистики Каблицы. По-видимому, это связано с изменениями в его концепции социального прогресса и взглядов на роль старообрядчества в развитии России. Идеолог правого народничества считал, что «только коллективная мысль народа может безошибочно определить, что должно считаться практической общественной задачей нашего времени и каково должно быть ее разрешение» [Каблицы 1880г: стб. 985]. «Коллективная мысль» народа, по мнению публициста, есть отражение существующего уровня нравственных и умственных сил большинства населения. Поэтому «единственно нормальным можно считать только тот ход общественных явлений, когда общественная форма соответствует уровню умственного и нравственного развития личностей, составляющих общество» [Он же 1880б: стб. 666]. Осуществление социального идеала при таких условиях становилось «результатом медленного процесса общественного развития» [Он же 1880а: стб. 1057], что, в свою очередь, определялось длительностью нравственного усовершенствования самих людей [Он же 1880в: стб. 695]. Данный тезис означал невозможность искусственного ускорения социального прогресса. Более того, навязывание определенной общественной формы народу, умственное и нравственное состояние которого еще не соответствовало социальному идеалу, неизбежно обернется насилием. «Самая прекрасная форма будет гибельна для общества,— отмечал Каблицы, — если она не соответствует желаниям его членов, ибо в этом случае она может держаться только насилием, которое представляет собою начало развращающее и разрушающее» [Он же 1880б: стб. 667].

Отсюда тезис народника о недопустимости преждевременного воплощения тех социальных форм жизнедеятельности, которые не соответствуют нравственному уровню большинства населения. «Общественные формы, — отмечал публицист, — созданные меньшинством, если они и являются более нравственными, чем средняя личность, не приносят никакой пользы, так как или быстро вырождаются в формы, более соответствующие средней личности, или поддержи-

ваются только насилием, то есть являются развращающим элементом в жизни народа» [Там же: стб. 666].

В контексте данных положений старообрядцы, являясь религиозным меньшинством в стране, не могли быть выразителями «коллективной мысли» русского народа. Так как умственный и нравственный уровень староверов был выше, чем у остальных крестьян, то, следовательно, создаваемые ими в данный момент практические образцы человеческого общежития, близкие к идеалу, оказывались или «развращающими» для народных масс, или, по крайней мере, бесполезными с точки зрения социальной эволюции.

В данном случае Каблиц оперировал фактами, взятыми им из истории молоканского религиозного движения «общих» [Каблиц 1881в: 162–168; 1881б: стб. 665–666]. Вместе с тем, для подтверждения своих новых идей народник пользовался также содержанием учения согласия «странников». Так, на примере идей Н.С. Киселева писатель отмечал коммунистические тенденции в идеологии этого старообрядческого согласия, стремление организовать «в известные, так сказать, государственные, формы», констатировал беспрекословное повиновение лидерам движения [Он же 1882б: 205, 212]. Как и в случае с молоканами — «общими», писателем фиксировалась взаимосвязь коммунизма и насилия. Вероятно, эти наблюдения и обусловили появление тезиса Каблицы о недопустимости реализации «общественной формы», не соответствующей среднему нравственному уровню подавляющего большинства населения.

Как следствие, Каблицем были переосмыслены некоторые прежние теоретические положения. Так, в восприятии народного рационализма у социолога стали преобладать сдержанные характеристики. Теперь рационализм старообрядчества отдалял его от «коллективной мысли» народа, т. к. именно религия воплощала, по мнению Каблицы, реальный уровень умственных и нравственных потребностей большей части российского общества [Он же 1881б: стб. 265–269]. Более того, ускоренная правительственными гонениями рационализация мысли усиливала вражду староверов к государству и укрепляла религиозную рознь в народных массах [Он же 1883: стб. 956; 1879: 346–347]. Как следствие, расширялась сфера насилия в отношениях между людьми.

В данном случае ситуация могла быть исправлена также положительным решением вопроса о вероисповедании [Он же 1883: стб. 955]. Дарование старообрядцам свободы веры сдерживало бы развитие рационализма, приближая таким образом религиозных нонконформистов к «коллективной мысли» народа. Исчезла бы религиозная вражда, изменилось бы отношение староверов к власти, была бы разрушена почва для создания и реализации преждевременных коммунитарных проектов. Возможно, Каблиц считал, что уничтожение условий для развития радикальных согласий староверия станет прологом сближения его с православием; вероятно, народник верил, что при таком развитии событий старообрядцы как «народная интеллигенция» могут интеллектуально и нравственно влиять на крестьянские массы. Следовательно, резкого скачка в социальном прогрессе удалось бы избежать, а само нравственное и умственное развитие народа продолжило бы свое медленное, без потрясений, но неизбежное движение вперед, совершенствуя тем самым общественные формы российского культурного пространства.

Таким образом, на протяжении 70-х — первой половины 80-х гг. XIX в. отношение Каблица к старообрядчеству менялось в соответствии с общей эволюцией его мировоззрения. Большую часть этого периода времени староверие осмысливалось публицистом в качестве прогрессивной социальной силы, воплотившей собою «коллективную мысль» народа, стремившуюся к созданию анархо-социалистических форм жизнедеятельности. Нравственный и интеллектуальный уровень старообрядцев оценивался выше по сравнению с остальной крестьянской массой, для Каблица они являлись «народной интеллигенцией».

Ранние статьи писателя, посвященные теме старообрядчества, отражали его бакунистские взгляды и были предназначены для народников-«бунтарей». В этих работах доказывалась рационализация религиозного учения старообрядцев, в первую очередь беспоповцев, и взаимосвязанное с этим процессом усиление их социально-революционного потенциала. Следующую часть религиозно-публицистических работ Каблица, опубликованных в первой половине 80-х гг., следует рассматривать уже в рамках идеологии правого народничества. Некоторое время старообрядчество в концепции публициста оставалось выразителем «коллективной мысли» русского народа, стремящегося к анархии. Однако теперь доказывалась готовность религиозных неконформистов к примирению с властью, если она продолжит начатый Александром II курс общественных реформ.

В первой же половине 80-х гг. XIX в. отношение Каблица к старообрядчеству начинает постепенно меняться. Староверие теперь не представляло «коллективную мысль» русского народа, а рационализм крайних согласий, их попытки создавать коммунитарные формы жизни отдаляли этих религиозных неконформистов от среднего нравственного и умственного уровня «общинно чувствующих» крестьянских масс, усиливали фактор насилия в жизни общества. В итоге тема староверия во второй половине 80-х гг. практически исчезает из публицистики Каблица.

Литература

1. Зверев В. В. Реформаторское народничество и проблема модернизации России. От сороковых к девяностым годам XIX века. М.: Уникум-центр, 1997. 365 с.
2. Каблиц И. И. Бюрократизм и самоуправление // Неделя. 1881. № 3.
3. Каблиц И. И. Капитализм и мелкое землевладение [рец. на ст.] П. А. Соколовский. Мелкое земледельческое хозяйство на Западе // Неделя. 1879. № 34.
4. Каблиц И. И. Кто подрывает религию? // Неделя. 1881. № 8.
5. Каблиц И. И. Либерализм и лже — народничество // Неделя. 1882. № 15.
6. Каблиц И. И. Либерал и народничество // Неделя. 1880. № 33.
7. Каблиц И. И. Личность и общественные формы // Неделя. 1880. № 21.
8. Каблиц И. И. Народ и государство. «Начало». Апрель 1878. № 3 // Революционная журналистика семидесятых годов. Второе приложение к сборникам «Государственные преступления в России», издающимся под редакцией Б. Базилевского (В. Богучарского). Б. м., Б. д. С. 45–47.
9. Каблиц И. И. Основы народничества. 2-е доп. изд. Ч. 1. СПб.: Тип. Н.А. Лебедева, 1888. 466 с.
10. Каблиц И.И. Первый шаг // Неделя. 1883. № 29.
11. Каблиц И. И. Политические воззрения староверия // Русская мысль. 1882б. № 5.
12. Каблиц И. И. Русские диссиденты: староверы и духовные христиане. СПб.: Тип.(б) А.М. Котомина, 1881в. 180 с.

13. Каблиц И.И. Учение о необходимости [рец. на кн.]: Фихте И. О назначении человека // Неделя. 1880в. № 22.

14. Каблиц И.И. Что такое народничество // Неделя. 1880г. № 31.

15. Кузнецова Н.Ю. Общественно-политические воззрения народников на старообрядчество Европейского севера на примере работ С.А Приклонского и А.С. Пругавина: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Петрозаводск: Б.и., 1992. 33 с.

16. Сажин Б.Б. Проблема старообрядчества в публицистике Я. В. Абрамова // Известия Иркутского государственного университета. Сер. «Политология. Религиоведение». 2017. Т. 19. С. 27–33.

17. Харламов В. И. Идеология правого народничества в публицистике Каблица — Юзова (1880-е гг.) // Вестник Московского университета. Сер. 8. «История». 1982. № 1. С. 33–48.

УДК 281.93-3(498)
DOI 10.18101/978-5-9793-1674-1-26-35

РЕЭМИГРАЦИЯ ПРЕДКОВ РУССКИХ-ЛИПОВАН РУМЫНИИ

© Кирилэ Феодор Иванович

доктор филологических наук, профессор
Румыния, г. Бухарест
feodorchirila@gmail.com

Согласно историческим свидетельствам, выявленным за последние годы среди документов в архивах различных стран южной Европы и Турции, этапы и маршруты эмиграции предков русских-липован Румынии по России начались в особенности в период 1735–1764 гг. с **Полесья** (Ветки, Чернобыля, Стародубья), часть из них — в Молдавское княжество, а другая часть — в **Сибирь, Иргиз** (местность в степном левобережье Волги, вдоль р. Большой Иргиз (ныне Саратовская область), а с **Иргиза** (через Бессарабию) — за **Дунай** — в Османскую империю).

В 1908–1914 гг. имела место первая официальная **реэмиграция** 2679 русских-липован из Буковины, Молдовы и Добруджи на **Амур**.

В 1940 году имела место **неофициальная** реэмиграция в Россию. Это произошло летом, когда Бессарабия перешла во владение СССР, многие из русских-липован из Добруджи на своих лодках тайно приплыли к Одессе, а оттуда добились до Краснодарского края, где и поселились. **Вторая официальная реэмиграция в Россию** состоялась в **сентябре 1947 г.** Согласно именным спискам, из Добруджи в Астраханскую область, дельту Волги переселились тогда **216 семей** (998 человек из села Сарикей и **120 семей** (594 человека) из моего родного села Камень (Каркалиу).

Вот так, в разные времена, русские-липовани, реэмигрировавшие на свою историческую родину — Россию, внесли и там свой огромный вклад не только в освоение новых земель, но и в укрепление там русского быта и охрану ее восточных и южных границ.

Ключевые слова: русские-липовани (староверы), миграция, официальная/неофициальная реэмиграция, историческая родина, огромный вклад, освоение новых земель, укрепление русского быта.

RE-EMIGRATION OF LIPOVAN RUSSIANS OF ROMANIA

Feodor I. Kirile

Dr. Sc. (Philology), Prof.
Romania, Bucharest
feodorchirila@gmail.com

According to the historical evidence revealed in recent years among the documents in the archives of various countries of southern Europe and Turkey, the stages and routes of emigration of the ancestors of the Russian Lipovans in Romania across Russia began especially in the period 1735–1764 from Polesye (Vetka, Chernobyl, Starodubye), some of them — to the Moldovan principality, and the other part — to Siberia, Irgiz (an area in the steppe left bank of the Volga, along the Bolshoi Irgiz river (now the Saratov region), and from Irgiz (through Bessarabia) — across the Danube — to the Ottoman Empire).

In 1908–1914 the first official re-emigration of 2679 Lipovan Russians from Bukovina, Moldova and Dobrudja to the Amur took place.

In 1940, unofficial re-emigration to Russia took place. This happened in the summer, when Bassarabia came into the possession of the USSR, many of their Russian Lipovans from Dobrudja secretly sailed to Odessa in their boats, and from there they reached the Krasnodar Territory, where they settled. The second official re-emigration to Russia took place in September 1947. According to the personal lists, 216 families moved from Dobrudja to the Astrakhan region, the Volga delta (998 people from the Sarikoy village, and 120 families (594 people) from my native village of Kamen (Karkaliu).

So, at different times, the Russian Lipovans, who re-emigrated to their historical homeland — Russia, made a huge contribution there, not only to the development of new lands, but also to the strengthening of Russian life there and the protection of its eastern and southern borders.

Keywords: Russians-Lipovans (Old Believers), migration, official / unofficial re-emigration, historical homeland, huge contribution, development of new lands, strengthening of Russian life.

Массовая эмиграция русских староверов началась с 1682 г., когда царевна София и патриарх Иоаким (украинец, ярый ненавистник русских староверов), стали применять утвержденные ими Двенадцать грозных статей против староверов. Тогда поток гонимых за веру русских из центральных районов России устремился в Полесье (низменность на юге Белоруссии, севере Украины и западе России), сначала в Стародубье, а потом, с 1685 г., на белорусскую землю, бывшую в составе Польши, где они основали довольно большое селение на острове, названное Ветка.

Приток русских староверов из разных мест России продолжался, они стали селиться также и вокруг острова Ветка, где со временем образовалось не менее двух десятков таких селений и несколько монастырей, мужских и женских (впоследствии Веткой стала называться вся эта местность, населенная русскими староверами). Однако безопасность ветковцев оказалась весьма неустойчивой, вскоре преследования достигли и этих мест.

С того же самого времени Россия начала расти и раздвигаться быстрыми, значительными шагами, притом именно на запад и на юг. Беглецы не успевали осесть и оглядеться за рубежом, как этот рубеж перекидывали через них, и они снова видели себя внутри избегаемого отечества и бежали все дальше и дальше.

Как мы предполагаем, этапы и маршруты миграции предков русских-липован Румынии по России начались с Полесья (Ветки и Чернобыля) в Сибирь, Иргиз, а с Иргиза (через Бессарабию) — за Дунай, в Турцию). Эмиграция их происходила поэтапно и небольшими семейными группами.

Можно предположить, что часть старообрядцев, «выгоняемых» царской властью в 1735 и 1764 гг. из селений Ветки и Стародубья, успели скрыться от преследований власти и мигрировали в Молдовское княжество.

С целью выживания, спасаясь от религиозных преследований, сохраняя свое русское достоинство, искали русские староверы место, где можно было и подработать побольше. Этим можно объяснить большую разбросанность сегодня липованских селений в Молдове, Буковине, не имеющих связи с «родимой стороной — Россией». Поэтому корни предков русских-липован, проживающих ныне в Буковине и Молдове, следует искать именно в Стародубье и Ветке.

Манифестом (Указом) Екатерины II от 4 декабря 1762 г. «бежавшим из своего отечества староверам» (в основном выходцам из Ветки) предлагалось вернуться

из-за рубежа. Им было разрешено свободно поселяться, отводились земли, обещались значительные налоговые и финансовые льготы, а также свободное отправление русского древлеправославного богослужения. Но на этот указ нельзя однако смотреть как на государственную меру, вызванную собственно церковным расколом. Правительство России пошло на такой шаг не из сострадания к бывшим российским подданным. Указ последовал в то время, когда началась колонизация иностранцев в Россию, т. к. как государственные интересы требовали осуществить интенсивное освоение окраинных земель Поволжья, Зауралья, Сибири [Мельников-Печерский 1860: 182–184; Болонев 2015: 20–46; Кирилэ, Малиш-Мирон 2017: 6–13].

Вследствие этого, начиная с 1762 г., большая часть русских старообрядцев из всех концов России, в т. ч. большинство из Ветки, добровольно заселили Иргиз — местность в степном левобережье Волги, вдоль р. Большой Иргиз (ныне Саратовская область). Число поселившихся в этих местах старообрядцев было значительно, т. к. на новых землях они пользовались при Екатерине II религиозной терпимостью, правом построения своих церквей и моленных, свободного отправления богослужений, хотя и без официального признания их древлеправославного культа со стороны властей.

Колонизируя этот край, староверы превратили его в житницу России, построили за период 1763–1804 гг. десятки больших селений, а вокруг них выросло пять монастырей, число иноков и инокинь во всех пяти монастырях Иргиза составляло около 3 тыс. человек [Лилеев 1895: 114]. Влияние иргизских, как и ветковских, монастырей на жизнь старообрядцев в России (и не только) невозможно переоценить. Священники этих монастырей окормляли великое множество старообрядческих приходов как в России, так и за рубежом. Именно в этих, иргизских, монастырях впервые появилась идея о восстановлении поповской древлеправославной, старообрядческой иерархии за границей. Так появилась в 1846 г. в небольшом буковинском селении Белая Криница самостоятельная Русская древлеправославная церковь, последователи которой живут сегодня в России, Австралии, США, Канаде и, конечно, в Румынии. Центром старообрядческой поповской церкви стала Белокриницкая митрополия, резиденция которой с 1941 г. находится в городе Брэила (Румыния). В 1946 г. Русская древлеправославная церковь белокриницкого согласия была официально признана Румынским государством [Мельников 1999: 282–314; Кирилэ 2019: 218–220]. Однако и здесь, в Иргизе, приверженцам русской древлеправославной веры пришлось недолго прожить.

Исторические свидетельства, выявленные за последние годы среди документов в архивах различных стран южной Европы и Турции, подтверждают тот факт, что большой поток мигрантов русских-липован вызвали также военные действия конца XVIII — начала XIX в., развертывающиеся вблизи русских старообрядческих селений, а также разорение Ветки и Иргиза — крупных духовных центров русских старообрядцев, что принудило их покидать места, ставшие уже родными, и уходить дальше, в Османскую империю (в Добруджу). Там им удалось освоить необъятные края Подунавия и дельты Дуная, добраться до берегов Черного и Мраморного морей, где природа была богата лесами, реками и плав-

нями и где местные власти давали им возможность скрыться от жестоких преследований царских властей.

В 1825–1844 гг., при царствовании Николая I, законодательство вернулось от почти либерального отношения к русским староверам при Екатерине II ко временам строгих Двенадцати статьей царевны Софьи: у русских староверов были отняты все права, дарованные при Екатерине II, в том числе право иметь легальных священников. Царские власти насильно загоняли русских староверов в единоверие; были уничтожены многие их селения и монастыри. Все это «привело к сильному и справедливому недовольству иргизских староверов» и принудило их к побегу в другие, отдаленные места, чтобы укрываться от жестоких преследований — и все время в надежде: «восстановится церковь, древнее благочестие, возродится старая Русь». Но так как надежда не сбывалась, там, где осели, на берегах моря, в лесах и горах, за рубежом своего отечества, создавали свой мирок, свою маленькую старую Русь, но уже по своим проектам [Кирилэ 2020: 102].

Итак, постепенно стали появляться на территории Добруджи небольшие, чисто русские поселения, которые разрастались со временем в целые села. Во второй половине XIX в. стали появляться также смешанные селения, где русские-липовани¹ жили отдельно от местного населения в так называемых «липованских краях», сохраняя свои национальные традиции как еще «живой остаток древней русской культуры» [Евсеев 1994: 32].

¹ Термин старовер в Румынии не был включен в широкое употребление для обозначения русских приверженцев старой веры. Тут вошло в обиход слово **липован/липованы** или **липоване**, а по новой, официальной, терминологии «**русские-липоване**» (рум. *ruși lipoveni*). В своих работах я употребляю именно форму **липовани** (с окончанием на -и), а также и синтагму **русские-липовани**, т. е. **липовани**, а не **липоване**. Я считаю именно **липован** (ед. ч.) и **липовани** (мн. ч.) за правильную форму, а не **липованин** и **липоване**, на основании того, что слово **липован** (ед. ч.) — **липовани** (мн. ч.) румынского происхождения и образовано оно на румынской языковой почве от русского существительного **липа** при помощи румынских суффиксов **-ovan**, **-ovani**; рус. **липа** > рум. диал. *lip* + *ovan* > *lipovan*; *lip* + *ovani* > *lipováni* — рус. *липовáни*; (а также литературный вариант с суф. **ovean**; **-oveni**: *lip*+ *ovean* > *lipovean*; *lip* + *oveni* > *lipoveni*) со значением: «те, кто живут в липовом лесу». При этом есть все основания думать, что слово **липа** было перенято местным румынским населением у переселившихся туда русских староверов. К этому следует добавить еще то, что название **липован** — **липовани** не пошло от самих староверов, а их стало так называть местное, туземное население, с которым русские староверы вхолили в непосредственное сношение. Следовательно, в русском языке слово **липовани** можно считать лексическим вкраплением. Именно форма слова **липован–липовани** — была и есть в обиходе русских-липован, и так они его употребляют на письме и поныне. В слове **липовани** скрыто историческое прошлое нашего этноса. Под этим названием русские староверы скрывались долгое время ради своего спасения (См. подробно об этом: Кирилэ Феодор. О генезисе термина «липован» // Очерки истории русских староверов. București: Изд. CRLR, 2019. С. 394–403).

Словосочетание **русские-липовани** (ед. ч. русский-липован) следует писать **через связную черточку**, а словосочетание **ruși lipoveni** (ед.ч. *rus lipovean*) — **без нее**, потому что данные соединения слов, как в русском, так и в румынском языках являются особым видом *уточняющих приложений*, выраженных *двумя существительными в именительном падеже*: **русские** и **липовани** (ед. ч. русский и липован) и, соответственно, **ruși** и **lipoveni** (ед. ч. *lipovean* или *lipovan*).

Культура и обычаи тех краев, тех стран, где живут староверы, неизменно накладывают на них свой отпечаток. Это отражается как в говорах, фольклоре, традициях, так и их церковных службах. В результате векового проживания на входивших в состав Речи Посполитой (польско-литовского государства) землях Украины и Белоруссии стародубско-ветковская группа староверов, сохраняя многие черты культуры допетровской Руси, усвоили отдельные элементы духовной и материальной культуры этих народов.

Произошло также взаимодействие аспектов культуры с языком: заимствование лексических единиц (*этнизмов*) вместе с обозначаемыми ими предметами [Манаенкова 1978: 88, 231; Кирилэ, Иванов, Олтяну 1993: 92–120]. Если бы русские-липовани не шли на компромисс с действительностью, они бы не выжили до наших времен как этническая группа: *Все средства хороши, если надо выжить* [Анфимова 2008: 16].

Эти черты мы встречаем как у буковинских староверов, так и у добруджских. Устав (правила) и обычаи Ветковской церкви перешли полностью в культуру русских-липован не только Буковины, Молдовы, но и Добруджи [Календарь 1994: 88].

Поколения русских-липован, родившиеся и выросшие в Австро-Венгрии (Буковине) и Румынии, неплохо устроившиеся на новой родине, не оставляли мысли о возвращении на свою историческую родину — Россию. На протяжении XIX–XX вв. по приглашению российских властей они большими партиями переселялись в пределы России, а после Второй мировой войны — в СССР.

Об этом более полные сведения, связанные с вопросами реэмиграции русских-липован в Россию, которые проливают свет на побудительные мотивы их переселения, были подчерпнуты в последнее время из Архива Российской империи, в т. ч. и СССР, а также из Национального архива Румынии,

В 1908–1914 гг. имела место первая официальная реэмиграция русских-липован из Буковины, Молдовы и Добруджи на Амур. Дело в том, что помимо хозяйственного освоения важной государственной задачей в регионе Дальнего Востока признавалось решение демографической проблемы (заселения Дальнего Востока) и противодействие «желтой угрозе» — огромной нелегальной миграции китайцев и корейцев. И опять-таки российские власти вспомнили о непревзойденных (исключительных) качествах старообрядцев в хозяйственном освоении новых, завоеванных Россией земель. От русских старообрядцев требовалось «оберегать интересы России и воспрепятствовать ассимиляции казаков туземным населением» [Кульдо 2019: 194].

В своих прошениях о принятии в подданство они отмечали, что вдали от родины никогда не забывали о России и всегда сохраняли надежду на возвращение [Мельников 1908: 1428, 1530]. «Мы, писали подданные румынского короля, — русские люди. Если предки наши бежали за границу, то бежали от жестокого гонения, ради сохранения веры Христовой. А теперь, когда объявлена Государем в России свобода исповедования веры (речь идет о Манифесте царя Николая II о свободе вероисповедования 1905 г. — *Ф. К.*), мы стремимся в свое отечество чтобы послужить Родине и нашему царю» [Лобанов 1994: 15].

Переселение русских-липован на родину своих предков вызвано еще и тем, что в Буковине, как и в Добрудже, стала ощущаться в то время нехватка земель,

упали цены на заработки. Кроме этого, в начале XX в. румынское правительство стало отдавать румынам-ветеранам и новобрачным парам лучшие участки земли, которые ранее арендовались русскими-липованами. В просьбах липован на новые наделы власти стали категорически отказывать. Для новоселов оставалось только расселение в города или реэмиграция в Россию. Вследствие этого в 1908 г. на историческую родину начинают возвращаться десятки семейств русских-липован. Отчеты приамурской администрации за 1908–1914 гг., а также румынские архивные документы показывают, что тогда в Амурскую область переселились 2 679 русских-липован, из которых 506 человек из селений Белая Криница, Климовцы, Соколинцы и Лукавцы и из городов Пятра Няц, Яссы и Брэила (Буковина и Молдова), а из Добруджи — 2147 душ из селений: Каменка (Каркаліу), Русская Слава, Гиндэрешть (Новенькое), Журиловка, Сарикей, Миля 23, Старая Килия, Магмудия, Свистовка, Периправа и 26 душ из селения Татрица (Болгария) [Лобанов 1994: 28; Мельников 1908б: 3].

Определенное влияние на русских-липован оказали условия переселения и размер помощи Российского правительства переселяющимся семьям. Организацию переселения взял на себя Совет всероссийских съездов старообрядцев, который добился от царского правительства ряда льгот: в оформлении документов и получении ссуд, в освобождении от воинской повинности на 10 лет, в свободе вероисповедования и др. В то время по пути и по прибытии на место переселенцев опекала общественная организация, оказывающая помощь переселенцам. «От этой организации на пароходе находилась походная кухня, при ней — сестра милосердия и врач. Дважды в день обеспечивалось горячее питание: в обычные дни — шти с американским консервированным мясом, в среду и пятницу — рыбный суп, детям давали молоко» [Обзор 1909: 187].

Получив различные льготы, в т. ч. и строительный лес, липовани-реэмигранты сразу принялись устраивать свой быт на казенных землях Приамурского края. Здесь новоселы-староверы построили те же липованские хаты-мазанки с земляными полами, такие, какие были у них в Буковине, Молдове и Добрудже. К 1914 г. липовани-переселенцы основали на Дальнем Востоке более 15 собственных селений, и некоторые из них получили те же названия, что и в Румынии: Климовцы, Каменка, Ново-Каменка.

В 1991 г. я побывал в селении Каменка Томской области с целью встретить там бывших моих односельчан, переселившихся сюда из моего родного села Камень (Сагалиу), но, к моему удивлению, там уже не было никого из них; почти все перебрались в город еще во времена коллективизации, и деревня Каменка обезлюдела, опустела. Однако моей супруге Анне Федоровне Малиш повезло. После долгих ходатайств со стороны ее отца Федора Васильевича Малиш, в 80-е гг. XX столетия удалось связаться с их родственниками, родители которых Илларион Семенович и Мария Кондорович-Малиш вместе с еще четырьмя семьями Кондоровичей из с. Соколинцы (Липовень) уезда Сучава (Буковина) переселились в 1908 г. на Дальний Восток. И вот 112 лет спустя, в 2018 г., Анне Федоровне Малиш удалось повидаться с Марией Илларионовной Малиш, двоюродной сестрой Федора Васильевича — отца моей супруги Анны Федоровны. Мария Илларионовна Малиш (в возрасте 88 лет) сумела приехать вместе со своей доче-

рю Радой в Румынию. И встреча состоялась как раз в с. Соколинцы, откуда происходили ее родители.

Итак, вместе со староверами-семейскими — «самой полезной частью народонаселения в Забайкальском крае» реэмигранты-липовани внесли большой вклад в процесс освоения новых завоеванных Россией земель региона Дальнего Востока (Приамурья и Приморья) и формирование постоянного контингента русских дальневосточников, а также в становление здесь русской народной культуры. Вот как выразился о них первый генерал-губернатор Восточной Сибири Н. Н. Муравьев, граф Амурский: «Старообрядцы отличаются от прочих тамошних крестьян хорошей нравственностью, трезвым поведением, постоянным трудолюбием и примерным хозяйством» [Кульдо 2019: 183].

Таким образом, в результате заселения южных районов Дальнего Востока выросла численность староверов белокрыницкого согласия в Амурской области, что впоследствии повлияло на образование в 1911 г. Иркутско-Амурской и всего Дальнего Востока Русской древлеправославной епархии, во главе которой встал епископ Афанасий Тарбагатайский. В нее вошли и все русские-липовани-переселенцы в Приамурье и Приморье.

В 1940 г. имела место неофициальная реэмиграция в Россию. Это произошло летом, когда Бессарабия перешла во владение СССР, многие из русских-липован из Добруджи на своих лодках тайно приплыли к Одессе, а оттуда добрались до Краснодарского края, где и поселились. Из них более ста человек было из моего родного села Камень (Carcaliu), среди которых были и мои дальние родственники ([Кульдо 2019: 196].

Вторая, официальная, реэмиграция в Россию состоялась в сентябре 1947 г. Для решения вопроса реэмиграции на переселение в сентябре 1946 г. была создана союзная контрольная комиссия в Румынии. Правительство Румынии дало согласие на переселение русских-липован, и в соответствии с Постановлением Совета министров СССР от 1 июля 1947 г. русским-липованам из Румынии был разрешен въезд в Россию с упрощением порядка оформления гражданства. Первая группа русских-липован была отправлена специальным пароходом в Измаил и оттуда поездом в Астраханскую область Краснодарского края. Другую группу переселенцев собрали в г. Констанце и оттуда отправили тоже в Астраханскую область. Согласно именным спискам, из Добруджи в Астраханскую область, дельту Волги переселились тогда 216 семей (998 человек) из с. Сарикей и 120 семей (594 человека) из моего родного села Камень (Каркалиу) [Курменева 2019: 197].

Я был свидетелем выезда первой серии русских-липован в Россию в 1947 г. Мне было тогда 9 лет. Я хорошо помню, как выезжали мои односельчане из Камня (Каркалиу). Стоя на берегу Дуная рядом с другими моими односельчанами, я смотрел, как они погружались на шлепы (баржи) к выезду в Измаил: одни из них, прощаясь с нами, махая платочком, радовались, другие слезы лили... Когда пароход с нагруженными шлепами стал отходить от берега, один из пожилых моих односельчан крикнул им с берега вслед: «Прощайте, братья и сестры, вот увидите вы эту родимую сторонку, Россию!..» И действительно, они «увидели»: местность, на которую буквально «высыпали» на землю липован-новоселов осенью 1947 г., незадолго до церковного праздника Покрова, которую совсем нельзя

было назвать обжитой и обустроенной. Реэмигрантов распределили для проживания в двух поселках дельты Волги Астраханской области, получивших и новые названия — село Успех (бывший поселок Корейский) и село Речное (бывшая Тюменевка), где раньше проживали «беглые корейцы. Уже оборванные домики: окна, двери, полы, заборы — все, что могло быть применимо в своем жилище, вынесли из временно опустевших поселков жители соседнего села. Селили по одной семье в комнате, таким образом, в каждом доме проживало по 2–3 семьи, каждая из которых состояла из нескольких душ» [Феноген 2017: 12].

В 2017 г. я бывал в этих селениях в качестве члена делегации ОРЛР по случаю 70-летия переезда русских-липован из Румынии в Россию. Там я долго разговаривал со своими бывшими односельчанами из Камня (Каменки). И вот что я узнал от моей односельчанки Евдокии Климовны Лабушовой (1927 г. рождения, с. Камень): «Тутытка ничего не было, пустыня была, змеи ды вороны, ды люди голодные. На берег кинули нас ... А после в пабарванные хаты рассялили — корейцы раньше там жили — одне стены, ни вакошек, ни двярей — ничевинько. В Рамынии нам немецкие кварталы на Волге обещали (речь идет о домах немцев, проживающих там, которых по приказу Сталина выселили в 1941–1942 гг. в Сибирь. — Ф. К.) и дарование свободы веры. Не поняли мы тогда — какие там после войны немецкие кварталы? Россия вся разволочена. Отцы наши, первое, шапки сняли и нам в ноги: «Простите нас, дети, Христа ради! Мы вас на жизнь взяли, а оказалось на змий».

Переселенцам обещали дать денежную помощь для расходов на переезд. И действительно Советское государство выделило безвозмездную сумму в 30 000 рублей на каждую семью, кредиты на жилищное строительство, а местные власти выдали им лишь по 3 000 рублей и никаких обещанных кредитов на жилищное строительство, да и построить свою церковь в данных селениях не позволила им советская власть. «Хотели мы тут церкву построить, — вспоминает другая моя односельчанка — Варвара Ивановна Бужорова (1937 г. рождения, с. Камень), — а нам пригрозили. Не дали. А люди хотели. Да и хату приспособили — старики там жили, ды пирабрались онé в город Астрахань и живут там у своей дочке. А мы иконы там поставили ды и ходили молиться, а потом опять нам пригрозили...»

Переселенцам-липованам было также запрещено свободно передвигаться не только по России, но и даже по своему региону. У них не было паспортов: начальство не выдавало. Они были лишь в списке, на учете сельсовета, им позволялось покидать место жительства только с письменного разрешения местных властей.

Отсутствие надежной крыши над головой в преддверии зимы, холод и голод, удаленность от воды (корейские дома находились в стороне от реки) и отсутствие дров, степь, кишашая змеями, ужас от окружающей действительности и страх выживания — вот неполный перечень испытаний, с которыми столкнулись реэмигранты-липовани вместе со своими детьми. К сожалению (и даже к моему удивлению), не так дружелюбно приняла советская власть реэмигрантов, своих соотечественников, как их принимали при царской власти в 1908–1914 гг.

Вот так в разные времена русские-липовани, реэмигрировавшие на свою историческую родину Россию, внесли и там свой огромный вклад не только в осво-

ение новых земель, но и в укрепление там русского быта и охрану ее восточных и южных границ.

Другой реэмиграции русских-липован в Россию — историческую родину их предков больше не последовало. Помню, как по поводу этой последней реэмиграции в 50-е гг. прошлого столетия в среде русских-липован бытовала легенда: Будто Анна Паукэр, бывший тогда министр иностранных дел Румынского правительства во главе с доктором Петру Гроза позвонила И. В. Сталину сразу же после первой серии реэмиграции русских-липован и говорит: «Иосиф Виссарионович, Вы, начиная с 1946 года, забрали из Румынии всех немцев (сасов и швабов) и увезли их в Россию, потом большинство наших евреев послали из Румынии в новое государство Израиль для его установления и укрепления, а сейчас взяли отсюда и часть русских-липован. Если вы заберете из Румынии всех русских-липован, то тогда с кем же мы будем строить здесь социализм?» И. В. Сталин, подумав немного, отвечает ей: «Ты, Аннушка моя, права. Остальных липован больше не буду брать. Пусть остаются они на своих освоенных местах». Итак, остальных русских-липован Сталин не забрал к себе в Россию. И все эти оставшиеся на своих местах русские-липовани долго молились потом богу за Сталина за то, что он помиловал их, оставил на месте, не взял их к себе в Россию на муку. И начиная с 1948 года оставшиеся на месте русские-липовани были вынуждены строить социализм в Румынии наряду со всем ее населением, выполняя досрочно пятилетку за пятилеткой. И строили кто как мог: евреи — пропагандой идеологии коммунизма и атеизма, а русские-липовани — умом и руками, получившие впоследствии известность как искусных «копкарей», строителей — «эскаваторов с бородой».

В заключение могу без преувеличения сказать, что сегодня община русских-липован Румынии — одна из ведущих и самых благоустроенных обществ русского староверия. Русские-липовани были и остались верными своей древлеправославной вере, хранят и защищают ее, не забывая завета пророка Аввакума: «Веры нашей держитесь, не отступайтесь!», который сопровождал их судьбу на протяжении прошедших 250 лет по пути скитания в поиске «Китеж-града» и воодушевлял их на стойкость, на духовное мужество за истинную православную веру, на способность адаптироваться к новым условиям жизни.

Конечно, мы живем в постоянно меняющемся мире, которым руководят тенденции к глобализации. В такой обстановке многовековой опыт русских-липован, стремящихся остаться самими собой, в иноязычной и инокультурной среде в значительной степени достигших этого, приобретает новые значения, вызывающие интерес, удивление и даже восхищение. У нас, русских-липован, проживающих на территории Румынии, есть сегодня уже свое прошлое. Оно частично описано в книгах, но больше всего оно существует как память в душе людей. В наше время в иноязычном окружении мы, русские-липовани, «веруем и служим-то по-старому, а живем по-новому».

Литература

1. Анфимова А. Бывальщины. Быт и народные повествования липован Быковины. CRLR, 2008. С. 1–17.
2. Болонев Ф. Ф. Семейская живая старина за Байкалом. Улан-Удэ, 2015. С. 20–46).

3. Евсеев И. Липовани-рыбаки (духовные освоения одного традиционного ремесла. *Romanoslavica*. XXXI. București, 1994. С. 32–44.
4. Кирилэ Ф. А. Малиш-Мирон. Русские-липовани в гостях у семейских старообрядцев в Бурятии // *Зори*. 2017. 6–7. С. 8; 8. С. 14–15; 9. С. 10–13.
5. Кирилэ Ф. Сказания о культуре и традициях русских-липован. Изд. 2-е, перераб., испр. и доб. Бухарест, 2017. 302 с.
6. Feodor Chirilă. Andrei Ivanov, Theodor Olteanu, Probleme de dialectologie. Graiurile rusești lipovenesti din România (Вопросы диалектологии. Говоры русских-липован Румынии). 1993. P. 23; 92–120.
7. Кирилэ Ф. Din istoria rușilor staroveri (Очерки истории русских староверов). București, 2019. С. 218–220.
8. Кульдо М. Е. С Дуная на Амур: переселение заграничных старообрядцев на Российский восток в начале XX столетия // *Культура русских-липован в национальном и международном контексте*. București, 2019. Вып. 7. С. 194; 183–196.
9. Курменова А. Г. 70-летие переезда русских-липован из Румынии в Россию // *Культура русских липован в национальном и международном контексте*. București, 2019. Вып. 7. С. 197–206.
10. Легенды астраханских липован // *Живая старина*. 1998. № 2.
11. Лилеев М. И. Из истории раскола на Ветке и в Стародубье. 17–18 вв. Киев, 1895. С. 114–115; *Он же*. История и обычаи Ветковской церкви // *Календарь Русской Православной Старообрядческой Церкви на 1994 год*.
12. Лобанов В. Ф. Возвращение старообрядцев (1900–1913 гг.) // *Россия и АТР*. 1994. № 2. С. 15–28.
13. Манаенкова А. Ф. Словарь русских говоров Белоруссии. Минск, 1989. 231 с.
14. Манаенкова А. Ф. Русско-белорусские языковые отношения. Минск, 1978. С. 88.
15. Мельников В. С Дальнего Востока. Переселение старообрядцев // *Церковь*. 1908. 42. С. 1428–1429; 45. С. 1530–1533; 47. С. 1606–1609; *Он же*. К вопросу о переселении на Дальний Восток старообрядцев. М., 1908. С. 3.
16. Мельников-Печерский П. С. Записка о русском расколе (1857 г.) // *Сборник правительственных сведений о раскольниках*. Лондон, 1860. Вып. 1. С. 182–184.
17. Мельников Ф. Е. Краткая история древлеправославной церкви. М., 1999. С. 282–314; 185–187.
18. Обзор деятельности государственного управления землеустройства и земледелия 1907–1908 гг. СПб., 1909. С. 187.
20. Феноген А. Воспоминания о переезде русских-липован из Добруджи в Россию в 1947 году // *Зори*. 2017. № 12. С. 12–14; № 11.

УДК 2-78(498)
DOI 10.18101/978-5-9793-1674-1-36-41

**РУССКИЕ ЛИПОВАНЕ: ИСТОРИЧЕСКИЕ ВЕХИ
(ПО РУМЫНСКИМ ИСТОЧНИКАМ)**

© **Варона Александр Петрович**
кандидат исторических наук
Румыния, Бухарест
varona.alexandr@gmail.com

Статья представляет собой синтез основных моментов истории русских липован в Румынии. Автор выделяет вехи исторической эволюции этого этноконфессионального сообщества и подчеркивает исторический контекст, в котором это сообщество создавалось и развивалось; внутренние и внешние факторы, благодаря которым оно сохранялось с течением времени, проблемы, с которыми оно сталкивается сегодня, а также перспективы его развития в будущем.

Ключевые слова: раскол, старая вера, старообрядцы, русские липоване, казаки, некрасовцы, легализация, национальные меньшинства

**RUSSIAN LIPOVANS: HISTORICAL LANDMARKS
(ACCORDING TO ROMANIAN SOURCES)**

Aleksandr P. Varona
Cand. Sci. (History)
Bucharest, Romania
varona.alexandr@gmail.com

Abstract. The article is a synthesis of the main moments in the history of the Lipovan Russians in Romania, the author emphasizes those points that make the landmarks of the historical evolution of this ethnoconfessional community. It also highlights the historical context in which this community was established and developed, the internal and external factors that have made it last over time, and the challenges it faces today, as well as the prospects for its evolution in future.

Keywords: schism, old faith, Old Believers, Russian Lipovans, Cossacks, Nekrasovites, legalization, national minorities

У русских липован богатая, но малоизвестная многим история, как в России, так и за рубежом. Истоки ее надо искать в драматических событиях второй половины XVII в., изменивших Россию кардинально и в итоге разделивших русское общество, вызвав религиозный и социальный кризис, известный в истории как раскол.

Печальные последствия этого события продолжаются и в наши дни. Наглядным доказательством служат многочисленные общины русских старообрядцев, разбросанные по всему миру. Церковно-обрядовая реформа, проведенная патриархом Никоном (1652–1658), вдохновляемая и поддерживаемая царем Алексеем Михайловичем, вызвала волну возмущения и мощные протесты со стороны духовенства и верующих Русской церкви, которые толковали изменения в богослужении и в церковных чинах и обрядах, принятые государственными и церковными властями России, как недопустимое отступление от православного уче-

ния и от правил православной церкви. Изменение некоторых церковных чинов и обрядов, таких как двоеперстное крестное знамение наряду с так называемым исправлением богослужебных книг по греческим образцам XVII в. привели к волнениям и смуте внутри православной церкви России и, тем более, к потере доверия русских верующих к высшей иерархии церкви. В итоге произошел известный раскол, окончательно закрепившийся после Московского Большого православного собора 1666–1667 гг., который одобрил обрядовую и богослужебную реформу патриарха Никона, а тех, кто продолжал придерживаться старых чинов и обрядов, предал анафеме, т. е. проклятию.

После этого церковные и государственные власти в России начинают проводить систематическую политику преследования и «уничтожения» раскола и «раскольников», как стали называть старообрядцев в официальных документах, а это привело их к поискам новых земель для поселения в дальних и трудно достижимых для властей уголках империи, обычно в приграничных областях или за рубежом, в соседних странах: в Польше, Османской империи или в дунайских княжествах.

Так начался великий исход старообрядцев. Первые их зарубежные поселения появляются еще во второй половине XVII в. В Придунавье и на молдавских и валашских землях — сюда можно включить и Бессарабию, Буджак, север Буковины, собственно Валахию и Молдавское княжество, а также Добруджу с дельтой Дуная — первые русские старообрядцы, которых местное население стало называть липованами, поселяются в последние десятилетия XVII в. Первое же документальное свидетельство о липованском поселке относится к 1742 г, когда липоване села Соколинцы (ныне оно называется Липовень и находится недалеко от г. Сучава), направляют письменную просьбу господарю Молдавии Константину Маврокордату, в которой указывают на то, что они поселились там еще с 1724 г.

Что касается Добруджи, то здесь еще много неясного. Например, мы пока не располагаем точными данными о регионах России, из которых уезжали здешние поселенцы, к каким сословиям они принадлежали. В принципе принято считать, что предки и липован Добруджи, и липован Молдавии выезжали преимущественно именно из южных и центральных областей России.

Интересно также и то, что в историографии остается актуальным спор о принадлежности добруджанских липован к общинам казаков-некрасовцев, т. е. к донским казакам, ушедшим под предводительством атамана Игната Некрасова на Кубань после подавления царскими войсками Петра Великого казачьего восстания, возглавляемого атаманом Кондратием Булавиным в 1707–1708 гг. После его гибели во главе восставших и не хотевших сдаваться казаков встал легендарный атаман Игнат Некрасов, которому удалось спасти своих казаков от мести карательных войск Петра Первого. Под руководством Некрасова они пересекли южные рубежи Российского государства и направились на Кубань, которая тогда находилась под властью крымского хана Каплана Гирея.

После кончины атамана Игната Некрасова в 1738 г., с 1740–1741 гг. казаки начинают переселяться поэтапно в дельту Дуная и в северную Добруджу, сначала в Дунавцы и в Сарикей, а потом и в Журиловку, Славу, Камень, около Мачина, Гиздэрешть (Гиздар-кей) — ныне Гиндэрешть или Новенькое, близ крепости

Гирсова, а в дельте Дуная и поныне существуют такие населенные пункты, где проживают липоване, как Свистовка, Переправа, Старая Килия и др.

Мы не располагаем точными сведениями о процессе заселения этих мест старообрядцами. Возможно, некрасовцы основали эти поселения либо просто поселились рядом с населением, уже жившим в них, т. е. с татарами, как это было в Сарикее или в Гиндэрешти, либо с русскими старообрядцами, приехавшими из других регионов России, как это было в других селах и городках Добруджи.

Вне сомнений остается то, что переселение старообрядцев из России в Молдавию и Добруджу продолжалось в течение XVIII и XIX вв. Они поселялись, конечно, в тех местах, где уже жили их братья по вере, казаки или крестьяне, мещане и солдаты, которые бежали от гнета своих господ и от воинской повинности, очень долгой и нелегкой в России тех времен.

Из-за отсутствия документальных свидетельств мы не можем полностью утверждать, что старообрядцы поселились в тех населенных пунктах Молдавии или Добруджи, которые были основаны русскими православными христианами до раскола. Однако очевидно, что те земли румынского этнического и культурного ареала, куда они поселялись, не были им совсем неизвестными [Tiuliumeanu 2015: 55–63]. Казаки на Дунае — сюжет, неоднократно встречающийся в русском народном творчестве. Былины, старинные русские сказки и песни часто содержат сюжеты о Дунае, который занимает в них заметное место, рядом с «Доном-батюшкой, Доном Ивановичем» [Мачинский 1990–2010: 9–51; Былины 1941: 574–575].

Точке зрения, ставившей под сомнение происхождение нынешних добруджанских липован от казаков-некрасовцев [Chirilă 2001: 183], противостоит та, которая поддерживает происхождение, по крайней мере частично, от «славного войска атамана Игната Некрасова» [Fenoghen 1998: 117–125, 150–156]. Данное противостояние снимается, если интерпретация специалистами терминов и выражений, встречающихся в документах разных эпох, будет учитывать смысл, который вкладывается в термины использующими их учеными.

Следует упомянуть еще один неоспоримый факт [Fenoghen 1998: 133, 150] поселения в конце XVIII в. значительной группы некрасовцев с дельты Дуная в Буковину, где уже существовало несколько поселений старообрядцев. Так, на карте Буковины появляются Климоуцы, Белая Криница (упомянутые в документах эпохи — в 1780 г. первое и в 1784 г. — второе село), а позже Лукавец и Мехидра [Nistor 1948: 358; Dan 1894: 16].

Следует отметить еще и то, что на протяжении всего XVIII в. документы упоминают липованские села и поселения по всей Молдавии [Nistor 1948: 358]: так, в 1730 г. встречаем липован в Яссах, в 1740 г. — на карте Молдавии появляется Мануиловка или Маноля, в 1740-м же липоване замечены в поселке Думаска (уезд Васлуй), а в следующие годы в Леспезь, Бэлэшешть, Брэтешть, в Тыргу-Фрумосе, в Хырлэу, в Ботошани, в Романе, Пятра Нямце, практически во всех городах и торговых поселениях Молдавского княжества.

Русские липоване отличаются в румынском обществе своей безграничной преданностью вере, унаследованной от предков, до самых мельчайших деталей. Даже народные обряды и обычаи у них глубоко привязаны к христианскому вероучению, с христианской нравственностью, имея особое сакральное значение.

Великие события их истории также связаны с верой, с духовным измерением бытия человека. Не случайно, важнейшим событием истории русских липован в XIX в. было восстановление церковной трехчинной иерархии путем учреждения в 1846 г. Белокриницкой митрополии (село Белая Криница, расположенное в Северной Буковине, на границе Украины с Румынией). Это событие — знаковое для русских липован, т. к. восстановление церковной иерархии решительно повлияло на развитие религиозной, общественной и культурной жизни старообрядческого движения в целом. Первый старообрядческий митрополит Амвросий стал символом духовного возрождения старообрядческих общин как в религиозном, так и в этническом плане, особенно для зарубежных общин.

Объединение Валахии и Молдавии в 1859 г., русско-турецкая (для Румынии — война за независимость) война 1877–1878 гг. и вхождение Добруджи в состав Румынского государства, а также Великое объединение 1918 г. являются и для русских липован важнейшими вехами их истории, на пути их полной интеграции в румынское общество и движению липованских общин к современной культуре и цивилизации, к сохранению традиционных ценностей в условиях, созданных развитием государственной и общественно-политической системы Румынии как современного национального европейского государства.

Конечно, на этом пути были и времена не совсем благоприятные, когда положение липован оставляло желать лучшего (например, времена правления легионеров из Железной гвардии, военной диктатуры маршала Антонеску). Это были времена, когда они подвергались притеснениям и дискриминации со стороны властей, особенно на местах, когда липован подозревали в потенциальном сотрудничестве с большевиками, но подозрения были напрасными, т. к. липоване, глубоко верующие люди, традиционного склада, отвергали всякие возможные связи с большевиками.

При социализме русские липоване подверглись, как и другие граждане Румынии, жесткому политическому давлению. Коммунизм и как идеология и как реальная общественно-политическая система ударил по основам их этнического и религиозного существования. Хотя положение старообрядческой церкви в 1946 г. румынским правительством было легализовано, ее возможности были сильно ограничены. Единственным способом проявления веры остались церковные богослужения, но за ними власти внимательно следили. Атеистическая пропаганда и лишение церкви возможности открыто противостоять ей отрицательно влияли на духовную сплоченность липованских общин. Что касается этнического самосознания, то неофициальная, но реально проводимая властями политика ассимиляции меньшинств негативно сказывалась на пользовании родным языком среди липован, особенно в городах, хотя в государственных школах русский язык основательно изучался в качестве иностранного.

После революционных событий конца декабря 1989 г. и свержения режима Чаушеску снова появилась надежда на возрождение, была создана Община русских липован Румынии — общественная организация, которая выдвинула в качестве постоянных целей сохранение языка, культуры и этнического самосознания липован, сохранение и передачу молодому поколению духовных и материальных ценностей этноса и обретение достойного места общины в румынском обществе. Вот уже почти 30 лет эта организация развивается, действует и работает, пытается

ся сформировать у новых поколений русских липован самосознание и ценности своих предков, с целью сохранения общины в постоянно меняющихся условиях современного общества.

Государственная и правовая система по защите прав национальных меньшинств и этноконфессиональных сообществ, созданная в Румынии после 1989 г., дала им возможность утверждения своей идентичности и развития собственной культуры и общественной деятельности. Так, Румынское государство приняло еще в первое десятилетие после 1989 г. ряд международных конвенций и соглашений по защите прав национальных меньшинств, таких как Европейская хартия региональных языков и языков национальных меньшинств или Рамочная конвенция по защите национальных меньшинств.

Также парламент и правительство приняли несколько законодательных актов, создав, таким образом, внутреннюю правовую и административную систему по урегулированию вопросов, касающихся статуса и развития национальных меньшинств.

Все эти процессы не оставили русских липован равнодушными, особенно на местном уровне, в регионах и поселениях, где липоване проживают компактно, т. е. в Молдове и Добрудже, они стали активно участвовать в общественной жизни, в разного рода выборах, подключаясь к деятельности местной администрации, и т. д.

Возможности, открытые румынским современным законодательством, государственной и местной администрацией, позволяют расширять культурную и художественную деятельность местных общин, чем они постепенно и воспользовались. Не удивительно, что в наши дни почти каждое поселение, где живут липоване, имеет, как минимум, свой собственный самодельный музыкальный вокально-инструментальный ансамбль. Эти ансамбли выступают на разных концертах и фестивалях, с традиционными песнями и плясками, характерными для фольклора русских липован. Важную роль в деле сохранения идентичности и культуры этого этноса играют печать, средства массовой информации, интернет и соцсети.

Главный же вопрос современности для русских липован, как и в другие времена, — это сохранение своей веры и своей этничности в условиях интеграции Румынии в общественное, политическое и культурное пространство Европейского Союза. Процессы интеграции привели, в первую очередь, к небывалому подъему эмиграции трудоспособного населения, в т. ч. и русских липован, в страны Западной Европы, особенно в Италию и Испанию, куда выехало большинство румынских трудовымигрантов в последние два десятилетия [Varona 2020: 233].

Процесс продолжается и по сей день, хотя намечается некоторый спад его интенсивности, и последствия его неутешительны. Села пустеют, пожилое население умирает, а молодое поколение не намеревается возвращаться. Есть надежда на то, что все-таки новое поколение не станет забывать свои корни и будет бороться и на Западе за свою веру и свою идентичность, т. к. потребность в духовном окормлении и выражении своей культуры сохраняется, и данные соцсетей наглядно свидетельствуют об этом.

Литература

1. Крюкова М. С. Былины. Т. 2 / ред. акад. Ю. Соколов. М.: Издание Гос. литер. музея, 1941.
2. Мачинский Д. «Дунай» русского фольклора на фоне восточнославянской истории и мифологии // Скифия — Россия. Узловые события и сквозные проблемы. Т. 2. Изд-во Ивана Лимбаха, 1990–2010.
3. Chirilă Feodor, Minoritatea rușilor lipoveni//Minoritățile naționale din România. Dovezi istorice privind așezarea și evoluția. Editura KHAM. București, 2001.
4. Dan Dimitrie. Lipovenii din Bucovina. Cernăuți, 1894.
5. Fenoghen Sevastian, Sarichioi. Pagini de istorie. Editura Kriterion. București, 1998.
6. Nistor Ion. Cercetări asupra cultului lipovenesc din România // Analele Academiei Române, 1948.
7. Memoriile Secțiunii Istorice. Seria III, Tom XXIX, 1946–1947, Monitorul Oficial, București, 1948;
8. Tiuliumeanu Mihai, Cazacii din Dobrogea. O istorie uitată, Editura Militară. București, 2015.
9. Varona Alexandr, Staroverii. Pagini de istorie și spiritualitate, Editura CRLR. București, 2020.

УДК 281.93-3(498)
DOI 10.18101/978-5-9793-1674-1-42-50

**«НЕХАЙ СОХРАНИТ НАС БОГ КАК ЕСТЬ»:
ОБЩЕЕ И ОСОБЕННОЕ У ЧАСОВЕННЫХ ХУТОРА (РУМЫНИЯ)**

© **Иникова Светлана Александровна**
кандидат исторических наук,
Институт этнографии и антропологии РАН
Россия, г. Москва
ovis2@yandex.ru

(Статья выполнена в соответствии с планом научной работы ИЭА РАН).

Статья посвящена исследованию старообрядцев часовенного согласия, живущих в Румынии. Сравнительно большая в начале XX в. группа ныне представлена только часовенными, проживающими в бывшем селении Хутор, вошедшем в черту г. Брэила. Часовенные Румынии никогда не становились объектом исследования, поэтому в научной литературе о них отсутствуют какие-либо сведения. С целью расширения знаний об этой группе автор использовала в статье полевые материалы, полученные ею во время экспедиции 2017 г. В работе даны сведения об истории часовенных Хутора в XX в., показаны взаимоотношения с государством и проживающими там же старообрядцами белокриницкого согласия. Выйдя из среды беглопоповцев, часовенные и белокриницкие уже более 150 лет являются религиозными оппонентами. Автор анализирует тактику часовенных, направленную на формирование положительной самооценки и негативной оценки белокриницких соседей. Такой подход к решению проблемы сохранения идентичности способствует сплочению старшего поколения часовенных, но не дает возможности адаптации к новым жизненным реалиям, что неизбежно ведет к численному сокращению группы.

Ключевые слова: белокриницкие и часовенные старообрядцы, Румыния, Хутор, идентичность, Никон, Амвросий, религиозные запреты, благочестие

**«MAY GOD KEEP US AS WE ARE»: COMMON AND SPECIAL AMONG
THE CHASOVENNYE OF THE KHUTOR (ROMANIA)**

Svetlana A. Inikova
Cand. Sci. (History), Leading Researcher,
Institute of Ethnology and Anthropology of the Russian Academy of Sciences
Moscow, Russia
ovis2@yandex.ru

The article is devoted to the study of the Old Believers of the Chasovennoye Concord living in Romania. A relatively large group at the beginning of the XX century is now represented only by the Chasovennye living in the former village of Khutor, which entered the city of Braila. Romanian Chasovennye have never been the object of research, so there is no information about them in the scientific literature. In order to expand knowledge about this group, the author used the field materials she received during the 2017 expedition in the article. The work provides information about the history of the Chasovennye of Khutor in the XX century, shows their relationship with the state and the Old Believers of the Belokrinitskoe Concord living there. Having emerged from the environment of Beglopopovtsy, the Chasovennye and the Belokrinitskie Old Believers have been religious opponents for

more than 150 years. The author analyzes the tactics of the Chasovennye, aimed at forming a positive self-esteem and a negative assessment of the Belokrinitskie neighbors. Such an approach to solving the problem of preserving identity contributes to the cohesion of the older generation of the group but does not allow adaptation to new realities of life, which inevitably leads to a numerical reduction of the group.

Keywords: Belokrinitskie and Chasovennye Old Believers, Romania, Khutor, identity, Nikon, Ambrose, religious prohibitions, piety

Русская старообрядческая диаспора в Румынии активно формировалась на протяжении второй половины XVIII и первой половины XIX в., хотя миграции староверов на территорию Добруджи (до 1878 г. Турция), Дунайских княжеств (Молдавия и Валахия) и Буковины (до 1918 г. Австро-Венгрия) продолжались еще в начале XX в. Перечисленные территории поэтапно вошли в состав государства Румыния. Подавляющее большинство старообрядцев-мигрантов были представлены беглопоповцами, принимавшими попов, переведенных из православной церкви в старообрядчество. Беспоповцы составляли меньшинство и в основном принадлежали к поморскому согласию, хотя среди них были и федосеевцы и филипповцы.

После появления в Белой Кринице (Буковина) в 1846 г. Старообрядческой иерархии во главе с митрополитом Амвросием беглопоповцы перечисленных территорий большими группами и целыми селениями начали присоединяться к белокриницкому согласию. Часть беглопоповцев осталась на прежних позициях и до начала Первой мировой войны продолжала принимать «перемазанных» попов из России. В 1990 г. беглопоповцы Румынии присоединились к новозыбковскому согласию. Другая часть беглопоповцев, разочаровавшись в беглых попах, часто являвшихся не лучшими представителями своего сословия, и не приняв новую иерархию после 1846 г., вообще отказались от священства и объявили себя часовенными.

Исследователи, начиная со времени появления у старообрядцев иерархии, неоднократно писали о белокриницком согласии в Румынии [Надеждин 1860; Плотникова 2016; Пригарин 2010; Субботин 1874; Roler 1898], в то время как часовенные остались и до сих пор остаются вне поля их зрения. В настоящее время место Хутор (Валахия), где проживают часовенные, входит в черту г. Брэилы. Численность их сокращается и им все сложнее выдерживать натиск современной цивилизации и проживающих рядом с ними старообрядцев белокриницкого согласия, а у исследователей все меньше шансов зафиксировать их культурное и религиозное своеобразие. Данная статья призвана расширить наши познания о часовенных в Румынии и в частности — Хутора, показать механизмы, помогающие им сохранять идентичность в современном мире.

Немного истории

Еще в первой половине XX в. часовенные составляли половину жителей с. Климауцы (Буковина), к этому согласию принадлежали все старообрядцы с. Бордушань (Борщи) и значительная часть жителей с. Хутор (Писк) около г. Брэилы. Численность часовенных до Второй мировой войны сокращалась за счет браков с белокриницкими, но поскольку они не приветствовались ни той, ни другой стороной и не были частым явлением, то сокращение шло медленно. Резкое уменьшение численности часовенных произошло в годы войны при диктато-

ре Антонеску. Власти объявили о закрытии молитвенных домов всех религиозных групп, не имевших священства. Белокрыницкая митрополия поспешила воспользоваться ситуацией, и митр. Тихон (Качалкин) ездил по селениям и уговаривал часовенных перейти в белокрыницкое согласие. Он преуспел: в годы войны и после нее к митрополии присоединились часовенные Климауц и Бордушани. Часовенные Хутора ответили отказом, несмотря на закрытие часовни.

После свержения режима Антонеску ее открыли на короткое время, но после прихода к власти Г. Георгиу-Деж закрыли вновь. По рассказам, в Министерство культов в Бухарест из Хутора отправилась делегация. Им вроде и пообещали снять запрет, но уверенности ни у кого не было. По воспоминаниям людей старшего поколения, часовенные обратились одновременно еще и в посольство СССР и благодаря звонку оттуда в румынское правительство часовню открыли и больше уже не закрывали.

Часовенные считали, что это митрополия наговаривала на них и строила козни, чтобы добиться их присоединения. В 1950–1960-е гг. государство стало выделять деньги церквям и религиозным деноминациям Румынии на зарплату священникам, наставникам, причту. Зарплату стали получать и белокрыницкие священники, дьяконы, дьяки. В эти годы часовенных регистрировали как «беспоповцев церкви Покрова» и государство тоже стало выделять им средства из бюджета, которые поступали через Брэильскую митрополию. Деньги шли на зарплату дьяку и уборщице. Вспоминая то время, наставник рассказывал: «Мы были аффилированные с поповцами. Они, те отцы, были салиариятые (получали зарплату. — С. И.), потом хотели постановить попа у нас, а тут не согласились» [ПМА: И. Б.]. Видя безрезультатность уговоров, митрополия отказалась от аффилиции с часовенными и с тех пор последние ничего от государства не получают. «Есть разные, кто принимает попов. Мы никого не принимали и принимать не будем. Нехай сохранит нас Бог как есть, как до сих пор он нас сохранял. У нас своя часовня, мы ни с кем не мешаемся. И митрополия, какая в городе, мы с ей не имеем ничего общего. Мы сами по себе, мы независимые», — говорила собеседница из часовенных [ПМА: З. С. А.].

Отношения с белокрыницкими

Как уже понятно из вышесказанного, отношения часовенных с белокрыницкими складывались не лучшим образом. Часовенные называют их поповцами или церковными, а белокрыницкие часовенных — *барабульниками* с явно негативной коннотацией. По словам последних, у них никогда не было какого-то особого отношения к картофелю, каких-то запретов на него. Одна наша собеседница из белокрыницких, отец которой был в селе священником, считает, что такое прозвище им дали, потому что они «безголовые», хотят спастись без священства. Отец ее говорил, что с ними грех общаться и даже увидев похоронную процессию барабульников, надо «падать на землю и не смотреть или отвернуться. Это грех большой хоронить их» [ПМА: Т. М.]. Однако последние лет 30–40 образовалось много смешанных семей и приходится ходить на похороны родственников. И те и другие в середину церкви или часовни не проходят, обычно стоят на паперти, свечи в руках не держат, не молятся и винят в этом друг друга. Белокрыницкие упрекают часовенных, что у них в богослужебных книгах «куски постерты» и их служба бесполезная, святости у них нет, а когда крестный ход на

Светлой неделе движется мимо часовни и митрополит (специально или случайно?) «береть и прыскает ихнюю церкву (часовню. — С. И.), они берут и скорей воды да опрыскивают, чтобы не была священная церква» [ПМА: А]. Тем не менее все сходятся на том, что последние десятилетия отношения стали лучше: «Это теперь у нас тут мир, а что они на нас говорили, и что только не делали! Сбытковались дуже» [ПМА: Е.], — рассказывала женщина из часовенных. Взаимной откровенной вражды действительно нет, но скрытые недоброжелательство, неприязнь, которые при случае вырываются наружу, между людьми старшего поколения остались.

«Неблагодетельные» попы

Главной мишенью для часовенных в их противостоянии с белокрыницкими стало священство и сам митр. Амвросий. Нарративы о гонителе истинной веры Никоне, которые не обнаружены нами у белокрыницких, но были зафиксированы у часовенных Хутора, увязываются последними не только с историей бегства предков из России, но и с появлением уже за границей Амвросия.

— «Чего наши предки поутекали? Все через это. Почила погибель. Никон патриарх почал брица. Соединился с Петром I, поехал у эту, у Европу, побрился и всех облигал (обязал. — С. И.) бриться, этих патриархов [ПМА: А].

— Он не облигал, он набрехал им. Панаучил голубей, на плечи клал и в уши сыпал пшеницы, и они клевали. Он говорил: “Вот мене ангелы-голубя говорить, что надо брица”. И у ево как был бостон, то есть жезло, и он в середке был пустой. И он, када приехал из собору из Европы, как он там... будто упустил тот бостон, пробка отлетела, а табак и посыпался. И тада увидали и почали: “Православные христиане, погибаем!” И почали иконы на головы (у мене вот мурашки), детей малых кормили маком, чтоб они уснули, на иконы навязывали их, не брали ни золото, ни мобилы (мебели. — С. И.), ничего, и уплывь через Прут ночью, чтобы греничеры (пограничники. — С. И.) не видали, и какие где поселились, а наши предки, Царство Небесное им, тут поселились. Тут вода, тут рыба, тут жили» [ПМА: Е.].

Никон и за границей добрался до старообрядцев: он привез им Амвросия. Образы Никона и Амвросия каким-то причудливым образом сливаются, и сами рассказчики не всегда понимают, о ком из них идет речь. Здесь, на Хуторе, «все были часовенные. С Украины побегли... Они были и с попами (там, на Украине. — С. И.), а когда щепоть приняли и бороды почали обрезать [они сбежали]. И вот эта горсточка, что мы еще остались. Часовенные все были. А потом уже Никон попа привез етими... мертвой рукой становили попов. Амбросий был патриарх, и он умер, и его рукой благословляли, становили попов. Что это за благословение?!» [Она же].

Далее рассказчица проводит прямую связь между Никоном и Амвросием: «Никон, Амбросий. На их так и говорят: никонианы», а раз белокрыницкие его признали, то они и есть никонианы.

На вопрос: Почему вы не принимаете священство? собеседница с жаром объяснила: «За то, что от Амвросия это ведется все. Что он мертвой рукой умершего священника хиротонисал другого. Вот тут и повелось — мертвой рукой, а мы это не принимали. И не только это. Амбросий ввел поповщину. Книги старинные попалил и написал... это Никон (не Амбросий) и священников благочестивых

уже не было. И за то мы остались. Мы простые люди и дьяк наш простой, и Бог видит и понимает» [ПМА: З. С. А.].

От такого гнилого корня, как Амвросий, по мнению часовенных, пошла гнилая поросль. Наконец-то, белокриницкие и сами увидели, каковы их попы: «Это они сейчас поужахнулись: “У нас горе, у нас попы только за деньгами”. У их все плотится: и младенца когда крестить, и венчание, и похороны, усе»; «Раньше были благочестивые попы, а таперича не попы, а жильцы (не хотела употребить слово «жрецы». — С. И.). Один их старик мне говорил: “Доча, то не риза, а то анчуткина шкура на их”. Они сами уже видють, что у них» [ПМА: Е.]. Был момент, когда часовенные, глядя на соседей, начали вместо «отец» говорить на дьяка «батюшка». Дьяк категорически запретил: «Чтоб я от вас не слышал — «батюшка»! «Батюшка» говорят, кто в ризе, у нас нема ризы» [ПМА: А.]. Нынешнего дьяка часовенных, недавно еще бывшего попечителем и поставленного временно, называют по имени. Правда, прошло уже несколько лет, а другой претендент в наставники так и не появился.

Чья церковь истинная

При неблагочестивых попах и сама церковь не истинная, там не может быть святости еще и потому, что туда пускают всех без разбора: «Нас барабульниками называют. Мы, часовенные, отличаемся от церквей этих за то, что у них ходят и бритые в церкву, а у нас нет <...> Курение и брадобритие христианством запрещены. Отчитывает дьяк и дает епитимью. А в церквах и тут, и тут бороду порезал, и никто не отчитывает. За то мы отличаемся, за то мы хотим, чтобы нас Бог сохранил, какие мы есть. Мы не хотим новины, ну, как Никон, попалил книги» [ПМА: З. С. А.]; «У нас строжесть большая. Мы не принимаем брадобрийцев, не принимаем, ежели липован возьмет рамынку или рамына. У нас в церкви этого нельзя. И пошли все в церкву (белокриницкую. — С. И.), там принимают усех» [ПМА: И. Б.].

В часовне очень строго следят за тем, чтобы верующие занимали места согласно своему статусу: «Тута, в первом заходе, тут стоять у нас бритые, женщины обстриженные и неповычитанные тут стоять. У вторым заходе там женщины какие молодые, месячные, и нельзя заходить у середку. А третьем — женщины уже стоим и мужчины, какие неграмотные, а на амвоне — там грамотеи. Там престол и возвышение — это амвон. Женщина ступить туда не может. Нельзя. Во время службы нельзя, а када службы нет, тада можно пройти, что-то попытать» [ПМА: Е.].

Последнее время старообрядческая молодежь очень часто живет в гражданских браках и реалии жизни заставили часовенных вслед за белокриницкими разрешить матерям таких детей молиться вместе со всеми, а не стоять на крыльце или паперти: «Раньше, если дети живут блудно, то женщина не могла пройти вперед, а теперь этого нет, а то вовсе не будут приходить [ПМА: И. Б.]. Правда, прежде чем пройти, женщина берет прощение.

Часовенные в полном порядке содержат часовню во имя Покрова Богородицы, платят за отопление и освещение, хотя свет у них только при входе, и то после зажжения свечей электрический свет тушится, а в церквах, по словам часовенных, даже около некоторых икон горят лампочки: «Нельзя, грех! Для чево свеча? Для чево лампад? Чтоб это горело». «Нам никто ничего не платить, —

рассказывал отче. — Мы сами зарабатываем деньги. Мы покупаем воск и делаем свечи сами и у нас доход, что остаются огарки только. И мы их перетопляем. Еще подкупаем воск и там собирается из того доход. Его нема много. Он идет на ремонт и плотю люмину, отопление. Мы не собираем по людям деньги. Все, что собирается, мы покупаем воск, мы покупаем воск чистый. Есть дешевый, мы — дорогой. Для Бога чтоб был воск хороший, чистый. А то еще свечи текут. Плотим еще бумбак. Плотим, кто свечи делает, еще пономарю плотим. Я не беру ни капки. У меня пенсия есть, но маловатая. Дочка помогает. Если еще будем от Бога брать...» [ПМА: И. Б.]. Дьяк за требы цену не назначает, денег не берет, но понятно, что каждый старается что-то ему дать за труды.

Зимнее время на летнее в часовне не меняли: «Мы всеношную починаем по старых, мы по новых часах не идем, как таперича. Мы не переводим стрелки. Всеношная с 7 вечера и заканчивается в начале первого часа ночи, а утренняя начинается в три ночи и до 5ч. 30 мин. — 6 ч. Их возмущает, что еще солнце на закате, а белокриницкие всеношную заканчивают, и потом «Слава показавшему нам свет» поют не на заре, как положено, а вечером. Но недавно в период от Вербного до Воздвижения и часовенные стали служить с вечера. Некоторых часовенных старшего поколения, которые на службы ночью уже и не ходят, это, тем не менее, очень огорчает, так как лишает еще одного аргумента в споре с «церковными».

Собеседники без ложной скромности стараются доказать, что их вера и церковь (свою часовню они обычно называют церковью) самые истинные. Религиозным группам и сообществам вообще присуща идея избранности, и часовенные тому пример. Мир все еще держится их праведностью, и ради них Господь продляет наши дни: «Они (высшие небесные силы. — С. И.) почали уже, телеграммки уже почали нам. Христианство уже почало отпадать. Границы пооткрылися, и как лист с древа падает, так и христианство уже отпадать. Мне мужчина один у летах, из церкви ишла я, еще работала, он просто был попом, идем, разговариваем, за божественное разговаривали, и штось разговорилися за кончину <...> я говорю: “А знатно — не знатно, када?” А он говорит: “Не, не знатно. Есть семь столбов и когда почнуть отпадать эти столбы, останется один столбик, и тада дожидать кончину”. А я говорю: “А что это за столбы?” — “Семь церквей” <...> Это мене так сказал: семь церквей, а какие — не сказал. Он был поп. “Один столбик останется, тогда дожидать трубу Архангела Михаила”. Я говорю: “А какая церква останется?” — “Доча, я и у нас на Соборе говорил (бо нас раньше запирали, часовню, не раз, а сколько раз!), я им говорю, не запирайте их, бо мы ими держимся”» [ПМА: Е.].

И, несмотря на высокую самооценку, и дьяк, и рядовые верующие отмечают падение церковного благочестия. Народ на службы в часовню ходит плохо. Это же можно наблюдать и у белокриницких, но поскольку численно их больше, то у них это не так бросается в глаза. Народ в часовне собирается только на великие праздники и храмы (престольные праздники с обедом): «Вот мы маем храм Покров, а сейчас делали храм на Жен-мироносиц. Мы делаем храмину и было 70 душ», — рассказывал дьяк [ПМА: И. Б.]. На вопрос: много ли людей причащаются в Великий пост, последовал ответ дьяка: «Мало совсем. Не держут посты и не причащаются. В этом году одна старушка и четыре младенца». Обычно все

негативные перемены в религиозной жизни часовенные связывают с выездом людей за границу.

В 2007 г. Румыния вступила в ЕС и отъезд ее жителей в страны Европы, и не только, принял огромные масштабы, и старообрядцы были в первых рядах. Отъезд за границу сказался на численности, но проблема намного глубже: возвращаются оттуда уже совершенно другие люди, с другим менталитетом, которых не устраивает строгость правил, запретов и ограничений. Хотя в 2000-е гг. и не выезжая никуда, люди оказались в стране, открытой для новых веяний, вовлеченной в единое информационное и экономическое пространство со всеми вытекающими последствиями.

Личное благочестие

Церковное и личное благочестие неотделимо связано между собой, и падение одного неизбежно влечет падение другого. Безусловно, часовенные старшего и даже среднего поколения, как и старообрядцы других направлений и согласий, обязательно имеют в домах иконы и зажигают на праздники перед ними лампы, стараются класть начал и творить дома самые необходимые молитвы, и тем самым компенсировать нехождение в часовню и коллективную молитву. Старшее поколение часовенных всегда старались и стараются соблюдать в быту пищевые запреты и правила поведения, но с 1950–1960-х гг. делать это становилось все труднее. В 1960-е гг. Бэрила подошла к самому Хутору, промышленные предприятия строились на окраинах города, и большинство мужчин и даже женщины пошли работать на производство. Соблюдать пищевые запреты, чашничество, не общаться близко с иноверными становилось просто невозможно. Отче вспоминал, что раньше из своей посуды напиток чужому не давали, «а сейчас помоешь и все. Я маю свой стакан, и тарелка моя, но детенок возьмет, но он невинный. Надо принять и угостить человека. Так писано» [ПМА: И. Б.]. Правда, белокриницкие упорно говорят, что из своей посуды часовенные не накормят, а дадут специальную посуду для гостей.

Люди старшего поколения, чаще по привычке, пьют травяной чай и говорят, что «чай черный и зеленый грех пить. Это применимо к табаку. Кофе пить грешно», но никто не ответил, почему грешно. Молодежь и люди среднего возраста пьют и чай и кофе без раздумий, и колбасу едят, не задумываясь, правильно или нет забит скот и что туда вообще положили. Поскольку давно ликвидировано приусадебное хозяйство, то все продукты покупаются в магазинах. Некоторые пожилые хозяйки очищают мясо, подержав немного над огнем и ополоснув затем под краном, но объясняют свои действия тем, что у мясников могли быть грязные руки, и поросенка обваривают из казана, в котором сами купаются.

Более строго часовенными исполняются запреты на баню, стирку и мытье посуды: нельзя этого делать восемь дней после Крещения, на Страстной и Светлой неделях, под двенадцатые и некоторые другие праздники. Тазы, заполненные грязной посудой до и после Пасхи, в Хуторе, скорее всего, увидишь именно у часовенных. Все старообрядки сбрызгивают стиральное в машинке белье водой из бутылки, но некоторые часовенные не пользуются стиральной машиной, даже если им подарили ее взрослые дети, или потом переполаскивают белье под краном.

Последние тридцать лет (после революции 1989 г.) главным искушением для часовенных даже старшего возраста стал телевизор и телефон: «Каяться и так, и так надо, но раньше не было греха так, как сегодня. Соберутся, погуляют, выпьют, а теперича телевизор глядим, а это грешней» [ПМА: Е.]; «Сейчас куда ни пойдешь: в госпиталь, в банк, везде спрашивают номер телефона. Интернеты почали. Такие времена почали. Дома все пользуются. Все мают телевизор. У нас есть, но я его не гляжу. Старики запрещали. “То — нечистый”, говорили. Дети только калкуляторы, а молиться не знают. Заставляешь их, не хотят молиться» [ПМА: И. Б.]. Когда дьяк говорил о несоблюдении постов, то не всегда это относится к несоблюдению пищевых правил, хотя сейчас принято оправдываться медицинскими показаниями, но в понятие поста входит и отказ от развлечений, в том числе от телевизора.

Тем не менее для часовенных очень важно демонстрировать окружающим свою личную преданность Богу и благочестие. И они нашли способ, как это сделать. У часовенных и белокриницких изначально костюм ничем не различался. В настоящее время старинные элементы остались у них в обрядовой одежде: молельной и похоронной. Последней посвящена отдельная статья [Иникова 2018], поэтому обратимся к женской молельной одежде часовенных, для которой характерна особая символика. На службу они надевают длинную, пышную юбку, поверх которой на талии завязан пояс, распашные с рукавом куцавейку (кофта) или утепленную куфайку с подрезом сзади чуть ниже талии и жесткими мелкими складками на отрезной части — борами. На голову — кичку, косяк (косынка, завязанная концами назад), шалечку. По подолу юбки должны обязательно идти три ленты, а если нашить две ленты, то, как сказала информант, «то значит не Троица». У куцавейки по боковым швам и по центральному шву на спинке от талии вниз идут складочки, которые, по словам собеседниц, символизируют Троицу: «Клинушки по бокам [куцавейки] и вот на середке (сзади. — С. И.) — это не ради красоты. У их (белокриницких. — С. И.) идет ровно. Как оденешь ее у город, так и у церкву надеваешь ее. Это обычная, а это Троица неразделимая. За то эти три складки» [ПМА: З. С. А.]. Число боров на куфайке (на лице и изнанке) должно равняться 103, потому что на лестовке столько же бубочек (103 было на вервице свт. Василия Великого).

О поясе, неотъемлемом для костюма старообрядцев, часовенные говорят: «Поясуемся поясом — есть символ крещения и веры. Два конца: один длинный, другой короче — есть Закон Ветхий и Новый, а узел, который мы связывали, есть крепкая наша вера» [ПМА: З. С. А.].

Белокриницкие Хутора интересуются и складочками, и борами и удивляются даваемым объяснениям, а сами они, по словам часовенных, уже «порамонизались» (орумынились).

Заключение

Часовенные и белокриницкие Хутора, выйдя из беглопоповства и имея общие корни, уже приблизительно 150 лет противостоят друг другу как религиозные оппоненты. При сокращающейся численности, отсутствии государственного финансирования, скромности внешнего антуража (отсутствие роскоши в часовне, парчовых облачений, размаха в богослужении), отказа от перевода в свою веру румын в случае смешанных браков часовенные в современном мире находятся в

несравненно худшем положении, чем белокриницкие: им трудно удержать своих, не говоря уже о привлечении чужих.

Для поддержания групповой религиозной идентичности им приходится постоянно доказывать свою особенную приверженность идеалам и традициям старой веры и демонстрировать свое благочестие, тем самым постоянно воспроизводя у членов своей группы позитивную самооценку, с одной стороны, и противопоставляя себя «церковным» — с другой. Выбор другого пути невозможен, ибо он означал бы конец их существования как часовенных.

Такая тактика действительно позволяет сплотить старшее поколение, но «строжесть большая» отталкивает более молодые возрастные группы. Предпринятые часовенными в 2000-е гг., вслед за белокриницкими, попытки пойти на некоторые небольшие компромиссы, чтобы как-то приспособиться к изменяющейся жизни и меняющемуся менталитету членов своего сообщества, не могут изменить ситуацию. Тяготение к замкнутости, которое и ныне присуще часовенным, находится в полном противоречии со стремлением современного общества Румынии и Европы в целом к открытости и глобальности.

Литература

1. Иникова С. А. Народная традиция и религиозная идея в современной похоронной одежде старообрядцев-липован в Румынии // Ярославский педагогический вестник. 2018. № 3. С. 334–339.
2. Надеждин Н. И. О заграничных раскольниках // Сборник правительственных сведений о раскольниках / сост. В. Кельсиев. Лондон, 1860. Вып. 1. С. 75–166.
3. Плотникова А. А. Старообрядцы Добруджи в Румынии // Славянские островные ареалы: архаика и инновации. М.: ИСл. РАН, 2016. С. 17–34.
4. ПМА — Полевые материалы автора. Румыния, 2017 г. Хутор. А. 1934 г. р.
5. ПМА — Полевые материалы автора. Румыния, 2017 г. Хутор. А. 1954 г. р.
6. ПМА — Полевые материалы автора. Румыния, 2017 г. Хутор. Е. 1946 г. р.
7. ПМА — Полевые материалы автора. Румыния, 2017 г. Хутор. И. Б. 1955 г. р.
8. ПМА — Полевые материалы автора. Румыния, 2017 г. Хутор. З. С. А. 1943 г. р.
9. ПМА — Полевые материалы автора. Румыния, 2017 г. Хутор. Т. М. 1924 г. р.
10. Пригарин А. А. Русские старообрядцы на Дунае. Одесса; Измаил; Москва: «СМИЛ» — «Археодоксия», 2010. 527 с.
11. Субботин Н. И. Происхождение ныне существующей у старообрядцев так называемой австрийской, или белокриницкой, иерархии. М.: Тип. Рис., 1874. 512 с.
12. Polek J. Lippowanerinder Bukowina. II: Religionund Kirchenwesen. Czernowitz, 1898. 84 s.

УДК 25(470)
DOI 10.18101/978-5-9793-1674-1-51-58

NETWORKS OF PIETY AND HOLY FOOLS IN MOSCOW, 1700–1750

John Eugene Clay
PhD (History), A/Prof.
Arizona State University
Tempe, Arizona, USA
clay@asu.edu

The Orthodox Church Council of Moscow of 1666–1667 and the Petrine church reforms sought to eliminate holy foolishness (*iurodstvo*), one of the traditional modes of the Orthodox pious ascetic life. Under Peter the Great and his immediate successors, state officials arrested and punished *iurodivye* as parasites and charlatans. Nevertheless, some holy fools, including those who adhered to the two-fingered sign of the cross, succeeded in gaining the patronage of monasteries and devout Orthodox noble families. In some cases, holy fools operated within networks of piety that connected institutions such as the Sarov hermitage with wealthy religious patrons. Drawing on political and heresy trials, this paper examines the networks of traditional piety, including Old Believer piety, that honored holy fools in Moscow in the first half of the eighteenth century.

Keywords: holy foolishness, Andreian Petrov, Quaker heresy, *khristovshchina*, monasticism, holy fool, popular Orthodoxy

СЕТИ БЛАГОЧЕСТИЯ И ЮРОДСТВО В г. МОСКВЕ, 1700–1750

© *Клэй Джон Юджин*
доктор наук,
Аризонский государственный университет (ASU)
США, г. Темпе
clay@asu.edu

Православный церковный московский собор 1666–1667 гг. и церковные реформы первого российского императора Петра были направлены на искоренение юродства, одного из традиционных укладов православного благочестия. При Петре Великом и его преемниках государственные чиновники арестовывали и наказывали юродивых как паразитов и шарлатанов. Тем не менее некоторым юродивым (в том числе старообрядческим) удалось завоевать покровительство монастырей и благочестивых православных дворян. В некоторых случаях юродивые действовали в сетях благочестия, которые связывали такие учреждения, как Саровская пустынь, с богатыми религиозными покровителями. Опираясь на судебные процессы по политическим мотивам и ереси, в данной статье исследуются сети традиционного благочестия, в том числе старообрядческие, почитавшие юродивых в Москве в первой половине XVIII в.

Ключевые слова: юродство, Андреян Петров, Квакерская ересь, *христовщина*, монашество, юродивый, народное православие

The possibility of a direct, unmediated relationship to the divine has been a significant element of Christianity from the time of the apostles. In his letters, Paul boasted of the supernatural visions in which he had seen the risen Christ and ascended into the third heaven (1 Corinthians 15: 8; 2 Corinthians 12: 1-7). As he insisted to the

wavering Galatians, he had received the gospel directly from Jesus, not from anyone else (Galatians 1: 12). Likewise, in the canonical gospel of John, Jesus promises to give his disciples the Holy Spirit, who will lead them into all truth (John 16: 13-14). In a post-resurrection episode, he bestows this gift upon them, ensuring that they will have a direct connection with God the Father (John 20: 22). In subsequent centuries as the Christian community developed institutions that mediated access to God through the sacraments and hierarchy, the possibility of a personal relationship with the Almighty, who could speak directly to the individual believer, inspired fertile and powerful spiritual movements, including monasticism. Strategies for individual sanctification, such as isolation, intense and extensive prayer, fasting, and sleep deprivation, did not require any institutional validation.

As Sergei Ivanov has argued in a series of monographs [Ivanov 1995, 2005], *iurodstvo* or holy foolery first emerged around the sixth century as a particularly intense form of Christian asceticism that could be practiced in an urban context [Ivanov 2006: 104]. Whereas traditional ascetics, like Anthony of Egypt (ca. 251-356) left population centers to battle their demons in the desert, the holy fool invited public humiliation by feigning insanity and performing ascetic feats in the center of the city. Holy fools courted the contempt of the urban crowd by performing scandalous acts such walking naked in all seasons. Two Byzantine ascetics Symeon of Emesa and Andrew the Fool, whose *vitae* placed them in the sixth century, became the canonical exemplars of this spiritual path. By the sixteenth century, *iurodstvo* had become an important part of Orthodox Christianity in Muscovy, as the English visitor Giles Fletcher observed in the 1580s:

They have certeyne eremites . . . who use to go stark naked, save a clout about their middle, with their haire hanging long, and wildely about their shoulders, and many of them with an iron collar, or chaine about their neckes or middes, even in the very extremity of winter. These they take as prophets, and men of great holines, giving them a liberty to speak what they list, without any controulment, thogh it be to the very highest himselfe [Fletcher 1964: 274].

Despite the Muscovites' high regard for holy fools, Fletcher also noted that some *iurodivye* had been exposed as charlatans. For example, one fool who pretended to heal a lame man was imprisoned in a monastery for his deception. In the seventeenth century, church reformers who wished to cultivate greater solemnity and reverence in church services criticized holy fools for blasphemously disturbing worshippers. In a decree of August 1636, Patriarch Ioasaf (r. 1634-1640) condemned those who feigned insanity in church, as well as would-be ascetics with unkempt hair wearing penitential chains [Arkheograficheskaia ekspeditsiia 1836: 3: 402, no. 264].

Despite the long tradition of devotion to holy fools in Russia, the Moscow Church Council of 1666-1667 condemned urban charlatans who tried to gain a reputation for sanctity through their public ascetic displays, which included wearing heavy chains and hair-shirts as well as wandering about naked and barefoot:

Сутьнѣкоторилицемѣрніи прелестники, ижеживутьпосреді градѣвъ, и сѣль, во образѣшѣлника, и затворникаволосати, и вѣ монашескойсвѣтцѣ. Иниженѣ въ желѣзахъсковани. Такождеи иагни босиходатъпоградмии сѣлмѣвъ мѣрѣ, тшеславѣради, да воспрѣимутьславуѣнарода, и да почитаютъихъво стѣихъ, ко прелестипростымѣ невѣждамѣ [Subbotin 1893: (second pagination) 27ob.-28].

There are certain hypocrites and confidence artists who live in towns and villages and dress up in monastic clothing as though they were hermits or hairy ascetics. Others bind themselves in irons. In like manner, they go about naked and barefoot in towns and villages in the world for vanity's sake so that they can receive glory from the common people who honor them as saints, charming the simple and ignorant [Subbotin 1893: (second pagination) 27ob.-28].

The Church Council went on to define and attack the problem of wandering asceticism and holy foolery more directly. Those who wished to renounce the world should enter a monastery, where they could engage in a disciplined life of fasting, abstinence, and prayer. The Council condemned those contemporary hermits [otshelniki] who made a show of their piety by wearing heavy penitential chains. True holy fools, such as the canonized saints Andrew the Fool and Symeon of Emesa, did not seek worldly fame or fortune; they were not the welcome guests of the wealthy and powerful, and they fled from others who sought to praise them [Subbotin 1893: (second pagination) 28-28ob].

In the 1690s, Patriarch Adrian issued an order (now lost) to arrest wandering ascetics engaged in behavior typical of the iurodivyi: those who walked about naked or who wore hair shirts [volosenichniki] and chains [verezniki] were subject to detention [Lavrov 2001: 433]. As part of a broader program of social reform, Peter and his immediate successors continued and expanded the suppression of holy foolery. After 1716, a bishop had to promise to turn over holy fools to the civil authorities as part of his vows at consecration [Zhivov 2004: 204]. Six years later, the newly formed Holy Synod introduced a similar clause into the vows taken by monastery abbots, who were not to welcome such hypocrites and charlatans into their communities [PSPR 2 (1722): 68-69, no. 426]. In March of the same year, the Synod ordered pseudo-holy fools to be placed in monasteries, where they could perform useful labor for the remainder of their natural lives [PSPR 2 (1722): 130-131, no. 477]. Peter's successors continued legislation against iurodstvo. In a resolution of 14 July 1732, the Holy Synod forbade public displays of holy foolery [PPSZ 8: 891-892, no. 6136]. Five years later, the Synod ordered iurodivye to be sent to civil courts for prosecution.

Despite these efforts to eradicate holy foolery, the phenomenon persisted, in part thanks to sympathetic networks of patrons who provided comfort, shelter, and support for the iurodivye. Monasteries served as important nodes of these networks. As centers of piety, pilgrimage, and trade (many monasteries operated regular fairs), monasteries brought together like-minded believers with potential patrons. As Aleksandr Sergeevich Lavrov has shown, the holy fools arrested during Patriarch Adrian's reign (1690-1700) traveled from one monastery to another. Ivan Kalinin, the son of a tentmaker who adopted the vocation of a holy fool, lived in the Trinity-St. Sergius Lavra and the Kirillov-Belozerskii monastic inn [podvor'e] located in the Moscow Kremlin. Likewise, the holy fool Ivan the Naked, also known as Paramon, found refuge in the Florishcheva hermitage near Kiev [Lavrov 2000: 259]. Monasteries offered more than just a haven for wandering ascetics; they also provided potential contacts with their elite patrons and with sympathetic merchants. The records of police investigations into the political opposition to Peter's reforms and, later, to Feofan Prokopovich's influence on church and state reveal these networks and illustrate how

they supported this version of traditional piety, so alien to the spirit of the well-ordered state.

For example, the holy fool Mikhail the Barefoot served as a messenger between Peter I's first wife, Evdokiia Lopukhina (1669-1731), who had been forced to take monastic vows in 1698, and her sympathizers, the tsarevna Mariia Alekseevna (1660-1723) and Bishop Dosifei (Diomid Glebov) of Rostov (r. 1711-18). Dosifei, who descended from servants of the Lopukhin family, remained loyal to Evdokiia and regarded her as the rightful czarina; he prophesied Peter's death, and the accession of Evdokiia's son, the tsarevich Aleksei, to the throne. As a holy fool, Mikhail was able to move from the Pokrov convent in Suzdal', where Evdokiia lived as the nun Elena, to Mariia's home in Moscow, and to the diocesan headquarters in Rostov. Mikhail's contacts with members of the conservative Moscow elite were extensive: according to the reports in the Preobrazhenskii Prikaz (Peter I's political police), Mikhail the Barefoot was welcomed in the homes of several high-ranking boiars and hereditary princes. In 1718, the extensive treason investigation against the tsarevich Aleksei brought Mikhail's role to light. His nostrils were slit, and he was condemned to serve the remainder of his life as an oarsman on a military vessel [Lavrov 2001: 440-442].

In the first decades of the eighteenth century, many members of old aristocratic families, such as the Meshcherskiis, the Shcherbatovs, and the Khovanskiis, were opposed to Peter's Westernizing measures and proved sympathetic to expressions of traditional piety. Perhaps because of his religious vocation, the holy fool Andreian Petrov (b. 1717), who was arrested in the 1740s in the government campaign to suppress religious dissent, was uniquely able to mobilize such networks of the pious elite, who contributed financially to his spiritual endeavors. Andreian Petrov was born in Zolotoruch'e village in 1717, close to the town of Uglich. Andreian's home village, which had existed since the beginning of the fifteenth century, was also located near the property of Kassianova Hermitage, a center of the pietistic movement known as the khristovshchina or the "Quaker heresy" [Ivina 1985: 63, 96].

As A. A. Panchenko [2004] and K. T. Sergazina [2017] have shown, the khristovshchina originated in the broader movement of Old Belief. A. G. Berman [2020] has suggested that the early khristovshchina shows significant similarities to the Old Believer Spasovite movement. Seven monks and five peasants belonging to the Kassianova hermitage were among the 303 people condemned for their adherence to the faith in the trials of 1733-39 [Nechaev 1882: 83, 162]. Growing up in an area where the khristovshchina was especially active, Andreian Petrov probably had heard their message about the power of the Jesus prayer and the second baptism of the Spirit by the time his parents died. Once he became an orphan, Andreian left his village to join the ranks of the wandering tramps. Initially staying close to home, Andreian travelled in Uglich and Iaroslavl' Districts, where he survived by begging at the many local monasteries and fairs. The sixteenth century had seen a vast increase in the number of monasteries in these two districts, and many of these monasteries continued to support themselves in part by hosting fairs [Ivina 1985].

In Iaroslavl', Andreian had a vision which convinced him to take a vow of silence and become a holy fool. In this role, Andreian was able to tap the networks of charismatic religion that still existed within the Orthodox church and some of the old elite families. After his vision, Andreian travelled down the Volga to Arzamas District

and eventually to Tëmnikov District, where he visited the Sarov Hermitage sometime before 1737. The Sarov Hermitage, founded in 1706, was one of the most important centers of Orthodox hesychasm and charismatic spirituality throughout the imperial period. Moreover, when Andreian visited the monastery in the early or mid-1730s, it had significant ties with both the Moscow nobility and other monasteries and churches which shared its charismatic emphasis. Until his arrest in 1734, the founder of the monastery, Ioann, had carried on an extensive correspondence with Princess Mar'ia Avramovna Dolgorukova [ODDS 14, app. 1, col. 640]. Ioann, as well as some of the 35 monks under his care, travelled regularly to Moscow to take care of the affairs of the hermitage and to ask for contributions from wealthy patrons, which included a very distinguished list of the conservative Moscow elite: Prince Vasiliï Vladimirovich Dolgorukii (1667-1746), a member of the influential family which actually ruled Russia during Peter II's reign; Prince Stepan Ivanovich Putiatin, who had served as the governor of Tomsk in the 1690s and vice-governor of Nizhnii Novgorod in 1713; Countess Nastas'ia Ermilova Matveeva, the widow of Count Andrei Artamonovich Matveev; and Prince Ivan Mikhailovich Odoevskii [Chistovich 1868: 534]. Ioann's disciple and successor, Dorofei, maintained these networks after his master's arrest and death.

As a holy fool, Andreian Petrov was well equipped to exploit such networks. The monks of the Sarov Hermitage had a high regard for holy fools, and several of them participated in the cult of Timofei Arkhipovich (d. 1731), a holy fool who was especially popular among some members of this conservative elite. Originally a clerk, Timofei later became an icon-painter and then left that profession to take up his peculiar religious vocation. He achieved great success in his new role; the devout tsaritsa Praskov'ia Fedorovna, the widow of Peter's half-brother Ivan V (r. 1682-1696), housed many of Moscow's holy fools and was especially solicitous of Timofei, despite his propensity for swearing. Once, when he was asked to pray after a meal, Timofei responded, "You are hypocrites," and roundly cursed those who had made the request. His adherents believed that this ostensibly rude behavior revealed their inner spiritual state. Timofei took advantage of the tsaritsa's hospitality for twenty-eight years, from 1703 to his death in April 1731. During the same period, he also occasionally stayed with other prominent members of the elite, such as the Illustrious Prince Aleksandr Menshikov, the favorite of Peter the Great [Chistovich 1868: 537-538, 543, n. 1].

During his stay in the hermitage, Andreian became acquainted with these networks and used them for his own benefit. Sometime between 1730 and 1737, for instance, Andreian travelled to Moscow's Andreevskii Monastery to visit the monk Sofronii, the former Prince Iurii Fëdorovich Shcherbatov (1629-1737) [Nechaev 1889: 121]. In many ways, Shcherbatov was typical of the conservative elite which supported the traditional piety represented by the Sarov Hermitage. The scion of a pious boiar family, Sofronii was the grandfather of the conservative historian Mikhail Mikhailovich Shcherbatov who authored the famous critique of Catherinian society, *On the Corruption of Morals in Russia* [Shcherbatov 1969]. Although Sofronii had once been one of Peter I's close associates, tasked with the significant responsibility of provisioning Russia's new capital city, St. Petersburg, he sharply disapproved of Peter's cultural reforms [Meehan-Waters 1982: 101]. Nothing revealed his deep attachment to Muscovite customs than his monastic retirement: following the path of

the traditional boiar, Shcherbatov adopted the tonsure in 1730 and ended his life in the cloister [Serbov 1912: 128-129].

Given these spiritual inclinations, Shcherbatov probably looked favorably on the holy fool who came fresh from the Sarov Hermitage, although unfortunately the result of their meeting is not known. On the other hand, Andreian subsequently did succeed in making converts and gaining patrons from members of the gentry. For a while, Princess Dar'ia Khovanskaia (1723-1749), the scion of a noble family, participated in Andreian's community and distributed alms [Nechaev 1889: 121-123, 142]. Like Prince Shcherbatov, Khovanskaia came from an old, conservative boiar family; she was related to the famous Ivan Andreevich Khovanskii who had sympathized with the Old Believers during the riots of 1682. Andreian's ascetic feats—he beat himself with axe-butts and walked barefoot in both summer and winter—so impressed another member of the gentry, Captain Tikhon Smurygin, that the captain confessed all of his sins to the holy fool. Even after being arrested and tortured repeatedly, Smurygin refused to renounce his faith in Andreian for several months [Nechaev 1889: 103-104, 144-145].

Women played a major role in these patronage networks. Socially subordinate to the (often absent) males of their families, the wives and daughters of the elite opened their homes and their pocketbooks to holy vagabonds, who could at least provide them with some amusement and just possibly with the kingdom of heaven. Mar'ia Iur'evna Cherkasskaia (1696-1747), the widow of Aleksei Mikhailovich Cherkasskii (1680-1742), numbered among Andreian's most faithful patrons in her last years. As a member of the Empress Anna's cabinet, her husband had condemned several of Andreian's predecessors to death in 1733 and 1734. Yet, as a member of the Trubetskoi clan, an old boiar family, Mar'ia Iur'evna must have been attracted to the increasingly archaic form of charismatic Orthodoxy that Andreian represented. This attraction seems to have run in the family, for Mar'ia's daughter Varvara, who was the sole heir to the Cherkasskii fortune of 70,000 serfs, also supported the holy fool. After her marriage to Pëtr Borisovich Sheremetev in 1743, Andreian had access to the venerable Sheremetev household as well [Reutskii 1872: 42-43; Meehan-Waters 1982: 113].

Clearly, Andreian understood how to profit from his contacts with the Muscovite elite. On Princess Cherkasskaia's Moscow property beyond the Sukharev Tower, Andreian built himself a magnificent six-room apartment and a wooden church with funds from sympathetic contributors. The apartment was well-furnished, with several icons in frames of gold and silver, rugs and wall hangings from the famous Zatraperznyi family textile factory, and exquisite porcelain vessels [Reutskii 1872: 67]. The apartment was so spacious that for over six years (sometime between 1747 and 1751, and again from 1752 to 1757) the very commission which condemned Andreian and his comrades used the rooms as office, archive, and prison [Nechaev 1889: 100]. In addition to his living quarters, Andreian also constructed a wooden church, the Church of the Holy Trinity, in his courtyard in 1744, the year before his arrest. Needless to say, he had not received the proper building permits required for a church, and the structure remained unconsecrated when the Commission legally confiscated it [Nechaev 1889: 156, no. 94].

His patrons' largess also benefitted others. No fewer than fifteen nuns of the Ascension Varsonof'evskii Convent depended on Andreian for support. Like all the

Moscow monastic institutions, the Varsonof'evskii Convent was idiorrhythmic, and so its inmates had to provide for themselves. To house these followers, the holy fool bought two of the convent's cells and had a third one built [Reutskii 1872: 43; Nechaev 1889: 122]. Monastic cells were not cheap; the prices ranged anywhere from 50 to 150 rubles, or from ten to thirty times the annual wage of an unskilled laborer. Naturally, the nuns did not neglect their own patron, and they faithfully attended Andreian's secret assemblies.

With his patronage network, Andreian was also able to help his co-religionists rise in the church hierarchy. When Andreian visited the former Prince Iurii Shcherbatov in the Andreevskii Monastery, he also met the monk Dmitrii (Danilo Gusev). Subsequently, the holy fool introduced him to several lords. In 1741, these contacts enabled Dmitrii to secure a position as abbot of the Theologian Hermitage in Moscow District [Nechaev 1889: 121].

* * *

Although Peter and his successors in the first half of the eighteenth century sought to transform Russian religiosity and eradicate holy foolery (along with other ascetic practices that the reformers considered dubious and irrational), the phenomenon survived all of their efforts (and even the more brutal repression of the Soviet period). Despite anti-religious persecution, for example, the Siberian town of Ishim, Tiumen' oblast', boasted many holy fools throughout the Soviet period [Kramor 2005: 57–76]. Partly this failure to root out holy foolery was simply because the imperial state had neither the resources nor the will to eliminate iurodstvo; those holy fools who suffered arrest and sentencing were often suspected of more serious political offenses. However, these investigations provide clear evidence of the social networks within which the holy fool operated in the early eighteenth century; the same pious nobles who supported monasteries like the Sarov hermitage also offered refuge to the wandering urban ascetics who imitated such storied saints as the Byzantine Andrew the Fool or Symeon of Emesa.

Литература

1. Arkheograficheskii ekspeditsiia. Akty, sobrannye v bibliotekakh i arkhivakh Rossiiskoi imperii. 4 volumes. Sanktpeterburg: V. Tip. 2. otdeleniia Sobstvennoi E. I. V. kantseliarii, 1836.
2. Berman A. G. Nachal'naia istoriia khristovshchiny: ot ekstatiicheskogo dvizheniia k konfessionalizatsii sekty // Gosudarstvo, religiia i tserkov' v Rossii i za rubezhom 38, 3. 2020. P. 38–62.
3. Fletcher G. The English Works of Giles Fletcher, the Elder / Berry, L. E. Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1964. 546 p.
4. Ivanov S. A. Vizantiiskoe iurodstvo. Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniia, 1994. 234 p.
5. Ivanov S. A. Blazhennye pokhaby: kul'turnaia istoriia iurodstva. Studia historica. Moskva: Iazyki slavianskikh kul'tur, 2005. 447 p.
6. Ivanov S. A. Holy Fools in Byzantium and Beyond. New York: Oxford University Press, 2006. 479 p.
7. Ivina L. I. Vnutrennee osvoenie zemel' Rossii v XVI v. Istoriko-geograficheskoe issledovanie po materialam monastyrei. / Otv. red. N. E. Nosov. Leningrad: Nauka, 1985.
8. Kramor G. A. Byl' o blazhennom Gennadii // Korkina sloboda 7. 2005. P. 57-76.

9. Lavrov, A. S. Iurodstvo i 'reguliarnoe gosudarstvo' (konets XVII—pervaia polovina XVIII vv.) // Trudy Otdela drevnerusskoi literatury 52 (2001): 432-447.
10. Lavrov A. S. Koldovstvo i religiia v Rossii, 1700-1740 gg. Moscow: Drevlekhranilishche, 2000. 572 p.
11. Meehan-Waters B. Autocracy and Aristocracy: The Russian Service Elite of 1730. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1982. 274 p.
12. Nechaev V. V. Dela sledstvennykh o raskol'nikakh komissii v XVIII veke // Opisanie dokumentov i bumag, khраниashchikhsia v moskovskom arkhive Ministerstva iustitsii, kniga 6, otdel 2. Moscow, 1889. P. 77-199.
13. ODDS. Opisanie dokumentov i del, khраниashchikhsia v archive Sviateishago pravitel'stvuiushchago sinoda. 50 volumes. St. Petersburg: V Sinodal'noi tipografii, 1868-1916.
14. Panchenko A. A. Khristovshchina i skopchestvo: fol'klor i traditsionnaia kul'tura russkikh misticheskikh sekt. 2nd edn. Moscow: OGIZ, 2004. 541 p.
15. PSPR. Polnoe sobranie postanovlenii i raspriazhenii po vedomstvu Pravoslavnogo ispovedaniia Rossiiskoi imperii. St. Petersburg: V Sinodal'noi tipografii, 1869-1915.
16. PPSZ. Pervoe polnoe sobranie zakonov Rossiiskoi imperii. 45 vols. St. Petersburg: Gos. Tip., 1830.
17. Reutskii N. V. Liudi bozh'i i skoptsy: istoricheskoe issledovanie. Moscow: Grachev, 1872. 229 p.
18. Sergazina K. T. "Khozhdenie vkrug". Ritual'naia praktika pervykh obshchin khristovoverov. Moscow-St. Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ, 2017. 256 p.
19. Shcherbatov M. M. On the Corruption of Morals in Russia / ed. and trans. A. Lentin. Cambridge: Cambridge University Press, 1969. 339 p.
20. Serbov N. Shcherbatov Iurii Fedorovich // Russkii biograficheskii slovar' 24 (1912): 128-129.
21. Subbotin N., ed. 1893. Deianiia moskovskikh soborov 1666 i 1667 godov. 2nd edn. Moscow: Bratstvo Sv. Mitropolita Petra, 1893. 373 p.
22. Zhivov, Viktor. Iz tserkovnoi istorii vremen Petra Velikogo: issledovaniia i materialy. Novoe literaturnoe obozrenie, vyp. 42. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2004. 355 p.

НАУЧНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ КОНЦЕПЦИИ РАСКОЛА В ИНТЕРПРЕТАЦИЯХ СТАРООБРЯДЧЕСКИХ ТЕОРЕТИКОВ

© **Куприянова Ирина Васильевна**

доктор исторических наук,
Алтайский государственный институт культуры,
кафедра музеологии и туризма, профессор
Россия, г. Барнаул
Irinak-63@mail.ru

В статье рассматривается процесс формирования новой полемической программы старообрядческих теоретиков в их дискуссиях с официальной православной церковью в конце XIX — начале XX века, и место, которое заняли в ней наработки отечественной исторической мысли. Проработка проблем истории раскола на широкой источниковой базе, на принципах объективности и системности, дала старообрядческим полемистам большой фактический материал, который был вставлен ими в свой идейно-теоретический контекст. Под влиянием трудов крупных русских историков определенное развитие получает религиозно-историческая концепция старообрядчества, в которой большое значение приобретает осмысление объективных причин церковного раскола и степень ответственности за него со стороны его участников. Дискуссионная деятельность старообрядческих теоретиков получает новый импульс, приобретает новую тематику и аргументацию. Все это вместе взятое кардинальным образом изменяет положение старообрядчества в русском обществе рассматриваемого периода.

Ключевые слова: церковный раскол, старообрядчество, богословские дискуссии, старообрядческая полемическая литература, расколоведение, старообрядческая интеллигенция, русская историческая наука, исправление книг, психология старообрядчества, церковный обряд

SCIENTIFIC AND HISTORICAL CONCEPTS OF SCHISM IN THE INTERPRETATIONS OF THE OLD BELIEVER THEORISTS

Irina V. Kupriyanova

Dr. Sci. (History)

Altai State University, Barnaul
irinak-63@mail.ru

The article examines the process of forming a new polemic program of the Old Believer theorists in their discussions with the official Orthodox Church in the late 19th — early 20th centuries, and the place that the developments of Russian historical thought took in it. The study of the problems of the history of schism on a broad source base, on the principles of objectivity and consistency, gave the Old Believer polemicists a lot of factual material, which they inserted into their ideological and theoretical context. Under the influence of the works of major Russian historians, the religious-historical concept of the Old Believers develops, in which the understanding of the objective reasons for the church schism and the degree of responsibility for it on the part of its participants becomes of great importance. The discussion activity of Old Believer theorists receives a new impetus, acquires new topics and argumentation. All this taken together radically changes the position of the Old Believers in the Russian society of the period under review.

Keywords: Church schism, Old Believers, theological discussions, Old Believer polemic literature, schismatic studies, Old Believer intelligentsia, Russian historical science, correction of books, psychology of Old Believers, church rite

На рубеже XIX–XX вв. наблюдается процесс эмансипации старообрядчества в отношении «господствующей» православной церкви, явившийся следствием либерализации старообрядческого законодательства и общественно-политической жизни России в целом. В отличие от предшествующего периода, старообрядческие сообщества теперь открыто заявляют о своей принадлежности к древлеправославию, предпринимают целенаправленные шаги к тому, чтобы дистанцироваться от РПЦ, «отписаться» от вынужденной формальной принадлежности к ней, в конечном счете — полностью выйти из сферы ее влияния.

Важным аспектом этой работы становится формирование идеологического обоснования оппозиции старообрядцев по отношению к РПЦ и реализация этих концептуальных построений в дискуссиях с оппонентами — представителями миссионерского сообщества. Основные усилия старообрядческих теоретиков — начетчиков, писателей, журналистов — были направлены на изыскание аргументации в пользу правоты своего вероисповедания; при этом можно отметить постоянное расширение пространства этого поиска.

К рассматриваемому периоду история полемики между двумя ветвями русского православия насчитывала уже около 200 лет: ее начало уходит своими корнями в царствование Петра I, по велению которого она и была развязана как альтернатива силовому преследованию «раскольников». Все это время дискуссия в основном велась в теологическом поле, вызвав к жизни феномен старообрядческой богословско-полемической литературы, создатели которой постарались дать ясное логическое обоснование своих религиозных доктрин. В этом полемическом векторе старообрядцы черпали свои аргументы преимущественно из религиозных источников: опорными для них являлись книги Ветхого и Нового Завета и толкования на него; житийные и церковно-учительные труды: «Маргарит», «Прологи», «Златоустники» и др. На основе евангельских текстов, а также деяний вселенских и поместных соборов и сборников церковного права, таких как «Номоканон», «Кормчая» Иосифовой печати 1650 г., «Стоглав», начетчики-беспоповцы строили свою интерпретацию Церкви Христовой и ее архиерейства, в отсутствие которого их упрекали миссионеры.

В число избранных старообрядцами трудов входили также памятники богословского наследия Киевской митрополии XVI–XVII вв. — так называемые «литовские книги», привлекавшие их своей полемической направленностью, эсхатологической тематикой и учением о перстосложении: «Кириллова книга» Стефана Зизания, «Книга о вереедине, истинной, православной» игумена Нафанаила и «Большой Катехизис» Лаврентия Зизания [Гурьянова 2007: 322–323].

Авторитет «излюбленных Отеческих книг» у старообрядцев был очень высок: по мнению А. Е. Новоселова [1981: 397], эти книги для них и есть «сама религия»; на них были построены обоснования старообрядческих вероучений и система их защиты, которую начетчики практиковали до конца XIX — начала XX в. По этим материалам они вели подготовку к собеседованиям, на которые являлись «с целым возом книг и в сопровождении штата своих помощников», которые по ходу беседы находили в книгах нужные места [Современное расколосектантство 1900: 21].

Стоит отметить, что все два столетия богословской полемики старообрядчество находилось в оборонительной позиции, будучи вынужденным защищать свое вероучение от весьма агрессивных нападков миссионеров. Те, со своей стороны, неуклонно совершенствовали свои приемы и методы. В ходе этого противостояния в недрах духовных академий была создана школа расколоведения, формировавшая теоретическую базу идейной борьбы с «расколом». Важнейшим направлением расколоведческой мысли стало развенчание старообрядческой аргументации: главный удар здесь наносился в части ее опоры на православную традицию, обоснованием которой и служили «Отеческие книги». Используя то обстоятельство, что эта литература, созданная еще в дораскольный период, имела общеправославный характер и была направлена против инославных вероучений, при желании ее можно было обратить против самих же старообрядцев, которые цитировали ее не полностью, а выборочно: только там, где она подтверждала их позицию.

В результате теоретикам-расколоведам удалось разработать систему контраргументов на тех же литературных материалах, которые старообрядцы использовали для своей защиты, и тем самым лишить их многих «доказательств», основанных на «излюбленных «Отеческих книгах», фактически обратив эти книги в инструмент своей борьбы с ними. Эта весьма коварная тактика была рекомендована ими миссионерам-практикам: в частности, Н. И. Ивановский, отмечая «полезность» для борьбы с расколом «Книги о вере», указывал, как нужно понимать и интерпретировать этот текст в дискуссиях со старообрядческими начетчиками [Ивановский 1892: 15]. Для идеологов и защитников старообрядчества становилось очевидным, что прежняя полемическая аргументация себя исчерпала; необходима была ее радикальная модернизация.

К концу XIX в. наблюдается постепенный переход начетчиков к новой полемической программе, главным свойством которой являлась опора на новые источники. В частности, серьезное внимание было проявлено ими к церковно-историческим трудам, которые рассматривали тему церковного раскола и его причин, характеризовали личности его участников, прежде всего патриарха Никона и царя Алексея Михайловича, восточных патриархов, иерархов Русской церкви.

Вместе с тем, при рассмотрении истории раскола основными для старообрядческих теоретиков становятся научные труды, в которых дается анализ событий с позиций современной (для этого периода) исторической науки, прежде всего на более обширном фактическом материале, который анализируется и интерпретируется значительно более последовательно и беспристрастно, чем в работах церковных историков. В этом отношении особенно ценились труды Н. Ф. Каптерева.

Строго говоря, Николая Федоровича Каптерева, воспитанника и профессора Московской духовной академии, также следовало бы отнести к кругу церковных историков, с присущим им официальным подходом в отношении раскола и старообрядчества. Однако книги Каптерева не вмещаются в эту литературно-историческую традицию, поскольку многолетняя проработка огромного массива источников по церковной истории XVI–XVII вв. и честный, добросовестный их анализ обеспечили его трудам подлинно научный характер. Поэтому исследование Н. Ф. Каптерева во многом идет вразрез с привычными, устоявшимися цер-

ковно-историческими концепциями; не случайно они неоднократно запрещались цензурой [Буганов, Богданов 1991: 496].

Книги Каптерева открыли старообрядцам значительно более взвешенную и объективную интерпретацию событий середины XVII в., чем тенденциозные трактовки церковных историков. Фактический материал, почерпнутый из них, широко использовался даже сельскими начетчиками. По свидетельству сотрудников Алтайской духовной миссии, начетчики, именовавшие историка «Каптиром», являясь на собеседования, страшали их: «Вот я вас Каптиром буду угощать ... тогда вы у меня не сорветесь». И далее: «К этому таинственному “Каптиру”, никогда ими даже не виданному, с уважением и благоговением относятся и простые, рядовые безграмотные раскольники» [Новиков 1898: 22]. Начетчикам эти исследования дали бесценный исторический материал для постановки таких дискуссионных тем, как причины раскола, мера личной ответственности за него духовного и светского руководства, роль восточных патриархов, мотивация противоборствующих сторон. Прежде всего, они позволили разобраться в наиболее принципиальном и чувствительном для старообрядцев вопросе об исправлении книг.

Прежняя их точка зрения состояла в том, что правка книг была ошибкой Никона: «старые книги» были в достаточной мере исправлены в XVI в. Максимом Греком и затем «патриархом Филаретом Никитичем», а патриарх Иосиф «доправил совершенно». Таким образом, богослужебные книги были правы и не нуждались в переработке, которую справщики осуществляли по велению Никона и тем самым портили их.

Из книг Каптерева они узнали, что Никон, вопреки решению собора 1654 г. о правке книг по древним славянским и греческим оригиналам, оставив славянские древние тексты, целенаправленно исправлял книги по новым греческим образцам, которые «печатались в Латинских типографиях» и поэтому доверия не заслуживали. В интерпретациях этого сюжета начетчиками действия Никона выглядят уже не как ошибка, а как его злонамеренный умысел против русского православия: тем самым он «как будто намеренно и сознательно обманывал в этом деле предстоятелей Русской церкви и весь православный народ» [Обзор деятельности 1898: 23].

Вероятно, сведения о латинском происхождении греческих книг, по которым делалась никоновская справа, начетчики также почерпнули в труде Н. Ф. Каптерева, где автор все же делает оговорку, что венецианские типографии, в которых печатались эти книги, были не обязательно католические: в Венеции, где проживала многочисленная греческая диаспора, действовали и православные книгопечатни; при этом он отмечает, что в самой Византии к любым венецианским книгам относились с большой осторожностью [Каптерев 1909: 228].

Другой важной проблемой, дискутировавшейся на богословских беседах, являлось перстосложение. Хорошо известен миссионерский тезис о том, что старообрядцы отделяются от РПЦ из-за «пальцев», т. е. из-за двуперстия. В книге Н. Ф. Каптерева на основании анализа исторических источников, таких как «Феодоритово слово», труды Максима Грека, «Стоглав», «Послание патриарха Иова грузинскому митрополиту Николаю», «Большой Катехизис» Л. Зизания и др., подтверждается древность двуперстия. В частности, говорится, что в Москов-

ской Руси, по крайней мере с конца XV и до середины XVII в. «общеупотребительным и признаваемым всею церковью за единственное правильное перстосложение в крестном знамени было двуперстное»; относительно же троеперстия «как общепризнаваемого обычая» нет «ни одного авторитетного свидетельства, вроде тех, которые имеет за себя двоеперстие» [Там же 1887: 61].

Более того, ученый установил, что двуперстие было общепризнано и у других славянских православных народов — сербов и болгар. Заимствовать его все они могли только «у своих общих просветителей христианством», т. е., у греков. Иными словами, в книге Каптерева впервые в научной литературе о расколе, опять-таки на основе анализа источников, говорится, что двуперстие «как господствующая и преобладающая форма перстосложения» в древности существовало и у греков, о чем они к середине XVII в. успели забыть; этот обычай закрепился у них в ходе продолжительной борьбы с ересью монофизитов, крестившихся одноперстно [Каптерев 1887: 84]. От греков вместе с принятием христианства двуперстие перешло к русским; таким образом, оно являлось не следствием темноты и невежества духовенства Русской церкви, а вполне легитимной частью церковного устава.

Нужно отметить, что, по мнению Каптерева, признание этого факта ни в коей мере не оправдывает старообрядцев, считающих двуперстие единственной формой православного перстосложения, поскольку оно не являлось ни первоначальной, ни древнейшей его формой, каковой все-таки было единоперстие [Там же 1887: 86].

Является очевидным, что труды Н. Ф. Каптерева вовсе не содержат обоснования правоты старообрядчества; автор никогда не ставил перед собой такой цели, хотя его в этом и обвиняли представители расколоведческой школы, прежде всего Н. И. Субботин. Напротив, там, где старообрядческие теоретики грешат против исторической правды, ученый указывает им на их ошибки. Так, например, инициатором церковной реформы он считает не Никона, а его предшественника, патриарха Иосифа, усилиями которого преодолевалось предубеждение против греческих книг как более правильных по отношению к славянским, по его мнению, весьма ущербным переводам; по его же инициативе началась правка книг по греческим образцам. Следовательно, неправомерно, с точки зрения автора, противопоставление старообрядцами Никона Иосифу, время патриаршества которого они считали «золотым веком» русской церкви; по отношению к Иосифу, считает автор, Никон выступил всего лишь продолжателем [Каптерев 1887: 159–160].

Критикуя исторические неточности и искажения старообрядческих теоретиков, не менее аккуратно и последовательно Каптерев делает то же самое в отношении официальной церковной концепции раскола. Для идеологов старообрядчества этого оказывается вполне достаточно, чтобы включить данные Каптерева в свою систему «доказательств», заострив их в свою пользу, придав им соответствующий полемический пафос. Не случайно мнение Ф. Е. Мельникова, что «Каптерев дает богатый материал в оправдание старообрядческого протеста» [Диспут о старообрядчестве 1914: 413].

Помимо трудов Н. Ф. Каптерева, внимание старообрядческой интеллигенции привлекали и другие достижения «свободной научной мысли», которой они от-

давали явное предпочтение по сравнению с «казенно-семинаристской наукой». Так, например, они ценили работы А. П. Шапова и его школы, давшей, по их мнению, начало новому взгляду на старообрядчество как на не религиозно-церковное, а социально-политическое явление. Результатом такого подхода стала «совершенно новая характеристика старообрядчества как народной массы, полной глубоких общественных интересов, критически относящейся к событиям истории» [Кириллов 2008: 420]. Понимание раскола как общинной оппозиции податного земства «против всего государственного строя, церковного и гражданского», расширило представление о старообрядчестве как о сложном социально-историческом явлении, ввело в исследовательское поле новые аспекты изучения.

Высокая оценка научного вклада Шапова не помешала писателю и журналисту И. А. Кириллову подвергнуть его острой критике за отрицание за старообрядчеством религиозного значения, поскольку, по мнению историка, оно, по причине своего глубокого невежества, не понимало сущности православия. Однако негативные стороны его концепции были выведены им «за скобки», а все полезное и нужное отмечено и подчеркнуто для использования в собственных теоретических построениях.

Своеобразный итог взглядов научно-исторической мысли второй половины XIX — начала XX в. на раскол и старообрядчество был подведен в докладе Ф. Е. Мельникова, сделанном на публичном диспуте о старообрядчестве, прошедшем 20 апреля 1914 г. в Политехническом музее в Москве, с широким представительством не только со стороны ученых-расколоведов и синодального чиновничества, но и университетской академической профессуры. Для анализа им кроме Н. Ф. Каптерева был выбран В. О. Ключевский.

Выбор Мельниковым для разбора взглядов Ключевского представляет особый интерес, вследствие его весьма критического отношения к старообрядчеству: так, например, он называл «старообрядчество» результатом «вырождения церковной обрядности», присущей той части русского церковного общества, которая культивировала «мертвую букву», не умея «преодолеть своей косности и последовать за общим движением русской церкви» [Ключевский 1897: 760, 762, 770]. Оставляя в стороне эти резкие и жесткие характеристики, Мельников берет у Ключевского важную и позитивную концепцию — «психологическое обоснование старообрядческому протесту»; по-видимому, за основу здесь была взята статья «Западное влияние в России XVII в. Историко-психологический очерк».

Как известно, речь в данной статье идет об изначально присущем русскому человеку XVII в., с его «наивным мышлением», недоверии к секуляризованной западной науке и культуре и о том, «с какими колебаниями и сомнениями» русское общество сближалось с Западной Европой: «В мирном международном сближении старообрядцу чудилась опасная встреча двух враждебных исторических миров» [Там же: 555]. На этих страхах, по мнению Ключевского, и сформировалась церковная оппозиция.

Анализируя психологические причины этого процесса, Ключевский видит их в слепой приверженности обрядовой форме, без попытки осмысления ее содержания. Фактически для этой категории верующих обряд и был самой религией; с утратой чистоты, неизменности священнодействий он в ее глазах «теряет значение символа вероучения». Считая церковный обряд всего лишь «вспомогатель-

ным средством», автор на первое место ставит духовное религиозное переживание, которое, по его мнению, оказалось утрачено значительной частью русского общества XVII в.: у первых старообрядцев он находит «черствость религиозного чувства» и «неумеренную вещественность их религиозных представлений», которые граничат с язычеством [Там же: 685].

Интерпретация Ф. Е. Мельниковым статьи Ключевского была построена на том факте, что религиозное понимание, в отличие от логического, постигается не умом, а через чувство. Оно имеет в своей основе неразрывность идеи с формой, ее выражающей; поэтому истине необходимо придать соответствующее обличие, которое воздействует посредством впечатлений и переживаний на мысль. Если, по мнению Ключевского, религиозное мирозерцание общества неразрывно связано с обрядами, их сформировавшими, то старообрядцы, отстаивая древние обряды, тем самым защищали и «самое мирозерцание, выработанное под влиянием этих обрядов». Они боролись за душу обряда, без которого не может быть вероучения. Их протест имеет поэтому глубокую осмысленность. Он психологически понятен и верен [Диспут о старообрядчестве 1914: 413].

Подводя черту под всем сказанным, Мельников делает следующий вывод: научно-исторические исследования фактически доказывают, что старообрядчество не является ни ересью, ни сектой, ни расколом; это «чистое вселенское православие, но вправленное в русскую самобытность». Доказано также, что обряды, которые оно отстаивало, имеют исконное происхождение в церкви: в древности они признавались за истинные не только в русской, но и в греческой церкви, поэтому тем самым старообрядцы «стояли за Церковь всех прошлых времен, защищая святость и чистоту вселенского православия» [Там же].

Итак, в конце XIX — начале XX в. старообрядческие теоретики берут на рассмотрение новый материал, наработанный русской исторической наукой. Освоение его идет в направлении отбора интересных для них фактов и идей и их обработки: встраивания в полемический контекст. Ввиду того, что идеальной для них концепции, полностью и последовательно оправдывавшей старообрядчество, не имелось, они должны были работать с тем, что есть, используя в научно-исторических работах все для себя позитивное и полезное, откладывая в сторону, пока без должной критики, то, что шло вразрез с их собственными представлениями и теоретическими построениями. В одних случаях это было простое заимствование фактов, доступное даже для сельских богословов-самоучек, в других — столичные высокообразованные начетчики и писатели извлекали из исторических трудов новые концепции, которые подвергали сложной интерпретации, придававшей им нужный смысл и направление.

Творческий подход к трудам историков в комплексе с освоением достижений философской мысли и разработкой богословских идей позволил старообрядческим начетчикам чрезвычайно усилить свои позиции в полемике с РПЦ, которая приобретает с их стороны все более наступательный и боевой характер. Вооружившись точными и достоверными фактами, начетчики смело могли выдвигать новые дискуссионные темы, отстаивать свои позиции по проблемам, уходящим корнями в историю раскола. Неудивительна растерянность миссионеров, для которых эта новая полемическая программа старообрядцев была полной неожиданностью; привыкнув дискутировать по старым методикам, в стиле развенчания

старообрядческих книжных авторитетов, они не могли выставить убедительных контрдоводов и стали явно проигрывать собеседования. Для старообрядцев наступил момент, когда они уже готовы были представить свои продуманные теоретико-богословские концепции на широкое общественное обсуждение.

Литература

1. Буганов В. И., Богданов А. П. Бунтари и правдоискатели в Русской православной церкви. М.: Политиздат, 1991. 526 с.
2. Гурьянова Н. С. Старообрядцы и творческое наследие Киевской митрополии / отв. ред. Н. Н. Покровский. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2007. 379 с.
3. Диспут о старообрядчестве // Церковь. 1914. № 17. С. 412-441.
4. Ивановский Н. И. Руководство по истории и обличению старообрядческого раскола с присовокуплением сведений о сектах рационалистических и мистических. Казань: Тип. ун-та, 1892. 516 с.
5. Каптерев Н. Ф. Патриарх Никон и его противники в деле исправления церковных обрядов. Вып. I. Время патриаршества Иосифа. М.: Университетская типография, 1887. 175 с.
6. Каптерев Н. Ф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Т. 1. Сергиев Посад: Тип. Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 1909. 532 с.
7. Кириллов И. А. Правда старой веры. Барнаул: Фонд поддержки ..., 2008. 502 с.
8. Ключевский В. О. Западное влияние в России XVII в. Историко-психологический очерк // Вопросы философии и психологии. М., 1897. Год VIII, кн. 1 (36). С. 137–155; год VIII, кн. 3 (38). С. 535-558; год VIII, кн. 4 (39). С. 760–800.
9. Новиков И. Раскол и сектантство в Томской епархии в 1896–1897 году // Томские епархиальные ведомости. 1898. № 10. Миссионерский отдел. С. 15–22.
10. Новоселов А. Е. У старообрядцев Алтая // Новоселов А. Е. Беловодье: повести, рассказы, очерки. Иркутск: Вост.-Сиб. кн. изд-во, 1981. С. 381–406.
11. Обзор деятельности первого епархиального миссионерского съезда в г. Томске 10–17 августа 1898 г. Продолжение // ТЕВ. 1898. № 24. Миссионерский отдел. С. 9–27.
12. Современное расколосектантство в Томской епархии // ТЕВ. 1900. № 16. Миссионерский отдел. С. 19–25.

**РАЗВИТИЕ КОНЦЕПЦИИ СТАРООБРЯДЧЕСТВА
В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ИСТОРИОГРАФИИ 50–70-Х ГГ. XIX В.**

© **Маджаров Александр Станиславович**

доктор исторических наук, профессор,

Иркутский государственный университет

Россия, г. Иркутск

mas@home.isu.ru

Раскрыть логику развития историографии раскола 50–70-х гг. XIX в., оценить достижения и методологические тупики, возникающие в процессе научных изысканий, невозможно на эмпирическом уровне. Необходимо исследование внутренней формы сочинения историка — прикладной методологии, входящей, наряду с описанием, в предметное поле истории исторической науки. В статье рассматривается история изучения раскола в историографии 50–70-х гг. XIX в., эволюция представлений о предмете исследования и методе изучения проблемы как факторах, определяющих специфику историографического направления, способствующих открытию нового знания о старообрядчестве, а также освещаются особенности прикладной методологии клерикально-охранительной историографии раскола (история «мнений», схоластическая критика обрядовых различий); государственной школы (история государственного строительства и старообрядческого «консерватизма»); славянофильского направления (сравнительное изучение несоответствия действий раскольников, официальной церкви и государства идеалу); демократической доктрины (раскол — жизнь и протест народа, раскрывающиеся как противоречие между «царственным» и «земским» делом; «этнографической», описательной доктрины Н. И. Костомарова (старообрядцы — люди нового времени).

Ключевые слова: раскол, старообрядчество, историография, прикладная методология, историографические направления, клерикально-охранительная доктрина, государственная школа, славянофильское, демократическое, «этнографическое» направления

**DEVELOPMENT OF THE OLD BELIEVERS CONCEPT (SUBJECT AND METHOD)
IN THE RUSSIAN HISTORIOGRAPHY OF THE 50-70s IN THE XIXth CENTURY**

Aleksandr S. Madzharov

Dr. Sci. (History), Prof., Department of History,

Irkutsk State University

Irkutsk, Russia

massa49@yandex.ru

It is impossible to reveal the logic of the development of the historiography of the split of the 50-70s of the XIX century to assess the achievements and methodological dead ends that arise in the process of scientific research at the empirical level. It is necessary to study the internal form of the historian's essay — applied methodology, which, along with the description, is included in the subject field of the history of historical science. The article examines the history of the study of the split in the historiography of the 50-70s in the XIX century, the evolution of the ideas about the subject of research and the method of studying the problem as factors determining the specifics of the historiographical direction, contributing to the

discovery of new knowledge about the Old Believers, and also highlights the features of the applied methodology of clerical and protective historiography of the split (the history of "opinions", scholastic criticism of ritual discrepancies); public school (the history of state building and Old Believer "conservatism"); Slavophile trend (comparative study of the discrepancy between the actions of schismatics, the official church and the state to the ideal); democratic doctrine (schism — the life and protest of the people, revealed as a contradiction between the "royal" and "zemstvo" case; "ethnographic", descriptive doctrine of N.I. Kostomarov (Old Believers — people of the new time).

Keywords: schism, Old Believers, historiography, applied methodology, historiographical directions, clerical and protective doctrine, public school, Slavophile, democratic, "cultural" directions

Проблема религиозного раскола в отечественной историографии

В 50–70-е гг. XIX в. отечественная историография старообрядчества развивалась в рамках нескольких научных направлений, каждое из которых отличалось собственным представлением о проблеме. С момента возникновения раскола и до начала второй половины XIX в. в литературе господствовали клерикально-охранительные взгляды. В 50–70-е гг. XIX в. старообрядчество исследовали представители государственной школы (С. М. Соловьев), славянофилы (И. С. Аксаков), «этнографического» направления, ориентированного на изучение повседневной жизни народа (Н. И. Костомаров), демократического течения (А. П. Щапов).

Цель исторического исследования

Современная историография раскола обычно проходит мимо теоретико-методологической составляющей исторического исследования.

Однако раскрыть логику развития исторической мысли, оценить достижения и методологические тупики, возникающие в процессе научного познания, понять специфику исторического направления невозможно, следуя в русле описательной историографии [Маджаров 2021].

Необходимо изучение прикладной методологии — внутренней формы, структуры исторического исследования, теоретико-методологического уровня сочинения, входящего, наряду с описанием, в предметное поле истории исторической науки [Маджаров 2019].

Рассмотрим историю изучения раскола в историографии 50–70-х гг. XIX в., эволюцию представлений о предмете исследования и методе изучения проблемы как факторах, способствующих открытию нового знания о старообрядчестве.

Обличительный этап в развитии клерикально-охранительной историографии раскола

Первые клерикально-охранительные оценки раскола появились в годы его возникновения.

Симеон Полоцкий в «Жезле правления» (1667), архиепископ Афанасий в «Увете духовном» (1682), архиепископ Питирим в «Пращице духовной» (1721) и другие характеризовали раскольников как «безумных» людей, предостерегали паству от их влияния.

Обличения сопровождалась преследованиями. Особенно суровым испытанием община староверов подвергалась в начальный период существования раскола, во второй половине XVII в. Сыск и наказание инакомыслящих в это время осуществлялся по указаниям Алексея Михайловича (1629–1676) Приказ тайных дел

(1654–1876). «Разбойников» разыскивали и допрашивали, «пытали и огнем жгли» [Румянцева 1986: 54, 55, 80].

Клерикально-охранительная оценка этого процесса, намеченная в XVII в., получила развитие в историографии XVIII — первой половины XIX в. Исследования архиепископа Филарета «История русской церкви» (1853), митрополита Макария «История русского раскола, известного под именем старообрядства» (1855), А. Н. Муравьева «Раскол, обличаемый своею историей» (1854), Н. Г. Устрялова «История царствования Петра Великого» (1858) (раздел по истории раскола) и др. явились высшим достижением «классического» обличительного, схоластического направления.

Предмет клерикально-охранительного исследования раскола

Клерикальная идеология, воплощенная в трудах историков этого направления, сфокусировалась на защите «нового обряда». Она ограничивала предмет исследования «мнениями» и фактами констатации раскола, продуцировала цель исследования — «разоблачение» раскольников и нравственно-схоластический метод ее достижения, опиралась в объяснении изучаемого явления на совокупность обличительных понятий.

Оценки мыслей и деяний «ревнителей старины» Макария, типичные для клерикальной литературы конца 50-х — начала 60-х гг. XIX в., отражали позицию официальной церкви, выраженную в постановлениях церковных соборов.

«Повеления и завещания», на которые он опирался, определяли «обрядоверческую» идеологическую установку, критерии оценки ритуальных разночтений, событий истории староверов и задачу возвращения еретиков в лоно церкви. На материалы соборов 1666, 1667 гг. как на один из источников своей позиции по расколу ссылались Филарет [1853: 67–72; 245–251], Муравьев [1854: 72–82] и другие историки клерикально-охранительной «школы». В трудах историков-обличителей раскол и рассматривался как «старообрядчество».

В народном выступлении оппозиционеров против церкви сторонники официальной позиции видели «мнения». Как «нарост ложных мнений» раскол представлялся Макарию, Филарету и другим авторам обличительных текстов.

Историки старообрядчества описывали и «внешнюю», событийную сторону процесса, которая подавалась как следствие «ошибочных» мнений. Событийное полотно истории старообрядчества, согласно представлениям клерикалов, включало факт раскола, его последующее удвоение в «мятежах», разделение на «секты» и пр. [Макарий 1855: 2]. Данную сторону процесса подробно рассматривали Филарет [1853: 255–290], А. Н. Муравьев [1854: 43–161].

Раскол, как проявление «старообрядческих мнений», факт антицерковных и антигосударственных деяний, порожденных этими «мнениями», а также «мер власти церковной и гражданской» против инакомыслящих, «вразумления» носителей протеста являлся предметом клерикальной историографии.

О схоластическом методе клерикально-охранительного исследования раскола

Изучение истории раскола, направленное на выяснение причин его возникновения и развития, предполагало применение опосредованного историческим источником описательного метода. Хронологическая линия в изложении событий прослеживалась как в оглавлении, так и в содержании книги Макария [Макарий

1855: 196–326; 369]. Повествование имело и свою логику — эмпирической взаимосвязи фактов.

Описательный метод был неотъемлемой частью инструментария и других представителей клерикально-охранительного направления, в частности Филарета [Филарет 1853: 255–290], Муравьева.

Изложение оформлялось морально-схоластической оценкой, шло по пути развенчания «заблуждений» раскольников и склонения их к «раскаянию». Макарий опирался на моральную оценку мыслей и действий раскольников, использовал дихотомию «добро — зло», в которой раскол интерпретировался как зло. Эта «методологическая» категория красной нитью пронизывал его сочинение. Она являлась важнейшей обобщающей характеристикой хроники старообрядчества, намерений, мыслей и действий раскольников.

«Раскол, согласно заключению Макария, ... явился величайшим злом не только для церкви..., но и для государства», произвел «ряд...страшных бунтов» [Макарий 1855: 334]. Власти «духовные и гражданские», как считал историк, употребляли все меры «к пресечению этого зла» и т. д. [Там же: 326].

Нравственный метод применяли в исследовании раскола Филарет, Н. Г. Устрялов. Автор «Истории царствования Петра Великого» квалифицировал протестантов как носителей «злобного духа противодействия и мятежа» [Устрялов 1858: XXVI–XXVIII, 51]. Нравственная оценка событий истории раскола дополнялась «критическим», схоластическим анализом «мнений» и «деяний» старообрядцев. Суть этого методологического приема излагал Макарий: «Я ... делал замечания против мнений глаголемых старообрядцев, обличал их неправые сказания и умствования, произносил суд об их верованиях и делах и таким образом сообщил своей истории характер критический» [Макарий 1855: 2].

Критический метод вел автора по пути исследования раскола в контексте познавательной дихотомии «знание — невежество». Раскольнические «мнения» оценивались как «невежество». Это универсальное объяснение старообрядческой историографии и деяний раскольников, как и категория «зло», проходило через все сочинение историка, а также «работало» в трудах всех представителей клерикально-охранительного направления.

Согласно убеждению Макария, реформа Никона привела к расколу «невежд, которые не могли понять нужды в исправлении книг» [Там же: 4]. Привязанность к «старым богослужебным книгам», согласно мнению автора, была вызвана «грубым невежеством» [Там же: 21]. Наконец, пытаясь охарактеризовать глубинные основы протеста, автор соединил два аспекта своего метода — «нравственный» и «критический» и сделал вывод: «ненависть и невежество — вот два самые начальные источники раскола по суду даже разумных современников» [Там же: 163–164].

Критическим, схоластическим приемом пользовался в своей работе и Филарет. По его убеждению, раскольники были суеверами, носителями ложных мнений [Филарет 1853: 238, 241]. Этот методологический подход применял и Н. Г. Устрялов [2015: XXVI–XXVIII, 51]. Он характеризовал старообрядцев как сектантов, «косневших в суеверии».

Методологические тупики клерикальной доктрины

Клерикально-охранительная историография раскола XVII — первой половины XIX в. по-своему осветила историю старообрядчества и его причины. Однако к середине XIX в. ее эвристический потенциал был исчерпан. Сконцентрированная на обрядовых разночтениях, антиисторическая доктрина не могла объяснить причины масштабного развития процесса и содействовать ликвидации раскола. О факте практической несостоятельности клерикальной доктрины, которая являлась следствием ее познавательной ограниченности, свидетельствовали сами носители этой традиции, в частности А. Н. Муравьев.

Славянофил И. С. Аксаков, размышлявший о путях прекращения раскола, писал о неспособности клерикально-охранительной схемы, представленной в книгах и устных проповедях, изменить позицию протестантов [Аксаков 2002].

Концепция религиозного раскола Русской православной церкви С. М. Соловьева

В период господства в историографии раскола клерикально-охранительной концепции новый взгляд на историю России в контексте государственной школы представил Сергей Михайлович Соловьев (1820–1879). Автор «Истории России с древнейших времен» в 29 томах (первый том вышел в 1851 г.) исследовал «великий процесс собирания земли, сосредоточения, объединения власти» [Соловьев 1991:35]. Ученый был носителем либеральных идей и ценностей, сторонником петровских преобразований и стремился доказать, что в России второй половины XVII в., в эпоху перехода «от старого к новому», складывались предпосылки реформ, необходимость которых осознавалась населением.

Предмет и метод «Истории России» С. М. Соловьева

Предмет исследования С. М. Соловьев видел в истории государства, которое отождествлял с историей отечества, историей народа. К такому ракурсу рассмотрения минувшего его направляла идеологическая, ценностная ориентация. Историю России он раскрывал как процесс перехода родовых отношений в государственные. «Для нас, — писал историк, — предметом первой важности были... переход родовых княжеских отношений в государственные, отчего зависело единство, могущество Руси» [Соловьев 1988: 53–54].

В исследовании истории России С. М. Соловьев применил новый для отечественной историографии своего времени метод. Некоторые его особенности ученый сформулировал в предисловии к первому тому своего труда. Он опирался на Гегеля, который трактовал «государственное общество» как связь, совокупность «различных властей», управляемых правительством [Гегель 1973: 203]. Методология исследования С. М. Соловьева опиралась на идею государственного начала как базовой ценности и раскрывалась в описании становления политической организации общества как органического, взаимосвязанного движения.

Ученый исповедовал и воплощал в «Истории» принцип историзма в рамках государственной школы, раскрывая связи и отношения государственного строительства. «Не делить, не дробить русскую историю, — подчеркивал он, — ...следить... за связью явлений..., не разделять начал, но рассматривать их во взаимодействии, стараться объяснить каждое явление из внутренних причин» [Соловьев 1988: 51].

С. М. Соловьев о расколе церкви

Новые методологические постулаты, на которые опирался С. М. Соловьев, выводили его сочинения на более высокий научный уровень, по сравнению с нравственно-психологической «Историей государства Российского» Н. М. Карамзина. Тем более его метод превосходил схоластический подход клерикально-охранительной историографии раскола.

О насущности реформ в государстве Соловьев рассуждал от имени народа. В 1-й главе 13-го тома «Россия перед эпохой преобразования» (1863) он писал, что «экономическая и нравственная несостоятельность общества» были осознаны, народ «рвался из пеленок», в которых его дольше, чем следовало, «держала судьба». «Вопрос необходимости поворота на новый путь» был, по мнению Соловьева, решен [Соловьев 1991:130].

Исторические предпосылки раскола

В контексте «Истории России» раскол церкви являлся для С. М. Соловьева одним из эпизодов истории становления государства, который не укладывался в рамки его доктрины, провозглашавшей «одобрение народом» реформ Петра I.

Старообрядчество, возникшее в России во второй половине XVII в., не вписывалось в доктрину историка. Раскольники не принимали реформ Никона, Петра I, выступали против перемен в церкви и государстве. Противоречия требовали объяснения. Ученому необходимо было соотнести разнонаправленные исторические потоки — за реформы и против них, ответить на вопрос, почему движение страны по пути перемен встретило сопротивление у старообрядцев.

К религиозному расколу Русской православной церкви Соловьев обратился в 11-м томе «Истории России» (1861) и в 13-м томе (1863), в разделе «Россия перед эпохой преобразования».

Рассмотрев историю старообрядчества, Соловьев вынужден был под давлением фактов отступить от собственного утверждения о наличии у «народа» преобразовательных устремлений. Он констатировал, что на практике понимание необходимости реформ было присуще лишь некоторым людям, обладавшим «более широким взглядом», «правительству» [Соловьев 1991: 192]. А крестьянство, по мнению Соловьева, было настроено консервативно и являлось потенциальным носителем старообрядческой идеологии. Этому способствовали объективные условия жизни: пребывание среди «немногочисленного ряда неизменных явлений», «застой», географическая обособленность страны от других народов. Они порождали у поселянина мысль об их вечности, толкали его к консервации сложившихся отношений.

«Сельское народонаселение, — суммировал он, — упорно держится старого, тяжело на подъем, ... все новое кажется ему чем-то страшным, враждебным, греховным, является произведением высших, таинственных и враждебных сил» [Там же: 193].

Вывод, который делал ученый из анализа условий жизни крестьянства, перечеркивал его собственные утверждения о реформаторских намерениях «народа», свидетельствовал о противоречиях в исторической концепции классика русской историографии.

Консерватизм крестьян как причина возникновения религиозного раскола Русской православной церкви

Крестьянство, консервативное в обыденной жизни, по словам Соловьева, еще в большей степени было привержено традиции в религиозных вопросах. Изменения «в богослужбном обряде» казались людям греховными. Когда по описанию Соловьева в Московском государстве при патриархе Никоне произошло «исправление книг», «приверженцы старины увидели в этом наступление «изображенных в Апокалипсисе» «последних времен», оценили «исправление» как акт «действия антихриста» и произвели раскол [Соловьев 1991: 194, 195].

Историк, как просветитель, вслед за клерикально-охранительной историографией, предполагал, что раскол можно было предотвратить с помощью знаний, науки. Противоцерковное движение, по его убеждению, не возникло бы, если бы пастыри церкви осознали «законность перемен». Но среди священников, монахов, архиереев нашлись люди, которые церковные реформы Никона оценили как «нарушение истинной веры». Они стали вождями движения [Соловьев 1991: 195].

Итоги исследования С. М. Соловьевым раскола церкви

Новое понимание предмета исторической науки — история государства, метод, построенный на идее развития, позволили С. М. Соловьеву по-иному взглянуть на историю старообрядчества. Историк отказался от схоластического анализа, нравственных оценок, сужавших метод клерикально-охранительной историографии.

Он признал раскол свидетельством консерватизма крестьян и рассмотрел его в контексте петровских преобразований. Ученый квалифицировал явление как противогосударственное и противоцерковное движение, поклонявшееся «старине».

С. М. Соловьев ограничился рассмотрением лишь начального этапа развития раскола, а затем «снял» тему с обсуждения, словно явление перестало существовать (так же, кстати, обычно поступала и советская историография). Он, в частности, не затронул экономический аспект истории развития старообрядческой общины, противоречащий его идее о «консерватизме» раскольников. Историк не видел созидательной стороны старообрядческого движения. Этому мешала его теоретическая позиция, в частности представления о предмете истории России.

Развитие концепции раскола Русской православной церкви И. С. Аксаковым

Иван Сергеевич Аксаков (1823–1886) подошел к оценке раскола, как и С. М. Соловьев, с либеральной, но принципиально иной, отличной от государственной школы, точки зрения.

Старообрядчеством он интересовался по делам службы. Выпускник Императорского училища правоведения в Санкт-Петербурге, И. С. Аксаков в сентябре 1848 г. — апреле 1851 г. служил чиновником по особым поручениям при министре внутренних дел Л. А. Перовском.

В октябре 1848 г. его для изучения раскола командировали в Бессарабию, а весной 1849 г. отправили в служебную командировку этой же целью в Ярославскую губернию. И. С. Аксаков входил в комиссию под председательством чиновника Министерства внутренних дел графа Ю. И. Стенбок-Фермора, которая обнаружила в с. Сопелки неподалеку от Ярославля секту бегунов, «странников».

В ходе служебной деятельности по делам раскола И. С. Аксаков подготовил четыре отчета: «Записку о бессарабских раскольниках» (1849), «О расколе и об единоверческой церкви в Ярославской губернии» (1849), «Записку о ярославских раскольниках» (1849), «Краткую записку о странниках, или бегунах» (1851). Однако как историографический источник эти записки вошли в научный оборот лишь в 1866–1889 гг., в частности «Краткая записка о странниках, или бегунах», была опубликована в «Русском архиве» в 1866 г.

И. С. Аксаков о предмете и методе исследования раскола

В своих записках о старообрядчестве И. С. Аксаков показал несоответствие христианскому идеалу не только мыслей и деяний представителей различных направлений раскола, но и официальной церкви и государства. Анализ этого несоответствия и являлся предметом его заметок по расколу.

От схоластической клерикально-охранительной историографии и от исторического подхода С. М. Соловьева принципиально отличался и его метод. Главной чертой методологии И. С. Аксакова являлось соотнесение фактов истории и современности старообрядчества с неким сформулированным автором статичным идеальным представлением о церкви, государстве, народе.

Оцененные с позиции этого идеала действия раскольников, официальной церкви, государства, по мнению автора, не соответствовали требованиям времени, задаче искоренения раскола церкви.

И. С. Аксаков отвергал клерикальную оценку раскола как проявление невежества народа. Он писал о том, что «ребенку минуло около 200 лет, но раскол не ослабел, не уменьшился, а, напротив того, все глубже, все сильнее вкоренялся в жизнь народную» [Аксаков 2002: 885].

Автор выступал против раскола, раскольников, за единство церкви.

Он с горечью констатировал, что число отщепенцев растет «с каждым годом». Публицист критиковал старообрядцев, особенно беспоповцев, за «уступки соблазнам», «разврат», «равнодушие к вопросам религиозным» [Там же: 890].

Одну из причин усиления раскола он, в отличие от сторонников клерикально-охранительной доктрины, видел в текущей деятельности церкви, ее духовенства. «Корыстолюбие, пьянство, совершенное неуважение к собственному сану, полнейшее равнодушие к вере, изумительное невежество во всем, что касается раскола, грубое пренебрежение к мужику — вот что, к сожалению, довольно часто встречается в сословии сельского духовенства», — писал И. С. Аксаков [Там же: 888].

Однако коренной причиной развития раскола славянофил считал преобразования Петра I. Самодержец, по словам И. С. Аксакова, открыл «двери западному просвещению». Вместо «земских изб» возникли «трактиры, магистраты, ратуши», вместо «земских старост» — бурмистры, население «переделали и обрили», обложили «пошлиной за бороду». Эти реформы не устранили, а усилили раскол. «Народ, по словам И. С. Аксакова, не просветился, а развратился» [Там же: 885].

Заключения И. С. Аксакова отвергали клерикально-охранительный, схоластический подход к анализу раскола, содержали ряд верных выводов, объясняющих развитие процесса.

Одновременно концепция И. С. Аксакова отрицала исторический подход С. М. Соловьева вообще и при анализе темы старообрядчества в частности.

Высказывая подчас отдельные верные суждения о расколе, И. С. Аксаков, как и С. М. Соловьев, не видел глубинных, затрагивающих народные массы причин раскола.

Демократическая концепция религиозного раскола А. П. Шапова

Идеи, высказанные И.С. Аксаковым, не могли быть использованы государственной школой и демократическим направлением в момент появления их исследований, поскольку еще не были опубликованы, не вошли в историографический оборот. Ранние труды А. П. Шапова (1859) и его последующие работы (1861) были первым новым словом по расколу, противопоставленным клерикально-охранительной историографии и государственной школе.

Предмет и метод исторического исследования А. П. Шапова

Афанасий Прокопьевич Шапов (1831–1876) по-иному, нежели клерикалы, государственная школа и славянофилы, поставил вопрос о предмете и методе истории России, раскола как «жизни народа». Раскол, по словам А. П. Шапова [2001: 260], явился народным «учением, толком, согласием», «жизнью и историей массы народной».

Он выявлял и описывал созидательные, федералистские начала и силы, проявившиеся в ходе народной колонизации страны [Маджаров 2005: 65–68, 132–294]. Его развитые представления о расколе (1861) были лишены схоластики, обличения. Он рассматривал историю России как проблему народной колонизации (освоения), впервые в историографии раскола поставил вопрос о внутренней логике жизни, мыслей и действий старообрядческой общины.

С доктриной московского ученого сибиряк был знаком. Однако о старообрядчестве А. П. Шапов написал раньше, чем С. М. Соловьев.

В годы создания монографии «Русский раскол старообрядства» (1859) А. П. Шапову предстояло преодолеть ограниченность клерикально-охранительных воззрений. И он сделал значительный шаг на этом пути, рассмотрев раскол не в контексте «мнений», схоластики и обличений, а как историческое явление [Маджаров 2005: 65–68, 132–226].

Профессор Московского университета прочитал книгу сибиряка о расколе до того, как сам приступил к исследованию истории раскола. Он высоко оценил его труд, отметил положительное отношение автора к реформам и новизну метода, примененного историком к исследованию старообрядчества. «Г[осподин] Шапов, писал С. М. Соловьев, с замечательным талантом сделал счастливую попытку указать на происхождение и причины силы и долговременности раскола. Он искал этих причин не во внешних случайных явлениях, но во внутреннем состоянии общества» [Соловьев 1859: 415].

В 1861 г. демократическая идеология и концепция раскола получили развитие в работах А. П. Шапова «О русских раскольниках (В память тысячелетия России)» (1861), «Земство и раскол» (1861) и др.

А. П. Шапов, в отличие от С. М. Соловьева, рассмотрел старообрядчество не как явление «консервативное» (по отношению к реформам Никона, Петра I), а как созидательное, имеющее свою «правду» движение народа (религиозное и светское) [Маджаров 2005: 65–68, 132–294].

Творческий метод историка отличался важной особенностью: исследователь ставил проблему народного и государственного начал в истории предельно ши-

роко и всегда выявлял главное противоречие, которое определяло характер процесса. Ученый представил старообрядчество как форму народного протеста, реализующего потребность сообщества в сохранении и защите религиозных и мирских ценностей, и раскрыл значение этой стороны движения. Он описал раскол как «могучую, страшную общинную оппозицию податного земства, массы народной против всего государственного строя — церковного и гражданского», которая окормляла все народное недовольство, включая «стрельцов», «бунтовщиков Стеньки Разина» [Щапов 2001: 258, 274].

Противогосударственную суть старообрядчества подчеркивал и С. М. Соловьев. Но при этом он как проводник теоретической позиции государственной школы в историографии, собственных идеологических предпочтений не замечал интересов крестьян, не видел потенциальных возможностей народной массы [Маджаров 2017].

В дальнейшем по этому пути в исследовании раскола пошел и видный теоретик марксизма Г. В. Плеханов.

Щапов, в противовес клерикалам, Соловьеву, славянофилам, интерпретировал старообрядчество как альтернативное, «созидательное движение народа» в XVII–XIX вв., которое осуществляло колонизацию, сопровождалось созданием «новых общин, согласий, сходов, советов, соборов», «федерации общин». Оно шло «помимо государева дела» и являлось государством в государстве [Щапов 2001: 258, 259].

Принципиально новая постановка А. П. Щаповым вопроса о предмете и методе истории России, раскола надолго предопределила пути дальнейшего развития историографии проблемы.

Н. И. Костомаров: раскол как явление «новой Руси»

В русле реализации представлений о «предмете» раскола как «жизни народа» А. П. Щапова выступил Николай Иванович Костомаров (1817–1885), выпускник Харьковского университета. Он не был согласен с централистским подходом С. М. Соловьева к истории России, как А. П. Щапов, был федералистом и вслед за «русским Боклем» стремился рассмотреть жизнь раскольников изнутри.

Историк и общественный деятель считал жизнь «народа», наряду с демократами 60-х гг. XIX в., его современниками Н. Г. Чернышевским, Н. А. Добролюбовым, А. И. Герценом, А. П. Щаповым важной составной частью истории России.

Однако в литературе, в общественном движении 60-х гг. XIX в. один из руководителей Кирилло-Мефодиевского братства не разделял позиции демократов, что подтверждал и самооценкой в «Автобиографии», ругал «нигилизм» и «нигилистов».

В 1871 г. в «Вестнике Европы» Костомаров опубликовал статью «История раскола у раскольников», в которой разобрал историческое сочинение старовера поморского согласия Павла Любопытного. Н. И. Костомаров вслед за А. П. Щаповым избрал предметом своего исследования о расколе «жизнь народа». Но, в отличие от А. П. Щапова, не тяготел к широким обобщениям, анализу глубинных противоречий, не был народником, народофилом. Он выступал как историк «повседневности», этнограф, бытописатель.

Задача, которую автор «Домашней жизни и нравов великорусского народа» ставил себе в этой работе, по его определению, заключалась в том, чтобы пока-

зять раскол как «своеобразную деятельность» русского народа «в области мысли и убеждения», раскрыть его как «явление народного умственного прогресса» [Костомаров 1994: 265]. Позже в «Автобиографии» (1881), он писал о том, что хотел в исследовании «объяснить культурное значение великорусского раскола в духовной жизни русского народа» [Он же 2008: 190]. Н. И. Костомаров считал раскол своеобразным, но «несовершенным органом народного самообразования», понять который можно, изучая его «внутреннюю жизнь», «раскольничью литературу» [Он же: 293].

Точку зрения историков клерикально-охранительного направления, согласно которой движение было проявлением «бессмысленной привязанности к букве», «к старине», порождением «невежества», Костомаров считал содержащей «долю правды», однако подчеркивал, что такой взгляд «односторонен и, как все одностороннее, несправедлив» [Он же: 265].

Механизм, породивший раскол, Костомаров видел в особенностях отечественной религиозности. Согласно его оценке, православие вошло в русскую жизнь не как учение, а как обычай. Со временем уклад религиозной и светской жизни, пришедший на смену язычеству, стал естественным и неизменным, как восход солнца. Таким он воспринимался каждым новым поколением. Отцы и дети шли за дедами и прадедами, соблюдали и берегли обычай [Костомаров 1994: 266].

Раскол, по мнению Костомарова, явился реакцией на попытку вмиг разрушить привычный обиход религиозной и светской жизни.

Переворот совершила «новая», еще не «ознаменованная Божьей благодатью» церковь. Она разорвала связь с прошлым, предала анафеме «старую» церковь, которая проявляла «чудеса, святость».

Раскольники отвергли «новые книги» и обряды, сохранили верность «старой» церкви и остались при своих исконных «формах жизни духовной и общественной» [Там же: 265, 286]. Костомаров вслед за Щаповым утверждал, что народ вынужден был составить религиозную «оппозицию» властям под воздействием не только религиозных побуждений, но и «общественных условий века». Однако, в отличие от историка-демократа, не считал раскол связующей идейной нитью всех оппозиционных движений [Там же: 290]. Он интересовался, прежде всего, расколом как показателем «народного умственного прогресса», а тема старообрядчества как протеста его занимала меньше [Там же: 265].

Он подчеркивал, что сторонники «старой веры» оказались в положении «протестантов, защищая привычный обряд. Необходимость охраны знакомого обихода потребовала от них учебы. Историк вслед за Щаповым доказывал, что раскол утверждался и сохранялся путем просвещения своих адептов и, по мнению ученого, на этом пути многого достиг.

Автор «Русской истории в жизнеописаниях ее главнейших деятелей», ссылаясь на мнение оппонентов раскола — православных христиан, оставшихся в лоне официальной церкви, доказывал, что старообрядцы отличались от обычных крестьян высокой нравственностью — честностью, добросердечностью, аккуратностью в делах, верностью своему слову, которое было тверже письменного договора [Там же: 291].

Потребность сохранить «дедовский обычай», подчеркивал Костомаров, «расшевелила спавший мозг русского человека», «расширила его кругозор». Он

стал мыслить, обобщать, делать умозаключения. Эта умственная подготовка защитника «старины» сказалась на всех сферах его деятельности, в частности отразилась в экономике. Н. И. Костомаров вслед за А. П. Щаповым писал о том, что раскольники успешно адаптировались к новым условиям, богатели [Там же: 290].

В результате сплоченности на почве религии и быта, умственного и нравственного саморазвития старообрядцы стали людьми «нового времени», в то время как носителями духа «старой Руси», ушедшей эпохи, по словам историка, остались «правоверные простолюдины», сторонники «никонианской» церкви. Раскол, заключал Костомаров, был явлением «новым, чуждым старой Руси» [Там же: 291].

Заключение

Клерикально-охранительная историография раскола (XVII — 50-е гг. XIX в.) была сосредоточена на обряде, отличалась схоластической критикой обрядовых различий. Ее носители не видели в протесте народного движения, развития, не могли объяснить причин разрастания этого процесса и определить условия преодоления раскола.

Государственная школа в лице С. М. Соловьева (1861–1863), опираясь на идеи историзма, ввела исследование старообрядчества в контекст истории России, подготовки и реализации преобразований Петра I, государственного строительства. С. М. Соловьев не учитывал интересы крестьян, не допускал возможности иного, альтернативного императорскому пути развития страны, оценивал крестьян и, в частности, старообрядцев как консерваторов, тормозивших движение государства вперед.

Славянофильская доктрина старообрядчества (И. С. Аксаков, 1866) отрицала как клерикально-охранительный взгляд на историю раскола, так и позицию и метод государственной школы, считала главной причиной развития этого движения реформы Петра I. Она сконцентрировалась на изучении темы несоответствия раскола и раскольников некоему идеалу и применяла метод сравнения жизни раскольников, деятельности церкви, позиции государства с этим эталоном. С точки зрения И. С. Аксакова выходило, что идеалу не соответствовали не только мысли и действия раскольников, но и усилия церкви и государства. Выход из тупика раскола виделся ему как преодоление этого несоответствия.

Демократическая доктрина А. П. Щапова (1859–1861) отвергла клерикально-охранительную точку зрения на раскол, концепцию государственной школы, идеи славянофилов. Ученый исследовал историю России и раскол как «историю народа». Он понял и, опираясь на исторические источники, показал, что жизнь крестьянства не сводилась и не могла быть сведена к обрядовым различиям, что созидательная деятельность народа, вне которой невозможен ни прогресс, ни регресс государства, не может оцениваться только как консервативная и направленная «вспять». А. П. Щапов определил созидательные начала, опираясь на которые народ осуществлял освоение страны (колонизация, областность, община, вече, земские соборы), деятельность раскольников.

Вывод из тупика раскола историк, в соответствии со своим методом исторического исследования, видел в ликвидации противоречий между «государственным, царственным» и «народным, земским» делом.

Н. И. Костомаров, не разделявший народнической идеологии А. П. Щапова, все же вслед за ним продолжил исследование истории раскола как жизни народа (1871). Он доказывал, что старообрядцы, двигаясь по пути саморазвития, стали людьми «нового времени», в то время как «правоверные простолюдины», сторонники «никоианской» церкви остались носителями духа «старой Руси», ушедшей эпохи.

Литература

1. Аксаков И. С. Краткая записка о странниках или бегунах // Отчего так нелегко живется в России? М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2002. С. 885–897.
2. Гегель Г. В. Ф. Философская пропедевтика // Работы разных лет: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1973. 630 с.
3. Костомаров Н. И. Автобиография // Домашняя жизнь русского народа. М.: Эксмо, 2008. С. 5–221.
4. Костомаров Н. И. Раскол. Исторические монографии и исследования. М.: Чарли, 1994. 608 с.
5. Маджаров А. С. Афанасий Прокопьевич Щапов: история жизни (1831–1876) и жизнь «Истории». Иркутск: Иркут. обл. тип. № 1 им. В. М. Посохина, 2005. 528 с.
6. Маджаров А. С. Клерикально-охранительное направление в отечественной историографии старообрядчества 50-х гг. XIX века: структура исторического исследования // Гуманитарный вектор. Т. 16. 2021. № 3. С. 24–34.
7. Маджаров А. С. Развитие концепции религиозного раскола Русской православной церкви и земства во второй половине XIX в. (С. М. Соловьев, А. П. Щапов) // Известия Иркутского государственного университета. Т. 19. 2017. Сер. «Политология. Религиоведение». С. 40–50.
8. Маджаров А. С. Прикладная методология как проблема отечественной историографии XVIII–XIX веков (постановка проблемы) // Гуманитарный вектор. Т. 14. 2019. № 6. С. 57–63.
9. Макарий. История русского раскола, известного под именем старообрядства. СПб.: В типографии Королева и комп., 1855. 376 с.
10. Муравьев А. Н. Раскол, обличаемый своей историей. СПб.: Типография II Отделения Собственной Е. И. В. Канцелярии, 1854. 429 с.
11. Народное антицерковное движение в России XVII века. Документы Приказа тайных дел о раскольниках 1665–1667 гг. / сост. В. С. Румянцева. М.: Участок оперативной полиграфии Института истории АН СССР, 1986. 243 с.
12. Соловьев С. М. История России с древнейших времен. Сочинения. В 18 кн. Кн. 1. М.: Мысль, 1988. 797 с.
13. Соловьев С. М. История России с древнейших времен. Сочинения. В 18 кн. Кн. 6. М.: Мысль, 1991. 671 с.
14. Соловьев С. М. История России с древнейших времен. Сочинения. В 18 кн. Кн. 7. М.: Мысль, 1991. 701 с.
15. Соловьев С. Уния, казачество, раскол // Атеней. 1859. № 8. С. 415.
16. Устрялов Н. Г. История царствования Петра Великого. СПб.: Типография II отделения Соб. Его Имп. Вел. канцелярии, 1858. 404 с.
17. Филарет. История русской церкви. Харьков: Университетская типография, 1853. 326 с.
18. Щапов А. П. Земство и раскол I. Избранное // сост. А. С. Маджаров. Иркутск: Оттиск, 2001. С. 245–326.

УДК 281.93-3(470.13)
DOI 10.18101/978-5-9793-1674-1-80-84

**СТАРООБРЯДЧЕСТВО СРЕДИ КОМИ-ЗЫРЯН:
ВНЕШНИЕ И ВНУТРЕННИЕ ПРИЧИНЫ, СЛЕДСТВИЯ**

© **Чувьюров Александр Александрович**
кандидат исторических наук,
Российский этнографический музей
Россия, г. Санкт-Петербург
chuvjurov@yandex.ru

В статье рассматривается история старообрядчества среди коми-зырян. По мнению автора статьи, важнейшим фактором, способствующим распространению среди коми-зырян старообрядчества, является географическая близость крупнейших центров староверия на северо-востоке Европы — Нижней Печоры (Великопозженский скит) и старообрядческих центров Верхокамья. Усвоению коми-зырянами старообрядческих норм повседневной жизни способствовало то, что многие из этих норм и предписаний находили определенное «ментальное» сходство с представлениями о ритуальной «чистоте» и «нечистоте» в архаичных (дохристианских) воззрениях коми-зырян.

Ключевые слова: старообрядцы, русские, коми-зыряне, Печора, Удора, Вычегда, расселение, причины

OLD BELIEVERS AMONG THE KOMI-ZYRYANS:
EXTERNAL AND INTERNAL CAUSES AND CONSEQUENCES

Aleksandr A. Chuvjurov
Cand. Sci. (History), Researcher of the Highest Category
Russian Ethnographic Museum,
Saint-Petersburg, Russia
chuvjurov@yandex.ru

The article deals with the history of old believers among the Komi-Zyryans. According to the author, the most important factor contributing to the spread of old believers among Komi-Zyryans is the geographical proximity of the largest centers of old believers in the North-East of Europe — lower Pechora and the old believers' centers in Verkhokamye. The fact that many of these norms and prescriptions found a certain "mental" similarity with the ideas of ritual "purity" and "impurity" in the archaic views of the Komi-Zyryans contributed to the assimilation of the norms to old believers' everyday life.

Keywords: old believers, Russians, Komi-Zyryans, Pechora, Uдора, Vychegda, settlement, reasons

Церковные нововведения патриарха Никона, положившие начало расколу в Русской православной церкви, не только затронули различные слои русского общества, но также коснулись духовной и религиозной жизни других народов, входящих в состав Русского государства и приобщенных к православной культуре. Значительное распространение староверие получило у финно-угорских народов (карел, коми-зырян и коми-пермяков).

Среди коми-зырян старообрядчество было распространено в трех регионах: Верхняя и Средняя Печора (в современном административном делении — Пе-

чорский, Вуктыльский и Троицко-Печорский районы Республики Коми); Верхняя Вычегда (Усть-Куломский район Республики Коми); Удора (бассейн р. Вашки). В первой половине XIX в. приверженцы «древлего благочестия» появляются также в ряде волостей коми-ижемцев (волости Красноборская и Кедвавомская [Голицын, 1888: 22]) и летских коми.

По мнению миссионеров официального православия, главной причиной значительного распространения старообрядчества среди коми-зырян являлась церковная необустроенность Коми края: малочисленность клира и отсутствие храмов во многих поселениях. Так, епархиальный миссионер Н. Следников именно отсутствие храмов считал важнейшим фактором значительного распространения старообрядчества среди верхнепечорских коми. «Население отдаленных большим расстоянием от центра религиозной жизни деревень, — пишет Н. Следников, — было фактически беспоповское. Зыряне крестили сами своих детей, сами же хоронили родственников, умиравших без покаяния перед священником, которого зыряне видели совсем редко, а в храме за богослужением едва ли кто из них бывал. Для печорца-зырянина переход на сторону раскола являлся естественным и легким; ему не предстояло борьбы с тем, что так дорого православному христианину — со св. таинствами, храмом и его святынею, с богослужением, пастырем. С переходом в раскол он по внешности остался тем же, только редко видимого им священника заменил навещающий наставник из своей братии...» [Следников 1904: 362].

Вышеприведенная точка зрения на причины распространения старообрядчества среди коми-зырян, когда в качестве главного фактора выделяется отсутствие храмов в том или ином регионе, не может приниматься в качестве серьезного аргумента, т. к. подобная ситуация была характерна для многих районов Коми края, но это не приводило к массовому переходу в старообрядчество. Так, в значительной части печорских селений коми-ижемцев, которые, по мнению дореволюционных исследователей, отличались «ревностным православием» [Истомин 1889: 50–51], также отсутствовали храмы. Из-за отдаленности от церкви приходские священники редко посещали эти деревни, поэтому, как и в старообрядческих селениях, похоронно-поминальные обряды в них (в частности, в д. Щельябож [Голицын 1888: 28]) совершались без священников, самими местными крестьянами. Несмотря на отсутствие должного попечения со стороны православного духовенства, население этих коми-ижемских селений придерживалось «официального православия».

Распространение старообрядчества на Удоре, а также в бассейне рек Верхняя Вычегда и Верхняя Печора, на наш взгляд, во многом связано с тем, что в освоении и заселении этих регионов значительную роль сыграли русские старообрядцы.

Так, вследствие переселения в бассейн Верхней Вычегды русских старообрядцев из Соликамского, Тобольского и Чердынского уездов старообрядчество («глухая нетовщина» спасского толка) утвердилось в ряде населенных пунктов данного региона (в волостях Керчомская и Помоздинская [Гагарин 1978: 105]). По мнению В. В. Власовой, наряду с «глухой нетовщиной» (одним из признаков которой являлось посещение храмов официального православия, исповеди и причастия у новообрядческого священника) среди вычегодских коми староверов были также представители еще одного толка нетовского согласия — новоспа-

совщина («поющая нетовщина»), о чем свидетельствует наличие начетчиков и молелен среди некоторых групп местных староверов, а также крещение вне православного (новообрядческого) храма [Власова 2010: 225].

Значительную роль в распространении старообрядчества среди верхнепечорских сыграли насельники Великопоженского скита на р. Пижма, которые, как отмечал архангелогородский архиепископ Варсонофий, начиная с конца 1720-х гг. регулярно приезжали на Верхнюю Печору «для пропаганды раскола» среди местного коми-зырянского населения. К концу XIX в. старообрядчество укоренилось в большинстве коми поселений на Верхней и Средней Печоре, начиная от д. Усть-Илыч до д. Соколовской [Истомин 1889: 50–51]. Многие населенные пункты на Верхней и Средней Печоре были образованы старообрядцами. Так, основатель с. Соколова Дмитрий Савич Пастухов отмечен в списке раскольников по Усть-Цилемской слободке в 4-й ревизии (1782 г.). Жена Демида Кондратьевича Пыстина, основателя д. Аранец, Анна Сидоровна Тарабукина была родом из д. Керчомья, где еще в середине XVIII в. получила распространение «глухая нетовщина» спасского толка. Чердаками, т. е. русскими выходцами из Чердыни, Ныроба, Чердынской Покчи, а также Вятки, согласно записанным в 1950-е гг. местным преданиям, были основаны верхнепечорские деревни Покча, Дутово, Вятский Норыс [Лашук, 1958: 116].

На духовную жизнь печорских коми старообрядцев значительное влияние оказывали старообрядческие центры Нижней Печоры и Перми. В епархиальных миссионерских отчетах конца XIX — начала XX в. приводятся фамилии пижемских и усть-цилемских наставников (Е. Чупров, Т. Поздеев, Е. Поздеев, Т. Семенов), приезжавших для исполнения различных треб в верхнепечорские старообрядческие деревни коми.

По своему учению печорские коми старообрядцы, по утверждению миссионеров официальной церкви, относились к беспоповскому федосеевскому толку. Сами печорские старообрядцы, согласно Всеобщей переписи 1897 г., считали себя последователями старопоморского беспоповского согласия.

После гражданской войны под влиянием русских переселенцев из Чердынского уезда Пермской губернии в ряде населенных пунктов верхнепечорских коми распространяется учение странников (бегунское согласие [Балашов, Бегунов, 1962: 421]).

Как отмечали епархиальные миссионеры, еще одной из причин перехода прихожан из официального православия в старообрядчество была хозяйственная организация сельских старообрядческих общин, которые еще к началу XX в. сохранили архаичные коллективистские устои крестьянской общины, проявляющиеся, прежде всего, в трудовой взаимопомощи и взаимовыручке, в т. ч. и в оказании безвозмездной материальной помощи. Кроме того, вожаки рыболовецких и охотничьих артелей (старообрядцы по вероисповеданию) отказывались брать в свои бригады иноверцев — людей не старообрядческого вероисповедания [Власова 2010: 17].

Среди старообрядцев было немало людей с достатком, которые оказывали разнообразную поддержку своим единоверцам. Так, епархиальный миссионер С. Ключков в отчете за 1901 г. сообщает: «Весною отчетного года один из раскольников Пермской губернии развозил по р. Печоре хлеб и, как рассказывали,

даром раздавал его придерживающимся раскола. В селениях, где твердых раскольников мало, он не останавливался...»

Как нам представляется, притягательность старообрядчества для коми-зырян не сводилась к поиску более выгодных социально-экономических условий (коллективная взаимопомощь и взаимовыручка), а была обусловлена общностью некоторых этнических поведенческих стереотипов и ментальных установок коми-зырян с нормами повседневной жизни старообрядческих общин.

Уклад повседневной жизни в старообрядческих общинах регламентировался различными предписаниями и запретами, которые затрагивали разные стороны жизни (этикет, гигиену, коммуникации между членами общины и иноверцами, нарушения в области прав собственности и др.). В старообрядческих епитимийниках содержались вопросы, которые касались также различных сторон сексуальной сферы супружеских отношений, которые в среде старообрядцев относились к порочным склонностям. И эти жесткие разграничения “чистого” и “нечистого” в старообрядческих епитимийниках и в нормах повседневной жизни находили некоторые параллели с представлениями о ритуальной “чистоте” и “нечистоте” в архаичных (дохристианских) воззрениях коми-зырян.

В одной из этиологических легенд коми-зырян происхождение женского полового органа связывается с плевком Омöля (Сатаны). В легенде рассказывается, что Бог поставил собаку стеречь женщину, у которой были недоделаны половые органы. Омöль кинул собаке кусок мяса, отвлек ее, подошел к женщине и плюнул на нее. На месте плевка Омöль образовались женские половые органы [Старцев: 37]. Известный этнограф В. П. Налимов в своей работе “К вопросу о первоначальных отношениях полов у зырян” отмечал, что по представлениям коми в результате половых отношений вырабатывается особая нечистота — пез (‘скверна’ [Налимов 1991: 6–9]). Имманентными носителями нечистоты до определенного возраста являются женщины. Налимов отмечает, что излишество в половых связях, контакты со многими женщинами, по мнению зырян, оказывают вредное влияние на мужчин. Мужчина заболевает и утрачивает все свои способности (свойства женщин могут перейти на мужчин [Там же]).

Таким образом, можно сказать, что одним из факторов, способствующим распространению среди коми-зырян старообрядчества, является географическая близость крупнейших центров староверия на северо-востоке Европы — Нижняя Печора (Великопоженский скит) и старообрядческие центры Верхокамья. Усвоению коми-зырянами старообрядческих норм повседневной жизни способствовало то, что многие из этих норм и предписаний находили определенное «ментальное» сходство с представлениями о ритуальной “чистоте” и “нечистоте” в архаичных (дохристианских) воззрениях коми-зырян.

Литература

1. Балашов Д. М., Бегунов Ю. К. Поездка за рукописями в Печорский район Коми АССР в 1960 г. // ТОДРЛ (Труды отдела древнерусской литературы). Т. 18. Л., 1962. С. 420–425.
2. Власова В. В. Старообрядческие группы коми: конфессиональные особенности социальной и обрядовой жизни. Сыктывкар, 2010. 172 с.
3. Гагарин Ю. В. История религии и атеизма народа коми [Текст] / АН СССР, Коми фил., Ин-т яз., лит. и истории. М.: Наука, 1978. 326 с.

4. Голицын Н. Д. Записка архангельского губернатора действительного статского советника князя Н. Д. Голицына по обозрению Печорского края летом 1887 года. Архангельск: Тип. Губ. правл., 1888.
5. Истомин Ф. Поездка в Печорский край летом 1889 г. // РГО (Русское географическое общество). Разряд 1. Оп. 1. Д. 88.
6. Лашук Л. П. Очерк этнической истории Печорского края (Опыт ист.-этногр. исследования) / Акад. наук СССР. Коми филиал. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1958. 200 с.
7. Налимов В. П. К вопросу о первоначальных отношениях полов у зырян // Семья и социальная организация финно-угорских народов. Труды ИЯЛИ КНЦ УРО РАН. Вып. 49. Сыктывкар: Коми науч. центр УрО АН СССР, 1991. С. 5–23.
8. Следников Н. Из дневника Вологодского епархиального миссионера за 1903 год. В Печорском крае // ВЕВ (Вологодские епархиальные ведомости). 1904. № 14 от 15 июля. Прибавления. С. 361–366.
9. Старцев Г. А. Зыряне: Этнографический очерк // Национальный архив Республики Коми — НАРК. Ф. 710. Оп. 1. Д. 4. 39 с.

УДК 2-78(498)
DOI 10.18101/978-5-9793-1674-1-85-94

**ВОЗВРАЩЕНИЕ СТАРООБРЯДЦЕВ-ЛИПОВАН В РОССИЮ:
1910–1930-е гг.**

© **Шевнин Иван Леонидович**
Российское географическое общество
Россия, г. Хабаровск
ils5@mail.ru

© **Комарова Ирина Юрьевна**
Россия, г. Москва
ir.yr.kom@gmail.com

В статье описывается возвращение старообрядцев-липован из придунайских земель в Россию в начале XX в. Старообрядцы селились крестьянскими общинами, часть переселенцев возвратились обратно, часть остались и в 1909–1912 гг. в окрестностях г. Алексеевска русские старообрядцы из Румынии и Австрии образовали 14 сел. Задача статьи — описать возвращение старообрядцев-липован в Россию на примере отдельных семей, предки которых повлияли на историю создания с. Рождественка. Авторы констатируют, что старообрядцы принимаются в подданство не в качестве иностранцев, а как лица, восстанавливающие связи с прежним своим отечеством. В заключение авторы приходят к выводу о том, что политические репрессии против священников и активных прихожан нанесли непоправимый урон церковной организации и привели к ликвидации религиозных общин в Приамурье. Потомки тех переселенцев из Румынии и сейчас живут на Дальнем Востоке и пытаются сохранить память о своих предках.

Ключевые слова: Русская Православная Старая Церковь, липовцы, Румыния, Австрия, Дальний Восток, Приамурье, переселение, возвращение, предки

LIPOVAN OLD BELIEVERS RETURN TO RUSSIA: 1910–1930

Ivan L. Shevnin
Full Member of the Russian Geographical Society (Russian Geographical Society).
Teacher, MBOU Gymnasium Number 7 of Khabarovsk
Khabarovsk, Russia
ils5@mail.ru

Irina Yu. Komarova
Moscow, Russia
ir.yr.kom@gmail.com

The article describes the return of the Lipovan Old Believers from the Danube lands to Russia at the beginning of the 20th century. Old Believers settled in peasant communities, some of the settlers returned, some remained in 1909-1912. In the vicinity of Alekseevsk, Russian Old Believers from Romania and Austria formed 14 villages. The purpose of the article is to describe the return of the Lipovan Old Believers to Russia using the examples of individual families, whose ancestors influenced the history of the creation of the village Rozhdestvenka. The authors state that Old Believers are accepted into citizenship not as foreigners, but as persons restoring contact with their former homeland. In conclusion, they say that politi-

cal repressions against priests and active parishioners caused irreparable damage to the church organization and led to the liquidation of religious communities in the Amur region. The descendants of those immigrants from Romania still live in the Far East and are trying to preserve the memory of their ancestors.

Keywords: Russian Orthodox Old Church, Lipovans, Romania, Austria, Far East, Primorye, resettlement, return, ancestors

Российская колонизация Приамурья и Приморья во второй половине XIX и начале XX в. — это «колонизация правительственная». В целом вся история российского Дальнего Востока — это пример успешной реализации стратегии регионального развития. А для освоения края требовался более высокий уровень культуры, в т. ч. и для сохранения своей самобытности в условиях окружения многочисленных соседей. Сохранению же традиций русской культуры способствовала конфессиональная принадлежность. Православная вера издревле культивировала в народной среде идеалы социальной справедливости, патернализма, почитания старших и уважения обычаев и традиций, заложенных предками.

В 1850–1870 гг. именно русские и в значительной степени их конфессиональные объединения, в том числе старообрядцы, были самыми компактными и многочисленными группами на первых этапах освоения Дальневосточного региона. Старообрядцы начали прибывать на Амур с 1860-х гг. В этот период они переселяются преимущественно из Уральского, Сибирского и Забайкальского регионов [Аргудяева 2000].

Прежде всего в таком переселении была заинтересована Амурская администрация, а также Главное управление Восточной Сибири [Лобанов 1997]. Местная администрация исходила в первую очередь из практических соображений заселения края [Он же 2001]. В колонизации Дальнего Востока приамурские генерал-губернаторы А. Н. Корф, С. М. Духовской, Н. И. Гродеков высоко оценивали старообрядцев [Всепопданейший 1886: 16; Всепопданейший 1895: 86; Всепопданейший 1886: 11].

В этот период на западной окраине Российской империи, в Придунайских землях, проживали, по данным А. И. Федоровой, до 16 000 липован, потомков старообрядцев, эмигрировавших туда в XVIII — первой половине XIX в. Часть крестьянских общин старообрядцев белокриницкого согласия располагалась на территории Российской империи, в Южной Бессарабии и развивалась по особым законам, не присущим старообрядцам других российских регионов. Большая часть общин липован находилась в Турции, Румынии, Австрии [Федорова 2007: Эл. ресурс].

Задача статьи — описать возвращение старообрядцев-липован в Россию на территорию Приамурья в 1910-х гг. и последствия этого явления в 1920–30 гг. с привлечением истории отдельных семей.

Предки авторов, русские старообрядцы-липоване, уехали из России в середине XVIII в., убягая от гонений за веру, а вернулись в начале XX в. Предки И. Ю. Комаровой подавали прошения на возвращение в Россию тремя семьями — Ивановы, Молодцовы, Сипаткины. Предки И. Л. Шевнина по материнской линии переселились двумя семьями — Устиновы и Гребенчуковы.

Проблема переселения старообрядцев в Амурскую и Приморскую области рассматривалась в Российском правительстве с 1898 г. Цели правительства были

прежде всего экономические. Оно было заинтересовано привлечь новых поселенцев и при этом потратить как можно меньше средств [Сердюк 1998: 167–168]. 22 июня 1900 г. правительством учреждены новые «Временные правила для образования переселенческих участков в Амурской и Приморской областях», на основании которых осуществлялась колонизация Приамурского края в начале XX в. Крестьяне получали только по 15 десятин удобной земли на мужскую душу [Обзор 1913: 115].

В конце XIX — начале XX в. императорские правительства С. Ю. Витте и В. К. Плеве проявляли заинтересованность в переселении зарубежных старообрядцев на территорию строящейся КВЖД для осуществления «русского дела на Дальнем Востоке» и даже разработали конкретные проекты переселения [Шевнин 2016]. Подобный интерес сохранился и после войны 1904–1905 гг. у правительства П. А. Столыпина. 13 марта 1908 г. был высочайше утвержден «особый журнал Совета министров» о разрешении зарубежным старообрядцам переселиться в Сибирь.

В начале XX в. старообрядцы, населяющие Австрию, Румынию и Турцию, имели желание переселиться в Азиатскую Россию. Они были уверены, что Российское правительство хотело их переселить на Дальний Восток, и сделали предложения московским и нижегородским старообрядцам. Богатые и влиятельные старообрядческие сообщества России оказали помощь в возвращении. Совет все-российских съездов старообрядцев ходатайствовал перед Главноуправляющим землеустройством и земледелием по переселенческому управлению Б. А. Васильчиковым поставить этот вопрос перед П. А. Столыпиным.

В 1908 г. председатель Совета министров П. А. Столыпин считал, что необходимо всячески облегчить выезд в Россию проживающим преимущественно в Румынии старообрядцам-липованам. Особое совещание при МВД изменило порядок принесения верноподданнической присяги и предложило другие льготы. Льготы были высочайше утверждены 23 декабря 1908 г. [Жертвы: электронный ресурс].

В 1908 г. из румынских сел Сарикья, Журиловки, Славы Русской в Сибирь выехали ходоки. Представитель Журиловки так описывал новые места: «И кисельные берега и медовые реки — все есть, рыбы — тьма-тьмущая, руками ловится, и все — даром».

Переселенческое управление в помощь ходокам издавало брошюры, в которых объяснялись природные условия мест водворения, возможности проезда, сроки хозяйственных работ, особенности поземельного устройства. Старообрядческий журнал «Церковь» в 1908–1912 гг. регулярно помещал информацию о переселении на Амур. В 1908 г. в нем была даже опубликована подробная карта Амурской области с указанием мест, отведенных под заселение [Липинская 2011].

Военный губернатор Амурской области генерал-майор Аркадий Михайлович Валуев считал, что переселение в области в 1909–1910 гг. шло как обществами, семьями, так и отдельными переселенцами [ГААО. Ф. 15. Оп. 1. Д. 221. Л. 3].

В Российском государственном историческом архиве, в фонде Департамента общих дел Министерства внутренних дел Российской империи, хранится 20 дел, имеющих отношение к возвращению старообрядцев-липован в Россию. Властям

ми иностранных государств могли чиниться препятствия для получения документов, подтверждающих личность. Поэтому предлагалось принимать применительно к каждому отдельному случаю либо национальный паспорт, либо консульское удостоверение, либо просто поименный список, подтвержденный доверенным лицом. Для облегчения процесса принятия верноподданнической присяги в случае со старообрядцами разрешалось принимать присягу в присутствии кого-либо из чинов губернского и полицейского управлений, специально командированных для этого.

В 19 делах хранятся прошения. Всего собраны списки старообрядцев на 1551 семью, 6753 человека, в т. ч. подданных королевства Румынии — 936 семей, 4056 человек; Австро-Венгрии — 487 семей, 2100 человек; Болгарии — 125 семей, 585 человек; Турции — 3 семьи, 12 человек. Переселенцы ехали из селений Журиловка, Караклия, Слава Русская, Камень, Лукавица, Татарница, Свистовка, из местечек Белая Криница, Брэила, Тульча. Со старообрядцами следовали 1166 человек румынских малороссов. Всего 7919 переселенцев. Для приема приезжающих по выбору ходоков было подготовлено 6000 земельных наделов в Амурской области с расчетом на 2000 семей.

Формулировка «возвращение» используется во всех официальных документах МВД. Это особо подчеркивается властями. Указывается, что старообрядцы принимаются в подданство не в качестве иностранцев, а лиц, восстанавливающих связь с прежним своим отечеством, ведь никто и никогда не лишал старообрядцев подданства. Они уходили из страны в те времена, когда в Российской империи не было эмиграционного законодательства и почти полностью отсутствовала статистика отъездов. В первую стихийную волну эмиграции значительная часть эмигрантов покидала страну нелегально.

Испрашивающим подданства необходимо было составить списки-прошения, оплаченные двумя гербовыми марками по 75 коп. и подписанные, за исключением женщин и не достигших 15-летия детей, каждым находящимся в списке переселенцем с «пожеланием ныне вернуться в отечество предков для водворения на казенных землях Сибири» [РГИА. Ф. 1284. Оп. 106. Д. 215. Л. 61]. За неграмотных подписывались грамотные по доверенности. К прошению прилагались удостоверения личности и подписки просителей-глав семейств в том, что выполнены все обязательства, лежащие на них в силу принадлежности к «настоящему его подданству и проживанию в пределах иностранного государства»¹ [РГИА. Ф. 1284. Оп. 106. Д. 215. Л. 61об.].

Переселенцы собирались на переходе Рени, ныне Одесская область Украины, ждали утверждения списков-прошений, получали проездные документы до Сре-тенска, Забайкальского края России, и следовали на пароходе по Амуру к новому месту жительства в Приамурье.

Старообрядцы селились на Дальнем Востоке исключительно общинами. Более того, у белокриницких старообрядцев «мир» и «церковный приход» совпадал при наличии священника. Община выбирала себе причт, священнослужителей. Церковная казна использовалась для нужд мирян. Религиозная община была встроена в крестьянскую общину и существовала неотделимо от нее.

¹ Автор испытала особую радость, когда увидела собственноручные подписи прадедов.

Так, в 1909–1912 гг. только в окрестностях г. Алексеевска Амурской области переселенцы образовали 14 сел, где существовали крестьянские и религиозные общины белокриницких старообрядцев, среди них — Москвитино, Малая Сазанка, Бардагон, Рождественка, Рогачевка, Костюковка, Климауцы, Семеновка, Маркучин, Нылга, Нижне-Каменка.

В 1909–1910 гг. в 143 верстах от Благовещенска и 17 верстах от Алексеевска был основан 8-й крестьянский участок, в котором имелись свободные доли (резиденция г. Алексеевска), в Серебрянской волости под названием «участок Юлтуган» (сел. Рождественское) [ГААО. Ф. 28. Оп. 1. Д. 7. Л. 39об.]. Именно на этом участке, на распутье между селами Рогачевкой и Москвитино на правом берегу р. Голубой, расположилось село Рождественка, которое было основано в 1909 г. русскими переселенцами-старообрядцами из Румынии.

Крестьяне активно включились в создание нового поселения. Было занято 1000 га угодий. Имя новой малой родины переселенцы дали на Великое Рождество поздней осенью, когда поселение приобрело облик деревни, а летних крестьянских забот поубавилось.

Село Рождественка преимущественно было заселено старообрядцами белокриницкого согласия. Среди них были: Марковенко Сергей Яковлевич, Суржиков Матвей Иванович, Суржиков Савва Иванович, Сипаткин Михаил Калинович, Устинов Аверьян Евдокимович, Философов Перфил Федосеевич, Пряжин Патрикей Никифорович, Гребенчуков Матвей Артемович, Хмарин Дмитрий Ивлевич. Крестьяне работали в своих хозяйствах, не было ни кулаков, ни батраков.

Михаил Калинович Сипаткин родился в д. Свистовка, Румыния, в 1891 г., до революции рыбачил и занимался хлебопашеством. Прибыл в составе семьи отца, Калины Феопентовича Сипаткина (69 лет) с матерью и девятью сестрами и братьями.

Прадед И. Л. Шевнина — Матвей Артемович (Артемьевич) Гребенчуков родился в 1866 г. в уезде Констанца, Румыния. В Рождественку переезжает вместе с семьей в 1909 г. В составе семьи его отец, Артемий Гаврилович, 92 лет.

Дед И. Л. Шевнина — Аверьян Евдокимович Устинов родился в 1896 г. в г. Тульча, Румыния. Вместе со своими родителями, русскими старообрядцами, он прибыл в Амурскую область вместе с переселенцами из селений Журиловка, Серекое, Миле 23, Русская Слава. В составе семьи его отец, Евдоким Устинов, 60 лет, мать, Анна Епифановна, 42 лет, сестры Ксения, 8 лет, и Татьяна, 7 лет. В селе существовала религиозная община. М.И. Суржиков стал священником после революции и был им до своего ареста в 1929 г. [Архив УФСБ РФ по Амурской области. Д. 77640. Т. 7. Л. 29–30]. Даже будучи священником, он оставался крестьянином, имел середняцкое хозяйство. Моления совершались в церкви. Церковь содержалась на пожертвования членов прихода. Среди жителей-старообрядцев села выбирался церковный староста или попечитель, в обязанности которого входило собирать пожертвования, расходовать их на церковные дела и т. д. Попечители выбирались на год. Ими были М. К. Сипаткин, С. И. Суржиков, А. Е. Устинов. Все они имели середняцкие хозяйства. П. Ф. Философов тоже был середняк. А.Е. Устинов был религиозным человеком, тесно связанным с духовенством.

В 1911 г. в с. Рождественка водворилось 144 мужчины и 132 женщины, всего 276 человек. В 1913 г. там в 26 дворах проживало 128 жителей обоего пола.

Надельной земли было 8027 десятин. Распахано 123 десятины. Рабочих лошадей — 20, при одной молодой лошади. Селяне держали 38 коз и 59 свиней. В среднем на 1 хозяйство приходилось 309 десятин наделной земли.

На наш взгляд, интересны общие итоги переселения старообрядцев-липован в Амурскую область. Чиновники Канцелярии Приамурского генерал-губернатора летом 1911 г. попытались сравнить данные по фактически прибывшим переселенцам со списками-прошениями. Забавно читать отчет заведующего Суражевским переселенческим подрайоном Амурского района А. Петрова в докладной записке заведующему переселенческим делом. В отчаянии он пишет руководству, что списки-прошения далеко не соответствуют фактическому состоянию, кроме этого, прибыло много переселенцев, не подававших прошений. Например, из 112 заявленных в прошениях семейств на Фелициановском участке 85 вообще не выезжали из-за границы. На Юлтуганском же участке в данный момент находится 63 семейства, а должно быть 9, из которых 5 уехали обратно в Австрию. Много зарубежных старообрядцев, не имея возможности заняться полевым хозяйством ввиду недостатка денег без сторонних заработков, покинули отведенные места и уехали на вольные заработки или отправились на рыбную ловлю.

В результате им был составлен список из 462 семей, 1834 человек: 1285 поданных Румынии, 545 — Австро-Венгрии, 4 — Болгарии, что в 4,3 раза меньше изначально заявленного числа желавших переехать. Из полученного списка 839 переселенцев вообще не были внесены в первоначальные списки-прошения. Это стало проблемой, ведь на основании первоначальных данных конкретные люди получали возможность льготного возвращения в подданство России. В деле есть справка, подготовленная для товарища министра внутренних дел С. Е. Крыжановского от 9 февраля 1910 г.: «принято в подданство России (старообрядцев) румынских подданных — 2272, австрийских — 2121, турецких — 10 и болгарских — 22, а всего — 4425 лиц» [РГИА. Ф. 1284. Оп. 106. Д. 215. Л. 193 об.]. Как видите, расхождение в цифрах серьезное — 1834 и 4425. Предполагаем, что правительство изначально заблуждалось, сколько будет подано прошений, столько приедет людей. Все оказалось гораздо сложнее, и можно утверждать, что приехало не менее 1834 человек, из них 839 не было в списках-прошениях, а цифра 4425 — количество поданных прошений по состоянию на февраль 1910 г.

Головную боль для чиновников создал процесс принятия присяги. Из всех прибывших и переписанных чиновником А. Петровым приняли присягу на подданство России 25 семей, из них 2 семьи румынских переселенцев, остальные 23 — австрийских, это 94 человека. На вопрос о дальнейшей судьбе присяги румынские переселенцы ответили, что вроде бы и не отказываются вступить в русское подданство и будут готовы принять присягу вместе со своими товарищами, которые изначально не были внесены в списки-прошения, когда они получат разрешение на принятие присяги. Кроме этого, в частных беседах «румынцы» высказывали опасение, что дети должны будут учиться в православных школах и их религиозные убеждения могут подвергнуться нежелательному насилию. А переселенцы Нылгинского участка выразили настойчивое желание присягать в собственном храме, постройка которого будет завершена к 1 октября 1911 г., и непременно в присутствии священника после совершения предварительной литургии. На наш взгляд, это свидетельствовало о трудностях адаптации пересе-

ленцев к новым условиям проживания. В описании взаимоотношений чувствуется, что переселенцы поддерживали друг друга и не любили жить по правилам. В бумагах есть примечание, когда семья приехала по одним документам с другой семьей: Рыбаков Родион Сергеевич с детьми, вероятно, вдовец, «пришли по одним документам с Секретаревым» [РГИА. Ф. 1284. Оп. 106. Д. 215. Л. 248 об.]. Этот факт и желание принимать присягу всем вместе говорит о единении и близких связях в сообществе липован — «один за всех и все за одного».

Чиновник описал свое понимание создавшейся ситуации: основная часть приехавших желает вернуться обратно. Некоторые открыто заявляли об этом. «Вообще, они не производят впечатления вполне осевших на своих новых местах и массовый уход их единоверцев с участков действует заразительно почти на всех старообрядцев, попавших сюда из Румынии и Австрии», — докладывал А. Петров [РГИА. Ф. 1284. Оп. 106. Д. 215, Л. 239 об.].

После анализа документов остаются вопросы — легализовались ли приехавшие нелегально, как и когда приняли присягу приехавшие легально?

К 1 января 1915 г. в главных городах Амурской области водворились русские крестьяне-старообрядцы, признающие священство: в Благовещенске — 737, в Зее — 10, в Алексеевске — 90. В Амурском уезде — 4 600 человек. Всего же в области проживали 6 096 старообрядцев-поповцев, среди них большая часть признавала священство Белокриницкой иерархии [Приложение 1915: 20, 21].

После Октябрьской социалистической революции 1917 г. и установления Советской власти Приамурье не утратило своего колонизационного значения и располагало огромным земельным фондом, не вовлеченным в оборот. Но политические изменения привели к ухудшению состояния хозяйств амурских старообрядцев. Советская власть остро поставила вопросы классового расслоения деревни, ограничения ее кулацких слоев, системы уравнительного землепользования, уничтожения права собственности на землю и классового подхода к обложению сельского хозяйства, что не способствовало развитию крупных крестьянских хозяйств и росту зажиточности. В 1920–1930 гг. огромное давление властей на крестьян привело к тому, что часть крестьян смирилась с коллективизацией, часть продолжала демонстрировать разные формы сопротивления, другие просто бежали за границу, в Китай. Местами наблюдалась в значительных размерах самоликвидация крестьянских хозяйств и уход крестьян в город, для работы на промышленных предприятиях [Лыкова, Проскурина 2004: 22, 33, 109, 137, 142].

На примере с. Рождественка видно, что относительно высокий уровень развития хозяйства оставался у жителей села на протяжении десятилетия. К 1930 г. в селе насчитывалось 45 дворов. Были примеры как сохранения, так и расширения домашнего хозяйства в 1920-е гг.

М. А. Гребенчуков до революции имеет 6,1 дес. земли, один дом, плуг, борону, корову, лошадь, свинью. При вступлении в колхоз «Боевик пятилетки» сдал лошадь, телегу, восемь ульев пчел, железную борону и продолжал проживать в Рождественке, занимался рыбалкой, пчеловодством и земледелием. В 1932 г. он имел лошадь, телегу, восемь ульев пчел, корову, избу, сарай, зимовье, 0,35 дес. земли, два плуга и амбар, оставаясь середняком.

А. Е. Устинов, молодой человек, раскрывает свои крестьянские таланты и постепенно расширяет подворье, даже будучи середняком. К 1929 г. он владел

16,55 дес. обрабатываемой земли, домом, землянкой, 5 хозяйственными постройками, мастерской. Имел два плуга, две бороны, веялку, самовязку. Держал домашний скот: три лошади, две коровы, две свиньи. Годового дохода от обработки земли имел 51 руб. 53 коп., от подсобных предприятий — 700 руб., от скотоводства — 100 руб., от торговли — 300 руб. Платил единый сельхозналог в размере 51 руб. и самообложение — 52 руб. При таком хозяйстве имел одного сезонного рабочего. Своим трудом обеспечивал семью. Но с началом мероприятий по коллективизации и репрессиям бросает нажитое хозяйство. В 1929 г. ОГПУ арестовало за контрреволюционную деятельность о. Матвея Суржикова и Савву Суржикова, Патрикаея Пряжина [Архив УФСБ РФ по Амурской области. Д. 77640. Т. 4. Л. 673]. После этих событий в 1929 г. А.Е. Устинов срочно ночью уехал из села. Впоследствии он поселился под г. Хабаровском, на левом берегу р. Амур, на хуторе Кочка и стал рыбаком. Имел на своем попечении семью, состоящую из жены, престарелой тещи и пяти детей. В 1933 г. хозяйство его составляли корова и дом-мазанка. Там же поселился и М. К. Сипаткин, который также стал рыбаком. Хотя они и были красными партизанами, ОГПУ их арестовывает в мае 1933 г. и привлекает к уголовной ответственности по делу о т.н. «Всероссийском союзе старообрядческих братств Белокриницкого толка» по ст. 58-2, 58-10, ч. II УК РСФСР [Федорова: Эл. ресурс].

После ареста старообрядческого священника в 1930 г. на законных основаниях была закрыта церковь в с. Рождественка Свободненского района и отдана под школу в соответствии со ст. 37–80 Постановления ВЦИК и СНК от 8 апреля 1929 г. Община распалась. При отсутствии священника в селе никаких собраний больше не проходило, на моления не собирались, после закрытия церкви отпала надобность в попечителях. В настоящий момент с. Рождественка не существует. О колхозе напоминают только развалины коровника.

Сложно пришлось вернувшимся старообрядцам в 1930-е гг. В базе «Мемориала» найдены фамилии 144 репрессированных переселенцев, в основном мужчины-главы семейств, из них 53 приговорены к высшей мере наказания [Шевнин 2019: Эл. ресурс]. В семье И. Л. Шевнина в начале 1930-х гг. ОГПУ арестовало М. А. Гребенчукова по делу о «Всероссийском союзе старообрядческих братств Белокриницкого толка». Ему было предъявлено обвинение, но впоследствии его освободили по старости. А. Е. Устинов был осужден на два года условно. Участвовал в строительстве г. Комсомольска-на-Амуре. В семье И. Ю. Комаровой репрессированы два брата прабабушки Анны — Михаил Сипаткин приговорен к 5 годам концлагерей и Перфил Сипаткин — к высшей мере наказания. Расстреляны прадед Карп Борисович Иванов, осевший после переселения в с. Марковка под Хабаровском, и отчим бабушки Прасковьи, второй муж прабабушки Анны, Авдей Изотович Федоров, 69 лет, переселенец из австрийской деревни Лукавицы, на момент ареста проживавший в с. Новокаменка Амурского района. В деле он описывается как «дряхлый от старости». Здесь, думается, единение в рядах липован сыграло трагическую роль. Братские отношения стали опасны. Семья постаралась забыть свои румынские корни.

Предки авторов волею судеб в начале XX в. оказались в миграционном потоке старообрядцев-липован на огромных пространствах Евразии. Поток двигался из Восточной Европы до Дальнего Востока, раздвигая границы своеобразного ста-

рообрядческого мира [Муравьев 2013: Эл. ресурс]. Переселенцы из Румынии активно участвовали в колонизации Приамурья, укрепляя отчасти геополитические позиции России в этом регионе. Но политические и социальные перемены 1920–1930-х гг. полностью изменили старообрядческие формы экономической и социальной организации, созданные крестьянами-переселенцами за 20 лет в Приамурье. Дальневосточный старообрядческий мир оказался слишком хрупким перед натиском политических репрессий. Он распался на мелкие части. Наиболее активная часть белокриницких старообрядцев была репрессирована. Многие семьи по отдельности уехали в другие регионы страны, некоторые — за пределы России. Оставшиеся в Приамурье старообрядцы-липоване были вынуждены изобретать новые формы церковной жизни. Потомки тех переселенцев и сейчас живут на Дальнем Востоке, большая часть из них недостаточно знает своих предков или не знает совсем. А русские жители румынской Добруджи, пытаясь сохранить древлеправославную веру своих отцов, и вовсе забыли об уехавших больше ста лет назад родственниках.

Литература

1. Аргудяева Ю. В. Конфессиональные группы русских в Приамурье, Приморье, на Сахалине: формирование, адаптация, развитие (к постановке проблемы) // Христианство на Дальнем Востоке: мат-лы междунар. науч. конф. Ч. I. Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 2000. С. 6–8.
2. Аргудяева Ю. В. Старообрядцы на Дальнем Востоке России. М.: Ин-т этнологии и антропологии РАН, 2000. 365 с.
3. Всеподданнейший отчет Приамурского генерал-губернатора А. Н. Корфа за 1883, 1884, 1885 и 1886 гг. Хабаровск, 1886.
4. Всеподданнейший отчет Приамурского генерал-губернатора Н. И. Гродекова за 1901–1902 гг. Хабаровск, 1902.
5. Всеподданнейший отчет Приамурского генерал-губернатора генерал-лейтенанта С. М. Духовского за 1893, 1894 и 1895 гг. СПб., 1895.
6. Лобанов В. Ф. Формирование и деятельность старообрядческих общин в Приамурском крае во второй половине XIX в. // Алтарь России: альманах. Вып. 1. Старообрядчество Сибири и Дальнего Востока, история и современность: местная традиция, русские и зарубежные связи: мат-лы науч.-практ. конф. (19–25 сентября 1994 г., г. Владивосток). Владивосток — Большой Камень: Омега, 1997. С. 38–44.
7. Лобанов В. Ф. Опыт взаимоотношений старообрядцев и светской власти на Дальнем Востоке (вторая половина XIX — нач. XX в.) // Дальний Восток России: исторический опыт и пути развития региона: Первые Крушановские чтения-1998. Владивосток: Дальнаука, 2001. С. 229–231.
8. Липинская В. А. Из Румынии в «Амурию» // Судьба старообрядчества в XX — начале XXI в.: История и современность: сб. науч. тр. и материалов. Вып. 5. Киев: Випол, 2011. С. 153–173.
9. Лыкова Е. А., Проскурина Л. И. Деревня российского Дальнего Востока в 20–30-е годы XX века: коллективизация и ее последствия. Владивосток: Дальнаука, 2004. 188 с.
10. Обзор земледельческой колонизации Амурской области. Благовещенск, 1913.
11. Приложение к Всеподданнейшему отчету военного губернатора Амурской области за 1914 г. Благовещенск, 1915.
12. Сердюк М. Б. Религиозная жизнь Дальнего Востока (1858–1917): дис. ... канд. ист. наук. Владивосток, 1998.

СТАРООБРЯДЧЕСТВО: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ, МЕСТНЫЕ ТРАДИЦИИ,
РУССКИЕ И ЗАРУБЕЖНЫЕ СВЯЗИ

13. Шевнин И. Л. Переписка С. Ю. Витте с Д. С. Плеве о предоставлении свободы вероисповедания старообрядцам в Маньчжурии (1899–1903) // Религиоведение. 2010. № 3. С. 20–27.

14. Шевнин И. Л. Переселение зарубежных старообрядцев-липован на Дальний Восток в 1907–1912 гг. в условиях свободы вероисповедания // Религиоведение. 2016. № 2. С. 40–46.

Электронные ресурсы

15. Жертвы политического террора в СССР. URL: <http://base.memo.ru> (дата обращения: 09.05.2019).

16. Муравьев А. Старообрядцы в истории Восточной Европы. Часть 1. 2013. 30 Марта. URL: <http://polit.ua/lectures/2013h/03/27/muraviev.html> (дата обращения: 04.05.2020).

17. Федорова А. И. Старообрядческие общины Южной Бессарабии в середине XIX века // Липоване: история и культура русских старообрядцев: материалы ежегодника и научных конференций / сост.: А. А. Пригарин; кафедра археологии и этнологии Украины, Одесский национальный университет им. И. И. Мечникова. Вып. I–IV. Одесса, 2007. 1 DVD-ROM. Загл. с этикетки диска.

18. Шевнин И. История старообрядческого братства // Словесница искусств. 2012. № 2(30). URL: <https://www.slovoart.ru/node/1186> (дата обращения: 09.05.2019).

УДК 281.93-3:273
DOI 10.18101/978-5-9793-1674-1-95-110

**АРСЕНИЙ ЛЫСОВ — ПОСЛЕДНИЙ ЕПИСКОП
ИЗМАЙЛЬСКОЙ СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ ЕПАРХИИ**

© **Федорова Алла Ивановна**

кандидат исторических наук, доцент,
Государственный университет «Одесская политехника»
Украина, г. Одесса
alla20086@gmail.com

© **Пригарин Александр Анатольевич**

доктор исторических наук,
Одесский национальный университет им. И. И. Мечникова
Украина, г. Одесса
prigarin_alexand@mail.ru

В статье на основе документов Мазаракиевского архива дается комплексное исследование жизнедеятельности последнего епископа Измаильской старообрядческой епархии Арсения (Анисима Лысова, 1885–1960). Подаются его биографические данные, особое внимание уделяется его нелегкому послевоенному правлению 1945–1947 гг. как из-за смены юридического подчинения епархии, так и из-за голода. Весной 1947 г. епископ Арсений временно был отстранен от управления епархией по состоянию здоровья, а епархия передана в управление кишиневскому епископу Иосифу. А. Лысова неоднократно пытались отправить жить в какой-либо монастырь епархии, но в результате в 1950 г. он оказался в небольшом селе Анновка Бородинского района, где и доживал свой век. Измаильская старообрядческая епархия после него так и не возродила свою самостоятельность.

Ключевые слова: старообрядческий епископ, Арсений Лысов, Иосиф Моржаков, Измаильская старообрядческая епархия, Архангельский монастырь, Петропавловский монастырь, Муравлевский монастырь, Измаил, Анновка, Бессарабия

ARSENY LYSOV — LAST BISHOP OF THE ISMAIL OLD BELIEF DIOCESE

Alla I. Fedorova,
Cand. Sci. (History),
Odessa Polytechnic State University
Odessa, Ukraine
alla20086@gmail.com

Aleksandr A. Prigarin
Dr. Sci. (History),
Odesa Mechnikov National University,
Odessa, Ukraine
prigarin_alexand@mail.ru

The article based on the documents of Mazarakia archive gives a comprehensive study of the life of the last bishop of Izmail Old Believer diocese Arseniy (Anisim) Lysov, 1885–1960. The article submits his biographical data. The special attention is given to his uneasy post-war governing during 1945–1947 because of the change of the legal subordination of

the diocese and the famine. In the spring of 1947, Bishop Arseny was temporarily removed from his diocesan administration for health reasons, and the diocese was placed under the authority of Bishop Joseph of Kishinev., They tried to send A. Lysov to live in a monastery of the diocese many times, but as a result, in 1950 he ended up in a small village of Annovka, Borodino district, where he lived out his days. Ishmael Old Believer diocese after the last bishops's governing has not revived its independence.

Keywords: Old Believer bishop, Arseny Lysov, Joseph Morzhakov, Ismail Old Believer diocese, Archangel monastery, Peter and Paul monastery, Muravlevsky monastery, Ismail, Annovka, Bessarabia

Измаильская старообрядческая епархия была образована в 1857 г. Судьба ее непроста, поскольку из-за геополитического положения Бессарабии, на территории которой она находилась (входила в состав Молдавского княжества, России, Румынии), епархия неоднократно меняла и иерархическое подчинение — то белокриницкому митрополиту, то российскому архиепископу. Эту особенность отметил еще выдающийся апологет старообрядчества Ф. Е. Мельников [1999: 321]. Такое положение нередко приводило к неурядицам, даже конфликтам в епархии.

Измаильская старообрядческая епархия уже становилась предметом специальных комплексных исследований [Федорова 2005, 2008; Кучерявенко 2007], однако деятельность ее последнего епископа Арсения долгое время оставалась малоизученной. Заметим, что в последние годы в энциклопедических, биографических справочниках ведомости о нем несколько расширились [Арсений 2019; Епископ 2019 и др.]. Существенно дополнить наши знания об Арсении Лысове помогают документы, обнаруженные в архиве Кишиневской епархии РПСЦ (в так называемом Мазаракиевском архиве). Некоторые из них, касающиеся непосредственно Измаильской епархии, уже были опубликованы [Пригарин 2015, 2019; Литвина, 2016; Лунева, 2016; Федорова 2021 и др.]. Авторы данной статьи уже затрагивали отдельные аспекты обозначенной темы: А. Пригарин опубликовал автобиографию Арсения Лысова [Пригарин 2019], А. Федорова проанализировала первые послевоенные годы Измаильской епархии во главе с епископом Арсением [Федорова 2021]. Однако целостная картина жизнедеятельности Арсения Лысова еще не была сформирована.

В представленной работе мы постараемся комплексно осветить жизнедеятельность епископа Арсения (Анисима Филипповича Лысова), особенное внимание уделим послевоенному периоду его жизни. На основании новых источников, прежде всего документов Мазаракиевского архива, мы можем уточнить некоторые ранее опубликованные данные: например, И. Кучерявенко [2007: 87] отмечала, что «в 1946 г. владыка Измаильский Арсений продолжал управлять епархией ... из Кишинева».

Приведем короткую биографию будущего епископа. Родился Анисим Филиппович Лысов 8 февраля 1885 г. в г. Теленешты Оргеевского уезда Бессарабской губернии. Отец, Филипп Кондратьевич, был столяром, мать, Евфимия Анисимовна, — домохозяйкой. Образование получил в церковнославянской школе, также закончил 2 класса светской русской начальной школы. После обучения занимался земледелием. В 1907 г. женился на дочке землероба Марфе Аристарховне Кирчиковой [Пригарин 2019: 291–292]. Дети (данные на 1946 г.): дочь Мария, сыновья Александр, Иоанн, Афанасий.

С юных лет Анисим находился при церкви. С 1901 г. исполнял обязанности пономаря, в 1907 г. поставлен в псаломщики, а 30 мая 1912 г. епископом Балтским и Одесским Кириллом (Политовым) был посвящен в сан священника. В 1919 г. епископом Иннокентием (Усовым) был переведен из родного г. Телешты в с. Анновка, а в 1929 г. — в г. Вилково, где прослужил в старообрядческой Святоニコльской церкви до 1940 г.

Овдовев, принял постриг с именем Арсений в Петропавловском мужском старообрядческом монастыре вблизи Вилкова. В 1939 г. выдвинут на должность архиерея Измаильской старообрядческой епархии. 2 (15) февраля 1940 г. в праздник Сретения Господня, по благословению митрополита Силуяна епископы Кишиневский Иннокентий и Тульчинский Савватий хиротонисали его в сан епископа на Измаильскую старообрядческую епархию [Федорова 2009: 171–172]. Посвящение производилось в Святоニコльской церкви г. Измаила. Извещение об этом событии было разослано по приходам епархии 4 (17) февраля 1940 г. (текст извещения хранится в церкви Казанской Божьей Матери с. Приморское Одесской области).

В конце июля 1940 г. Бессарабия отошла к СССР, и Измаильская епархия перешла в подчинение Московского архиепископа. Однако уже через год территория вновь оказалась под властью Румынии. В начале 1943 г. епископ Арсений для старообрядцев губернаторства Транснистрия единолично рукоположил в сан епископа Сергия, за что 9 августа 1943 г. на Освященном соборе в Яссах получил выговор с предупреждением в дальнейшем избегать нарушений правил Святой церкви [Тимофеев 2013: 459].

После освобождения Бессарабии в 1944 г. и присоединения ее к Советскому Союзу вновь встал вопрос юридического подчинения Измаильской старообрядческой епархии. Московская архиепископия в этом же году направила в Бессарабию Пагкратия Дементьева для изучения положения и настроения местных старообрядцев [Чибисов 2011: 41].

30 сентября 1945 г. Совет старообрядческой архиепископии Московской и всея Руси назначил на Измаильскую епархию (а фактически подтвердил) епископа Арсения, а на соседнюю Кишиневскую — епископа Иосифа (Моржакова).

17 октября 1945 г. состоялось первое заседание Измаильского епархиального совета, на котором присутствовали все священники епархии и попечители (всего 22 чел.). Рассматривался ряд вопросов, которые епископ не мог решить самостоятельно. В частности, епископ Арсений докладывал о проблемах монастырей, обращал внимание, что в мужских монастырях епархии (Петро-Павловском вблизи г. Вилкова и Архангельском в с. Новая Некрасовка) «господствует самая настоящая нищета». Епископ категорически выступил против закрытия Петропавловского монастыря и перевода монахов в Архангельский, считал, что все проблемы возникают из-за отсутствия помощи от государства. Также на собрании поднимался вопрос о духовно-нравственном упадке в общине: епископ обращал внимание на необходимость постановки правильного церковного пения; предлагал старых уставщиков заменить на более образованных, молодых; говорил о необходимости открытия церковнославянских школ с разрешения государства. На первом заседании решались и административные вопросы: вводилось строгое делопроизводство по требованию как Московской архиепископии, так и

власти; епархиальным канцеляристом был избран протоиерей Иоан Сычев с окладом 500 руб. в месяц от всей епархии; создан фонд для канцелярских нужд в размере 200 руб. в месяц; определялась сумма от каждого прихода для обеспечения епископа (от Измаильской Никольской церкви, Вилковской Рождественской, с. Жебрияны, Анновка — по 3000 руб., Измаильской Рождественской — 600 руб., г. Килия, с. Старая Некрасовка — по 2500 руб., Вилковской Никольской, с. Муравлевка, Новая Некрасовка, Звездочка — по 2000 руб., Корячка — 1500 руб., Подковка — 1000 руб., Коса — 500 руб.). По инициативе епископа Арсения было принято решение на каждый праздник и в воскресенье собирать деньги в пользу инвалидов Отечественной войны. Предложение о создании епархиального совета в составе нескольких священников и мирян для решения срочных и важных вопросов отклонили [Федорова 2021: 126–128].

Согласно новому административному порядку, о любых изменениях (переизбрание церковных попечителей, уставщиков, пономарей; кто выбыл из какой должности, кто новый появился и т. д.) необходимо в письменной форме срочно информировать епископию, а та, в свою очередь, — уполномоченные органы. Ведь именно органы власти принимали решение о переводе священников, регистрации / закрытии общин. Любые перемещения епископа, иереев, диаконов сопровождалась документом о командировке, который предоставлялся с разрешения уполномоченного по делам религиозных культов. Так, уполномоченному докладывали, что 6 декабря 1945 г. епископ Арсений поставил в протодиаконы Иоана Сычева, 15 февраля 1946 г. — в священники с. Корячка Анания Смирнова, 6 июня 1946 г. из состава попечителей старообрядческого прихода с. Коса выбыл Иванов И. М. из-за судебного дела, вместо него введен Квасников Г. и т. д.

С 27 октября по 2 ноября 1945 г. епископ Арсений вместе с епархиальным секретарем протоиереем И. Я. Сычевым находился в командировке в Киеве по приказу совета по делам религиозных культов, где встречался с уполномоченным по УССР П. И. Вильховым. 23 ноября 1945 г. на епархиальном совещании епископ Арсений отчитывался о встрече с П. И. Вильховым. На совещании по «совету» уполномоченного был утвержден епархиальный совет (напомним, епархия отказалась от его создания на предыдущем совещании) в составе двух протоиереев — Деткова Симеона и Кирсанова Максима и двух священноиереев Леонова Киприана и Сухова Исидора. Леонов Киприан, священник Никольской (епархиальной) церкви в г. Измаил утверждался заместителем епископа, в большей степени из-за близости расположения.

Религиозная деятельность подпадала и под налогообложения. В конце 1945 г. Измаильский городской финансовый отдел потребовал от епископа Арсения выплатить за епископскую миссию налог в размере 13715 руб. за 1945 г. до 1 января 1946 г. Однако самостоятельно выплатить такую большую сумму епископ был не в состоянии, поэтому вынужден был обратиться к христианам епархии с просьбой о помощи.

В мае 1946 г. по приглашению кишиневского епископа Иосифа Арсений посетил Кишинев. Кишиневский епископ описал его внешность так: «Наружный вид еп. Арсения: росту... больше среднего, тучный, полный, немного рябоватый, борода маленькая и редкая, черная с проседью, на голове волос очень мало, лысый, шляпу никогда не носит, а везде и всюду в камилавке и с жезлом в руках.

В дорогу надевает подрясник из дешевого бумажного материала, который не настолько изношен, но настолько загрязнен и засален, что оттого даже блестит. В разговорах мало принимает участие, как будто ничем не интересуется, если что и скажет, только: „да“, „да“. Хотя мало и редко говорит, но видно, что он уважает писателя Пушкина, которого он иногда цитирует» [Арсений 2019: 89].

25 июня 1946 г. в Петро-Павловском монастыре состоялся епархиальный совет под руководством епископа Арсения относительно судьбы монастырей, где решили обязать каждую общину оказать помощь монастырю в сумме не менее чем по 200 руб. для дальнейшего его существования и благоустройства сада; вопрос объединения мужских монастырей вновь не нашел поддержки; управление Архангельским монастырем возлагалось на архиерея Феоклия Макарова под наблюдением епископа Арсения, который обещал временно переехать в монастырь.

В этот день состоялось еще одно заседание в г. Вилково, где обсуждались финансовые вопросы: решили с мая 1946 г. увеличить епархиальный канцелярский фонд с 200 до 500 руб.; обязали каждую общину выслать деньги в пользу архиерейских нужд исходя из количества прихожан и доходов (Измаильскую Никольскую — 4 000 руб., Измаильскую Рождественскую — 500 руб., г. Килия, с. Жебрияны, Муравлевка — по 2 500 руб., Вилковскую Никольскую, с. Корячка, с. Старая и Новая Некрасовка — по 2 000 руб., Вилковскую Рождественскую, с. Подковка, Анновка и Коса — по 1 000 руб.) [Федорова 2021: 129].

Надо учесть, что это были тяжелые голодные 1946–1947 годы. Чтобы немного сэкономить средства, а также позаботиться о монастыре, епископ Арсений в начале августа 1946 г. едет в Архангельский монастырь. Здесь он заболел малярией. В начале сентября, достаточно слабый, прибыл в г. Измаил. Протоиерей И. Сычев писал о нем: «Весь осунулся и изменился, насилию слова выговаривает». За ним стали ухаживать, но состояние не улучшалось, от услуг врача епископ отказывался. С конца сентября А. Лысов находился несколько недель в Измаильской городской больнице, однако состояние здоровья его оставалось неудовлетворительным. 6 ноября 1946 г. врачи дали заключение, что он страдает тремя болезнями: общим атеросклерозом, миокардитом и невралгией, что требует длительного отдыха и ухода.

По совету врачей уехать подальше от суеты, владыка Арсений направился в женский монастырь в с. Муравлевка, где пробыл до весны 1947 г. Там он немного оправился телесно (см. приложение 1).

Таким образом, с осени 1946 г. немалая епархия (3 монастыря, 15 приходов, 21607 прихожан) фактически осталась без управления.

26 января 1947 г. епархиальный секретарь И. Сычев сообщал кишиневскому владыке Иосифу, что состояние здоровья епископа Арсения неудовлетворительное; Рождество Христово, Богоявление он не служил. Также обращал внимание на состояние епархии: «Положение во всех отношениях — плохо! Никто не помогает, никто не обращает внимания чтобы помочь бедному епископу. Епархия наша сейчас почти на мертвой точке, а есть некоторые важные епархиальные вопросы. Например, положение монастырей, но кто их будет разрешать, не могу ума приложить. Владыка Арсений по своему состоянию здоровья не в состоянии, а священник от. Киприян как зам. епископа не решается сам решать какие-либо

вопросы, а я как самый маленький епархиальный работник, конечно, что могу или что смею». И. Сычев пытался инициировать созыв епархиального съезда для решения положения епархии, владыки, но получил ответ: «Мы сидим голодные да будем толковать за владыку нам и так пока обходительно, нам нужен урожай, а тогда будет видно». Как видим, инициативу И. Сычева не поддержали, т. к. на первом месте стоял вопрос неурожая и безденежья.

Московская архиепископия неоднократно вызывала епископа Арсения к себе, однако выехать он не мог. Например, 5 марта 1947 г. А. Лысов из Муравлевского монастыря сообщал архиепископу Иринарху, что болезнь и отсутствие денег не позволяют явиться в Москву: «В народе голод и нужда и мне нет подаяния и помочи, и я нуждаюсь в пропитании. По всем приходам моей епархии я послал письма и воззвания, чтоб помогли мне на поездку в Москву, и если получится от приходов мне помочь я приеду к вам немедленно и сообщу вам телеграммой в своем прибытии». В итоге И. Сычев на поездку собрал 2 829 руб., но она так и не состоялась.

С 10 по 25 марта 1947 г. в Измаильскую епархию епископом Иосифом по приказу архиепископа Иринарха направлены П. Дементьев и Ф. Поляков с целью разобраться «в правильности слухов и донесений» (таких, например, что о. Киприан крестил младенца, а кумовьями были муж и жена, венчал незаконные браки; жалобы на неподобающее поведение протодиакона Ивана Сычева и иеродиакона Феоклия и т. д.). Видимо, это посещение способствовало тому, что уже 3 апреля 1947 г. епископ Арсений написал воззвание к священникам и мирянам Измаильской епархии, что он по состоянию здоровья не может управлять епархией и благословляет обратиться в Московскую архиепископию с просьбой назначить временного управляющего, а его отправить на покой и предоставить обеспечение. 17 апреля 1947 г. Измаильское старообрядческое епархиальное правление обратилось к архиепископу Иринарху с просьбой назначить руководителя, поскольку епископ Арсений не может управлять епархией по состоянию здоровья. На совещании принято решение и относительно содержания епископа Арсения: установили сумму в размере 1000 руб. в месяц, а священнику Онуфрию Рябову за уход за ним — 200 руб. Правда, из-за тяжелого материального положения приходов решение не выполнялось.

17 апреля 1947 г. (правда, по другим данным 17 марта, что скорее всего является опечаткой) Совет Московской архиепископии постановил освободить Арсения Лысова от управления епархией без лишения права совершать святительские богослужения, а временное управление его приходами поручено кишиневскому епископу Иосифу. На этом же совете постановили предать запрещению священника Измаильского Никольского епархиального храма о. Киприана Леонова, секретаря епархии диакона Ивана Сычева и архидиакона Феоклия Макарова из-за недостойного поведения; в Никольский храм предложено епископу Иосифу направить протоиерея Пагкратия Дементьева, а в Кишинев направить священноиерея Прокопия Карцева или кого другого.

23 апреля 1947 г. еп. Арсений информировал архиепископа Иринарха о решении епархии отправить его на покой. Нужно отметить ответственность епископа. Уходя, он распределил наиболее важные вопросы — священнику о. Киприану поручил продать церковные календари на 1947 г. и переслать деньги в архиепи-

скопию; протодиакону И. Сычеву поручил предоставить в архиепископию сведения о монастырях согласно их требованию).

Уже в конце мая 1947 г. в Никольский храм в Измаиле посылают на служение о. Пагкратия Дементьева. Ему был дан указ позаботиться о содержании епископа Арсения и обустройстве его жизни. Но пробыл о. Пагкратий в Измаиле недолго, народ высказался против него, поскольку хотели иметь священника «из своей среды». Одной из причин непринятия П. Дементьева было то, что именно после его визита в епархию в марте 1947 г. Киприана Леонова запретили от священнослужения, заявляли, что это сделано специально, чтобы о. Пагкратий занял место запрещенного священника. 2 июня П. Дементьев выехал из Измаила. О своем пребывании в Измаиле он писал: «Мне пришлось поселиться вместе с епископом Арсением, которого пришлось на свой расчет все время кормить, пока находился в Измаиле, т. к. попечители церкви ни одного раза, до самого праздника Троицы, не пришли и не поинтересовались узнать, зачем я приехал и как живу. Только на первый день Троицы, когда я после службы сказал несколько слов относительно создавшегося положения в их церкви последнее время, указал им, что основной причиной запрещения их священника и диакона, послужило то, что в Измаильской епархии ввиду болезни еп. Арсения появилось анархическое поведение отдельных представителей духовенства, которые, прикрываясь слабостью своего Епископа, подумали, что высшей духовной власти для них больше не существует, а поэтому позволяли делать такие дела, которые не позволяют не только каноны церкви, но и простая, здравая совесть человека».

29 мая 1947 г., как раз когда о. Пагкратий прибыл в Измаил, епископ Арсений просит благословения у епископа Иосифа на управление епархией, поскольку он здоров и может управлять своей паствой. Возможно, эта просьба была обусловлена тем, что сам епископ Иосиф в это время был серьезно болен, перенес операцию. 12 июня 1947 г. епископ Иосиф отвечает, что рад, что состояние здоровья Арсения улучшается; вместе с тем акцентировал, что в таком возрасте сложно самому себя обслуживать, поэтому, посоветовавшись с инокиней Валентиной, предлагал Арсению на лето поехать в Муравлевский монастырь, где ему будет обеспечено своевременное питание и уход. Следует отметить, что и архиепископия рассматривала вариант переселения епископа Арсения именно в Муравлевский монастырь, но он отказывался из-за того, что монастырь неоднократно обворовывался, в нем не хватало пропитания, прежде всего хлеба. Епископ Арсений заявлял, что «на мамалыгу несогласен и вообще без средств он не согласен ехать жить в монастырь», но, с другой стороны понимал, что изыскать средства весьма сложно, поскольку «в народе сильно большая скудность в пропитании».

С 15 августа по 13 сентября 1947 г. епископ Иосиф, немного оправившись от болезни, в сопровождении диакона Никиты Латышева впервые посетил вверенную ему епархию. За время пребывания в Измаиле к нему приходили члены совета, некоторые из них жаловались на епископа Арсения, что он слабо вел дела, никакой дисциплины не было, а поэтому и духовенство ему не подчинялось, что слабым он был и до болезни, поэтому не способен был управлять епархией. Иосиф Моржаков вел беседы с епископом Арсением относительно его переезда в какой-либо монастырь, однако слышал лишь ответ: «я не знаю». Также приближенные к епископу Арсению люди указывали, что «он боится того, что его определят в монастырь и

там ему помогать не будут». Безусловно, материальное положение епископа в голодные годы было немаловажным определяющим фактором.

И Петропавловский, и Муравлевский монастыри выявляли готовность взять епископа на обеспечение. Сам епископ Арсений к осени 1947 г. принял решение переселиться в Архангельский монастырь и жить там вместе с о. Онуфрием Рябовым. «Мы против его желания не пошли, дабы не ухудшить его болезненного состояния. Ввиду этого пришлось ему уступить», — констатировал епископ Иосиф.

12 сентября 1947 г. еп. Иосиф благословил о. Онуфрия и в дальнейшем осуществлять уход за больным епископом Арсением, заботиться о нем и после переезда в Архангельский монастырь. Епархия обещала выдавать денежное вознаграждение, также некоторые приходы вызвались оказать помощь продуктами.

Ознакомившись с Измаильской епархией самостоятельно, еп. Иосиф пришел к следующему заключению: «Сколько нужно труда, житейского опыта, чтобы хотя бы отчасти поднять в епархии духовную дисциплину, кто виноват за ее упадок, сложно судить об этом, но на ошибках других мы должны учиться, а эти ошибки были среди последних епископов, которые вели борьбу между собой, сеяли ростки раздора, создавали партийность (Подчеркнуто нами. — Авт.) и этим уронили авторитет епископской власти, а поэтому последнего из них — епископа Арсения считали ни за что, по ним заметно, что в их сознании епископ им нужен только для посвящения священников и диаконов только. А посещать приходы только когда его пригласят, а приглашают только на престольный праздник только для торжественности службы, а церковно-общественная жизнь, по их понятию, вполне обходится без епископского руководства и влияния, и вот я очутился среди них с другими понятиями, и вот тут приходится задуматься, что я тут могу тут один сделать, как говорит народная мудрость: «один в поле не воин», эти лица со своим укладом со своими взглядами и понятиями, и эти взгляды и понятия считают святыми и неприкосновенными, и чуть-чуть их задень, как они уже и начинают тебя считать не своим, а чужим и посягающим на их святых, и возможно даже постоять до смерти. Ввиду этого прихожу к тому заключению, для того чтобы поднять хотя немного духовную дисциплину, для этого им надо избрать своего епископа, который всегда мог бы быть ближе к приходам».

Таким образом, епископ Иосиф не перекладывал всю вину за сложившееся положение в Измаильской епархии на епископа Арсения, а пытался выявить причины такой ситуации, понимал, что одному ему не справиться, учитывая, что в его распоряжении — не одна епархия, причем ему малознакомые. К сожалению, его рекомендации не были учтены. В противном случае история этой епархии имела бы иное продолжение.

Несмотря на то, что епископ Иосиф благословил епископа Арсения находиться в Свято-Архангельском монастыре с о. Онуфрием Рябовым, они продолжали находиться в Измаиле, т. к. Никольская община выступила против поставленного о. Кондрата Белова и попросила послужить у них о. Онуфрия, пока они не изберут себе священника из измаильских прихожан (напомним, что о. Пагкратия выгнали, не приняли). 1 ноября 1947 г. на служение в данной церкви по просьбе самих прихожан прибывает из Москвы священноиерей Прокопий Карцев. 18 ноября 1947 г. он сообщал, что епископ Арсений находится «в самом жалком состоянии, гости

т. е. вши, бродят по нему несчетно, грязный, рваный, не умывается, наверно, никогда, вчера я был у него и даже расстроился, думал за свой счет истопить баню и помыть его, но мне говорят, что нужно его не мыть, а жарить все его одежды, постели, и все в комнате». Почему так вышло, предположить сложно. Возможно, о. Онуфрий не выполнял должным образом возложенные на него обязанности, а может быть, он не мог сладить с больным, пожилым человеком.

10 декабря 1947 г. о. Онуфрий выехал в монастырь, чтобы подправить кельи, а после праздника Николы Чудотворца планировал перебраться туда вместе с еп. Арсением. Но из-за неподготовленности и непригодности помещений монастыря для жизни (кельи были без окон и практически все без дверей, имущество монастыря постепенно растаскивалось) переезд отложили до весны.

Но уже 27 декабря 1947 г. Измаильская Никольская община постановила: уход за еп. Арсением вместо о. Онуфрия, которого перевели на служение в с. Новая Некрасовка, возложить на о. Кондрата Белова; квартиру, занимаемую епископом, освободить для новопоставленного в Никольскую церковь о. Исидора Сухова (до этого служил в с. Новая Некрасовка), а еп. Арсению выделить комнату в доме епископии.

Свое решение относительно места пребывания еп. Арсений постоянно менял. Например, 1 января 1948 г. попечители Никольского храма обращаются к еп. Иосифу с просьбой благословить Арсения проживать в Петро-Павловском монастыре, на что он дал согласие, а игумен и братия дали обещание обеспечивать его питанием и жильем. Однако уполномоченный А. Остапенко не разрешил «перейти на покой» в Петро-Павловский монастырь из-за его закрытия в ближайшее время.

Материальное положение еп. Арсения оставляло желать лучшего. 28 февраля 1948 г. он сообщал еп. Иосифу, что получил от него 1000 руб. и от Московской архиепископии 2000 руб., которые уже потратил. «В настоящее время я нахожусь в очень бедственном положении в пропитании и одеянии. От всех моих приходов Измаильской епархии не получил ни одного рубля... В Муравлевском женском монастыре также большая скудность в пропитании по случаю неурожая. Не имеется хлеба. И многие уходят из монастыря постепенно. И я, несчастный, не имею где главы своей преклонить, отчего и страдаю в пропитании и одеянии». Выход из сложившейся ситуации Арсений видел лишь один — благословить его управлять Измаильской епархией как законно поставленного епископа. На что епископ Иосиф ответил 3 марта 1948 г.: «Этого я не могу сделать, это зависит не от меня, а от архиепископии Московской». А 12 марта 1948 г. дает ответ и относительно материальных нужд, вероятно, посоветовавшись с архиепископией: «Очень печально, что приходы Измаильской епархии не выполняют того, что они сами Вам обещали на совещании прошлого года, Московская архиепископия, слыша о Вашем скудном материальном положении и заботясь о Вас, 18 февраля 1948 года на собрании Совета ... постановили, что самое лучшее место для Вас пока жить в Муравлевском монастыре, но что касается бедности этого монастыря, архиепископия считает что Вы будете жить не на монастырском содержании, а Вам должна давать помощь Измаильская епархия».

Епископ Иосиф берет на себя контроль за обеспечением епископа Арсения: обязует приходы Измаильской епархии высылать деньги на питание епископа Арсения непосредственно ему, а он, в свою очередь, направляет их Арсению.

Несмотря на то, что обеспечение постепенно налаживалось, средств все равно не хватало. Например, Исидор Сухов, который стал благочинным Измаильской епархии, 8 апреля 1948 г. писал еп. Иосифу, что получил от него 200 руб. для владыки Арсения, однако «... владыка Арсений заявляет что ему требуется из одежды рубаха и штаны а также и курток покрыть, и протчие. Мы ему говорили: вл. пока что есть носите, потому что сейчас и в людях недостатки». И. Сухов также сообщал, что епископ Арсений регулярно ходит в церковь, заявляет, что он здоров и мог бы управлять епархией, но окружающие другого мнения.

В конце июля 1948 г. Арсений лично ездил в Кишинев, где вновь жаловался на тяжелое материальное положение и просил позволить управлять епархией. На обратном пути из Кишинева он остановился на станции Бессарабская, где три дня пробыл у сына Афанасия, а к празднику Св. Пророка Ильи приехал в с. Анновка к старшему сыну Александру.

Разрешения на руководство епархией епископ Арсений так и не получил. Известно, что иногда он еще служил, например на Сретение в 1949 г. в Никольском храме. Материальную помощь епископу оказывали еп. Иосиф, еп. Геронтий и приходы Измаильской епархии.

В марте 1950 г. владыка Арсений был отправлен на хутор Анновка. 17 марта 1950 г. он сообщал еп. Иосифу, что переведен из г. Измаила в с. Анновку Бородинского р-на по распоряжению уполномоченного по делам религиозных культов и просил благословения ему пребывать в с. Анновка навсегда, а также «обществу Ановскому чтобы они приняли меня в свое общество не на служение в церкви, а помолиться Г. Богу». К маю месяцу епископ стал понемногу понимать, что с ним произошло, описывает, как его отправили путем угроз и давления «из прекраснаго г. Измаила в Анновку, в пустынное захолустное место» (см. приложения 2, 3).

После переезда епископа его дочь Мария обратилась к уполномоченному, который заявлял, что не давал приказа на переселение. Он также не возражал против возвращения Арсения в Измаил, однако при условии, что дочь его возьмет к себе, при церкви он не должен жить. Но дочь к себе брать отказалась.

Арсений Лысов считал, что попечители удалили его из Измаила незаконно и самоправно, без благословения Московской архиепископии, без святительского благословения епископа Иосифа и распоряжения культа. Он посылал обвинительные письма и о. Исидору Сухову, и протоиереев Иоанну Сычеву. Видимо, какую-то вину за собой они чувствовали, поскольку заявляли епископу Иосифу, «что они боятся ... как бы им чего не было за владыку Арсения».

Епископ Иосиф не забывал Арсения: писал ему, держа в курсе старообрядческих дел (например, 25 марта 1952 г. сообщал о смерти 7 марта архиепископа Московского и всея Руси Иринарха в результате инфаркта, что 16 марта возвели в архиепископы Флавиана, а его, епископа Иосифа, избрали заместителем архиепископа); пересылал ежемесячное содержание в размере 300 руб. Состояние еп. Арсения оставляло желать лучшего, в конце 1953 г. он писал: «Я устарел, зубы у меня все выпали, я не могу хорошо говорить и служить. Получилась у мене сла-

бая моча, и болезнь грыжа. Мене некоторые приглашают в Теленешты служить в Св. церкви Покрова Пр. Богородицы. Но я не могу служить по моей старости и болезни».

В октябре 1955 г. еп. Арсений просит епископа Иосифа сделать распоряжение о выдаче ему архиерейского облачения на случай смерти и погребения, а именно — сакос, омофор, митру, стихарь, поручи, пояс, крест, жезл, панагию и Евангелие. Выполнить это поручалось протоиерею Исидору Сухову. В апреле 1956 г. еп. Арсений сообщал, что получил облачение, кроме митры, жезла и креста, просит их привезти. В середине декабря 1958 г. сыновья Арсения Александр и Афанасий сообщали Иосифу, что отец находится на одре смерти, пытались разъяснить вопросы в случае смерти: кто будет хоронить, с епископом или только со священниками, сколько их должно быть, кто им должен оплатить дорогу. Епископ Иосиф ответил незамедлительно, что в случае смерти приедет с двумя или тремя священниками, на похороны и на дорогу священнослужителям пожертвуют 1000 руб.

Умер епископ Арсений 8 июля 1960 г., похоронен 10 июля в с. Анновка.

Вошел он в историю как последний епископ отдельной Измаильской старообрядческой епархии (1940–1947 гг.), правление которого пришлось на весьма сложный период — война, голод, неоднократная смена подчинения. Эти сложные жизненные перипетии отразились на его здоровье, что привело к отстранению епископа Арсения в 1947 г. от управления епархией, которая как отдельная, самостоятельная так и не возродилась. Сам епископ в 1950 г. путем хитросплетений был отправлен подальше от Измаила — в с. Анновку, где и прожил остаток жизни. Известен Арсений Лысов и тем, что занимался переписыванием книг, составлением собственных служебников и сборников духовных стихов, проповедей. Его труды встречаются не только в общинах Измаильской епархии (напр., «Праздники певчия», 1902 г., Вилково [Федорова 2013: 181]), но и находятся в библиотеке МГУ им. М. В. Ломоносова (например, Сборник проповедей, 1952 г. [Смилянская, Денисов 2007: 42, 47, 165–167]).

Литература

1. Арсений (Анисим Филиппович Лысов) // Боченков В. В. Старообрядчество советской эпохи. Епископы Русской православной старообрядческой церкви (1918–1991 гг.): Биобиблиографический словарь. М.: Вече, 2019. С. 88–90.
2. Епископ Измаильский Анисим (Арсений Филиппович Лысов) (1885–1961) // Знаменитые старообрядцы. Жизнеописания. Достижения. Наследие: учебно-методическое пособие-хрестоматия / сост. И. Ю. Трушкова. Киров: Аверс, 2019. (Этнокультурное наследие стран и регионов. Т. 26). С.123. URL: http://kirov-peacefond.ucoz.net/Foto/20190607/znamenitye_staroobryadcy-zhizneopisanija-dost.pdf
3. Кучерявенко І. Ф. Ізмаїльсько-Бессарабська старообрядницька єпархія як історико-культурний та конфесійний феномен (1857–1946): дис. ... канд. іст. наук. Ізмаїл, 2007. 251 арк.
4. Литвина Н. В. Старообрядческая Бессарабия 1940-х гг. // Современное старообрядчество Молдавии: книжность, традиции, хозяйство. М.: Археодоксія, 2016. С. 111–118.
5. Лунева О.К. Старообрядческая община Покрова Пресвятой Богородицы с. Муравлевка: 1950–1962 гг. (по материалам архива Кишиневской Епархии РПСЦ) // Международные Заволокинские чтения. Сб. 4. Рига, 2016. С. 568–584.

6. Мельников Ф. Е. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) церкви. Барнаул: Изд-во БГПУ, 1999. 557 с.
7. Пригарин А. А. «Церковная археография» в среде старообрядцев середины XX в.: по материалам Измаильской епархии // Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи. Улан-Удэ, 2015. С. 98–109.
8. Пригарин А. А. Автобиографические материалы священства как источник для изучения вхождения липован в советское пространство (вторая половина 1940-х гг.) // Культура русских-липован в национальном и международном контексте. Бухарест, 2019. Вып.7. С. 287–303.
9. Смилянская Е. Б., Денисов Н. Г. Старообрядчество Бессарабии: книжность и певческая культура. М.: Индрик, 2007. 432 с.
10. Тимофеев В. Белокриницкая митрополия в годы Второй мировой войны: Освященный собор в г. Яссы, 1943 г. // Культура русских-липован в национальном и международном контексте. Вып. 6. Бухарест, 2013. С. 455–462.
11. Федорова А. И. Избрание и посвящение Измаильского епископа Силуяна в сан Белокриницкого митрополита // Старообрядчество: история, культура, современность: материалы IX междунар. конф. (Великий Новгород, 30 сентября — 2 октября 2009 г.). Великий Новгород, 2010. С. 167–175.
12. Федорова А. І. Старообрядницькі общини Південної Бессарабії у ХІХ — першій половині ХХ ст.: історико-конфесійний аспект: дис. ... канд. іст. наук. Одеса, 2005. 238 арк.
13. Федорова А. І. Ізмаїльська старообрядницька єпархія: проблема пошуку власного єпископа (1906–1919 рр.) // Емінак. 2020. № 3 (31). С. 88–97. URL: [https://doi.org/10.33782/eminak2020.3\(31\).438](https://doi.org/10.33782/eminak2020.3(31).438)
14. Федорова А. І. Маргіналістика у вивченні історії старообрядництва Подунав'я // Інтелігенція і влада. Серія: Історія. Вип. 29. Одеса: Астропринт, 2013. С. 175–185.
15. Федорова А. І. Старообрядницька Ізмаїльська єпархія (50-і рр. ХІХ ст. — 40-і рр. ХХ ст.) // Науковий вісник. 2008. № 20(76). С. 167–177.
16. Федорова А. І. Ізмаїльська старообрядницька єпархія у перші повоєнні роки (1945–1947). Старожитності Лукомор'я. 2021. №2. С. 124–134. URL: <https://doi.org/10.33782/2708-4116.2021.2.69>
17. Чибисов А. В. (игумен Мануил). Тенденции развития древлеправославной церкви в СССР (1941–1949 гг.) // Вестник Волгоградского государственного университета. Сер. 4. «История. Регионоведение. Международные отношения». 2011. № 1. С. 39–46.

Приложение 1

Копия письма протодиакона Иоанна Сычева
епископу кишиневскому Иосифу от 8 декабря 1946 г.

г. Измаил 8 Дек. 1946 г.

Г. И. Х. С. Б. П. Н.

Преосвященнейший Владыко Иосиф

Во первых строках своего маленького письмеца извещаю Ваше преосвященство в том, что я грешный раб божий Протодиакон Иоанн Сычев, по милости Великаго Бога нахожусь жив и здоров, и то от всея своея души желаю и Вашему Преосвященству. Во-вторых, ставлю в известность Вашему Преосвященству, что я сегодня 8-го декабря 1946 г. в вечернее время, получил от Вашего преосвященства, за что оказался очень рад и благодарен, потому что считаю это за великую честь.

Владыко Святый! Вы просите известить Вам о состоянии здоровья Владыки Арсения, хотя мне очень больно, но к Вашим святительским услугам начну свое сообщение с того, что в последнее время Владыка ко всеобщему стыду всей Измаильской епархии переживал и переживает большую материальную нужду, жизнь в городе дорога, а средств нету и помощи ждать неоткуда, и вот владыка Арсений, чтобы что-либо сэкономить из своих материальных запасов, решил поехать в Архангельский монастырь // и там некоторое время пожить, и вот он в начале августа месяца н.г. отправляется в монастырь и там живет до первых чисел сентября месяца, питается вдоволь разной свежей рыбой, и пьет грязную воду из озера Ялпуга и, к своему несчастью, заболевает малярией, которая его изматывает до потери сил. Как-то добился он из монастыря до Измаила и когда прибыл домой, я его не узнал, весь осунулся и изменился, насилиу слова выговаривает. Стали за ним ухаживать, ничего не помогает, предложили доктора, не пожелал, а 2-го сентября стал заговариваться и пожелал пособороваться. На следующий день 3-го сентября по ст. ст. ему стало легче. В это время мы получили с ним письмо из г. Вилково, приглашение на Храм Рождества Богородицы. Владыка говорит, «что ж делать, я нездоров, не поеду, а тебе Бог благословит, поезжай поспразднуй». Я поблагодарил и уехал в г. Вилково, поспраздновал, а у воскресенье 9-го сентября вечером получаю из Измаила новость, якобы Владыку видели ведомаго арестованным двумя военными. Я поспешил поскорее возвратиться в Измаил и узнать истину, приезжаю, узнаю следующее: под бывший праздник Рождества Богородицы Владыка стал особенно странно / волноваться, наконец оделся и пошел по улице сам не помня куда и зачем и очутился на берегу Дуная в запретной военной полосе, его попросили уйти оттуда, а он стал противиться и кричать: «Я епископ, я имею право на все, я должен ехать». Его взяли на погранзаставу, стали с ним разговаривать, нельзя ничего понять, говорит что попало, тогда его повели в городские соответствующие органы гражданской власти, там разобрались, что за человек пред ними, ненормальный, и отпустили домой, но он вместо того, чтобы попасть домой, очутился в противоположной стороне города, на кладбище. Как-то люди его доставили в его келью, где он стал делать разные ненормальные вещи, стал на себя надевать по несколько епитрахилей, которые находились в его келье, по несколько пар поручей на одну руку, а на плечи стал одевать одеяло воображая, что он облачается в ризы, берет Св. Евангелие и

выходит на двор и идет, куда, сам не помня ничего. Как-то его завели в келью, все от его как-то отобрали, а он стал буйнить, рваться и бежать, тогда поняли, что с владыкой плохо, вызвали врача, который моментально решил: владыку нужно отправлять в г. Черновцы в психиатрическую лечебницу, но как-то упростили врача дать направление в местную горбольницу. И // бедный владыка Арсений был помещен в больницу, где пробыл несколько недель, немного пришел в себя, опомнился и стал угадывать посещающих его, но все-таки еще заговаривался. После всего больничного прибыл домой, стал понемногу поправляться, но все-таки мы видели, что с ним дело нехорошее. Вызвали врача, проверить его состояние, совместно с другими врачами осмотрели и засвидетельствовали, что он страдает тремя нелегкими болезнями, а именно: общим атеросклерозом, миокардитом и неврастенией, нуждается в длительном отдыхе и бдительном уходе и спокойе, мы на всякий случай запаслись докторским свидетельством.

После того, как врачи освидетельствовали владыку, они ему посоветовали куда-нибудь уехать подальше от суеты и отдыхать. И вот на основании такого предписания и совета врачей Владыка Арсений пожелал уехать в женский монастырь в с. Муравлевка, где находится и по сей день. Живется ему там не плохо, поправился телесно хорошо и плотно, кушает и пьет, но горе в том, что он сейчас, бедненький, сделался хуже как маленький ребенок. Что кушает и сколько скушает, ничего / не чувствует и все под с...я (Так в тексте. — *Авт.*), в общем, Владыко Святой, нам горе! Пока у нас епархия почти что вдовствующая, и у кого просить совета, как быть дальше, и как поступать, не можем предложить свою голову, что делать и как быть, какие дела административные это конечно по нашей линии, а вдруг касается какое серьезное дело духовное, не знаю как быть? Пробовали кое с кем заговаривать, чтобы созвать епархиальный съезд, чтобы что-нибудь решить со владыкиным положением, а нам отвечают: «Мы сидим голодные да будем толковать за владыку, нам и так пока обходительно, нам нужен урожай, а тогда будет видно». Вот тут-то и думай, Владыко Святой, как быть? Так уж уповаем на Его, Всевышнего Творца, с надеждою, дабы указал своим праведным перстом, ибо без Его воли ничтоже. Ваше Преосвященство извещает о прибытии Владыки Иринарха в Кишиневе, а мы получили уже телеграмму, Владыке Арсению дабы прибыть в Кишинев, но дали ответ, что владыка Арсений еще не в состоянии своего здоровья сделать поезд//ку куда либо, да и вообще, кажется, Владыка Арсений закончил свою оперу. Очень жаль! Очень печально! Очень больно! Но надо и это перетерпеть нам.

Очень досадно мне, что не посчастливилось еще побывать в Кишиневе и совместно поторжествовать и почтить посещение гор. Кишинева Владыкой Иринархом, но, видно, мы еще не удостоились таковой чести.

Очень сочувствую Вашим частным неудачам. Желаю Вам крепости и бодрости душевной и телесной. Осмеливаюсь просить Вас, Ваше Преосвященство, сообщить мне, как поспрашивалось в вашем Храме прибытие владыки Иринарха, кто у него дьяконом? И кто у вас теперь дьякон? Я уже соскучился за архиерейской службой, наверное, благодаря нездоровью владыки, забуду и служить архиерейскую службу. Как будто бы и все, а может быть, что и забыл. Прошу простить Христа ради. На сем заканчиваю, простите за такое, остаюсь жив и здоров, чего желаю и Вашему Преосвященству на Многая Лета.

Недостойный раб божий и ваш покорный слуга протодиякон Сычев И.
(МА. Д. Переписка с епископом Арсением Измаильским. Л. 68–70 об. — рукописный текст на тетрадных листах).

Приложение 2

Письмо епископа Арсения
владыке Иосифу. Анновка, 23.05.1950

Г. I. X. с. б. п. н.

Возлюбленный о Христе собрат Преосвященнейший Вл. Иосиф.

Посылаю вам братский привет ваш о Христе брат епископ Арсений. И желаю Мира, здравия и душевного спасения.

Владыко Св.

Извещаю вам, что церковные измаильские попечители незаконно поступили со мною и несправедливо изгнали меня с моего престола Изм. епископии и без согласия Общества Изм. Без Благословения и разрешения Моск. архиепископии и вашего и культа.

Если я был в чем виновен, // то мое преступление должны были судить Моск. архиепископия и удалять с престола. А не мерские попечители церкви, простые лица. Обманули мене и сказали ложно, что культ приказал им немедленно удалить мене из Измаильской епископии. А культ никакого приказа не давал. И эту ложь говорили мне первые люди измаильские церк. Попечители, священник Сухов Исидор и дьякон Сычев Иван служители Христовой Церкви, Свет мира и соль земли. Я поверил им, удалился по закону Св. Ап. Павла. Кто противится власти, тот противится Богу. По скором отезде моем из Измаила в с. Анновку дочь моя / Мария ходила к культу и спросила его, давал ли он приказ попечителям удалить мене из Измаильской епископии. Он ответил нет.

Позвал церк. попечителей священника и дьякона, спросил их, почему они удалили мене в с. Анновку. попечители свящ. и дьякон свет мира и соль земли, ответили ложно, что я добровольно пожелал перейти в с. Анновку.

Удалили мене быстро и скоро, ночью как какого преступника. Не дали мене даже попрощаться с Св. церковью Христовою и с моею паствою прав. христиан.

Вечером я сел в автомобиль в гор. Измаиле, а утром был в Анновке.

// Так поступили со мною незаконно церк. попечители служители церкви Божией.

Привезли и бросили мене как малоценную вещь, из прекраснаго г. Измаила в Анновку, в пустынное захолустное место. По заслуге моей послужившаго Св. Христовой церкви при помощи Божией 35 лет. А сами служители Св. Церкви остались роскошно жить и питаться в хорошем городе. За такое их несправедливое и незаконное мое изгнание, Господь их накажет, каждого по делам его. За то что они погубили мене на старости лет и изгнали здесь страдать и плакать.

Слава Богу за все. Аминь.

Простите мене владыко Святой.

Смир. Арсений Епископ. 1950 г. 23 мая.

Анновка

(МА. Д. Переписка с епископом Арсением Измаильским. Л.3–4 об. — рукописный текст на тетрадных листах).



Церковь во имя Покрова Пресвятой Богородицы. Анновка. 1961



(МА. Д. С. Анновка)

**СУДЬБА СТАРООБРЯДЧЕСКОГО СВЯЩЕННИКА
ГРИГОРИЯ СЕРГЕЕВИЧА КАРПОВА (ПО МАТЕРИАЛАМ АРХИВА
ФЕДЕРАЛЬНОЙ СЛУЖБЫ БЕЗОПАСНОСТИ — ФСБ)**

© **Волоскова Марина Николаевна**

магистрант,

Новгородский государственный университет

Россия, г. Ржев

Lotaringiyaa@yandex.ru

В XX в. на старообрядческую церковь обрушились новые жестокие испытания — гонения от богоборческих властей. Тоталитарное государство добивалось не столько отречения от веры, сколько физического уничтожения верующего народа. Были раскулачены, сосланы в лагеря или расстреляны многие старообрядцы, в т. ч. и священничество. Многочисленные лишения претерпели родственники «врагов народа». Судьбы многих наших соотечественников, пострадавших в XX в., до сих пор неизвестны. Сегодня благодаря относительно свободному доступу к архивным материалам потомки репрессированных и исследователи могут ознакомиться с архивно-следственными делами тех, кто подвергся репрессиям.

В данной статье описывается судьба старообрядческого священника Григория Сергеевича Карпова. Иерей Григорий родился в с. Брынь (ныне Сухиничский район Калужской области), в семье священника. Семья Карповых принадлежала к числу так называемых неокружников, т. е. старообрядцев Белокриницкой иерархии, не приемлющих «Окружное послание» 1862 года. Неокружники в конце XIX — начале XX в. имели свою иерархию, приходы и общинную жизнь. В священнический сан Григорий Карпов был рукоположен старообрядческим епископом Филаретом Московским, служил в храме родного села. В 1937 г. священник Григорий Карпов был приговорен тройкой УГБ НКВД Западной области по обвинению в контрреволюционной агитации (ст. 58 п. 10 УК РСФСР) к расстрелу. Предъявленных обвинений священник не признал. Отца Григория расстреляли 12 сентября 1937 г. В настоящее время на предполагаемом месте расстрела (овраг в перелеске в полукилометре после поворота на Сухиничи с федеральной магистральной автомобильной дороги М-3) установлен памятный крест.

Ключевые слова: старообрядчество, провинция, Калужский край, с. Брынь, репрессии, священники, Григорий Карпов, вера, Советская власть.

FATE OF THE OLD BELIEVER PRIEST GRIGORY SERGEYEVICH KARPOV
(BASED ON THE ARCHIVE OF THE FEDERAL SECURITY SERVICE (FSS))

Marina N. Voloskova

Master's Student,

Novgorod State University named after V.I. Yaroslav the Wise

Rzhev, Russia

lo-taringiyaa@yandex.ru

In the XX century, new cruel persecutions fell on the Old Believer Church — persecutions from the God-fighting authorities. The totalitarian state sought not so much for the renunciation of faith as the physical destruction of the believing people. Many Old Believers, including the clergy, were dispossessed, exiled to camps or were shot. Relatives of "enemies of the

people" also suffered numerous hardships. The fate of many of our compatriots who suffered in the XX century is still unknown. Today, thanks to relatively free access to archival materials, descendants of the repressed and researchers can get acquainted with the archival and investigative cases of those who were subjected to repression. This article examines the fate of the Old Believer priest Grigory Sergeyevich Karpov. Priest Gregory was born in the village of Bryn (now Sukhinichi district of Kaluga region) in the family of a priest. The Karpov family belonged to the so-called neokruzhniki, that is, the Old Believers of the Belokrinsky hierarchy, who did not accept the "District Message" of 1862. Neocircles in the late XIX — early XX century had their own hierarchy, parishes and community life. Grigory Karpov was ordained to the priesthood by the Old Believer bishop Filaret of Moscow, served in the church of his native village. In 1937, the priest Grigory Karpov was sentenced by the troika of the Department of State Security of the People's Commissariat of Internal Affairs of the Western Region on charges of counterrevolutionary agitation (Article 58, paragraph 10 of the Criminal Code of the RSFSR) to be shot. The priest did not admit the charges. Father Grigory was shot on September 12, 1937. Currently, a memorial cross has been installed at the alleged place of execution (a ravine in a copse half a kilometer after the turn to Sukhinichi from the Federal Highway M-3).

Keywords: old believers, province, the Kaluga region, the village of Bryn, repression, priests, Grigori Karpov, faith, Soviet power

В XX в. многие старообрядческие священнослужители, миряне были расстреляны, этапированы в исправительно-трудовые лагеря. Гонения претерпевали родственники и близкие «врагов народа». Показательна судьба иерея Григория Карпова из Калужского края. Будущий старообрядческий священник Григорий Сергеевич Карпов родился 20 ноября 1886 г. в с. Брынь Думиничского района Западной области, в семье старообрядческого священника. В с. Брынь проживали старообрядцы разных согласий, в основном поповского. После издания «Окружного послания» 1862 года в Брыни появились противники «Послания», так называемые неокружники, а вскоре был поставлен священник — о. Сергей Карпов.

Карповы имели собственное хозяйство: 22 десятины земли, 5 лошадей, 4 коровы, 5 овец, 1 молотилку. У Григория был младший брат Михаил [Архив УФСБ, л. 16, 19]. Григорий получил домашнее образование, с 1916 по 1918 г. служил рядовым в царской армии. Вскоре женился на девушке Анне, которая была родом из соседнего с. Ряполово. После революции семья вела хозяйство: 10 десятин земли, 2 лошади, 2 коровы, 3 овцы, 2 свиньи [Там же, л. 16, 18]. 3 января 1922 г. Московским неокружническим епископом Филаретом Григорий был поставлен во священники к старообрядческой церкви родного села [Там же, л. 19].

В 1928 г. о. Григорий Карпов был лишен избирательных прав, как священнослужитель. В 1929 г. за невыполнение хоззаготовки (должен был сдать государству 50 пудов хлеба) о. Григорий был осужден Думиничским народным судом на 3 года ссылки в Архангельск. Ссылку священник отбыл и вернулся в с. Брынь, где проживала его семья. В 1931 г. у семьи о. Григория райфинотдел отобрал и впоследствии продал дом [Там же, л. 16об., 19об.]. В начале 1930-х гг. о. Григорий окормлял старообрядческую общину с. Молоково Московской области. Последний раз он там бывал в 1936 г. [Там же, л. 20об., 1, 2, 3, 4об.]. В июле 1937 г. старообрядческая церковь в с. Брынь была закрыта местной властью. В начале августа 1937 г. о. Григорий был арестован НКВД Западной области по доносу и заключен под стражу в тюрьму г. Сухиничи Западной области. На мо-

мент ареста семья священника состояла из жены Анны Афанасьевны, дочерей Татьяны (8 лет) и Павлы (3 года) [Там же, л. 16, 18, 21, 21об.]. В архивно-следственном деле Григория Сергеевича Карпова указано, что он был среднего роста, брюнет, носил длинные волосы и бороду [Там же, л. 16]. При аресте у священника был изъят паспорт (серия ДЗЖ № 747550), выданный Думиничским РОМ 29 марта 1937 г. [Архив УФСБ, л. 16]. 4 августа 1937 г. состоялся первый допрос о Григория. Сначала последовали вопросы о некоторых фактах биографии (служение священником, вопросы о родственниках), а затем уже — «по существу дела»:

— Сколько лет Вы были священником и когда?

— В 1922 году 3 января Московским епископом Филаретом я был посвящен на чин священника старообрядческой церкви в с. Брынь, т. е. по месту жительства. Священником я был с 1922 до ноября 1929 года и затем с мая 1933-го по настоящее время. Перерыв в период 1929–1932 гг. я был в ссылке.

— Кто Ваш брат и где находится?

— Мой брат Карпов Михаил Сергеевич, рожд. 1893 года, является тоже священником старообрядческой церкви с 1927 или 1928 года в г. Ржеве, где находится и сейчас. Он также был посвящен епископом старообрядческой церкви Филаретом.

— Признаете Вы себя виновным, что в связи с закрытием Вашей церкви Вы проводите среди верующих контрреволюционную агитацию?

— Я никакой агитации не веду. Пусть верующие сами хлопочут, если они заинтересованы в открытии церкви. Я знаю, что чтобы сделать ремонт церкви, необходимо созвать «двадцатку», а таковой всей налицо в селе нет. Ее выбирали в 1932–33 годах, и многие члены выбыли или умерли.

— Вы признаете себя виновным в том, что проповедуете в церкви с целью контрреволюционной агитации?

— Нет, не виновен. Я против Советской власти никогда не выступал» [Там же, л. 19–19об.].

Вопросы о младшем брате Михаиле были, конечно, не случайными. Через некоторое время о Михаиле был арестован Ржевским отделением УНКВД по Калининской области и приговорен к расстрелу. Второй допрос проходил 9 августа:

— Признаете Вы себя виновным, что в контрреволюционных целях убеждали Шевченко Петра в пораженческих взглядах?

— Я не помню, чтобы я вообще когда разговаривал с гражданином Шевченко. Что касается военных вопросов вообще, то я в них совсем не разбираюсь.

— Признаете Вы себя виновным, что под влиянием Вашей контрреволюционной агитации в колхозах с. Брынь выходят на работу до 5% колхозников?

— Я не ставлю себе целью удерживать колхозников от колхозных работ. В дни религиозных праздников в церкви людей ходит очень мало, в основном старые люди. Виновным себя в контрреволюционной агитации не признаю.

— Вы признаете себя виновным в том, что 25 июля сего года в церкви убеждали своих близких сторонников по религии, что «Советской власти скоро не будет»?

— Я никогда не говорил и не говорю ни с кем о войне и политических вопросах. Приведенный факт отрицаю.

— Держите Вы связь с попами православной церкви и в чем она выражается?

— Ни с кем из них я связи не держу и не разговариваю. Наши религиозные взгляды различные, а по другим вопросам просто не доводилось говорить. Я слышал, что в период войны, не помню в каком году, когда священником служил мой отец, священники старообрядческий и православной церкви выносили хоругви совместно и вместе служили молебны на открытом воздухе» [Архив УФСБ, л. 20–20об.].

10 августа 1937 г. по делу о Григория Карпова было вынесено обвинительное заключение: «Карпов Г.С. проводил контрреволюционную агитацию против колхозов, акт закрытия церкви в июле сего года в контрреволюционных целях истолковывал как незаконное действие, распространял контрреволюционные пороченческие слухи, а именно: в июне 1937 г. рабочего Шевченко Петра убеждал в неизбежности захвата Японией Дальневосточного края. 25 июля сего года в церкви убеждал верующих в гибели колхозов. Требует от верующих аккуратного посещения церкви по всем религиозным праздникам, в результате чего в такие дни в колхозах выходят на работу от 40 до 50% людей. Закрытие церкви в с. Брынь в июле сего года пытался показать в глазах колхозников как противозаконное действие. Настраивал отсталую часть колхозников, чтобы всеми мерами не допустить закрытия церкви. Виновным себя не признал» [Там же, л. 21].

Дело по обвинению Григория Сергеевича Карпова было направлено на внесудебное разбирательство. 28 августа 1937 г. тройка УГБ УНКВД Западной области священника Григория Карпова приговорила к высшей мере наказания — расстрелу. 12 сентября 1937 г. приговор был приведен в исполнение [Там же, л. 22–22об.].

Постановлением Президиума Калужского областного суда от 30 декабря 1957 г. постановление тройки УНКВД по Западной области от 28 августа 1937 г. в отношении Карпова Григория Сергеевича отменено, дело прекращено [Там же, л. 6].

В заключение отмечу, что судьбу о. Григория Карпова повторили многие духовные лица и верующие в период с 1930 по 1938 г. Советская власть нанесла мощный удар по старообрядчеству. В период с 1930 по 1939 г. священнослужители и активные миряне были расстреляны либо находились в исправительно-трудовых лагерях, практически все старообрядческие церкви были разграблены и закрыты либо вовсе уничтожены.

Источники

1. Архив УФСБ по Калужской области. Ф. 2. Д. П-7972. — Arhiv UFBS po Kaluzhskoj oblasti. F. 2. D. P-7972.

ЭКОНОМИЧЕСКИЕ СТРАТЕГИИ И ИХ РЕЛИГИОЗНЫЙ ПОДТЕКСТ В ОБЩИНАХ СТАРООБРЯДЦЕВ-ПЕРЕСЕЛЕНЦЕВ ПРИМОРЬЯ

© **Литвина Наталья Викторовна**

заведующая лабораторией, исторический факультет,
Московский государственный университет; Архив РАН
Россия, г. Москва
tartalja@mail.ru

В последнее время три общины старообрядцев-поселенцев в Приморье вызывают растущий интерес исследователей, журналистов и отечественных старообрядцев разных согласий. В статье дается обзор исторического пути, языка, мировоззрения, экономического успеха группы староверов часовенного согласия, а также специфики программы содействия добровольному переселению соотечественников в отношении староверов. Автор показывает позицию переселенцев в перспективе развития экономики их сообществ и экономики региона.

Ключевые слова: экономическая стратегия, старообрядцы, переселение, Приморье, ссуды, кооператив

ECONOMIC STRATEGIES AND THEIR RELIGIOUS SUBTEXT IN THE COMMUNITIES OF OLD BELIEVERS-SETTLERS OF PRIMORYE

Natalia V. Litvina

Senior Researcher, Head of the Interdepartmental Archaeographic Laboratory,
Faculty of History,
Moscow State University
Moscow, Russia
tartalja@mail.ru

In recent years, three communities of Old Believers-settlers in Primorye have aroused the growing interest of researchers, journalists and domestic Old Believers of different accords. The paper gives an overview of the historical path, language, worldview, economic success of the group of Old Believers of the chapel accord, as well as the specifics of the program of assistance to the voluntary resettlement of compatriots in relation to Old Believers. The author points out the position of the resettlers within the prospects for the development of their economy and the economy of the region.

Keywords: economic strategy, Old-believers, resettling, Primorye, loans, cooperative

В последние годы деятельность трех общин староверов-переселенцев в Приморье вызывает нарастающий интерес исследователей, журналистов и отечественных старообрядцев разных согласий. Монографии, доклады и научные статьи Ю. В. Аргудяевой [2008], О. Г. Ровновой [2010; 2016], Д. Е. Раскова [2013; 2016а] и др. раскрывают темы исторического пути, языка, мировоззрения, экономического успеха группы староверов часовенного согласия, а также касаются

специфики программы содействия добровольному переселению соотечественников в отношении староверов [Государственная ... Эл. ресурс].

Три общины расположены в Красноармейском (с. Дерсу) и Дальнереченском (с. Любитовка и хутор Русский флаг) районах края, приблизительно в середине пути между Владивостоком и Хабаровском. Благодаря переселенцам за короткое время население с. Дерсу с 12 человек увеличилось приблизительно в девять раз, в Любитовке поселилось немногим более 30 человек и на хуторе — около 10. У каждой общины своя стратегия экономического развития, кроме того, несколько человек объединились в кооператив, который в настоящее время развивается собственным, не вполне типичным для переселенцев способом. Как описал в своей статье Д. Е. Расков [2016б], зарубежным староверам свойственна динамическая двойственная модель, объединяющая необходимость обособления от мира и одновременно ведения успешного хозяйства.

В Приморье у переселенцев изначально была разница как вводных условий (экономическая стартовая база, время и этапы переселения, условия на месте поселения, численный состав семей, причины переселения), так и в оценке экономического взаимодействия с государством с точки зрения угрозы спасению души.

В с. Дерсу руководитель общины Ульян Мурачев со своей семьей отправился после неудачной попытки обосноваться в селе под Уссурийском. Дерсу — родина тестя Ульяна, в 2011 г. село было удаленным и полузаброшенным, с прилегающими заросшими бывшими колхозными полями (около 1000 га), в окружении реки (со сложной переправой) и сопок. Кроме того, территория сельского поселения граничит с национальным парком «Удэгейская легенда», что значительно осложняет самообеспечение жителей лесоматериалами, в частности необходимыми каждой семье дровами.

Проблемы оформления земли и выделения субсидий общине с. Дерсу, нараставшие со времени постепенного переселения братьев Мурачевых с семьями в конце 2010-х гг., решались на всех уровнях: от администрации районного центра Новопокровка до правительства Приморского края, а также были на контроле у президента. И тем не менее по причине ряда непродуманных действий (например, массового оформления КФХ — крестьянских (фермерских) хозяйств, как предпринимательской деятельности, предполагающей оплату налогов), 700 га из обрабатываемых старообрядческой общиной с. Дерсу земель находятся в аренде, а не в безвозмездной собственности, как это было возможно для первой волны переселенцев, или безвозмездном пользовании (с переводом в собственность через 4–6 лет), как это возможно сейчас. В то же время благодаря грантам старообрядцы закупили технику для полного сельскохозяйственного цикла, построили зернохранилище и коровник. Все пятеро братьев Мурачевых — многодетные, у самого Ульяна, например, 12 детей; село постоянно растет за счет рождаемости, все используют положенные социальные государственные выплаты. Каждый из братьев в свою часть сельскохозяйственного производства включает своих детей и их семьи. Экономическая устойчивость с. Дерсу помимо государственных дотаций, держится на общем участии в работах всей многочисленной семьи, в основе которой — клан Мурачевых. Возможно, именно ограниченные земельные ре-

сурсы обусловили этот специфический экономический уклад. Экономическую семейную систему в то же время нельзя назвать ни кооперативом, ни коллективным хозяйством. Сам Ульян и его старший сын Ефрем — наиболее состоятельные представители семьи.

Несмотря на то, что оставшиеся в Дерсу коренные жители в большинстве старообрядцы, все же они не так строго соблюдают религиозные правила, как переселенцы. Даже сравнительно небольшое их количество для переселенцев представляет некоторую проблему. Ульян Мурачев так описывает причины, по которым для старообрядцев лучше было бы жить совсем обособленно: «Мы лишние, беспокоим людей, погулять, выпивать не даем спокойно, ни поматериться. Они такого не ожидали. Нужен полностью обособленный хутор, ни они нам, ни мы им, главное, чтобы не мешали».

Он же сделал выводы на основе своего опыта жизни в России: «Мы только через 5 лет немножко поняли, как себя вести. В России что само главное: не доверяться, уметь за себя стоять, привыкнуть к матершинству, привыкнуть к воровству и привыкнуть к местному народу — это само чижало переселенцам. Если не умеешь за себя встать — ты сам размазня, доверился — сам размазня. А такого понятия в Бразилии нет. Там самый большой позор — кто кого обманул. Там доверие существует на сто процентов. Там не надо договор писать — руку пожал, все, мы надеемся» [Архив 2018].

В Дерсу нет школы, но приезжают учителя. Вот как описывает необходимость учебы Николай Мурачев:

«Школа приезжает раз в неделю, учат. Не надо документ, главное, чтоб умели читать, писать, решать, а на земле работать — нам этого хватает» [АМАЛ 2018].

Если ориентация на государственную помощь в с. Дерсу обусловлена как неравномерной экономической состоятельностью малых семей, так и ограниченной ландшафтом площадью сельхозугодий, то следующие группы переселенцев-староверов, переезжая в Приморье, развивают принципы максимальной независимости. Староверы, поселившиеся в населенном селе Любитовка (более 300 человек коренных жителей — не старообрядцев), получили положенные 300 га земли на семью, а привезенный капитал «долларовый миллионер», глава общины Иосиф Ревтов вложил в приобретение техники. Сыновья Иосифа, как только создавали свои семьи, сразу отделялись от отцовского хозяйства и начинали самостоятельно жить и своими силами обрабатывать свой земельный участок. Все дети школьного возраста посещали любитовскую школу.

Специфическое поведение и, главное, экономические успехи переселенцев, с одной стороны, подстегивают местное население заниматься масштабным сельским хозяйством, с другой — вызывают неоднозначные, зачастую негативные реакции и местных жителей, и сельской администрации.

Чтобы избежать контактов с местными жителями, брат Иосифа Ревтова Ульян свой «хутор» под названием Русский Флаг устроил прямо в центре своего участка земли. Ульян Ревтов, так же как и брат, привез в Россию значительный долларовый капитал, но приобрел только минимально необходимую технику, а

на остальные средства купил землю в дополнение к положенным ему государственным 300 гектарам.

Свой опыт Ульян Ревтов резюмирует так: «За что в России не хотят работать — ради закона, здесь мы платим где-то 48% налогов. За то работать никто не хочет. Я тоже не знал, а когда зачал подсчитывать, сколько уходит. И еще подняли нонче. НДС был 18 — 20 подняли. Мы работаем, у нас ничо не остается. А что поседем, у нас посевная, уходит где-то 40% да 50%. И мы еще 48 заплатили, что у нас осталось? 2% заработка. Техника сломалась... Все. Человек прогорит, 2–3 года — прогорит, не выдюживат народ, за что и работать не хотят» [АМАЛ 2018б].

Сыновья Ульяна еще не женаты и обрабатывают семейную землю. Из-за недостатка техники приходится пахать круглосуточно, сменяя друг друга. И тут встает вопрос первостепенной важности для переселенцев как с экономической, так и с духовной точки зрения: служба в армии. Тут и запрет на участие в любых боевых действиях, и экономическая система, в основе которой работа всех мужчин семьи на земле, когда в короткие сроки надо вспахать или убрать гигантские участки. Все это заставляет старообрядцев беспокоиться о своих молодых парнях каждый сезон призыва в армию, а краевую администрацию прикладывать все усилия, чтобы добиться отсрочки для призывников.

Получение кредитов — следующая важная проблема. Сельхозпроизводство очень затратное, Россельхозбанк для Приморья разработал специальный кредитный продукт «Родная земля» под 5% годовых. Для кооператива два специалиста с высшим образованием и немалым опытом два месяца оформляли бумаги на получение этого кредита. Это непосильное для старообрядцев документальное оформление возможно только с помощью профессионалов. У большинства переселенцев кроме земли ничего нет, и заложить под кредит им больше нечего.

Кроме сложного оформления задерживают выдачу денег, а когда речь идет о начале посевной — две недели задержки могут поставить под вопрос весь урожай. Так описывает проблему Ульян Ревтов: «Я в долг возьму, а чем платить буду? Не сумею посеять — все. Я никого не хочу обманывать, я хочу работать. Если они желают помогать, как государственные, как банкиры — будем работать с ними, а не будут — будем работать... маленькая и все. Земля заросшая, на второй-третий год только начинает урождать. Позапрошлый год мы взяли ничего, прошлый год — ничего взяли. Вот нонче надеемся, это только земли старые, которые обработаны, а которые целик — это только так, деньги выбрасывать. Деньги надо вложить, мы не сумеем за раз (сделать оборот). Приезжал Абрам из Бразилии: если бы дали хоть под посевную, но хоть бы на три года, потому что урожаем хороший зачем собирать когда, по-нормальному — на третий год» [Там же].

Обе общины горюче-смазочные материалы и семена сои для посева приобретают на средства кредитов.

Кооператив. Мысль о создании кооператива возникла во время визита митрополита Корнилия, который как представитель старообрядцев на правительственном уровне помогал переселенцам решать экономические проблемы. В кооператив заявилось пять человек, вероятно, вступят еще трое. Создавая коопера-

тив, старообрядцы думали так: «Не имея ничего, поодиночке пропадем, а вместе выживем» [АМАЛ 2018в]. Кооператив сообща получил около двух тысяч гектаров земли. Помощь в оформлении бумаг взял на себя старообрядец белокриницкого согласия из общины Владивостока. И то, что помогает переселенцам человек другой веры, хоть и старообрядец, и коллективный принцип объединения не членов одной семьи — все это вызвало осуждение остальных переселенцев. Аргументы были приблизительно следующие: «мы выжили за границей потому, что были единоличники. Если я понадеюсь на брата, а брат подведет, погибну и я, и брат. Нас с детства приучали возделывать только свое поле» [Там же].

Наиболее прогрессивные предлагали создать кооператив, но другого плана: чтобы в него входил склад, и все бы туда сдавали свое зерно. И со склада была бы общая продажа урожая. Если продаешь 10 тыс. тонн — одна цена, а 100 тонн — другая. Этот кооператив был бы потребительский, который создается в форме некоммерческой организации. Но пока нет возможности построить склад, ни единоличники не встали на ноги, ни сам кооператив.

Религиозные оценки действующих экономических стратегий.

Кредит большинством переселенцев воспринимается как честный займ у государства, который после возвращения не может повлиять на духовную практику старообрядцев, в отличие от субсидий, грантов и тому подобной безвозмездной государственной помощи. Она, с точки зрения старообрядцев, — благо, доставшееся «даром», милостыня, за которую ты должен отдариваться, отмаливать, которая оставляет получателя должником. А молиться за несправедливое государство — грех. Старообрядцы должны оставаться автономными и независимыми.

Вот как рассматривает перспективу развития своего хозяйства в России Авраам Калугин, который в текущем году переехал в Приморье из Бразилии: «Мы люди деловые, мы не хотим приехать — ради Христа. Мы не говорим, что "нам дайте". Кредит мы берем на какие-то сроки, на какой-то объем, мы все это привычны исполнять. Возможно быть успешным. Мы, если выращиваем свою продукцию, продаем — налог платим, и мы покупаем технику — налог платим, покупаем солярку — налог платим, мы создаем новые рабочие места и в округности сельских хозяйств все расцветает. Когда денег оборот есть, оно абсолютно все сразу — человек: "ой, мне надо обутки новые купить, одежду новую купить и у меня смартфон уже старый стает", и поехали, конца-края нет этому. От самых малых вещей до самого высокого уровня все подымается, но это мало кто понимает. Советская власть отобрала у людей амбицию. Она есть амбиция на даром дай. Все кто-то мне должен помочь, государство мне дом дать и медицину и все, и все. Нужно, чтобы приехать — быть успешным и быть полезным» [АМАЛ 2018г].

Источники и литература

1. АМАЛ. Москва, 2018г. Авраам Калугин, запись Н. В. Литвиной.
2. АМАЛ. Приморье, 2018а. Дерсу, Николай Мурачев, запись Н. В. Литвиной.
3. АМАЛ. Приморье, 2018б. Русский Флаг, Ульянов Ревтов, запись Н. В. Литвиной.
4. АМАЛ. Приморье, 2018в. Владивосток, В. М., запись Н. В. Литвиной.
5. Архив межкафедральной археографической лаборатории истфака МГУ (АМАЛ). Приморье, 2018. Дерсу, Ульянов Мурачев, запись Н. В. Литвиной.

6. Государственная программа по оказанию содействия добровольному переселению в Российскую Федерацию соотечественников, проживающих за рубежом // [Электронный ресурс]. МВД РФ. — URL: https://мвд.рф/mvd/structure1/Glavnie_upravlenija/guvm/compatriots (дата обращения: 18.09.2021).
7. Аргудяева Ю. В. Русские старообрядцы в Маньчжурии. Владивосток: Изд-во ДВО РАН, 2008. 400 с.
8. Расков Д. Е. Бегство от мира и земной успех: экономическая культура зарубежных староверов // Идеи и Идеалы. 2016б. Т. 1. № 4(30). С. 37–53.
9. Расков Д. Е. Об экономической культуре старообрядцев Бразилии // Русские старообрядцы: язык, культура, история: сб. ст. / отв. ред. Л. Л. Касаткин. М., 2013. С. 289–308; *Она же*. Религиозный фактор в экономике: к вопросу об интерпретации Вебера // Идеи и идеалы. 2016а. Т. 1, № 2(28). С. 70–80.
10. Ровнова О. Г. Полиглоты поневоле: языковая ситуация в старообрядческих общинах Южной Америки // Старообрядцы в зарубежье / под ред. М. Глушковского, С. Гжибовского. Торунь, 2010. С. 137–157; *Она же*. Бегут не от калача, а от бича: к истории переселения старообрядцев из Южной Америки в Россию (2008–2016) // Международные Заволокинские чтения. Сб. 4 / отв. ред. О. Г. Ровнова. Рига, 2016. С. 497–517; *Она же*. «Маленько переформили сарафан»: современная одежда старообрядцев Южной Америки // Живая старина. 2016. № 2. С. 41–45.

М. П. Татаринцева, А. А. Стороженко. Конфессиональный ландшафт старообрядцев часовенного согласия в Енисейской Сибири в XX — начале XXI в.

УДК 281.93-3(571.51)
DOI 10.18101/978-5-9793-1674-1-121-129

**КОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ ЛАНДШАФТ СТАРООБРЯДЦЕВ
ЧАСОВЕННОГО СОГЛАСИЯ В ЕНИСЕЙСКОЙ СИБИРИ
в XX — НАЧАЛЕ XXI в.**

© **Татаринцева Маргарита Петровна**

кандидат филологических наук,
Тувинский институт гуманитарных и прикладных
социально-экономических исследований
Россия, г. Кызыл
margotatar@mail.ru

© **Стороженко Алена Александровна**

кандидат исторических наук
Тувинский государственный университет
Россия, г. Кызыл
alstorozhenko@yandex.ru

В статье подводятся некоторые итоги полевых и архивных исследований учеными — историками, этнографами, искусствоведами, фольклористами старообрядцев часовенного согласия, населяющих огромный регион бассейна Енисея. Работа проводилась в течение 2016–2020 гг. и дала ощутимые результаты в виде уже увидевших свет монографий, отдельных выпусков журналов, посвященных этой теме, и нескольких десятков статей, раскрывающих уникальную степень сохранения традиций и активное развитие новаций в материальной и духовной культуре этого феномена.

Ключевые слова: старообрядчество, традиционная культура, старообрядческая община, переселения старообрядцев, часовенные, новозыбковские, белокриницкие, поморцы, Тува, «енисейский меридиан», Енисей, Дубчес, Верховье, Н. Н. Покровский, ТувГУ.

CONFESSIONAL LANDSCAPE OF THE OLD BELIEVERS OF CHAPEL ACCORD
IN YENISEI SIBERIA IN THE 20th — EARLY 21st CENTURIES

Margarita P. Tatarintseva

Cand. Sci. (Philology), Leading Researcher of the Department of History,
Tuva Institute for Humanitarian and Applied Socio-Economic Research
Kyzyl, Russia
margotatar@mail.ru

Alena A. Storozhenko

Cand. Sci. (History), A/Prof.,
Tuva State University
Kyzyl, Russia
alstorozhenko@yandex.ru

The article summarizes some of the results of field and archival research by scientists — historians, ethnographers, art historians, folklorists of the Old Believers of the chapel accord, inhabiting the vast region of the Yenisei basin. The work was carried out during 2016–2020 and gave tangible results in the form of monographs that have already been published,

individual issues of journals devoted to this topic, and several dozen articles that reveal the unique degree of preservation of traditions and the active development of innovations in the material and spiritual culture of this phenomenon.

Keywords: Old Believers, traditional culture, Old Believers community, resettlement of Old Believers, chapels, novozybkovskie, belokrynitskie, pomortsy, Tuva, "Yenisei Meridian", Yenisei, Dubches, Verkhovye, N.N. Pokrovsky, TuvSU

Старообрядчество как русский религиозный феномен появилось во второй половине XVII в. и распространилось практически по всему миру. Сложное по своей религиозной природе явление на рубеже XX и XXI вв. стало объектом пристального внимания широкого круга исследователей историков, искусствоведов, археографов, этнографов, фольклористов, лингвистов как в России, так и за границей.

По целому ряду причин старообрядческое движение не получило глубокого и разностороннего изучения ни до революции, ни в советское время, хотя некоторые труды ученых дореволюционного периода считаются классическими (А. Щапов, Н. Каптерев, Н. Ивановский и др.). В советский период глубокое изучение многомиллионного религиозного народного движения — старообрядцев не поощрялось, поскольку в общественное сознание упорно внедрялось мнение, что староверие — это косность и невежество.

Имевшиеся негласные табу зачастую не позволяли исследователям объективно изучать культуру и историю старообрядчества. Масштабные научные исследования развернулись лишь в последние десятилетия XX в. и в начале XXI в., что стало возможным на фоне изменившегося отношения государства к религии. Это относится не только к последователям древлеправославия, но и к другим конфессиям.

Среди русских переселенцев в Урянхай во второй половине XIX — начале XX в. старообрядцы составляли внушительную часть — не менее трети. Они предпочитали селиться в районах, удобных для занятия земледелием, охотой, промыслами. Первоначально это были очаги дисперсного расселения, где вместе с ними рядом бок о бок жили тувинцы и другие народы. Но наиболее желательными для них были территории, свободные от тесного соседства, особенно православного, и разного рода государственных структур. Постепенно, уже к концу XX в. из старообрядческих поселков в Туве образовалась локальная этнокультурная территория — так называемое Верховье, расположенное в верхнем течении Малого Енисея.

Долгое время просвещенная общественность Тувы судила о староверах по публикациям А.Ф. Емельянова, в частности по ставшей популярной, вышедшей в 1978 и 1981 гг. книге «От мира не уйти». Автор, будучи убежденным атеистом, был уверен, что любая религия, в т. ч. такая радикальная как старообрядчество — это «опиум для народа». Несмотря на то, что созданная на документальной основе книга А. Ф. Емельянова излагала в основном подлинные факты, с интерпретацией некоторых из них трудно было согласиться.

Почти одновременно с книгой А. Ф. Емельянова в Москве вышла книга Н. Н. Покровского — историка-археографа, большого знатока старообрядчества — «Путешествие за редкими книгами» (1982). Только посвященный читатель способен догадаться, что в первой главе автор пишет о тувинских старооб-

рядцах, об истории и особенностях культуры которых в научных кругах почти ничего не было известно. Будущий академик Н. Н. Покровский с группой своих учеников-новосибирских археографов неоднократно с экспедициями в 60–70-е гг. прошлого века бывал в знаменитом сейчас Верховье, а названная его книга позже не раз переиздавалась с дополнениями. С каким интересом, уважением, а порой и с юмором пишет он о местных старообрядцах! В лице академика можно отметить редкое сочетание глубокого ученого и прекрасного рассказчика. Однако в Туве книга общественного резонанса не имела.

Научное изучение старообрядцев Тувы было продолжено местными учеными из Тувы А. А. Стороженко и М. П. Татаринцевой. Первая в 2004 г. защитила диссертацию на тему «Старообрядчество Тувы во второй половине XIX — первой четверти XX века», вторая в новосибирском издательстве «Наука» в 2006 г. выпустила историко-этнографический очерк «Старообрядцы в Туве». Затем в 2015 г. ими совместно был издан сборник научных статей «Старообрядцы в Туве — ретроспектива и современность» (изд-во «Lambert»).

Старообрядческие общины Тувы, сохранившие крепость религиозных устоев, признаны современными исследователями настоящим «заповедником старой веры» Енисейского региона. В изучении их уникальных традиций, исторического прошлого, современных традиций в последнее время произошел настоящий прорыв. К активным полевым и камеральным исследованиям начиная с 2016 г. подключились российские и зарубежные историки-религиоведы, антропологи, фольклористы, искусствоведы. В ходе внимательнейшего изучения степени сохранности старообрядческой традиции в столь обширном и разнообразном по климатическим условиям и неоднородном по населению сибирском регионе, он получил образное название «енисейский меридиан». Установленная общность конфессиональной жизни, традиционного уклада, историческая память староверов-часовенных Красноярского края, Тувы и Хакасии позволила современным исследователям рассматривать это социокультурное пространство как единое. Оно сформировалось в процессе миграционного движения разных старообрядческих согласий и толков в бассейне великой сибирской реки, который они успешно обжили и сумели создать крепкое хозяйство на всем ее протяжении с юга «енисейского меридиана» — тувинского Верховья и далее вниз по течению вплоть до субарктических зон.

Совместный исследовательский поиск таких российских ученых, как А. Костров (Иркутск), С. Бураева (Улан-Удэ), М. Татаринцева (Кызыл), Е. Быкова (Киров), А. Стороженко (Кызыл), а также зарубежных коллег А. Пригарина (Одесса), Д. Рыговский (Гарту), привел к единодушному мнению, что на малоизученных и труднодоступных просторах бассейна Енисея возможны самые неожиданные находки и открытия и что эта территория, покрытая сетью небольших староверческих поселений и скитских общежитий, заслуживает пристального внимания и глубокого изучения. Впоследствии определенное участие в изучении староверов «енисейского меридиана», в основном в сравнительном плане, приняли Е. Данилко (Москва), Т. Моррис (США), Е. Дутчак (Томск), Г. Любимова (Новосибирск), Н. Литвина (Москва). Организатором, координатором и инициатором привлечения новых исследователей на всем протяжении

совместной работы была А. А. Стороженко, канд. ист. наук, доцент кафедры отечественной истории ТувГУ.

Напряженная полевая работа в течение нескольких лет сопровождалась активными архивными поисками в Кызыле, Красноярске, Новосибирске, Иркутске, Улан-Удэ, Енисейске, Минусинске. Ученые вели напряженную просветительскую работу в местных музеях, библиотеках, устанавливая дружеские корпоративные связи с местной интеллигенцией, заинтересованной в сохранении историко-культурного наследия сибирской глубинки. В некоторых из них удалось организовать круглые столы, семинары с чтением лекций и мастер-классами. Основное внимание в них было уделено исторической традиции уникального конфессионального сообщества, связанного со старообрядческой культурой, стремление высветить в ней и архаику, и современность, и способы адаптации к меняющимся условиям.

Несмотря на короткий срок, исследованием было охвачено несколько десятков старообрядческих поселений всего «енисейского меридиана», включающего течение самого Енисея и многочисленных притоков, а также притоков этих притоков. За десятилетия, прошедшие после первых экспедиций Н. Н. Покровского и его учеников, старообрядческий мир изменился, сменились поколения, и современным ученым пришлось заново устанавливать связи с населением и администрацией. Был собран удивительный по разнообразию полевой материал, что облегчит дальнейшие исследования, позволит определить новые направления исследований, соблюдая главный принцип антрополога: «Не навреди!» Ведь то, что является для исследователя предметом научного интереса, для обитателей отдаленных, затерянных в глуши тайги и болот деревень и скитских поселений является повседневностью, собственным сакральным пространством, границы которого необходимо уважать.

Но уже сейчас можно подвести некоторые итоги работы ученых по проекту «Изучение степени сохранности и характер эволюции традиционной культуры в старообрядческих сообществах» и назвать самые значительные результаты.

Старообрядцы, населяющие бассейн Енисея, очень неоднородны по конфессиональному составу. Преобладает часовенное согласие, но наряду с ними имеются общины поповского согласия (белокриницкие, новозыбковские), а также поморцы, титовцы и др. Они осознают свою близость на основе приверженности к «старой вере», во многом связаны общей исторической судьбой, но разобщены локальными религиозными традициями. Что касается традиций, то, по выражению д-ра ист. наук А. В. Кострова, «дистанция сохранения традиций ... составляет порядка нескольких десятков лет» [Костров 2018а: 78].

Исследовательские группы в своих поисках хотя и шли по стопам археографа академика Н. Н. Покровского и его соратников, но в некотором отношении им удалось превзойти своих предшественников, например, побывать в одном из самых сакральных мест для старообрядцев часовенного согласия не только нашей страны, но и зарубежных — Дубчесском монастыре, составить о нем четкое представление, установить связи с его насельниками и собрать некоторый научный материал. Дубчесский монастырь — это сеть удаленных и разрозненных скитов, имеющих устойчивую связь между собой и общинами своего согласия. Посещение скитов старообрядцев часовенного согласия, живущих в бассейне

Енисей — в Туве, на Дубчесе, позволяет делать выводы о современной скитской культуре, о закономерностях наличия или отсутствия скитов в разных местах этой обширной исследуемой территории, о скитских традициях. Надо сказать, что тувинские скиты — монастыри, просуществовавшие в Верховье почти сто лет, имели связь с Дубчесом и последние матушки-насельницы тувинских скитов в первом десятилетии XXI в. переехали туда на постоянное жительство, однако связь общины Верховья с ними и с монастырем в целом не прекратилась.

Непосредственный опыт изучения староверов на Енисее показал, что активные миграционные процессы продолжаются и происходят в наше время. Причины могут быть разными. Изучение истории старообрядческих поселений, как давно существующих, так и недавно появившихся на карте, показывает, что нужно не менее 10 лет, чтобы на новом месте либо поблизости от уже существующего поселения образовалась новая община. Собор может легко перемещаться, но не разрушаться, именно он определяет конфессиональную устойчивость и устойчивость быта. Выявлено, что миграционные процессы на данной территории в основном происходят по водным путям — новые поселения основываются на притоках Енисея и притоках этих притоков, они же служат средством коммуникации, без разветвленных водных путей невозможно было бы освоение этого огромного пространства, равного по площади нескольким европейским государствам.

Наиболее продуктивными для комплексного изучения сохранности, эволюции и адаптации традиционной религиозной и бытовой культуры в самых разнообразных проявлениях явились удаленные от административных и цивилизационных центров таежные деревни и скитские поселения староверов. Именно здесь дольше сохраняются старинные обычаи и обряды, содержащие в себе правила религиозной и семейно-бытовой жизни допетровских времен. Здесь ученым удалось ознакомиться с редкими старопечатными и рукописными книгами (в основном богослужебного содержания), запечатлеть на фото и видео или получить в подарок ставшие редкими предметы повседневного пользования, составить представление о жилищном убранстве, о костюме, о народно-художественном творчестве, связанном с духовной и бытовой жизнью староверов, — убранство икон, оформление лестовок, настенные листы — лубки, роспись сундуков, украшение одежды, посуды и др.

Новые экспедиционные материалы, собранные в многочисленных старообрядческих поселениях «енисейского меридиана», их достаточная полнота позволяют начать процесс компаративного и структурно-функционального анализа староверческих традиций, сложившихся в регионе с конца XX и в начале XXI столетия. Степень сохранности традиции в каждом из выявленных сообществ, специфика историко-культурного развития локальных конфессиональных общин, лишь на первый взгляд существующих обособленно, — вот вопросы, оказавшиеся в центре исследовательского поля. К числу актуальных и требующих проработки стоит отнести проблемы, связанные с механизмами жизнеобеспечения общин, особенно в «пандемийную эпоху», эволюции хозяйственной системы, проникновения и распространения технических «новин» в повседневную жизнь конфессионального сообщества, сторонящегося «орудий Антихриста» (компьютеры, мобильные телефоны и др.). Вопрос о том, предстоит ли снятие

или смягчение запретов и ограничений, когда-то направленных на минимизацию контактов наиболее радикальных толков и согласий с внешним миром, остается актуальным.

Важным вкладом в изучение мировоззрения и конфессиональной культуры староверов стало выявление, изучение и частичное введение в научный оборот находящихся в повседневном пользовании или хранящихся как семейные реликвии книжных собраний, цветников, рукописных сочинений, их машинописных копий, как правило, богословско-философского содержания, сборников духовных стихов, записанных в обычной тетрадке, а также записи интервью информантов, в т. ч. содержащие сведения биографического, краеведческого характера, а также нарративов на самые разные темы — от исторических, религиозных до бытовых и фольклорных. Некоторые сочинения современных самодеятельных старообрядческих авторов настолько глубоки, познавательны и интересны, что их предполагается подготовить к изданию (Н. Сидоркина, А. Г. Мурачев).

Итак, исследовательской группой предпринята основательная попытка разностороннего изучения современного состояния культуры старообрядцев, обитающих в основном в замкнутых пространствах обширного бассейна Енисея, основываясь на концептах: традиционность и консерватизм; адаптация; эволюция. И это дает возможность ученым рассматривать феномен старообрядцев Енисейского региона и ретроспективно, и перспективно и получить адекватное представление о положении дел, эволюции и степени сохранности традиционной культуры на сегодняшний день.

Результаты интереснейшего изучения староверов — архивные и полевые — не заставили себя долго ждать. Участниками проекта было сделано множество содержательных докладов на конференциях различного уровня. В различных изданиях появились публикации на данную тему по горячим следам и со свежайшим фактическим материалом. Так как количество научных публикаций на названную тему довольно внушительно и заняло бы не одну страницу текста — их около 100, выборочно ниже назовем лишь часть из них. Список очень неполный, но он показывает, как быстро освоили авторы новый материал, ввели его в научный оборот, как он разнообразен тематически и какие перспективы открываются перед исследователями при дальнейшей работе над темой.

Литература

1. Быкова Е. В., Костров А. В. «Широкий путь» в сознании старообрядцев Енисея: современная народная картинка о процессах глобализации // Традиционная культура. 2018. № 2(20). С. 53–63.
2. Быкова Е. В., Костров А. В. Старообрядческий лубок как визуальный источник в изучении костюма старообрядцев-часовенных Енисея // Мода и дизайн: исторический опыт — новые технологии: мат-лы XXI Междунар. науч. конф. СПб., 2018. С. 259–533.
3. Быкова Е. В., Костров А. В. Старообрядческий лубок «Две дороги — два пути»: комментированное прочтение визуального образа. Киров: Киров. обл. типография, 2019.
4. Быкова Е. В., Пригарин А. А. Мир визуальных образов старообрядцев Тувы: от иконы и лубочной картинки до фотографии // Новые исследования Тувы. 2019. № 1. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/803>
5. Быкова Е. В., Пригарин А. А. Визуальный образ черноризца в староверческих рукописях на Енисее // Этнос и конфессия: мат-лы междунар. XVIII этнографических чтений / отв. ред. В. М. Грусман, Е. Е. Герасименко. СПб.: ИПЦ СПбГУДТ, 2019. С. 33–38.

6. Быкова Е. В., Пригарин А. А., Стороженко А. А. Светильник XX столетия, наставник и учитель слову Божию: памяти Мурачева Афанасия Герасимовича (24 октября 1921 — 12 сентября 2008 г.) // IV Центральноазиатские исторические чтения. Пространство культур: через призму единства и многообразия: сб. мат-лов междунар. науч.-практ. конф. / под ред. З. Ю. Доржу, В. М. Дамдынчап, Ю. В. Попкова, А. А. Стороженко. Кызыл: Изд-во ТувГУ, 2018. С. 146–151.
7. Бураева С. В. Старообрядческая книжная традиция Енисея: возможности и проблемы компаративного анализа // Вестник Восточно-Сибирского государственного института культуры. 2018. № 4 (8). С. 29–38.
8. Данилко Е. С. Смерть ближе рубашки: похоронная обрядность старообрядцев-часовенных // Новые исследования Тувы. 2019. № 1. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/829>
9. Данилко Е. С. Тувинские старообрядцы на страницах советской периодики // Новые исследования Тувы. 2021. № 3. С. 61–74.
10. Дутчак Е. Е. Сибирские старообрядческие скиты и их паства на рубеже 1920–1930-х гг. // Новые исследования Тувы. 2019. № 1. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/828>
11. Дутчак Е. Е. Скитская экономика в культурном ландшафте таежной Сибири: *дар, милостыня, товар* // Новые исследования Тувы. 2021. № 3. С. 99–110.
12. Костров А. В. Общее и специфичное в истории и современности локальных групп старообрядцев Восточной Сибири // Старообрядчество: история, культура, современность: мат-лы XII Междунар. конф. Вып. 16. М.: Музей истории и культуры старообрядчества, 2018а. С. 73–79.
13. Костров А. В. «Окно в мир»: современный настенный лист старообрядцев часовенного согласия как отражение их мировоззрения // IV Центральноазиатские исторические чтения. Пространство культур: через призму единства и многообразия: сб. мат-лов междунар. науч.-практ. конф. / под ред. З. Ю. Доржу, В. М. Дамдынчап, Ю. В. Попкова, А. А. Стороженко. Кызыл: Изд-во ТувГУ, 2018. С. 156–162.
14. Костров А. В. Историзм в современном настенном листе старообрядцев часовенного согласия // REOSIANAG. № 17. August 2018. Institute for Russian and Altaic Studies, Chungbuk National University. P. 229–262.
15. Костров А. В. Феномен культуры современных старообрядцев-часовенных Енисейской Сибири. Красноярск, 2021.
16. Костров А. В., Моррис Т. Б. Визуально-текстовая агиография в настенных листах современных старообрядцев часовенного согласия // Новые исследования Тувы. 2019. № 1. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/831>.
17. Костров А. В., Пригарин А. А. Фотография как источник кросскультурного исследования территориальных групп старообрядцев // Традиционная культура. 2018. Т. 19. № 2. С. 38–53.
18. Любимова Г. В., Стороженко А. А. Траектория жизненного пути в этнокультурном ландшафте енисейских старообрядцев (материалы к биографии К. И. Юрковой) // Новые исследования Тувы. 2021. № 3. С. 75–89.
19. Пригарин А. А. Старообрядчество в процессах переходов: инновации как способ выживания и осмысления // IV Центральноазиатские исторические чтения. Пространство культур: через призму единства и многообразия: сб. мат-лов междунар. науч.-практ. конф. / под ред. З. Ю. Доржу, В. М. Дамдынчап, Ю. В. Попкова, А. А. Стороженко. Кызыл: Изд-во ТувГУ, 2018. С. 167–172.
20. Пригарин А. А. Глокализация в старообрядческой среде: модели и субъекты современной модернизации традиционалистских общностей Тувы и Буджака // Новые исследования Тувы. 2021. № 3. С. 210–231.

21. Пригарин А. А., Стороженко А. А., Татаринцева М. П. Актуальное конфессиональное письмо: между историографией и биографией (предварительные замечания к рукописи «Заповедная вера. Книга жития и страданий сымских старообрядцев») // Новые исследования Тувы. 2020. № 4. С. 180–200.

22. Рыговский Д. С. «Правило чашки»: гостеприимство старообрядцев в антропологической перспективе // IV Центральноазиатские исторические чтения. Пространство культур: через призму единства и многообразия: сб. мат-лов междунар. науч.-практ. конф. / под ред. З. Ю. Доржу, В. М. Дамдынчап, Ю. В. Попкова, А. А. Стороженко. Кызыл: Изд-во ТувГУ, 2018. С. 172–177.

23. Рыговский Д. С. «Чистое», «мирское» и «поганое»: старообрядческая концептуализация ритуальной чистоты // Запреты и предписания в славянской и еврейской культурной традиции / отв. ред. О. В. Белова. М.: Б. и., 2018. С. 167–186.

24. Рыговский Д. С. Механизмы различения в среде сибирских староверов // Язык, книга и традиционная культура позднего русского средневековья в науке, музейной и библиотечной работе: труды IV Междунар. науч. конф. / сост. Ю. С. Белянкин, Е. В. Воронцова, Н. В. Литвина М.: Изд-во Московск. ун-та, 2018. С. 728–737.

25. Рыговский Д. С. Техника и ее репрезентация как источник религиозного опыта в енисейском старообрядчестве // Государство и религия. Церковь в России и за рубежом. 2019. № 4(37). С. 19–44.

26. Рыговский Д. С. Влияние религиозных практик на социальную структуру енисейских староверов // Антропологический форум. 2019. № 41. С. 11–35.

27. Рыговский Д. С. Енисейские и шорские староверы: сложная структура «простого» сообщества // Новые исследования Тувы. 2019. № 1. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/830>

28. Рыговский Д. С. Экзотизация как познание: усинские старообрядцы и оптики до-революционных этнографических описаний религиозных сообществ // Новые исследования Тувы. 2021. № 3. С. 111–127.

29. Стороженко А. А. Конфессиональные миграции старообрядцев как канал межкультурного взаимодействия в Центральной Азии в XIX — начале XX в. // Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи: мат-лы VI Междунар. науч.-практ. конф. / науч. ред. А. П. Майоров, отв. ред. С. В. Васильева. Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2015. С. 130–136.

30. Стороженко А. А. История старообрядческой белокриницкой общины в Туве во второй половине XIX — начале XX в. // Современные этнические процессы на территории Центральной Азии: проблемы и перспективы: сб. мат-лов II Междунар. науч.-практ. конф. / ред. коллегия: З. Ю. Доржу, В. М. Дамдынчап. Кызыл: Изд-во ТувГУ, 2019. С. 165–169.

31. Стороженко А. А. С Волги на Енисей в XIX веке: история одного удачного переселения старообрядческого клана // Книжность и старообрядчество Костромского края и сопредельных территорий: сб. науч. ст. / отв. ред. Ю. С. Белянкин. М.: Археодоксия, 2019. Т. 2. С. 132–139.

32. Стороженко А. А. Старообрядческие монастыри «енисейского меридиана» в XX веке: истоки, традиции и современное состояние // Новые исследования Тувы. 2019. № 1. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/826>

33. Стороженко А. А., Татаринцева М. П. Верхнеенисейские старообрядческие скиты в Туве: историческая реконструкция // Научные труды Тувинского государственного университета: мат-лы ежегодной науч.-практ. конф. преподавателей, сотрудников и аспирантов ТувГУ, посвящ. 65-летию юбилею высшего педагогического образования в Туве и 95-летию становления Тувинской народной республики / отв. ред. У. В. Ондар. Кызыл: Изд-во Тув. гос. ун-та, 2016. С. 95–96.

34. Стороженко А. А., Татаринцева М. П. Прекрасная пустыня, прими меня в свою часть! Старообрядческие скиты в верховье Енисея // Традиционная культура. 2019. Т. 20. № 2. С. 88–97.

35. Татаринцева М. П. Фольклор старообрядцев Тувы // Мельниковские чтения: материалы (2017 г., февраль). Новосибирск, 2017.

36. Татаринцева М. П. Проблема сохранения культурных традиций в изменяющихся условиях (на примере старообрядцев в Туве) // IV Центральноазиатские исторические чтения. Пространство культур: через призму единства и многообразия: сб. мат-лов междунар. науч.-практ. конф. (г. Кызыл, 20–23 сентября 2018 г.) / отв. ред. З. Ю. Доржу, В. М. Дамдынчап, Ю. В. Попков, А. А. Стороженко. Кызыл: Изд-во ТувГУ, 2018. С. 172–177.

37. Татаринцева М. П. Фольклор старообрядцев таежных деревень верховья Енисея в репертуаре детского ансамбля "Октай" // Новые исследования Тувы. 2019. № 1. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/832>

38. Татаринцева М. П. Между верой и неверием: заметки о рукописи Е. Д. Паздерина «Воспоминания» // Новые исследования Тувы. 2021. № 3. С. 90–98.

УДК 82-94

DOI 10.18101/978-5-9793-1674-1-130-133

**ВАЖНЫЙ ЭТАП ПОСТИЖЕНИЯ ТРАДИЦИИ:
О МОНОГРАФИИ А. В. КОСТРОВА «ФЕНОМЕНЫ КУЛЬТУРЫ
СОВРЕМЕННЫХ СТАРООБРЯДЦЕВ-ЧАСОВЕННЫХ ЕНИСЕЙСКОЙ
СИБИРИ» (КРАСНОЯРСК, 2021)**

© **Ковригина Инесса Анатольевна**

кандидат исторических наук,

Иркутский национальный исследовательский технический университет

Россия, г. Иркутск

kovriginainessa@mail.ru

В современной историографии старообрядчества Енисейской Сибири наметился определенный всплеск. Это связано как со степенью сохранения и развития древлеправославной традиции в этом регионе, так и с активизацией экспедиционных исследований в последнее десятилетие. Когда-то именно здесь Н. Н. Покровский с коллегами совершил известное «археографическое открытие Сибири», которое заложило основательный фундамент для дальнейшего научного изучения вопроса. На фоне появляющихся в последнее время публикаций выделяется монография А. В. Кострова «Феномены культуры современных старообрядцев-часовенных Енисейской Сибири», являющаяся результатом многочисленных экспедиций и камеральных исследований. Посвященная культурной и визуальной антропологии, она вносит заметный вклад в понимание вопросов, связанных как с постижением истории старообрядчества, так и с современной культурой последователей часовенного согласия, проживающих в регионе.

Ключевые слова: старообрядчество, старообрядцы, часовенное согласие, Енисейская Сибирь, современная историография.

**IMPORTANT STAGE IN COMPREHENDING A TRADITION:
A REVIEW OF THE MONOGRAPHY BY A. V. KOSTROV "CULTURE PHENOMENA
OF MODERN "CHASOVENNYE" OLD BELIEVERS FROM YENISEI SIBERIA"
(KRASNOYARSK, 2021)**

Inessa A. Kovrigina

Cand. Sci. (History), A/Prof.,

Irkutsk National Research Technical University

Irkutsk, Russia

kovriginainessa@mail.ru

In the modern historiography of the Old Believers from Yenisei Siberia, a certain surge has been outlined. It is connected both with the degree of preserving and developing the ancient Orthodox tradition in this region, and with intensifying the field research in the last decade. Once upon a time — exactly right here N. N. Pokrovsky and his colleagues made the famous "archaeographic discovery of Siberia", which made a powerful foundation for further scientific study of the issue. Against the background of recent publications, "Culture phenomena of modern Old Believers-chasovennyh of Yenisei Siberia" — the monograph by A. V. Kostrov stands out, as it is the result of numerous expeditions and cameral studies. Dedicated to cultural and visual anthropology, it makes a significant contribution for understanding issues, which are related with comprehending the history of Old Believers and with the modern culture of the followers of chapel consensus living in the region.

Keywords: Old Believers, chasovennye, Yenisei Siberia, modern historiography

Енисейская Сибирь, к которой, опираясь на бассейновый подход, относят Красноярский край, Республику Туву, Республику Хакасию и Иркутскую область (а иногда и Забайкалье), имеет богатейший старообрядческий мир. Именно здесь находились и находятся скиты часовенного согласия, здесь же была обнаружена и описана знаменитая семья Лыковых. Не случайно именно здесь в 1960-е гг. Н. Н. Покровским и его коллегами было совершено известное «археологическое открытие Сибири» [Покровский 2005; Покровский, Зольникова 2002]. На протяжении последующих десятилетий новосибирскими и свердловскими/екатеринбургскими учеными были глубоко и всесторонне изучены разные вопросы истории, книжности и сознания старообрядцев этого большого региона. В постсоветский период к изучению развивающихся здесь многочисленных общин подключились ученые из местных региональных центров (Иркутска, Красноярска, Кызыла). В частности, по результатам серьезных лингвистических исследований Г. А. Толстова [2017] создала двухтомный «Словарь старообрядки А. К. Лыковой». История и фольклор старообрядцев юга региона описаны в монографии М. П. Татаринцевой «Старообрядцы в Туве» [2006] и в совместной с А. А. Стороженко книге [2015]. Семейная педагогика у старообрядцев на Енисее нашла свое отражение в монографиях Е. С. Бойко [2019, 2020]. Также эти и другие авторы издали ряд статей, посвященных миграциям, быту, искусству и мировоззрению местных старообрядцев.

В развитие имеющейся исследовательской традиции в 2021 г. в красноярском издательстве «КАСС» вышла в свет книга иркутского ученого А. В. Кострова «Феномены культуры современных старообрядцев-часовенных Енисейской Сибири» [2021], которая стала результатом полутора десятка экспедиций по разным территориям большого региона, а также серьезного камерального изучения добытых материалов. Изданию предшествовал цикл статей в тематических сборниках и крупных журналах, посвященных разным сторонам культуры часовенных. Созданная на основе этих трудов научная монография стала событием как для региональной, так и для общей историографии старообрядчества.

Во введении к монографии приведен обстоятельный обзор имеющейся историографии, посвященной старообрядчеству исследуемого региона, а также выражается благодарность многочисленным соэкспедиционерам и другим коллегам, помогавшим при проведении исследования. Примечательно этичное «отношение к полю», ключевые моменты которого также оговариваются во введении и проявляются в неразглашении имен информантов и населенных пунктов, в которых проживают старообрядцы. Автор ограничивается указанием субрегионов («Верхний Енисей», «Средний Енисей») или районов расселения, но приводит номера материалов, хранящихся в его архиве.

Первая глава посвящена решению общих проблем истории староверия и часовенного согласия. В ней последовательно анализируются такие категории, как «древлеправославие», «раскол» и «старообрядчество». При этом автор не останавливается на привычных клише, а, используя геополитический подход, дает обоснование своей теории «переходных периодов», увязывая с ней проблематику русской реформации и ее результатов. Также в первой главе осмысливаются история, структура, система связей и особенности культуры часовенного согласия,

которое отличает высокая степень сохранности традиции. Даются историко-геополитический, географический и антропологический подходы к анализу феноменологии старообрядчества. При этом наряду с глубокой проработкой вопросов пространственного размещения общин в географо-природном ландшафте региона большой интерес представляют описание и анализ специфических черт культуры изучаемого сообщества.

Во второй главе приводится анализ спектра знаковых феноменов современной культуры таежных старообрядцев. Эта репрезентация построена в рамках логики от традиционного к новационному. Поэтому она последовательно презентует специфику бытования таких объектов культуры как лестовка, новопечатная книга, визуально-текстовая агиография и религиозный пейзаж. В результате анализа этих материалов автор приходит к выводу, что религиозное искусство часовенных в последнее время «перешло на совершенно новый этап своего развития» [Костров 2021: 192]. А это, свою очередь, может говорить и о новом этапе развития этого согласия.

Третья глава целиком посвящена всестороннему анализу такого яркого феномена культуры часовенных старообрядцев, как новый лубок, который создается в современных скитах этого согласия и относительно широко бытует у его последователей. При этом достаточно подробно рассмотрены вопросы, связанные с производством, распространением и функционированием настенного листа, продолжающего лубочную традицию. Глубокое знание и понимание традиции позволило пойти дальше и предложить очень интересную аналитическую интерпретацию одного изображения, презентующего, как это названо в тексте, «социокультурный автопортрет согласия-церкви». Таким образом, перед читателем разворачивается саморефлексия современного таежного старообрядца, через которую проявляется его мировоззрение. Апофеозом анализа этих сложных, но содержательных визуальных материалов стал раздел, посвященный отражению взгляда современного скитского художника на историю, современность и будущее.

Чертой, выгодно отличающей монографию, является широчайшее привлечение визуальных материалов, которые, что очень важно, в большей мере используются не в иллюстративных, а в аналитических целях. Из 240 изображений, помещенных в приложение, 25 — это рисунки, а остальные — авторские и привлеченные (с указанием источника) фото. При этом подавляющее большинство (более 200) фото и рисунков сделаны автором и являются органичной частью проведенного им исследования. Примечательно, что этнографический рисунок применяется при презентации культурных объектов и локаций, фотографирование которых у часовенных запрещено (моленного костюма, передних углов, иконостасов, скитского быта). В результате даже просмотр иллюстративного ряда формирует информативную картину религиозного быта таежных старообрядцев, обращение же к приведенным визуальным материалам при чтении текста глав делает эту картину целостной.

Можно сделать вывод, что новая монография о культуре старообрядцев-часовенных сама стала своеобразным феноменом, через который проявляется вхождение (или возвращение после 100-летнего перерыва после А. М. Селищева) исследовательского сообщества, занимающегося историей и культурой старообрядчества Восточной Сибири в эпоху комплексных междисциплинарных иссле-

дований, основанных на привлечении данных географии, геополитики, истории, археографии, искусствоведения, фольклористики, лингвистики и, что немало важно, социальной, культурной и визуальной антропологии.

Литература

1. Бойко Е. С. Материнская речевая деятельность в социуме староверов на Енисее. Красноярск: Изд-во КГПУ, 2013. 287.
2. Бойко Е. С. Воспитание детей в старообрядческой семье на Енисее: духовные ценности и верность традиции. Красноярск: КАСС, 2020. 332 с.
3. Костров А. В. Феномены культуры современных старообрядцев-часовенных Енисейской Сибири. Красноярск: КАСС, 2021. 412 с.
4. Покровский Н. Н. Путешествие за редкими книгами. М.: Сова, 2005. 344 с.
5. Покровский Н. Н., Зольникова Н. Д. Староверы-часовенные на востоке России в XVIII–XX вв.: Проблемы творчества и общественного сознания. М.: Памятники исторической мысли, 2002. 471 с.
6. Татаринцева М. П. Старообрядцы в Туве. Новосибирск: Наука, 2006. 216 с.
7. Татаринцева М. П., Стороженко А. А. Старообрядцы Тувы: ретроспектива и современность. Saarbrücken: Lambert Academic Publishing, 2015. 137 с.
8. Толстова Г. А. Словарь старообрядки А. К. Лыковой: письменная речь. Т. I–II. Красноярск: Тип. Азарова Н. Н., 2017.

УДК 281.93-3(571.54+571.55)
DOI 10.18101/978-5-9793-1674-1-134-139

**СТАРООБРЯДЧЕСКИЕ ОБЩИНЫ
БУРЯТ-МОНГОЛЬСКОЙ (БУРЯТСКОЙ) АССР И ЧИТИНСКОЙ ОБЛАСТИ
В ПОСЛЕВОЕННЫЙ СОВЕТСКИЙ ПЕРИОД: ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ**

© **Дроботушенко Евгений Викторович**
кандидат исторических наук,
Забайкальский государственный университет
Россия, г. Чита
DRZZ@yandex.ru

В статье на основе имеющихся научных и научно-популярных публикаций, а также малоизвестных и неизвестных архивных документов характеризуются особенности развития старообрядческих общин на территории двух субъектов РСФСР — Бурят-Монгольской (Бурятской) Автономной Советской Социалистической Республики и Читинской области в послевоенный советский период. Автор отмечает, что данная проблематика на сегодняшний день изучена недостаточно. Если по более раннему времени исследований относительно много, то советское, особенно послевоенное, время не стало в плане изучения старообрядчества объектом пристального внимания ученых. Основу исследования составили документы Государственного архива Российской Федерации (ГАРФ) и Государственного архива Республики Бурятия (ГАРБ). Отмечается, что, согласно документам, старообрядчество в рассматриваемое время получило значительно большее развитие на территории Бурятии, чем в Читинской области. Так, в Бурятии некоторое время действовало зарегистрированное религиозное объединение старообрядцев. Известно и о большом количестве незарегистрированных религиозных сообществ. В Читинской области речь длительное время шла только об одной общине, количество прихожан которой постоянно сокращалось и к началу 80-х гг. XX в. составляло всего несколько человек. Значительно больше старообрядчество получит развитие в Бурятии и после смены социально-политической парадигмы во второй половине 1980-х гг. Автор говорит о том, что основной сложностью работы по проблематике исследования является слабое освещение истории старообрядческой церкви в регионе на страницах документов. Данные отрывочны и на сегодняшний день позволяют составить представление только об отдельных аспектах названной истории. Требуется дальнейшая серьезная работа с источниками, прежде всего, с документами центральных архивов, фонды которых по старообрядчеству в Забайкалье в послевоенное советское время исследователями изучены на сегодня в незначительной степени.

Ключевые слова: религиозность, религиозное сообщество, религиозная политика, религиозное объединение, старообрядчество, община, Бурят-Монгольская (Бурятская) АССР, Читинская область.

OLD BELIEVER COMMUNITIES OF THE BURYAT-MONGOLIAN
(BURYAT) ASSR AND CHITA REGION IN THE POST-WAR SOVIET PERIOD:
PROBLEMS OF STUDY

Evgeny V. Drobotushenko
Cand. Sci. (History), A/Prof., Dean of the Faculty of History and Philology,
Transbaikal State University
Chita, Russia
drzz@yandex.ru

The article, based on available scientific and popular scientific publications, as well as little-known and unknown archival documents, describes the features of the development of old-believers' communities on the territory of two subjects of the RSFSR, the Buryat-Mongolian (Buryat) Autonomous Soviet Socialist Republic and the Chita region in the post-war soviet period. The author notes that this problem has not been studied enough to date. If there are relatively many studies at an earlier time, then the Soviet period, especially after the war, did not become an object of close attention of scientists in terms of studying the old believers. The study was based on documents from the State archive of the Russian Federation (SA RF) and the State archive of the Republic of Buryatia (SARB). It is noted that, according to the documents, old believers, at the time under review, received much more development on the territory of Buryatia than in the Chita region. A registered religious Association of old believers operated there for some time. Many unregistered religious communities are also known. In the Chita region, for a long time there was only one community, the number of parishioners of which was constantly decreasing, reaching several people by the early 80's of the XX century. Much more old believers will develop in Buryatia after the change of socio-political paradigm in the second half of the 1980s. The author says that the main difficulty of the study is the weak coverage of the history of the old believers' church in the region on the pages of documents. The data are sketchy and, to date, allow us to get an idea only about certain aspects of the named history. Further serious work with the sources is required, first, with the documents from the Central archives, the funds of which have been studied by researchers to a small extent in the context of the history of the old believers in Transbaikalia in the post-war Soviet period.

Keywords: religiosity, religious community, religious policy, religious Association, old believers, community, Buryat-Mongolian (Buryat) ASSR, Chita region

История старообрядчества на территории Забайкалья получила достаточно большое освещение в научных и научно-популярных публикациях. Исследователями рассматривались самые разные ее аспекты. При этом первые работы появились еще в начале XX в. у таких известных авторов, как А. М. Попова [1928], А. М. Селищев [1920]. Значительное внимание старообрядческой истории региона было уделено в советское послевоенное время. Это исследования признанных специалистов в названном предметном поле, таких как Ф.Ф. Болонев [1978], Г. И. Ильина-Охрименко [1972], Н.Н. Покровский [1975] и др. Особый же интерес история забайкальского старообрядчества вызвала в связи со сменой социально-политической парадигмы во второй половине 1980-х — начале 1990-х гг. Продолжили свои исследования Ф. Ф. Болонев [2008, 2015, 2009] и Н.Н. Покровский [1975, 2011], появились новые авторы [Бураева 2003, 2017; Васильева 2012, 2013, 2014, 2017; Костров 2010, 2011, 2012; Покровский, Зольникова 2011; Юмсунова 2005] и др.

Основной проблемой при воссоздании полной истории старообрядцев в Забайкалье является то, что значительное внимание учеными уделено досоветскому времени, некоторое — советскому довоенному, но практически полностью за границами серьезного, качественного анализа остался послевоенный советский период. Сказанное предопределило обращение автора к источникам — документам Государственного архива Российской Федерации и Государственного архива Республики Бурятия, с целью заполнить этот пробел в истории старообрядчества.

Развитие религиозной ситуации в двух субъектах РСФСР на территории Забайкалья в рассматриваемое время шло приблизительно одинаково. Существовали единичные зарегистрированные религиозные объединения Русской право-

славной церкви и буддистов, незарегистрированные религиозные общины протестантов. Различие в значительной мере касается старообрядчества. Оно получает большее развитие на территории Бурят-Монгольской, а позже Бурятской Автономной Советской Социалистической Республики, чем в Читинской области. Причина этого кроется в состоянии старообрядчества в предыдущий период. В досоветское время оно значительно шире было распространено на территории Бурятии. В то же время в Восточном Забайкалье также был ряд районов, компактно заселенных старообрядцами. Данных о старообрядцах, проживающих в них в послевоенное советское время, на сегодня не обнаружено.

На территории Бурят-Монгольской (Бурятской) АССР в рассматриваемое время действовало единственное зарегистрированное религиозное объединение старообрядцев — это община беглопоповского согласия в с. Новый Заган Мухоршибирского аймака. Службы проводились в Покровской церкви [Васильева, Бураева 2012: 76; ГАРБ. Ф. Р-1857. Оп. 1. Д. 20: л. 1].

Названное религиозное объединение просуществовало до 1963 г., когда было снято с регистрации. Официальным поводом к его закрытию послужило постоянное нарушение советского законодательства о культах со стороны настоятеля Покровской церкви и, по сути, главы религиозной общины Петра Семеновича Симонова. После снятия с регистрации и запрета на ведение религиозной деятельности храм был опечатан. Вопрос о возобновлении деятельности мог быть решен при условии смены священнослужителя. Об этом членам было сообщено уполномоченным Советом по делам религиозных культов при Совете Министров СССР по Бурятской ССР. Запрос на нового священника был послан в старообрядческую патриархию, которая длительное время никакого ответа на него не давала и неизвестно, дала ли в итоге [ГАРБ. Оп. 1. Д. 20: л. 5].

Нарушения законодательства со стороны общины верующих и священнослужителя, возможно, были, однако, на наш взгляд, основная причина закрытия единственной зарегистрированной общины старообрядцев в регионе — это так называемая «хрущевская» антирелигиозная кампания, одним из главных итогов которой стало закрытие значительного количества действовавших культовых построек по всей стране, а также снятие с регистрации зарегистрированных в предыдущие два десятилетия религиозных объединений.

Помимо действовавшего зарегистрированного религиозного объединения старообрядцев на территории Бурят-Монгольской (Бурятской) АССР действовало в разные годы достаточно много нелегальных старообрядческих религиозных сообществ. Здесь следует указать, что на сегодняшний день точное их количество не установлено. Данные публикаций и архивных документов разнятся. Одни говорят нам о том, что на всей территории республики на начало 1950-х гг. действовала одна зарегистрированная старообрядческая община и две незарегистрированных. Одна из последних относилась к беспоповцам, вторая — к беглопоповцам. Согласно иным данным, к началу седьмого десятилетия действовало 15 незарегистрированных старообрядческих сообществ. Единовременный учет религиозных организаций 1961 г. дает нам данные о 16 незарегистрированных сообществах старообрядцев [ГАРБ. Оп. 1. Д. 20: л. 1; Там же. Д. 21: л. 16; ГАРБ. Оп. 4. Д. 244: л. 7; ГАРБ. Оп. 4 Д. 301: л. 8–23].

Расходятся данные по старообрядческим общинам административного центра республики — г. Улан-Удэ. По одним таковых было две, в «Заудье» и на «Батарейке», по данным отчета 1961 г. — одна, в «Заудье» [ГАРБ. Оп. 1. Д. 21: л. 16].

Следует сказать, что полного доверия нет и к отчету 1961 г. Так, согласно нему, культовая постройка у старообрядцев республики была одна — церковь в с. Никольск Мухоршибирского района [ГАРБ. Оп. 1. Д. 21: л. 16]. Как отмечалось выше, единственная зарегистрированная старообрядческая община с Покровским храмом была в с. Новый Заган того же района.

В с. Никольск, по некоторым данным, к этому времени была не церковь, а незаконно действующий молитвенный дом, который был организован и содержался верующей гражданкой М.З. Шурыгиной. На службах присутствовало до 20 чел. Деятельность названного молитвенного дома прекращена властями также в 1963 г. [ГАРБ. Оп. 1. Д. 35: л. 6, 13].

Среди районов Бурят-Монгольской (Бурятской) АССР по количеству старообрядцев выделялся Бичурский район. Уполномоченный Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР по республике Д. Б. Очиржапов по поводу большого количества старообрядцев в районе винил местные власти, которые закрывали глаза на деятельность религиозных сообществ, утверждая, что таковых нет [ГАРБ. Оп. 1. Д. 21: л. 15].

Согласно отчетной документации, старообрядческие общины Бурятии были достаточно большими в количественном плане. Некоторые из них достигали 25 чел. В целом это цифра небольшая, однако по сравнению, к примеру, с протестантскими сообществами на территории региона, она выглядит значительной. При некоторых старообрядческих общинах были начетчики — специально допущенные к чтению богослужебных текстов люди, в отдельных же случаях — уставщики, т. е. «заведующие» чтением текстов. В ситуации отсутствия священнослужителей и первые, и вторые из названных выполняли их функции. Такое положение дел было известно в Мухоршибирском (бывшем Бичурском), Тарбагатайском, частично Селенгинском и Заиграевском районах Бурят-Монгольской (Бурятской) АССР. В одном из документов встречаем данные о значительном количестве на начало 1960-х гг. бродячих уставщиков и начетчиков, что говорит об их востребованности [Васильева, Бураева 2012: 78; ГАРБ. Оп. 1. Д. 21: л. 15; ГАРБ. Оп. 1. Д. 35: л. 6; ГАРБ. Оп. 4. Д. 301: л. 8–23].

Ситуация со старообрядчеством в послевоенное советское время в Читинской области, по сравнению с таковой в Бурятии, выглядит не слишком ярко. Вплоть до начала 1960-х гг. ни в публикациях, ни в документах данных о старообрядцах нами на сегодня не встречено. Далее речь идет об одной незарегистрированной общине. Здесь Читинская область похожа на ряд иных регионов Сибири и Дальнего Востока: такая же картина обнаруживается в Новосибирской и Кемеровской областях, Хабаровском крае [ГАРБ. Оп. 4. Д. 244: л. 14, 20, 34, 37, 56, 60].

Община старообрядцев белокриницкого согласия в Читинской области находилась на востоке региона, в с. Доно Калганского района. При общине была Михайловская церковь, в которой приезжавшим (откуда — данных нет) священнослужителем проводились богослужения, на которые еще в конце 1950-х гг. собиралось до 250 человек. В сравнении с общинами Бурятии это очень много. Постепенно количество верующих сокращалось. В 1960-е гг. собиралось до 30 че-

ловек. Вероятно, свою роль здесь сыграли начавшиеся «хрущевские» реформы. В церкви имелось культовое имущество [ГАРБ. Оп. 4. Д. 373: л. 1а–1б].

В дальнейшем, после появления отчета 1961 г. о религиозных сообществах старообрядцев на территории Читинской области, данных нет вплоть до начала 1980-х гг. В отчете за 1981 г. упоминается одна старообрядческая церковь беспоповского согласия с количеством прихожан в 6 человек [ГАРБ. Оп. 6. Д. 2212: л. 162]. Мы выдвигаем осторожное предположение, что речь шла все о той же Михайловской церкви в с. Доно. Подобное позволяет сделать одно из писем уполномоченного Совета по делам религий при Совете Министров СССР по Читинской области, в котором он говорит об устоявшейся группе старообрядцев из 7 чел. в с. Доно. К ним приезжают старообрядцы из соседних районов — Приаргунского, Александрово-Заводского и Нерчинско-Заводского, по два-три верующих. Через старейшину общины с. Доно они заказывали в Москву свечи, кресты и т. д. [ГАРБ. Оп. 6. Д. 2609: л. 1–2].

Открытым остается вопрос, как незарегистрированное религиозное сообщество могло действовать, пользоваться для богослужений храмом, вести службы.

Окончательное закрытие церкви в с. Доно осуществлено в 1971 г. решением Калганского районного исполнительного комитета. Причиной стало то, что община верующих была не в состоянии больше ее содержать. В конце 1970-х гг. в помещении бывшей церкви открыт историко-краеведческий музей [ГАРБ. Оп. 6. Д. 2609: л. 1–2].

Приведенные данные по общине с. Доно являются на сегодняшний день единственными для старообрядцев Читинской области в послевоенное советское время. В то же время представляется, что имелись и иные группы верующих. Таковые должны были действовать в населенных пунктах долины р. Читой — местах расселения старообрядцев еще с XVIII в.

Для создания более полной картины существования старообрядческих общин на территории Забайкалья в рассматриваемое время можно остановиться на общегосударственной статистике. Так, на начало 1950-х гг. в СССР было зарегистрировано 144 религиозных объединения старообрядцев белокриницкого согласия, 12 — беглопоповцев и 217 — беспоповцев. Не зарегистрированы были 26 общин беглопоповцев, 95 — беспоповцев и отдельно, по непонятной причине, названо 47 незарегистрированных старообрядческих общин. По РСФСР, соответственно, было 74 зарегистрированных общины старообрядцев белокриницкого согласия, 36 — беспоповцев и 12 — беглопоповцев. Незарегистрированными были 42 общины старообрядцев белокриницкого согласия, 88 беспоповцев, 26 беглопоповцев [ГАРБ. Оп. 4. Д. 244: л. 2–3].

На Бурят-Монгольскую АССР и Читинскую область приходилось, по максимальным цифрам источников, 17 незарегистрированных старообрядческих общин при 156 таковых по всей РСФСР.

Таким образом, можно констатировать, что старообрядческие общины в послевоенный советский период отечественной истории получили на территории Забайкалья определенное развитие. На западе региона, в Бурят-Монгольской (Бурятской) АССР, судя по данным источников, они существовали в большем количестве и развивались более динамично, чем в Читинской области.

Очевидно, что заявленная в названии статьи проблематика требует дальнейшей серьезной разработки, которая возможна только при более углубленной работе с архивными источниками, причем, судя по всему, центральных российских архивов.

Источники и литература

1. ГАРБ (Государственный архив Республики Бурятия). Ф. Р-1857.
2. ГАРФ (Государственный архив Российской Федерации). Ф. Р6991.
3. Болонев Ф. Ф. «Народный календарь» семейских Забайкалья (2-я пол. XIX — нач. XX в.). Новосибирск: Наука, 1978. 158 с.
4. Болонев Ф. Ф. Новые материалы к истории поселения старообрядцев (семейских) Забайкалья // Проблемы истории, филологии, культуры. 2008. № 22. С. 524–530.
5. Болонев Ф. Ф. Семейская живая старина за Байкалом. Улан-Удэ: Нова Принт, 2015. 424 с.
6. Болонев Ф. Ф. Старообрядцы Забайкалья в XVIII–XX вв. Новосибирск: Февраль, 1994. 148 с.; Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2009. 340 с.; М.: ДИК, 2004. 350 с.
7. Бураева С.В. Богодухновенные книги старообрядцев (семейских) Забайкалья. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2003. 101 с.
8. Васильева С. В., Бураева С. В. Иркутско-Амурская епархия: 100 лет в истории древлеправославия. Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2012. 166 с.
9. Васильева С. В. Реализация государственной политики по отношению к старообрядцам в Байкальском регионе в первой половине XIX в. // Вестник Бурятского государственного университета. Сер. «Педагогика. Филология. Философия». 2013. № 7. С. 11–16.
10. Васильева С. В. Старообрядчество на окраинах России: вынужденная подвижность или миграционное перемещение // Вестник Бурятского государственного университета. Сер. «Гуманитарные исследования Внутренней Азии». 2014. № 2. С. 11–17.
11. Васильева С. В., Бураева С. В. Советская власть и старообрядчество в Байкальском регионе: эволюция государственной политики в XIX в. // Известия Иркутского государственного университета. Сер. «Политология. Религиоведение». 2017. Т. 19. С. 83–91.
12. Ильина-Охрименко Г. И. Народное искусство семейских Забайкалья XIX–XX вв. Резьба и роспись. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1972. 88 с.
13. Костров А. В. Забайкальское старообрядчество начала XX в. в контексте имперского регионализма // Известия Иркутского государственного университета. 2012. № 2(3). Ч. 1. С. 100–104.
14. Костров А. В. «Семейские» социокультурные трансформации в период формирования группы // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2010. № 1. С. 82–84.
15. Костров А. В. Статистика старообрядческих согласий Забайкалья в начале XX в. // Старообрядчество: история, культура, современность: мат-лы X Междунар. конф. Т. 1. М.: [б.и.], 2011. С. 174–186.
16. Покровский Н. Н. К истории появления в Сибири забайкальских «семейских» и алтайских «поляков» // Известия Сибирского отделения Академии наук СССР. 1975. № 6. Вып. 2. Сер. «Общественные науки». С. 109–112.
17. Покровский Н. Н., Зольникова Н. Д. Освоение Сибири и старообрядчество // Всероссийский экономический журнал ЭКО. 2011. Т. 3. № 2. С. 168–184.
18. Попова А. М. Семейские (Забайкальские старообрядцы). Верхнеудинск: [б.и.], 1928. 36 с.
19. Селищев А. М. Забайкальские старообрядцы. Семейские. Иркутск: [б.и.], 1920. 81 с.
20. Юмсунова Т. Б. Язык семейских — старообрядцев Забайкалья. М.: Языки славянской культуры, 2005. 288 с.

УДК 330.567.2

DOI 10.18101/978-5-9793-1674-1-140-148

**ПОХОЗЯЙСТВЕННЫЕ КНИГИ КОЛХОЗНИКОВ
КАК ИСТОЧНИК ПО ИСТОРИИ КРЕСТЬЯНСКОГО ХОЗЯЙСТВА
ВЕРХОКАМЬЯ 1940–1942 гг.**

© **Пушков Виктор Петрович**

кандидат исторических наук,

Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова

Россия, г. Москва

pushkov@wwwcom.ru

Верхокамье — один из главных центров старообрядчества Пермского края. Информация из похозяйственных книг колхозников одного из местных колхозов 1940–1942 гг. выявила средний размер семьи (4,4 чел.), родство, грамотность колхозников, площадь усадьбы, количество жилых и хозяйственных построек. В основном колхоз состоял из близких родственников с фамилией Сабуровы, что помогало им поддерживать друг друга. Половина глав семей были грамотными. Начало Великой Отечественной войны привело к резкому сокращению числа овец и полному исчезновению телят и свиней, но количество коров в ЛПХ оставалось удовлетворительным. Произошло резкое огрубление структуры питания колхозников. К 1942 г. на огородах существенно увеличились посадки картофеля, но сократились посевы основных зерновых культур, а также льна и конопли. Несколько семей занимались пчеловодством.

Ключевые слова: Верхокамье, крестьяне, старообрядцы, колхозники, семья, грамотность, усадьба, постройки, личное подсобное хозяйство, животноводство, огород, картофель, зерновые, лен, конопля, пчеловодство.

**HOUSEHOLD BOOKS OF OLD BELIEVERS — COLLECTIVE FARMERS
AS A HISTORICAL SOURCE OF TRADITIONAL ECONOMY
IN UPPER KAMA REGION DURING 1940–1942**

Viktor P. Pushkov

Cand. Sci. (History),

Lomonosov Moscow State University

Moscow, Russia

pushkov@wwwcom.ru

Verkhokamyje is one of the main centers of the Old Believers in the Perm Region. Information from the household books of collective farmers in 1940-1942 revealed the average family size (4.4), family relationship, literacy of collective farmers, the area of the estate, the quantity of buildings. Basically, the collective farm consisted of close relatives with the surname Saburov, which helped them to support each other. Half of the heads of families were literate people. The beginning of the Great Patriotic War led to a sharp reduction in the number of sheep and the complete disappearance of calves and pigs, but the number of cows in the farm remained satisfactory. There was a sharp coarsening of the nutrition structure of collective farmers. By 1942, potato plantings had significantly increased in the vegetable gardens, but the crops of the main grain crops, as well as flax and hemp, had decreased. Several families were engaged in beekeeping.

Keywords: Verkhokamye, peasants, Old Believers, collective farmers, family, literacy, manor, buildings, personal subsidiary farm, animal husbandry, vegetable garden, potatoes, cereals, flax, hemp, beekeeping

*Светлой памяти
Виктора Васильевича Литвина — доброго друга
университетских археографов*

Одним из основных документальных источников по комплексному изучению традиционной культуры старообрядцев Верхокамья (поморского беспоповского согласия), которое более 40 лет ведет межкафедральная Археографическая лаборатория исторического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова, являются появившиеся в начале 1930-х гг. «похозяйственные книги» колхозников и единоличников. Уже из названия этих самых массовых и действующих до начала XXI в. исторических источников видна их направленность на всесторонний контроль государства над состоянием крестьянского подворья. Эти книги составлялись по сведениям колхозных правлений и сельсоветов, а также словесным сообщениям крестьян и визуальному осмотру местной власти. Они группировались по колхозам, а внутри них по отдельным населенным пунктам с указанием года вступления семьи в колхоз (на единоличников заводились отдельные книги). Описывались все основные стороны жизни крестьянской семьи: половозрастной и родственной состав всех ее членов с датами рождения и смерти, должность и место работы, уровень образования и причины выбытия (на срочную военную службу, учебу, «производство», в заключение и др.). Перечисление в этих документах всех видов приусадебных жилых и хозяйственных построек с указанием года их возведения и занимаемой ими площади позволяет в первом приближении оценить экономическое положение отдельных хозяйств и эволюцию их усадебной структуры. Особую ценность представляют достаточно подробные сведения похозяйственных книг о состоянии личного подсобного хозяйства (ЛПХ) колхозников с размерами огородных посадок овощей, посадок картофеля и посевов основных зерновых и технических культур (ржи, овса, льна, конопли и др.). Специальным блоком описывается стадо домашнего скота (коров, телят, овец и свиней). Табличная же пролонгация таких книг на ряд лет (обычно на три года) позволяет оценить изменения в демографической ситуации и структуре ЛПХ, что крайне важно для переломных моментов истории. Нередкие разнообразные нетиповые записи в этих книгах (о разведении пчел, пожарах, переселениях и мн.др.) содержат интересные сведения о повседневной жизни колхозников. Несмотря на огромный источниковый потенциал, широкую известность и доступность похозяйственных книг (огромное их количество сосредоточено в государственных архивах всех уровней и канцеляриях местных сельских администраций), они крайне медленно вводятся в научный оборот (см.: [Скворцова 1985; Пушков 1996]).

Данная статья посвящена источниковедческому исследованию похозяйственной книги за 1940—42 гг. членов колхоза имени Ворошилова из четырех селений Мысовского сельсовета Кезского района Удмуртской АССР. С середины XVIII в. в этих глухих краях у самых истоков Камы на стыке Зюздинской волости Глазовского уезда Вятской губернии с Сепычевской волостью Оханского уезда Перм-

ской губернии сложился уникальный старообрядческий район поморского беспоповского согласия с центром в с. Сепыче. В современном Кезском районе республики Удмуртии археографы МГУ выявили целый ряд интересных артефактов (в т. ч. старопечатные книги), провели и записали много бесед с носителями традиционной культуры об истории их семей, религиозной и хозяйственной жизни.

По похозяйственным книгам 1940–1942 гг., в сельхозартель (колхоз) имени Ворошилова входили 39 хозяйств четырех селений Мысовского сельсовета (в порядке источника): деревни Крутой Лог (11 дворов), Левята (12), Петровская (6) и Абрамовский 1-й (10 дворов). Основная волна коллективизации добралась до этих отдаленных мест сравнительно поздно — в 1934 г., когда в колхоз вступили 23 семьи (в т. ч. все из Левят и Петровской). Самыми же первыми колхозниками в 1929 г. стали четыре крестьянские семьи из Абрамовского 1-го. По три хозяйства вошли в колхоз в 1930, 1931, 1933 г. и последней — одна семья в 1936 г.

Все колхозное население к 1940 г. насчитывало 172 человека — 79 мужчин и 93 женщины (соответственно 46 и 54% — такое соотношение полов было вполне типичным для того времени). Средний размер 1 колхозной семьи в 4,4 чел. обеспечивал расширенное воспроизводство населения и свидетельствовал о нормальной демографической ситуации в Верхокамье. Чаще всего (по 7 и 8 раз) встречались семьи с 4 или 5 членами, которые объединили в себе 68 чел., или 40% от всего числа членов сельхозартели. Одиночных семей было всего лишь три (все женские, в т. ч. одна «домохозяйка член сельхозартели»). Достаточно много (6) было семей из 2 чел., все они состояли из 1 мужчины и 1 женщины. В 5 семьях из 3 человек две были полностью женскими, в двух преобладали женщины и в одной — мужчины. Значительную часть колхозного населения (34 мужчины и 40 женщин — всего 74 чел., или 43%) составляли большие семьи из 6–10 чел.: четыре семьи в 6 чел., две — в 7, одна — в 8, две — в 9 и 10 членов насчитывала семья Петра Титовича Сабурова из д. Левят, в которой было 6 мужчин и 4 женщины.

Из 39 глав семейств лишь немногим более половины (21, или 54%) были грамотными, т. е. умели читать и в меньшей мере писать, но 18 оставались неграмотными, причем среди мужчин доля грамотных была заметно выше, чем у женщин — соответственно 14 чел. из 22 (64%) и 7 из 17 (41%). Однако отметим, что эти данные никак не учитывали традиционную грамотность по старопечатным кириллическим книгам, которой, как правило, отличались именно женщины местных поморских соборов.

Большинство глав семей являлись рядовыми колхозниками, но более трети из них (14 чел.) были записаны с указанием их колхозной специальности или должности, причем практически все они оказались грамотными людьми, что говорит о важности образования в колхозной жизни. Самым заметным в этом плане, видимо, был бригадир Филипп Петрович Сабуров из д. Крутой Лог. За содержание тягловой силы отвечали два конюха — Ив. Семенович и Киприян Емельянович Сабуровы (соответственно из Петровской и Абрамовского 1-го). Из последнего же передовые средства производства представляли два соседа «тракториста» — Дм.Кипр. Сабуров и Меркурий Савел. Шатров. Изготовлением и ремонтом сельскохозяйственного инвентаря и инструмента занимались также два колхозника: кузнец-слесарь Зотий Захар. Порошин (Петровская) и просто слесарь Павел Ник.

Сабуров (Левята). Всю общественную деревянную работу вел плотник из Крутого Лога Тим. Елиф. Сабуров. Колхозных коров опекали доярки Анна Данил. и Мария Лазар. Сабуровы, причем последней удавалось совмещать эту работу с обязанностями колхозного охотника. Пошивом одежды и обуви для односельчан занимались портной Сазон Елиф. и сапожник Яким Ант. Сабуровы. Колхозный урожай и добро сберегали кладовщики Степ. Мих. и Потап Фед. Сабуровы. По перечисленным выше колхозным должностям перед нами в 1940 г. предстает вполне сложившийся и самодостаточный трудовой коллектив весьма близких родственников, которым предстояло вынести на своих плечах всю тяжесть грядущей войны (уже в 1941 г. многие трудоспособные мужчины были призваны в РККА).

Главами 22 хозяйств были мужчины и 17 — женщины. Поскольку в абсолютном большинстве дворов (31) жили Сабуровы (они проживали во всех четырех селениях колхоза), то многие колхозники в той или иной степени состояли в родстве или свойстве. Остальные фамилии были представлены двумя дворами Шатровых и по одному хозяйству — Афоной, Бариной, Бузмакова, Кытманова и Порошина. Отметим большое разнообразие (19) личных мужских имен дворохозяев, из которых только два имени встретились повторно: три Ивана и два Петра (остальными были Варлам, Дмитрий, Зотий, Киприян, Меркурий, Никита, Осип, Павел, Потап, Савелий, Сазон, Сергей, Степан, Тимофей, Филипп, Фома и Яким). Набор женских имен у глав семей был вдвое меньше (10), среди которых оказалось по две Аксинье, Евдокии и Марии и по одной Анастасии, Анисье, Александре, Афимье, Марфе, Ольге, Пелагее и Параскеве (обратим внимание, что все мужские и женские имена святочные).

По сходству фамилий и отчеств глав семей (последних оказалось 22, в т. ч. 8 только у женщин, что говорит об их стороннем происхождении) определяется родство по линии «отец — сын/дочь» (на этом уровне в первом приближении можно говорить о близком родстве 18 дворохозяев из 38). Кроме того, был ряд братско-сестринских дворов (по сходству фамилий и отчеств). Как правило, родственные хозяйства находились в одном селении и в похозяйственных книгах описывались рядом. Некоторые примечания в разделе «Постройки» позволяют установить свойство глав семей. Так, относительно амбара пчеловода Ив. Сабурова (до 1918 г. постройки) в сельсовете сделали приписку, что он «отдан зятю Сабурову В. М.» (подворье Варлама Михайловича было описано сразу за усадьбой его тестя). В конце же описания хозяйства зятя есть интригующая помета — «устав» (уставщик?). Понятно, что в действительности подобных случаев свойства и родства было гораздо больше.

По 31 дворохозяйству, по которым есть соответствующие сведения, вся площадь под их надворными жилыми и хозяйственными постройками занимала 1,24 га, или ровно 8,0%, из всей общей площади этих усадеб в 15,5 га (стандартный размер одной усадьбы для данного региона составлял полгектара — 5000 м², или 50 соток). В среднем же все виды жилых и хозяйственных построек в одном подворье занимали 0,04 га (4 сотки), но чаще всего (13 раз) они имели именно такую площадь. В 8 хозяйствах под постройками было по 3 сотки, в пяти — по 5, в трех — по 6 и в двух усадьбах под ними лежало всего лишь по 2 сотки земли.

Одним из ценных достоинств похозяйственных книг как исторического источника являются сведения о времени возведения всех видов надворных построек. Такие данные есть по 35 усадьбам колхозников относительно 10 видов постоянных построек: жилых «изб/домов» и летних «кле(и)тей», а также амбаров, хлебов, бань, сенников, стоек, навесов, погребов и курятников. Всего в документе учтено 166 построек (в среднем по 4,7 на 1 двор), абсолютное большинство из которых (104, или 63%) были сооружены «до 1918 г.», а остальные 62 возводились в продолжение 17 лет — с 1922 по 1938 г. (в среднем по 3,6 постройки в год на все хозяйства). 35 семей располагали 50 «избами», 39 из которых были дореволюционной постройки. Заметное число дворов (9) имели по две и более избы (в т. ч. у 2 семей было по 3 дома). Соотношение частот дореволюционного и советского времени сооружения других построек имеет следующий вид: хлевы — 38 (22/16), клетки — 28 (16/12), амбары — 25 (16/9), бани — 15 (7/8), сенники — 5 (2/3), навесы — 2 (1/1), погреба — 1 (1/0), стая — 1 (0/1) и курятник — 1 (нет данных о времени его постройки). Тот факт, что далеко не во всех колхозных подворьях имелись два основных типа хозяйственных построек — амбары и хлевы — всего 53, или в среднем по 1,5 на один двор, — видимо, объясняется родством и семейной кооперацией колхозников, а также обобществлением рабочего скота и средств производства в ходе сплошной коллективизации.

Возведение нового жилья и хозпостроек в советское время демонстрирует неравномерность этого процесса под давлением роста населения и коллективизации. Так, заметное оживление сельского строительства наблюдалось в 1925 и 1926 гг., когда соответственно было возведено 5 и 6 строений и которое достигает максимума в 1928 г. — 8 построек, после чего с началом коллективизации в 1930 г. ничего построено не было, но уже в 1932–1934 гг. появилось 26 строений (42% от всех 62 советского времени): 12 в 1932, 6 — в 1933 и 8 — в 1934 г. Поскольку же максимальная строительная активность в 12 построек пришлось на переломный 1932 год массовой коллективизации, то она, скорее всего, была обусловлена вынужденными семейными разделами в этот и последующие два года для избегания, например, двойного налогообложения. Другой подъем новостроек (5) был отмечен в 1938 г., который, видимо, объяснялся демографическими процессами (в 1935–1937 гг. никакого частного строительства в колхозе не было).

По отдельным дворам число построек изменялось от 1 до 9, но чаще всего их было по пять, три и четыре (соответственно 9, 8 и 7 усадеб). По 2 надворных сооружения имели три семьи, по 6 — две, по 7 — три, по 8 — две, и одно хозяйство располагало 9 строениями. Это была семья Фомы Петр. Сабурова из д. Левят, вступившая в колхоз лишь в 1934 г. и состоявшая к 1940 г. из 6 человек (по три мужчины и женщины). В их хозяйстве было три избы, амбар и клеть (все 1922 г. постройки), а также возведенные в 1932 г. два хлева, баня и навес. С другой стороны, одной избой обходились семьи тракториста Дм. Сабурова из Абрамовского 1-го (она была в колхозе с 1929 г. и к 1940 г. насчитывала трех мужчин и одну женщину) и Ив. Бузмакова из Крутого Лога (трое мужчин и две женщины, в 1943 г. их «хозяйство было совмещено с усадьбой Анастасии Сабуровой»).

О суровых условиях жизни военного времени свидетельствуют факты сожжения в 1941 г. «на дрова» нескольких надворных построек. Так, семьям бригадира Филиппа и Афиньи Сабуровых пришлось уничтожить таким образом два амбара

с сеником. Тогда же «амбар был взят в колхоз» с подворья Варл. Сабурова из Крутого Лога и были «сломаны на дрова» два хлева у Якима Сабурова (всего у него было 6 построек). Еще два и один хлев также были «сломаны» у Евд. Сабуровой и у колхозного портного Саз. Сабурова. И просто в результате пожара «баня сгорела» у Петра Сабурова. «Изба на выдел» в 1940 г. была готова на усадьбе Ив. Бузмакова, что говорило о предстоящем семейном разделе.

Резкое возрастание с началом Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. обязательств колхозов и колхозников по сдаче государству хлеба и мясо-молочной продукции, естественно, самым непосредственным образом отразилось на состоянии личного подсобного хозяйства (ЛПХ) колхозников, что, с одной стороны, привело к сильному сокращению стада домашнего скота и усадебных яровых посевов, а с другой — к увеличению огородных посадок картофеля и овощей — т. е. к огрублению и снижению пищевого рациона колхозников. Так, общее поголовье всех видов скота (КРС, овец и свиней) в ЛПХ в 1941 г., по сравнению с 1940 г., сократилось почти в два раза — со 102 до 56 и продолжило снижение до 39 в 1942 г. В среднем в эти три года каждая семья имела по 2,8–1,6–1,1 головы всех видов домашнего скота. В то же время картофельные и овощные посадки продемонстрировали следующий противоречивый ряд (в сотках): 383–374–476. Как видим, после незначительного снижения в 1941 г. в 1942 г. произошло существенное (на 102 сотки, или +21%) приращение картофельно-овощных насаждений. При этом в среднем каждая колхозная семья располагала достаточно большими посадками этих культур: 10,6–10,4–3,2 сотки. Но, тем не менее, общая площадь всех огородных посевов и насаждений в первые военные годы заметно снизилась, по сравнению с довоенным уровнем, когда она составляла 704 сотки: соответственно 583 (1941) и 597 (1942) сотки, т. е. общая убыль возделываемой на усадьбах колхозников земли составила 114 соток, или 16,2%.

Рассмотрим эту противоречивую динамику по отдельным видам скота, культурам и хозяйствам более подробно.

По сравнению с 1940 г., когда в подворьях колхозников было 30 коров (в среднем на 1 двор по 0,83 гол.), в следующие два года произошло весьма заметное сокращение их численности — до 26 гол. в 1941 и 25 в 1942 г., однако отметим, что уменьшение коровьего стада всего лишь на одну голову в 1942 г. говорит о ведущем значении коров в сохранении традиционного уклада крестьянского хозяйства. В этом отношении обеспеченность коровами тружеников колхоза следует признать вполне удовлетворительной (с учетом того, что несколько семей по ряду причин прямо в них не нуждались). Но эта временная стабилизация была достигнута тяжелой ценой полной утраты телят, число которых с 20 в 1940 г. через год сократилось до 17, и все они полностью исчезли в 1942 г. Столь тревожная ситуация с резервом КРС грозила крестьянскому хозяйству весьма тяжелыми последствиями до конца войны. Более радикальному сокращению подверглось свиное стадо — с 23 голов в 1940 г. (в среднем 0,64 на 1 двор) до 5 в 1941 г. и полной их ликвидации в 1942 г. Менее драматично сложилась «судьба» домашних овец, чье поголовье сначала сократилось более чем в 3 раза — с 27 до 8, но в 1942 г. оно почти удвоилось — до 14 голов, что доказывает второе по важности значение овец в составе домашнего стада колхозников. В основном трава на сено для такого скота, видимо, косилась по лесам и на собственных по-

дворьях, но за четырьмя хозяйствами и только в 1941 г. по каким-то причинам были закреплены «луговые покосы» площадью в 2–10–14–28 соток (последним покосом, например, располагал плотник Тимоф. Епиф. Сабуров, имевший на этот год одну корову и пять овец).

В 1940 г. 36 хозяйств имели 30 коров (в т. ч. 29 — по одной, и 2 коровы было только у плотника. Отсутствие коров в других шести хозяйствах могло объясняться разными причинами: узкой специализацией на возделывании традиционных культур и в пчеловодстве (в чисто женских хозяйствах) или работой трактористов в МТС. В 1941 г. 6 дворов лишились своих коров, но 1 семья ее приобрела, так что всего их стало 26 (в среднем по 0,72). И в 1942 г. в результате утраты 5 хозяйствами своих коров и приобретения коров 4 семьями общее их число составило 25 (в среднем 0,69 на 1 двор). Весьма показательно, что большинству семей (20) удалось в продолжение всех трех лет сохранить свое коровье стадо (по одному животному на каждый двор).

Картофель (второй хлеб) — единственная из основных крестьянских культур, которая в 1940—42 гг. выращивалась практически во всех подворьях колхозников. Если с началом войны, по сравнению с 1940 г., общая площадь посадки картофеля несколько снизилась — на 24 сотки (-10%) — с 267 до 243 соток (в среднем соответственно 7,42 и 6,75 сотки на 1 хозяйство), то в 1942 г., достигнув 293 соток, она на полгектара (50 соток, или +21%) превзошла уровень 1941 г. и на 26 сот. (+10%) — площадь своих довоенных насаждений (средняя огородная посадка картофеля в 1942 г. составляла 8,14 сотки). Подобная динамика размеров картофельного поля в личном подсобном хозяйстве колхозников говорит об огрублении структуры их питания: картофель в пищевом рационе стал замещать более ценные и калорийные продукты животноводства и полеводства.

По отдельным усадьбам в 1940 г. площадь под картофелем изменялась от 2 до 20 соток. Интересно, что максимальный ее размер был на огороде полностью женской «льняной» семьи Анисьи Сабуровой. В 1941 г. разброс картофельного клина составил 1–18 соток (его максимальный размер остался в том же хозяйстве). В этот год 19 семей сократили посадки картофеля, 8 — их увеличили и 9 — оставили прежними. В 1942 г. размеры огородных картофельных насаждений варьировали от 1 до 19 соток (у кладовщика Потапа Фед. Сабурова, в семье которого из 6 чел. было четверо мужчин). В этот год 12 дворов расширили, 17 снизили и 7 сохранили без изменения свои картофельные посадки. Все три года в неизменном виде сохранили свои посадки картофеля лишь три хозяйства — в 2,4 и 8 соток и 5 семей последовательно только снижали такие насаждения. 9 же дворов сначала сокращали, потом увеличивали и 2 семьи — наоборот. Наиболее резкий разворот в сторону увеличения выращивания картофеля произошел в хозяйстве Александры Бариной (кроме нее в семье было еще 2 женщины): соответственно по годам 3–1–12 соток.

По сравнению с картофельным клином огородные «овощники» колхозников по своим размерам были примерно вдвое меньше и практически на всех усадьбах, общая площадь под которыми за 3 года дала следующий ряд: 1940 г. — 116, 1941 г. — 127, 1942 г. — 183 сотки. Как видим, в отличие от картофеля, размеры овощных посадок в ЛПХ колхозников постоянно возрастали: на 14 соток в 1941 г. (+1,2%), в 1942 г. их площадь резко увеличилась — более чем в полтора

раза, по сравнению с 1940 г., — на 67 соток (+58%). В среднем же огородные овощи в эти годы на одном подворье соответственно занимали 3,22–3,61–5,08 соток. В 1940 г. разброс овощных насаждений колебался от 1 до 9 соток. В 1942 г. при модальных значениях в 2–3 сот. (по 6 раз) каждое шестое хозяйство имело очень большие овощники (четыре семьи по 10 и две — по 12 соток, из последних у пчеловода Марии Лаз. Сабуровой, причем в 1940/41 гг. у нее было по 5 сот.) и у кладовщика Степана Петр. Сабурова, располагавшего в 1940/41 гг. всего лишь 3 сотками овощей. В 1941 г. 12 дворов расширили свои овощники, но 23 оставили их в прежнем состоянии и в 1942 г. 20 хозяйств увеличили их размеры. Все три года только 8 хозяйств колхозников без изменения сохранили площади своих овощников.

Отдельной графой в похозяйственных книгах велся учет корнеплодов (свекла и др.), которые в 1940 г. выращивались лишь в 4 хозяйствах на площади в 10 соток (от 1 до 4), в 1941 г. они пропадают, но появляются на 1 сотке лишь в одном новом подворье и полностью исчезают в 1942 г.

Рассмотренное выше вынужденное расширение картофельно-овощного клина в огородах колхозников происходило за счет ликвидации или сокращения усадебных посевов яровых, ржи, овса и других культур.

В 1940 г. весь приусадебный яровой посев зерновых культур (пшеница, ячмень, гречиха и др.) у 26 семей занимал большую площадь в 232 сот. (от 2 до 23, но в среднем по 8,92 сотки на 1 двор). В 1941 г. число таких посевов сократилось в 2,2 раза: 12 дворов имели 103 сотки, причем максимальный посев яровых в 24 сотки был у разводившей пчел Парасковьи Сабуровой (цветущая гречиха была хорошим медоносом). В три раза число хозяйств с посевом яровых культур уменьшилось в 1942 г.: 4 семьи на 46 соток.

В 1940 г. озимая рожь посева 1939 г. имела лишь в 3 хозяйствах на 21 сотке (в т. ч. в 2 усадьбах она замещала яровые культуры), в следующем году ее совсем перестали сеять, однако в 1942 г. (видимо, в качестве более надежной и грубой замены яровых культур) озимая рожь появилась сразу на 10 усадьбах площадью в 64 сотки (отдельные посева варьировали от 2 до 16 соток). В 1940 г. овса никто не сеял, но в 1941 г. он, имея высокую урожайность, как альтернатива яровым культурам появился сразу в 6 усадьбах на площади в 50 соток (в среднем по 8,3 сотки на 1 двор), однако в 1942 г. овес остался лишь в 1 усадьбе на 1 сотке. В 1940 г. горох сеялся лишь в одном хозяйстве на 1 сотке, в 1941 г. он появился в 5 других усадьбах на 6 сотках, но в 1942 г. совершенно исчезает.

В 1940 г. почти половина хозяйств (17) возделывали коноплю на 23 сотках, причем показательно, что чаще всего (12 раз) ею засеивали по 1 сотке, что, видимо, соответствовало типичной потребности традиционного хозяйства в этой культуре. Характерно также, что наряду с коноплей 7 из этих 17 семей выращивали и лен, что свидетельствует об общем их севообороте. В 1941 г. конопля оставалась на 10 подворьях, но в 1942 г. ее уже никто не сеял. Вдвое реже (8 раз) в 1940 г., но в том же размере, что и конопля на 23 сотках, на усадьбах выращивали и лен с разбросом по отдельным дворам от 1 до 5 соток (у Варлама Сабурова) и среднем посеиве в 2,9 сотки на 1 подворье. В следующем году эти хозяйства лен не сеяли, но он появился в двух других колхозных усадьбах (по 1 сотке), а в 1942 г. остался лишь в одном чисто женском хозяйстве Анисы Савел. Сабуро-

вой, но с очень большим посевом — в 10 сот. (вероятно, эти 2 женщин из Абрамовского возделывали лен для традиционных потребностей всей округи).

Любопытна графа по учету «пара» на приусадебной земле колхозников, хотя в 1940 г. такие угоды имелись всего лишь в 4 хозяйствах в 2–4–20 и 22 сот. (последняя площадь у кузнеца-слесаря Зотия Порошина). Приусадебные пары могли использоваться в качестве выгона для скота, покосов и посева кормовых трав (в следующие годы никаких паров на усадьбах колхозников уже не было).

Из традиционных подсобных занятий членов колхоза имени Ворошилова документ фиксирует лишь пчеловодство с учетом числа, типов ульев и имевшихся в них «пчелосемей». Этим делом занимались: Ив. Матв. Сабуров (три пчелосемьи в одном рамочном улье и двух «колодах») и по одному «кулю-колоде» с одной пчелиной семьей стояло на усадьбах «охотника-дойрки» Марии и кладовщика Степана Сабуровых из д. Левят. Как было показано выше, пчеловодство существенно влияло на структуру усадебных посевов этих семей, что, видимо, должно свидетельствовать о выгодности данного занятия и их хозяйственной состоятельности. О хорошем знании своего дела пчеловодами можно судить по их посевам «укосного клевера», которые в 1940–1941 гг. были у Мавры Мих. Сабуровой (соответственно 2 и 8 сот.), но эта новация исчезла в 1942 г. Аналогично клевер исчез и у Степана Тит. Сабурова, засевавшего им в эти годы по 8 и 9 соток. Только в 1941 г. 5 сот. этой культуры имелось на усадьбе охотника-дойрки Марии Лаз. Сабуровой и 8 сот. у Марии Фед. Сабуровой из Абрамовского 1-го, что могло свидетельствовать о заведении современных севооборотов. Обратим внимание на превалирование женских семей в занятиях пчеловодством.

В заключение отметим, что, несмотря на сравнительно небольшой объем фактического материала, проведенный источниковедческий разбор похозяйственных книг выявил большой исследовательский потенциал данного типа массовых документов, вполне достаточную их полноту и достоверность. Удалось выяснить систему и логику эволюции всего усадебного комплекса, оценить возможности и ограничения его дальнейшего развития. В условиях чрезвычайной ситуации приущие традиционной культуре механизмы самосохранения «перевели» ЛПХ колхозников на уровень минимального потребления (приусадебные посевы как бы моделировали утраченные полевые наделы). По причине устойчивости формуляра похозяйственных книг полученные конкретные результаты вполне сравнимы как с более ранними, так и с более поздними (вплоть до настоящего времени) профильными источниками (в т. ч. полевыми верхокамскими дневниками университетских археографов). В этом плане похозяйственные книги являются оптимальным массовым источником для изучения истории локальных поселений и крестьянских родов.

Литература

1. Пушкин В. П. Хозяйство крестьян-старообрядцев Верхней Язвы по похозяйственным книгам 30–60-х гг. XX в. // Мир старообрядчества. Вып. 3. М., 1996. С. 104–127.
2. Скворцова Е. М. Похозяйственные книги сельсоветов 30-х годов как исторический источник // Социально-экономические и политические проблемы развития народов СССР. М., 1985. С. 119–133.

**ДИАЛОГ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ
ПО ВОССОЕДИНЕНИЮ СО СТАРООБРЯДЧЕСТВОМ:
ВЫЗОВЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ**

© **Федоров Михаил Александрович**

кандидат философских наук, доцент,

Бурятский государственный университет имени Доржи Банзарова

Россия, г. Улан-Удэ

fma1105@gmail.com

Статья посвящена начавшейся в 2015 г. и продолжающейся в настоящее время переписке между РПЦ МП и РПСЦ, предметом которой является обсуждение статуса Белокриницкой иерархии. В статье рассматриваются предшествующие этому диалогу шаги Московского патриархата, их оценка обеими сторонами, сущность препятствий для канонического общения между двумя церквями и предложения по их преодолению. Автором изучены решения Поместного собора РПСЦ с 1999 по 2021 г. и представлены решения, имеющие отношение к обсуждаемым вопросам. Противоречия, обозначенные в ходе диалога, рассматриваются в контексте позиций участников диалога, обозначенных в их официальных документах. С точки зрения РПЦ МП, серьезным препятствием для сближения двух церквей является разница в оценке канонического достоинства друг друга, которое можно преодолеть, предприняв беспристрастный анализ церковных практик, инициированных патриархом Никоном, на предмет их соответствия православным догматам. С позиции РПСЦ главным препятствием в восстановлении отношений является непризнание каноничности ее иерархии.

Ключевые слова: Московский патриархат, старообрядческая церковь, Белокриницкая иерархия, межконфессиональный диалог, каноническое достоинство.

**INITIATIVES OF THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH TO REUNITE WITH
THE OLD BELIEVERS: CHALLENGES AND PROSPECTS**

Mikhail A. Fedorov

Cand. Sci. (Philosophy),

Dorzhi Banzarov Buryat State University

Ulan-Ude, Russia

fma1105@gmail.com

The article is devoted to the correspondence between the the Russian Orthodox Church and the Russian Orthodox Old-Believer Church, which began in 2015 and is currently ongoing, the subject of which is a discussion of the status of the Belokrinitskaya hierarchy. The article examines the steps of the Moscow Patriarchate that preceded this dialogue, their assessment by both sides, the essence of the obstacles to canonical communication between the two churches and proposals for overcoming them. The author studied the decisions of the Local Council of the Russian Orthodox Old-Believer Church from 1999 to 2021 and presented decisions related to the issues discussed. The contradictions identified during the dialogue are considered in the context of the positions of the participants in the dialogue, indicated in their official documents. From the point of view of the Moscow Patriarchate, a serious obstacle to the rapprochement of the two churches is the difference in the assessment of the canonical status of each other, which can be overcome by undertaking an impartial anal-

ysis of the church practices initiated by Patriarch Nikon for their compliance with Orthodox dogmas. From the standpoint of the Old Believer Church, the main obstacle in the restoration of relations is the non-recognition of the canonicity of its hierarchy.

Keywords: Moscow Patriarchate, Old Believer Church, Belokrinskaya hierarchy, interfaith dialogue, canonical dignity

Поместный собор Русской православной церкви 1971 г., рассмотрев решения Поместного Московского собора 1656 г. и Поместного Большого Московского собора 1667 г., утвердил постановления Патриаршего Священного Синода от 23 апреля 1929 г., а именно отменить «клятвы» на старые обряды, наложенные Большим Московским собором 1667 г., считать «яко небывшими» порицательные выражения, относящиеся к старому обряду, и признать старые обряды спасительными и равночестными новым.

Секретарь комиссии Московского патриархата по взаимодействию со старообрядчеством диакон Иоанн Миролюбов отмечает, что деяние этого собора стало основанием для потепления отношений между православными, придерживающимися древнего и нового обрядов. Хотя проблема церковного воссоединения еще не решена, но устранено его основное препятствие [Миролюбов: Эл. ресурс].

По словам митрополита Волоколамского Илариона, председателя отдела внешних церковных связей, решения этого собора означают то, что Русская православная церковь настроена на преодоление этого разделения: снятие взаимной отчужденности, развитие межконфессионального диалога и участие в различных совместных проектах могут способствовать сближению христиан старого и нового обрядов [Алфеев: Эл. ресурс].

На официальном сайте Русской православной старообрядческой церкви (РПСЦ) дана менее оптимистическая оценка. Отмечая факт признания «старого обряда» спасительным и православным, представители РПСЦ указывают на то, что до настоящего преодоления разногласий еще не близко, по причине того, что обе церкви слишком разные. Однако единство культуры и ценностей, общие вызовы и проблемы делают необходимым продолжать сотрудничество в области единых аспектов христианской нравственности [Диалог: Эл. ресурс].

Очередным шагом к началу межконфессионального диалога послужило обращение освященного Поместного собора РПЦ от 6–9 июня 1988 г., призывающее православных, сохраняющих старые русские обычаи, к братскому диалогу с Московским патриархатом. Началом этого диалога можно считать обсуждение канонического достоинства Белокриницкой иерархии, законность которой не получила признания в Российской империи.

Митр. Иларион в качестве даты начала диалога называет 2015 год [Алфеев: электронный ресурс], первые ответы РПСЦ и комментарии к ответам митр. Илариона датируются февралем 2018 года, пояснения РПСЦ к комментариями митр. Илариона — сентябрем 2020 года [Комментарий...; Ответы...; Пояснение ... // Оф. сайт РПСЦ]. Достаточно длительный период переписки объясняется сложностью задаваемых вопросов и необходимостью обращения к прецедентам, имеющимся в церковной истории. Важность затрагиваемых здесь вопросов определяется тем, что они напрямую касаются преодоления препятствий между РПЦ и РПСЦ. Как отмечает митр. Иларион, условием для воссоединения Русской православной церкви и Русской православной старообрядческой церкви в лоне еди-

ной Церкви является взаимное признание друг друга православными в области вероучения.

Вопросы и ответы в ходе данного обсуждения позволяют выделить следующее:

христиане старого обряда рассматривали «новопредание» как еретическое, а потому считали оправданным для священников оставлять свое служение и выходить из подчинения своему архиерею;

возвращение в старый обряд совершалось через миропомазание, что приравнивало новый обряд к таким ересям, как новатиане и ариане;

единоличное восстановление митр. Амвросием старообрядческой трехчинной иерархии рассматривается РПЦ как нарушение апостольского и соборных правил, тогда как РПСЦ считает это позволительным по причине существующих гонений на старообрядцев [Комментарий...; Ответы...// Оф. Сайт РПСЦ].

В настоящее время присутствует различие в оценке канонического достоинства рассматриваемых конфессий. Так, решением Освященного собора РПСЦ от 2007 г. подтверждаются решения соборов 1832 и 1846 гг., в которых новообрядчество определяется как ересь второго чина [Постановления 2007], т. е. раскольниками, не имеющими единства о некоторых предметах церковных. Это указывает, что с их точки зрения канонический статус РПЦ не изменился с XVII в. Частным случаем, подтверждающим данный статус РПЦ, является отлучение от церкви Л. П. Селина за переход в РПЦ, как уклонившегося в ересь [Постановления 2000] и осуждение учения иерея Симеона (Дурасова) о наличии спасительной благодати в обществах еретиков второго и третьего чина [Постановления 2005].

В РПЦ, напротив, в соответствии с решением Поместного собора 1971 г., в 2017 г. утверждены «Чин, како приимати от глаголемых старообрядцев, в соединении с Православной Церковью приходящих» и «Последование к исповеданию и разрешению грехов тех, иже от Святыя Церкви в глагоемое староверие отпадоша» [Последование...; Чин... 2017] для христиан старого обряда, которые определяют РПСЦ как ересь третьего чина, т. е. самочинное собрание, которое отпало от единства общения с Церковью. Так, согласно тексту Последования к исповеданию, приходящим вменяется отступление от Святой апостольской церкви, сомнение в таинствах, преподаваемых в РПЦ, и принятие крещения в расколе.

Совершенно очевидно то, что разность оценки канонического достоинства является серьезным препятствием для продолжения диалога, прежде всего, с точки зрения РПЦ. Одним из приемлемых путей решения может быть непредвзятый анализ содержания вероучения и богослужебно-литургической практики РПЦ, о котором упоминал митр. Иларион [Алфеев: Эл. ресурс], возможным результатом которого может быть изменение статуса РПЦ с позиции старообрядческой церкви.

В Пояснениях к комментарию митр. Илариона изменение статуса РПЦ связывается с возвращению Московским патриархатом древних церковных практик, что, по мнению старообрядцев, станет основанием для пересмотра канонического статуса первых [Пояснения... Эл. ресурс]. Данная позиция внушает больше надежд, чем принятое 13 годами ранее постановление Освященного собора РПСЦ, согласно которому канонической комиссии предписывалось провести исследование практик

РПЦ МП на предмет новых ересей [Постановление... 2007], что не подразумевает пересмотр общего статуса РПЦ, а возможное понижение текущего.

Нельзя не отметить, что обрядовые практики, в частности форма крестного знамения, не были переданы Христом апостолам, а появлялись в течение церковной истории [Каптерев 1909], они не были утверждены на Вселенских соборах, а потому ни в коей мере не должны служить предметом разделения. Первыми, кто зажег эту искру, нужно считать сторонников никоновских реформ, анафематствовавших старые обряды, но Собор 1971 г. объявил эти решения «яко небывшими». Можно только надеяться на то, что РПЦ, также желая примирения и уврачевания старых ран, проведет анализ нового обряда не как оппозицию древнему, но в отношении того, насколько он выражает христианские догматы, результатом чего может быть принято решение, признающее каноническую ценность старого и нового обрядов, как разных форм, выражающих одни и те же догматы.

В глазах РПЦ самым главным препятствием в восстановлении отношений является непризнание каноничности ее иерархии. Ответы на вопросы о законности действий митр. Амвросия, по нашему субъективному мнению, содержат достаточно убедительные прецеденты из церковной истории, позволяющие пойти навстречу чаяниям Белокриницкой иерархии и решить данный вопрос с позиции икономии. Однако положительное решение этого вопроса будет означать, что Московский патриархат готов принять старообрядцев не только в рамках единоверческих приходов, но и как митрополий, существующих параллельно с РПЦ МП на одной территории, если процесс их соединения займет некоторое время.

Литература

1. Алфеев, митр. Иларион. Объединение невозможно, если одна из сторон считает другую «еретической» (интервью изданию «Коммерсантъ»). URL: <https://www.kommersant.ru/doc/4919808> (дата обращения: 16.11.2021).
2. Диалог Русской православной старообрядческой церкви с Русской православной церковью. Есть ли на сегодняшний день это взаимодействие? // Русская православная старообрядческая церковь: официальный сайт. URL: <https://rpsc.ru/question/dialog-rpc/> (дата обращения: 16.11.2021).
3. Каптерев Н.Ф. История перестроения // Каптерев Н. Ф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович // Сергиев Посад, 1909–1912 (дата обращения: 19.11.2021).
4. Комментарий митр. Илариона (Алфеева) к ответам старообрядческой стороны на вопросы, связанные с возможностью признания иерархии Русской православной старообрядческой церкви // Русская Православная Старообрядческая Церковь: официальный сайт. URL: <https://rpsc.ru/docs/dialog/ilarion-comments/> (дата обращения: 11.11.2021).
5. Миролубов, дьякон Иоанн. Рост доверия между Московским патриархатом и старообрядцами налицо, вопреки «правозащитным» протестам волонтеров-«ревнителей» лечения недугов раскола (интервью portalу «Интерфакс-Религия»). URL: <http://www.interfax-religion.ru/?act=interview&div=124> (дата обращения: 16.11.2021).
6. Ответы на вопросы Русской православной церкви // Русская Православная Старообрядческая Церковь: официальный сайт. URL: <https://rpsc.ru/docs/rpc-response/> (дата обращения: 11.11.2021).
7. «Последование к исповеданию и разрешению грехов тех, иже от Святыя Церкви в глаголемое старование отпадоша» // Московский патриархат: официальный сайт. URL: <http://p2.patriarchia.ru/2017/03/16/1239403324/priimati-090317.pdf> (дата обращения: 19.11.2021).

8. Постановления Освященного собора Русской православной старообрядческой церкви 2000 г. // Русская Православная Старообрядческая Церковь: официальный сайт. URL: <https://rpsc.ru/docs/sobory/os2000/> (дата обращения: 11.11.2021).

9. Постановления освященного собора Русской православной старообрядческой Церкви 2005 г. // Русская Православная Старообрядческая Церковь: официальный сайт. URL: <https://rpsc.ru/docs/sobory/os2005/> (дата обращения: 11.11.2021).

10. Постановления Освященного собора Русской православной старообрядческой церкви 2007 г. // Русская Православная Старообрядческая Церковь: официальный сайт. URL: <https://rpsc.ru/docs/sobory/os2007/> (дата обращения: 11.11.2021).

11. Пояснения к «Комментарии к ответам старообрядческой стороны на вопросы, связанные с возможностью признания иерархии Русской православной старообрядческой церкви» // Русская Православная Старообрядческая Церковь: официальный сайт. URL: <https://rpsc.ru/docs/dialog/rpc-comments-rojasnenie/> (дата обращения: 11.11.2021).

12. Чин, како приимати от глаголемых старообрядцев, в соединении с Православной церковью приходящих // Московский патриархат: официальный сайт. URL: <http://p2.patriarchia.ru/2017/03/16/1239402689/posledovanie-090317.pdf> (дата обращения: 19.11.2021).

МИГРАЦИЯ ЛИПОВАН: ИЗ РОССИИ В ИСПАНИЮ

© **Зайнулдинов-Тяренков Андрей Ахметович**

доктор филологических наук,

Барселонский университет

Испания, г. Барселона

andrei.zainouldinov@ub.edu

Настоящая статья посвящена изучению липован (филиповцев), староверов русского происхождения, эмигрировавших после раскола православной церкви сначала в Бессарабию, а затем в Румынию и Болгарию. Анализируется происхождение этой группы старообрядцев, описываются их история и обычаи, выявляется защита веры и традиций как основная причина эмиграции. Впервые описана современная иммиграция липован в Испанию, в басконское поселение Аморебьета, автором сравнивается образ жизни прежних и сегодняшних липован в иммиграции. Особое внимание на примере липован уделено сохранению родного языка в условиях отсутствия языковой среды. Материалы статьи могут быть использованы при создании типологии эмиграции староверов как в историческом плане, так и как образец современной действительности.

Ключевые слова: липоване, филиповцы, староверы, старообрядцы, иммиграция, Россия, Испания, история, этнография, родной язык.

LIPOVAN MIGRATION: FROM RUSSIA TO SPAIN

Andrey A. Zaynuldinov Tiarenkov

Doctor of Philology, Titular Professor,

University of Barcelona

Barcelona, Spain

andrei.zainouldinov@ub.edu

This article is devoted to the study of Lipovans (Filipovites), Old Believers of Russian descent, who emigrated after the split of the Orthodox Church, first to Bessarabia, and then to Romania and Bulgaria. The work analyzes the origin of this group of Old Believers, describes their history and customs, and reveals the protection of faith and traditions as the main reason for emigration. The modern immigration of Lipovans to Spain, to the Basque settlement of Amorebieta, is described for the first time, the author compares the way of life of former and current Lipovans in immigration. Particular attention is paid to the preservation of the native language in the absence of a language environment on the example of Lipovan. The materials of the article can be used to create a typology of emigration of Old Believers both historically and as an example of modern reality.

Keywords: Lipovans, Filipovites, Old Believers, immigration, Russia, Spain, history, ethnography, native language

*Где бы ни жили липоване,
повсюду они остаются русскими людьми
И. Н. Половинкин*

Липоване: история, происхождение, традиции

К липованам (румынское *lipoveni*, немецкое *lipowaner oder philipponen*, другие наименования — филип(п)овцы, филиппоны, дунаки) относятся староверы поповского направления, этнически определяемые как русские.

Существуют разные этимологические версии происхождения названия — липоване. По одной из них это наименование восходит к искаженному варианту слова филип(п)овцы. П.И. Мельников-Печерский, большой знаток ранней истории русского старообрядчества, утверждает, что «заграничных старообрядцев стали звать «филиппонами», а потом сокращенно липованами», и что слово липоване восходит якобы к имени Филиппа — основателя одного из беспоповских согласий (филипповцы → филиппоны → липоване). Для подтверждения данной гипотезы П. И. Мельников-Печерский ссылается на работу украинского историка-униата Игнация Кульчинского «Specimen Ecclesiae Ruthenicae», где впервые в истории старообрядчества появляется термин philippony — «филиппоны». Другие исследователи категорически отвергают эту версию как необоснованную и не соответствующую действительности, аргументируя свою точку зрения тем, что в статье И. Кульчинского речь идет только о староверах-филипповцах, проживающих на территории Польши (в Мазурии) [Кто такие липованы: Эл. вариант]. Другая этимологическая позиция соотносит наименование липован с липовыми рощами, где скрывались староверцы. Любопытно, что дерево липа играла существенную роль в быту этих староверов: «Плетеный кузов экипажа, изготовленный из липы, оббивается липовой же корой. Их сани также изготавливаются из липы и оббиваются той же корой» [Деметр: Эл. ресурс]. Термин «липоване» впервые упоминается в австрийском документе от 1733 г. [Давыденкова и др. 2015]. Позднее к ним начали относить также казаков-некрасовцев, братьев по вере, оставшихся в Румынии после переселения липован в другие места.

Невозможно представить описание жизни этой группы старообрядцев без обращения к их истории. Липоване мигрировали из России (место их первоначального жительства, а также маршрут переселения в Подунавье точно не известны) в связи с Никоновской церковной реформой. После церковных реформ, предпринятых в 1650–1660-х гг. патриархом Никоном и царем Алексеем Михайловичем, целью которых провозглашалась унификация богослужебного чина Русской церкви с греческой церковью и прежде всего — с церковью константинопольской, в конце XVII — начале XVIII в. липоване переселились в Молдавское княжество, будущую Буковину. В связи с этим естественно, что в настоящее время большинство липован также проживают в Румынии. Общины липован можно встретить сегодня также в некоторых городах Молдавии, Украины и Болгарии. В Румынии насчитывается сейчас 37 тыс. липован, по официальным данным, и около 100 тыс. по неофициальным. Постепенно липованское религиозно-культурное единство (самоназвание липованин) стало определяющим для довольно пестрой массы старообрядцев в Юго-Восточной Европе. Примечательно в этой связи привести наблюдения румынского православного епископа Мелхиседека, сделанные в 60-е гг. XIX в. в Добрудже: «Липоване останавливаются на время там, где они могут устроить себе молитвенный дом или церковь, около которой они сами группируются, и остаются до тех пор, пока могут свободно совершать свои обряды и богослужения, но всегда, однако, готовы переходить дальше в случае, если секта в чем-либо заподозрена» [Сырку 1878: 441].

Как нам кажется, именно это стремление защищать свою веру и обычаи и определило дальнейший миграционный путь липован, косвенное подтверждение чему можно найти в старинных комментариях их традиций: «юноши из неприяз-

ни к воинской службе часто отправляются за границу и остаются там на поселении» [Деметр 1910]. Страны, куда эмигрировали липоване, уважали не только их религиозную приверженность, но и жизненные принципы. Так, при переселении липован в Буковину император Иосиф II вручил их представителям патент, которым липованам были гарантированы свобода вероисповедания, освобождение от налогов на 20 лет, освобождение от воинской службы [Черновицкий облгосархив]. Российское правительство предпринимало попытки ввести среди липован оспопрививание с начала XIX в., но липоване сопротивлялись, отказываясь, по их словам, смешивать свою кровь с кровью животных. В соответствии с распоряжением гофканцлера от 30 сентября 1813 г. и 10 января 1816 г. липоване были освобождены от прививок и принятия присяги [Деметр 2010]. Возможно, свою сплачивающую роль здесь сыграла близость Белой Криницы, определившая безусловный успех поповского белокрыницкого направления в Бессарабии. Необходимо отметить, что липоване Буковины в старину были разделены на два религиозных лагеря. Немногочисленная часть из них (около 400 чел.) обходилась без священников, утверждая, что истинного священства на земле больше не существует, и носила название «беспоповщина». Другая, более многочисленная часть липован, признающая священство, носила название «поповщина». В Буковине их насчитывалось около 2400 чел. в Белой Кринице или Фонтана-Альбе [Деметр 2010].

Сегодня большинство старинных комментариев о жизни липован [Деметр 2010] вызывает лишь исторический и этнографический интерес и вряд ли может быть применено к современной жизни потомков: «Они отличаются трудолюбием, стремлением к порядку и честностью, но вместе с тем фанатичны и суеверны. От окружающего их населения они стараются держаться в стороне; с особенной нетерпимостью относятся к другим русским сектантам, например к скопцам, которых даже не пускают в свои церкви» [Половинкин 1890–1907]; «Их религиозные принципы запрещают им подстригать бороду и бриться, о чем свидетельствует по-настоящему дикая наружность некоторых из них. Основная масса липован ничего не хочет знать о современном высшем образовании, сознавая, что образование может опровергнуть все их религиозные убеждения» [Деметр 1910].

Храм староверов в Аморебьете

В 1846 г., после перехода в старообрядчество митрополита Боснийского Амвросия, на Буковине, в Белой Кринице была создана Белокрыницкая старообрядческая церковная иерархия. В 1840–1860-е гг. возникает и растет число старообрядческих направлений, приемлющих священство. 17 апреля 1905 г. был дан Высочайший указ «Об укреплении начал веротерпимости», который, в числе прочего, отменял законодательные ограничения в отношении староверов и давал старообрядцам возможность открыто устраивать крестные ходы, колокольный звон, организовывать общины; при этом легализовалось белокрыницкое согласие.

Именно храм во имя Троицы Живоначальной Белокрыницкой митрополии Русской православной старообрядческой церкви в качестве первой церкви православных староверов был открыт русским митрополитом 6 января 2008 г. в Аморебьете (басконском городке с населением 17000 жителей) [В Аморебьете 2008: эл. ресурс]. Здесь живут более 400 русских липован, приехавших из Румынии. Прихожане этого храма не только жители басконской провинции Бискайи, но и

приезжающие из Сарагосы (Арагон) и Лейды (Каталония). Много людей приезжает в пасху, в обычные дни в церковной жизни активно участвует только дюжина прихожан. Липоване, большинство из которых переехали в страну басков в 2000 г., построили в Аморебьете храм и алтарь, в храме нет скамеек. В принципе священникам-липованам разрешается жениться, но чтобы стать епископом, необходимо жить одному или быть вдовцом. В пост липоване едят продукты земли, соблюдают строго только первую и последнюю неделю [Русская община 2008: эл. ресурс].

В 2011 г. патриарх Православной старообрядческой церкви митрополит Леонтий назначил в храм Аморебьеты священника Василия Мороя. Он был одним из фаворитов среди других кандидатов, т. к. ранее жил в Лейде (Каталония) в течение 6 лет и привык к испанскому языку и жизни за пределами своей родной страны Венгрии. Ему 27 лет от роду, он женат, у него есть дети, церковную службу ведет на старославянском языке.

Румынская журналистка Светлана Молдаван написала обширный репортаж, посвященный россиянам-липованам, живущим в Аморебьете, в котором рассказывает об адаптации, интеграции и сосуществовании русских липован в испанском обществе. Репортер отмечает привязанность староверов к их верованиям, религии и традициям как отличительную черту этой этноконфессиональной группы. Поскольку религия играет важную роль в жизни липован, создание церкви и приглашение священника представлялось первостепенной задачей. Священник отмечает, что сначала ему было сложно, но он постепенно адаптировался. По его словам, он был удивлен, увидев так много липован в городе, и был очень счастлив этим. Здесь Василий Морой создал семью, привык к местной жизни и не планирует никуда уезжать. Вместе со своей женой Мариной священник вовлечен в духовную жизнь общества, стремясь сохранить верования предков и передать их новым поколениям, открытым для новой, современной жизни. Создан детский хор «Журавка» с религиозными песнопениями, супруги проводят классы русского и старославянского языков, а также другие культурные мероприятия.

Испанцев удивляют не только необычные для них привычки липован, например то, что они не стригут волосы и поэтому у них длинные прически и бороды. Еще больше их поражает религиозность липован и их привязанность к традициям, при этом молодежь ведет себя более открыто, чем взрослые. Для всех окружающих община староверов-липован в Аморебьете — образец того, как трудолюбивое и неконфликтное многокультурное сообщество способно адаптироваться к новой реальности [Румынский журнал 2019: эл. ресурс].

Проблемы сохранения родного языка на примере липован

Актуальность вопроса о возможности сохранения родного языка представителями русскоязычной диаспоры в иноязычной среде сегодня очевидна. Особый случай представляют собой этнические русские староверы в иноконфессиональной среде, при этом речь может идти как о Румынии, так и об Испании. Интересен в этом отношении пример общины русских липован, которые, сохраняя традиции и язык, живут в Румынии уже более трехсот лет. Сегодня государственные институты европейских стран направляют свои усилия на интеграцию национальных меньшинств в общество, при этом титульный язык, в нашем случае ру-

мынский, является доминирующим, а русский язык — домашним. В случае если политика государства или устойчивые традиции этноса приводят общину национального меньшинства к обособлению, язык в первых поколениях эмигрантов еще сохраняется, но затем, без связи с исторической родиной и дополнительных усилий по его поддержанию, частично или полностью замещается титульным языком страны проживания. Именно это происходит с русскими липованами в Румынии и Испании. Во времена правления Николая Чаушеску в Румынии проводилась государственная политика принудительной ассимиляции липован — им давались румынские фамилии, обучение в школах проводилось только на румынском языке [Липоване 2020: эл. ресурс], в настоящее время это скорее процесс интеграции при сохранении родного языка как домашнего и осознании ценности религии, традиций и обычаев предков.

Исследования показали, что при владении как румынским, так и русским языком наиболее интегрированная в общество страны проживания диаспора липован в Румынии характеризуется самым высоким уровнем владения языком титульной нации, но при этом воспроизводит знание русского языка, главным образом во внутрисемейном общении, и со временем дети староверов уже слабо владеют русским языком [Яценко 2008: эл. ресурс].

Еще более сложная ситуация с русским языком в Испании, куда липоване иммигрировали в начале 2000-х гг. Эмигранты этой волны покинули Румынию свободно, на основании личного выбора, в рамках Европейского сообщества. Для них испанский язык, несмотря на его принадлежность, как и румынского, к группе романских языков, также является иностранным, а русский вообще отходит на третий план. Испанский язык в качестве титульного замещает румынский, что не отменяет реальности, когда в результате процессов глобализации языки национальных меньшинств становятся неконкурентоспособными.

Что касается русского языка, то в любом случае для липован — это язык в условиях ограниченной русскоязычной среды, недостаточного окружения, когда молодой человек не имеет реальной возможности полноценно воспринимать русскую речь и говорить по-русски при постоянном прессинге основного языка территории (в нашем случае испанского или румынского) [Зайнульдинов 2009].

Развитие русского языка в современном мире невозможно без постоянного внимания, интенсивной поддержки со стороны Российского государства. Необходимы субсидируемые школы и курсы, выставки и передачи для детей. Перспективными и обнадеживающими шагами в политическом плане выглядят такие знаковые события, как создание российского фонда «Русский мир» под эгидой МАПРЯЛ, проведение первого Европейского русского форума в Брюсселе. Программы лингвистической помощи и поддержки соотечественникам, проживающим в дальнем зарубежье, созданы в рамках федеральной целевой программы «Русский язык» на 2006–2010 гг. В данном случае сложно говорить о липованах как русских соотечественниках, эмиграция в Румынию имела место очень давно. 2007 год был провозглашен в Испании годом русского языка и стал отправной точкой в объединении научных и преподавательских сил испанских и российских ученых и преподавателей русского языка с целью распространения русского языка на Иберийском полуострове. Возможно, развитие и распространение русского языка поможет сохранить его и липованам.

Влияние языка титульной нации на родной язык ждет своего специального исследователя, тем не менее нужно отметить, что, безусловно, при проживании в иноязычной культуре активно происходят процессы заимствования: так, в язык липован Буковины вошло много румынских (фальча, сарака, папуша и т. д.) и украинских слов (вапно, тютюн, цыбуля, соняшник, вага); многие слова употреблялись параллельно (кóваль — кузнец, спéка — жара, смáчно — вкусно, подáтки — налоги и т. д.) Однако, как отмечает В. И. Столбунова [1957: 253–254], количество заимствованных слов незначительно и словарный запас липован сохранил свою самобытность.

Впервые вопрос о необходимости изучения культурной традиции липован был поставлен А.Р. Волковым в 1964 г. Тем не менее и сегодня явно недостаточно глубоких исследований, посвященных этой тематике: среди существующих работ представляются перспективными труды, основанные на комплексном анализе культурных реалий: музыкально-песенного фольклора, обрядовых жанров, языка и костюма [Москетти-Соколова 2009].

Настоящая статья не претендует на исчерпывающее освещение явления миграции липован, тем не менее ее материалы могут быть использованы при создании типологии эмиграции староверов как в историческом плане, так и как образец современной действительности.

Литература

1. В Аморебьете назначен первый православный священник старообрядческой церкви. <https://www.elcorreo.com/vizcaya/20081026/vizcaya/comunidad-rusa-abre-iglesia-20081026.html> <http://www.durangon.com/ordenado-en-amorebieta-el-primer-sacerdote-ortodoxo-de-rito-antiguo-del-estado/> (дата обращения: 10.02.2020).
2. Волков А.Р. Липоване // Труды VII Международного конгресса антропологических и этнографических наук. Т. 2. М., 1971. С. 728–733.
3. Давыденкова А. Г., Баев В. Г., Козлова Т. И. Старообрядчество в культуре России // Философские и социально-правовые аспекты. СПб., 2015. 216 с.
4. Деметр Д. Липоване (цит. по: [Липоване в Молдавии и Буковине 1910]). <https://culturelandshaft.wordpress.com/народные-музеи-буковины/липоване/липоване-в-молдавии-и-буковине/> (дата обращения: 10.02.2020).
5. Зайнудинов А. А. Настоящее и будущее русского языка в Испании и Каталонии // Русский язык за рубежом. 2009. № 2. С. 102–107.
6. Кто такие липованы? (цит. по <https://ruvera.ru/lipovani>) (дата обращения: 10.02.2020)
7. Липоване (цит. по <https://ru.wikipedia.org/wiki/Липоване>) (дата обращения: 10.02.2020).
8. Москетти-Соколова А. Историко-культурные связи казаков-некрасовцев и липован // Казаки-некрасовцы: сб. мат.-лов. Ставрополь, 2009. С. 150–171.
9. Половинкин И. Н. Липованы // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: в 86 т., Санкт-Петербург, 1890–1907.
10. Румынский журнал «Зориле» публикует пространный репортаж о жизни русских липован в Аморебьете 24/09/2019. Цит. по: <https://amorebieta.com/la-revista-rumana-zorile-publica-un-extenso-reportaje-sobre-los-rusos-lipovenos-de-amorebieta/> (дата обращения 12/03/2020)
11. Русская община открывает церковь. URL: <https://www.elcorreo.com/vizcaya/20081026/vizcaya/comunidad-rusa-abre-iglesia-20081026.html> (дата обращения: 15.04.2020).
12. Столбунова В. И. Из наблюдений над лексикой русских говоров на Буковине // Тезисы докладов XIII открытой научной сессии. Черновцы, 1957. С. 253–254

СТАРООБРЯДЧЕСТВО: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ, МЕСТНЫЕ ТРАДИЦИИ,
РУССКИЕ И ЗАРУБЕЖНЫЕ СВЯЗИ

13. Сырку П. Наши раскольники в Румынии // Христианское чтение. 1878. № 5–6.
14. Черновицкий облгосархив. Ф. 3. Оп. 1. Д. 5182«б». Л. 235–235об.
15. Яценко Е. Русский язык в дальнем зарубежье. Способны ли русскоязычные сохранить великий и могучий? 2008. URL: <http://www.eurasianhome.org/xml/t/expert.xml?lang=ru&nic=expert&pid=992>).

ДРЕВЛЕПРАВОСЛАВИЕ НА УКРАИНСКОМ ПОГРАНИЧЬЕ

© **Пастушевский Стефан**

кандидат наук, журналист,
Быдгощская Высшая школа
Польша, г. Быдгощ
akant24@wp.p

Движение старообрядцев присутствует на территории Украины с XVIII в. Пограничный характер Украины и ее сетевое-региональное развитие наложили отпечаток на характер каждой старообрядческой общины. Это православное движение имеет характер различных анклавов. События 2014 г. вернули антипатию украинского большинства, в том числе власти, к старообрядческой диаспоре (6000–7000 человек).

Ключевые слова: Украина, граница, древлеправославие, национализм, общины, православие, католицизм, протестантизм, диффузия, передел, христианство

OLD BELIEVERS IN THE UKRAINIAN BORDERLAND

Stefan Pastuszewski

PhD, journalist
Bydgoszcz University College
Bydgoszcz, Poland
akant24@wp.p

Old Believers movement has been present on the territory of Ukraine since the 18th century. The frontier character of Ukraine and its network-regional development have left their marks on the character of each Old Believers communities. This Christian Orthodox movement have the character of diverse enclaves. The events of 2014 have brought back aversion of the Ukrainian majority, including the authorities, towards the (6,000–7,000 people) Old Believers diaspora.

Keywords: Ukraine, border, Old Believers, nationalism, communities, Orthodoxy Christianity, Catholicism, Protestantism, diffusion, redistribution, Christianity

Введение

Современная Украина — это старая историческая территория пограничья как в цивилизационно-культурном, так и в политическом пространстве. Процессы культурной дивергенции, ускоренные глобализацией на переломе XX и XXI веков, обуславливают то, что цивилизационно-культурная граница размывает четкость описания и ускоряет процессы диффузии.

Однако после 1991 г. возросло значение политического пограничья, которое приобрело внушающие размеры после событий 2014 г., как условно сегодня это принято. Мы не будем обострять политическо-общественные споры, связанные с присоединением Крыма к России и образованием двух самопровозглашенных республик — Донецкой и Луганской.

В особом положении оказалось на Украине существующее там с XVII в. древлеправославие. Прежние границы между ним, большинством общества и прочими группами — религиозными, культурными (в том числе языковыми),

национальными и ментальными — в настоящее время были увеличены из-за расширения политических границ.

Служащий построению как нового государства, так и нового народа, новый украинский национализм с политической подоплекой, подпитывающийся негодованием по отношению к России и россиянам отталкивает староверов еще больше, чем раньше. Закон унижает русских старообрядцев, что порождает усиление существующего социального расслоения, закрепленного в виде традиционного противопоставления *кацапы* — *хохлы (хохолы)* и часто доходящего до исключения из местного сообщества.

Сущность пограничья

Украина, даже современная, все время являлась территорией пограничья. «Пограничье — это периферически расположенная территория, то есть вдали от центра государства, административного (культурного) центра, а с другой стороны — на стыковке с другой культурой, языком или верой (...) Имманентной чертой сознания пограничных людей является обычно встречаемое чувство обособленности и размышления о других с позиции *свой* — *чужой* [2018].

В то же время общее, длительное соседство стирает грань, разделяющую культурные и национально-этнические различия. Происходит диффузия, взаимопроникновение культур.

Эти естественные процессы нарушаются событиями политического характера, такими как войны, передел, рост национализма. Подобное произошло сейчас на Украине как исторической части великого византийско-латинского пограничья.

Уникальность византийско-латинского пограничья на территории Речи Посполитой

Цивилизационно-культурная граница, разделявшая византийское и латинское христианство на протяжении веков, формировала на территории Речи Посполитой новое культурное свойство, являющееся в то же время уникальным отличием от стандартов, действующих за пределами пограничной территории — правда, часто также мультикультурных и многоконфессиональных территорий, но не отличающихся соединением целых образований [Козак 1998].

Это старая, уникальная граница больших культурных массивов, включающая сегодняшние Украину, Беларусь и, частично, Литву и Латвию. Ширина этого пограничья достигала сотен километров. В результате политических процессов и отчасти связанной с ними миссионерской деятельности и прозелитизма ширина пограничного пояса менялась как по размерам, так и по внутренним параметрам. Специфическим эффектом таких действий, политических и военных, была Брестская уния 1596 года, которая еще больше усложнила межконфессиональные отношения, а при тесной связи религии с культурой и политикой — также и социально-политические отношения. Униатство, являющееся искусственным сочетанием византийского и латинского христианства, в силу своей политической коннотации, не объединило общины, принадлежащие к этим двум конфессиям, придав им новое качество, разделило их еще больше, выделяя свои территориальные религиозные общины. В различное время и в различных регионах оно находилось в конфликте как с православием, так и с латинским католицизмом.

«В отношениях между культурами, в том числе религиями, Востока и Запада можно наблюдать асимметрию динамики внешнего воздействия. Православие не

является миссионерским по самой своей природе и, конечно, не практикует интенсивного прозелитизма. Оно замыкается в себе, тесно связывая себя со своим традиционным этносом, в то время как католицизм и протестантские движения, выросшие из него, динамично внешне расширяются. Радикальное православие, отмежевываясь от другого типа христианства и относясь к нему как к еретическому, не практикует прозелитизма и даже разграничения территориальных ареалов канонического присутствия отдельных христианских конфессий, ожидая их признания со стороны партнеров. Оно не экуменистично по самой своей природе» [Пастушевский 2017]. Католицизм и протестантизм — совсем наоборот!

Отношения между Польшей и Россией характеризовались на протяжении многих веков польской экспансией на восток, начиная с Болеслава Храброго, и эта экспансия была не только военно-политической, но и культурно-религиозной. Другое дело, что вторая сфера благоприятствовала первой, часто находясь в ее подчинении, хотя, с другой стороны, дух миссионерства также стимулировал политическую волю правителей.

Однако, до того, как направления экспансии по политическим причинам были изменены, до того, как Речь Посполитая была стерта с карты, не без участия России, польская римско-католическая религия, тесно взаимосвязанная с польской восточной политикой, действовала «подобно коррозии на стены русской православной крепости». Она практиковала прозелитизм. В 1596 г. это привело к церковной унии, навсегда разделившей две культуры. Именно она в значительной степени способствовала разрушению стен русского православия благодаря расколу 1666–1667 гг. и в последующем, в той или иной степени, повлияла на ее эволюцию, вплоть до формирования отдельного типа христианства — восточного старообрядчества. Польская дипломатия, но уже по чисто политическим причинам, привела к появлению полноиерархической старообрядческой церкви (1846 г.).

Польские, униатские иерархи привели к признанию иерархии Белокриницкой церкви Римско-католической церковью и, соответственно, политическими властями Запада. Межвоенная Польша укрепила и осовременила сильнейшее в настоящее время направление безпоповства — «поморцы», которое функционирует сегодня в виде с *Древлеправославной Поморской Церкви*, имеющий автономные связи в отдельных странах. Эта церковь выполняет «пан-христианское определение епархии», хотя и не имеет духовенства.

Динамика пересечения границы двух христианских образований была асимметричной, неравной.

1. Польша и католическая экспансия носили характер обращения, прозелитизма и цивилизационной миссии; политика служила религии.

2. Русская и православная экспансия носила характер насаждения религии и культуры в чужой религии и культуре, также миссии защиты «истинного христианства», то есть православия; религия служила политике.

Исторически первенство польской экспансии оставило целый багаж негодований и недоверия — оправданных и надуманных (мифических). Именно они, на основе реакции, вдохновили российскую политику негодования по отношению к Польше. Тем не менее обе экспансии увековечили стереотипы: *поляк — католик, русский, белорус, украинец — православные*. На заднем плане, в мире самого пра-

вославия возник стереотип *старообрядческого русского кацапа* и *новообрядческого украинского хохла*.

Традиционные границы древлеправославной территориальной общины

«Древлеправославная территориальная община как этнорелигиозная группа имеет своего рода усиленные, двойные границы — религиозные и этнические. Осознание уникальности исповедуемой религии (религиозная исключительность) тесно взаимосвязано с чувством ответственности за вверенное культурное наследие, так же уникальное, как и сакрализованное (*Святая Русь, Москва — Третий Рим*), без малого мессианское». Это побуждает к постоянным усилиям по поддержанию групповой самобытности. Происходит постоянное разделение на членов и нечленов группы (*мы — они, наши — чужие*); непрерывность существования группы зависит от поддержания границы этой группы [Барт 2004].

Древлеправославная территориальная община неоднородна с точки зрения культивируемых ценностей. Помимо влияния внешнего пограничья старообрядцы могут также заимствовать внешние нехристианские ценности.

Внешнюю границу религиозной территориальной общины определяют организационные рамки, догматы и обряды, система морали, религиозная культура и традиция. Она не является строгой. Внутренняя граница не определена и тоже не является строгой — она движется с развитием цивилизации вглубь, тем самым уменьшая площадь ядра *христианства*, то есть уменьшая его неотъемлемое содержание (Святая Троица, спасительная миссия Христа, любовь, побеждающая зло, рационализм в восприятии мира), его ценности и атрибуты. Между внешней и внутренней границей находится внутреннее пограничье, в котором смешались христианские и языческие ценности, накопившиеся за две тысячи лет с начала христианства. И в православии официальном, и в местном католицизме, и в старообрядчестве можно найти очень много элементов, которые религиовед описал бы как языческие. Если разобраться глубже, то в официальном никонианстве с его младостарчеством или в латиноамериканском католицизме куда больше язычества, чем в старообрядчестве, где оно обычно сводится к бытовым мелочам.

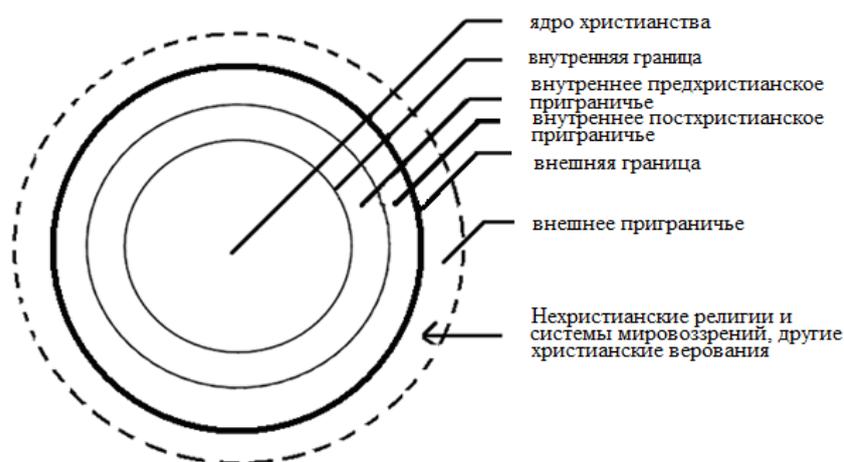


Рис. Границы древлеправославной территориальной общины

Территориальную общину окружает внешнее пограничье, в зависимости от расположения этой общины в мире. Поэтому оно более индивидуализировано, чем внутреннее пограничье, которое пронизывает сообщество. Внутреннее пограничье, в свою очередь, более универсально.

Внешнее пограничье допускается, но не ассимилируется. Оно не вырастает до общества, но характеризует его. Это можно сравнить с налетом. Например, часовенные, которые в 1946 г. в количестве 5 тыс. эмигрировали из Маньчжурии и Турции в США, хотя в Орегоне они образуют одну общину, однако в зависимости от регионов предыдущего расселения делятся на *харбинцев*, *синьцзянцев* и *турчан*. Между ними проявляются заметные различия в обычаях и культуре, а в некоторой степени и в религиозном богослужении. Внешнее пограничье — это та часть внешней реальности, которая прилегает к сообществу и по-своему характеризует его.

Длительное, на территории Речи Посполитой с середины XVII в., соседство польского католического большинства и русского древлеправославного меньшинства, территориальные общины которого обычно носили характер «островов» и общецивилизационных процессов, приводило к пересечению межгрупповых границ. Это явление стало более динамичным с середины XX в. Оно было ускорено «интернационалистическим этосом», действующим в «социалистическом лагере», а затем — «естественной» необходимостью кооперации в индустриальном и постиндустриальном обществе. Большую роль сыграло внедрение средств массовой информации и масс-культуры, а также все более распространенный, очень привлекательный, в результате глобализации, потребительский образ жизни, ведущий к унификации поведения. Религиозно-культурные различия уходят на второй план, в личное пространство.

И все же, несмотря ни на что, в данном случае мы не имеем дела «с явлением произвольной синкретизации и креолизации, а скорее всего — со слиянием структурно близких элементов и отказом от тех, которые способны потенциально нарушать принципы устойчивого сосуществования». В сознании членов общины и на уровне всей общины до сих пор ведутся динамичные дискуссии между принципами, которые веками организовывали этнорелигиозные древлеправославные группы, и требованиями повседневной жизни и модернизирующегося мира.

Этнические и культурные границы в территориальных древлеправославных общинах сейчас слабы и размыты, более однозначны — религиозные. В католической среде их поддерживать легче, чем в православной, из-за значительных структурных и культурных различий обеих конфессий.

Истоки древлеправославной диаспоры на Украине

Староверов современной Украины, Молдовы и Румынии чаще всего называют *липованами*, хотя когда-то они также использовали название *филипоны* или *филипы*, которые сохранились в названиях многих поселков. Украинцы часто называют их *кацапами*, что, в свою очередь, происходит от их ношения бороды: *как цап*, т. е. как козел.

Районы сегодняшней Украины были убежищем для преследуемых староверов, как Турция, Молдова, Литва, Ливония, современная Беларусь. В XVII и XVIII вв.

это современные украинские земли, за исключением Дикого Поля, принадлежавшего Речи Посполитой.

Переселения старообрядцев были не только бегством от религиозных гонений, но и поиском экономически выгодных территорий и общественно-политических устройств, гарантирующих личную свободу и права собственности, что в древлеправославном этосе всегда было очень важно. Такие условия преобладали на Подоле и Волыни. После разделов Речи Посполитой эти свободы долгое время гарантировались в польском землевладении. За ее же пределами власть Российской империи преследовала старообрядцев в большей или меньшей степени, а именно на ливонских, белорусских и украинских территориях оно было меньшим и зависело от «выслужливости» местных чиновников и сотрудничающей с ними православной церкви. Эта политика принципиально изменилась с отменой крепостного права и присвоения им земель. Этот указ от 19 февраля 1861 г., после *vacatio legis*, вступил в силу в феврале 1863 г. В то время староверы, как и крестьяне православной веры, «разбрелись» по всей империи с целью создания собственных хозяйств, ища плодородные земли, как это и было на Украине. Миграция древлеправославных — как уже отмечалось — стала результатом не только гонений и преследований, но и поиска благоприятных условий для земледелия, ведь архаичные методы возделывания быстро ухудшали почву в прежних местах проживания. Религиозно-культурно-экономические кластеры староверов в конце XIX в. начали сводить свои функции лишь к религиозным. В последние десятилетия XIX в. гонения со стороны официальной церкви сменились миссионерством, в том числе — различным образом принуждением к волевлению в единоверие¹.

Присутствие древлеправославия на Украине обусловлено, прежде всего, переходным и приграничным характером этих земель по отношению к старообрядческим центрам. Непосредственными источниками эмиграции были, прежде всего, Округ Войска Донского, Центральное Черноземье (Курск, Белгород и окрестности), Черниговщина со Стародубьем и даже чуть более отдаленная Ветка.

С исторической точки зрения можно выделить два направления миграции старообрядцев на Украину.

1. Начиная с конца XVII в. миграция из Москвы и Подмосковья через Стародубье и Ветку, а также Курск и Белгород (Центральное Черноземье) на Волынь, Подол, Северную Буковину, Гетманщину и Слобожанщину.

2. Массовая миграция казаков-некрасовцев после 1708 г. с Дона — в Добруджу, а затем — в южную Молдавию (Буджак).

В результате этого образовались на территории сегодняшней Украины пять старообрядческих регионов:

- Волынь;
- Подольско-Буковинский;
- Дунай (Буджак);

¹ Единоверие — официальная с 1800 г. ветвь Русской православной церкви, собирающая бывших старообрядцев, которые подчинялись процессу присоединения к церкви, сохраняя при этом старые обряды.

- Харьков — Донецк (Слобожанщина)¹;
- Приднестровье.

Они имеют отдельную историю и традиции, сохраняющиеся не только в обычаях, но и в богослужении, что делает украинское древлеправославие внутренне разнородным. Эта несогласованность усугублялась тем, что сегодняшняя Украина включает в себя территории с различными историческими судьбами, т. е. с различными культурами и традициями, которые к тому же взаимосвязаны с соседними странами — такими, как Россия, Молдова, Беларусь.

В связи с тем что современная Украина, в основном в период советской власти, поглотила на своих окраинах районы с различной культурой и историей — такие, как Закарпатье, Северная Буковина, Буджак, Донбасс, в этих регионах существуют старообрядческие общины с особым происхождением и традициями. Наиболее локальный (местный), можно даже сказать отчасти украинский, характер имеют действующие с конца XVIII в. общины на Подоле.

В 2020 г. на Украине проживает от 6 до 7 тысяч старообрядцев — диаспоры с высоким уровнем обособленности.

Древлеправославие на Украине делится на три церкви, а внутри этих церквей — на сегменты с различной историей и традициями. Эти сегменты внутренне относительно последовательные, но не коррелируют друг с другом. На такое положение дел влияют не только исторические события, но и значительные расстояния, создавшие трудности для контактов между отдельными регионами. Виртуальное общение не является предпочтительным в древлеправославии, как и другие технические новинки (*новшества*); более важны прямые контакты.

Современные старообрядческие общины на Украине имеют в основном длительную историю. Это, конечно, касается сельских территорий, которые добавились в процессе советской и постсоветской индустриализации и урбанизации к крупным городам — такие как Проскуров (Хмельницкий) или Донецк. Древлеправославные религиозные объединения, которые до тех пор не имели не только собственных связей, но и давней традиции, например в Киеве, создали там, хотя бы символически, свои представительства; так же поступила и Украинская греко-католическая церковь.

Древлеправославие на Украине делится традиционно на две ветви — Поповскую (в основном юг) и Беспоповскую (преимущественно север), что соответствует историческому процессу развития после 1846 г. Белокриницкой иерархии, которая продвигалась в Российскую империю с юга, т.е. из областей Буковины, Молдавии и Добруджи, тогда принадлежащих Австро-Венгрии и Османской империи.

Диаспоральный и сете-общинный характер древлеправославного поселения

Специфика истории Украины именно из-за такого постоянного пограничья привела к тому, что, в принципе, ни одно верование там не является широко распространенным. Религиозная жизнь течет в меньших или больших общинах,

¹ Слобожанщина, связанная с Диким Полем, *страна свобод*, то есть поселения, освобожденные от феодальных и государственных обязательств. В настоящее время это Харьковская и Сумская области, где поселения были основаны казаками, привилегии которых зависели от вооруженного сопротивления татарским нашествиям.

иногда размером с целые регионы, образуя сетевую систему. Эта своеобразная диаспоральность особенно проявляется в древлеправославии.

80% граждан Украины исповедуют какую-нибудь веру, а 20% считают себя атеистами и агностиками [Rieligijatarieligijnist' 2009]. 93,9% зарегистрированных религиозных единиц¹, которые в абсолютных цифрах дают 33684, являются христианскими общинами. В этом комплексе 70% единиц связаны с широко понимаемым православием, а 7% — с греко-католичеством (униатством). Древлеправославных около 20 тысяч, что составляет чуть менее 0,2% православной группы и 0,18% группы всех христианских общин. Разделение украинского древлеправославия на поповское и беспоповское по количеству верующих имеет соотношение 4:1.

Особенностью религиозной жизни на Украине является тот факт, что отдельные общины имеют более тесные связи со своими геополитическими центрами, в основном зарубежными, нежели друг с другом. Интеграция на государственном уровне слабая, региональная интеграция — немного сильнее. Римско-католическая церковь является универсальным звеном в мировой церкви. Большинство православных склонялись к Москве, и только создание Киевской метрополии, которая в 2018 г. получила автокефалию, изменило эту ситуацию. В сфере древлеправославия церковный центр Белокриницкой церкви до сих пор остается в Москве, а беспоповцы связаны с Общим советом древлеправославной поморской церкви с организационным центром в Санкт-Петербурге. Малочисленная на Украине Русская древлеправославная церковь (новозыбковцы, беглопоповцы) также с 2000 г. имеет свой центр в Москве. Связь с центральной церковью в «стране агрессора» вызывает недоверие у националистической части украинского общества, что приводит к еще большему отчуждению старообрядчества.

Общины Подолья, Буковины, Приднестровья и Дунайские образуют специфические анклавов в той мере, в какой исключительность древлеправославия может функционировать сегодня в глобальном мире. Обычно это моноконфессиональные села, расположенные в труднодоступной местности. На Подолье это в основном Петраши (укр. Петрашівка), Майдан Александровский (укр. Майдан Олександрівський), Пилипы-Хребтиевские (укр. Пилипи-Хребтіївські) и Шура Копиевская, в Буковине — Белая Криница, Луковец, Грубо (укр. Грубовна) и Белоусовка (укр. Белоусовка), в Украинском Приднестровье — Великопоское (Одесская область). В этой последней, традиционно-консервативной, местности, богослужения проводятся ежедневно, что является уникальным на Украине. Расположенная на левом берегу р. Днестр, эта община сотрудничает с общинами в *Приднестровской Молдавской Республике* — в Тирасполе и Бендерах, которые, в свою очередь, по происхождению бессарабской традиции. Села в Буджаке (ныне Одесская область): Старая Некрасовка, Новая Некрасовка, Муравлевка, Васильевка, Приморское, Вилково — также имеют характер анклавов.

Урбанизация и индустриализация, вызвав приток людей в город, привели к созданию общин в крупных городских центрах, которые впоследствии стали материально-технической базой для других, сохраняемых для соблюдения тради-

¹ Украинская статистическая категория, включающая общины, конгрегации, парафии.

ций, сельских анклавов. Такими объектами являются Винница и Проскуров (Хмельницкий) — на Подолье, Измаил и Одесса — в Буджаке, Харьков — на Слобожанщине, Донецк и Луганск — в Донбассе.

Классическим примером *урбанизационного зонтика* является приход Святого Григория Победоносца в Проскурове (Хмельницкий), городе с высокой динамикой развития. Он был создан экономическими мигрантами из традиционных древлеправославных центров северного Подола: Петраши, Майдана Александровского и Пилипов-Хребтиевских. По мере того как выходцы из этих сел становились старше, они хотели, часто после многих лет жизни без религии, вернуться к традиции. Женщины-инициаторы начали процесс, сначала организовав филиал прихода из Петрашей в Проскурове, а затем создав отдельный приход. В 2004 г. началось строительство церкви, которая была введена в эксплуатацию в 2013 г.

Эти конфессиональные и культурные изоляции в процессе сетево-регионального развития Украины, характеризующиеся уже упомянутой древлеправославной адаптивностью, — имеют шанс выжить. Они охраняются как духовные и культурные резервуары.

Подводя итог, можно сказать, что украинские древлеправославные анклавы являются плодом:

- 1) историко-культурных событий, в том числе древлеправославной тенденции отделять себя от окружающей среды;
- 2) сетево-регионального развития Украины;
- 3) конфессиональной и культурной охраны сосредоточения традиции, осуществляемой древлеправославными приходами в урбанизированных центрах;
- 4) оборонительного ответа на глобализационную унификацию.

Новые политические границы украинской древлеправославной диаспоры

Внесенная в 2018 г. Верховной Радой Украины поправка к закону «О свободе вероисповедания и религиозных организациях» требует, чтобы в организациях и институциях, собирающих россиян, документировали в своих названиях и уставах отношения с «государством-агрессором». Инициатор закона ссылается на сентенцию Конфуция о том, что «все проблемы возникают из-за того, что вещи не носят своих имен». Это, несомненно, клеймо, которое в гибридной войне должно вызвать «народные негодования». Министерство культуры Украины указало, что под действие этой поправки подпадают следующие религиозные объединения: Древлеправославная поморская церковь, Русская православная старообрядческая церковь, Русская церковь, Украинская православная церковь Московского патриархата, Русская истинно-православная церковь.

Также появились проблемы у священников, работающих на Украине и имеющих российское гражданство — таких, как отец Сергей Бобков из Каменец-Подольского или отец Александр Карабанов из Ольховатки, касательно того, что первого обвиняют в участии в краже старых икон и книг из Белой Криницы.

Религиозная политика украинского государства, в отличие от политики государств, которые включают древлеправославие в число традиционных религий, поддерживаемых организационно и финансово, воспринимает эту религию как не характерное для Украины явление [Христианские церкви 2001]. Такая доктрина негативно сказалась на существующих добрососедских отношениях в местах, которые

до сих пор имели лишь локальные споры. Стало расти количество грабежей в храмах и частных домах старообрядцев. Уже 3 апреля 2009 г. митрополит Корнилий попросил Комитет по делам национальностей и религий Кабинета Министров Украины вмешаться в этот вопрос. Дело дошло до коллегии МВД, но без видимых результатов. События 2014 г. еще больше обострили проблему, т. к. административные органы различного уровня в рамках «борьбы с агрессором» начали истреблять и отделять все российское. Старообрядцы были оставлены на произвол судьбы и если бы не тактические связи тогдашнего архиепископа Саватия с украинскими националистическими организациями, названными его оппонентами даже «дружественными», то эта проблема приобрела бы еще большие масштабы. Архиепископ согласился на некоторые формы украинизации церкви с гарантией ее постоянного членства в Московской митрополии. Он выразил согласие, среди прочего, на ликвидацию старого кладбища в Виннице, пассивно претендовал на возвращение старой святыни на улице Григория Сковороды в Киеве, не упомянул о своих приходах на Донбассе: Городище и Ольховке, которые оказались в новых самопровозглашенных Донецкой и Луганской народных республиках.

Новый архиепископ Никодим принял тактику перехода к повседневности без негативных проявлений, поощряя общины к гражданским основам также пред лицом пандемии и включению в социальную среду, в которой они функционируют.

Вывод

События 2014 г. на Украине, исторической зоне пограничья, зоне открытого диалога обозначили новые границы для диаспоры.

Древлеправославие, таким образом вновь отделяется от национального большинства и других этнокультурных групп. Дело доходит до навешивания социальных ярлыков и исключения. Этот процесс ослабляется непрекращающейся глобализационной унификацией.

Литература

1. Rieligijatarieligijnist' в Украине / под ред. С. Макаев. Киев, 2009. Институт Политологии, Социологии Национальной академии наук Украины. 2004.
2. Барт Ф. Этнические группы и границы: общественная ассимиляция культурных различий, перевод с немецкого языка: Малгожата Гловацкая-Грайпер // Изучение культуры. Продолжения. Варшава: PWN, 2004. С. 348–377.
3. Единоверие — официальная с 1800 г. ветвь Русской православной церкви, собирающая бывших старообрядцев, которые подчинялись процессу присоединения к церкви, сохраняя при этом старые обряды.
4. Зимны Д. Южное Подляшье как языково-культурное пограничье вчера и сегодня // На пограничьях. О социальных и культурных связях / под ред. Р. Либельта. Санок, 2018. С. 190.
5. Козак С. Польско-украинское культурное пограничье // Варшавские записки украиноведения. 1998. № 6–7. С. 7–31.
6. Пастушевский С. От географическо-политической границы — посредством культурной и национальной границы — к этноконфессиональной границе // На пограничьях. Размышления об обществе и культуре / под ред. П. Фрончка, Й. К. Коральчук. Санок, 2018. С. 254–255.
7. Пастушевский С. Религиозные и этнические границы между польским католическим большинством и русским староправославным меньшинством середины XVIII века — до наших дней // От конфликта — к сосуществованию и сотрудничеству /

под ред. К. Грысиньска-Ярмула, Т. Мареш. Быдгощ: Изд-во Университета Казимира Велцкого, 2017. С. 44.

8. Родак О. Создание и пересечение межгрупповых границ в Будзяке — случай старообрядцев и православных из поселка Мирное // Наблюдение. Религиозная культура и самобытность наддунайских старообрядцев / под ред. В. Липиньский. Варшава: Изд-во Варшавского университета, 2015. С. 339.

9. Слобожанщина, связанная с Диким Полем страна свобод, то есть поселения, освобожденные от феодальных и государственных обязательств. В настоящее время это Харьковская и Сумская области, где поселения были основаны казаками, привилегии которых зависели от вооруженного сопротивления татарским нашествиям.

10. Украинская статистическая категория, включающая общины, конгрегации, парафии.

11. Христианские церкви и религиозные организации в Украине. Киев: Государственный Комитет Украины по делам национальности и религии, 2001. С. 47.

ЭТНОКУЛЬТУРА, ЯЗЫКОВАЯ КОММУНИКАЦИЯ
И МИРОВИДЕНИЕ СТАРООБРЯДЦЕВ

ETHNOCULTURE, COMMUNICATION
AND THE WORLD VIEW OF OLD BELIEVERS

УДК 281.93-3:008

DOI 10.18101/978-5-9793-1674-1-172-178

**К ПРОБЛЕМЕ КОЛЛИЗИИ УСТНОГО
И ПИСЬМЕННОГО ДИСКУРСОВ В КУЛЬТУРЕ
РАННЕГО СТАРООБРЯДЧЕСТВА**

© **Сазонова Наталия Ивановна**

доктор философских наук, кандидат исторических наук,
Томский государственный педагогический университет
Россия, г. Томск
nataly-sib@mail.ru

В статье рассматривается соотношение письменного и устного дискурсов в сознании верующих периода литургической реформы патриарха Никона и лидеров раннего старообрядчества. Анализируется роль устного и письменного слова в культуре России XVII в. и в богослужебной практике, история формирования представлений о приоритете письменного дискурса в культуре. На примере деятельности лидеров старообрядчества и полемики вокруг литургической реформы патриарха Никона выявляются отношение старообрядцев и реформаторов к письменному богослужебному тексту и причины его центральной роли в богословской полемике. Делается вывод об объективных процессах обмирщения культуры России 2-й половины XVII в., затрагивавших церковь в целом и проявившихся в росте роли письменного текста, который начинает отождествляться с богослужением. При этом в раннем старообрядчестве продолжает сохраняться понимание роли устных элементов богослужебного текста, тогда как реформаторы часто рассматривают богослужебный текст в качестве набора языковых знаков, не уделяя внимания его употреблению в богослужении и сакральному содержанию.

Ключевые слова: устный дискурс, письменный дискурс, богослужебный текст, богослужение, десакрализация, старообрядчество, литургическая реформа патриарха Никона, «кружок боголюбцев», Аввакум, Никита Добрынин, Феодор Иванов, Лазарь Романовский.

ON THE PROBLEM OF COLLISION BETWEEN ORAL
AND WRITTEN DISCOURSES IN THE CULTURE OF THE EARLY OLD BELIEVERS

Natalia I. Sazonova
Dr. Sci. (Philosophy), A/Prof.,
Tomsk State Pedagogical University
Tomsk, Russia
nataly-sib@mail.ru

The article analyzes the ratio of written and oral discourses in the minds of believers of the period of the liturgical reform of Patriarch Nikon and the leaders of the early old believers. The article analyzes the role of oral and written text in the culture of Russia in the XVII century and in liturgical practice, the history of the formation of ideas about the priority of written discourse in culture. On the example of the leaders of the old believers, and controversy about the liturgical reforms of Patriarch Nikon reveals the attitude of believers and reformers and the reasons for the Central role of written text in theological controversy. The conclusion is made about the objective processes of secularization of the culture of Russia in the second half of the XVII century, which affected the Church as a whole and were manifested in the growth of the role of the written text, which begins to be identified with the worship. In the early old believers, the understanding of the role of oral elements of the liturgical text continues to be preserved. The Reformers often consider the liturgical text as a set of language signs, without paying attention to its use in worship and sacred content.

Keywords: oral discourse, written discourse, liturgical text, worship, desacralization, old believers, liturgical reform of Patriarch Nikon, "circle of God-lovers", Avvakum, Nikita Dobrynin, Feodor Ivanov, Lazar Romanovsky

Вопрос соотношения и различий устного и письменного дискурсов, их культурной специфики достаточно давно является предметом внимания исследователей [Маклюэн 2004; Чейф 2009]. Особый интерес представляют процессы взаимодействия и взаимовлияния двух типов дискурса в переломные моменты развития культуры. В России одним из таких моментов является раскол Русской церкви в XVII в., повлекший за собой раскол общества и серьезные изменения в области ментальности, системы ценностей. При этом пристальное внимание привлекает тот факт, что в центре полемики, возникшей вокруг литургической реформы патриарха Никона (1653–1666 гг.), оказался письменный текст богослужебных книг. Его «справе», проведенной реформаторами, посвящено значительное число полемических сочинений первых старообрядцев, в частности челобитные священников Никиты Добрынина, Лазаря Романовского, диакона Феодора Иванова, инока Авраамия [Суздательского соборного... 1878; Романо-Борисоглебского... 1878; Федор, диакон; Авраамий] и др.

Вместе с тем, при сосредоточенности полемистов, в особенности противников никоновской реформы, на «исправлении» письменного текста его реальное место в богослужении является достаточно скромным. Структурно православное богослужение представляет собой синтез множества элементов, среди которых архитектура храма, визуальные образы, богослужебные действия и, наконец, словесный текст. Этот текст, однако, в реальной богослужебной практике представлен не столько в письменной (в виде богослужебных книг), сколько в устной форме, как слова, произносимые во время службы. Именно в виде устного, произносимого вслух богослужебный текст воспринимается верующими. Тот же дискурс обеспечивает активность верующего в восприятии «божественной службы»: ведь, в отличие от дискурса письменного, устное слово предполагает немедленную реакцию слушающего, так как порождение и понимание текста синхронизированы [Чейф 2009]. Таким образом, очевидно, что письменный текст богослужения играет в его системе подчиненную и вспомогательную роль. Однако именно его «исправление» вызывало жесткую реакцию значительной части церкви и породило раскол. Как же соотносятся в сознании верующих XVII в.

письменная и устная формы богослужебного текста и почему именно письменный текст получил столь существенное значение в полемической литературе?

Говоря о культурных процессах, приведших в XVII столетии к своего рода абсолютизации значения письменного текста, стоит отметить, что представление о его высокой значимости формируется еще со времен Крещения Руси, когда новая религия, христианство, была воспринята, прежде всего, через книги. Летописец отмечает, что князь Владимир, креститель Руси, наряду со строительством храмов основывал также школы и распространял «учение книжное». По словам автора «Повести временных лет», «сбыться пророчество на Руской земле, глаголющее: «Вь оны дни услышать глусии словеса книжная, ясны <так в тексте!> будеть языкъ гугнивыхъ» [Повесть 1997: 162]. Для Руси характерна сакрализация записанных текстов, вплоть до созданного св. Кириллом алфавита. Так, согласно «Житию св. Кирилла и Мефодия», Константину Философу были дарованы письмена после усердной молитвы: «Шед же Философ, по първому обычаю на молитву ся наложи и с инеми поспешники. Вскоре же ся ему Бог яви, послушайа молитвы своих раб. И тыгда сложи писмена...» [Житие 1999: 54]. При этом элементы язычества, такие как сказки, загадки, бытовали исключительно в устной форме и не записывались.

Но, несмотря на декларированный приоритет письменного текста, в реальности устный дискурс достаточно долгое время играл существенно более значительную роль. Культура с преобладанием устного дискурса имеет серьезные отличия от «письменной» культуры. М. Маклюэн приводит красноречивый пример современной такой культуры — культуры Африки. Так, воспринимая кинофильм, «африканская аудитория не может сидеть спокойно, не пытаясь как-то участвовать в происходящем... Например, в ситуации, когда персонаж поет песню, для аудитории это становится приглашением к тому, чтобы ее подхватить...» [Маклюэн 2004: 57–58], поскольку люди привыкли к живой и непосредственной коммуникации с автором, которую всегда предполагает устный текст. Подобные черты проявлялись и в культуре России, находя отражение в т. ч. в богослужебной практике.

В частности, характерная для культуры устного слова привычка к непосредственной реакции на любое событие, описанное в тексте, породила феномен богослужебного действия. Действа представляли события Священной истории, Евангельские события буквально «в лицах». Среди них — Шествие на осляти, совершаемое патриархом в праздник Входа Господня в Иерусалим, «Пещное действо», ветхозаветная история о трех отроках, брошенных в печь Вавилонским царем Навуходоносором, Чин умовения ног в Великий Четверг и многие другие (подробнее см.: [Сазонова 2015, 2016]). Все эти действа обеспечивали непосредственное участие верующих, склонных к активному переживанию богослужения.

Вместе с тем заявленный (хотя и трудно реализуемый) приоритет письменного текста со временем начинает также пробивать себе дорогу. Материалы Стоглавого собора (1551) содержат упоминания о неграмотности церковных клириков, часто совершавших богослужения по памяти, не знающих письменных богослужебных текстов, при этом невладение письменным дискурсом оценивается негативно: «Когда святители спрашивают священников, почему они мало грамоте умеют, они отвечают: мы де учимся у своих отцов или у своих мастеров, а инде нам учиться негде; сколько отцы наши и мастера умеют, по тому и нас учат. А отцы и мастера их и

сами потому же мало умеют, и силы в божественном писании не знают, а учит(ь)ся им негде» [Стоглав 1862: 120]. Несмотря на то что в следующем, XVII столетии ситуация мало изменилась, работа над «проблемой» преобладания устного дискурса продолжается. Вкладом в ее решение была и деятельность будущих старообрядцев, членов кружка «боголюбцев», которые незадолго до богослужебной реформы инициировали выход из печати ряда богослужебных и святоотеческих текстов. В 40-е гг. XVII в. при их участии изданы Московским печатным двором поучения св. Ефрема Сирина, «Книга о вере», «Собрание краткое науки об артикулах веры», ряд богослужебных книг [Румянцева 1975].

Известно, что члены кружка отличались не только грамотностью, но и богословской начитанностью. Из сочинений протопопа Аввакума явствует его глубокое знакомство со святоотеческими творениями и библейскими текстами, например с произведениями Дионисия Ареопажита [Житие 1991: 37–38], Василия Великого, с Евангелием, Апостолом [Аввакум 1927: стб. 581–582, 589]. Священник Никита Добрынин был автором челобитной царю Алексею Михайловичу, содержащей как богословскую полемику с реформой, так и сравнительный текстологический анализ дореформенных и послереформенных богослужебных текстов [Суздальского... 1878]. Диакон Федор часто ссылается на сочинения Максима Грека, св. Евфросина, других авторов, а также на богослужебные книги, изданные до реформы, текст которых цитирует по памяти [Федор, диакон]. Таким образом, «боголюбцы», будущие лидеры старообрядчества, являлись носителями культурной тенденции, направленной на формирование приоритета письменного слова.

Но это, в свою очередь, означает, что в их деятельности должны были проявиться и проблемы, возникающие при культурном преобладании письменного дискурса. Основной и наиболее серьезной из них является дистанция между адресантом и адресатом текста, которые могут отстоять друг от друга во времени и пространстве. Их коммуникация уже не является столь живой и непосредственной, как при устном дискурсе, что имеет существенное значение, если речь идет о религиозной жизни. Да и сам письменный текст, по словам М. Маклюэна [2004], — своего рода отстраненный от читателя визуальный феномен, тогда как устный текст непосредственно входит в жизнь человека, меняет ее, требует реакции. Напротив, в письменном тексте слова «почти полностью утрачивают элемент личной обращенности, так как слышимое слово обычно направлено на тебя, в то время как видимое слово этого лишено и может быть прочитано так или иначе, по желанию. Они теряют... эмоциональные обертоны... Таким образом, слова, становясь видимыми, присоединяются к миру индифферентному по отношению к зрителю, миру, из которого магическая сила слова была исключена» [Маклюэн 2004: 29–30]. Если же речь идет о сакральном содержании, новые тенденции, естественно, ведут к постепенной десакрализации.

Ярким примером в этом плане является инициированное членами кружка священниками Иоанном Нероновым и Аввакумом введение в богослужебную практику проповедей [Житие 1991: 36]. С одной стороны, проповедь, обращенная с церковного амвона к верующим, имеет просветительское значение, что и предполагали священники. Вместе с тем, обращение с амвона к верующим как бы разрывает «ткань» богослужебного чина, внося в него внебогослужебный элемент, что гово-

рит о постепенном изменении отношения к богослужению как к единому и неразрывному сакральному «действию», погружению в Священную историю.

Как уже говорилось, немало сделали «боголюбцы» и для книжной «справы». Парадоксальным образом именно ревность об «исправлении» говорит о идущем процессе обмирщения культуры. Сама проблема возникла с появлением книгопечатания, которое, в свою очередь, также является проявлением секуляризации. Печатный текст — не просто визуальный феномен. В отличие от текста рукописного, создаваемого переписчиком, вкладывающим душу в работу, осмысливающим каждое слово, печатный текст может пониматься просто как набор языковых знаков, сочетание букв в наборной кассе. Поэтому потенциально отстраненность читателя от его содержания максимальна [Маклюэн 2004: 187].

Проблема «исправления» усугублялась спецификой страны, связанной с историей ее литургической жизни. В Русской церкви за весь период ее истории несколько раз менялись богослужебные уставы. Если при Крещении Руси был принят так называемый «Устав Великой церкви Святой Софии Константинопольской», то с XI в. наряду с ним появляется Студийский монашеский устав, введенный прп. Феодосием в Киево-Печерском монастыре и распространившийся по другим обителям Руси и даже по приходским церквям. В XIV в. при митрополитах Киприане и Фотии в практику входит Иерусалимский устав, богослужебные тексты которого несколько отличаются от Студийских [Пентковский 2001]. Все эти литургические реформы не отменяли предыдущих нововведений. На них накладывалась региональная и местная специфика, связанная с особыми традициями, почитанием местночтимых святых. В результате к моменту появления книгопечатания фактически отсутствовал единообразный богослужебный текст, который бы подлежал тиражированию, что вело к бесконечными попыткам «исправлений», сосредоточенным на поиске «идеального» варианта письменного текста. В отсутствие единообразной богослужебной жизни это, конечно, было невозможным. Однако сосредоточенность на «исправлениях» в конце концов привела к тому, что письменный текст начал практически полностью отождествляться с богослужением, в котором он в действительности играет подчиненную роль. Именно в силу этого попытка патриарха Никона решить вопрос радикально, создав единообразный письменный текст богослужения, вызвала недовольство «боголюбцев».

Отождествление богослужебной книги и богослужения характерно было как для сторонников, так и для противников никоновской «справы». Кроме уже упоминавшейся челобитной священника Никиты Добрынина, подробный анализ изменений письменного текста содержится в сочинениях романо-борисоглебского священника Лазаря [1878], диакона Феодора [1666] и других авторов. Изменение письменного текста авторы оценивают как «бесчиние», неуважение к богослужению: «Нет ни единого псалма, ни молитвы, ни тропаря, ни кондака... ни же в канонах всякого стиха, чтобы в них наречие изменено не было... и передние стихи поставлены последи, а последние наперед...» [Суздальского ... 1878: 155].

Сторонники реформы, позиция которых отражена, прежде всего, в «Деяниях» Собора 1666–1667 гг., в основном при обосновании тех или иных изменений в богослужебных книгах апеллируют к греческим книгам (т. е. также письменным текстам) и «правилам святых Апостол и святых отец» [Деяния 1881], приведение

в соответствие с которыми богослужебных книг и является целью реформы. Таким образом, как для сторонников, так и для противников реформы именно «правильный» письменный текст является залогом правильной веры.

Вместе с тем старообрядцы, в отличие от реформаторов, все же сохраняли представление о целостности богослужения как синтеза различных невербальных и вербальных элементов и о том, что письменный текст в богослужебной практике предполагает произнесение вслух. Одним из ярких примеров различия подходов к письменному тексту является спор вокруг так называемой «молитвы духу лукавому», во введении которой реформаторов обвиняли старообрядцы.

В этой молитве — на освящение воды в чине Крещения — слова «... да не снидет со Крещаемым дух лукав» расширены никоновскими справщиками до «... да не снидет со Крещаемым, молимся Тебе, Господи, дух лукавый». Старообрядцы указывают на едва ли не еретический характер изменения в молитве, поскольку основываются на интонации ее произнесения, когда слово «Господи» невозможно выделить голосом. Достаточно показательно возражение иеромонаха Симеона Полоцкого, который даже не понимает, что имеют в виду оппоненты: «...Да приидут отроцы грамматичествуующии, и да почудятся сему буесловцу, яко не весть сочинения... Подобает же сия словеса, Молимся тебе, Господи, во вместительных умствовати, а не относити Господи до духа: ибо не согласуют в падежи» [Симсон 1667: 43–44]. Как видим, Симеон апеллирует только к грамматическим нормам, а не к тому, как письменный текст будет звучать устно, вслух, тогда как старообрядцы делают упор на место данного текста в общей структуре чина Крещения и очевидную нелепость его звучания. В отличие от них, Симеон и справщики практически полностью «отстранены» от сакрального содержания текста, понимая его только как грамматически выверенную лексическую конструкцию, что и является критерием правильности. Такое осмысление ведет к отчуждению читателя от смысловой составляющей текста, в данном случае, по сути, к прогрессирующей десакрализации богослужения.

Как видим, такое отношение к тексту постепенно формируется задолго до раскола церкви, и его не чужды ни старообрядцы, ни реформаторы. Однако очевидно, что у старообрядцев процесс отстранения читателя от сакрального содержания шел намного медленнее. И хотя они вели полемику о письменных текстах, наряду с ней не менее жаркие споры велись о богослужебных действиях, прежде всего о крестном знамении и других вопросах. Позиция же реформаторов ярко иллюстрирует критически далеко зашедший процесс обмирщения, который и обусловил в дальнейшем многие проблемы в Русской церкви.

Литература

1. Аввакум. Книга обличений или Евангелие вечное // Памятники истории старообрядчества. М.; Л., 1927. Стб. 577–650
2. Авраамий. Христианоопасный щит веры // Материалы для истории раскола за первое время его существования. Б.м.и г. Т. 7. 427 с.
3. Деяния Московского Собора 1666 г. О разных церковных исправлениях. М.: Б.и., 1881. 48 л.
4. Житие Константина-Кирилла // Библиотека литературы Древней Руси. XI–XII века Т. 2. СПб., 1999. С. 22–65.

5. Житие протопопа Аввакума // Житие протопопа Аввакума и другие его сочинения. М., 1991. С. 32–78.
6. Маклюэн М. Галактика Гутенберга: Сотворение человека печатной культуры. Киев: Ника-Центр, 2004. 432 с.
7. Пентковский А. М. Литургические реформы в истории Русской церкви и их характерные особенности // Журнал Московской патриархии. 2001. № 2. С. 72–80.
8. Повесть временных лет // Библиотека литературы Древней Руси. XI–XII века Т. 1. СПб., 1997. С. 62–315.
9. Романо-борисоглебского попа Лазаря роспись вкратце церковным раздорам, их же собора Никон Патриарх со Арсением чернцем от разных вер // Материалы для истории раскола за первое время его существования. М., 1878. Т. 4. С. 179–205.
10. Румянцева В.С. Кружок Стефана Вонифатьева // Общество и государство в феодальной России. М.: Наука, 1975. С. 178–188.
11. Сазонова Н. И. «Шествие на осляти» в России XVI–XVII вв.: содержание и смысловые трансформации // ПРАЭНМА. Проблемы визуальной семиотики (ПРАЭНМА. Journal of Visual Semiotics). 2015. Вып. 2 (4). С. 115–125.
12. Сазонова Н. И. Чин пещного действа и интерпретация священной истории в богослужебной практике Русской православной церкви XVI–XVII вв. // ПРАЭНМА. Проблемы визуальной семиотики (ПРАЭНМА. Journal of Visual Semiotics). 2016. Вып. 2(8). С. 37–52
13. Симеон Полоцкий. Жезл правления, утверждения, наказания и казнения. Москва: Печ. двор, 10. II.–10.VI.1667. РГБ МК Кир. 2°50-6809721 154 лл.
14. Стоглав. Казань: Типография Губернского Правления, 1862. 454 с.
15. Суздальского соборного попа Никиты Константинова Добрынина (Пустосвята) царю Алексею Михайловичу челобитная на книгу Скрижаль и на новоисправленные церковные книги // Материалы для истории раскола за первое время его существования. М.: Б. и., 1878. Т. 4. С. 1–178.
16. Федор, диакон. Письмо, поданное Собору российских архипастырей на допросе 11 мая 1666 года // МДИР. Б. г. Т. 6. С. 1–21.
17. Чейф У. Л. Значение и структура языка / пер. с англ. Изд. 3-е. М.: Эдиториал УРСС, 2009. 424 с.

**ЖИЗНЬ И СУДЬБА АМУРСКИХ СТАРООБРЯДЦЕВ
(ПО МАТЕРИАЛАМ РАССКАЗОВ ОДНОЙ ИЗ СОВРЕМЕННЫХ
ПРЕДСТАВИТЕЛЬНИЦ СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ ОБЩИНЫ)**

© **Архипова Нина Геннадьевна**

кандидат филологических наук, доцент,
Амурский государственный университет
Россия, г. Благовещенск
charli71@mail.ru

© **Оглезнева Елена Александровна**

доктор филологических наук, доцент,
Томский государственный архитектурно-строительный университет
Россия, г. Томск
eoglezneva@yandex.ru

Статья посвящена истории и языку старообрядцев, проживающих на территории Амурской области. Представлены исторические данные об амурских старообрядцах, начиная с середины XIX в.: указаны периоды переселения старообрядцев, места их расселения, этнографические группы, а также выделены диалектные группы говоров старообрядцев в Приамурье по данным научных и полевых исследований с участием авторов.

До настоящего времени в силу религиозных убеждений, этнической обособленности и преданности старине старообрядцы Приамурья сохранили бытовые, культурные, мировоззренческие черты, отличающие их от другого крестьянского населения края, и особый язык, который, с одной стороны, подвергается нивелирующему влиянию литературной формы русского языка и окружающих диалектов, а с другой — сохраняет древние, исконные черты материнских говоров и позволяет проследить историю амурских старообрядцев на фоне всего общерусского старообрядческого движения.

История одной из амурских старообрядческих общин в статье представлена в персонафицированном виде — через рассказы ее представительницы о своей жизни и судьбе. Записанные и подготовленные к опубликованию материалы демонстрируют тематические доминанты рассказов амурских старообрядцев в целом и яркие особенности языковой личности собеседницы.

Ключевые слова: Дальний Восток, Приамурье, амурские старообрядцы, этнографическая группа, семейские, русский язык, говоры старообрядцев, языковая личность, диалектный текст

**LIFE AND FATE OF THE AMUR OLD BELIEVERS
(BASED ON THE LIFE STORY MATERIALS
OF A MODERN OLD BELIEVER COMMUNITY REPRESENTATIVE)**

Nina G. Arkhipova

Cand. Sci. (Philology), A/Prof.,
Amur State University
Blagoveshchensk, Russia
charli71@mail.ru

Elena A. Oglezneva

Dr. Sci. (Philology), A/Prof.,

Tomsk State University of Architecture and Civil Engineering

Tomsk, Russia

eoglezneva@yandex.ru

The article is devoted to the history and language of the Old Believers living on the territory of the Amur Region. Historical data on the Amur Old Believers, starting from the middle of the 19th century, are presented: the periods of resettlement of the Old Believers, their places of settlement, ethnographic groups are indicated, and dialect groups of dialects of the Old Believers in the Amur Region are identified according to scientific and field research with the participation of the authors.

Until now, due to religious convictions, ethnic isolation and devotion to antiquity, the Old Believers of the Amur Region have retained everyday, cultural, ideological features that distinguish them from other peasant population of the region, and a special language, which, on the one hand, is subject to the leveling influence of the literary form of the Russian language and the surrounding dialects, and on the other hand, it preserves the ancient, primordial features of maternal dialects and allows you to trace the history of the Amur Old Believers against the background of the entire all-Russian Old Believer movement.

The story of one of the Amur Old Believer communities is presented in the article in a personified form — through the stories of one of the representatives of the community about her life and fate. The stories recorded and prepared for publication demonstrate the thematic dominants of the stories of the Amur Old Believers in general and the vivid features of the linguistic personality of the co-conversationalist.

Keywords: Far East, Amur Region, Amur Old Believers, ethnographic group, Semeiskie, Russian, dialects of Old Believers, linguistic personality, dialect text

Жизнь старообрядческих общин на фоне общерусского исторического развития — явление очень сложное. Из амурских старообрядцев наиболее изучены семейские (семейные, сеймские) — этнографическая группа русских староверов-беспоповцев, переселенных из Польши и прибывших в Амурскую область после почти двухсотлетнего пребывания в Сибири и Забайкалье [Кирпикова 1972, 1997, 2000].

Начиная с 1858 г. амурские старообрядцы расселялись отдельными деревнями преимущественно вдоль рек Томь, Зея, Белая, Буряя. Первыми были беспоповцы: спасовцы (даниловцы), поморцы, часовенные и др., затем в 1907–1912 гг. к ним присоединились «румыны» (липоване), «австрийцы» и представители некоторых других поповских толков [Географо-статистический словарь 1894; Погодные ведомости 1903, 1906; Реестр учета сектантов 1910].

На всех этапах переселение поддерживалось царским правительством, преследовавшим цели быстрого освоения дальневосточных земель Российской империи. На старообрядцев была возложена миссия сельскохозяйственного освоения обширных левобережных приамурских территорий. Позднее по приглашению губернатора Восточной Сибири графа Н. Н. Муравьева-Амурского старообрядцы переселялись на Дальний Восток преимущественно для обслуживания почтовых трактов между Сибирью и Камчаткой [Аргудяева 1998]. С началом функционирования морского пути на Камчатку почтовые тракты были закрыты, и часть крестьян-старообрядцев была вынуждена вернуться в Забайкалье, другая же осталась на Дальнем Востоке, в т. ч. в Приамурье. Большая часть потомков

первопоселенцев до настоящего времени проживает на территории области, отдельные группы из-за репрессий 1930-х гг. XX в. выехали в Китай, а затем в Бразилию, Боливию, Уругвай, США, некоторые вернулись назад [Аргудяева, Хисамутдинов 2013].

Хотя исторические факты говорят о чрезвычайном разнообразии старообрядческих толков в Приамурье начала XX в., экспедиционные материалы 2001–2021 гг. свидетельствуют о том, что в первые десятилетия XXI в. старообрядцы, исторически принадлежащие к различным беспоповским толкам и соглашениям, причисляют себя исключительно к семейским (кроме жителей отдельных сел Свободненского района). В настоящее время они не обнаруживают значительной разницы в религиозной и бытовой культуре.

Пожилые жители старообрядческих сел Белогорского района (Новоандреевка, Ключи) именуют себя не только «семейскими», но и «спасовцами» или «кержаками» — выходцами с реки Кержа (Керженец) и имеют несколько отличный от других семейских исторический путь.

В чужеродной религиозной и культурной среде старообрядцы различных толков и согласий всегда стремились поддерживать связи на общинном и семейном уровнях, что в условиях Амурской области привело к нивелировке разногласий между сторонниками старообрядческих течений, а осознание себя семейскими, спасовцами, часовенными, кержаками стало носить скорее региональный, чем религиозный характер.

До настоящего времени в силу религиозных убеждений, этнической обособленности и преданности старине старообрядцы Приамурья сохранили бытовые, культурные, мировоззренческие черты, отличающие их от другого крестьянского населения края, и, конечно, особый язык, с одной стороны, подвергающийся нивелирующему влиянию литературной формы русского языка и окружающих диалектов, а с другой — сохраняющий древние, исконные черты материнских говоров и позволяющий проследить историю амурских старообрядцев на фоне всего общерусского старообрядческого движения.

В Амурской области старообрядческие говоры объединены в группы как очень близких между собой говоров, так и имеющих значительные различия.

В отдельных группах говоров наблюдаются диалектные особенности, во многом совпадающие с говорами старообрядцев Забайкалья. К таким чертам относятся, например, повсеместное произношение в первом предупредном слоге после твердых согласных гласного [а] как аллофона фонемы /о/; гласного [а] после мягких согласных как аллофона фонем /е/, /а/, /о/; гласного [и] как аллофона фонемы /а/ перед твердыми и мягкими согласными; переход [е] в [о]; произношение на месте [к] на конце слова [х]; окончание -е у личных и возвратных местоимений в формах Р.п. и В.п. ед.ч.; наличие общего спряжения; мягкий и твердый варианты в окончаниях глаголов 3 л.; наличие звательной формы (паря, братко, тянько, батенько); многочисленные синонимы-дублиеты и др.

В настоящее время можно выделить несколько диалектных групп говоров семейских Амурской области.

Первая группа — говоры семейских Свободненского района (села Желтоярво, Бирма и Заган), а также отдельных сел Шимановского района, например Ураловки. Они в большей степени сохранили черты южнорусских материнских го-

воров на фонетическом, грамматическом и частично лексическом уровнях и в меньшей степени испытали сибирское влияние.

Вторая группа — говоры старообрядцев Белогорского района (села Ключи и Новоандреевка). Эти говоры демонстрируют южнорусские фонетические и грамматические особенности, «приобретенные» во время проживания старообрядцев на территориях Ветки и Стародубья, однако в них отмечается большое количество севернорусской предметной лексики, унаследованной семейскими от коренного населения Восточной Сибири во время почти двухсотлетнего пребывания в Бурятии.

Отдельная группа говоров — говоры старообрядцев-реэмигрантов из Южной Америки, приехавших в Амурскую область в 2016–2018 гг. Это семьи Килиных, Реутовых, Фефеловых, Ануфриевых, Кузьминых. Их говор относится к средне-русским говорам, сформированным на севернорусской основе. В аспекте сравнения с говорами семейских в нем отмечается сходство со старообрядческими говорами Белогорского района, содержащими широкие пласты севернорусской лексики, главным образом непредметной семантики.

Последнюю группу составляют говоры старообрядцев Архаринского района, испытавшие значительное влияние белорусского языка уже на территории Приамурья. Так, село Грибовка заселялось одновременно белорусами и русскими, среди последних были и семейские из Забайкалья. Нередки были смешанные браки. Например, известны факты одобренных общиной союзов между «перекрещенными» белорусскими девушками и мужчинами-семейскими. В начале XXI в. в Грибовку переселился большой род старообрядцев-часовенных из Кемеровской области, что также отразилось на языковом ландшафте села. В говоре отмечены многочисленные заимствования из белорусского языка, не зафиксированные на других территориях компактного расселения старообрядцев, обнаруживается свободная конкуренция лексики севернорусского и южнорусского происхождения, отмечена несистемность фонетических и морфологических явлений.

В современных семейских говорах активно образуются разнодиалектные синонимические ряды, происходит трансформация семантической структуры слова, изменяется формальная структура лексем. Отражение этноязыковой основы и типологических черт материнских говоров ярко выражается в явлениях гиперкоррекции, при образовании синонимических рядов, в вариативности и отсутствии реализации сем или семантических смещений.

Судьба народа воплощается в судьбах конкретных людей, и судьба конкретного старообрядца рассматривается неразрывно с историей русского старообрядчества на Дальнем Востоке, историей заселения Амурской области, местом и временем рождения, условиями жизни, принадлежностью к определенному толку или согласию. Нами проанализирован фрагмент обработанной записи беседы с одной из представительниц амурского старообрядчества. Главное в представлении материала — показать языковые и дискурсивные доминанты беседы об амурских старообрядцах и яркие особенности языковой личности собеседницы. Мы не ставили задачу представить личность амурского старообрядца во всем многообразии ее проявлений, но полагаем, что анализ ярких языковых особенностей позволяет выделить групповые признаки, характеризующие данную лич-

ность как представителя определенной диалектной этноконфессиональной, в нашем случае старообрядческой, группы.

Наша собеседница — жительница с. Грибовка Архаринского района Амурской области Неонилла Б. (далее Н. Б.). Она родилась в д. Татакан Архаринского района Амурской области в 1931 г. В с. Грибовка проживает более 40 лет. Родители приехали на Дальний Восток из Белоруссии, из Могилевской губернии. У Н. Б. семь классов образования; она работала на железной дороге, в колхозе, в заготконторе, была начальником участка, продавцом, кассиром, бухгалтером гаража; сейчас на пенсии. Приняла старообрядчество в 1948 г.: вышла замуж, приняла веру мужа-старовера и полностью ассимилировалась со старообрядческой средой, приняла старообрядчество всей душой, соблюдает обычаи и правила веры, о чем и повествует в своих рассказах. В настоящее время она является старейшим представителем старообрядческой общины с. Грибовка.

Беседа с Н. Б. состоялась в июле 2003 г. и была частично опубликована в фольклорно-диалектологическом альманахе [Слово 2006].

Н. Б. — замечательная рассказчица. Она хорошо помнит деда, который «пробыл на этом свете почти сто двадцать лет. А сюда он вместе с семьей из Белоруссии приехал. Три года на почтовых подводах добирались». Помнит семью во главе с отцом, когда «по восемьсот копен сена заготавливали. Отец в Китай мед возил продавать. День и ночь работали. Из четырнадцати братьев и сестер выжило только семеро». А дальше обычная для того времени семейная трагедия: коллективизация, репрессии, арест отца, голод и лишения, война, а потом счастливое замужество и жизнь в новой семье. Н. Б. рассказывает, как долго ее «проверяла на веру» будущая свекровь-поморка, как вместе с мужем вырастили четырех детей, как трудно приходилось при советской власти «веру держать».

Речь Н. Б. во многом сформировалась под воздействием семейскихговоров, обусловлена семейной традицией, воспитанием и включенностью в сельскохозяйственное производство.

Речь Н. Б. можно охарактеризовать как диалектную и отражающую типичную языковую ситуацию в говорах переходного типа в целом и в говорах семейских в частности, проявляющуюся в широкой вариативности языковых явлений.

Назовем типичные диалектные особенности речи информанта.

Фонетика

Как и у большинства носителей говоров, вокалическая система представлена пятью гласными фонемами: /и/, /у/, /е/, /о/, /а/: вод/á/, к/ó/т, в/é/тер, м/ú/р, шн/ý/р. В отдельных словах под ударением гласный [а] между мягкими согласными переходит в [е]: взеть, опеть, зеть. Сильное недиссимилятивное аканье наблюдается во всех случаях перед всеми ударными гласными после твердых согласных на месте фонем /о/ и /а/. В позиции после мягких согласных в первом предупредительном слоге системно отмечается «иканье»: рэзв'илá, йимú, пэн'ислá, — однако встречаются единичные случаи «яканья»: пэкр'яст'úла, св'якрóука. Отметим, что слова религиозной тематики произносятся без качественной редукции гласных: үспóдь, боүорóица, боүоуóднýй. В словах, употребляемых, главным образом, в религиозном дискурсе, в ударной позиции перед твердыми согласными после мягких отмечен переход [е] в [о]: трехперстнýй, небо, крестнýй ход, одежда. За-

фиксировано произношение протетических гласных перед согласными в некоторых словах: игде, аржаной, алляной, ишла.

Консонантная система, реализуемая в речи информанта, практически совпадает с консонантной системой литературного языка. Заднеязычные звонкие фонемы в сильной позиции представлены взрывными звонкими [г], [г']: грех, говорить, голод. В словах религиозной тематики они могут быть реализованы фрикативным звуком [γ]: γоспóдь, боγорóица, боγоуγóдный. В позиции конца слова звонкая заднеязычная взрывная фонема /г/ частотно представлена звуком [х]: снех, творох, берех, плух, друх.

На месте [к] перед [т] и в некоторых случаях перед глухими согласными на месте предлога кобычно произносится [х]: хто, трахтор; х чаму, х себе, х тебе. Перед звонкими взрывными на месте предлога к в некоторых случаях произносится [γ]: γ деду, γ бабе, γ дому.

В речи Н.Б. отмечаются единичные случаи прогрессивной ассимиляции по мягкости после заднеязычных [к'] и [г']: Ольга, девонька, мамонька.

Фонема /в/ реализуется звуками [в], [в'], [ф], [ф'] (перед глухими согласными), [у]: саван, виселый, фсе, фчера, свякроука, узяли, уперед, унук. Встречается протетический [в] перед гласными [у] или [о] в начале слова: вотруби (отруби), вулица (улица), вутка (утка), вострый (острый), вокны (окна) — и перед предлогом в: ув армии, ув школу.

Глухая и звонкая твердые шипящие фонемы представлены твердыми звуками [ш], [ж]. Долгая глухая шипящая фонема реализована долгим глухим твердым звуком [шш]: некрешшоный, уставшшыки, шшас, неверушшые, шшэпоточники.

На месте сочетания звуков «согласный + й» произносятся двойные мягкие согласные: угощен'н'е, молон'н'е, ботвин'н'я.

В некоторых случаях отмечается отсутствие смягчения [р] и [п] по отношению к литературным [р'] и [п']: крычить (кричит), курыть (курить), прыснилось (приснилось), крэшшенье (крещение), крэстить (крестить); апэтит (аппетит), купэль (купель), пырох (пирог).

Отмечены единичные случаи утраты звуков в сочетаниях согласных на конце слов: совесь (совесть), ись (есть), жись (жизнь), крес (крест).

В отдельных случаях зафиксирован начальный [й] в позиции перед [э]: йих (их), йето (это), йетих (этих).

Конечный [т] в формах глаголов представлен звуками [т] и [т']: несет, может; значить (значит), может (может), идеть (идет).

Слово что произносится как *че* в функции вопросительного местоимения и как *што* в функции союзного слова или союза.

Конечный [м] в числительных произносится твердо: сем (семь), восем (восемь).

В речи информанта в отдельных словах и словоформах ударение отличается от литературного: родíлась, былó, жилí.

Грамматика

С точки зрения системной организации вызывают интерес грамматические особенности речи информанта. Например, зафиксирована иная, чем в литературном языке, родовая принадлежность имен существительных: у меня вера другой; шашмуру такой был; шашмуру только замужные носить.

Одно и то же существительное может функционировать в разных типах склонения: церква — церковь, простынь — простыня, свекровь — свекрова.

В формах именительного и винительного падежей множественного числа неодушевленных существительных преобладает окончание -а/-я, хотя возможно -ы/-и: воза, хлеба, ларя, копна; чегуны(чугуны), пироги, оладушки, девчаты (девчата). Окончание -и/-ы системно фиксируется у существительных среднего рода множественного числа с основой на твердый согласный: кины, ведры, вокны, польты.

В родительном падеже неодушевленных существительных мужского рода отмечаются формы с окончанием -у: согороду, с городу, у колодцу. Такое же окончание фиксируется в предложном падеже единственного числа существительных мужского рода: на бугру, в дому, у (в) погребу.

Имена существительные первого склонения с основой на твердый согласный в форме родительного падежа единственного числа с предлогом имеют как окончание -е, так и -ы: у маме, у сястры, от доски.

Имена существительные первого склонения женского рода в форме дательного и предложного падежей единственного числа имеют как окончание -е, так и -и (-ы): дам сястры, думаю о маме, помочь сямье.

Собирательные существительные единственного числа координируют с глаголами в форме множественного числа: молодежь пришли; детвора играют.

Выявлены особые случаи выравнивания основ существительных — наименований домашних животных в родительном падеже множественного числа: держу курей. Ср. держу гусей, коней, свиней.

Существительное скот выступает как одушевленное существительное: скота поили, скота били.

Имена прилагательные и определительные местоимения часто функционируют в стяженных формах как в единственном, так и во множественном числе: беспоповска, хороша, веселы, такабольша, друга. Наряду со стяженными формами употребляются полные имена прилагательные и местоимения: самотканая, ранешные, деревянная, такая православная; старообрядцевая.

Местоимение этот, эта часто употребляется в форме этот, эта: через этот мос(т); эта куфайка (фуфайка).

Местоимение они употребляется в формах они, оне и оны: оне поморцы; оне пошли; вот оне перевели; они не православные; они гураны; оны ему сказали. Наречие туда употребляется как туды.

Притяжательные местоимения, ее, его представлены склоняемыми формами: ихний, ихный, ейный, еиный, еонный: я ихняя невестка; ихные мужья; ейные дети; еиный дедушка был; еонный дом.

Указательные местоимения тот, та, то имеют начальные формы той, тая, тое: той брат, тая деука (девка), тое окно (окно), — конкурирующие формами тот, та, то, изменяющимися в соответствии с нормой литературного языка.

Местоимения первого и второго лица единственного числа и возвратное местоимение в форме родительного, дательного, винительного и предложного падежей имеют окончание -е: у мене, у тебе, у себе, мене прыснися, о мене, — хотя отмечается и форма мне: обо мне; мне дали.

В косвенных падежах местоимения третьего лица как единственного, так и множественного числа употребляются без *n*-протетического: *на ие (на нее) нельзя работать; у их (у них) какие-то были халаты; мы разные с им (с ним); платки у их (у них) же были; он к ей (к ней) не подходил; у их (у них) своя семья была.*

В речи информанта отмечено употребление как [т], так и [т'] в окончаниях глаголов третьего лица как единственного, так и множественного числа вне независимости от их спряжения: *сохраняють (сохраняют), покрестить (покрестит), знают (знают), носят, курють, пилють.*

Часто наблюдается выравнивание спряжения глаголов в формах третьего лица множественного числа по типу I спряжения: *покрестют, носят, курють, пилють.*

В речи Н. Б. в объектно-целевых конструкциях при глаголах движения употребляется предлог *по*: *ходить по ягоды; ездить по дрова; ходить по корову; сходить по мамоньку.*

Отмечена конкуренция предлогов *с* и *из*: *с Забайкалу приехали — из Забайкала были; с лесу пришел — вышел из моря; с дому сбежал — пришел из бани.* Существительные с предлогом *с* и *около (коло)* в родительном падеже единственного числа мужского рода имеют окончания *-у*: *с Забайкалу, с лесу, с дому; коло (около) колоду.*

В речи информанта используются двойные предлоги *по-над, с-под*: *идти по-над речкей; с-под копну подталкывать.* Отмечаются конструкции с повторяющимися предлогами: *по этой по вулице; с подругой с этой.*

Отмечены случаи нарушения падежного управления относительно нормы литературного языка. Так, возможно употребление именительного падежа в значении родительного или творительного: *сколько канитель (канители); или с клюка (с клюкой);* дательного падежа вместо винительного: *богу (в бога) веровала;* творительного падежа вместо предложного: *заиграть гармонью (на гармони)* и др.

Фиксируются формы сложного прошедшего времени, состоящие из глагола *быть* и полнозначного глагола в форме прошедшем времени: *мамонька тоже была рассказывала; тот был писал.* Часто используются формы осложненного сказуемого: *она было сказала; попробуй было не поверить; знай себе лежит.*

Частотно используются постпозитивные частицы *-той -кас* именами существительными, местоимениями, глаголами: *он-то; сестра-то; молитву-то; жить-то, на-ка, возьми-ка, дай-ка, подумай-ка.*

Лексика

Диалектная лексика в речевой практике Н. Б. частотна и тематически разнообразна и отражает, главным образом, бытовую и религиозную сферы существования языковой личности информанта. Назовем наиболее частотные группы такой лексики:

1. Наименования одежды и обуви: *домóвник* — наименование домашнего распашного сарафана, *рукава́* — наименование женской нательной рубахи, *запóн* — наименование фартука с грудкой, *шашму́ра (шашму́р)* — наименование головного убора замужней старообрядки, *платóк на була́вку* — наименование способа ношения платка, когда платок закрывает плечи и спину, а под подбородком закрепляется булавкой, *кафтáн* — наименование верхней мужской одежды, используемой во время богослужения, *косоворо́тка* — наименование традицион-

ной рубахи мужчины-старообрядца, *ичиги* — наименование женской и мужской сыромятной обуви домашнего производства и др.: *Хто редко на вулицу ходят/ поэтому она домóвник одевает// А на голову одевают платок// Нужно стягивать булавочкой// Сарафан/ рукава/ пояс// А завязывать так не надо/ надо булавочкой закалывать под подбородок/ платок не так надевать// Ну/ он/ платок/ разворачивают полностью платок/ одевается так платок/ и здесь затягивается булавочкой//; Шашмураишо есть/ надевается на голову// А если когда вот эти уже замуж выходят/ они надевают шашмуру// Ну/ сшита она// Сшита/ естественно/ надевается// А как шапочка/ она под платок одевается// Она под платок/ сарафан должен длинный быть/ рукава должны сшиты/ с рукавами/ рукава чтоб длинные были// Рубаха, рубаишка так называется// [Слово 2006].*

2. Наименования домашней и кухонной утвари: *чипелá*, *сковорóдник*, *губá* — наименования приспособлений для вынимания сковороды из русской печи, *ухвát* — наименования приспособлений для вынимания чугунок из русской печи, *комяга*, *корытье* — наименование корыта, *чегу́нка* — наименование огнеупорной емкости для приготовления пищи; *чугуна*, *чегуночка* — наименование чугуна небольшого размера; *чугунка*, *чикма́р* — наименование хозяйственного приспособления в виде деревянной колотушки, небольшого молота. Обычно изготавливается из чурки с сучком или с поперечной палкой-рукояткой на одном конце: *Ну вот, это чипелá// Знаете чипелá?// Губá/ ухвát// Да не ухват это/ а сковородник/ чипела называли/ да// Ну-у/ сковородник/ сковороду подподнимать// [Слово 2006].*

3. Наименования блюд и продуктов питания: *ша́ньга* (*ша́дья*) — наименование сдобной булочки круглой формы, *ватрушки*; *ша́шочка* — наименование сдобной булочки без начинки; *та́рочка* — наименование сдобной булочки со сладкой начинкой: *Ну/ булочки пекла еще/ и ша́дья/ша́ньги я пекла/ и ша́шочки/ и все такое, все. Ну, та́рочки называются// [Слово 2006].*

Отметим, что в речи информанта отмечаются заимствования из белорусского языка, наличие которых обусловлено тем, что родители Н. Б. — белорусы. К такой лексике, например, относятся наименования лука и картофеля: *А луковицы были/ цыбуля это звали// Бульба — картошка// [Слово 2006].*

4. Наименования речной рыбы: *ха́рюс* — наименование речной рыбы хариуса; *чубáк* — наименование речной рыбы чебака; *троегу́б* (*троегубник*) — наименование речной рыбы трегуба; *краснопер* — наименование речной рыбы красноперки: *Ну/ ловила ха́рюс// Харюс/ правда/ щас не попадаетя// Чубáк/ щука/ троегу́б был/ а потом краснопер здесь был/ сиг был даже/ а щас не видно ни сига/ ни троегуба. А какая-то она под вид такая рябенькая и троегубник/ три губы// Ну/ сверху как будто маленько третья губа/ ишо назвали троегуб// [Слово 2006].*

5. Лексика религиозной тематики занимает важное место в дискурсе информанта. В нее входят следующие подгруппы:

1) наименования временных отрезков: *мясоéд* — период, когда православным верующим разрешена скоромная пища, *пос* — период, когда православным верующим запрещена скоромная пища, *пост*, — а также лексика, семантически связанная с этими периодами: *держáть пост* — соблюдать пост, *пóстовать* — соблюдать пост; *красный пра́здник* — большой религиозный праздник у православных христиан;

2) наименования предметов культа: *подорушник* — небольшая подушечка, подкладываемая под руки или под лоб при отбивании земных поклонов при молении; подручник; *лествица* — старообрядческие четки из кожи, ткани, реже — бисера;

3) наименования предметов, используемых при совершении ритуала погребения: *вѣнчик* — тканевая лента, полагаемая на лоб умершего при погребении после омовения тела; *саван* — тканевое погребальное покрывало; *смѣртная одежда* — одежда, сшитая вручную и предназначенная для усопшего; *милостыня* — жертвование денег близким родственникам для поминовения усопшего.

4) наименования человека или предмета по отношению к вере, а также по признаку веры: *беспоповский* — принадлежащий к старообрядческому толку беспоповцев; *нырок* — принадлежащий к старообрядческому толку нырков; *первославный* — православный; *поганый* (о человеке) — не принадлежащий старообрядческим толкам и согласиям; *поганый* (о предмете) — находящийся в пользовании у людей, не принадлежащих старообрядческим толкам и согласиям; *помороец* — принадлежащий к старообрядческому толку поморцев; *семейские* — один из толков старообрядцев, переселенных в Забайкалье из районов Ветки и Стародубья; *православно* — согласно исконной православной вере; *по-православному*; *старообрядцевый* — принадлежащий старообрядческим толкам и согласиям; старообрядческий;

5) наименования икон: *бѣдная икона* — икона, не имеющая дорогого оклада из золота; *богатая икона* — икона, имеющая дорогой оклад из золота; *конвѣрт* — специальным образом подготовленная для написания иконы, освященная в церкви доска.

Приведем пример отрывка из текста о похоронном обряде старообрядцев: *«Одевается другая одежда. Вот она рубаха шьется, воротничок-стоечка, рукава это. Штаны шьют, белые. Ткань прополощешь, она и меньше. А саван такой вот, как сказать, она кроется, как вот обложат и накрывают. Просто ткань, там голова ушивается, надевается на голову, это там... Две половинки матерьяла кроется, это все дырки, разрезается, поразрезается, и накрывают, ложится покойник. Внутрь шел шов. Руки не связывали, так ложатся. Ну, правая рука к сердцу должна быть, а левая к груди. Свечку, свечку можно ложить и подорушник, подушечка такая. Лествицу полложить можно, полотенце на лоб, вѣнчик. А ноги так стоят, и обувают, и носки шьют, которые тоже руками все. Когда умрет, он в шитом. Уже я сшила себе уже сама. Давно уже сшила все, чтоб никто не видел, давно уже сшила» [Слово 2006].*

Н. Б. активно вступает в беседу, инициирует тематику рассказов. Наибольший интерес у информантки вызывает тема единой православной веры и раскола. Она рассуждает о том, почему произошел раскол, какова роль патриарха Никона в истории православия, чем отличается ортодоксальная вера от веры старообрядцев, как нужно верить, как молиться, как соблюдать посты, как правильно рассчитать начало Пасхи, какие ритуалы соблюдать как в религиозной, так и в бытовой сферах жизни.

Актуальными являются повествования о том, как жили раньше. Н. Б. рассказывает о том, откуда приехали родители, как раскулачивали семью, как воспитывали детей, что готовили, какую одежду носили, что как называлось, какие имена

давали детям и почему, как молодежь работала и отдыхала. Рассказы о прошлом перемежаются с рассказами о настоящем, о современной жизни, которая, по мнению Н. Б., «только пить, пить, и курить, и наркоманить — больше ничо», в ее повествованиях нет надежды, что можно что-то исправить, потому что люди забыли о правильной вере: «Жизнь другая была совсем, настоящая, с верой. А щачас вон ходит молодежь и гавкает на старину».

В настоящее время уходит поколение старообрядцев, рожденных в 20–30-е гг. XX в. В связи с этим особенно важна фиксация и изучение духовного, в том числе языкового, наследия старообрядцев как хранителей русской традиционной культуры.

Важность подобных исследований определяет и тот факт, что под влиянием современной жизни, включенности старообрядцев в крестьянский социум многие компоненты такой культуры стремительно разрушаются. И задача исследователя — успеть зафиксировать то, что до настоящего времени бытует в жизни, традициях, религиозно-правовых нормах и правилах и, конечно же, в языке и фольклоре старообрядцев.

Литература

1. Аргудяева Ю. В. Культура и быт старообрядцев юга Дальнего Востока: традиции и современность // Мир старообрядчества. Вып. 4. Живые традиции: результат и перспективы комплексных исследований русского старообрядчества. М., 1998. С. 3–12.
2. Аргудяева Ю. В., Хисамутдинов А. А. Из России через Азию в Америку. Русские старообрядцы. Владивосток: Дальнаука, 2013. 427 с.
3. Географическо-статистический словарь Амурской и Приморской областей, со включением некоторых пунктов сопредельных с ними стран / сост. А. Кириллов. Благовещенск: Тип. т-ва Д. О. Мокин и К°, 1894. 543 с.
4. Кирпикова Л. В. Непредметная лексика села Новоандреевка Белогорского района Амурской области: дис. ... канд. филол. наук. Красноярск, 1972. 18 с.
5. Кирпикова Л. В. Особенности быта и воззрений амурских старообрядцев, отраженные в лексике их говора // Алтарь России. Владивосток — Большой камень, 1997. С. 83–86.
6. Кирпикова Л. В. Архаические элементы в речевой практике амурских старообрядцев // Старообрядчество Сибири и Дальнего Востока. История и современность. Местная традиция. Русские и зарубежные связи. Владивосток, 2000. С. 32–38.
7. Погодные ведомости состояния и учета сектантов в Амурской области. 1900–1902 гг. Благовещенск, 1903. 23 с.
8. Погодные ведомости состояния и учета сектантов в Амурской области. 1903–1905 гг. Благовещенск, 1906. 18 с.
9. Реестр учета сектантов и иноверцев Амурской области. Благовещенск, 1910. 24 с.
10. Слово: фольклорно-диалектологический альманах. Вып. 4. Амурское старообрядчество: речевые портреты. Речевые жанры. Словарь. Язык фольклора. Благовещенск: АмГУ, 2006. С. 93–100.

УДК 81.161.1(899)

DOI 10.18101/978-5-9793-1674-1-190-195

СХОДСТВА И РАЗЛИЧИЯ В ЯЗЫКЕ И КУЛЬТУРЕ РУССКИХ ОБЩИН УРУГВАЯ

© **Пилипенко Глеб Петрович**

кандидат филологических наук, старший научный сотрудник

Институт славяноведения РАН

Россия, г. Москва

glebpilipenko@mail.ru

В статье рассказывается о проведенной в апреле 2018 г. экспедиции к русским общинам Уругвая: к потомкам русских колонистов, прибывших под предводительством В. Лубкова в 1913 г., а также к старообрядцам, которые переселились в 1967 г. Обе общины проживают в департаменте Рио-Негро. Были изучены особенности функционирования русского языка, языковая и этнокультурная ситуация. Особое внимание уделяется тому, как воспринимаются языковые особенности соседей в каждой из групп, как функционируют иноязычные элементы в речи информантов, в какой степени эти элементы адаптируются к системе соответствующего русского диалекта, распространенного в конкретном сообществе. Приводятся примеры из нарративов представителей двух исследуемых переселенческих общин, содержащие контактные элементы из испанского и португальского языков.

Ключевые слова: русский язык, идентичность, Уругвай, старообрядцы, языковая ситуация, диалект, билингвизм, полевое исследование, заимствование, переключение кода.

SIMILARITIES AND DIFFERENCES IN LANGUAGE AND CULTURE OF RUSSIAN COMMUNITIES IN URUGUAY

Gleb P. Pilipenko

Cand. Sci. (Philology), Senior Research Fellow

Institute of Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences

Moscow, Russia

glebpilipenko@mail.ru

The paper describes the field research carried out among the Russian-speaking communities in Uruguay in April 2018: namely, among the descendants of Russian colonists who arrived under the leadership of V. Lubkov in 1913, as well as among the old believers, who arrived in 1967. The representatives of this communities reside in Rio Negro Department. The peculiarities of Russian language functioning as well as the language and ethnocultural situation are analyzed. The paper discusses the peculiarities of foreign elements functioning, in what extent these elements adapt to the system of the Russian dialect that is spoken in this community under scrutiny. The paper provides examples from narratives recorded in these communities and that contain elements from Spanish and Portuguese.

Keywords: Russian language, identity, Uruguay, old believers, language situation, dialect, bilingualism, field work, borrowing, code switching

В Республике Уругвай проживают две русские общины, которые отличаются по языку, времени переселения, религиозной принадлежности, типу культуры. Первая группа — потомки колонистов, которые переселились под предводитель-

ством Василия Лубкова в 1913–1914 гг. (выходцы из южных губерний Российской империи), вторая группа — старообрядцы часовенного согласия, приехавшие из Бразилии в 1967 г., куда они попали из Китая. Обсуждаемые сообщества русских проживают по соседству в департаменте Рио-Негро (Río Negro) в городе Сан-Хавьер и его окрестностях (San Javier). Представители первой группы в основном проживают в самом городке Сан-Хавьере и на соседних с ним чакрах¹. Старообрядцы сосредоточены в колонии Офир (Ofir), которая находится всего в нескольких километрах от Сан-Хавьера, а поблизости расположены чакры потомков колонистов первой волны миграции. Русские, приехавшие в начале XX в., живут в других населенных пунктах департаamenta Рио-Негро: во Фрай-Бентосе (FrayBentos), Юнге (Young), в городах Пайсанду (Paysandú), Сальто (Salto) и в столице страны Монтевидео. Колония старообрядцев под названием Laspitangas² находится в департаменте Пайсанду недалеко от г. Гичон (Guichón) (старообрядцы называют свои поселения деревня, жители Сан-Хавьера и других городов это слово для обозначения местных реалий уже не используют). В поселениях, о которых идет речь, сосредоточены представители русской крестьянской миграции, каждая при этом обладает конфессиональными особенностями. Необычной представляется этнокультурная ситуация в Сан-Хавьере, так как две общины русских находятся по соседству и контактируют друг с другом³.

В ходе полевого исследования, которое автор проводил в Уругвае в апреле 2018 г., основными темами для общения с информантами были семейные истории о переселениях, традиционная духовная и материальная культура. Отдельное внимание уделялось взаимному восприятию языка и традиций двух сообществ (подробнее об экспедиции см.: [Пилипенко 2018]). Русские, приехавшие с В. Лубковым, первоначально были последователями религиозного движения «Новый Израиль» (см. [Петров 2010]). В Сан-Хавьере расположено здание Соборания (исп. lasabraña), в котором и сегодня проходят встречи последователей общины, их в основном посещают люди пожилого возраста. Традиционная духовная культура в среде русских мигрантов первой волны сохраняется в редуцированной форме, фиксируется мало данных о праздниках, связанных с календарной обрядностью, более полные сведения можно получить о семейной обрядности (например, о свадьбе), материальной культуре и традиционных промыслах. Тогда как у старообрядцев традиции сохраняются в полной мере, соблюдаются религиозные предписания (социальные, пищевые запреты), т. е. религия наряду с языком является главным фактором их самоидентификации.

¹ *Chacra* (исп.) — ферма, расположенная на некотором отдалении от поселения (общее название для Уругвая, Аргентины, Парагвая).

² *Pitanga* (лат. *Eugeniauniflora*) — суринамская вишня, произрастает в Южной Америке. Встречается в литературе наименование колонии в ед. ч. — *lapitanga*.

³ В качестве типологически похожей ситуации можно привести старообрядческую колонию в штате Парана (Бразилия), расположенную недалеко от г. Понта-Гросса. Здесь проживает также много выходцев из западных украинских земель. Информанты, с которыми довелось работать в предыдущих экспедициях, украинцы из Бразилии, упоминали русских старообрядцев, проживающих в штате Парана.

Два обсуждаемых сообщества русских противопоставлены по нескольким лингвистическим критериям¹. Во-первых, жители Сан-Хавьера используют южнорусские говоры², что соотносится с местом их исходной миграции (информанты отмечали, что их предки происходили из Воронежской и Курской губерний; об этом, в частности, свидетельствуют документы (паспорта), которые сохраняются в русских семьях), тогда как диалект старообрядцев харбинцев и синьцзянцев — выходцев с Дальнего Востока является среднерусским говором с чертами северного и южного наречий³. Во-вторых, в Сан-Хавьере еще до середины 1950-х гг. функционировала школа, в которой изучался русский язык (занятия проводил учитель, выходец из белоэмигрантов), позже работали курсы русского языка при культурном центре им. Максима Горького⁴, а в 2000-е приезжали учителя из России, которые проводили занятия для всех желающих; многие жители Сан-Хавьера уезжали на учебу в СССР. Сегодня русский язык в Сан-Хавьере не преподается. Таким образом, жители Сан-Хавьера имели возможность познакомиться с литературной нормой русского языка. Дети старообрядцев учатся в государственных школах на испанском языке. Однако в их семьях до сих пор распространено домашнее обучение детей церковнославянской грамоте («пославянски»). В-третьих, в Сан-Хавьере молодежь и дети уже не говорят по-русски (в лучшем случае понимают отдельные слова). Нижняя возрастная граница собеседников, с которыми автору удалось свободно беседовать по-русски, составляет 55 лет, с остальными общение происходило только по-испански; таким образом, возраст информантов 70–90 лет. На такую ситуацию повлияли длительность проживания вне метрополии, распространение смешанных браков, а также политические репрессии военной диктатуры в Уругвае с 1973 по 1985 г.⁵ У старообрядцев передача русского языка от старшего поколения младшему не пресеклась.

В старообрядческих поселениях дети говорят на диалектном русском, а испанский язык выучивают в школе и при общении с окружающими⁶. Установка на

¹ Старообрядцев в Уругвае часто называют *losbarbudos* (исп. *barba* — борода, *barbudo* — бородач).

² Отметим следующие особенности: аканье, наличие у фрикативного, мягкого *-ть* в окончании 3-го лица ед. ч. и мн. ч. глаголов.

³ См. подробнее [Ровнова 2014: 375]. Этот говор акающий, шипящие произносятся твердо (напр. *ешио, яшишк*), распространены стяженные формы глаголов (*знам, быват*), вопросительное местоимение имеет форму *чо*.

⁴ Одноименный культурный центр действует также в Монтевидео.

⁵ Именно с периодом диктатуры многие собеседники связывают утрату языка (*elidio-ta, loperdimosenladictadura*, «язык мы потеряли во время диктатуры»). В это время выходцев из России преследовали, подозревали в связях с коммунистами. Как говорили информанты, славянская фамилия могла быть подозрительной (здесь можно провести параллели с последствиями военной диктатуры в Аргентине, когда собеседники связывали утрату языка с репрессиями властей).

⁶ Старообрядцы Уругвая сохранили детские игры, например в *лóнту, шарóвки* (аналог игры городки), *прятанки* и др. Показательно и то, что собеседники в Сан-Хавьере и других поселениях, рассказывая о детских играх, не могли вспомнить их русские названия и употребляли испанские: *jugaralasescondidas* (играть в прятки), *jugaralabolitas* (играть в шарики) и т. д.

изоляция и на несмешение с окружающими способствует консервации языковой ситуации. В-четвертых, противопоставление проходит по такому критерию, как владение другими языками. Среди последователей В. Лубкова были и украинцы, выходцы как из Воронежской и Курской губерний, с Кубани, так и из других губерний Российской империи, где преобладали украинцы. Таким образом, в среде мигрантов первой волны были распространены как южнорусские говоры (с зафиксированными украинизмами «бачить, позычить, швыдко, шукать, спивать»), так и говоры украинского языка в основном юго-восточного наречия, слобожанские и степные говоры). По всей видимости, среди украинцев сформировалась ситуация диглоссии, а собственный язык все мигранты описывают как «смешанный русский и украинский»¹. У старообрядцев распространено знание других языков (помимо испанского) в зависимости от того, из какой страны они переехали в Уругвай. Среди пожилых встречается владение китайским языком, усвоенным во время пребывания в Китае. Кроме того, в языковом репертуаре старообрядцев можно встретить также португальский язык в его бразильской разновидности и американский английский², поскольку поселения старообрядцев в Новом Свете поддерживают тесные контакты. Следует отметить, что старообрядцы делятся на «синьцзянцев» и «харбинцев», получивших название по той местности, где они жили в Китае. Каждая из этих групп имеет свои, в том числе и языковые, особенности, подмечаемые и самими староверами³.

Представители первой волны русской миграции отмечают, что старообрядцы лучше владеют русским языком, в отличие от них самих. Это объясняется закрытостью сообщества, в то время как в Сан-Хавьере (и в окрестных поселениях) русский язык постепенно оказался вытесненным даже из сферы внутрисемейного общения. Сами жители Сан-Хавьера, говоря о своем русском языке, в шутку часто приводят следующую фразу, передающую процессы языкового смешения: они новьярили⁴, новьярили и дэспўэс⁵/потом дэхарили⁶ (они были женихом и невестой, а потом прекратили, расстались). Очевидно, что здесь велика доля заимствованных из испанского языка слов. Данное выражение было записано в разных вариантах. Помимо заимствований из испанского в речи информантов из Сан-Хавьера наблюдается частое переключение кодов, например:

1) Потом спивают! и по кажехонах пьяные, спивают, síllos son muy de cantar! (исп. они любят петь, нравится им спивать (исп. callejón — переулок (в уругвайском варианте испанского языка на месте ll произносится звонкий либо

¹ У некоторых информантов в русском языке сохраняются фонетические особенности украинского языка, напр., оканье, отсутствие смягчения согласных перед гласными переднего ряда.

² Напр., вместо испанского слова *heladera* (жители Сан-Хавьера произносят *эладэра*) для обозначения холодильника используется португальское слово *geladeira* (в произношении — *желадэра*), поскольку с этой реалией старообрядцы познакомились еще в Бразилии; также фиксируется английское слово *mile* (в произношении — *майл*).

³ Харбинцы отмечают, что синьцзянцы говорят «все на сь и на ць». (Ср. также анализ речи одного из представителей синьцзянцев в: [Ровнова 2014: 377]).

⁴ Исп. *noviar* — быть женихом и невестой.

⁵ Исп. *después* — после, потом.

⁶ Исп. *dejar* — оставить, бросить.

глухой постальвеолярный спирант)). Может, нужны комментарии: в испанском слове *ll* произносится как [j]. Приношение [ʒ], видимо, португальское в браз. варианте?)

2) Все насб́дим, муняты или сапажо, какие были, возим продавать (исп. уругв. *mañato* — батат, исп. *zapallo* — тыква) См. вопрос по *кажехон*.

3) Я запрег тройку, кара русская, я тройку запрег, почему грязь была (исп. *carro* — повозка).

Однако и в речи старообрядцев фиксируются заимствования из испанского языка, которые используются для обозначения современных бытовых реалий, природных явлений, местных блюд или построек: *tararira* (лат. *hoplias malabaricus*) нужен перевод-комментарий. Это блюдо или постройка? Не все читатели хорошо знают латинский язык, *surubí* (лат. *pseudoplatystoma*) (названия рыб, которые водятся в р. Уругвай), *aigcondicionado* — кондиционер, *celular* — сотовый/мобильный телефон, *pizza* — пицца, *nafta* — бензин, *galpón* — сарай, навес, барак (ср. также: [Ровнова 2010]). Фиксируется и адаптация лексических заимствований: ср. исп. порт. *eucalipto* — калипта (эвкалипт). Приведем несколько примеров из собранного корпуса, как функционируют испанские и португальские заимствования в речи старообрядцев.

1) Он, сказать, что он уже это, э, как бы сказать, уже отработался, и-и, хубилядо как где-тося? как он по-русски-то? на пенсии! (исп. *jubilado* — вышедший на пенсию).

2) Пойдем помóгем ему, он молотил, или от, маняту называют копали, маняту как она, как картошка (исп. уругв. *mañato* — батат).

3) А такую сухую зачни пилить, так мотосэра знашь? э, не пилит, испилишь но, маленечко попилит (исп. *motosierra* — цепная пила (электрическая или бензопила). Строго говоря, цепные пилы подразделяются на бензопилы и электропилы. Если семантика испанского слова в уругвайском варианте не различает эти денотаты, может оговорить это?).

4) Она говорит, так это, это говорит не по-русски фижон, это по-бразильски! Вишь вот слово у нас вышло! Подцепили, от щас мы все говорим, фижон с кашей! (порт. *feijão* — фасоль).

Русские мигранты первой волны отмечают расхождения в собственном русском языке и в языке своих соседей-старообрядцев. Например, в Сан-Хавьере готовят вареники с сыром, подразумевая под словом «сыр» испанское слово *ricota* (рус. творог). При этом слово сыр в их говоре может обозначать и твердые сыры (исп. *queso* — сыр). По наблюдениям информантов, русских Сан-Хавьера, старообрядцы используют слова «творог» и «сыр» для разных молочных продуктов, а сами вареники называются творожники. Русские Сан-Хавьера используют слово «хата», тогда как старообрядцы говорят «изба».

Сопоставление лингвистических, социолингвистических и этнолингвистических особенностей изучаемых групп русских переселенцев в Уругвае позволяет лучше определить маркеры их идентичности, которые важны, с одной стороны, для самого сообщества, а с другой — для восприятия этого сообщества иноэтничными и иноконфессиональными соседями.

Литература

1. Пилипенко Г. П. Русские в Уругвае: полевые заметки // Славянский альманах. 2018. № 3–4. С. 306–317.
2. Петров С. Южноамериканский Израиль: предварительные результаты полевых исследований в русской колонии Сан-Хавьер в Уругвае // Религиоведческие исследования. 2010. № 1–2(3–4). С. 66–84.
3. Ровнова О. Г. «Полиглоты поневоле»: языковая ситуация в старообрядческих общинах Южной Америки // Staroobrzędowcyzagranicą. Toruń, 2010. С. 137–157.
4. Ровнова О. Г. Говор старообрядцев Южной Америки по письменным материалам // Труды Института русского языка им. В. В. Виноградова. 2014. № 3. С. 374–400.

УДК 81'373(470.53)

DOI 10.18101/978-5-9793-1674-1-196-204

ОСОБЕННОСТИ ОБРАЗНОЙ ЛЕКСИКИ И ФРАЗЕОЛОГИИ СТАРООБРЯДЧЕСКИХ ГОВОРОВ ПРИКАМЬЯ

© Подюков Иван Алексеевич

доктор филологических наук, профессор,

Пермский федеральный исследовательский центр УрО РАН

Россия, г. Пермь

podjukov@yandex.ru

В статье дается характеристика образной лексики и фразеологии, отмеченной в живой речи сельских носителей старообрядческой культуры Прикамья. Рассматриваются метафорические слова и выражения, компаративные обороты, называющие используемые культовые предметы, реалии религиозной жизни и быта старообрядческих согласий, оценивающие человека по его отношению к вере, комментирующие отдельные ситуации, связанные с обрядовой практикой отправления веры. Исследуются основания метафорических аналогий и особенности используемых в повседневной коммуникации носителей традиции культурных кодов — собственно религиозного (библейского), фито-, зооморфного, природного, семейного, артефактного и др. Делается вывод о своеобразии старообрядческой метафоры как одного из способов религиозного восприятия и осознания действительности и как способа закрепления в языке результата образно-метафорического структурирования знания о мире. Отмечается относительная метафорическая бедность старообрядческой устной речи, что связано с сохраняющимся изоляционизмом старообрядчества и личностными особенностями носителей старой веры.

Ключевые слова: образные средства языка, живая речь старообрядцев, метафорические модели, функции образных средств.

SPECIFICITY OF FIGURATIVE WORDS AND PHRASEOLOGY OF THE OLD BELIEVER SUBDIALECTS OF PRIKAMYE

Ivan A. Podyukov

Dr. Sci. (Philology), Senior Researcher Department of History,

Archaeology and Ethnography Perm Federal Research Centre UB RAS

Perm, Russia

podjukov@yandex.ru

The article characterizes figurative words and phraseology that exist in the Old Believer live speech of rural native speakers of Prikamye. It describes metaphoric words and expressions and comparative structures that name the objects of cult, characterize the realities of the Old Believers religious and everyday life, estimate a person by his or her attitude to faith and comment on certain situations related to ritual practices. The work also observes the basis of metaphoric analogies and the specificity of cultural (religious or biblical, herbal, zoomorphic, natural, household, artifact, etc) codes used in everyday communication. The conclusion follows on the diversity of the Old Believers metaphor as a way of religious perception and understanding of reality as well as the way to fix in the language the result of the world knowledge imagery and metaphoric structuring. It is noted that the speech of the Old Believers is relatively poor in metaphors that can be explained by their continuing isolation and personal characteristics.

Keywords: figurative means, live speech of the Old Believers, metaphoric models, functions of figurative means

Ориентированная на эмоциональное воздействие, метафора отличается семантической диффузностью и нечасто применяется для выполнения собственно номинативной функции. Использование метафор как единиц с повышенными прагматическими функциями часто связано «с установками на соразмышление, совместное переживание событий и установление фатической коммуникации» [Аге-ев 2002: 10]. Исследователи отмечают слабую выраженность метафоричности в речи старообрядцев (известны даже протесты носителей традиции старообрядчества против метафорических выражений типа дождь идет [Кортава 2001: 248]). «Индивидуализм» носителей старой веры, такие личностные особенности старообрядцев, как замкнутость, твердость, направленность на «себя», независимость [Черных 2014: 33], очевидно, диктуют следование традиции, мотивируют обращение к стереотипным формам выражения. Поэтому метафорическое мышление, склонность к порождению образно-метафорических продуктов, наделенных яркостью и эмоциональностью, не вполне типичны для лингвистического сознания старообрядцев. В то же время старообрядчество представляет социум, члены которого отличаются владением общей системой специальных понятий, «специальным» знанием. Оно включает в себя элементы языка богословия, которое само по себе имеет ярковыраженную образную природу: «Метафора выступает «единственно возможным путем описания божественных реалий» [Шитиков 2012: 42]. Метафорическая природа языка богословия особенно видна в письменных текстах, авторами которых, прежде всего, являются представители старообрядческой писательской школы. В их сочинениях метафоры имеют полемичный заряд: призваны обосновать правоту вероучения, опровергнуть позицию идейных противников, запечатлеть наиболее яркие эпизоды истории согласия и жизни, связанных с ним подвижников.

Образный строй присущ и текстам прикамской рукописной литературы (апокрифы, духовные стихи, эсхатологические тексты, родословия), хотя, по наблюдениям Л. С. Соболевой [2005]), их также отличает четкость, ясность, простота языка. Образная аскетичность, сохранение традиции «простоговорения» проявляется в повседневной, живой устной речи старообрядцев, которая во многом ориентируется на выражение содержания и поэтому по большей части конкретна. Впрочем, изменения последнего времени в словаре старообрядческих говоров указывают на постепенное изменение языковой традиции, увеличение репертуара образных средств и экспрессивных форм.

Тематические группы образных номинаций

Набор образно-метафорических средств языка (лексики, фразеологии) в старообрядческих говорах достаточно разнообразен. Это названия сакральных культовых предметов, обрядов, связанных как с отправлением веры, так и с жизненным циклом людей, образное представление постулатов, характерных для носителей древлеправославия, эмоционально окрашенные оценки человека. Многие образные средства не только называют и оценивают, но и символически комментируют и концептуально характеризуют предметы, действия, ситуации с точки зрения носителей веры. Так, восприятие бытия человека в его целостности, органичное включение в повседневный жизненный уклад религиозных верований и

категорий иллюстрирует метафорическое название «устои» для частей тела человека, к которым прикладываются при совершении крестного знамения: «Нельзя мимо устоев нести крест, надо сильно, чтоб чело слышало, когда крестишься» (Кын, Лысьвенский район). В широком употреблении словом *устои* называют опоры, на которых держится *что-л.*; в книжной речи это обозначение основ, начал, принципов чего-либо (морали, нравственности и пр.). Причина придания соматического смысла названию *устои*, с одной стороны, мотивируется соотношением физического аспекта значения слова с глаголом устоять (сохранить положение тела в пространстве, несмотря на действие каких-нибудь сил). Название также содержит ассоциации с сохранением стойкости в убеждениях, в поведении (устои есть то, что устоялось, прочно укоренено, проверено временем). Для носителя веры значимым оказывается религиозное восприятие частей тела, которые связаны с исполнением обряда. При крестном знамении, которое предваряет начало каждого дела, совершается начертание креста на теле прикосанием и движением руки к челу, низу груди и к плечам как свидетельство того, что все, что мы делаем, происходит во славу распятого Христа. Прикладыванием двухперстия ко лбу символически выражается главенство Бога Отца, к животу – беспорочное зачатие Иисуса Христа во чреве Пречистой Девы. Касание правого плеча указывает на место Христа в Царствии Божьем, движение руки к левому плечу напоминает о том, что на Страшном суде грешникам будет уготовано место слева от Судии. Знамение связано, таким образом, с основной догматикой веры — распятием и последующим воскресением Христа.

Во многих метафорических номинациях прослеживается перенесение признаков с предмета на предмет по сходству функции. Так, слово рубашка используется в старообрядческой среде в качестве названия чехла (обычно из светлой ткани, с пуговицами или завязками) для хранения религиозных книг: «У меня все книги в рубашках, сама шью, тут пуговицы застегивать» (Сепыч, Верещагинский район). Близкое значение слово имеет в полиграфической среде: бумажная обертка книги поверх переплета или обложки, суперобложка. Использованная аналогия одежды для верхней части тела человека с защитным чехлом частично персонифицирует книгу, подчеркивая тем самым ее высокий статус, идеализирует и придает названию обереговый смысл (аналогично застегкам на книгах, также «оберегающим» книги от темных сил [Романова 2007: 86]). Сплетенный из лыка чехол для хранения свеч называют *пестерь*: «Свечи накатают, и чтобы не ломались, идешь на собор, в пестере специальном носили из лыка» (Федосеевка, Верещагинский район). Обычно в говорах так называют большую корзину для переноски травы, сена, мякины, заплочный короб из бересты (отмечены и другие значения: ‘долбленный деревянный сосуд для хранения меда’, ‘небольшая корзина, лукошко’, ‘род ковшика из бересты’, ‘сумка для продуктов’, ‘котомка, мешок’, ‘плетеный кузов на санях или телеге’, ‘футляр из бересты для бруска’ [СРНГ 26: 311–312]). Использование сугубо хозяйственной аналогии для названия культового предмета не приводит к его обытовлению, поскольку связано с характерной для старообрядчества сакрализацией повседневности. Аналогично применяется слово *лепешка* как обозначение разновидности старообрядческого креста-тельника округлой, без острых углов формы (обычно у женщин): «Крест лепешка это у женщин, там тоже Иисусова молитва» (Осинцево, Кишертский

район). Уподобление креста, носимого как знак веры и верности Христу и как благодатной защиты, плоскому круглому печеню из муки не снижает значимости сакрального предмета, не профанизирует его, а выражает органичную включенность его в повседневную жизнь (кресты у старообрядцев редко представляют собой дорогое ювелирное украшение, что связано с известным аскетизмом веры).

Распространенное название подручника (коврика для молений) — *Богова подушечка* («Подрушник он для чистоты рук, Богова же подушечка», Лысьва) содержит не только метафорическую аналогию, но и концептуально значимую идею спящего Бога. Представление Бога спящим (наделение его человеческими свойствами) встречается еще в Библии («В изображении спящего (бездействующего) Бога, которого надо разбудить, выражаются человеческие эмоции, а не богословское понимание Бога» [Райкен, Уилхойт, Лонгман 2005]). Впрочем, прилагательное *Богов* воспринимается не только как притяжательное ‘принадлежащий Богу’, но и в относительном значении: как в ярославском *Богово масло* ‘лампадное масло’, сибирском *Богова свеча* ‘свеча для молений’ [СРНГ 3: 43].

Редки в речи старообрядцев образно-экспрессивные характеристики человека (особенно неодобрительные, что связано с запретом осуждать другого). Шутливо-иронические образные характеристики могут быть основаны на характерных для носителей веры стереотипах. Так, название скрытного, малообщительного человека *мастрадья* («*Вот мастрадия-та, сидит дома, глаз не кажет на люди*»; Новоселово, Карагайский район) связано с деонимизацией частотного у старообрядцев в прошлом женского имени *Мастридия*, *Мастрида* (считается, что святая дева-отшельница Мастридия Александрийская выколола себе челноком глаза, которые своей красотой прельщали мужчин). Выбор редкого, вышедшего из обращения имени святой подчеркивал отделенность старообрядцев от мира; в наши дни старообрядцы отказываются от изоляционизма, более либеральны по отношению к другим культурам. Название-каламбур *Кержакостан* для места, где компактно проживают старообрядцы (используется и старообрядцами в свой адрес, и православными: «*На какой-то едине живем. Называют тут нас Кержацкой лог, кто Кержакостан*»; Кын, Лысьвенский район), имеет аналогии с азиатским географическим названием (ср. современное шутливо-ироническое *Бульбостан* о Республике Беларусь — от *бульба* ‘картошка’).

С помощью образных аналогий характеризуются способы исполнения принятых ритуалов. Выражение *мух гонять* («*Никоньяне не молятся, только мух гоняют*»; Ильинское) является иронической оценкой способа моления, принятого в православии, которая задана уподоблением небрежного полагания крестного знамения, частого и быстрого переkreщивания отмахиванию от навязчивых мух. Сами старообрядцы при нанесении крестного знамения верят только во «внятное» (т. е. не машинально-бессознательное) прилагание руки при исполнении знамения: «*Крест надо распускать обязательно, конец, аминь тут значит. Никониане-то крестятся, руку-то машут, дьявол-то их там и имат. Если крестятся правильно, ангел Господень стоит возле него, а второй неправильно крестится, до рамы не доносит, до плеча, бес-от его и гладит, по-нашему*»; Лысьва). Выражение *Богу гореть* со значением ‘молиться с особым духовным настроением, усердием’ подчеркивает суть моления как предстояния Богу, встречи с

ним: «*Когда Апостолов читают, надо стоять, когда свечи затепливают, пение, стоять надо. У католиков, у них же беседочки сделаны, сижка молятся. Да как гореть Богу, отдавать веру, чувства сидя-то? Стоя надо, только стоя!*»; (Лысьва). Глагол *гореть* окрашивает оборот своим переносным значением 'быть взволнованным, охваченным сильным чувством, ощущать особое возбуждение'.

Группа метафорических обозначений содержит образные характеристики разного рода ситуаций, с которыми связаны значимые для носителей религиозной традиции представления, нормы и правила. Космическая метафора *Земля с небом сойдутся* указывает на конец времен, жизни, отражая характерный для старообрядчества эсхатологизм и концептуально характеризуя сущность смерти: «*Вот, если бы Бог допустил (а он пока не допускает), то земля и небо вместе сойдутся, все, конец жизни*» (Ефремова, Юрлинский район); «*Смерть какая? — А вот что, умер — и небо с землей сошлось, больше ничо*» (Кукольная, Юрлинский район). Сюжет о соединении неба и земли в конце времен, в свете представления о гибели мира связан с мифическим образом двучастного вертикального членения мироздания (смерть представляется здесь как исчезновение этой вертикали, слияние противопоставленных точек мирового устройства).

Выражение *базар святит* (чистит) используется как своеобразное оправдание при употреблении продуктов, приобретенных на базарах без обрядового их очищения («*Когда с рынка едят, говорят: «Базар святит»; (Кудея); «Базар чистит, что куплено на базаре — не погано*»; (Пильва, Куединский район). Базар, место розничной торговли продуктами питания и другими товарами, воспринимается как не связанная с официальной властью, не организованная, а создаваемая по правилам саморегуляции среда, где в торговле главенствует естественный отбор и личная инициатива. Он понимается здесь не только как чистое, не связанное с грехом место, но и как самодовлеющая сила (косвенно эту силу подмечает поговорка *Базар цену скажет, близкая к Бог цену строит*). Распространенное выражение *Базар чистоту любит* оформляется в старообрядческой среде в *базар чистит* и отражает особенности предпринимательской морали старообрядцев, которые считали, что сами по себе деньги — прелесть (то, что прельщает), что возрастание богатства нужно направлять на благие дела.

Культурные коды в образных номинациях

Создание исследователями образных аналогий описывается в соответствии с разными типами метафорических моделей, представляющих когнитивный процесс осмысления действительности, отраженный в сознании носителей языка в виде некоторых схем связи между разными понятийными сферами. Это фитоморфная модель, по которой создаются растительные метафоры, зооморфная, метеорологическая, физиологическая, соматическая, артефактная модели [Силенко, Суспицына 2013].

Особое место в речи старообрядцев занимает религиозная тема, область божественного, которая остается одним из основных источников образных средств. Религиозный код включает образное переосмысление номинаций реалий религиозной жизни, обрядовых ритуалов, использование сакральных цитат и сюжетов. Так, слово *ангел* используется как обращение к близкому, дорогому; к маленькому («*Заходи, ангел мой, в избу-то*»; Григорьевское, Нытвенский район); сравнение *ровно ангел* — как оценка кроткого человека («*Ведь ровно ангел малинкой*

то был, а вырос беспослушной»; Сива). Характеристика табака ладан дьяволу («Мне на дух его не надо, табак. Раньше говорили — это де ладан дьяволу, табак-от»; Рассоленьки, Лысьвенский район) выражает неприятие табачного зелья и, как в разнообразных древнерусских текстах повестей о табаке, отталкивается от представления о черте, дьяволе как организаторе распространения табака [Бровкина 2020: 18].

Название места счастливой жизни человека — *Назарет* основано на образе священного города, где прошли детство и юность Иисуса Христа, третьего по значимости города после Иерусалима и Вифлеема: *«Папа ее безумно, мне кажется, маму любил. И они очень дружно жили. Вот в таком Назарете выросла. Я говорю — в стерильных условиях. А потом всю деревню нас раскулачили, выселили всех»* (Лысьва). Характеристика счастливого детства строится на отсылке к биографии Сына Божья (его детской жизни в простой и бедной обстановке, но в любви своих родителей, среди цветущих лилиями холмов, пальмовых и масличных рощ). Название маленькой детской шапочки *кукуль* («*кукуль умиряет ребенка, он как под Богом*»; Култаево, Пермский район), как и название новорожденного кукуленок («*Девки, кукуленок у нее снова родился*»; Большой Букор, Чайковский район) восходит к названию подхимника — головного убора монахов в виде капюшона *куколь* (кукуль), символизирующего Божье покровительство. Глубинное основание переноса значения — восприятие монахов как детей Христа, которые носят куколь, чтобы «младенствовать», как младенствует Превечный («Кто не будет как дитя, не внидет в Царствие Небесное» — Евангелие от Матфея, 18, 1–3).

За библейскими образами и сюжетами, включаемыми в образную сферу, могут сохраняться исходные смыслы, свидетельством чему является выражение *как тать в ночи*. Использованное в тексте Нового завета выражение *яко тать в ночи* (первое послание апостола Павла к фессалоникийцам) в широком употреблении подверглось десакрализации, стало иносказательной характеристикой того, кто подобно вору незаметно, неожиданно подкрадывается, угрожая опасностью. В старообрядческих говорах сравнение используется прежде всего для характеристики сроков пришествия Господня: *«Страшный суд будет внезапно как тать в ночи — сказано. Ляжем спать, а раз — и все»* (Кын, Лысьвенский район).

Природно-космической метафорой мотивируется название конечной части лестовки — небо («*На ленте сто простых ступеней, бобочки. Еще три ступени в начале, три в конце и три великих ступени в середине, это как девять чинов ангельских. От начала, от земли до первой великой ступени — двенадцать бобочек, что обозначает двенадцать апостолов. После третьей великой ступени и до конца, до неба, идут семнадцать ступеней, семнадцать пророчеств о Христе*»; Верещагино). Перенос значения здесь определяется религиозным значением слова *небо*: ‘место, пространство, где, по религиозным представлениям, обитают бог, ангелы, святые’. Вместе с обозначением начальной части лестовки *земля* моление по лестовке оценивается как духовное восхождение вверх, к Богу.

Растительный код демонстрирует выражение *от первой веточки* ‘от истока, от начала’ («*Нашей-то веры от первой-то веточки совсем мало людей остается. В Писании это написано, что на последнее время несколько человек останется, может, сохранятся. Исповедаться не у кого будет. К березке подойдут, испо-*

ведаются у березки. И кто слабый духом, то, конечно, перекинется. А кто сильнее, тот все равно останется»; Лысьва). Аналогия ветки, отростка дерева, растения с временем и жизнью, их представление в категориях растительного мира опирается на мифологическую идею единства человека и живой природы. Время, жизнь мира являются труднодостижимой реальностью; как само древо, так и отдельные ветви, соединенные с общим стволом, связаны с историей рода, символизируют разделенность чего-то некогда единого и многообразие в едином [Пучкова 2018: 263].

Примером использования орнитоморфного («птичьего») кода для создания условных образов может служить сравнение *жить аки птица* («*Живу аки птица, люди помогают*»; Мокино, Нытвенский район) в значении ‘жить не думая о земном, преходящем; жить, служа Богу’. В выражении использован заимствованный из старославянского языка сравнительный союз *аки* (‘как; как бы, подобно’), придающий сравнению высокий смысл. Подобное оформление этого сравнения используется и в поэзии («*Аки птица взмываешь в небушко...*»; песня Д. Ревякина из репертуара группы «Калинов мост»). Птицы часто выступают как элемент религиозно-мифологической системы, как особые мифопоэтические классификаторы и символы божественной сущности, неба, жизни, души, как существа, питающиеся от Бога («*Взгляните на птиц небесных, они ни сеют, ни жнут, ни собирают в житницу — <так в тексте!>; и Отец ваш Небесный питает их*»; Евангелие от Матфея 6: 26). Образ птиц небесных как посредников божественной воли оказался органичен для русской культуры: в русской разговорной речи эта сентенция фигурирует как собственно русская пословица, без ссылок на Библию [Дубровина, Кутьева 2009]. Еще один пример обращения к образам птиц — шутивное название блюда в пост — курица из заваренной кипятком муки: «*Я научилась курицу заваривать. Муки заваришь, с водой ее замешаешь — вот и курица*» (Григорьевское, Нытвенский район; похожее шутивное «облагораживание» скромной пищи отмечено в собственно пермских говорах: *рябчик* ‘печенная на костре картошка’).

Продуктивным при создании метафор является семейный код, перенос на старообрядческий социум идеи дома, терминов родства. Семья выступает для обозначения не только тех, кто объединен кровным родством или браком, но и единомышленников, людей одной общественной среды. Семейная метафора мотивирует названия старообрядческой общины типа *братия* («*Братия осудит кто родителей не чтит*»; Пермь), о Христе братия о сообществе строгих (крепких) старообрядцев («*Крепкие староверы — это о Христе братия*»; Кын, Лысьвенский район). Модели семейных отношений перенесены на связи в социуме в обращении к Богу как к Отцу (именно отец как старший член семьи, наделенный высшей властью, является символом защиты и покровительства, связан с выделением обособленной индивидуальности из универсального потока бытия [Арапов 2014]). Обозначение *святые отцы* о святых, внесших вклад в религиозное учение, его распространение, известно как титул угодивших Богу людей, особо почитаемых за праведность: «*Когда молюсь в людях, нечестивых много, можешь и не выстоять, сам падешь. Молилась я, девятины справляла, все пали, не могут встать, а я давай отцов святых призывать: «Отче Паисий Великий, отче Сергий, Серафим Саровский, Макарь Египетский, Семеон Столпник, отче Луко, Ни-*

кита, отче Даниле, отче Олимпий, отче Нихонте, преподобный Савва, Корнелий Блаженный, Святитель Никон, отгоните всю нечестивую силу, помогите падшим грешникам встать, и мене, чтобы выстоять, благословите. Аминь, Аминь. Аминь». Вот проговоришь сам себе три раза, вот, глядишь, они встают, и я не захворала» (Бырма, Кишертский район). Приведенное в рассказе перечисление имен святых отцов напоминает списочные тексты заговоров, где каждый носитель имени оказывается связан с определенным кругом возможностей, а их объединение обеспечивает силу и универсальность обращения (упомянутый Паисий Великий известен как святаю, которому приписывается дар прозорливости и чудотворений; удалившийся на шестьдесят лет в пустыню Макарий Египетский прославился добродетельной жизнью; раскаявшийся грешник Нифонт Кипрский помогает противостоять греховным помыслам). Тему отца реализует и титул наставника, духовника (духовного отца) в согласии *благословенный отец («Благословенные отцы, они распоряжаются в собраниях при богослужении и отправляют службы и требы»*; Лысьва). Обычно это старшие авторитетные члены сообщества, которых община избирает на совершение богослужений. Известна в говорах еще одна форма названия духовника — *отчим*, которое содержит переосмысление обозначения неродного отца. Контекст показывает, что выбор этой формы связан с учетом основного религиозного смысла слова *отец* (Бог): *«Мы только вместе с настоятелем, поклон, так поклон, земной, так земной. Мы считаем, настоятель — отчим. Раз отец это Бог, то наставник—это отчим. Все ведь правила знает»* (Лысьва).

Представлена в образных именовании и материнская тема, которая отражена в названии монахини (инокини) — *матушка*: *«Вот раньше к матушкам ходили, как к монашкам-то сказать. У нас матушки называют. Они день и ночь ведь молились. Отдельно жили. Я помню, со мной села по правую сторону: тебе если что-то надо, проси святителя Николу и никогда без внимания не останешься, никогда»* (Лысьва). Обычно матушками называют духовно наиболее совершенных сестер в женских монастырях, которые могут выступать наставницами для менее опытных сестер.

Своеобразие словаря старообрядческих говоров заключается, как известно, в разнообразии заимствований (прежде всего из старославянского и греческого языков). С их помощью обозначаются многие религиозные понятия, обряды, религиозные праздники, религиозная атрибутика. Как показывает состав образно-метафорической лексики и фразеологии старообрядческих говоров Пермского края, еще одной особенностью можно считать специфический характер образности — ее религиозную тематику, направленность на интерпретацию категорий веры. Метафора — не только способ выражения новых значений, это особая форма организации мысли и способ расширения содержания знаний о мире и его объяснения. Достаточно жесткие рамки старообрядческого вероучения в известном смысле препятствуют принципиальным изменениям мышления и мировоззрения. Тем не менее разнообразные факты метафорического творчества свидетельствуют об изменениях в старообрядческой речи, активизации в ней образных и экспрессивных средств.

Acknowledgements The study was carried out at the expense of Russian Science Foundation grant (project 19-18-00117 "Russian Traditional Culture in the Areas of Active Interethnic Contacts between Ural and Volga Regions").

Источники

1. Словарь библейских образов: [справочник] / под общ. ред. Лиланда Райкена, Джеймса Уилхойта, Тремпера Лонгмана III; ред.-консультанты: Колин Дюриес, Дуглас Пенни, Дэниел Рейд; [пер.: Скороходов Б. А., Рыбакова О. А.]. СПб.: Библия для всех, 2005 (ГУП Тип. Наука). 1423 с. URL: <http://www.azbyka.ru> (дата обращения: 15.08.2021).
2. СРНГ — Словарь русских народных говоров. Вып. 26. Л.: Наука, 1991. 350 с.
3. СРНГ — Словарь русских народных говоров. Вып.3. Л.: Наука, 1968. 360 с.

Литература

4. Агеев С. В. Метафора как фактор прагматики речевого общения. АКД. СПб.: РГПУ им. А. И. Герцена, 2002. 18 с.
5. Арапов А. В. Метафорический язык в священных текстах // Человек и культура. 2014. № 1. С. 1–16. URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=10757.
6. Бровкина Т. В. Древнерусские повести о происхождении табака: проблемы истории текста и текстовой организации: дис. ... канд. филол. наук. Сыктывкар: Изд-во Сыктывк. гос. ун-та им. Питирима Сорокина, 2020. 309 с.
7. Дубровина К. Н., Кутьева М. В. Образ птицы: от Библии к художественному тексту // Вестник Российского университета дружбы народов. Сер. Лингвистика. 2009. № 1. С. 69–77.
8. Кортава Т. В. Словесная школа Выговской пустыни как отражение языковых и культурных традиций допетровского времени // Структура и семантика. Т. 1. М., 2001. С. 240–248.
9. Пучкова Е. В. Символический культурный код *дерево* в русском языке // Эпоха науки. 2018. № 14. С. 261–265.
10. Романова Н. И. Книжная культура старообрядчества // Вестник Кемеровского государственного университета культуры и искусств. 2007. № 2. С. 82–91.
11. Силенко О. Г., Суспицына И. Н. Метафора в религиозном дискурсе // Лингвокультурология. 2013. Вып. 7. С. 135–147.
12. Соболева Л. С. Рукописная литература Урала: в 2 кн. Кн. 1–2. Очерк первый: Рукописный облик устного слова. Очерк второй: Рукописная традиция строгановского региона (Сер. «Очерки истории Урала». Вып. 36, 37). Екатеринбург, 2005. 452 с.
13. Черных Н. П. Личностные особенности старообрядцев // Вестник Бурятского государственного университета. 2014. № 5. С. 31–36.
14. Шитиков П. М. Религиозная метафора в свете когнитивной лингвистики // Вопросы когнитивной лингвистики. Тамбов: Изд-во Тамбовск. гос. ун-та им. Г. Р. Державина, 2012. № 3. С. 40–42.

УДК 81(571.16)
DOI 10.18101/978-5-9793-1674-1-205-217

**ЖЕНСКИЕ ЗАПИСКИ
В СОСТАВЕ ТОМСКОЙ СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ КОЛЛЕКЦИИ
В АСПЕКТЕ ЛИНГВИСТИЧЕСКОЙ СОДЕРЖАТЕЛЬНОСТИ**

© **Старикова Галина Николаевна**
кандидат филологических наук, доцент,
НИ Томский государственный университет
Россия, г. Томск
gstarikova@yandex.ru

© **Лю Си**
Томский государственный университет
Россия, г. Томск
ilf@mail.tsu.ru

Публикация знакомит с коллекцией женских старообрядческих бытовых памятников, созданных в основном во второй-третьей четверти XX в., хранящихся преимущественно в фондах Томского областного краеведческого музея. Это небольшие, чаще в 1–2 страницы, тексты, исполненные на бересте и бумаге. Содержательно они представляют собой дневниковые записи за ряд лет, личные письма, записки женщин друг другу, рисунки с подписями, счета снесенных курами яиц, разнообразные пробы пера и руки и др. Публикация подготовлена по правилам лингвистического издания памятников, максимально полно отражающего индивидуальную практику письма.

В собственно исследовательской части статьи представлена лингвистическая содержательность данных материалов, обозначаются наиболее перспективные с позиций публикаторов направления их изучения, составляющие предмет и проблематику этноконфессиональной лингвистики. Среди них видится, например, анализ графики источников как отражения взаимовлияния традиций кирилловского и гражданского письма, выявление черт говора (говоров) женщин на разных языковых уровнях и др. Поскольку публикуемые тексты в своей основной части характеризуются богатым спектром выражаемых авторами записей чувств, представляется интересным изучение как средств их репрезентации, так и отражения ими такого сущностного качества конфессии, как эсхатологизм.

Основное внимание в работе уделено исследованию в источниках такого лексико-грамматического разряда слов, как числительные, достаточно частотно представленного здесь. Интерес к счетным словам обусловлен рядом факторов, ведущим из которых является архаика лексико-грамматических и графических средств их передачи.

Ключевые слова: старообрядчество, бытовая письменность, конфессиональный дискурс, этноконфессиональная лингвистика, традиционализм, лингвистическое источниковедение, лингвистическая содержательность, архаика счетных слов.

**WOMEN'S NOTES FROM THE COLLECTION OF TOMSK OLD BELIEVER
IN THE ASPECT OF LINGUISTIC CONTENT**

Galina N. Starikova
Cand. Sci. (Philology), A/Prof.,
Tomsk State University
Tomsk, Russia
ilf@mail.tsu.ru

Liu Si
Tomsk State University
Tomsk, Russia
ilf@mail.tsu.ru

The publication introduces a woman collection of Old Believer household monuments, most of them were created in the second-third quarter of the 20th century, and stored mainly in the Tomsk Regional Museum of Local History. These are small texts that were written on birch bark and paper, the number of pages is usually 1–2. Their content is diary entries collected over the years, personal letters, women's notes written to each other, drawings with signatures, accounts of eggs laid by hens, various samples of pen and hand, etc. The publication is prepared according to the rules of the linguistic edition of the monuments, reflecting the individual practice of writing as fully as possible.

The linguistic content of these materials, which indicate promising avenues of their study from the publisher's perspective, is presented in the research part of the article. These promising avenues constitute the subject and problematic of ethno-confessional linguistics. It can be seen among them, for example, the analysis of the sources' graphic as a reflection of the mutual influence between the traditions of Cyrillic and civilian writing, the identification of the women's dialectal features at different linguistic levels, etc. In so far as the published texts in their main part are characterized by a rich spectrum of authors' feelings, which were expressed through their notes, it is interesting to study both the means of their representation and the eschatology reflected by them as one of the essential qualities of the confession.

The main attention of the work is paid to the research of lexicon-grammatical category of words from sources, such as numerals, which are frequently represented here. The interest in counting words is due to a number of factors. The most important of them are the archaic lexicon-grammatical and graphical tools of their transmission in household monuments.

Keywords: Old Believers, householdscript, confessional discourse, ethno-confessional linguistics, traditionalism, linguistic source study, linguistic content, archaic counting words

Описание коллекции. В ходе экспедиций томских и новосибирских археографов в 1980–1990-е гг. в районы бывшего Нарымского края (север Томской области) была сформирована коллекция старообрядческих памятников, включающая более 100 рукописей разновременного исполнения — от первой половины XVI в. до последней четверти XX в.

Для обозначения коллекции используются два названия: Тиуновская (по фамилии продавца книг) и Заимочная (по образу жизни старообрядцев на заимках). Ее состав представлен четью и служебной литературой (жития, поучения, слова, выписки из трудов отцов церкви, евангелия, тропарь, месяцеслов, отдельные молитвы и др.), а также летописцами, бытовыми записками, исполненными на бумаге и бересте. Основная часть данного собрания (94 ед.) хранится в настоящее время в фондах Томского областного краеведческого музея (далее ТОКМ), 12 памятников — в отделе рукописей и книжных памятников научной библиотеки Томского государственного университета, 11 — в Институте истории СО РАН (г. Новосибирск, далее ИИ), 4 — в Колпашевском краеведческом музее. Ее состав с разной степенью полноты описан в: [Бахтина 1987] — берестяные тексты ТОКМ из поступлений первых лет; [Есипова 2014] — разножанровые тексты на бересте всех указанных хранилищ, а также в рукописных каталогах последних.

Особый исследовательский интерес среди них вызывают оригинальные памятники бытового содержания, первичной описью которых занималась Л. Н. Приль, чья диссертация представляет собой опыт реконструкции жизнедея-

тельности старообрядческих общин Томского севера в XIX–XX вв. [Приль 2002]. Ею подготовлен к печати так называемый «Островной летописец» — подневные записи, информирующие о погоде и хозяйственной деятельности общинников за 1915–1923 гг.: 36 листов, бумага, поздний полуустав с редкими скорописными вставками (ТОКМ, е.х. 7372) [Приль 1995]. Полное представление о нем дают, например, фрагменты январских записей 1917 г.: 37. снежокъ напорощиль поль вершка/и78. ры1бы добыль .рл7з. ходиль наобыденку/ ai7. морозикъ спы1лью я4сно и3кухточка/<...> si7. и zi7. снэ1гъ шоль. адосего времz/ снэ1гъ .г7. че1тверти. иi7. снежокъ въ/ три днz2 снегу пало г7 вершка2/fi7. я4сно и3морозикъ полумотки полоска1ли <...> к7и. бурань и3тепло. прz2жу ко1нчели/ пре1сницы вытащили толстыхъ полумотко .к7г./ (л. 20об.). Это текст одной руки, автор — севернорус, скупой на рефлексии, его записи носят в основном констатирующий характер.

Содержание других бытовых записей подсказывает, что они исполнены женщинами (3–4 почерка), что позволило авторам, вслед за описью Л. Н. Приль, назвать их *женскими записками*. Они представляют собой несколько групп памятников, различающихся не только содержательно, но и своей адресностью.

Первая — это дневниковые записи, относящиеся к пасхальным неделям разных лет, выполненные, с большой долей вероятности, Натальей Федоровной Коноваловой — внучатой племянницей создателя «Островного летописца». Его традиция женщина продолжает в «Пасхальной книге»: 1956–1975¹ гг., 14 листов, береста, поздний полуустав с небольшими скорописными вставками (ИИ, е. х. 2/92) [Мальцев 1997], в разрозненных записях за ряд других лет (1941, 1949, 1950, 1951, 1956) на бересте и бумаге, часть из которых, судя по проколам, некогда составляла единое целое с книгой. Сюда же относим ее сообщение 1980 г. о смерти отца. Эти памятные записи, исполненные в традициях бытового (семейно-общинного) летописания, в которых можно усмотреть обращенность к потомкам-единомышленникам (при внешнем отсутствии какого-либо обращения).

Вторая группа представлена записками, письмами женщин друг другу (с указанием имен *Наталья, Анна, Мария*), выполненными как на бересте, так и на бумаге, полууставом или скорописью. В эту же группу отнесли также записи стихотворных текстов (отрывки из песен, частушки (?)), что обусловлено фактами включения их в состав писем, а также нередкой переработкой (трансформацией) исходных текстов, придающей им особое личностное звучание. Памятники отличается узкая направленность на конкретного адресата, с которым автора соединяет единое информативное поле.

В третью группу входят рисунки с подписями, счета снесенных курами яиц с поименованием каждой (чаще клички даются в сокращенном виде), пробы пера и руки, перевод буквенной цифири в порядковый счет и др. Всех их характеризует безадресность (написаны для себя, что-то для памяти). При этом следует отметить, что деление носит в определенной степени условный характер, поскольку

¹ В женских записках представлены два типа летоисчисления — от сотворения мира и от Рождества Христова, но при этом 1956 год называется 1964-м, а 1957 — 1965-м и т. д., то есть используется александрийская система перевода дат, которую применял в «Островном летописце» старец. В цитируемых далее отрывках из записок номера листов указываются только для этого источника.

черновое описание пасхальной недели может содержать бытовые хозяйственные заметки или же быть пробой пера, а в пробе чернил может встретиться обращение к подруге. В ряде случаев вообще невозможно однозначно определить, для кого и чего делается та или иная запись, в том числе — кем.

Публикация историками летописцев (мужского и женского) по правилам оптимизированного чтения (с использованием только современных букв, заменой буквосочетаний арабскими цифрами, введением знаков препинания, соблюдением современных правил употребления заглавных букв, а у А. И. Мальцева — еще и слитного — раздельного написания слов) снижает лингвистическую информативность этих материалов: как известно, умение читать и писать «постаринному» высокозначимо в старообрядческой среде. Очередное подтверждение этому было получено при знакомстве с «Повестью и житием Даниила Терентьевича Зайцева», где автор сетует, что в детстве «по-славянски ... крестна мало нас поучила» [Зайцев 2015: 38], и неоднократно восхищается умелыми чтецами Писания. Данное обстоятельство послужило стимулом для издания основной части «женских записок» по лингвистическим правилам.

При подготовке памятников к публикации был учтен тип письма не только слов, но и отдельных букв в них (скоропись передана курсивом), отмечается написание их в строке или «выносом», вариант алфавита (гражданский / церковнославянский) и графем последнего, чтобы максимально полно отразить индивидуальную практику пишущего. Конец строки отмечен косой чертой, страницы — двумя, явные пропуски восстанавливаются в квадратных скобках, все сомнения публикатора помечены знаками вопроса. Для оптимизации чтения трудных для восприятия фрагментов (прежде всего скорописных, где в строке вообще могут отсутствовать пробелы между словами) в круглых скобках дается «смысловой» вариант ряда записей.

Лингвистическая содержательность материалов. Уникальность источников позволяет наметить на их основе ряд перспективных направлений лингвистических исследований, проблематику которых в общем виде можно обозначить как определение конфессиональной прагматики текстов. Выразителями конфессионализма служат как формальные черты памятников (приверженность полууставному типу письма, кирилловской графической системе, старым грамматическим формам, древнему летоисчислению), так и их содержание, вкуче позволяющие выявить признаки, которые называют идентифицирующими для старообрядчества: маргинальность, замкнутость, обостренное самосознание, традиционализм, эсхатологизм.

Так, в связи со сказанным принципиально значимым видится обращение к графической стороне письма, интересной по ряду параметров. Например, нам уже приходилось писать об отраженных в текстах Тиуновской коллекции чертах позднего полуустава и его развитии в отстоящих по времени создания памятниках, взаимовлиянии типов графической выучки пишущих (книжно-церковной полууставной и гражданской скорописной) в женских записках, о связи содержания и формы записей [Старикова 2011; Лю Си 2021; Старикова, Лю Си 2021]. В частности, публикуемые материалы обнаруживают регулярные гласные (еровые) вставки, что дает основание предположить слоговой принцип обучения грамоте в условиях общинной замкнутости: *седели/ на завалиныки укуричи[#]/ и4збушики (ТОКМ, 12676/33); мырачина нонишипыка/ тепло и нишипыка сы/туде/но писала г7 чысыла (ТОКМ, 12676/35)*. Данное явление может отра-

жаться на письме и у взрослых женщин — возможно, за этим стоит замедленный темп речи старообрядок, ее напевность, приводящие к прояснению глухих гласных в словоформах или проявлению их по аналогии в сочетаниях согласных: *крепка жиму руку ижду ответа* (ТОКМ, 12676/15); *горика плакала такая пирижива/телина каритина* (ТОКМ, 12676/16).

Эти тексты интересны и своей лексикой, разнообразной как в плане тематики (*синочка, пташка, голубочка, петушок; березничек, осинник, остров, вершина; отче, старица, братец, братия; стужа, застыть, заморочать, студено; ткать, полустенок, рыбачить, морда* и др.), так и стилистических регистров (*рученька — десница, одна-разьедина — един Господь, потерпеть (к) грехам, скончатъ житие — разболтаться, как пьяный заяц*). Относясь к эго-текстам, записки характеризуются большой эмоциональностью, богатым спектром выражаемых чувств пишущих — суффиксальными формами слов (*скучинавата, ванечка, сторонка, речинка*) или непосредственно лексическими средствами (*сра-застроеная, гневаться, страдать, золотьи денечки*). При этом ведущим состоянием оказывается грусть-тоска: и за/чемжа z только набела/и светъ радиласz (ТОКМ, 12676/34); *часто плачу и праклинаю свою жизнь*» (ТОКМ, 12676/17) и др. Рефреном в конце большинства записей в «Книге пасхальной» звучит с небольшими вариациями: *изтак8 проводили светлыз/ праздники но боли н[е]стретить/ весело, аз толко горко плакать./ боле мне пасху несретить,/ нидо-жда^т, зато что болею (14об.), что обеспечивает этим текстам такое качество, как эсхатологизм [Старикова 2013: 201]. При этом обостренное самосознание не позволяет старообрядке отступить от своей веры, что понятно из письма ее подруги Марии: *конешна я бы желала чьтобы вы/ наташа выхадили:/ но абетом канешна писать беспалезна/ потому чьто вас аттудова порохо:/дной чалкой не вытениш/* (ТОКМ, 12676/18).*

Несмотря на малый объем большинства текстов, они позволяют восстановить многие черты говора пишущих на всех языковых уровнях, близкие местным прикетским говорам. Укажем только некоторые архаичные грамматические формы, в своем большинстве церковнославянские по происхождению. В их числе:

1) формы полных прилагательных и местоимений: а) Им.-Вин. п. мн. ч. — для м. и ж. р. на *-ыз /-из*: *веселыз праздники* (5 об.), *перевалки снежныз*(4 об.), *первыз дни, гости последниз, всзкиз машины* (12 об.), для ср. р. — на *№-аз*: *мы собираемсз изти се1еть наречинку/ наместа любезназ* (ТОКМ, 7106); б) дифференцированные формы Род. п. ед. ч. м. р.: *вдень свзтаго никола* (9 об.) — *какова года* (4об.) и т. п.;

2) архаичные формы личных местоимений: *ана^м еz весело не стрети^т инедо-жить* (11); *блгд7рю тz* (13 об.), *w3не2 кнамь/ приходили* (10).

Своеобразной группой предстают в записках частотно и разнообразно представленные в них счетные слова, придающие, по словам исследователя, пространственную и временную очерченность и определенность окружающему миру [Жолобов 2003: 90]. Иллюстрацией мысли может служить, например, такой отрывок: *дывесыти иичикь/ ровына сынисыли курочкики щитала на/пасыхи вчи-*

тыверытыи днь вечерочи/камь <...> зцн7f. (7459, т.е. 1959 г.) з3 была f .ei7. (в 15-м) годе перывый/ готь и3чиласз ткать (ТОКМ, 12676/35).

Количество передается в источниках числобуквами, лексемами и арабскими цифрами. Последние встретились лишь в двух источниках, где написание знаков, совместное употребление с буквоцифрами, словными обозначениями свидетельствует о их неполной освоенности пишущими (см. ТОКМ, 12676/36 и 12676/27). Преобладающим в записях является первый способ — примета полуустава: так обозначаются года, даты Пасхи, другая количественная информация: самалет8 .г7. (3) недели леталь (2об.); добыла .ви7. (12) щукъ (10об.). При передаче таким образом порядковых числительных возможна подстановка окончания (части) к числобукве: (ке7й (25-й) днь; жили а7ю (первую) / весну — ТОКМ, 7106; азпрелз .л7го (30-го) — 6об.). Словами передаются собирательные числительные (азмы/ е3ще пока живе^м все2 трое — 9; провожали двое — 9об), порядковые (ушли пала//вина дивзтава — ТОКМ, 12676/34), количественные (прз/ли па десить па/самъ — ТОКМ, 12676/34). Из последних несколько раз употреблено *один (един)* — *одна* (всз пасха была как8 оздинь/ дн7ь — 5об.), но чаще в функции выделительной частицы (*един8 гсдь знат* — ТОКМ, 7106) или прилагательного в знач. 'без других' (толка дусз одна была — 3об.). В случае с порядковыми числительными возможны варианты окончания м. р.: первый/перывый, второй/вторый — первой, второй (ср., напр., ТОКМ 12676/33 — 36 или ИИ, 2/92: 1).

Более всего в связи с этой темой обращает на себя бумажный листок со счетом (ТОКМ, 12676 /24), где: 1) в первом десятке, названии десятков и сотен указаны числовые значения букв (только f передана названием), а при передаче количеств от 11 до 19 буквенное обозначение чисел отсутствует; 2) от 1 до 19 счет порядковый, далее — количественный. Данный список демонстрирует архаичную огласовку ряда нумеративов (озс/мое, седмьдесзть), старые формы сложных числительных. Архаика последних выражена числительными 40 (четыредесзть) и 90 (девзтьдесзть), соответствующими моделям образования других названий десятков, а также расчлененными формами (о4смь солть, четвелртое на1де/сзть, пз1тое на1десзть), где отмеченная ударность бывшего предлога отражает путь лексикализации подобных единиц в языке. О древности свидетельствует и странная для сегодняшнего времени форма порядкового числительного в составе чисел второго десятка, которая употреблялась в старорусских памятниках лишь при обозначении дат [Дровникова 1985: 83]. В наших источниках в словной форме в этой функции нумеративы не зафиксированы, а при передаче собственно количественных значений первый корень в них выступает в современном виде: восемнадцать/ пасмовь ТОКМ, 12676/34; начитыринадесзтьмь году/ была (ТОКМ, 12676/35), как и в составных числительных: наво1семдесзть девз1тымь/ году (ТОКМ, 12676/31).

Таким образом, представляемую коллекцию составляют оригинальные бытовые памятники, в которых максимально отражается язык и личность пишущих,

что позволяет вовлекать этот материал в исследования этноконфессиональной проблематики, в т. ч. гендерно очерченной.

Тексты женской коллекции

I. ИИ, 2/92. Книга пасхальная, отрывок (л. 9 — 9 об.). Береста, чернила. а7#чо7е. года была пасха .зі7. апрел[я] первый д[е]нь з43сныи теплыи .в7. та^к/ из .г7й. были братец3 стефа = снегу уже/ небыло нигде иЗначаинае^т развиваетсз/ ле1сь .а3 д7й. день мрак88 издождь извелтрь/ северный студеный .е7й. з3сно изтеп/ло много дыму нанесло// . с7й. дн7ь былъ дождь азз2/ ходила порыбу с[ест]рица азнна/та^м ночевала всуботу вечеро^м/ пришла, последний (так!) день пасхи мы/ с3о3чей провожали двое аознь болел/ болели ноги никуда ни ходиль/ и4так проводили пасху язсныи изве/сельй бы^т/ д3н7ь, великомч7ника геоЗргіз/ азфомино воскрисеніе (так!) я4сный бы^т/ дн7ь носилны^и ветр3 а4вечеро^м заш/ла туча згромо^м иЗсилны^м ветро^м/ е3ще пишу вдн7ь ст7аго никола сутра/ мрачно сисный (так!) ветр8 северный квечеру/ стало з4сно; иЗтак8 прожили все празни[ки]/ итак8 мое срце вещь^т что последню/ весну все живе^м а боли другой нес/третить нежи^т а толко плакать/ березнички оздеваю^тсз иЗтрафка зеленеет// ТОКМ, 12676/33. Записка на бумаге. пасха2 была а4прелз аі7/ перывый дн7ь была мы/рачина а4вторый дн7ь ста/ла зсна ностудэно2 а4/ вторы (так!) дн7ь тепло сестр^н/ца васа смарфай седали/ на завалиныки укуричи^и/и4збушки напасхи/ первыи годъ ши/ли (так!) нанов[о/ы]мь/ месте//

ТОКМ, 12676/34. Записи на бересте на 4 листах, некогда сшитых вместе, о чем свидетельствуют проколы по левому краю. Л. 1. пасха была2 нонча/ апрелз сі7 даполов^н/на пасхи былъ марось/ потом стало тепло/ последний день была з/сына итиха писала/ з сразстроинаю Ва/нечкой атчиво^{ана} была/ разстроиназ нокемь/ только ана2 б[ы]ла успако// иназ аникемь кемь/ успакоишь только бо/льши разстроиши и за/чемжа з только набела/и светъ радиласз · пред/ рожествомъ (так!) хртсвмь б[ы]ли мырачны дни рож[е]/ство б[ы]ла зсна су/тра тепло подвече/рь стала студено/ ветеръ севернай па/дуль навторыи днь // Л. 2. сутра б[ы]ль маросы пото/м стала мырачна и те/пло но неш[и]пко ольга коталосз ивалз (неразб. сз: валя[ла]ся?) анна/ маз f7 мы сма/май хаділи на е/зира бальшо была мра/чна и студіно былъ/ празнікъ нибальшо/и нікола ушли пала//вина дивзтава апри/шлі была уминз fi7 пасамъ з4/ наснавала г7 па/лустенька састо/лбикам и у миня астало/ся в7 пасмы бол/шихъ было ун // Л. 3. унас не7 пасмавъ/ пачисей мы на/снавали з7 палу/стенъка въ і7 бирдо/ какъ есь прзжа/ асно ва нісколь/ ниасталаса прз/ли па десить па/самъ//Об.: записей нет // Л. 4. во-семьнадисить/ пасмовъ г7 палу/стенка в7 стол[б]и[ка]// Об.: записей нет.

ТОКМ, 12676/35. Дневниковые записи. Береста, карандаш, чернила. Л. 1, карандаш: дывесыти иічикъ/ ровына (чернила:) сынисыли курочкии щитала

на/пасыхи вчитыверыгыи дн7ь вечерочи/камь і чису (в 10-м часу) какь/ есь была палавина/ мама хади[ла] вгосыти/ пришила из читала/ мураньку (Мураньку?) прин[е]сыла// Об., карандаш: пасха была/ (неразб., исправления) марта кз7 первыи/ дн7ь была зсына но сыту/[де]но иветеры былъ/ на выторыи дн7ь тожа/ г7 тожа д7 тожа е7 тожа/ с7 мырачина сынегъ по/валиль тепло но нишипька з7 дн7ь тожа сы/тудено нонишипька па/сыледиини дн7ь тожа// Л. 2, карандаш: мырачина нонишипька/ тепло и нишипька сы/туде/но писала г7 чысыла пи/зсала (так!) ета ни7 году начиты/ринадисзтымъ году/ была писала вечирамъ/ бизыдвухъ месецафъ/ паболи маленька/маз іы (10-го?) была ведра но/нишипка мы збраща (с братом?) матфе/емъ хаділі на/змъ был празнікъ ні/балшой (неразб.) // Об., чернила (неразб.): лактз б[ы]ла ха/лыста змн7f з3 была/ f.ei7 году перывый/ готь узчи^иасз ткать/ (неразб. — предлог) матушики на хо/лысть была (так!) антонь/ тотжа готь з ткала (вар.: азтткала, аі7 ткала) / последни холысть/ ознь 4ушоль писала в77 апрелз б[ы]ла з3сына изте/пыло курочки бега/ли на улочьки//

ТОКМ, 12676/36. Берестяная книжица, записи содержатся на лл. 1 об. — 4 об. и обложках. Л. 1 об. Чернила, числа — буквами и арабскими цифрами, которые плохо освоены пишущей. зчм7f год пасха была/ апреля 7[.] 1 день был ясныи студенаи (непонятный знак, более похожий на 3!) / день был утром/ ведро веч[e]рам стал/ мракъ 2 (так!) день был снег/ ветер мело снег 4/ день был ясный т[i]хои/ но студенаи 5 день был/ утром ясно вечерам/ стал мрак 6 (написана в зеркальном отражении!) незнаю/ какои 7 был послед/ний день пасхи//

Л. 2. был снег стужа/ Фомино воскресеня/ было ясно студе/ная была вся весна/ писала вгеоргиев/ день тоже было нете/пло ноясно/ Господ (далее отдельные буквы гражданской азбуки, преимущественно прописные, как проба пера: Д, Г, Б, В, Р, д, е //

Л. 2 об., карандаш: Писала вниколу/ день сии (вар.: синь) был мрак/ облаки ходили/ ветру небыло инес/тудено а снегу/ еше было много/ и на полях еше было/ много снегу местами/ тольто (вар.: тошто) я уже отписалас//

Л. 3, карандаш: Переплетала кни/гу послании тимо/феевы что топерь/ делать писать/ нечево читать не/ знаю ково Однако (О, Д заглавные!) за...вать (заклювать?) петушка/от нечево делать/ Писать Большие не знаю/ ково небуду//

Л. 3 об., чернила. а7#цн7и года была пасха/ марта .кз7. 1 ден8 было ясно/ но студено 2 ден тоже студено, мы ходили вгости/ ссетрицаи (так!) марфой кбра/шу (так!) стефану 3 (пишет как строчную 3 с хвостом) ден тоже/ студено окны застывали/ 4 тоже мы пошли обратно/ 5 тоже студено снег шол/ 6 фомино васкрисеня тоже/ снег и студено в ту весну/ долго жили дуна (Дуня?) спромыш/леники валодя и саиа уш/ли вблаговещение домои/ и дуся ссыном сережаи //

Л. 4, карандаш. а а7цх7в года/ Была пасха апреля/ ві7. 1 ден был студенаи/ 2 навтарой (так!) тоже студе/но были у нас гости/ брат стефан свас[сой]/ семен

ився пасха/ северна студеная/ ведреная не была/ ниснегу недождя/ вся была вед- рена весна/ этот год нехто /в эту старонку небывал/ и писим нет ничиво//

Л. 4 об., карандаш. *Писала вечером Пасхи/ последний ден ветрок/ восточными подувал снегу/ было много//*

Обложка. Проба пера. пероро (так!) не пишеть <слово?>/ другое то1же скоро- пись/ и3шь другое ето писало/ потходя мы (ты?) и непиши/ четве1рто откуда2/ непи1шет поправлено/перо черкать только/ непишетъ ново ново/ непишетъ чер- кать/ то1же перо2 перо незнаю/ како непишет/ проба пера ичернил/ пишет худо// Далее: арабские цифры, где 3 пишет как строчную букву 3 с хвостом, а 5 — как «зело» (s).

Обложка об.: Проба пера и чернил (они разных оттенков в записях). *ноет но1во перо1/ чернилы нетаки/ каки нада ново некуда/ перо другое/ ново ново/ непи1шетъ икого (так?) непишет непише^т/ черни1лы непи/ непише^т/ непотреб попра1влено/ маломало пишеть/ непотребно незнаю какъ/ направить незнаю что/ но1во то1же писать перо непи/ шеть/ черкаетъ <... несколько букв>/ Б Бог ви- дя (?)*

На внутренней стороне задней обложки: *Акилина Михайловна Анна Михайловна.*

ТОКМ, 7106. Дневник, береста. .ацхд. го1да была2 па1сха .кг7./ азпре1лз бы- ло с[т]удено, снегу было/ много ходили на лыжа < везде .а7./ день пасхи студе- но из3сно .в7. так/ третий также .д7. день .ке7. е3влгиста/ марка было небо з4рко изтепло/ ке7[-]й днь было з4сно вечеро^м вдале2/ слышно было гром8 .с7. дн7ь сутра/ з4сно авечеро^м был8 гро^м большой/ издождь большой, всзки пташачки налетели изразна запели// Об.: последний дн7ь пасхи было ти1хо з4сно/ изтепло была оунас_ праксеюшка вгостз</ афомино воскресение тоже было/ з4сно изтепло вечеро^м с^тало мрачно ме/лкой дожжичек_ пошол _; мы жили а7ю (первую) / весну наново^м месте всестринай/ избе з\$писала вонбаре пот^рышк^о/ вечеро^м фомино вокерние проводила/ пасху проводила праздники додру/гой до- живу изли неть един_ гдсь знат/ мы собираемсз изти се1еть наречинку/ наместа любезназ.

ТОКМ, 12676/31. Сообщение о смерти отца, бумага. начинаю писат озсвоемь/ горе| .а7чп7и. года. высокось./ ключь границы .в7. пасха была/ марта .кд7. езтоть годь мои оз^тць/ езще прожиль последнюю пасху./ езле ходиль бо1лень нипиталса/ ничиво. иб3 попасхе вовто1рникь/ .е7 недели .кг7. азпрелз геу6зргиз./ вечером сканчаль свое2 житие./ наво1семдесзть девз1тымь/ году. по- жиль после своей ста/рицы. .д7. года ибдва месеца./ ибтакъ з4 нисчалстназ у6зз3сталасз/ у6дна. все минз у6ставили -/ мне топерь горказ жизнь. дн7ь/ ибзночь страдаю ибзгоркиз сле1зы./ проливаю = // незнаю какъ жить избкуда2/ свою главу приклонить —.

II. ТОКМ, 12676/16. Письмо из Белояровки от Марии Тиуновой. Бумага, карандаш. *Привет избелояровки/ добриден8 иливечир8 проето ян[е]могу/ знат8 это дело непримолено (?) како/ сумеет приридат (передать?) здравстуи драрогая (так!) подруга наташа спривет/м8 з бывшая подруга машиа/ наташа разреши[и]ти паруслоф/ осваей ж[и]зни ж[и]ву пока <неразб. строка, на сгибе листа, 3 слова> парыважаю жизн8 сваю/ часта хожу вкартину ината/ша почтота носердицу все/ грусновато вспаминаеца/ остарои ж[и]зни/ охнаташа ох <неразб.> етадак <неразб.> инепрожит8/ итак8 неривнуи дорогая/ кчернанаму (?) <неразб. 2 строки> //*

Об.: *так8 пр[е]дложите всю(?) работу живу/ вобелояровки работаю вернава <неразб.> часто бываю в калпаш[е]ваи (Колпашево) иб[ы]лаутетки аны/ игавари^татибе кагдаты уних8/ ж[и]ла даивопчевсе вспоминал"/ опрошлом8 изв[и]ниминя ната/ша чито разболталася как8 пдяньи зашиц8 тепериувас/ спросим авашеи ж[и]знии как/ во (так!) праважаити сваю жизни8/ ноя канечназнаю как8 анатам/ проходит номожит8 изменила/ся ипаетому так8 я ипишу вам8 впи[с]менно (?) //*

ТОКМ, 12676/17. Письмо из Белояровки. Бумага, чернила и карандаш, небрежное письмо, особенно в чернильном исполнении. Слова в строках часто не разделяет вообще.

Чернила. *наташа яхадила вкартину/ двацате первава б^владвекартини^к картины (так!) одна была/ названия/ <неразб., 3 слова> адругая/ судиба чиловека и затожямогу т[е]бе описать я сидела/ и горика плакала такая пирижива/телина каритина/ как8 адин офиц[е]р8 оставил8 жину/ идвух8 маличиш[е]к8 ^{на}стради8 (на страдание?) онъ тамъ <неразб.: даже/да не, ваза/вязя? > понимаеш8 а тут8 жину идетиш^ак8 убили/ кагда онъ вернулся обратна/ а когда инераставаишися однака кокушика/ куковала ох как б^в глаы (так!) тежило/ дажи нарот знаком[ы]и оих8 (о них? о сих?) поверили8 (?) //*

Об., карандаш: *наташа мож[и]т придеца/ анапишите писимо ив[с]е (вар.: ивы) опишити освоеижизнии (так!)/ но язнаю [жить ?] вам8 скучинавата/ однем8 патамуятак8 я пишу/ скучнавата б[ы]вает все года/ особина веснои когда все пташк^н/ запают8 мнеизде8 (мне и здесь) бывает8/ тяжско (вар.: чяж^нче) ичастаплачу ипракли/наю своюжизни8 несчасною/ ох ната как8 тяжело мне втом8 (в тот?)/ час8 кагдаявам8 писала/ када врастр^оинам види//*

ТОКМ, 12676/18. Письмо с Елтыревской охотбазы от Назаровой. Бумага, чернила. *Привет селтыревской охотбазы/ добрай день здравствуй/ дарагая наташа хочю саабциить/ несколько строк асибе:/ но болше хочю узнатъ овас/ как вы живете:/ ноньче мне очень хателась увас побыватъ/ но атребенка далека не ускочишь/ атем боли неским аставить/ еесли бы было малако то скем/ угодна можна бы была астовить/ прошу вас наташа/ неоткажите маеи прозьбы/ нопешите хотя небольшое письмо/ конешина я бы желала чьтобы вы/ наташа выхадили:/ но абетом канешина писать беспалезна/ потому чьто вас аттудова порахо:/ дной чалкой не вытениш/ тогда прашу напешите писмо:/ пока дасведанье ав-*

тальное/ все узнатьи ат валоди// Об.: астаюсь жива и здорова/ праишу неатказать/ маей прозьбы/ кладу лесток бумаги/ для писма/ писать боли нечя/ жму руку/ ксему/ Нозарова//

ТОКМ, 12676/8. Рисунок двух деревьев с птицами на ветках. На об. карандашный скорописный текст: на раздоли на палях сидят птички на дривах ане жалабную песнь поют скуку серцу придают.

ИИ, 2/92. Берестяной лист, вложен в текст «Книги пасхальной». Привет скамар<?.>ава/ много уважаемая Маруся (?)/ Рассветали яблони и груши/ полегли туманы надрекой выходила/ на берег катюша на высокий берег/ накрутой. выхадила песню заварила/ прастипнова сизава арла, пратаво/ каторова любила пратаво чьи писма/ биригла пусть он вспомнит деушку/ чюжюю пусть услышит как (она) поет/ пусть он землю биригет радную/ а любовь катюш[а] збережот.

ТОКМ, 12676/15. Письмо. Бумага, карандаш, очень небрежная скоропись. Непонятно, какую страницу считать началом письма, какую — окончанием его. На чистом пространстве стороны с текстом «фантазии» подписано черными чернилами другим почерком: проба пера ичернил. На этой же странице синими чернилами подписан конечный слог в словоформу подрую.

кагда <неразб. 2 слова: во билояику (Белояровку?) спишите?> я получила ох наташа спишу/ пишу пишу а глаза <неразб. 2 слова, чернила: отокое несмотрят?>/ агалава адуму (так!) не варит/ и все каетовы <неразб.: бьюца?> покоя/ переест ушила я адна извени/ менянаташа заети (?) зачем/ япишу чом папало сижю а сасвечои/ как в ден серзцем3 растревожииш/ ипроета не паиму итак 3 наверна/ <неразб. 3 слова> аядумаю <неразб. 3 слова> пакадасвидания/ крепка жиму руку ижду ответа/ как салавей лета//

К симму (так!) Тиунова/ Мария Ф/ наташа я напишу ниболиую/ фа[н]тазию темная ночи раздиляет/ любимая нас широкая/ чорына степ(ь?) пралегла/ междунами ия верю в тибя/ вдарагую подру²⁰ маю иета ве/ вера (так!) атпули миня тем²¹аи/ ночью хранила ты миня ждеиш²²/ иудецкаи краватки не спиши³³ ипоетаму заная (так!) <неразб. слово: умяцит?> сам[н]ой н[е]чиво неслучица//

ТОКМ, 12676/21. Записка. Береста, карандаш. сестрица наталіз пра/хади (так!) ве[че]ровать м[ы] тибз бу/ демь ждять z2 ба сра/ досью пришла ну какь изтти/ нада самопрахц тащить/ атибе то вить можна т[ы]/ взжишь z када буду/ лень прзсь тогда слю/бовью приду, а ежили ни/ гневашcz то прихади ка мне в[е]черовать// Об.: z3 тибя буду ждять z3/ ба и вчера пришла/ но z читала тибе/ книгу апрастала/ благодарю закнигу/ что ни быть атпи/ши мне благада/рю зато что ты мне/ другу дал^a но z ні прачита/ла ище

ТОКМ, 12676 /22. Записка. Бумага, чернила. бога ради терь/плу ече смирение

ТОКМ, 12676/23. Записка. Бумага, чернила. анъна деръжи мольчание ибезъ/ гневие посылушани^c

ТОКМ, 12676/28. Записка. бумага, очень небрежная скоропись. Добрыи день/ здрастывуити/ а миня иная/ тамга (госка ?) низнаю/ и никагда ниви/силитца // Об.: Пос[ы]лаю тибе свои/ сирдечиныи при/веты наминя/ надежся крепы/ка и не[ч]то ника/му я нискажу/ но ты смотри/ ни падывиди.

ТОКМ, 12676 /29. Записка (пересказ сна?). Береста, чернила. Хресна ... пишть ну тама (?) / спать во сни глаголю хресна/ лз ка усни таперз мама/ приходить з сижу пишу ана/ глаголитъ где систрица на/гализ з глаголю спить/ ана взяла туйсочикъ/ павирнуласз/ и пашъла была ета мама а хре/сна спала маму ни видала. // Об. (неразб.): ... [болт] уша наболтать все болтать/ [не зр]з [вар.: менз] балтушаи празвали.

Над строками надпись «кверху ногами»: доброе пиро.

III. ТОКМ, 12676/32. Записка на бумаге (проба пера). Чернила красные и черные, карандаш. гдси поми1луй гдси/ блгсви2 гдси ізс7е/ хрсте сн7е бжіи поми1/луй на1сь рсалты2/рь (так!) а4нгели бо1жіи/ ст7и и3чюсз писа^v/ проба руки/ госьподи/ гдси поми1луй / Карандаш: цыпушьки вышьли в7 мали// Об., карандаш: милостиве гдси спаси2 ибсохрани2/ ибпомилуй ра1бъ свои1хъ/ а4нну и ната1люю//

ТОКМ, 12676 /6. Рисунок и текст на бересте. Лист из книги, со следами 7 проколов по левому краю. С. 1: рисунок карандашом мужчины с ружьем. Поперек листа поздняя запись скорописью: «Охотник с ружьем». На об.: запись о количестве снежных курами яиц, карандаш. н7з уавсзнки п7s/ у чюбарки ч7г у к/расотки х7f хахлушка/ ч7 тетерька п7f усарыки (у цесарки?)/ о7f умалютки х7а пирунька/ н7 бусинка н7з жалтинка/ н7а буриха х7 пирипелка/ и7і сзпка е7і золка//

ТОКМ, 12676/27. Записи в разных местах берестяного листа, карандаш. *Так я живу век проживаю а писать не знаю/ зачем так на свете жить... Гавришловны наташа маша наталя валя валентина... карандашъ валодинъ/ сколка ефимне лет 61 г[од]/ сколка талке лет 36/ а скол Белмесову лет 29/ Где маи годы <мои?> /маладыя/ гдета оне улетели далека те/ и боли ни<вернуца>. // Об.: ...умен[я] цвѣток/ красивый/ наплаток. Арабская цифирь от 1 до 29 в пять строк, число 14 написано дважды подряд. Рисунок — цветок типа ромашки с 10 лепестками, второй — со стеблем и листочками.*

ТОКМ, 12676 /24. Счет (порядковый и количественный). Бумага, карандаш. а7 — пелрыи (так!) — в7 вторыи — г7 — тре1/тє — д7 — четве1ртое — е7 — пз1тое — / с7 — шесто1е — з7 седмо1е — и — о3с/мое — фита2 — девз1тое — і7 де/сз1тое — пелрвое на1десзть/ второе на1десзть — тре1тє/ на1десзть — четве1ртое на1де/сзть — пз1тое на1десзть/ — шесто1е на1десзть — седмо1е/ на1десзть — о3смое на1десзть/ — девз1тое на1десзть — к7 — два1/десзть — л7 — три1десзть — м7 —/ чєты1редесзть — н7 — пзтьде/сз1ть — х7 — шестьдесзть —/ о7 — се1дмьдесзть — п7 — о4смьде/ сзть — ч7 — де1взтьдесзть — / р7 — сто2 (оборван край). На об.: в7 — чєты1рєста — ф7 — пзтьсолть —/ х7 — шестьсолть — р7 — седмьсолть/ т — о4смь солть — ц7 — де1взть/ соть;

ТОКМ, 12676 /26. Береста, карандаш. Ржы пидьди/сзть/ ведерь

ТОКМ, 7059. Черновик записки (?), проба пера. Береста. шито ты сказала ска-
кой/ неписи дагадаласz z4/ низнаю правда или неть (неразб.)/ самагонку паду-
машь (вар.: надумашь) гнать z4 тожа ни аткажусz / ново перо/ проба прира
(так!)/ перо ново/ перо пишеть дабро/ где жа ети ручки/ где жа ета деузшка/ ма-
ладаz/ где жа ана/ милаz каторыз туть/ писали . В нижнем левом углу рисунок
уточки, надпись: систрицана (сестрица На[галья]? сестрицына?).

Литература

1. Бахтина О. Н. Сибирская крестьянская библиотека: Новые поступления Томского областного краеведческого музея // Русская книга в дореволюционной Сибири. Государственные и частные библиотеки. Новосибирск, 1987. С. 139–161.
2. Дровникова Л. Н. История числительных в русском языке. Владивосток: Изд-во ДВГУ, 1985. 111 с.
3. Есипова В. А., Куклина Т. Э. «Заимочная» коллекция: рукописи XX в. на бересте. Томск: Изд-во Томск. ун-та, 2014. 124 с.
4. Жолобов О.Ф. Древнеславянские числительные в этимологическом и сопоставительном аспектах // Сопоставительная филология и полилингвизм: мат-лы Всерос. науч.-практ. конф. в Казанском университете (29–31 октября 2002 г.) / под ред. Н. А. Андрамоновой. Казань, 2003. С. 82–91.
5. Зайцев Д. Повесть и житие Даниила Терентьевича Зайцева. М.: Альпина нон-фикшн, 2015. 708 с.
6. Лю Си. «Книга пасхальная» как источник изучения старообрядческих традиций письма // Актуальные проблемы лингвистики и литературоведения: сб. мат-лов VIII (XXII) Междунар. науч.-практ. конф. молодых ученых (15–17 апреля 2021 г.). Томск, 2021. С. 271–274.
7. Мальцев А. И. «Книга пасхальная» — берестяной старообрядческий дневник за 1956–1975 гг. // История русской духовной культуры в рукописном наследии XVI–XX вв. Новосибирск, 1998. С. 263–272.
8. Приль Л. Н. «Островной летописец» // Труды Томск. гос. объедин. ист.-архитект. музея. Т. 8. Томск, 1995. С. 183–222.
9. Приль Л. Н. Старообрядческие общины Прикетья и Причулымья в XIX — 80-х гг. XX в.: Опыт реконструкции жизнедеятельности: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Томск, 2002. 19 с.
10. Старикова Г. Н. «Женские записки» старообрядческой коллекции: к проблеме единства содержания и формы текста // Вестник НГУ. Сер. «История, филология». 2011. Т. 10. Вып. 9. Филология. С. 35–39.
11. Старикова Г. Н. Отражение конфессионального дискурса в дневниках старообрядцев // Вестник НГУ. Сер. «История, филология». 2013. Т. 12. Вып. 2. Филология. С. 198–202.
12. Старикова Г. Н., Лю Си. Графика бытовых старообрядческих рукописей в аспекте конфессионального традиционализма (В печати).

УДК 392.14(470.53)

DOI 10.18101/978-5-9793-1674-1-218-229

**СЕВЕРНОПЕРМСКАЯ ТРАДИЦИЯ ИМЯНАРЕЧЕНИЯ
У СТАРООБРЯДЦЕВ ПЕРМСКОГО КРАЯ XIX — НАЧАЛА XX в.**

© **Запольских Евгения Владимировна**

Пермский государственный гуманитарно-педагогический университет

Россия, г. Пермь

zapolskih.ev@mail.ru

Статья посвящена описанию и анализу севернопермской традиции имянаречения у старообрядцев Пермского края XIX — начала XX в., которые основаны на исследовании именника старообрядцев Чердынского и северной части Соликамского уездов. Материалом исследования выступили старообрядческие имена из метрических книг XIX — начала XX в. по указанным уездам, которые велись православной церковью и самими старообрядцами. Описан старообрядческий обряд имянаречения у разных согласий пермского севера, выявлен строгий календарный метод выбора имен по старообрядческому месяцеслову, приведен старообрядческий именник с делением на группы частых и редких имен среди мужчин и женщин, проанализированы причины частотности имен. Также приведено сравнение антропонимии и традиций имянаречения севернопермских старообрядцев и старообрядцев других мест проживания.

Ключевые слова: старообрядцы, традиция имянаречения, именник, святцы, метрические книги, Пермский север, Чердынский уезд, Соликамский уезд

**NORTHERN PERM NAME-GIVING TRADITION AMONG THE OLD BELIEVERS
OF PERM KRAI IN XIX-EARLY XX CENTURIES**

Evgeniya V. Zapolskih

Perm State Humanitarian Pedagogical University

Perm, Russia

zapolskih.ev@mail.ru

The paper is devoted to the description and analysis of the Northern Perm name-giving tradition among the Old Believers of the Perm Krai in the 19th-early 20th centuries, based on the research of the Old Believers' anthroponymicon in Cherdynsky Uyezd (county) and in the northern part of Solikamsky Uyezd. The research material was the Old Believers' names from the metric books of the 19th-early 20th centuries in the indicated counties, which were led by the Orthodox Church and by the Old Believers themselves. The Old Believers' name-giving ritual in the different Old Believers' denominations of the Perm North is described, a strict calendar method of choosing names according to the Old Believers' Menologium is revealed, the Old Believers' anthroponymicon with division into groups of frequent and rare names among men and women is given, the reasons for the frequency of names are analyzed. It also provides the comparison of anthroponymy and name-giving traditions of the Northern Perm Old Believers and Old Believers residing in other territories.

Keywords: Old Believers, name-giving tradition, anthroponymicon, Menologium, metric books, Perm North, Cherdynsky Uyezd, Solikamsky Uyezd

Изучение традиции имянаречения как одного из направлений антропонимики обращено к способам имянаречения и сопутствующим им ритуалам, принципам выбора имени, а также к используемому именнику. Сводный анализ основных

исследований XIX—нач. XXI в. на тему выбора имени и крещения в средневековой Руси дан в работе Л. П. Горюшкиной [2017], которая указывает, в частности, на древность календарного метода выбора имени. Вопрос о традиции имянаречения у старообрядцев раскрывается в той или иной мере в ряде работ, основанных как на этнографических исследованиях [Бломквист, Гринкова 1930; Ваганова 2015; Иванец 1992; Плотникова 2019], так и на данных исследуемых региональных старообрядческих именных XIX — нач. XX в. [Боровик 2019; Кузнецова 2006б; Муратова 1994; Назаров 2009]. Краткое обличительное описание обряда крещения и имянаречения у пермских старообрядцев дано в «отчете» о стоянии пермского «раскола» авторства православного архимандрита XIX в. Палладия [Пьянков 1863: 155–157]. Пермская старообрядческая традиция имянаречения представлена нами в работах об именах жителей заводских поселений Пермского, Оханского и Осинского уездов Пермской губернии XIX — нач. XX в. [Запольских 2020а, б]. Северные территории Пермской губернии в этом плане лингвистически не описывались: имеются лишь этнографические очерки севернорусского крестьянства XVII–XX вв., содержащие сведения о традициях крещения и выбора имени по святым у старообрядцев разных согласий севера Пермского края [На путях... 1989: 269–271]. Наше исследование обращено к старообрядческому именнику, извлеченному из метрических книг Чердынского и Соликамского уездов (севернее г. Усолье) [ГАПК, КПОГА].

Пермский север XIX — начала XX в. — это непроходимые дремучие леса, по которым разбросаны деревни и села Чердынского и северной части Соликамского уездов, разделенные между собой большими расстояниями. «Сидеть по лесам», в глуши могло, прежде всего, только местное население, проживавшее там с незапамятных времен, еще до прихода русских, в частности коми-пермяки. Кроме них там «сидели» те, для кого уединенность и удаленность от городов была не только желательна, но и просто необходима, — старообрядцы. Последователи гонимой веры, называемые властями «раскольниками», переселялись в здешние леса как в убежище с давних времен в стремлении сохранить старую веру и скрыться от преследований церковного и гражданского начальства. Уже в конце XVII в. в Чердынском уезде появились старообрядцы из «внутренней России» и беглые попы с Иргиза, они осели на реках Юм и Обва и «вскоре нашли сочувствие между туземцами, и некоторых из них успели совратить в раскол», как о том с сожалением сообщает архимандрит Палладий [Пьянков 1863: 39]. Впоследствии, в XIX в., на Юме развивается Подкинская община (Коми-Пермяцкий округ) — юмский центр старообрядчества австрийского толка [Голева 2019: 49], что подтверждается и нашим материалом церковных метрик (указанием исключительно на австрийское вероисповедание). Также к «давним временам» тот же архимандрит относит существование «раскола» среди коми-пермяков Гайнской волости (Коми-Пермяцкий округ) [Пьянков 1863: 40], где в метриках за исследуемый период у старообрядцев в абсолютном большинстве (87 %) указано беспоповское вероисповедание (+ 10 % австрийцев). Оно же доминирует (90 %) и в записях метрик по Бондюжской волости (+ 8 % часовенных), где старая вера была распространена в деревнях уже с русским населением. К началу XVIII в. относится появление старообрядческих скитов и пустынножителей на самом глухом севере Пермского края — на реках Печоре, Колве и Унье,

где впоследствии старая вера закрепились в разросшихся там первых русских поселениях в районе с. Тулпан [Пушвинцев 1928: 17]. Как у «наследников» скитских порядков, у старообрядцев в метриках по Тулпанской волости в графе «вероисповедание» нередко значится «поморцы-федосеевцы» (чьи традиции известны особой строгостью), либо просто — «поморцы», «поморцы-беспоповцы». Поморцами-беспоповцами записаны и русские старообрядцы соседней Корепинской волости. В целом поморское беспоповское согласие господствует в записях метрик Пермского севера (до 80 %), поскольку этот регион исторически был тесно связан с севернорусским Поморьем [На путях... 1989: 4–7, 15–16], а духовные связи, в частности, тулпанских и корепинских поморцев простирались далеко на север, через Великопоженский скит до самой Выгореции [Чагин 1998: 258–259] — главного общерусского центра поморского согласия.

Данные метрических книг показывают наибольшее число имен (нареченных) старообрядцев Чердынского уезда по волостям: Корепинской (189), Гайнской (175), Тулпанской (153), Верх-Язвинской (128), Бондюжской (123), Юмской (54). В нашу выборку вошли также старообрядческие имена из метрик по Пянтежской, Юрлинской, Вильгортской, Усть-Зулинской волостям (Черд. у.), Городищенской и Пыскорской волостям (Солик. у.) и др. Всего выборка составила 1028 имен севернопермских старообрядцев, происходивших из государственных крестьян, рожденных в период с 1829 по 1920 г.

Старообрядцы считали запись имени в метрике ересью, убежденность в чем уходила своими корнями в порицание народных переписей в Библии [Смирнов 1895: 5]. «В книги ваши законопреступныя гражданския... не пишемся; ибо мы от крещения записаны есьмы в книги животныя у царя небеснаго» — так об этом говорили ревнители старой веры, жившие еще при Петре I [Щаповъ 1859: 483]. Они не крестили детей в церкви, поэтому записи о рождении в церковных метриках практически отсутствуют. Тем не менее, в выявлении именика нам помогли свидетельства былой энергичной деятельности официальной церкви, борющейся с распространением «раскола». Места для православных миссионеров здесь были труднодоступными, но не недостижимыми, поэтому снаряженная Священным Синодом специальная православная Пермская миссия с 1828 г. регулярно отправляла сюда своих миссионеров, чтобы те обращали «заблудших раскольников» на «путь истины» [Пьянков 1863: 55–58, 79–81]. Для усиления православного «напора» росло число церквей, проводивших обряд т.наз. «присоединения из раскола» к православию/единоверию. Метрические записи о проведении «присоединений» и стали маркером для выявления старообрядческих имен из массы имен православных (присоединенные записывались в главу «О родившихся» наряду с православными, но «задним числом» из-за взрослого возраста): «присоединял через Св. Миропомазание», «присоединен(а)... с сохранением прежнего имени» и т.п. Ключевое здесь — прежнее имя, что указывает на получение его старообрядцем вне стен церкви, еще до «присоединения». Деталей этому добавляют т.наз. «подписки» присоединенных об отречении от «раскола», подшитые к метрикам, и нестандартные записи об их личных данных: «быв со дня рождения воспитана и крещена в австрийской секте» (Юм. вол., Черд. у.); «крещенная в расколе австрийской секты» (Кочев. вол., Черд. у.); «крещенный в расколе» (Гайн. вол., Черд. у.) (ГАПК). «Крещение в расколе» означало крещение по ста-

рообрядческому обряду (чаще всего это было домашнее троекратное погружение в воду). У старообрядцев самых северных Тулпанской и Корепинской волостей его проводила повивальная бабка, принимавшая роды (отсюда пометки «погружен(а) бабкой»), после чего она надевала на ребенка крестик и давала имя [На путях... 1989: 270]. Такой внецерковный обряд в отсутствие освященного мира исключал миропомазание, которое затем при «присоединении» и проводили православные священники, «довершая крещение» [На путях... 1989: 268, 270; Пьянков 1863: 157]: «крещение довершено священником»; «крещена по обряду раскольническому, а таинства: св. миропомазания и причащения... получила ныне от Законного Священника» (ГАПК). Также повивальная бабка могла дать имя и без крещения-погружения, что считалось только «оглашением», поскольку в некоторых беспоповских согласиях крещение, как единственное средство очищения от грехов, принимали не в младенчестве, а в старости или даже перед самой смертью, получая при этом новое имя [На путях... 1989: 268–269; Пьянков 1863: 119, 155]. В таких случаях церковь не довершала крещение, а совершала его впервые: «присоединен из раскола Поморской секты... через Таинство Крещения» (Тулп. вол., Черд. у.) [ГАПК].

В отсутствие священства тулпанские и корепинские старообрядцы доверяли погружение с имянаречением «бабке», поскольку, по учению поморцев-беспоповцев, крещение мог совершать простой мирянин, как завещал еще протопоп Аввакум [Смирнов 1895: 95]. В то же время в случае нездоровья новорожденного православные иногда также прибегали к домашнему погружению «бабкой» («погружен(а) бабкой по слабости») с последующим миропомазанием в церкви (ГАПК). У часовенных Вильгортской и Бондюжской волостей Чердынского уезда этим занимался старообрядческий наставник: «погружена наставником... присоединена... с сохранением прежнего имени» (Вильг. вол., Черд. у.); «погружена была раскольническим наставником» (Бонд. вол., Черд. у.) (ГАПК).

Кроме метрик православных и единоверческих церквей нами использовался наиболее ценный и редкий источник — метрические книги старообрядческих молелен, самостоятельное ведение которых наставниками старообрядческих общин официально стало возможно только в начале XX в. Нам удалось выявить две книги о родившихся у старообрядцев Голяшевской общины Городищенской волости (Солик. у.) за 1915 г. [ГАПК Ф.719. Оп.10. Д.2192] и Антипинской общины Верх-Язвинской волости (Черд. у.) за 1917 — 1919 гг. [ГАПК Ф.719. Оп.11. Д.266], в среде которых практическая польза от ведения метрик, очевидно, перевесила старые убеждения об их еретичности. Из этих книг в нашу выборку вошли все имена новорожденных старообрядцев: Антипинской общины — 110 имен, Голяшевской — 23 (имена родителей не учитывались, поскольку нельзя исключать случаев смешанных браков, когда изначально православный жених или невеста при вступлении в брак переходили в «раскол» и т. п.).

Антипинская община верх-язвинских старообрядцев (д. Антипина, Паршакова, Аксенова, Семина, Заполье, Сысоева, Талавол и др., Красновишерский р-н) выросла из «уклонившихся в раскол» местных коренных пермяков (коми-язвинцев), которых еще в конце XVIII в. своим «даром слова» «успел обольстить» нижнетагильский беглый поп, основавший свой скит неподалеку от с. Верх-Язьва [Пьянков 1863: 39–40]. В XIX в. размножившиеся верх-язвинские

скиты, снискав покровительство земского начальства, стали сильнейшим оплотом «раскола» на севере Пермской губернии, объединявшим старообрядцев Чердынского и Соликамского уездов [Там же: 40, 54]. Их духовным центром стал крупный монастырь в д. Пудьва («Пудьвинская лавра»), как ее почтительно именует краевед Г. Н. Чагин [1997: 169–171]). Монахини Пудьвы обучали детей близлежащих деревень грамоте и традициям старой веры, в частности как «правильно выбирать имя новорожденному» [Там же: 170]. «Правильно» означало по старообрядческому месяцеслову (т. е. из старообрядческих святцев по календарному принципу). Почти все новорожденные (85 %) Антипинской общины были наречены по именинам дня рождения (т. е. именем святого, который почитается в день рождения), что говорит о чрезвычайной строгости следования традиции, завещанной Пудьвой.

Русские старообрядцы *Голяшевской общины* Городищенской волости (д. Костарева, Гнилая, Силкина, Малкова, Голяшева, с. Осокино и др. — Соликамский р-н), несмотря на близость верх-язвинской традиции, наречения по именинам дня рождения не применяли, все новорожденные здесь были названы по именинам в день крещения, которое в большинстве случаев (52 %) совершалось на 8-й день по рождению. Такая традиция простирается в глубокую иудео-христианскую архаику, будучи связанной с праздником Обрезания Господня, которое было совершено над Христом по иудейскому закону на 8-й день с наречением имени [Горюшкина 2017: 42–45], о чем свидетельствуют Ветхий и Новый Заветы Библии: «Восьми дней от рождения да будет обрезан у вас в роды ваши всякий [младенец] мужеского пола» (Быт. 17:12); «По прошествии восьми дней, когда надлежало обрезать [Младенца], дали Ему имя Иисус» (Лк. 2:21). По причине своей древности эта традиция встречается и у других старообрядцев самой широкой географии: на Алтае [Бломквист, Гринкова 1930: 30–31], в Западном Забайкалье (у девочек) [Ваганова 2015: 331], в Витебской области Беларуси (у мальчиков) [Муратова 1994: 10–11], в Польше (у мальчиков) и в латвийской Латгалии (наречение по именинам дня рождения в Польше у девочек и в Латгалии также зафиксировано) [Иванец 1992: 263; Плотникова 2019: 53, 57]. Традиция 8-го дня отмечена и у православных Пермского севера, но у них преобладало раннее крещение (на 3-й день — «после трех бань») [На путях... 1989: 269, 271], что подтверждает статистика просмотренных метрик [ГАПК, КПОГА]. Высокий процент следования определенным календарным принципам у старообрядцев обеих общин можно объяснить их принадлежностью к *беглопоповскому согласию* и, соответственно, решающей ролью наставника в выборе имени при крещении, который ревностно сохранял традицию общины. Верх-язвинские наставники обладали непререкаемым авторитетом и уважением [Пьянков 1863: 54; Чагин 1997: 170].

У остальных севернопермских старообрядцев, чья принадлежность к общинам не установлена, выделяются обе традиции именования, но такой строгости соблюдения, как у общинных беглопоповцев, не наблюдается: по именинам дня рождения названо 20% новорожденных (в Тулп. вол. — 28%), по именинам на 8-й день — 13% (в Кореп. вол. — 28%). Если же рассматривать севернопермскую традицию в целом, включая общины, то можно заключить, что почти половина мальчиков и девочек (45 и 48%) наречена по именинам дня рождения и 11% мальчиков и девочек — по именинам на 8-й день (остальные варианты незначи-

тельны), что похоже на традицию пермских заводских старообрядцев более южных уездов, среди которых были в том числе и выходцы с Пермского севера [Запольских 2020б: 165].

Сами имена в метриках встречаются как в канонической форме, так и в народной (производной, образовавшейся в сфере живой народной речи), что характерно для синхронной антропонимии и православных Пермской губернии [ГАПК, КПОГА] и старообрядцев пермских заводов и других мест проживания [Боровик 2019: 36; Кузнецова 2006б: 12; Муратова 1994: 13–18; Назаров 2009: 83; Плотнокова 2019: 52–56]. Почти всех присоединенных (90%) православные священники записывали именами в канонической старообрядческой форме, тем более что формы имен в старообрядческих и православных святцах в большинстве случаев схожи. В случаях же расхождений они делали выбор в пользу «правильной» формы: православное *Давидъ* вместо старообрядческого *Давыдъ*, *Маріамна* вместо *Маріамія*, *Елисавета* вместо *Елизавета*, *Виссаріонъ* вместо *Висаріонъ*, *Косма* вместо *Козма*, *Савва* вместо *Саваи* т. д. Но иной раз они сбивались и записывали имена в народной форме, хотя такие случаи крайне редки (3 %).

Совершенно по-другому велись старообрядческие метрики. Имена почти всех новорожденных своей общины (83 %) голяшевский наставник записал в народной форме, а у антипинского наставника на них приходится почти треть (30 %), остальные имена в их метриках соответствуют старообрядческим святцам. Свято чтившие старину и старинные традиции старообрядцы пронесли через века обычай именовать *старыми формами имен*, многие из которых мы сегодня и называем народными. Старые формы имен — это те формы, что появились еще в ранней старославянской христианской литературе у южных славян, а затем и на Руси как славянская адаптация иноязычных христианских имен (часто одно имя передавалось сразу в нескольких вариантах — ближе к греческому византийскому оригиналу или ближе к славянской фонетике). В отношении же канонических имен нужно заметить, что в старообрядческие святцы вошли преимущественно формы имен, «восстановленные» из греческого языка вследствие второго южнославянского влияния и церковно-книжных реформ накануне раскола, после чего многие старые формы имен утратили свой официальный статус, оставшись только в народном обиходе.

О древности некоторых народных форм говорит отразившаяся в них «борьба» с зиянием гласных, когда в старославянских и древнерусских текстах появлялись написания без зияния (упрощение двойных и тройных сочетаний гласных в именах *Федоръ* и *Федосья*, где $e < eo$; в том числе и через эпентезу в имени *Иванъ*, где $iva < iova < ioa$) [SJS]. С процессом падения редуцированных гласных связана мена финали *-ья < -ша* в женских именах *Агафья*, *Анисья*, *Дарья*, *Фотинья* и пр.; и финали *-ей < -ши* в мужских именах *Антоней*, *Василей*, *Савилей* [Толкачев 1973: 258, 260]. Причем финаль *-ей* характерна для сохранивших ее севернорусских говоров. Имена *Акулина* и *Лукирья* (вместо канон. *Акилина* и *Гликерія*) хранят память о древнем варианте произношения уже исчезнувшей из алфавита «ижицы» (u/i). Наконец, в старой «дониконовской» системе ударений возникли формы *Настасія/Настася*, *Михайль* и *Марья* — еще до того, как ударение в этих именах было смещено вперед (ср. канон. *Анастасія*, *Михайль*, *Марія*) [Успенский 1969: 86, 89, 93].

Помимо финали *-ей* в мужских именах севернорусские диалектные особенности отражены в народных формах с гиперкоррекцией в виде замены *a > o*, которая может быть связана с оканьем: *Елисовѣта, Аѡнасіѣ, Маріомія* (вм. канон. *Елизавета, Аѡнасіѣ, Маріамія*), а также в виде замены *i > e*, которая в свою очередь может быть связана с еканьем: *Зеновія и Евтефіѣ* (вм. канон. *Зиновія и Евтихій*).

Примечательно единожды встретившееся в метриках Антипинской общины имя *Элеферій* (вм. канон. *Елевферій*), начинающееся на букву «э», что не было характерно для русской антропонимии вплоть до советского времени. Есть и другие любопытные народные формы имен этой общины. Имя *Феврусa* (канон. *Фервуса*) могло появиться через метатезу под влиянием названия месяца февраль (как народная этимология), хотя нельзя исключать и влияния на него другого имени — *Февронія*. В имени *Полухерья* (канон. *Пулхерія*; ср. также др. его формы — *Полуферія, Полиферія*), латинском по своему происхождению, прослеживается влияние антропонимического форманта греческого происхождения — *Полу-/Поли-*, как в именах *Полуян/Полиен, Полуект/Полиевкт, Полукарн/Поликарн* и т. д., где чередование обусловлено разным произношением «ижицы» в первой основе имени (от греч. *Πολύ-*) [SJS].

Из собранных нами 1028 имен 450 (44%) — мужские и 578 (56%) женские. В силу того, что в основном это имена присоединенных, отмеченные в православных/единоверческих метриках (87% против 13% из старообрядческих метрик), объяснить преобладание нареченных женскими именами можно самими причинами «присоединений». Часто это отражение смешанных браков, когда старообрядка выходила замуж за православного и отрекалась от «раскола», присоединяясь к православию для последующего венчания («вступая в брак с православным крестьянином... присоединяюсь...»). Ведь именно жена, согласно патриархальному укладу, следовала за мужем, а не наоборот. Вместе с тем именник показывает преобладание мужских имен над женскими (129 мужских имен, 71 женское), что обусловлено более широким набором мужских имен в святцах и традиционно более активной социальной ролью мужчины. Преобладание в именнике мужских имен характерно и для пермских заводских старообрядцев, и для старообрядцев других мест проживания [Боровик 2019: 34; Кузнецова 2006а: 139; Муратова 1994: 5; Назаров 2009: 83].

Расчет среднего коэффициента одноименности (делением числа имяносителей на количество их имен) для выделения групп частых и редких мужских/женских имен с расчетом их удельного веса (доли носителей) (см. табл. 1) показал, что у севернопермских старообрядцев среди женщин встречалось больше тезок, чем среди мужчин (концентрация частых и 10 самых частых имен в женской части именника выше, чем в мужской). Вместе с тем редкими именами мальчиков называли чаще, чем девочек, полнее используя «мужские святцы» (см. табл. 3). Объяснение тому — в строгости календарного метода: назвать мальчика точно по именинам дня рождения или 8-го дня было несложно («мужские именины» есть почти на каждый день года), чему севернопермские старообрядцы традиционно и следовали; у девочек же ограниченный набор имен в святцах вынуждал выбирать имя не «день в день», а лишь по ближайшим именинам, что увеличивало одноименность.

Таблица 1

Соотношение частых и редких имен в зависимости от пола

Зона частотности	Мужской именной			Женский именной		
	N	Нареченных, абс.	Удельный вес, %	N	Нареченных, абс.	Удельный вес, %
Частые	31	310	68,9	23	448	77,5
Самые частые	10	179	39,8	10	293	50,7
Остальные	21	131	29,1	13	155	26,8
Редкие	98	140	31,1	48	130	22,5

Противоположные данные — у пермских заводских старообрядцев (у них больше тезок среди мужчин, чем среди женщин) [Запольских 2020а: 140–141]. Заметим, что у старообрядцев Уральского казачьего войска концентрация имен в женской части именника также выше, чем в мужской [Назаров 2009: 87].

Обращает на себя внимание ситуация в д. Светлица (Бонд. вол., Черд. у.), где тезки обнаружили в рамках 1 семьи: в конце XIX в. с интервалом чуть больше года в семье беспоповцев родились 2 дочери, которых назвали Марія и Марія (старшую — по именинам Марии Египетской, младшую — Марии Магдалины). Внутрисемейная одноименность была нередким явлением в России того времени, причем зачастую тезками были не просто братья и сестры, а близнецы, что встречается среди православных Пермского севера (2 Пелагии, 2 Анны, 2 Михаила, 2 Никиты и т. д.) [ГАПК].

В десятку самых распространенных мужских имен севернопермских старообрядцев вошли имена Иванъ, Василій, Григорій, Петръ, Михайль, Феодоръ, Павелъ, Степанъ, Георгій, Семеонъ, а в десятку женских — Анна, Евдокія, Анастасія, Ксенія, Параскева, Агафія, Марія, Екатерина, Матрона, Татьяна (см. табл. 2). Похожий набор самых популярных имен был в ходу и у пермских заводских старообрядцев (8 совпадений муж. имен, 7 — жен.) [Запольских 2020а: 142]. Кроме того, почти теми же именами чаще всего называли своих сыновей старообрядцы Екатеринбургa и Уральского казачьего войска (по 7 совпадений муж. имен) [Боровик 2019: 42, Назаров 2009: 87].

Таблица 2

Частые имена мужского и женского именников

№	Мужской именной	Нареченных, абс.	Доля в именнике, %	Женский именной	Нареченных, абс.	Доля в именнике, %
1	Іоаннъ/Иванъ	54	12,0	Анна	65	11,2
2	Василій/Василей	25	5,6	Евдокія	43	7,4
3	Григорій/ Григорый	19	4,2	Анастасія/ Настасія/ Настася	26	4,5
4	Петръ	15	3,3	Ксенія/Аксинья	26	4,5
5	Михаиль/ Михайль	12	2,7	Параскева	24	4,2
6	Феодоръ/ Феодоръ/	12	2,7	Агаѳія/ Агафія/	23	4,0

СТАРООБРЯДЧЕСТВО: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ, МЕСТНЫЕ ТРАДИЦИИ,
РУССКИЕ И ЗАРУБЕЖНЫЕ СВЯЗИ

№	Мужской именник	Наречен- ных, абс.	Доля в имен- нике, %	Женский именник	Наречен- ных, абс.	Доля в имен- нике, %
	Федорь/ Федорь			Агафья		
7	Павель	11	2,4	Марія/ Марья	23	4,0
8	Стефань/ Степань	11	2,4	Екатерина	22	3,8
9	Георгій	10	2,2	Матрона/ Матрена	22	3,8
10	Семеонь/ Сѹмеонь/ Симеонь	10	2,2	Татіана/ Татіяна/ Татьяна	19	3,3
11	Александръ	9	2,0	Александра	18	3,1
12	Андрей	9	2,0	Ирина	17	2,9
13	Іаковъ	9	2,0	Анисія/ Анисья	16	2,8
14	Иларіонь/ Ларіонь	8	1,8	Евфимія/ Евѡимія/ Ефимья	14	2,4
15	Тимофей/ Тимофѣй/ Тимѡей/ Тимофій	8	1,8	Феодосія/ Федосья	13	2,2
16	Аѡанасій/ Афанасій/ Аѡанасій	7	1,6	Акилина/ Акулина	12	2,1
17	Евѡимій/ Евфимій	7	1,6	Марфа/ Марѡа	11	1,9
18	Никифоръ	7	1,6	Пелагія/ Пелагая	11	1,9
19	Николай	7	1,6	Васса	9	1,6
20	Филиппъ	7	1,6	Наталія	9	1,6
21	Гурій	6	1,3	Харитина	9	1,6
22	Прокопій	6	1,3	Елена	8	1,4
23	Антоній/ Антоней	5	1,1	Мариомія/ Маріамна	8	1,4
24	Димитрій	5	1,1			
25	Евтихій/ Евфтихій/ Евтефій	5	1,1			
26	Іосифъ	5	1,1			
27	Кириллъ/ Кирилъ	5	1,1			
28	Алексій	4	0,9			
29	Евдокимъ	4	0,9			
30	Корнилій	4	0,9			
31	Савва	4	0,9			

Заметна некоторая степень корреляции между частотностью имен и числом их именин (чаще называли именами святых, чьих дней поминовения больше), что еще раз указывает на то, что севернопермские старообрядцы следовали определенному календарному принципу при имянаречении. То же наблюдается и у пермских заводских старообрядцев [Запольских 2020а: 142]. В то же время из этого правила были исключения: имена с крайне скромным числом именин «прорывались» в десятку самых популярных имен. К таким относятся имена *Екатерина* и *Евдокия*, частотность которых можно объяснить влиянием тенденций общерусского именника того времени [Никонов 1974: 15–16, 57]. Популярность имени св. Ксеніи (Миласской), покровительницы странников, может быть связана с развитым скитничеством и пустынночеству старообрядцев Пермского севера. А с их преимущественно скотоводческим характером занятий [Чагин 1998: 270–271] можно связать распространенность имен *Агафія* (св. Агафия Панормская в народном календаре — Агафья Коровница, покровительница коров) и *Георгій* (праздник св. Георгия Победоносца в народном календаре — Егорьев день, день первого выгона скота [Там же: 270]).

Таблица 3

Редкие имена мужского и женского именников

№	Имена	Нареченных, абс.	Доля в именнике, %
Мужской именник			
32–43	Антипа, Василискъ/Васились, Даніиль, Исидоръ/Сидоръ, Кононь, Леонтій, Максимъ, Назарій, Савинь/Саввинь, Терентій, Тихонь, Θεодотъ	3	0,7
44–61	Автономъ, Артемій, Гавріиль, Давидъ, Евстафій/Евстаоій, Елисей, Еллиферій/Элеферій, Епифаній/Епифанъ, Зосима, Каллиникъ/Калиникъ, Козма/Косма, Константинъ, Матѳеи, Митрофанъ, Наумъ, Поликарпъ, Порфирій, Родіонъ	2	0,4
62–129	Авдій, Аверкій, Агапій, Агапитъ, Агафонъ, Акидинъ, Аммосъ, Анфиногенъ, Вавила, Виссаріонъ, Владимиръ, Галактионъ, Герасимъ, Гордій, Дометій/Дементій, Евлампій, Евсевій, Елупа, Емилианъ, Ермилъ, Ефремъ, Зотикъ, Игнатій, Илія, Ириней, Исакъ, Іеремія, Іона, Калистратъ, Кипріанъ, Киръ, Кондратій, Леонидъ, Макарій, Мануиль, Маркъ, Маркель, Мартиніанъ, Меодій, Мина, Миронъ/Мѵронъ, Неофитъ, Никита, Онисимъ, Паисій, Парѳеній, Платонъ, Потапій, Саватій, Савилей, Серапіонъ, Сергій, Силвестръ, Сисой, Софроній, Спиридонъ, Тарасій, Трифонъ, Увиналій, Фалалей, Феопепт, Θεофанъ, Филимонъ, Флоръ, Фома, Фотій/Фотій, Харитонъ, Харлампій	1	0,2
Женский именник			
24–26	Василисса/Василиса, Евфросинія/Ефросинія, Клавдія	7	1,2
27–29	Агрипина/Агриппина, Дарія/Дарья, Стефанида, Фо-	6	1,0

СТАРООБРЯДЧЕСТВО: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ, МЕСТНЫЕ ТРАДИЦИИ,
РУССКИЕ И ЗАРУБЕЖНЫЕ СВЯЗИ

	тинія/Фотина/Өотина/Фотинья		
30–33	Варвара, Гликерія/Лукирья, Ёуліанія/Ульяна	5	0,9
34–37	Вѣра/Вера, Зиновія/Зиновья/Зеновія, Мавра, Февронія/Өевронія	4	0,7
38–40	Домника, Надежда, Ольга	3	0,5
41–54	Агнія, Антонина/Антонида, Аѳанасія, Домна, Евгения, Евпраксія, Елисавета/Елисовѣта, Ёулитта, Лукія, Меланія, Соломонія, Өекла, Өеоктиста/Феоктиста, Хіонія	2	0,3
55–71	Агапія, Валентина, Енафа, Ёустинія, Капитолина, Лидія, Любовь, Марина, Нина, Олимпіада, Павла, Полухерья, Сераѳима, Софія, Таисія, Февруса, Христина	1	0,2

В заключение скажем, что исследование севернопермского старообрядческого именника помогло установить, что у старообрядцев Пермского севера была своя особая традиция имянаречения: детей крестили по старообрядческому обряду, выбирая имя из старообрядческих святцев, последовательно придерживаясь календарного принципа (по именинам дня рождения, 8-го дня). Часто старообрядцы записывали имена в официальные метрики в старой, еще «дораскольной» форме.

Список сокращений

Бонд./Вильг./Гайн./Кореп./Кочев./Тулп./Юм. вол. — Бондюжская/Вильгортская/ Гайнская/Корепинская/Кочевская/Тулпанская/Юмская волость;
Солик./Черд. у. — Соликамский/Чердынский уезд.

Источники

ГАПК — Государственный архив Пермского края. Ф. 37. Ф.719.
КПОГА — Коми-Пермяцкий окружной государственный архив. Ф. 19–22.
СМК — Старообрядческий мѣсяцесловъ-календарь. Уральск: Изд. Уральской старообр. тип., 1910. С. 19–21.
SJS — Словарь старославянского языка (репринт: [Slovník jazyka staroslověnského. Lexicon linguae palaeoslovenicae / hl. red. J. Kurz. Praha, 1958–1997. Т. 1–4]). СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006. 1042 с.

Литература

1. Бломквист Е. М., Гринкова Н. П. Кто такие бухтарминские старообрядцы // Бухтарминские старообрядцы: мат-лы комиссии экспедиц. исслед-ий. Вып. 17. СПб.: Изд-во Академии наук СССР, 1930. С 1–48.
2. Боровик Ю. В. Личные имена новорожденных в екатеринбургских старообрядческих общинах начала XX в. // Вопросы ономастики. Т. 16. 2019. № 3. С. 30–47.
3. Ваганова Е. В. Нематериальное наследие региона: церковно-обрядовые традиции старообрядцев Западного Забайкалья // Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи: мат-лы VI Междунар. науч.-практ. конф. (г. Улан-Удэ, 7–8 августа 2015 г.). Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2015. С. 329–337.
4. Голева Т. Г. Старообрядцы на территории Коми-Пермяцкого округа // Вестник ПНИПУ. Культура. История. Философия. Право. 2019. № 1. С. 46–60.
5. Горюшкина Л. П. Историографические заметки к календарной стороне вопроса о крещении и имянаречении в средневековой Руси // Вестник ПСТГУ. Сер. 2 «История. История Русской православной церкви». 2017. № 77. С. 41–56.

6. Запольских Е. В. Особенности именника старообрядцев заводских поселений Пермской губернии XIX — начала XX в. // Социо- и психолингвистические исследования. 2020а. Вып. 8. С. 138–145.
7. Запольских Е. В. Старообрядческие имена жителей заводских поселений Пермской губернии XIX — нач. XX в.: Традиция имянаречения // Филология в XXI веке. 2020б. № 2 (6). С. 161–166.
8. Иванец Э. Обряд крещения у старообрядцев в Польше // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 262–269.
9. Кузнецова Я. Л. Женский антропонимикон старообрядцев Исетской волости конца XIX в. // Вестник ТюмГУ. 2006а. № 7. С. 138–141.
10. Кузнецова Я. Л. Исетские старообрядческие имена в современном языковом сознании: структура, семантика, прагматика (на материалах Первой всероссийской переписи 1897 г.): автореф. дис. ... канд. филол. наук. Саратов, 2006б. 18 с.
11. Муратова Е. Ю. Именник старообрядческой общины на территории Миорского района Витебской области: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Минск, 1994. 21 с.
12. На путях из Земли Пермской в Сибирь: очерки этнографии североуральского крестьянства XVII–XX вв. / отв. ред. В. А. Александров. М.: Наука, 1989. 352 с.
13. Назаров А. И. Именник старообрядцев-поповцев земли Уральского казачьего войска // Вопросы ономастики. 2009. № 7. С. 81–99.
14. Никонов В. А. Имя и общество. М.: Наука, Глав. ред. вост. лит., 1974. 278 с.
15. Плотникова А. А. Заметки о региональной антропонимии староверов Латгалии // Вопросы ономастики. 2019. Т. 16. № 3. С. 48–60.
16. Пьянков П. Е. Обзоръние Пермскаго Раскола: такъ называемаго «Старообрядства» / сост. А. П. СПб.: Тип. дух. журн. «Странникъ», 1863. 272 с.
17. Пушвинцев И. С. Пустынничество // Чердынский край: Издание общества изучения Чердынского края и музея. Вып. 3. Соликамск: Тип. окрисполкома, 1928. С. 17–20.
18. Смирновъ П. С. Исторія русскаго раскола старообрядства. СПб.: Тип. Глав. упр. удѣловъ, 1895. 314 с.
19. Толкачев А. И. Основные факторы фонетических изменений в заимствованных греко-христианских именах в древнерусском языке // Славянское языкознание. VII Междунар. съезд славистов (Варшава, 1973). М.: Наука, 1973. С. 252–271.
20. Успенский Б. А. Никоновская справа и русский литературный язык (Из истории ударения русских собственных имен) // Вопросы языкознания. 1969. № 5. С. 80–103.
21. Чагин Г. Н. Пудвинская лавра // Уральский сборник: История. Культура. Религия. Екатеринбург, 1997. С. 168–173.
22. Чагин Г. Н. Старообрядческий мир верховьев Колвы и Печоры в XIX–XX вв. // Уральский сборник. История. Культура. Религия. Вып. 2. Екатеринбург, 1998. С. 258–272.
23. Щаповъ А. Русскій расколъ старообрядства. Казань: Изд. книгопродавца И. Дубровина, 1859. 548 с.

УДК 81'282(571.55)

DOI 10.18101/978-5-9793-1674-1-230-235

**ДИАЛЕКТНАЯ ЛЕКСИКА,
РЕПРЕЗЕНТИРУЮЩАЯ МЯСНЫЕ БЛЮДА, В ОДНОМ
ИЗ ГОВОРОВ СЕМЕЙСКИХ ЗАБАЙКАЛЬСКОГО КРАЯ**

© **Пляскина Елена Ивановна**

кандидат филологических наук, доцент,
Забайкальский государственный университет
Россия, г. Чита
plyaskinaEI@mail.ru

© **Чупрова Анастасия Алексеевна**

студентка,
Забайкальский государственный университет
Россия, г. Чита
nastusha.2000.lin@gmail.com

В статье впервые рассмотрены диалектные лексические единицы (ЛЕ), бытующие в говоре поселения Коротковское Красночикоийского района Забайкальского края, которые репрезентируют мясные блюда: описаны их лексические значения, определены типы диалектизмов, их происхождение, внутренняя форма и генетическая природа, отражение их в Словаре В. И. Даля и в Словаре русских народных говоров, бытование их в других говорах семейских (по Словарю говоров старообрядцев (семейских) Забайкалья) и других забайкальских говорах (по Материалам к словарю русской народно-разговорной речи Забайкалья). Таким образом выявлено своеобразие репрезентации мясных блюд в говоре поселения, его сходство с другими говорами семейских, а также отличие от них, как и от старожильческих говоров Забайкалья.

Актуальность исследования связана с интересом в обществе к этническим корням русской нации, к истокам национальной культуры, а также с переменами, происходящими в области питания в настоящее время в крупных городах и пока еще почти не затронутыми малые населенные пункты. В статье также представлена этнокультурная специфика некоторых лексических единиц.

Ключевые слова: репрезентация, говор, севернорусские говоры, южнорусские говоры, говоры семейских, старожильческие говоры, диалектная лексика, лексические единицы, лексические диалектизмы, семантические диалектизмы, семантика (значение).

VOCABULARY REPRESENTING MEAT DISHES IN ONE
OF THE TRANS-BAIKAL OLD-BELIEVERS' DIALECTS

Elena I. Plyaskina

Cand. Sci. (Philology), A/Prof.,
Department of Russian Language and Methods of Teaching,
Trans-Baikal State University
Chita, Russia
plyaskinaei@mail.ru

Anastasia A. Chuprova

Undergraduate Student, Faculty of History and Philology,
Trans-Baikal State University

Chita, Russia
nastusha.2000.lin@gmail.com

The article considers dialect lexical units (LE) existing in the dialect of the settlement Korotkovskoye Krasnochikoysky district on the Trans-Baikal Territory. The units represent meat dishes. In particular, the lexical meanings are described, types of dialectisms, their origin and genetic nature are determined, their reflection in the Dictionary of V. I. Dahl and in the Dictionary of Russian Folk dialects, their existence in other Old believers' dialects (according to the Dictionary of Dialects of the Old Believers (Semey) of Transbaikalia) and other Trans-Baikal dialects (based on Materials to dictionary of Russian folk-spoken speech of Transbaikalia) are analyzed. Thus, the peculiarity of the representing meat dishes in the dialect of the settlement, its similarity to other Old believers' dialects, as well as the difference from them, as well as from the old-time dialects of Transbaikalia, is revealed.

The relevance of the study is related to the social interest in the ethnic roots of the Russian nation, to the origins of national culture, as well as to the changes taking place in the field of nutrition in large cities at present which have not yet affected small settlements. The article also presents the ethnocultural specifics of some LE.

Keywords: representation, dialects, Northern Russian dialects, Southern Russian dialects, Semey dialects, old-time dialects, dialect vocabulary, lexical units, lexical dialectisms, semantic dialectisms, semantics (meaning)

Говор поселения Коротковское Красночикийского района Забайкальского края, которое образуют села Барахоево, Большаково, Быково, Коротково и Красные речки (жители сел относят себя к семейским или к их потомкам), еще не был предметом исследования, хотя говоры семейских изучались Т. Б. Юмсуновой, А. П. Майоровым, Н. А. Дарбановой, М. Б. Матанцевой, И. Ж. Степановой, Е. И. Тынтуевой, О. М. Козиной и другими, но мы исходим из положения, что каждый говор уникален, и, вписываясь в общую парадигму говоров семейских, наверняка отличается от них, как и от старожильческих говоров Забайкалья. Рассмотреть особенности репрезентации мясных блюд в этом говоре — цель настоящей статьи; материал для исследования был собран одним из соавторов, студенткой 5-го курса ИФФ ЗабГУ Анастасией Чупровой, которая является и носителем этого говора.

Диалектными репрезентантами мясных блюд и составляющих этих блюд являются ЛЕ *свежѣина, жареха, сельтисѣн, шкварки, похлебка, бухлер, шуля, мостольга*.

Суп из мяса только что заколотого домашнего животного (из свинины или говядины) называется в говоре исконно русской ЛЕ с прозрачной внутренней формой (ВФ) *свежѣина (свеж-ина от свеж-ий)*: *Вкусная свежѣина получилась из этого бычка; В свежѣину мы обычно и картошку добавляем, но немного; Свежѣина в этом году жирноватая — свинью закармили*. Надо отметить, что ЛЕ *свежѣина* имеет и другое значение: так называется само событие — закалывание животного или, как говорят носители говора, *заколѣлка*, в честь него собираются родственники и соседи, чтобы поесть свежее мясо, ведь оно, с их точки зрения, является не только самым лучшим угощением, но и весьма редким (раз в полгода-год), и в связи с этим хозяева стараются позвать как можно больше родных и близких (что говорит о их щедрости).

В других забайкальских говорах (например, с. Доно Калганского района, где живут потомки казаков-староверов) орфоэпический вариант этой ЛЕ *свежѣина* тоже имеет два значения: 1) суп из мяса только что заколотого домашнего жи-

вотного и 2) процесс забоя домашнего животного, в конце которого готовится такой суп [Пляскина, Игнатович 2019: 154]. В других говорах семейских (бытующих в основном в Республике Бурятия) ЛЕ *свежіна* зафиксирована в трех значениях: 1) мясо только что забитого домашнего животного, 2) кушанье из мяса и внутренностей только что забитого домашнего животного, 3) угощение по случаю забоя домашнего животного [Словарь говоров 1999: 418].

В Словаре русских народных говоров эта ЛЕ со значением «вареное мясо» (судя по названию, свежее) зафиксирована в воронежских говорах в 1914 г. [Словарь русских: вып. 36, с. 228]. В словаре В. И. Даля *свежіна* в значении «свежее мясо вообще» имеет пометы *сар., вят., ниж., смл.*; в значении «свежая свинина» — *пенз., тамб., тул.* [Даль 1978: 156]. Как видим, в рассматриваемом говоре семейских прямое значение этого слова, исконно более распространенного в южнорусских говорах, утратилось, но появились новые, как и в других говорах Забайкалья: кушанье из мяса только что заколотого домашнего животного в виде супа с картофелем и луком и процесс забоя домашнего животного, в конце которого готовится такой суп, что отличает говор поселения Коротковское от других говоров семейских.

ЛЕ *жареха*, тоже исконно русская и с прозрачной ВФ (*жар-еха от жар-ить*), репрезентирует блюдо из жареных внутренностей только что заколотого животного: *Будешь жареху? Осталась еще со вчерашнего дня; Жареху лучше сначала на грудинке поджарить, маслом все испортишь*. В других говорах семейских это блюдо называется родственными ЛЕ *жаранина, жаренина или жаренуха*, и кроме внутренностей в него добавляют мясо и сало [Словарь говоров 1999: 138]. В хилокских говорах Забайкальского края *жареха* — тоже жареное блюдо, только из свежей свинины (без внутренностей), *жареха* из говядины сначала обжаривается, а потом тушится, иногда с добавлением картофеля, моркови и лука; в большинстве же других забайкальских говоров (и в хилокских тоже) ЛЕ *жареха* обозначает вареное крупными кусками свежее мясо или суп из такого мяса с добавлением картофеля и лука [Пляскина, Игнатович 2019: 66].

Скорее всего эта ЛЕ, севернорусская по своему происхождению и распространению (в Словаре русских народных говоров она в значении «что-либо жареное, жаркое» имеет территориальные пометы: *волог., олон., арх., иван., нижегор., астрах., вят., перм., ср. урал., смол., амур.* [Словарь русских 1965–2016: 77]), была заимствована рассматриваемым говором из соседних старожильческих. В Словаре В. И. Даля не отмечена.

Исследователю диалектной лексики, безусловно, интересны рассказы жителей поселения о том, как готовятся эти блюда, они добавляют к ее описанию этнокультурный компонент. Вот как, например, рассказывала об этом бабушка одного из соавторов статьи Анастасии Чупровой, Анна Митрофановна Грешилова, которой 86 лет и которая всю свою жизнь прожила в с. Барахоево, закончив всего 4 класса в школе и работая с двенадцати лет в колхозе. Она, как и ее односельчане, считает, что для праздничной трапезы в день забоя домашнего животного блюд на столе должно быть три. *Первое — это жареха. Как только закололи кабана, первым делом вытаскивают внутренности: печень, почки, сердце, легкие. Все это делят на две части: одну сейчас пожарить, а другую заморозить, чтобы покушать попозже. Сначала нужно пожарить лук со шкварками, жела-*

тельно из грудинки, а потом, нарезав на доньшке внутренности, добавить к ним, посолить, положить лавровый лист и жарить до готовности часа 2, при необходимости добавляя воды, можно прямо из кадушки. Второе блюдо — это сама свежина. Сначала варим хорошенько мясо в течение 1,5–2 часов, мякоть и ребрышки. Затем чистим бульбу, но совсем немножко, штучки 3, режем немного крупнее, чем в обычный суп, и добавляем. Так варим до готовности, нужно не забыть добавить лук минут за 10 до готовности. И третье — салат из квашеной капусты с растительным маслом и луком, вот и все. Как только мужики закончат работу, начинаешь быстренько гоношить на стол. Обычно зовут соседей и родственников, чтобы все сладко наелись, поэтому дома собирается много народу.

Через день-два после забоя свиньи (а иногда к празднику) носители говора готовят блюдо из свиной головы (способ приготовления такой же, как у холодца, который тоже конечно делают) — *сельтисон* (ВФ у этой ЛЕ отсутствует, так как по происхождению она является нерусской, но из какого языка заимствована — неизвестно): *Сельтисон мы обычно с чесночком делаем, а потом убираем в морозильник — замороженный вкуснее. Ты в сельтисон добавь еще язык, вообще вкусно получится.* Эта ЛЕ широко распространена в других забайкальских говорах [Пляскина, Игнатович 2019: 155], а в говорах семейских Бурятии отсутствует, как и в Словаре В. И. Даля и в Словаре русских народных говоров (Википедия содержит фонетические варианты сальцесон и сальтисон, которые называют блюдо польской, белорусской, украинской и русской кухонь, приготовленное из отваренных и мелко порезанных свиных потрохов, головы и сала, помещенных в свиные кишки или желудок и снова отваренных или запеченных.)

Жареное сало в говоре называется *шкварками*: *По утрам только шкварками питаемся. Отец у меня любит хорошо их поджарить, чтоб хрустели.* Эта ЛЕ, в отличие от рассмотренных лексических диалектизмов, не известных литературному языку (ЛЯ) — *свежина, жареха, сельтисон*, представляет собой семантический диалектизм, т. е. слово, имеющее в диалекте значение, отличное от того, которое закреплено за ним в ЛЯ; литературная ЛЕ *шкварки* обозначает поджарившиеся твердые кусочки сала, получившиеся после его вытапливания [Словарь русского 1981: 720]. В этом же значении («вытопки») известна в других говорах семейских ЛЕ *шквара* [Словарь говоров 1999: 52]. Рассматриваемая ЛЕ является исконно русской, образованной от глагола *шкварить* со значением «пряжить, жарить», зафиксированной, по Словарю В. И. Даля, в южнорусских, малорусских и вологодских говорах [Даль 1978: 637]. Ее ВФ затемнена вследствие территориальной ограниченности производящего слова.

Одна из составляющих супа (чаще всего готовят мясной суп) — бульон репрезентируется в рассматриваемом говоре тремя ЛЕ: *похлебка, шуля и бухлер*: *Ой, Толя, мне ничего не надо, похлебки только плесни; Ну ты хоть похлебки с хлебушком покушай, а то ведь совсем голодным останешься; Опять ты мне одной шули налила; Шуля-то жирная, поди из свинины готовила суп; Мне бухлер погорячее нравится; Я раньше с работы прибегу, бухлера одного нахлебаюсь и побежала на огород.* Исконно русская ЛЕ *похлебка*, имеющая прозрачную ВФ (*по-хлеб-ка* — то, что можно *по-хлеб-ать*) и обозначающая суп, заправленный мукой, крупой или картофелем в ЛЯ [Словарь русского 1981: 340], является се-

мантическим диалектизмом, оставшиеся две — лексическими, причем обе они заимствованы из бурятского языка: бур. *бухлэ/р/* — целиком, полностью [Черемисов 1973: 128] (буряты мясную тушу (обычно баранью) не рубят, а разделяют по суставам, варят большими кусками (целую кость) и подают с бульоном, налитым в пиалы, — в целом это блюдо называется *бухлером*); бур. *шҮлэ/н/* — «суп, бульон, мясной отвар» [Там же: 738]. В других говорах семейских сохранилось исконное значение слова *бухлер* и его фонетического варианта *бухулер* при том, что появилось значение «мясной бульон», но некоторые контексты употребления этой ЛЕ показывают, что *бухлером* называют и бульон от супа: *Сынка мой можыт дажы мяса и картошку ня ись, яму токо бухлер пыдавай; От кады суп сварится, то ут эта сама вадичка у супу бухулерым и заветица* [Словарь говоров 1999: 65]. В старожильческих говорах Забайкалья у ЛЕ *бухлер* (*бухулер*) при сохранении значения из языка-источника, появилось и другое: «суп из мяса, сваренного большими кусками, обычно с крупно нарезанным картофелем и репчатым луком» [Пляскина, Игнатович 2019: 34].

Значение ЛЕ *шуля* в рассматриваемом говоре, как и в других говорах семейских, по сравнению с языком-источником сузилось: она обозначает только мясной бульон [Словарь говоров 1999: 531], а в других говорах Забайкалья так называют не только бульон из мяса, но и из рыбы или грибов [2 с. 186]. В словаре В. И. Даля этих слов нет, как и в Словаре русских народных говоров.

Основная часть супа — большая кость с мясом называется в говоре мостольгой: *Вот эту мостольгу оставьте отцу, он ради нее суп варил; Чо-то мяса на этих мостольгах мало, все пообрезали*. В других говорах семейских этой ЛЕ нет, а в Словаре В. И. Даля представлена мосо́льга (от мосол) с таким же значением и без территориальных помет [Даль 1978: 349]. В Словаре русских народных говоров это значение зафиксировано у ЛЕ *мостольга* (петрозав., олонец., 1896) [Словарь русского 1981: 294]. Скорее всего ЛЕ *мостольга*, имеющая затемненную ВФ, появилась в результате фонетического преобразования исконно русского слова *мосол-ыга* со значением «большая кость», образованного от ЛЕ *мосол* — «кость».

Таким образом, в говоре поселения Коротковское Красночикойского района Забайкальского края мясные блюда репрезентируются шестью лексическими (*свежина*, *жареха*, *сельтисон*, *бухлер*, *шуля* и *мостольга*) и двумя семантическими (*похлебка* и *шкварки*) диалектизмами; исконно русскими с прозрачной ВФ являются ЛЕ *свежина*, *жареха*, *похлебка*, с затемненной ВФ — *шкварки* и *мостольга*, диалектными заимствованиями — ЛЕ *сельтисон*, *бухлер* и *шуля*.

Из восьми ЛЕ только ЛЕ *шуля* распространена в говорах семейских Бурятии в том же значении, что и в рассматриваемом говоре; не известны в других говорах семейских ЛЕ *жареха*, *сельтисон* и *мостольга*; ЛЕ *похлебка* и *шкварки* не представлены в Словаре говоров старообрядцев в силу их общерусского характера, и если распространены в говорах, то в тех же значениях, что и в ЛЯ; ЛЕ *свежина* и *бухлер* отличаются семантикой. В этом проявляется своеобразие репрезентантов мясных блюд в говоре поселения, что отличает его от других говоров семейских. С другой стороны, некоторые особенности, а именно: значения ЛЕ *свежина*, наличие ЛЕ *жареха*, хотя и в другом значении, наличие ЛЕ *сельтисон* в том же значении, что и в старожильческих говорах Забайкальского края, — несколько сближает с ними рассматриваемый говор.

Литература

1. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1–4. М.: Русский язык, 1978. 942 с.
2. Пляскина Е. И., Игнатович Т. Ю. Материалы к словарю русской народно-разговорной речи Забайкалья. Казань: Бук, 2019. 182 с.
3. Словарь говоров старообрядцев (семейских) Забайкалья. Новосибирск: Изд-во СО РАН, Науч.-изд. центр ОИГГМ СО РАН, 1999. 540 с.
4. Словарь русских народных говоров. Л.: Наука, 1965–2016. Вып. 1–49. 364 с.
5. Словарь русского языка: в 4-х т. М.: Русский язык, 1981. 698 с.
6. Черемисов К. М. Бурятско-русский словарь. М., 1973. 840 с.

УДК 81'373(571.55)

DOI 10.18101/978-5-9793-1674-1-236-249

**ОБРЯДОВАЯ ЛЕКСИКА ГОВОРОВ СЕМЕЙСКИХ ЗАБАЙКАЛЬЯ
В СВЕТЕ СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ АДАПТАЦИИ ИХ НОСИТЕЛЕЙ**

© **Майоров Александр Петрович**

доктор филологических наук, профессор,

Бурятский государственный университет имени Доржи Банзарова

Россия, г. Улан-Удэ

map1955@mail.ru

В статье рассматривается происхождение и историческая динамика состава ключевых терминов свадебной и похоронно-поминальной обрядности семейских Забайкалья. Лексика анализируется в соотнесении с наименованиями элементов свадебного и похоронно-поминального обрядового комплекса в других российских регионах. Выделяются наименования только тех отдельных элементов обрядовых действий, которые могут квалифицироваться как локальные явления в говорах семейских.

Универсальный характер обрядовых действий находит выражение в вариативных региональных наименованиях, а локальные элементы свадебной и похоронной обрядности обозначаются теми языковыми средствами, которые генетически восходят к материнским говорам.

Активное заимствование элементов обрядов жизненного цикла из инокультурного окружения и связанной с ними инодиалектной лексики обусловлено сменой на протяжении 250 лет адаптационной стратегии семейских — переходом от пассивной автаркии к стратегии интеграции, опирающейся на конструктивный диалог культур.

Ключевые слова: свадебная и похоронно-поминальная обрядность, семейские Забайкалья, обрядовая лексика, адаптационная стратегия.

**RITUAL VOCABULARY OF OLD-BELIEVERS' DIALECTS IN TRANSBAIKALIA
THROUGH SOCIOCULTURAL ADAPTATION OF THEIR SPEAKERS**

Aleksandr P. Mayorov

Dr. Sci. (Philology), Prof., Buryat State University

Uan-Ude, Russia

map1955@mail.ru

The article examines the origin and historical dynamics of the key term composition for the wedding and funeral and memorial rituals of the Old believers in Transbaikalia. This vocabulary is analyzed in relation to the names of the elements of the wedding and funeral and memorial ritual complex in other Russian regions. The names of only those individual elements of ritual actions that can be qualified as local phenomena in Old believers' dialects are distinguished.

The universal nature of ritual actions is expressed in variable regional names, and the local elements of wedding and funeral rituals are indicated by those linguistic means that genetically go back to the maternal dialects.

Active borrowing of elements from the life cycle rituals and the non-dialectal vocabulary associated with them is due to the change over 250 years of the adaptive strategy of the family — the transition from passive autarchy to an integration strategy based on a constructive dialogue of cultures.

Keywords: wedding and funeral and memorial rituals, Old believers, Transbaikalia, ritual vocabulary, adaptation strategy

Введение. Лексика говоров семейских, как и словарный состав любого другого вторичного диалектного образования, включает генетически разнородные слова, многие из которых являются результатом междиалектных контактов, неизменно сопутствующих процессу материальной и социальной адаптации носителей этих говоров в новых условиях.

Большинство ученых, изучавших говоры семейских, признают их южнорусскую материнскую основу (В. А. Белькова, Н. А. Дарбанова, П. Ф. Калашников, О. М. Козина, В. И. Копылова, А. М. Селищев, Е. И. Тынтуева, Т. Б. Юмсунова). При этом говоры семейских Забайкалья характеризуются как биостровные — по причине иноязычного окружения в виде бурятского языка и инодиалектного окружения в виде старожильческих говоров [Козина 2006: 11]. Свообразие говорам семейских придавало религиозное мировоззрение предков носителей этих говоров — старообрядцев, обусловившее особый уклад их жизни и отличительные черты их языка.

В связи с уникальностью говоров семейских выдвигаются положения относительно их взаимодействия с другими языковыми образованиями, в каком-то смысле противоречащие друг другу. С одной стороны, утверждается, что говоры семейских испытали сильное влияние сибирских старожильческих говоров [Селищев 1920: 8; Юмсунова 2005: 134]. С другой стороны, считается, что эти говоры отличаются минимальной степенью междиалектного контактирования в силу глубокой конфессиональной обособленности и полной сознательной изоляции семейских от других социальных групп Забайкальского региона [Козина 2006: 137].

Особо следует отметить стремление разграничить степень инодиалектного и иноязычного воздействия на говоры семейских по отдельным тематическим группам (ТГ) словарного состава говоров. Так, констатируется, что наибольшему влиянию со стороны старожильческих говоров подверглись ТГ «Природа», «Животноводство», «Домашнее хозяйство и быт». В них преобладает лексика севернорусского и сибирского происхождения [Юмсунова 1998: 607]. В то же время малую проницаемость со стороны внешнего влияния обнаруживают ТГ «Огородничество» и «Обрядовая сфера» [Там же: 604, 607].

Для решения проблемы историко-генетической природы говоров семейских отдельного внимания заслуживает анализ обрядовой лексики. Слова, связанные с реалиями из сферы традиционной культуры, относятся к культуuroобразующей лексике, а она играет решающую роль в характеристике культурной идентичности людей в рамках той или иной социальной группы и определяет ключевые моменты исторического развития данного идиома, выступающего средством трансляции культуры в процессе межкультурной коммуникации.

Обозначенный Т. Б. Юмсуновой более глубокий подход к исследованию проблемы тем не менее не решает ее полностью. Во-первых, с точки зрения «историко-языковой сохранности» рассматривается только лексика свадебного обряда [Юмсунова 1998: 607], при этом возникают вопросы более точной лингвогеографической характеристики некоторых терминов свадебной обрядности. Во-вторых, одна констатация факта преобладания исконных слов и наличия отдельных инодиалектных слов не объясняет причин изменения явлений традиционной

культуры семейских и наименований этих явлений. В-третьих, тезисы об исконности определенных лингвокультурных явлений в обрядовой сфере должны обосновываться сопоставительным анализом семантики и структуры обрядов разных регионов в соотношении с языковыми средствами наименования их компонентов.

В настоящей статье предпринимается попытка: а) более глубокого исследования происхождения ключевых терминов не только свадебной обрядности, но и похоронного обрядового комплекса; б) анализа данной лексики в соотношении с наименованиями элементов свадебной и похоронной обрядности в других российских регионах; в) рассмотрения причин заимствования обрядовых слов в свете адаптогенных факторов. Большинство обрядовых действий, свойственных практически всем региональным русским традициям, имеют общерусские названия, и описание этих языковых средств, равно как глубокий анализ семантики и структуры обрядовых комплексов не входит в задачу настоящего исследования. Будут рассматриваться только наименования тех отдельных элементов обрядовых действий, представленных в традиционной культуре семейских, которые могут квалифицироваться как локальные явления в говорах этой этнокофессиональной группы.

Поскольку анализ историко-генетических корней обрядовой лексики неразрывно связан с изучением самих обрядовых действий, методика исследования предусматривает характеристику варьирования культурных реалий свадебной и похоронной обрядности по территориальному признаку и характеристику наименований этих реалий, допускающих в свою очередь, региональное варьирование языковых средств при обозначении одного и того же обрядового явления. При этом следует принимать во внимание то, что варьирование и лексических средств, и их денотатов носит динамический характер, поэтому даже в говорах, материнских по отношению к говорам территорий вторичного заселения, определенные номинации обрядовых элементов могут применяться или отсутствовать в ритуалах сел одного и того же региона.

Лексика свадебной обрядности. Среди известных обрядов жизненного цикла у большинства этносоциальных групп, в т. ч. у семейских, свадебный обряд обладает, пожалуй, наиболее явными диагностирующими признаками этнокультурной идентичности. В этом случае лексика свадебного обряда может служить надежным способом ее описания, с одной стороны, и средством анализа динамики ключевых элементов традиционной культуры под давлением внешних и внутренних факторов — с другой.

Русский свадебный обряд в принципе имеет универсальную структуру, в которой выделяются досвадебный, свадебный и послесвадебный этапы. На каждом этапе также обнаруживаются общие для различных региональных традиций компоненты: например, сватовство, рукобיתье, девишник в досвадебном обряде, выкуп косы, венчание, привоз в дом жениха, свадебное застолье на свадебном этапе, буженье молодых, испытание молодых в послесвадебный период.

В процедуре сватовства знаковым выступает место, отводимое сватающимся для предстоящей беседы, — под или перед матицей, как в севернорусской и сибирской традиции [Петриченко 2019; Миненко 1977], так и в южнорусской обрядности, в частности в воронежских, курских, липецких, пензенских, рязанских,

тамбовских говорах [Богданова 2019: 77; Региональная содержательность 2021; Бузин 2018: 200–202]. Потолочный брус также используется в роли обрядового элемента у семейских, и в их говорах он имеет местные диалектные наименования *ма́тка*, *ма́тница*¹. Если первое слово широко представлено в северно-, средне-, южнорусских и сибирских говорах, то второе ограничено в территориальном функционировании больше: фонетический вариант *ма́тница* употребителен в севернорусских и сибирских говорах, а *матница* — исключительно в иркутских говорах и, судя по контексту, в указанном обрядовом значении [СРНГ, вып.18: 33]. Характерно, что даже такой значимый символ свадебной обрядности способен утрачивать свою актуальность в пределах локально близких территориальных образований. Например, усаживание сватов под матицу (*ма́тку*) в свадебном обрядовом комплексе населения Тамбовской области в одних селах может быть обязательным, а может не быть таковым [Бузин 2018: 201–202]. У семейских похожим образом в одних селах какой-то обрядовый элемент действителен, в других селах он не актуален: так, девичник где-то мог устраиваться, а где-то нет, не у всех семейских был распространен обычай устраивать обрядовую баню и т. п.

Сам процесс сватовства у семейских именовался посредством словообразовательных вариантов *высва́тывать/ засва́тывать/ просва́тывать*, имеющих общерусское распространение. Обряд *рукобитья*, в широком смысле слова представляющий собой соглашение между родителями жениха и невесты о браке, является общерусским, однако некоторые его содержательные элементы и номинации в севернорусской и южнорусской свадебной обрядности различаются: на севере и в Сибири распространены наименования *рукоби́тье*, *рукодáнье*, *запо́й*, *пропíвки*, *пропíны*, *уговóрки*, *богомóлье*, *мо́лье*, *запору́ки*, *заручи́ны*, *заруче́нье* и др. [Ведерникова 2016; Миненко 1977; Дмитриева, Шахнович: Эл. ресурс; Шанина 2016], на юге — *запо́й*, *пропóй*, *выпиву́шки*, *пропиву́шки*, *лады́*, *сго́вор* и др. [Богданова 2019: 79; СРНГ (запо́й), вып.10: 336]. Строгое разграничение обрядовых элементов, в частности элемента сговора-рукобитья, провести трудно: даже в пределах одной локации, как уже было отмечено выше, они могут сильно варьироваться. В говорах семейских употребляются севернорусско-сибирские названия *рукоби́тье*, *заруче́нье*. Завершаемый выпивкой обряд сватовства семейских назывался словом *запíвка* как образование от глагола *запíвать* в обрядовом значении, данный термин также встречается в вятских и свердловских говорах [СРНГ, вып.10: 317], а в форме мн.ч. *запíвки* — в ярославских, псковских, курских, вологодских говорах. В статусе просватанной девушка в воронежских селах именовалась *запíтая дéвка* [Богданова 2019: 91–92], и это выражение знакомо говорам семейских.

Наиболее яркой чертой, сближающей севернорусскую свадьбу со свадьбой семейских, является ритуал прощания с девичеством, ознаменованным символом вплетенной в косу ленты, либо головного убора различного вида. Данный символ в севернорусской традиции получил вариативные наименования *красá*, *дéвья красá*/ *деви́чья красá*, *красота́*/ *красота*/ *крóсота* [Ведерникова 2016]. Наследие севернорусской традиции обнаруживает себя в говорах русского старожилого

¹ Здесь и далее все примеры наименований обрядовых элементов у семейских приводятся по: [Юмсунова 2005: 201–212 и СГССЗ].

населения Приамурья: слово красота́ ‘украшение из цветов и лент на голове невесты’ употребляется в устойчивых словосочетаниях *раздавать красоту́*, *развозить красоту́*, обозначающих элементы свадебного обряда [СГРП: 373; Алб. словарь: 215]. В свадебной обрядности семейских представлен этот же атрибут с той же функцией и теми же названиями: вплетали в косу ленту либо надевали головной убор в виде расшитой бисером и украшенной кистями картонной коробки, называемые *краса́*, *красота́/красота*. В данном случае не должна смущать широта предметной отнесенности вариативных наименований (головной убор разной формы, лента, вплетенная в косу): она считается характерной чертой обрядовой терминологии [Седакова 2004: 23]. Водружение на голове *девьев красоты* (*красоты/красоты*) и ритуал ее раздачи являются ключевыми в драматургии севернорусской традиционной свадьбы, поскольку характеризуют переход невесты из одной социальной группы в другую [Ведерникова 2016]. Обычно противопоставляют севернорусскую свадебную обрядность, в которой акцент делается на инициации невесты, прощании ее с девичеством и близкими родными в связи с уходом из семьи (свадьба-похороны), южнорусской свадебной обрядности, в которой доминирует праздничный настрой (свадьба-веселье). Инициационная символика предельно емко и выразительно представлена в элементе «красоты», который присутствует в свадебном обряде семейских. Надо сказать, этот яркий севернорусский свадебный атрибут был заимствован и в южнорусских похоронных традициях: в частности, в воронежских обрядах и, соответственно, в воронежских говорах отмечается удивительное сочетание севернорусских элементов с южнорусскими, объясняемое особенностями исторического развития региона [Богданова 2019: 204, 284].

Ряд специфических выражений, характеризующих дни свадьбы, можно встретить не только в говорах семейских и их материнских южнорусских идиомах, но и в севернорусских и сибирских говорах. Описывая первый день свадьбы, семейские говорили *отсидеть (просидеть) стол*. Аналогичный устойчивый оборот *сидеть (отсидеть) стол* употребляется для описания угощения в день свадьбы после венчания в костромских говорах [СРНГ, вып. 41: 196].

Для наименования угощения на 2-й день свадьбы в говорах семейских используется составное наименование *похмельный стол*. Данное выражение широко распространено в сибирской свадебной обрядности — оно употребительно в томских, новосибирских, красноярских говорах [Там же].

Очевидно сходство своеобразного завершения свадьбы у семейских и у населения отдельных регионов Сибири, а также юга европейской части России: данное сходство обнаруживается в описании обрядового действия в словарной статье глагола тушить, которое употребляется в устойчивом выражении тушить овин ‘заканчивать, завершать свадьбу’ в говорах среднего Прииртышья [СРНГ, вып.45: 309]: *Завтра вечером тушить овин будут: кто солому принесет, кто тряпку зажжет, а молодые заливают потом, и уже конец свадьбы*. Устойчивое словосочетание *тушить овин* в этом значении употребляется в воронежских говорах [Богданова 2019: 283], в белгородских говорах. В говорах семейских устойчивое словосочетание *тушить свадьбу* обозначает похожие особенности обряда завершения свадьбы [СГССЗ: 480], и каким путем сформировалось данное обрядовое явление в свадебном ритуале семейских, однозначно ответить

нельзя. Если из наименований участников свадебного обряда в говорах семейских слова *дру́жка*, *подже́нщик* являются практически повсеместными, то синоним *товариш*¹ употребляется, помимо говоров семейских, только в говорах ср. Прииртышья [СРНГ, вып. 44: 162], а термин *ты́сячный* 'главный распорядитель на свадьбе' известен исключительно в архангельских, пермских, прииртышских и амурских говорах [Там же, вып.45: 342]. Здесь уместно вспомнить замечание А.С. Герда о том, что «обилие синонимов и производных, обозначающих одно понятие в одном ареале, свидетельствует об устойчивости и важности реалии в жизни» [Герд 1995: 65]. Синонимы *дру́жка* — *подже́нщик* — *товариш* — *ты́сячный* не только подтверждают важность таких элементов свадебного обряда, как его участники, но указывают на неизбежную динамику ключевых единиц обрядового лексикона, которая предопределяется адаптогенными факторами в условиях обустройства старообрядцев на территориях позднего заселения. Обратим внимание на еще один немаловажный факт, связанный с фонетико-морфологическим варьированием слова *дру́жка/дружко́*. В ареалах употребления данных вариантов прослеживается достаточно последовательное дополнительное распределение. Произношение *дру́жка* (соответственно, принадлежность слова к существительным муж. рода с окончанием *-а/-я*) распространено в севернорусских, северо-западных и среднерусских говорах — ярославских, владимирских, ленинградских, новгородских, вятских [СРНГ, вып.8: 213]. Наименование же *дружко́* употребительно в южнорусских говорах — белгородских [Барбарин 1995: 37, 39], курских [Токмакова 2001: 6], терских, рязанских, смоленских [СРНГ, вып.8: 214]. В говорах семейских употребляется только севернорусский вариант *дру́жка*.

Употребление в свадебном обрядовом лексиконе семейских распространенных в русских говорах Сибири и средне-, севернорусских говорах слов и устойчивых словосочетаний *обру́чник и обру́чница*, *провожа́тка*, *зала́мывать воро́та*, *продава́ть косу́*, *зада́ток*, *свадьба убе́гом* отмечала Т. Б. Юмсунова [1998: 607].

Таким образом, сопоставительный анализ языковых средств, участвующих в номинации элементов свадебного обрядового комплекса разных регионов, показывает, что обрядовая терминология семейских насыщена севернорусскими, среднерусскими и сибирскими заимствованиями больше, чем представлялось раньше.

Названия ключевых атрибутов и элементов свадебного обрядового комплекса, обрядовых действий на разных этапах (*ма́тница*, *заруче́нье*, *запи́вка*, *красо́та/красо́та/кросо́та*, *зала́мывать воро́та*, *дру́жка*, *товариш*, *ты́сячный*, *сиде́ть стол*, *туши́ть сва́дбу* и др.) свидетельствуют об интенсивном влиянии севернорусской традиции через посредство сибирских свадебных обрядов на свадебную обрядность семейских. Тем самым опровергается тезис о слабой проницаемости обрядовой сферы семейских со стороны внешнего воздействия, минимальной степени междиалектного контактирования в силу их конфессиональной обособленности.

Аргументом в пользу открытости для заимствования инокультурных элементов свадебной обрядности и их номинаций у семейских служит функционирова-

¹ В пользу севернорусского происхождения этого обрядового слова может говорить произношение твердого [ш] на месте долгого мягкого [шш'].

ние синонимов *мáтка* — *мáтница*, *рукобѣтье* — *запѣвка* — *заручѣнье*, *дру́жка* — *поджени́шник* — *товáриш* — *ты́сячный*. В данных синонимических рядах последний член является словом севернорусского происхождения, и это по умолчанию указывает на возможность интерпретации самих обрядовых действий и их атрибутов как претерпевших изменения в результате межкультурной коммуникации.

Изменчивость свадебного ритуала семейских обнаруживается в отсутствии в современных обрядах семейских некоторых характерных следов традиционной южнорусской обрядности. В частности, устойчивой чертой южнорусской свадьбы выступает каравайный обряд, и хлеб как кодовый элемент свадебной обрядности выступает с разными символическими функциями практически на всех этапах южнорусской свадьбы: булка хлеба во время сватовства (*хлеб рѣзать* значит '*свататься*' [Богданова 2019: 75]; изготовление обрядовых мучных изделий — каравая, шишек, накануне девичника [Барбарин 1995: 37]; украшение калача во время девичника (*цветковáть*, *убира́ть калáч*) [Гревцова 2012: 76–77]; одаривание гостей в обмен на подарок булочками (шишками) во время свадебного застолья [Там же: 77–78] и др.

Скорей всего, отсутствие в свадебной обрядности семейских этих и других традиционных южнорусских элементов — результат динамики свадебной обрядности, обусловленной различными адаптогенными факторами.

Лексика похоронно-поминальной обрядности. В похоронно-поминальной обрядности семейских можно проследить те же тенденции существенного влияния севернорусской и сибирской традиций. Наблюдаются похожие закономерности: универсальный характер обрядовых действий находит выражение в вариативных региональных наименованиях, а локальные элементы похоронной обрядности обозначаются теми языковыми средствами, которые генетически восходят к материнским говорам.

Региональные особенности в терминологии данного обрядового комплекса у семейских выявляются с учетом двух прямо противоположных концепций. С одной стороны, во многих исследованиях подчеркиваются однородность указанных обрядов жизненного цикла и отсутствие их ярко выраженных локальных вариантов, что ученые связывают с консерватизмом обрядности, отражающей архаичные представления о смерти как форме перехода в инобытие [Подюков, Свалова 2019: 48; Русский Север 2001: 661; Чухина 2012]. С другой стороны, утверждается, что традиционная культура существует только в локальных формах, и локальность рассматривается как базовая характеристика погребально-поминальной обрядности русских [Межевикин 2012: 309]. В фундаментальном исследовании погребальной обрядности восточных славян утверждается, что наличие локальных черт всегда определяется доминированием одной из функций обрядовых действий [Седакова 2004: 79].

По-видимому, одно не должно исключать другого: наличие универсальных черт в каком-либо обрядовом комплексе не отменяет формирование в нем локальных черт, и наоборот. Те или иные явления в местной обрядовой культуре, как правило, сводящиеся к отдельным элементам обрядовых действий или их атрибутам, восходят к архаичным универсальным явлениям, подобно бродячим (блуждающим) сюжетам в литературе, фольклоре, например передача курицы

через гроб в южнорусской и тобольской обрядности, пеленание покойника у семейских и часовенных старообрядцев Дальнего Востока и т.п.

Обычно в погребально-поминальном обряде у восточных славян выделяют трехчленную структуру: 1) приготовление к смерти, 2) собственно похороны, 3) поминавание [Чухина 2012] (в иной терминологии — предпогребальный, погребальный и поминальный этапы). Общей чертой, объединяющей семейский похоронный обряд с другими традициями, является приготовление на случай смерти одежды. В русских говорах представлена широкая вариативность наименования этого обязательного для похорон атрибута: например, в смоленских говорах — *смертная одежда (одежда)* [СРПГ: 418], в новгородских говорах — *смертное платье* [Там же: 357], в амурских говорах — *смертная одёжа* [СРПГ: 418], в архангельских говорах — *одежда на смерть, умиральное платье* [Русский Север 2001; СРНГ, вып.47: 187], в пермских говорах — *смертная сряда, смертельная одежда, мертвая лопоть* [Подюков, Свалова 2019: 52], в нижегородских говорах — *смертная одёжда (одежда), смертёльная рубáха, смёртное белье, погребáльная одежда* [Никифорова 2015: 491]. Одежда для покойника, завязанная в кусок ткани, могла называться отдельным, отмеченным во многих говорах устойчивым словосочетанием *смёртный узел (узелок)*. Погребальная одежда в составе с другими необходимыми для покойного вещами в пермских говорах называлась смертная котомочка [Подюков, Свалова 2019: 52].

В говорах семейских одежда для погребения имеет вариативные наименования, общие с ее названиями в средне-, южнорусских и сибирских говорах: *смертная одежда, смёртная одежда (одёжда), мертвёцкая одежда, могильная одежда*; точно так же в этих говорах используется составное наименование смёртный узел.

На случай смерти в большинстве обрядовых традиций гроб готовили заранее. Его самое употребительное наименование *домовина* встречается как в севернорусской, так и в южнорусской похоронной обрядности. Однако сам обозначаемый предмет мог иметь отличительные региональные черты, в частности специфическими могли быть его изготовление и материал для гроба. К сожалению, дефиниция слова *домовина* в СРНГ не содержит описания реалии, между тем как гроб в разных традициях сооружался разными способами. Помимо распространенного гроба из досок в похоронном обряде применялся гроб, выдолбленный из цельного массивного бревна. Эта архаичная форма гроба, характерная еще для некоторых доисторических захоронений, использовалась не только старообрядцами, но и крестьянами, не являющимися староверами на Русском Севере, в Вологодской губернии [Русский Север 2001]. Такой гроб-домовина известен в похоронной обрядности семейских Забайкалья. Упоминание гроба-колоды, выдолбленного из цельного ствола кедра, встречаем в описании похоронно-поминальных обрядов часовенных старообрядцев Дальнего Востока [Аргудяева 2007: 54].

На этапе приготовления к погребению практически во всех похоронных традициях умершего обмывают. Каких-то явных регионализмов, характеризующих этот элемент обрядности, не выявляется. Исключение представляют термины *обмыва́ха* в говорах семейских и *омывáльщица* в нижегородских говорах. Эти варианты выступают в качестве словообразовательных вариантов общерусского

термина *обмывальщица*. Особенность в данном случае может усматриваться в главном участнике этого обрядового акта, в роли которого в иных традициях (как правило, севернорусских) выступала только женщина, а в иных, как и у семейских, мужчина (*обмывальщик*) и женщина (*обмывальщица*).

Следующая процедура на этом этапе, известная во всех российских регионах, — обряжение покойника. Называться она могла по-разному: *нарядить, снарядить* — в нижегородских говорах [Никифорова 2015: 490]; *обрядить* — в архангельских, костромских, псковских, владимирских, нижегородских, смоленских, брянских говорах [СРНГ, вып.22: 224; Никифорова 2015: 490]; *сдобить* — в новгородских говорах [Седакова 2004: 86]; *собрать* — в оренбургских, нижегородских, костромских говорах [СРНГ, вып.39: 161; Никифорова 2015: 490]; *срядить* — в архангельских, пермских, костромских говорах [СРНГ, вып.40, 334]; *убрать* — в калужских, рязанских, пермских, нижегородских говорах [СРНГ, вып.46:122; Никифорова 2015: 490]; *укутать* — во владимирских говорах [Седакова 2004: 86].

В говорах семейских для наименования этой процедуры употребляются глаголы *собрать/собирать, нарядить/наряжать*. Рассматривая региональные черты номинации этого процесса, нельзя не отметить связанную с концептом пути в иной мир семантическую аналогию севернорусских глаголов *наряжать/нарядить, снаряжать/снарядить* со среднерусским глаголом *собирать/собрать* в указанном значении. В архангельских говорах *наряжать/нарядить* употребляется в значении ‘собирать в путь’, а в олонечких говорах *снаряжать/снарядить* — в значении ‘приготовлять лошадь к поездке’ [СРНГ, вып. 39: 88]. Скорей всего, уже в сибирских говорах, согласно представлению о смерти как пути в иной мир, у данных глаголов закрепился перенос значения по аналогии с глаголом *собирать/собрать*. Мысль о смерти-пути отражается также в севернорусских фольклорных причитаниях: *собираться-снаряжаться во матушку-сыру землю* [СРНГ, вып. 39: 88].

Из других отдельных элементов обрядовых действий, отличающихся региональной спецификой, стоит выделить довольно редкое в русской обрядности явление — пеленание покойника. Этот обычай был известен среди населения по нижнему и среднему течению р. Урал [СРНГ, вып.25: 327], в Пермской губернии [Голикова 2012: 118], у часовенных старообрядцев Дальнего Востока [Аргудяева 2007: 54] и у семейских Забайкалья. Общим для всех названных традиций атрибутом был саван, в который одевали умершего. Различия заключались в деталях — материале савана, способе пеленания. Например, на Дальнем Востоке обряженного в саван покойника пеленали «пеленами», сплетенными из трех льняных ниток, и перетягивали тело умершего так, чтобы получилось три креста [Аргудяева 2007: 54]. В Пермской губернии облаченного в саван покойника опоясывали большим нитяным поясом, ноги обертывали холщовыми тряпками и завязывали нитками [Голикова 2012: 118]. Все эти обрядовые действия обозначались глаголом пеленать.

С обрядовой традицией севернорусского населения связано представление семейских об обуви, надеваемой на покойника. Одной из примечательных черт такой обуви является то, что она должна быть новой, нехоженой. В архангельских, онежских, а также в пермских, уральских, амурских говорах для наимено-

вания полотняной, кожаной, суконной или бумажной обуви, надеваемой на покойника, используется слово *калі́шки* [СРНГ, вып.12: 354; Голикова 2012: 118]. Это же слово употребляется в говорах семейских, но прослеживается небольшое отличие в характеристике материала изготовления обуви — она могла быть сшита из войлока или связана из шерсти [СГССЗ: 189].

Видимо, влияние сибирской обрядности проявляется в обычае семейских надевать на лоб усопшему бумажную ленту с молитвой, которая называлась *вѣнчик*. Известный историк Приморского края А.П.Георгиевский отмечает функционирование в 20-х гг. XX века этого слова со значением ‘молитва об отпущении усопшему грехов’ в местных говорах (цит. по: [<http://oppps.ru/poxoronnye-tradicii-na-rusi.html>]). Производящее слово *вѣнец* в значении ‘бумажная лента с надписью, накладываемая на лоб покойника’ и производное от него *вѣнчик* в этом же значении употреблялись в уральских говорах [СРНГ, вып.4: 113]. Существует также точка зрения, что *венчик*, наряду с поясом с молитвой и рукописанием, в похоронной обрядности старообрядцами вообще не признавались [Ясинская 2000: 16].

Ритуал причитания, присущий всем русским похоронным традициям, обозначается глаголами *голосить* и *причитать*, которые входят в словарный состав литературного языка и используются на похоронах семейскими. Наряду с ними употребляются два диалектных слова *приголáшивать* и *куковать* (с производными *закуковать*, *покуковать*). Глагол *приголáшивать* характеризует обрядовые плачи в олонецких [СРНГ, вып.31: 167] и нижегородских говорах [Никифорова 2015: 490]. Глагол *куковать* в значении ‘горевать, тосковать, печалиться’ употребляется в терских, воронежских, олонецких говорах, а глаголы *закуковать* ‘загоревать’ [СРНГ, вып.10: 174], *покуковать* ‘поплакать’ [СРНГ, вып.29: 21] — в смоленских говорах. Скорей всего, обрядовое значение в говорах семейских на базе семантики южнорусских глаголов сформировалось позже. Синонимия в описании обрядового плача также свидетельствует в пользу динамики обрядового словаря, отражающей социокультурную адаптацию семейских.

Суть исторических изменений обрядовых действий и их номинаций прослеживается и в других явлениях похоронно-поминального обрядового комплекса семейских. После выноса покойного в каких-то селах семейских мыли полы, в каких-то это не было принято вообще, в каких-то мыли после поминального обеда [Юмсунова 2005: 222]. Данное ритуальное действие в основном фиксируется в северных областях европейской части России, на Урале и в Сибири [Межевикин 2015: 311; Голикова 2012: 121]. Историческую связь указанных традиций подчеркивает термин *замывать следы (дорóжки)*, употребляющийся в уральских, севернорусских говорах [СРНГ, вып.10: 268] и в говорах семейских.

Южнорусский след похоронной обрядности прослеживается в наименовании кладбища могилками [Межевикин 2015: 313]. Так же кладбище называют семейские.

Традиционное поминальное блюдо под названием *кутья* распространено повсеместно¹, в том числе в похоронно-поминальной обрядности семейских. В то

¹ В истории похоронно-поминального обряда *кутья* в виде каши с медом и изюмом во многих регионах севера европейской части России раньше была не знакома: она либо изготавливалась в виде «красного меда», растворенного в воде (Арх. обл.), либо под этим

же время у семейских отмечается употребление синонимического наименования *панафíда*, имеющего сибирское происхождение: в значении 'кутья — род каши из пшеницы с медом' слово *панафíда* употребляется в иркутских и новосибирских говорах [СРНГ, вып.25: 193].

Наконец, для наименования поминального обряда в день похорон семейские используют устойчивые словосочетания *горячий стол*, *горячий обед*, *горячие поминки*. Данные фразеологизмы нельзя однозначно характеризовать как южнорусское наследие, поскольку составное наименование *горячий обед* в значении 'поминки в день похорон' употребительно в курских, орловских, сибирских, дальневосточных (амурских) говорах [СРНГ, вып.7: 88], *горячий стол* — в нижегородских [Никифорова 2015: 491], пензенских, казанских говорах [СРНГ, вып.7: 88]. Выражение *горячие поминки* в других диалектных идиомах, кроме говоров семейских, не встречается: вариант данного устойчивого словосочетания *горячий помин* употребляется в нижегородских говорах [Никифорова 2015: 491]. Как уже подчеркивалось выше, сам факт синонимии при наименовании этого обрядового элемента больше говорит о динамике обрядового лексикона, отражающей влияние внешних и внутренних факторов социокультурной адаптации семейских.

Динамика обрядового лексикона и социокультурная адаптация семейских. Функционирование в говорах семейских обрядовых терминов севернорусского происхождения, заимствованных из сибирских говоров, объяснять как результат междиалектных контактов представляется недостаточным, поскольку слова обрядовой сферы действительно относятся к наиболее консервативному пласту лексики, с трудом поддающемуся изменениям, и активность динамики обрядового лексикона семейских вызывает вопросы.

Проникновение в относительно замкнутый обрядовый словарь говоров семейских инодиалектной лексики было обусловлено факторами социокультурной адаптации носителей этих говоров. Переселение старообрядцев с района Ветки в Забайкалье вызвало необходимость приспособления элементов их традиционной материальной и духовной культуры к новым условиям внешней среды, под которой понимается «совокупность природных и социальных условий жизнедеятельности группы, оказывающих влияние на ее существование, жизнедеятельность и воспроизводство» [Повод 2001: 183]. Это не могло не проявиться в трансформации некоторых элементов культуры, включении инноваций, в изменении некоторых форм речевого поведения, речевой коммуникации семейских и связанных с этими формами языковых единиц.

Из базовых адаптационных стратегий, выделяемых в концепции американского антрополога Ф.К.Бока, у семейских выбор пал на интеграцию (аккультурацию), являющуюся «наиболее предпочтительной и успешной стратегией адаптации, при которой этноменьшинства сохраняют приверженность своей культуре и параллельно интернализируют инокультурные атрибуты» (цит. по: [Ионин 2004: 17]).

Как известно, развитию потенциальных адаптивных способностей группы способствует такое явление этнокультурных отношений, как «межгрупповая

названием были известны кушанья из гороха (гороховый кисель или гороховая каша в Арх.обл.) [СРНГ]. Главным же поминальным блюдом был рыбный пирог [Русский Север 2001].

дискриминация» [Агеев 1990: 78–80], которая может выражаться в виде социального давления или ущемления. В силу воздействия в XVII–XVIII вв. на старообрядцев их религиозной дискриминации — важнейшего антропогенного фактора, можно говорить о первоначальной ориентации семейских на стратегию пассивной автаркии, по Ф. К. Боку, подразумевающую отказ адаптантов от прямых контактов с элементами иной культуры в новом окружении и обусловленных этими контактами негативных симптомов культурного шока. Следы данной стратегии отражаются в уходящей ныне практике запретов на совместные трапезы с иноверцами, использование с ними одной посуды, на чем строится достаточно стереотипное восприятие старообрядцев у современных россиян.

Новая стратегия интеграции, опирающаяся на конструктивный диалог культур, переосмыслила место семейских в оппозиции «свои — чужие» и сместила границы их культурного пространства как средства идентичности семейских. И именно осознание амбивалентной разделяющей и объединяющей функции границы является отправной точкой в «структурировании» освоенного. Любопытно описание специфики такого осознания как системы оппозиций «семейский — русский», «семейский — сибиряк», «семейский — православный» [Дарбанова 2017].

Установление в традиционной культуре семейских относительно новых границ и функций обрядовых действий проявляется в двух тенденциях. С одной стороны, происходит забвение тех элементов обрядового комплекса, которые были присущи материнской южнорусской обрядности. Так, в свадебном обряде семейских не сохранилось никаких следов каравайного обряда, отдельных элементов как диагностирующих признаков (скакание по лавкам невесты, глядение в печку сватов и др.).

С другой стороны, у семейских в свадебном обряде обрел черты типичности севернорусский по происхождению элемент *дэвья красá* (*красотá/ красота/крóсота*), стала обычной открытость для межкультурного взаимодействия, проявляющаяся в говоре в виде синонимических рядов типа *дру́жка — подже́ннишик — това́риш — ты́сячный*. В похоронно-поминальном обряде семейских на первый план выступают изначально не присущие их традиционной культуре севернорусские или сибирские обрядовые элементы, получающие соответствующее языковое выражение — *пелена́ть* (*покойника*), *замыва́ть следы́*, *вѣнчик, кали́шки*.

Если в XVIII–XIX вв. конфессиональная обособленность и социокультурная изоляция семейских были продиктованы адаптационной стратегией пассивной автаркии, отвечавшей в целом «культурному перфекционизму», который в русской истории в целом отвечал масштабу национально-культурных притязаний русских, представленных, например, еще в формуле русской идеи «Москва — Третий Рим, а четвертому не бывать». В XX столетии происходит переход семейских от культурного перфекционизма к диалогу культур, к дрейфу идентичности, что и выражается в модификациях ключевых элементов обрядов жизненного цикла и в динамике обрядового лексикона.

Литература

1. Агеев В. С. Межгрупповое взаимодействие: Социально-психологические проблемы. М.: Изд-во МГУ, 1990. 240 с.

2. Аргудяева Ю. В. Похоронно-поминальные обряды восточных славян на юге Дальнего Востока // Словесница искусств. Философия обряда. № 19. Хабаровск, 2007. С. 52–57.
3. Архипова Н. Г. Старообрядцы Амурской области: История и особенности языкового существования // Филологические науки. Вопросы теории и практики. В 3 ч. Ч. 3. Тамбов: Грамота, 2017. № 5(71): С. 52–56.
4. Барбарин Л. Н. Свадьба в селе Подсереднее Белгородской области // Живая старина. 1995. № 3. С. 36–40.
5. Богданова Е. А. Лексика свадебного обряда в воронежских говорах: этнолингвистический аспект: дис. ... канд. филол. наук. Воронеж, 2019. 324 с.
6. Бузин В. С. Этнография и математика: опыт статистической типологии южнорусской свадебной обрядности. Тамбов: Грамота, 2018. № 12(98). Ч. 2. С. 196–210.
7. Ведерникова Т. И. Северорусский традиционный свадебный обряд (по материалам экспедиции кафедры этнографии исторического факультета МГУ 1973 г. в Архангельскую область) // Исторические исследования. Журнал исторического факультета МГУ имени М. В. Ломоносова. 2016. <https://cyberleninka.ru/article/n/severorusskiy-traditsionnyy-svadebnyy-obryad-po-materialam-ekspeditsii-kafedry-etnografii-istoricheskogo-fakulteta-mgu-1973-g-v>. (дата обращения: 31.07.2021).
8. Герд А. С. Введение в этнолингвистику. СПб., 1995. 92 с.
9. Голикова С. В. Похоронные обряды русских Урала середины XIX — начала XX в. // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2012. № 4(19). С. 118–122.
10. Гревцова Т. Е. Хлеб как элемент предметного кода в свадебной обрядности бывшего Донецкого округа области Войска Донского (на материале юргов Луганской и Митякинской станиц) // Лінгвістика. 2012. № 3(27). С. 74–81.
11. Дарбанова Н. А. Парадоксальность самоидентификации в речи семейских Забайкалья // Вестник НГУ. Сер. «История, филология». 2017. Т. 16. № 9: Филология. С. 106–111.
12. Дмитриева Л. С., Шахнович А. Г. О свадебном ритуале русских крестьян Енисей-Ангаро-Ленского междуречья (конец XIX — начало XX в.). URL: <http://www.pribaikal.ru/talci-item/article/2118.html> (дата обращения: 05.08.2021).
13. Закрома русской души. Вып. 2. Севернорусская свадьба. 01.02.2016. URL: <https://prazdnikson.ru/zakroma-russkoy-dushi-vyipusk-2-severnoy/>.
14. Ионин Л. Г. Социология культуры. 4-е изд., перераб. и доп. М.: Изд. дом ГУ ВШЭ, 2004. 427 с.
15. Козина О. М. Говоры старообрядцев Бурятии — семейских: генезис, диалектный тип. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2006. 166 с.
16. Межевикин И. В. Локальные варианты погребально-поминальной обрядности русских Тоболо-Иртышского междуречья // Вестник Омского университета. 2012. № 1. С. 309–314.
17. Миненко Н. А. Свадебные обряды у русских крестьян Западной Сибири в XVIII — первой половине XIX века // Б.м., 1977. С. 91–103. https://journal.iea.ras.ru/archive/1970s/1977/no3/1977_3_091_Minenko.pdf. (дата обращения: 05.08.2021).
18. Никифорова О. В. Лексическая объективация народных представлений о смерти в нижегородских говорах // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. 2015. № 2(2). С. 489–492.
19. Петриченко Ж. Пир на весь мир: свадебные традиции Русского Севера // <http://www.7mostov.info/menu-item-root/podgotovka-k-svadbe/shag-za-shagom/svadebnye-tseremonii/219-pir-na-ves-mir-svadebnye-traditsii-russkogo-severa>
20. Повод Н. А. Некоторые аспекты процесса этнокультурной адаптации // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2001. Вып. 3. С. 182–186.
21. Подюков И. А., Свалова Е. Н. Локальная специфика лексики похоронно-поминальной обрядности русских Прикамья // Научный диалог. 2019. № 11. С. 46–60.

22. Региональная содержательность южнорусского свадебного обряда (на примере свадебного обряда села Плехово Суджанского района Курской области) // https://studwood.ru/858044/kulturologiya/regionalnaya_soderzhatelnost_yuzhnorusskogo_svad_ebnogo_obryada_primere_svadebnogo_obryada_sela_plyohovo (дата обращения: 15.08.2021).

23. Русский Север: этническая история и народная культура XII–XIX веков. Гл. 11. Похоронно-поминальные обычаи и обряды. М.: Наука, 2001. 848 с.: ил. URL: <https://www.booksite.ru/fulltext/nor/thr/uss/29.htm>

24. Седакова О. А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М.: Индрик, 2004. 320 с.

25. Токмакова О. С. Заключительные обряды свадьбы в южных районах Курской области // Живая старина. 2001. № 2. С. 5–8.

26. Чухина А. А. Похоронно-поминальный обряд у русского населения Архангельского Севера в конце XIX — начале XX вв. // Фундаментальные и прикладные исследования: проблемы и результаты. 2012. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/pohoronno-pominalnyu-obryad-u-russkogo-naseleniya-arhangel'skogo-severa-v-kontse-xix-nachale-xx-vv/viewer>

27. Юмсунова Т. Б. Язык семейских — старообрядцев Забайкалья. М.: Языки славянской культуры, 2005. 288 с.

28. Юмсунова Т. Б. Русские говоры старообрядцев (семейских) Забайкалья как говоры переходного типа // Славянское языкознание. XII Международный съезд славистов: доклады российской делегации. М.: Наука, 1998. С. 592–614.

29. Ясинская М. В. Похоронные обряды в Уржумском районе Кировской области // Живая старина. 2000. № 1. С. 16–17.

Словари

30. Алб. словарь — Галуза О. Ю. Албазинский словарь. Благовещенск, 2010. 296 с.

31. СГССЗ — Словарь говоров семейских (старообрядцев) Забайкалья / под ред. Т. Б. Юмсуновой. Новосибирск, 1999. 540 с.

32. СРГП — Словарь русских говоров Приамурья / авт.-сост. О. Ю. Галуза, Ф. П. Иванова, Л. В. Кирпикова и др. Изд. 2-е, испр. и доп. Благовещенск, 2007. 544 с.

33. СРНГ — Словарь русских народных говоров. Вып. 4, 7, 8, 10, 12, 18, 25, 29, 31, 37, 38, 39, 40, 41, 44, 45, 46.

ФОЛЬКЛОР КАК ОРГАНИЧЕСКАЯ ЧАСТЬ
ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ СТАРООБРЯДЦЕВ.
КНИЖНАЯ КУЛЬТУРА СТАРООБРЯДЧЕСТВА

FOLKLORE AS AN INTEGRAL PART
OF OLD BELIEVERS' SPIRITUAL CULTURE.
BOOK CULTURE OF OLD BELIEF

УДК 002:281.93-3
DOI 10.18101/978-5-9793-1674-1-250-258

**СОВРЕМЕННЫЙ СТАРООБРЯДЧЕСКИЙ ЛУБОК
«КРЕСТНЫЙ КОРАБЛЬ»: СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ
АВТОПОРТРЕТ ЧАСОВЕННОГО СОГЛАСИЯ¹**

© **Костров Александр Валерьевич**

доктор исторических наук, доцент,
профессор кафедры мировой истории и международных отношений,
Иркутского государственного университета
Россия, г. Иркутск,
a_kostrov@mail.ru

В статье на основе методов культурной и визуальной антропологии предпринимается анализ такого визуально-текстового источника, как современный старообрядческий лубок «Крестный корабль». Этот настенный лист создан в удаленных и скрытых монастырях часовенного согласия, находящихся на севере Енисейской Сибири (Красноярский край), а открыт нами в ходе летней экспедиции в таежные старообрядческие деревни верховьев Енисея (Республика Тыва) в 2016 г. С одной стороны, он содержит в себе традиционную старообрядческую интерпретацию спасения Церкви в образе корабля, с другой — рефлексию современных последователей часовенного согласия на мир и свое место в нем. При этом автор визуализирует религиозно-социальную структуру своей группы, внутренний взгляд на ее идеальную модель и миссию. Ключевые слова: старообрядчество, часовенное согласие, монастыри, скиты, новый лубок, настенный лист, «Крестный корабль»

MODERN OLD BELIEVERS'S LUBOK PRINT "THE CHRISTCROSS SHIP":
A SOCIOCULTURAL SELF-PORTRAIT OF CHAPEL CREED

Aleksandr V. Kostrov

Dr. Sci. (History), Prof., Chair of World History and International Relations,
Irkutsk State University
Irkutsk, Russia
a_kostrov@mail.ru

¹ Материалы статьи были опубликованы в монографии: Костров А. В. Феномены культуры современных старообрядцев-часовенных Енисейской Сибири. Красноярск: КАСС, 2021. 412 с.

Based on the methods of cultural and visual anthropology, the article analyzes such a visual-textual source as the modern Old Believers print (lubok) “The Godfather Ship”. This wall sheet was created in remote and hidden monasteries of the chapel creed (“soglasie”) located in the north of the Yenisei Siberia (Krasnoyarsk Region), and it was discovered during the summer expedition to old believers’ settlements in taiga along the Upper Yenisei river (Republic of Tuva) in 2016. On one hand, it contains the traditional Old Believer’s interpretation of the salvation of the Church in the form of a ship, on the other hand, it is the reflection of modern followers of the chapel creed to the world and their place in it. At the same time, the author visualizes the religious and social structure of the group he belongs to, presenting an internal outlook at its ideal model and mission.

Keywords: Old Believers, chapel creed, chasovennyye, monasteries, small monasteries, new print (lubok), wall sheet (poster), “Christcross ship”

Среди старообрядческих церквей, сохранившихся до наших дней и показывающих современные образцы развития традиции, выделяется часовенное согласие, последователи которого расселены от Урала до Дальнего Востока и от Аргентины до Канады. Эту группу отличает как сравнительно консервативная доктрина, предписывающая спасение в удаленных от центров современной цивилизации местностях [Покровский, Зольникова 2002], так и уровень традиционной религиозности. Уход в труднодоступную тайгу и дистанцирование от модернизирующегося общества позволил в большей мере сохранить межпоколенную преемственность, перелом в которой в более интегрированных во внешнее общество группах наступил в 1970-е гг. Во многом этому способствовало сохранение и развитие скрытых скитов как сети мужских и женских монастырей, находящихся в Енисейской Сибири, которые в постсоветский период вышли на качественно новый уровень развития, превратившись в интегрированный духовный центр этого направления старообрядчества. Наряду с сохранением других традиционных жанров старообрядческого искусства (иконопись, иконолито, каллиграфия, иллюстрирование, вышивание окладов для икон, создание аналойных пелен и др.) в скитах сохранился и в последнее время обрел новое дыхание жанр рисованного лубка, который в свете эволюции приемлемых практик стал тиражироваться не только с помощью снятия рисованных копий, но и с помощью современной цифровой техники (фото, сканер, принтер). Анализ этого феномена с помощью подходов визуальной антропологии позволяет взглянуть на известную проблематику глазами старообрядческого художника, который изобразительными (и изобразительно-текстовыми) средствами транслирует доктринальные смыслы в культурно-информационное поле своего согласия.

Сюжетное многообразие настенного листа или нового лубка говорит об актуальности произведений, которые были созданы в дореволюционную, советскую или современную эпоху. И если использование классических изображений говорит о неизменности традиционной основы и формулируемых на ее базе оценок, то появление новационных сюжетов отражает рефлексию на новые явления жизни, о которых в классических текстах и их лубочной визуализации напрямую не сказано. Признавая важность новых изображений, анализу которых посвящены наши отдельные исследования [Костров, Быкова 2016; Быкова, Костров 2019; Костров 2021], обратимся к феномену современной интерпретации одного старого сюжета, в которой достаточно рельефно проявилась степень традиционного взгляда на свое согласие-церковь и на внешний мир.

Новый лубок «Крестный корабль» был обретен нами (совместно с Е. В. Быковой) в верховьях Енисея (Республика Тыва) в ходе работы летней экспедиции 2016 г. В 2019 г. он был иллюстративно опубликован нашими соэкспедиционерами [Быкова, Пригарин 2019]. Его рисованный оригинал выполнен на белой бумаге с помощью фломастеров, жировых карандашей и акварельных красок. Этот оригинал прошел определенную апробацию в быту старообрядцев (что видно по следам прикрепления скотчем), был соборно обсужден и одобрен для тиражирования и распространения в среде последователей своего согласия. Для этого он был сканирован, а потом распечатан (доставшийся нам экземпляр в одном из райцентров Тывы) с помощью цветного принтера на билбордной клеенке размером 70х62 см. В таком виде мы обрели его в труднодоступной таежной старообрядческой деревне. Содержательно он представляет собой творческую переработку классического сюжета, в котором христианская церковь представляется как корабль, плывущий по беспокойному морю жизни. Это изображение отличается грамотная композиция и глубокий символизм, развитый под влиянием иконописи, книжной иллюстрации и классического лубка.

Выступая визуально-текстовым произведением, новый лубок содержит как изобразительный, так и письменные блоки, которые делятся на подписи в поле рисунка и на пространный текст, аннотирующий изображенное и помещенный внизу. Письменный комментарий («Крестный корабль — есть Церковь Христова...») на церковнославянском языке, выполненный печатными буквами (тяготеющими к полууставу) с титлами, разбит на пять столбцов и занимает всю нижнюю часть настенного листа. В правом нижнем углу помещена формула «ПР ХР Р Зело худо» («Прости Христа ради Зело худо»), завершающая не только текст, но и все произведение. Подобными формулами (с возможными вариациями) оканчиваются многие рукописные и живописные произведения часовенных. Таким образом, содержится не только просьба о прощении за несовершенство своего творения («ПР ХР Р») и декларируется заниженная самооценка автора («Зело худо»), но и осуществляется коммуникация между ним и адресатом посредством прямого к нему обращения с просьбой ответной «простительной» реакции. Этим подчеркиваются не только каноническая, педагогически-назидательная и эстетическая функции лубка, но и коммуникативная, развивающая информационно-культурное поле согласия. Не случайно подобные настенные листы можно встретить в домах и храмах часовенных, в которых они являются не только коммуникацией, транслирующей смыслы «мира горнего», изображенного на иконах, в «мир дольний» в виде воспринимающих общинников, но и видимым проявлением связи с духовным центром («картины из монастырей»).

Поле изображения имеет четкую структуру, в которой визуальной доминантой является образ корабля,двигающегося от нижнего левого угла, в котором изображена пасть ада, к правому верхнему углу, в котором изображен рай. То есть корабль движется не горизонтально, чего требуют законы физики и водная поверхность, которой внешне подчиняется изображенное судно, а в соответствии с трансцендентной системой координат к точке наибольшего внимания зрителя (правый верхний угол). Волнующееся море, по которому плывет корабль, символизирует сложную жизнь, полную искушений и испытаний.

Символика водного пути очень близка старообрядцам часовенного согласия, т. к. как реки стали основными путями их исторического скрытого расселения и матрицей современного таежного проживания. До сих пор Енисей и его притоки являются не только системообразующей коммуникацией развития согласия-церкви в пространстве Восточной Сибири, но и путем, по которому часовенные осуществляют свое паломничество в удаленные монастыри. В результате водное движение к скитам совпадает с изображенной моделью водного движения в направлении рая. Поэтому им также близка символика корабля, ибо до сих пор одно из основных транспортных средств таежных старообрядцев — это лодка, которую они делают сами и с которой связана вся их жизнь.

Ад, что традиционно для старообрядческой иконописи и иллюстраций книг, изображен в виде огненной пасти красного зверя, возле которого суетятся черти. Два из них стреляют в сторону корабля, третий способствует исчадию ада угрожающе ползти в его сторону, четвертый тянет в ад грешников. Рядом с адом изображено красное семиглавое чудовище, из пастей которого льется вода. От этого апокалиптического персонажа улетает «Жена, облеченная в Солнце» (образ, одновременно связываемый с Богородицей и с церковью, спасающейся от дракона), которая является небесным прообразом спасающегося согласия. Этот сюжет взят из Откровения Иоанна Богослова (12: 1–17) и выступает видимым утверждением преемственности традиции лицевых апокалипсисов как важной части древлеправославного книжного и изобразительного искусства. Вместе с тем выбор этого сюжета диктуется его содержанием, близким старообрядцам, а именно, дарование жене двух орлиных крыльев, на которых она должна улететь от семиглавого змея в пустыню. Таким образом, визуально актуализируется первичная модель бегства во имя спасения во время вселенской апокалиптической драмы.

К образу ада примыкает образ грешной земли, при этом с одной стороны от него она зеленая (внешне привлекательная), а с другой — скалистая, пустынная и бесплодная (истинный вид). На зеленом берегу изображено внешнее греховное общество. Из восемнадцати символических человеческих фигур, помещенных здесь, семнадцать ассоциируются с человеческими грехами или греховными институтами и только одна — с поверженным и страдающим человеком. Последний символизирует наличие во внешнем мире хороших людей, которые в любом случае попираются доминирующими «еретиками» (так на изображении), «лжеучителями» и «разбойниками». Характерно при этом, что другой человек, которого топчут эти персонажи, так же, как они, вооружен, но направляет свое копьё не на корабль, а на лодку с грешниками, плывущую в другом направлении. Видимо, его попирают за то, что он метит своим оружием не в «христиан», а в тех, кого надо поддерживать (отколовшихся от «христиан» еретиков). Получается, что с одной стороны по церкви стреляют черти, а с другой стреляют и угрожают оружием грешные люди, символизирующие внешнее общество. «Герои» последнего маркируются не только вербально («еретики», «лжеучители», «разбойники»), но и с помощью изобразительных средств. Так, из их пестрой толпы выделяются служители официальной церкви — два монаха, один ярко одетый священник и Никон. Раскольничий патриарх изображен рядом с апокалиптическим семиглавым зверем, опираясь на которого, стоят в коронах «Максимиан» и

«Диоклетиан» (имеются в виду античные властные гонители христианской Церкви). На самом звере сидит женщина в короне (вавилонская блудница); она символизирует реформированную церковь, подчиненную государству (фигуры грешных властителей выше фигур блудницы и патриарха). В непосредственной близости к этой властно-церковной группе изображен Дьявол, научающий Никона и блудницу на звере креститься трехперстно. Сквозь краску видно, что художник изначально посадил этого черта на большой прямоугольный блок, который, как фундамент, опирается на грешную землю, а значит на ее блага. В результате земля позиционируется как сфера влияния ада, которая не только близка к нему, но и окружена дьявольскими силами с разных сторон.

Оппонирующий аду рай изображен как область небесная, находящаяся на облаках и включающая в себя цветущий град и Церковь вечную, на куполе которой находится восьмиконечный крест. Он населен ангельскими чинами и святыми. Таким образом реализуется визуальное и философское противостояние двух полюсов жизни как через их местоположение на поле изображения (ад в нижнем левом углу — рай в верхнем правом), так и их визуальным содержанием (ад горит — рай цветет, в аду черти — в раю ангелы и святые, ад близок к земле — рай находится на небе). И если земля и ад помещены на первом плане картины, а значит находятся ближе, то рай находится на удалении и до него надо еще доплыть и долететь.

Изображение построено на дихотомических противопоставлениях. Так, помимо отмеченной противоположности ада и рая здесь противопоставлены: грешники — христиане, грешная земля — Крестный корабль, Никон с новообрядческим духовенством — старообрядческое монашество, новая церковь в образе вавилонской блудницы — старая церковь в образе корабля веры, апокалиптический семиглавый зверь — «Жена, облеченная в Солнце», Дьявол — Христос. В результате двухполюсная система координат уточняется и наполняется противостоящими образами.

Между адом и раем находится море жизни, по которому осуществляется двухстороннее движение христиан. Двухстороннее, потому что на картине изображено два судна — большой христианский парусный корабль, плывущий в сторону рая, и отчаливший от него небольшой шлюп с отколовшимися («обмирщившимися») грешниками, которых черт тянет на привязи в ад. На этой маленькой лодке многолюдно, ее пассажиры одеты в современную модную одежду (у одного персонажа на майке написано «666»), мужчины побриты, а женщины пострижены и с непокрытыми головами, кто-то держит в руке пистолет, кто-то бутылку и стакан, кто-то гитару, кто-то курит, а кто-то бьет ближнего по лицу. На носу этой лодки отколовшихся изображен магнитофон с транзистором, что символизирует общую веселую атмосферу этого судна, которое под музыку плывет в ад. При этом стрелы и копьё как чертей, так и гонителей христиан в основном нацелены мимо них и направлены на христианский корабль. Таким образом изображены обмирщившиеся и отколовшиеся члены христианской общины, которыми чаще всего являются представители части молодого поколения, не воспринявшей традицию и уходящей во внешнее общество. И хотя выраженная многодетность (в некоторых семьях 9–12 детей) и приходящие неопиты позволяют этому согласию относительно безболезненно терять часть молодежи, все-

таки это является большой проблемой, что и нашло свое отражение в современном искусстве часовенных.

Показательно, что на фоне общей подчеркнута традиционалистской стилистики изображения (проявляющейся в облике парусного корабля, одеяниях христиан, образе обитателей земли и др.) люди на лодке изображены не только нон-традиционалистски, но и имеют новый атрибут греховности. Имеется в виду, что наряду с такими старыми грехами как преступность (пистолет и драка), пьянство (бутылка и стакан), курение (сигарета), развлечения (гитара), неблагочестивый вид (бритые лица, стрижки и модная одежда), здесь также изображен такой грех, как использование современных технологий (магнитофон). Это маркер нового времени и символ умножения спектра грехов, которые угрожают христианскому спасению.

Что касается образа самого христианского корабля, который символизирует часовенное согласие-церковь, то он презентуется как большое парусное судно, плывущее по направлению от ада к раю и практически параллельно с землей. В этой ориентации, кроме Царствия Небесного как цели христианской жизни, важен параллелизм с грешным миром. Этим подчеркивается одновременное, но принципиально разное существование внешнего мира, обреченного на погибель, и христианской общины, которая должна спастись. Подобный параллелизм двух отличающихся миров в реальности предстает удаленным от современного общества, по возможности скрытым и, насколько это возможно, автономным существованием часовенных деревень и скитов, в которых жизнь построена по традиционным христианским канонам.

В наверху главной мачты корабля находится образ Спаса Эммануила, с переводом названия иконописного сюжета «С нами Бог». От этого образа простираются мощные крылья, придающие кораблю христианской церкви не только водное (корабль), но и небесное (крылья) движение. Тем самым воспроизводится модель ухода от угрожающего греховного начала, актуализированного художником через изображение крылатой «Жены, облеченной в Солнце», с которой ассоциируется спасающаяся Церковь. На носу корабля изображен Иисус Христос как его кормчий. Он предстает в рост и обращен к миру. Рядом с ним стоит восьмиконечный крест как символ крестной жертвы Спасителя и один из маркеров древлеправославия. В соответствии с иконописной традицией в левой руке он держит Евангелие, а правой дает благословение. Таким образом, визуализируется положение, что крестный корабль «есть Церковь Христова, имеет кормчия Иисуса Христа». На палубе судна изображено множество строго стоящих на молитве людей (в монашеской или мирской моленной одежде, с молитвенно скрещенными на груди руками), которые относятся к разным группам и находятся на разном удалении от Бога. По сути это визуализация религиозно-социальной структуры часовенного согласия, внутренний взгляд на идеальную модель своей группы.

На картине социальное тело согласия-церкви визуально разделено на три группы. Ближе всего к Христу сплоченным строем стоят одетые в черные облачения монахи. От них перегородкой четко отделена следующая группа, к которой относятся монахини, одетые в черное, и послушницы монастырей с черно-серыми наметками на головах, но цветной одеждой. После них, за еще одной перегородкой изображены «соборные» миряне и мирянки, а также дети, одетые в

«христианскую» моленную одежду (мужчины в черных моленных кафтанах, а женщины в длинных сарафанах и с головами, покрытыми пристегнутыми под подбородком платками). При этом мужчины изображены ближе к перегородке, отделяющей мирян от обитателей монастырей, а значит ближе к Богу, чем женщины, находящиеся на корме. Дети же вне зависимости от пола стоят и с мужчинами, и с женщинами. Таким образом художник приводит схему религиозно-социальной стратификации христианского сообщества, выстроенной на основе двух критериев — степени включенности в религиозную практику и принадлежности к монастырям, с одной стороны, и патриархального отношения к половой принадлежности — с другой. Тем и другим определяется первичная близость к Богу и место в иерархии религиозной общины.

Так как часовенные отказались от белого духовенства еще в 1840 г., то у них сохраняется и развивается только черное духовенство. Именно оно в лице монахов и игуменов таежных мужских монастырей является духовной доминантой. При этом, в отличие от представителей других групп, первый ряд монахов, состоящий из одиннадцати фигур, выполнен портретно, т. е. с прописанными индивидуальными лицами. Не исключено, что автор изображения имел в виду конкретных деятелей и духовных лидеров своего согласия. В свою очередь, второе место монахинь и послушниц женских обителей обусловлено их половой принадлежностью. Миряне же, к которым в данном случае относятся только «соборные», уже внутри своей группы разделены по половому признаку. Тот же факт, что дети женского пола изображены как среди женщин, так и среди мужчин, подчеркивает отличие статуса «чистых девочек», не достигших половой зрелости (как и «чистых старушек», вышедших из репродуктивного возраста). Сохранение подобного патриархального взгляда еще более показательнее, если учесть, что в основном подобные лубки рисуют монахини, т. к. как талантливые и подготовленные монахи очень заняты иконотворчеством (у каждого скитского иконописца большая очередь заказов).

Надо сказать, что у часовенных к «соборным» относятся только те люди, которые соблюдают весь круг обязательных религиозных и бытовых правил (в т. ч. на «несмешение» с миром), входят в «братию» (т. е. в общину) и допущены к общинной молитве. Если же старообрядец каким-либо образом «замирщился» (поел с мирскими из одной посуды, употребил водку, лечился в больнице и др.), то он выпадает из общины, а значит, и из церкви, после чего не допускается к молитве в храме, пока не понесет епитимью (необходимые наказания в виде большого количества молитв по лестовке с земными поклонами и др.), размер которой назначается соборами и наставниками. Соответственно, на корабле в качестве общинников изображены только «соборные» и нет «обмирщенных» старообрядцев. От последних, как и от всего грешного мира, их отделяет и защищает поручень, который тянется вдоль всей палубы корабля и который выступает видимой границей «чистого» христианского пространства.

Отдельного внимания заслуживают выраженные перегородки, которые автор произведения изобразил в качестве границ между разными группами христиан. Этим выражается особое отношение старообрядцев не только к разграничению «нечистого» мирского и «чистого» христианского пространств, но и к разграничению внутренних градаций последнего. Так, реализуется не только жесткое раз-

деление мужских и женских обителей, а также мужской (правой) и женской (левой) половин общинного храма. Достаточно жестко регламентируется доступ к быту монахов и монахинь. Например, у монахов не только отдельная посуда от обычных «соборных» старообрядцев, но и последним запрещено прикасаться даже к монашескому облачению (в противном случае прикоснувшийся должен будет «накрыться» и стать монахом).

Также художник очень осмысленно подошел к изображению мачт на христианском корабле как в полном смысле «несущей» конструкции. Обе мачты стоят на мужских частях судна. Первая и основная, на которой находятся образ Эммануила и несущие на небо крылья, находится на половине монахов, вторая — на половине «соборных» мирян. То есть именно мужская часть общины патриархально продолжает восприниматься как опора веры. Более того, если на носу корабля, на котором находится Христос, а также на монашеской мачте паруса развернуты и наполнены двигающим к цели ветром, то на мачте обычных общинников паруса есть, но они находятся в свернутом состоянии. Таким образом, «соборный» старообрядец находится на спасающем от ада и обещающем рай корабле, но ближе к нему он станет, если перейдет границы своей группы в направлении земного идеала, то есть станет монахом и усилит церковь, а значит и вероятность спасения за счет молитвенного разворачивания паруса своей души. Для подобного духовного роста на корабле имеется много лестниц, тянущихся от палубы до вершин мачт (на главной мачте до образа Спаса Эммануила). Не исключено, что в этом случае художник создал образ «лестницы» (молитвенной лестницы на небо), символом которой в старообрядческой культуре выступают молитвенные четки — лестовки.

Для усиления смысловых акцентов при изображении парусного снаряжения используется символический цвет. Так, наполняемые силой веры и молитвы паруса имеют легкий розовый тон, как традиционный цвет брачной одежды, который часовенные до сих пор используют. То есть розовые паруса — это наряд невесты, которая идет к своему суженому. В данном случае подчеркивается, что Церковь — это невеста, а Христос — жених.

На длинном стяге, тянущемся от флагштока на корме и обвивающем мачты, написаны слова «Претерпевый до конца той спасется» и «Терпением да течем на предлежащий нам подвиг». Первая фраза взята из Евангелия от Матфея (10:22), а вторая — из Послания Апостола Павла к евреям (12:1). И если первый посыл обещает спасение, то второй призывает терпеливо двигаться («да течем») к нему путем духовного подвига.

Мы видим, что при всей насыщенности изображения создатель включил в него три уровня наиболее важных с точки зрения донесения транслируемых смыслов. Первый — это дихотомическое противопоставление ада и рая, которое предстает как система координат. Второй — это апокалиптический сюжет бегства от семиглавого зверя «жены, облеченной в Солнце» как модель движения человека и церкви в этой системе координат. Третий — это реализация этой модели в этих координатах последователями часовенного согласия старообрядчества, которое предстает церковью-кораблем. Последняя от греховного мира уходит и уплывает в пустынь, на крыльях веры и молитвы летит от ада в направлении рая.

Помимо собственно христианского посыла новый лубок проявляет как его интерпретацию современными последователями часовенного согласия, так и видение своей группы в презентуемой системе координат. Традиционализм содержания говорит о сохранении актуальности эсхатологически обостренного мировосприятия у представителей часовенного согласия. Глубокий символизм наряду с использованием церковнославянского языка сопутствующих текстов говорит о том, что это произведение создано для внутреннего пользования, т. е. прежде всего адресовано старообрядцам, хорошо понимающим подобное визуальнотекстовое послание. И в этом послании помимо прочего живописуется социокультурный автопортрет часовенного согласия как Церкви истинной.

Литература

1. Покровский Н. Н., Зольникова Н. Д. Староверы-часовенные на востоке России в XVIII–XX вв.: Проблемы творчества и общественного сознания. М.: Памятники исторической мысли, 2002. 471 с.
2. Костров А. В., Быкова Е. В. «Две дороги — два пути»: мировоззрение староверов-часовенных в лубочных художественных образах // *ResHumanitariae*. Vol. 20, Ed. by Rimantas Balsys. Klaipeda University Publishers, 2016. С. 58–67.
3. Быкова Е. В., Костров А. В. Старообрядческий лубок «Две дороги — два пути»: комментированное прочтение визуального образа. Киров: Кировск. обл. типография, 2019. 192 с.
4. Быкова Е. В., Пригарин А. А. Мир визуальных образов старообрядцев Тувы: от иконы и лубочной картинки до фотографии // *Новые исследования Тувы*. 2019. № 1. С. 75–94.
5. Костров А. В. Феномены культуры современных старообрядцев-часовенных Енисейской Сибири. Красноярск: КАСС, 2021. 412 с.

УДК 002:281.93-3

DOI 10.18101/978-5-9793-1674-1-259-268

«СТАРООБРЯДЧЕСКОЕ» ИЗДАНИЕ ЕВАНГЕЛИЯ XVII ВЕКА

© **Бородихин Андрей Юрьевич**

кандидат филологических наук, доцент,
Новосибирский государственный университет;

ГПНТБ СО РАН

Россия, г. Новосибирск

borodichinA@yandex.ru; borodichin@spsl.nsc.ru

Приобретенная в начале 90-х гг. прошлого столетия коллекция рукописных и старопечатных книг старообрядческого начетчика из Тарбагатайского района Республики Бурятия Е. Д. Власова содержала в своем составе экземпляр напрестольного Евангелия, выпущенного в середине XVII в. Атрибуция издания оказалась непростой задачей. Расхождения календарных дат выходных сведений с данными справочной литературы потребовали проведения тщательной экспертизы текста издательского послесловия. Была выявлена попытка подделать дату и сведения о лицах, причастных к выходу книги. Устанавливается причина, вызвавшая переделку этих важных сведений. Делается вывод о связи описанного факта с церковной историей России времен раскола до XIX в. В Приложениях I и II публикуются описание экземпляра Евангелия 1653 г. (FK III.91) и текст послесловия с правкой выходных данных.

Ключевые слова: старопечатная книга, Евангелие, описание, атрибуция, старообрядчество, семейские, уставщик, церковная реформа, патриарх Никон, история церкви, Республика Бурятия, Забайкалье, полевая археография.

"OLD BELIEVERS" EDITION OF THE GOSPEL OF THE 17th CENTURY

Andrei Yu. Borodikhin

Cand. Sci. (Philology), A/Prof.,

Novosibirsk State University

Leading Researcher at Department of manuscripts and early printed books,

State Public Scientific-Technological Library of SB RAS

Novosibirsk, Russia

borodichin@spsl.nsc.ru, borodichina@yandex.ru

Acquired in the early 90s of the last century, the collection of handwritten and old-printed books of an Old Believer community leader from the Tarbagatai district of the Republic of Buryatia contained a copy of the Altar Gospel, released in the middle of the XVII century. The attribution of the copy proved to be a difficult task. Discrepancies in the calendar dates of the edition notice with the data of the reference literature required a thorough examination of the text of the edition's afterword. An attempt was revealed to forge the date and information about the persons involved in the publication of the book. The reason that caused the alteration of this important information is being established. The conclusion on the connection of the described fact with the church history of Russia from the time of the Raskol to the XIX century is made. Appendices I and II publish a description of a copy of the Gospel of 1653 (FK III.91) and the text of the afterword with an edit of the edition notice.

Keywords: old-printed book, gospel, description, attribution, Old Believers, semeyskiye, community leader, church reform, Patriarch Nikon, church history, Republic of Buryatia, Transbaikalia, field archeography

В настоящем сообщении речь пойдет об одной находке отдела редких книг и рукописей ГПНТБ СО РАН, обнаруженной в составе приобретенной в начале 90-х гг. XX столетия старообрядческой библиотеки. Это было время, когда сотрудники ГПНТБ СО РАН совместно с кафедрой литературы гуманитарного факультета НГУ проводили археографические разыскания в семейских селах Республики Бурятия. Посещение автором статьи одного из сел Тарбагатайского района завершилось договоренностью о передаче небольшой коллекции преимущественно старопечатных изданий кириллической традиции в академическую библиотеку в Новосибирске. После смерти ее владельца коллекция какое-то время оставалась в кругу семьи, в распоряжении его детей и внуков, для которых она не представляла уже пользовательского интереса. Поэтому появление сотрудника научной библиотеки, приобретающей книги древнерусской традиции, было как нельзя кстати. Спустя неделю после переговоров о цене, способе доставки коллекции в Новосибирск и собственно ее переезде книги и рукописи вошли в состав Забайкальского собрания отдела редких книг и рукописей ГПНТБ СО РАН. Началась работа по описанию входящих в нее книг, атрибуции изданий, сверке полученных данных по справочной литературе. Подобный результат — вполне закономерный итог нашего многолетнего знакомства с бывшим владельцем коллекции Егором Денисовичем Власовым, уставщиком беспоповских старообрядцев.

Начало знакомства с ним относится к далекому 1980 году, когда наша студенческая археографическая группа намеревалась перебраться после обследования поселков восточного побережья Байкала в южные районы Бурятии: Тарбагатайский, Мухоршибирский, Бичурский. Как это обычно случалось, попросили нас байкальские уставщики, если мы поедем за Улан-Удэ, передать поклон «дедке Егору» («его там каждый знает») да заодно и потолковать с грамотным человеком, книголюбом, неутомимым собеседником... Он и вправду оказался радушным, гостеприимным хозяином, хотя поначалу и огорошил нас строго прозвучавшим требованием: «А пачпорта у вас есть, покажите!» Но передачи поклонов от известных ему людей было достаточно. После традиционного «семейского» чаепития с вареньем, медом, самопечным хлебом и огурцами (!), происходившего на застекленной веранде нестерпимым в полдень бурятским летом, Егор Денисович пригласил нас «в свою келью». Там разговор уже шел посерьезнее: о заботах, выпавших на долю уставщика, о разногласиях с надеинскими и тарбагатайскими «грамотеями», о способах чистки литых икон и распятий, о книгах, достойных чтения, и т. п. Часто сетовал он на недостаток книг: то одного нет, то другого. Приходится «брать на подержание», нередко издалека.

С детства умевший читать «по-славянски», в старшем возрасте он редко брался за книги, хотя уже тогда у его отца их было довольно. Только пройдя Великую Отечественную, получив тяжелые ранения, вернувшись домой, он вплотную принимается за «духовное образование». И работу не бросал, до запрета врачей служил сторожем в совхозе.

Сегодня, когда столько времени утекло и многое стерлось в памяти, осталось удивительное впечатление от его рассуждений и толкований на особо почитаемые у старообрядцев тексты из «Златоуста», Апостола, апокрифа «Страсти Христовы». Очень любил Егор Денисович петь «по крюкам». Особенно нравилось ему демонстрировать свое умение по ярко украшенному золотом и киноварью

старообрядческому изданию начала XX в. «Октай и Служб во Святую и Великую Субботу». И не было случая, чтобы какое-нибудь греческое по происхождению или забытое русское слово, встречаемое в древних книгах, вдруг обнаружило бы у него незнание или непонимание их.

Уже тогда наше внимание привлекла своим бросающимся в глаза внешним видом книга «Евангелие напрестольное» с растительным орнаментом и остатками позолоты по обреза, металлическим окладом на верхней крышке и обтянутыми потершимся бархатом досками переплета. Но выяснить ее происхождение, время и место издания удалось не скоро. Общее количество доставленных в Новосибирск книг составило 28 единиц, по современным меркам, величина ничтожно малая. Особенно если сравнивать с личными библиотеками современных любителей-книжников или специалистов. Но в том-то все и дело, что, являясь фактом сего дня, собрание книг старообрядческого начетчика в то же время оказывается отражением средневековых представлений о Книге и ее назначении. Книг — носителей истины, строителей нравственной жизни — не может быть много. Книга — не источник информации, книги не следует поглощать в больших количествах. Постоянное, «по кругу», обращение к определенному набору текстов и составляет принцип средневекового «чтения божественного». Социокультурные механизмы, заложенные в старообрядческом движении, к счастью для исследователей русской старины, «работают» на ее сохранение и в таких деталях.

Книг старше XX в. в коллекции немного, меньше десятка. Объяснить это можно отсутствием запрета у беспоповских часовенных на пользование книгами, вышедшими после реформ патриарха Никона или переписанными от руки, лишь бы они формально не расходились с «дораскольными». Подобный запрет, например, существует у радикальных старообрядческих толков в Сибири — бегунов (странников), филипповцев. Поздние, XIX — начала XX в. издания — книги, выпущенные старообрядческими типографиями в Москве, Почаеве. Как правило, это литература служебного назначения: Большой Канонник, Службы на праздники Богородицы, Часовник, Шестоднев, Октай, Триодь Цветная, Минея праздничная и др. Из четких следует отметить Златоуст, Апостол, лицевые Страсти Христовы, одна учительная книга — Катехизис малый.

Самые старшие книги — два издания первой половины и середины XVII в.: невежинский Апостол (Москва, Печатный двор, 1606 г.) и уже упомянутое напрестольное Евангелие — каждая по-своему составляют ядро коллекции. Первая содержит хорошо сохранившуюся полууставную запись XVII в. о продаже книги дьяконом Ситецкого, под Новгородом, монастыря Лукияном Дорофеевым «посацкому человеку» Ивану Леонтьеву¹. Не имеющее подобных владельческих знаков и примет времени Евангелие, как источник сведений совершенно иного плана, оказалось не менее интересным.

В экземпляре Егора Денисовича сведения о выходе Евангелия недвусмысленно относили его появление к дореформенному периоду книгопечатного дела: «Совершена же бысть 7160 го году ... в седьмое лето благочестивыя державы

¹«... а кто станет в сию книгу вступатце и мне дьякону Лукияну Дорофееву сию книгу отчищат». ГПНТБ СО РАН, отдел редких книг и рукописей, Забайкальское собрание, ФКШ.90: Апостол [М., печ. И. А. Невежин, 1606], л. 1–10 первого счета.

царства его Государя ... Алексея Михайловича ... в десятое лето патриаршества отца его ... Великаго Государя святейшаго Иосифа патриарха Московскаго...» (Приложение II). Каким и должен быть экземпляр в корпусе старинных книг грамотного старообрядца! Вот только календарная дата не сходилась с данными Сводного каталога А.С. Зерновой [Зернова 1958: 72, № 229 по каталогу].

Традиция обозначения времени выхода книги требовала фиксации двух точек на хронологической шкале: начала и окончания работы. Отсюда и внешняя обстоятельность, своеобразная неторопливость обозначения такого важного события, как выход в свет книги. В нашем случае это выглядит следующим образом: «... сия Богодухновенная книга начата бысть печатати месяца марта в 21 день, на память преподобнаго отца нашего Иакова исповедника в Богохранимом и Царствующем граде Москве ... Совершена же бысть 160-го году, месяца октября в 25 день, на память святых мученик Маркиана и Мартириа ... в седьмое лето благочестивыя державы царства ... Алексея Михайловича Всея Русии самодержца, в десятое лето патриаршества Отца его и Богомолца, Великаго Государя святейшаго Иосифа патриарха Московскаго и Всея Русии» (Приложение II). Соответственно, такая формула выхода книги совершенно не совпадала с таковой единственного выпущенного в 1651 году Евангелия — 28.XI. — 4.VI.7159 (1651). Может быть, мы имеем дело со вторым изданием Евангелия в этом году, неизвестным справочной литературе? Сохранившимся в единственном экземпляре? Как версия, некоторое время это объяснение удовлетворяло требованиям первичной камеральной обработки, но недолго.

Обнаружение в каталоге А.С. Зерновой Евангелия с календарными датами, полностью совпавшими, за исключением года, с выходными сведениями забайкальского экземпляра (21.III.7161 — 25.X.7162) [Зернова 1958: 77, № 250 по каталогу], заставило вновь обратиться к самому экземпляру и поискать разгадку в нем.

В Сводном каталоге А. С. Зерновой Евангелие из Забайкалья датируется 1653 г., всего двумя годами уступая по древности дате, обнаруженной в нем. Два года — величина ничтожно малая, с точки зрения дня сегодняшнего, но для середины XVII в. это время наполнилось судьбоносными, необратимого характера событиями, на века определившими ход отечественной истории и получившими название «раскол русской православной церкви». Таким образом, печатание Евангелия 1653 г. благословлял уже «Великий Государь святейший Никон патриарх Московский и Всея Русии»¹. Имя Никона-патриарха стояло в этом месте после слов и читалось сразу после выхода Евангелия с Печатного двора. Для ревнителей древнего благочестия к тому времени фигура уже стала символом вселенского зла и наступающих «последних времен» из-за непринятых инициированных Никоном реформ, книжных исправлений и церковного «разорения». Что и стало, на наш взгляд, причиной вмешательства позднейших пользователей в этот экземпляр исправленной в соответствии с новыми правилами книги.

Церковная реформа в течение долгого времени не касалась внешнего облика книги. Шрифты, гравюры, инициалы, заставки, концовки и другие украшающие элементы еще продолжительное время обеспечивали печатание и оформление книг Печатного двора в Москве. Поэтому найти отличия между до- и после-

¹ ГПНТБ СО РАН, отдел редких книг и рукописей, Забайкальское собрание, ФКШ.91: Евангелие. М.: Печатный двор, [1653]. Л. 514–517 об.

реформенными книгами не так просто, если экземпляры не сохранили ярких примет типа написания имени Исус/Иисус, изменений в текстах молитв, окончаниях (веком/веков) или, как в нашем случае, приметы оказались намеренно скрытыми.

Пристальное внимание к послесловию, буквально с лупой в руках проведенное обследование фрагментов текста выходных данных, «горячих точек», обозначивших нестыковки и противоречия в них, расставили все на свои места. Переделке, а точнее сказать подделке, подверглись именно даты и имена патриархов. Тщательно проведенное некогда вытравливание и заклейка литер и слов со временем дали о себе знать потемнением бумаги в этих местах. Эти приметы и сейчас хорошо видны на общем более светлом фоне листа издания, причем с обеих сторон. Подделка с помощью вырезанных литер из близких по времени Евангелию 1653 г. текстов была произведена настолько искусно, что заподозрить Евангелие из коллекции Егора Денисовича в недостоверности указанной даты было трудно. О примерах и приемах подобных фальсификаций, их причинах и целях уже неоднократно писалось в научной литературе¹, но каждый такой случай может быть по-своему интересен и поучителен.

Цели трудившихся над исправлением текста послесловия просты и понятны: послереформенную книгу сделать дореформенной. Другой вопрос, кто мог пойти на это деяние? Здесь возможны варианты. Первый: в условиях дефицита книг дореформенной поры такую операцию могли осуществить сами старообрядцы. Востребованность необходимых в церковном обиходе таких книг как напрестольное Евангелие была острой практически на всем протяжении истории старообрядчества, вплоть до изданий этого типа Евангелий в начале XX в.² Текст Евангелия не претерпел значимых для староверия правок: «Исус» писался по-прежнему, отсутствовали и все остальные приметы новой редакции. Исключение составило написание имени матери Иоанна Крестителя «Елисаветъ» в Евангелии от Луки, вместо принятого в ранней традиции «Елисавета» с греческой «фитой» (Приложение I). В таком случае следует подчеркнуть не только грамотность задумавшего это исправление, но и знание особенностей перевода дат от сотворения мира в даты от Рождества Христова. Месяц выхода Евангелия 1653 г. — октябрь требует использования издания, где год печати от сотворения мира дает цифру 60 для получения искомой даты «1651». Искусность старообрядцев в практическом применении палеографических сведений неоднократно отмечалась в исследовательской литературе [Дружинин 1923: 1–66; Дружинин 1926: 100–102; Жуковская 1963: 12–16]. Одно только осталось без исправлений в выпущенном по новым правилам тексте: употребление по настоянию Никона иерархического термина «Государь» в формуле величания патриарха вместо прежнего «Господин»³.

¹В качестве примера такого рода можно упомянуть о случае, имеющем давнюю историю, но до сих пор остающемся вопросом полемики между сторонниками и противниками признания собора в Курженской обители 1656 г. [Никаноров 2013: 67–71].

² Евангелие-тетр. 1-е изд. М.: Христианская типография при Преображенском богадельном доме, 1909 (7417). ГПНТБ СО РАН, ОРКиР. Текущее собрание, ФКи.185.

³ «Великому господину святейшему Иосифу патриарху Московскому и всея Руси...»: [Луппов 1983: 57]; «Царь и другие по примеру царя стали звать Никона не «великим гос-

Второй вариант кажется нам более реалистичным, связанным с элементарным желанием заработать на этой подделке. И ситуация на книжном рынке, по всей видимости, была благоприятной для таких предприятий. Обратим внимание, что последний ремонт рассматриваемое нами Евангелие пережило на рубеже XVIII–XIX вв., именно этим временем датируется бумага форзацных листов переплета (Приложение I). Предположительно в это время наш экземпляр и получил свой окончательный вид: оклад верхней крышки, бархат на досках, застежки (сохранились только фрагменты), тиснение орнамента по обрезу. И если к этому добавить небольшую правку времени выхода издания, 1653 → 1651, то экземпляр дониконовской книги полностью готов к использованию. Недостатка в желающих приобрести подобное издание во все времена было предостаточно. К такому выводу приводит нас история старообрядческого книгоиздания XVIII–XX вв. [Вознесенский 1991; Емельянова 2010; Починская, Мангилев, Ануфриева 2010].

Вынесенное в название сообщения обозначение Евангелия 1653 г. как «старообрядческого издания» всего лишь прием, который используется автором для объяснения причин внесения в более позднее время изменений в характеристики исторических источников, вещественных продуктов своего времени, с целью придать им иное качество. Наш сюжет не имеет никакого отношения к исследованиям, раскрывающим «тайны документальных фальсификаций» [Козлов 2015: 5–14], лишь отчасти демонстрируя схожесть механизмов изготовления источников с заданными атрибутами их происхождения (время, лица и т. п.). Скорее это результат исторически сформировавшегося противостояния непримиримых сторон, обозначивших раскол русской православной церкви в середине XVII в., принимающий разные формы вплоть до настоящего времени.

Литература

1. Вознесенский А. В. Кириллические издания старообрядческих типографий конца XVIII — начала XIX в. Л.: ЛГУ, 1991.
2. Зернова А. С. Книги кирилловской печати, изданные в Москве в XVI–XVII веках: Сводный каталог. М., 1958.
3. Дружинин В. Г. Поморские палеографы начала XVIII в. // Летопись занятий Археографической комиссии за 1918 год. Вып. XXXI. Петроград, 1923. С. 1–66.
4. Дружинин В. Г. Дополнение к исследованию о поморских палеографах начала XVIII в. // Летопись занятий Археографической комиссии за 1918 год. Вып. XXXIII. Петроград, 1926. С. 100–102.
5. Емельянова Е. А. Старообрядческие издания кирилловского шрифта конца XVIII — начала XIX в.: Каталог. М.: Пашков дом, 2010.
6. Жуковская Л. П. Развитие славяно-русской палеографии (В дореволюционной России и в СССР). М.: АН СССР, 1963.
7. Клепиков С. А. Филигранные на бумаге русского производства XVIII — начала XX в. М.: Наука, 1978. С. 237.
8. Козлов В. П. Тайны документальных фальсификаций или обманутая, но торжествующая Клио. М.: Новый Хронограф, 2015.
9. Луппов С. П. Читатели изданий московской типографии в середине XVII века. Л.: Наука, 1983.

подином», как обычно величали патриарха, а «великим государем»...»: [Платонов 2005: 268].

10. Никаноров И. Н. Постановление легендарного старообрядческого собора и Сборник «Отеческие завещания» // Гуманитарные науки в Сибири. 2013. № 4. С. 67–71.

11. Платонов С. Ф. Полный курс лекций по русской истории. Ростов-н/Д: Феникс, 2005.

12. Починская И. В., Мангилев П. И., Ануфриева Н. В. Рукописные и старопечатные книги кириллической традиции: изучение, описание, хранение. Екатеринбург: Изд-во УрГУ, 2010.

ЕВАНГЕЛИЕ. М.: Печатный двор, [1653 г.].

Зернова 250.

2° (29,2 x 19). [*]Ш17 28 — 258 [26]8 278 — 418 4210 438 — 598 60/618+1 628 — 658 [66]4 [**]Ш= Лл. [I-III ф.л.], 1 — 12, [13], 14 — 199, [200], 201 — 430, 493, 432 — 477, 4772 — 517, [IV-VI ф.л.] = VI ф.л. + 518 лл. Порядковый номер тетради 66 исправлен на 67, поэтому он и заключен в квадратные скобки. Приметы набора: л. 431 пронумерован как л. 493, л. 477 повторен дважды.

Строк 17 и 18, шрифт: 10 строк = 127 мм.

Основной текст, колонтитулы, сигнатуры и фолиация типографской краской-черного цвета. Вязь, служебные пометы и некоторые другие элементы кинорья:

сигнатуры — л. 2, 28, 43, 45, 52, 53, 65;

колонтитулы с именем евангелиста Матфея на обороте листов — 17, 20, 22, 28, 32, 34, 35, 42, 44, 49, 51, 54, 63, 65, 67, 68, 69, 70, 71-73, 74-75, 77-78, 80, 82-83, 85-88, 91-95, 97, 99-100, 105-107, 112, 115-118; на л. 40 нет колонтитула;

колонтитулы с именем евангелиста Марка на обороте листов — 139, 145, 147, 153, 159, 161, 163-165, 167-180, 183, 186-188, 190-192; на л. 135 нет колонтитула;

колонтитулы с именем евангелиста Луки на обороте листов — 201, 203-205, 207, 209-212, 214, 217, 219-220, 222-223, 227-228, 230-231, 233, 237-238, 240-244, 247-248, 250, 253-253, 256, 258-270, 277, 279-281, 283-285, 287-293, 295-299, 302, 308-309, 314; на л. 376 нет колонтитула;

колонтитулы с именем евангелиста Иоанна на обороте листов — 323-326, 328-330, 334, 336-338, 340, 344, 347-348, 350-351, 361, 371-375, 377; на л. 405 нет колонтитула.

В Евангелии от Луки имя матери Иоанна Крестителя пишется Елисаветь, в то время как в дораскольных и старообрядческих изданиях на месте «т» стоит «Ѡ».

Переплет: доски в коже, обтянутые поверху бархатом. Сохранилась одна заставка. По обрезу орнаментальное тиснение и следы позолоты. На верхней крышке переплета медные литые украшения: фигуры евангелистов и сцена распятия. Установить время изготовления нынешнего переплета можно по водяным знакам бумаги форзацев. В нашем случае переплетчик использовал бумагу русского производства с филигранью «Герб Ярославля» (вариант 11 по таблице из Альбомов С. А. Клепикова) и сопровождающими литерами «ЯМВСЯ» (1794–1807 гг.) [Клепиков 1978: 237].

Записи и штампы отсутствуют.

Приложение II

Евангелие. — М.: Печатный двор, [1653]

лл. 514-517 об.: послесловие с выходными данными¹

«Къ благоверному и православному, всякаго чина, возраста же и сана читателю: «Испытайте писания, — рече Господь, — яко вы мните в них имети живот вечный, и та суть свидетельствующая (-ющая) о мне». И паки: «Ищите прежде (преже) царствия Божия и правды его, и сия вся приложатся вам». Сийубопречестнейший и безценный дар Божественныя благодати вселися в сердце Божия вернаго слуги, Богом избраннаго и святым елеом // помазаннаго, крепкаго хранителя и поборника святыя православныя христианския веры, благовернаго и христоролюбиваго великаго государя царя и великаго князя Алексия Михайловича всея (всеа) Русии самодержца, содержащаго скипетры великих государств, на востоце и на севере сущих, и иных многих стран государя и обладателя. И благословением великаго государя (господина) святейшаго Иосифа (наклеено поверху имени Никона) патриарха Московскаго и всея (всеа) Русии правящаго престолсвятая владычицы наша Богородицы присно Девы Марии честнаго и славнаго ея успения // светящая во всей велицей Руси. И восия свет трисолнечнаго Божественнаго сияния и огня теплейши Богоугодения (-ния) ревность в нем распали, якоже древле прародителю его, равноапостольному великому князю Владимиру, нареченному во святом крещении Василию, еже идольское нечестие из корене исторгати и люди светом Богоразумия благочестне просвещати. И сей великий государь, царь и великий князь Алексий Михайлович всея Русии самодержец, егда восприят свой царский исконный скипетродержавный // прародительский престол, тогда поданней ему от Бога свыше премудрости светом благочестия просвещатися, преспевая в духовных добродетелех, исполнен сый Святаго Духа мудрости и не изволи Божественнаго разума под спудом житейския толстоты скрыти, но с высоким проповеданием повсюду слово истины (-нны) исправляти. Сице убо первый сей (сий) Святаго Духа дар всем верующым во исполнение законнаго утверждения (-рждения) яко некая царская сокровища словеснаго любомудрия предложи // в своем граде Москве, идеже Божественнаго Писания печатных книг дело совершается, повеленапечатати сию Богодухновенную книгу Тетро-Евангелие, сиречь Четверо-Благовестие Матфея, Марка, Луку, Иоанна. О сем же и Феофилакт, архиепископ болгарский, в своем предъсловии (-дос-) свидетельствует, еже от Матфея Святаго Евангелия (-а). Божию же помощию сия Богодухновенная книга начата бысть (отсутствует в 1651) печатати в лето 7159го (наклейка поверху 7162), месяца марта (ноября) в 21 (28) день, на память преподобнаго отца нашего Иакова (и исповедника Стефана Новаго) исповедника // в Богохранимом и царствующем граде Москве, при державе его благовернаго и христоролюбиваго государя царя и великаго князя Алексия Михайловича Всея Русии в 6-е лето (наклейка поверху 8-е) Богохранимаго царствия его. Совершена же бысть 160-го (литера в (2) заклеена: 162-е → 160-е) году, месяца октября (июня) в 25 (4) день, на память святых мученик Маркиана и Мартириа (иже во святых отца нашего Митрофана, патриарха Константиныграда), в седьмое (шестое) лето благочестивыя державы царства его Государя, Царя и Великаго князя

¹ В скобках приводятся варианты чтений по изданию Евангелия 1651 г. (ГПНТБ СО РАН, ОРКиР, ФКШ.25).

Алексия Михайловича Всея (-а) Руси самодержца, в десятое¹ лето патриаршества отца его и Богомолца (наклеено поверх текста издания 1653 г.), Великаго Государя // **святейшаго Иосифа патриарха Московскаго** и Всея (-а) Руси в похвалу и славу и честь, в Троице славимаго Бога и Пречистыя(-а) Богородицы и всех святых (всем святым), аминь.

[обращение к читателям]

Всем же повсюду елико вас, света чада, сынове Евангелия, святыя церкви Богособранная (Богособорная) чета, священноначалницы и священноиноцы, и вси благочестивии народи, раболепно вам поклонение до лица земнаго умиленно сотворяем, от усердия души прилежно молим, яко хотящии святую сию книгу прочитати или переписывати, аще прилучися некое погрешение, /милостиви нам будите и не зазориви ума нашего немощи и недоумению. Сами же сподобльшеся от богатодавца болших дарований духовных исправляйте, понеже и вы требуете милости от Бога и от человек. И изволшему же вам сие видети хвалу и благодарение воздавайте во веки, аминь²».

¹ Текст о патриархе Иосифе собран из кириллических букв, вырезанных и отдельно наклеенных поверх фразы о Никоне патриархе, оставлено только введенное Никоном обозначение себя «Государем» против дораскольного «Господин».

² Концовка текста обращения утрачена в экземпляре 1651 г.

**СТАРОПЕЧАТНЫЕ КНИГИ И РУКОПИСИ
БИЧУРСКОГО УСТАВЩИКА ПОРФИРИЯ ПЕРЕЛЫГИНА**

© **Бураева Светлана Валерьевна**

доктор исторических наук, доцент,

Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН

Россия, г. Улан-Удэ

ladys@inbox.ru

© **Васильева Ольга Сергеевна**

Национальная библиотека РБ

Россия, г. Улан-Удэ

Статья посвящена описанию нового поступления в старообрядческую коллекцию Отдела редких и ценных изданий Национальной библиотеки Республики Бурятия — фрагменту библиотеки уставщика с. Бичура Порфирия Перелыгина. Приведены характеристики 8 старопечатных книг (Апостола тетр, Кирилловой книги, Минеи праздничной, Минеи служебной на ноябрь, Номоканона, Октоиха, Пролога на мартмай, Шестоднева) и рукописного крюкового Октоиха. Описания сделаны по 12 параметрам — название, датировка, место издания, типография, количество листов (листовая формула), количество листов в тетради и сигнатуры, формат (размеры), количество строк на листе, орнаментика, наличие маргиналий, сохранность и библиография (при наличии). Новое поступление рассмотрено в контексте всего состава коллекции, выявлены общие черты и особенности. Анализ изученного фрагмента библиотеки П. Перелыгина показал, что основная часть старопечатных книг относятся к богослужебной литературе, так же, как и рукопись — крюковой Октоих. Представлены издания единоверческой и старообрядческой типографских традиций. Полностью отсутствует полемическая и духовная литература, а также рукописные сборники. В целом характер подбора изданий соответствует составу уже известных в нашем регионе старообрядческих библиотек поповского направления.

Ключевые слова: старообрядчество, археография, книжная культура, библиотека, богослужебная литература, рукописи, старопечатные книги, семейские, Забайкалье, Бичура

OLD PRINTED BOOKS AND MANUSCRIPTS OF PORFIRY PERELYGIN:
NEW ENTRY INTO THE OLD BELIEVERS' COLLECTION
OF THE NATIONAL LIBRARY OF THE REPUBLIC OF BURYATIA

Svetlana V. Buraeva

Dr. Sci. (History), Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian

Branch of the RAS

Ulan-Ude, Russia

imbt@imbт.ru

Olga S. Vasilieva

Chief Librarian, National Library of the Republic of Buryatia

Ulan-Ude, Russia

vasilyeva-55@mail.ru

The article is devoted to the description of a new entry into the Old Believer collection of the Department of Rare and Valuable Publications of the National Library of the Republic of Buryatia — a fragment of the library of Porfiry Perelygin, a statute setter of the Bichura village. The characteristics of 8 early printed books (Apostle tetras, Cyril's book, Feast Day Menaion, Service Menaion for November, Nomokanon, Octoikh, Prologue for March-May, Shestodnev) and a handwritten hook Octoich are given. Descriptions are made according to 12 parameters — title, date, place of publication, printing house, number of sheets (sheet formula), number of sheets in a notebook and signatures, format (sizes), number of lines on a sheet, ornamentation, presence of marginals, preservation, and bibliography (if any). The new acquisition is considered in the context of the entire collection composition, common features and peculiarities are revealed. The analysis of the studied fragment of P. Perelygin's library showed that the bulk of the old-printed books are related to liturgical literature, as well as the manuscript — Oktoikh Kryukova. Editions of the same faith and Old Believer typographic traditions are presented. Polemic and spiritual literature, as well as manuscript collections, is completely absent. In general, the nature of the selection of publications corresponds to the composition of the Old Believer libraries of the priestly direction already known in our region.

Keywords: Old Believers, archeography, book culture, library, liturgical literature, manuscripts, old-printed books, Old Believers, Transbaikalia, Bichura

Традиция почитания и чтения «богодухновенных книг» передавалась из поколения в поколение. Согласно различным источникам, в забайкальских старообрядческих деревнях было немало грамотных сельчан, обученных местными уставщиками церковнославянскому чтению и письму, так что книги у крестьян-старообрядцев не были редкостью. Литература в этих «библиотеках» различалась по своему назначению — богослужбная, нравственно-поучительная, четья, учебная, полемическая, конечно же религиозного содержания. Однако заметим, что достоверно можно выяснить лишь состав тех старообрядческих собраний, формирование которых относится к периоду конца XIX — первой половины XX в.

По результатам экспедиционных поездок и работы в архивах оказалось возможно реконструировать состав некоторых из них. Среди восстановленных нами — собрание епископа Белокрыницкой иерархии Афанасия Иркутско-Амурского, уставщиков А. П. Ефимова (д. Новодесятниково), Ивана Терентьевича Алексеева (г. Улан-Удэ), Поликарпа Аверьяновича Варфоломеева (с. Мухоршибирь) и др. [Бураева, 2003]. В 1960 г. Л. Е. Элиасов упоминал о библиотеках бичурских уставщиков Назара Петрова и Д. С. Перельгина¹, издания из собрания уставщика с. Саратовка Е. Д. Власова ввел в научный оборот А. Ю. Бородихин [1993: 3].

Особенности археографической работы в нашем регионе привели к тому, что многие памятники старообрядческой книжности хранятся в собраниях библиотек Москвы, Санкт-Петербурга, Новосибирска, Иркутска. Однако и в Бурятии к настоящему времени сформированы коллекции, основу которых составляют именно фрагменты библиотек уставщиков и «грамотных» семейских стариков. Старообрядческая коллекция отдела редкой и ценной книги Национальной библиотеки Республики Бурятия (Далее НБ РБ) — одна из самых развивающихся в

¹ ЦВРК ИМБТ СО РАН. Ф.19. Оп.1. Д.189. Л. 23, 77, 82–84.

регионе за счет этого ресурса; пополнение фонда происходит регулярно. Весной 2019 г. в библиотеку поступил фрагмент библиотеки бывшего уставщика с. Бичура Порфирия Георгиевича Перельгина¹. Рассмотрим подробнее состав приобретенных книг и рукописей.

Апостол тетр (Деяния апостолов). — Москва: Типография единоверцев при Свято-Троицкой Введенской церкви, 1902 (7410). 2 листа в тетради, сигнатуры на 1 листе = 160 тетрадей, нумерация тетрадей сплошная. 416 л. = 4-420.

Формат: 2 □, 36,5 x 22,5 см; количество строк — 25; высота шрифта — 85 мм. Орнаментика: заставки, вязь, инициалы, полевые украшения.

Переплет: доски в бархате; корешок с выступающими переплетными жгутами.

Записи: вкладные, с молитвами — на тетрадных листах.

Сохранность книги: неудовлетворительная; книжный блок разбит, листы выпадают; утрачены застежки; покрытие переплета нарушено, на листах пятна от воска; пигмент плесени.

Кириллова книга. — Гродно. «В граде Е.К.В. польскаго великаго князя литовскаго», 7299 (1791). 4 листа в тетради, сигнатуры буквенные по типу Аа, Ав ; 585 лл. = (1-15)+(1-8)+(1-562).

Бумага: вержированная, филиграни: «РМ» на шестиконечной звезде — Рольная мельница Демида Мещанинова (1786–1788) — Клепиков, 458,460.

Формат: 2 □, 32,5 x 20 см; количество строк — 25; высота шрифта — 90 мм.

Переплет: доски в коже без тиснения; корешок с выступающими переплетными жгутами.

Записи: Л. 558–562, владельческая запись-скрепа.

На переплетных листах перечень молитв с указанием листов в книге.

«Сия книга пренадлежит Верхнеудинскаго уезда Тарбагатайской волости Селение Десятникова Бочкарев».

Сохранность: удовлетворительная; переплет, корешок кустарные; застежки утрачены; отдельные листы выпадают.

Библиография: Емельянова, 77 (стр. 126).

3. Миняя Праздничная. — Москва: Христианская типография при Преображенском богаделенном доме, 1912 (7420). 4 листа в тетради, сигнатуры на 1 листе = 170 тетрадей, нумерация тетрадей сплошная.

682 л. = 2 нн + (1- 680 об.).

Бумага: вержированная.

Формат: 2 □, 35,5 x 22 см; количество строк — 27; высота шрифта — 90 мм.

Орнаментика: заставки, вязь, полевые украшения.

Переплет: доски в коже, с тиснением. 2 застежки; корешок кожаный, с выступающими переплетными жгутами и названием книги.

Сохранность: удовлетворительная; покрытие переплета нарушено; ремешки застежек повреждены.

Состав: 50 глав — службы на годовой круг праздников.

Примечание: Л.275 об. — пустой.

¹ Заметим, что состояние книг и рукописи было неудовлетворительным. Сотрудники сектора реставрации и консервации книг НБ РБ проделали большую работу по очистке и дезинфекции книг.

Перепечатано с издания Московского печатного двора, 21 декабря 7158 (1650).

4. Миния служебная на ноябрь. — Москва: Старообрядческая книгопечатня, 1913 (7421). 4 листа в тетради, сигнатуры на 1 листе = 133 тетрадей, нумерация тетрадей сплошная. 533 лл. = 1- 533.

Бумага: вержированная

Формат: 2 □, 33,5 x 21,5 см; количество строк — 24; высота шрифта — 92 мм.

Орнаментика: заставки, вязь, концовка.

Переплет: доски в коже, с тиснением. 2 застежки; корешок кожаный, с выступающими переплетными жгутами и названием книги.

Записи: вкладные — письмо, открытки; скрепа на л. 1–13: сия/кни/га/пре/на/дли/жить/обще/ству/Большаго/при/хода.

Состав: 31 глава — службы на 1–30 ноября; Богородичны воскресны.

Сохранность: удовлетворительная; покрытие переплета нарушено; ремешки застежек сильно повреждены.

Примечания: Выходные сведения на л.533 об.

Перепечатано с издания Московского печатного двора, 21 декабря 7154 (1646).

Номоканон (Большой Потребник). — Москва: Типография единоверцев при Свято-Троицкой Введенской церкви, 1888 (7396). 2 листа в тетради, сигнатуры на 1 листе = 409 тетрадей, нумерация тетрадей сплошная.

812 л. = 5 нн + (1-7)+ 12 нн +(8-576)+ (1-15)+ (16/1 — 16/5)+ (17-75)+ (1-24)+(1-7)+ (121-141)+ (1-91).

Бумага: без филигранных и шампов;

Формат: 2 □, 36,5 x 23 см; количество строк — 23; высота шрифта — 87 мм.

Орнаментика: заставки, вязь, полевые украшения;

Переплет: доски в коже, с тиснением; застежка; корешок кожаный, с выступающими переплетными жгутами.

Сохранность: неудовлетворительная; книжный блок разбит; утрачена 1 застежка; покрытие переплета нарушено; корешок сильно поврежден.

Записи: пометы служебные — «ЗРИ», «чти», «чты сия»; на переплетных листах — указания на листы в книге с определенными молитвами.

Состав: 86 глав — молитвы, чины, последования.

6. Октоих. — Типография штаба Московского военного округа, 1913.

8 листов в тетради, сигнатуры на 1 листе = 11 тетрадей, нумерация тетрадей сплошная. 92 л. = 1- 91 +1 пустой.

Бумага: вержированная.

Формат: 2 □, 37 x 25 см; количество строк — 23.

Орнаментика: рамка, заставки, вязь, инициалы, полевое украшение; концевки — цветные, черно-белые.

Переплет: доски в коже, с тиснением; корешок с выступающими переплетными жгутами.

Записи: на переплетном листе — «Книга глаголемая Октай 1914 года»; чернила выцвели.

Состав: Песнопения. Глас 1–8.

Сохранность: покрытие переплета нарушено, корешок поврежден; застежки утрачены.

Примечания: Литография, крюковые ноты, в состав включена «нотная горка».

7. Пролог на март-май. — Москва: Типография единоверцев, б.г. (последняя четверть XIX в.). 2 листа в тетради, сигнатуры на 1 листе = 134 тетради, нумерация тетрадей сплошная.

470 л. = 1-470.

Бумага: без филиграней и штемпелей.

Формат: 4 □, 26,5 x 20 см; количество строк — 23; высота шрифта — 86 мм.

Орнаментика: заставки, вязь, инициалы

Переплет: доски в коже, с тиснением; 1 застежка; корешок дерматиновый; переплет от другой книги.

Записи: на верхней и нижней крышках переплета — указания молитв и служб с номерами листов в книге; на нижней переплетной крышке — «Сия книга в дар И.М. К. 1968 г.».

Состав: Краткие тексты о святых, чья память отмечается с 1 марта по 31 мая

Сохранность: неудовлетворительная; покрытие переплета нарушено; корешок и застежка кустарные.

Примечания: книжный блок очень обрезан, что привело к изменению размеров и формата книги (из 2° — 4°).

Шестоднев. — Москва: Типография единоверцев (?), последняя четверть XIX в. 2 листа в тетради, сигнатуры на 1 листе = 154 тетради, нумерация тетрадей сплошная. 303 лл. = 6-309.

Бумага: вержированная.

Формат: 2 □, 37 x 22 см; количество строк — 25; высота шрифта — 86 мм.

Орнаментика отсутствует (лист утрачен).

Переплет: утрачен.

Сохранность: неудовлетворительная; книжный блок разбит, листы выпадают, поля справа срезаны.

Октоих певческий, крюковый : рукопись. — Последняя четверть XIX в. — 127 лл., нумерация исследовательская. — Писцовая фолиация отсутствует.

Полуустав; почерк одной руки.

Бумага: штемпель фабрики наследников Сумкина, № 4 — Клепиков, 202 (1869, 1909).

Орнаментика: заставки, вязь (киноварь), инициалы: л. 3об., 13об., 18, 3е1, 46об., 64, 74об., 85, 105об.

Переплет: кустарный; доски в коже.

Записи: многочисленные записи на переплетных листах, в т. ч. : «Село Заган Новый. Господину Ивану Назаревичу».

Содержание: Песнопения, глас 1–8. Стихиры евангельские.

Сохранность: неудовлетворительная; переплет не сохранил форму; на листах следы затеков, пятна, следы насекомых; края листов повреждены; покрытие переплета повреждено, застежка утрачена.

Рассмотрим место новой библиотеки в контексте состава коллекции старообрядческой литературы НБРБ. Здесь собраны рукописные, гектографические и печатные издания. Хронологические рамки собрания — XVIII–XX вв., причем

рукописи и более половины изданий относятся к началу XX столетия. География коллекции включает издания из Москвы, Почаева, Клинцов, Вильно; все рукописи происходят из Забайкалья.

Состав коллекции включает старообрядческие издания конца XVIII — начала XIX в. из Почаева, Супрасля, Вильно, Гродно, Варшавы. Один из интересных экземпляров — Шестоднев, датируемый 1802 г. Судя по выходным данным в конце книги, он издан в г. Вильно, однако известно, что это издание выпущено типографией Селезнева в селе Махновка в 1794 г. Ситуация очень типичная для полулегальных старообрядческих изданий — указание ложных сведений (города и даты выхода). Интересен экземпляр еще и тем, что к нему приплетен большой рукописный фрагмент конца XIX в., содержащий тропари и службы. К «виленским» изданиям относится и богослужебная книга Канонник (1798). Город Вильно также значится как место издания на другой книге коллекции — Минея общая (1801), на которой сохранилась одна из наиболее поздних владельческих записей¹.

В известной полулегальной старообрядческой типографии Федора и Акима Карташевых в посаде Клинцы² была выпущена, пожалуй, одна из самых популярных книг в православной среде — Святцы. Есть экземпляр этого издания и в коллекции НБ РБ, датируется он приблизительно 1815 годом, издан малым (по современным меркам — «карманным») форматом — 8°. Переплет начала XIX в. не сохранился, в настоящее время у книги картонная обложка начала XX в.

Во второй половине XIX в. в Забайкалье появляются издания московской единоверческой типографии, а в начале XX столетия получили широкое распространение издания московских старообрядческих книгопечатен и старообрядческой типографии Уральска. В собрании НБ РБ есть старообрядческие издания Часовника, Канонника, фрагменты Службы воскресной и Азбуки начала XX в. Интересны для сравнительного анализа книжной традиции несколько старообрядческих изданий Псалтыря (конца XIX — начала XX в.)³.

В 1910 г. Московской христианской типографией при Преображенском богатырском доме был издан Златоуст, хранящийся в нашей коллекции. Книга достаточно объемная — более 500 листов, однако книжный блок и переплет хорошо сохранились. Этой же московской типографией, но уже в 1913 г. выпущена книга «Службы и житие с чудесами Николы Чудотворца», экземпляр которой также находится в коллекции.

Локальные особенности развития местной книжно-рукописной традиции в наибольшей степени отражают рукописные памятники.

Наиболее ярко книжно-рукописная традиция проявилась в рукописных сборниках. Очень важным для сохранения и изучения традиционной духовной культуры старообрядцев Забайкалья надо назвать находку и приобретение экспеди-

¹ На л. 2–11 скорописью середины XX в. шариковой ручкой написана владельческая скрепа: «сия //светая // богодухновенная // книга // Минея // общяя // принадлежать // Перельгону // Давыду //Сафроньвичу».

² Ныне — Брянская область.

³ На старообрядческом издании рубежа XIX–XX столетий сохранилась не часто встречаемая владельческая запись женщины — «Яковлива Варвара, 1933 г.р.»; заметим, что на л. 73 этой же книги сохранилась запись «Григорей Яковлев».

цией НБ РБ в 2003 г. сразу трех рукописных сборников духовных стихов из уставщической библиотеки. Сборники датируются концом XIX в., все — малого формата (8°). В их составе — около двадцати духовных стихов, среди которых как широко известные в забайкальских сборниках («З другом я вчера сидел...», «Кому повем печаль свою», «Прекрасная мати пустыня», «Что на юге и на севере на восточной на стране...» и др.), так и редко встречаемые исследователями в нашем регионе («Стихи Адомантовы», «Умоляла мать родная свое милое дитя» и др.).

Интересна рукопись апокрифа Сон Богородицы, получившего наибольшую популярность с конца XVIII в. и широко распространенного в среде забайкальских старообрядцев. Этот памятник демонстрирует тесную связь фольклорной и книжной культуры, использование ярких образов и метафор, свойственных устной народной традиции.

Служебные сборники из коллекции Национальной библиотеки Республики Бурятия содержат молитвословия, последования различных служб. Здесь также собраны несколько сборников поздней рукописной традиции с духовными стихами эсхатологического, догматического и исторического характера. Своеобразную и интересную часть книжно-рукописной традиции представляют сборники полемического характера (догматико-полемические, богословско-публицистические и т. д.). Полемические сборники содержат материалы по истории старообрядческих согласий и отражают полемику между представителями различных направлений и толков. Один из таких сборников, датируемый рубежом XIX–XX вв., есть и в нашей коллекции.

Полемическая литература распространялась не только в рукописной форме, но и с помощью машинописи, гектографии и литографии. В коллекции представлены гектографированные издания, вышедшие на рубеже XIX–XX вв. К концу XIX в. относится гектограф «Собеседование с беглопоповцами», принадлежавший, судя по штампу, старообрядческому священнику Емельянову. Началом XX в. датируются сочинения «О старообрядцах, приемлющих священство, но предосудительно удаляющихся от епископства белокриницкой митрополии», «Беседа преосвященного Арсения...», «Каноны, правила и часы». Определенная направленность ряда изданий коллекции позволяет предполагать наличие здесь небольшого фрагмента библиотеки старообрядческого священника белокриницкой иерархии.

Анализ приобретенного фрагмента библиотеки П. Перельгина позволил сделать следующие выводы: основная часть полученных книг относится к богослужебной литературе. Среди них лишь одна рукопись — крюковой Октоих. Есть издания как единоверческие, так и старообрядческой типографской традиции. Полностью отсутствует полемическая и духовная литература, а также рукописные сборники. В целом характер подбора изданий соответствует составу уже известных в нашем регионе библиотек поповского направления.

Литература

1. Бураева С. В. «Богодуховенные книги» старообрядцев-семейских Забайкалья. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2003.
2. Бородихин А. Ю. Забайкальский «Чистослов» (итоги археографического сезона 1992 года) // Наука в Сибири. 1993. № 8. С. 3.

ПРОБЛЕМЫ СОХРАНЕНИЯ И ТРАНСЛЯЦИИ
ДУХОВНОГО И МАТЕРИАЛЬНОГО НАСЛЕДИЯ
СТАРООБРЯДЦЕВ

PROBLEMS OF PRESERVING AND TRANSLATING
SPIRITUAL AND MATERIAL HERITAGE
OF THE OLD BELIEVERS

УДК 281.93-3:930

DOI 10.18101/978-5-9793-1674-1-276-286

**ПОПУЛЯРИЗАЦИЯ ДОКУМЕНТОВ ПО ИСТОРИИ СТАРООБРЯДЦЕВ
(СЕМЕЙСКИХ) БАЙКАЛЬСКОГО РЕГИОНА (XVIII–XX вв.)
КАК ВАЖНОЕ НАПРАВЛЕНИЕ НАУЧНО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОЙ
РАБОТЫ ГОСУДАРСТВЕННОГО АРХИВА РЕСПУБЛИКИ БУРЯТИЯ**

© **Жалсанова Бутит Цыдыпмункуевна**

доктор исторических наук,

Государственный архив Республики Бурятия

Россия, г. Улан-Удэ

butit62@mail.ru

В статье рассматривается издание двухтомного сборника документов трех государственных архивов Байкальского региона — Иркутской области, Забайкальского края и Республики Бурятия как одна из форм популяризации архивных документов по истории старообрядцев (семейских). В первый том вошли 151 документ из 16 фондов трех архивов за 1767–1917 гг., в которых отражена история прибытия старообрядцев в Забайкалье, их жизнедеятельность на новых местах, взаимоотношения с государственной властью, местной администрацией, православной церковью. Второй том содержит 142 документа из 15 фондов трех архивов за 1917–1930-е гг. Это документы об отношении старообрядческого населения к Советской власти, об участии в Гражданской войне, создании комсомольских и коммунистических ячеек, коллективизации, изменении быта, развитии просвещения и т. д. Совместный проект трех архивов позволил ввести в научный оборот ранее не изданные документы, а также опубликовать выявленные ранее документы согласно правилам публикации архивных документов.

Ключевые слова: Аввакум, старообрядцы, семейские, сборник документов, архивы Байкальского региона, фонд, научно-справочный аппарат, предисловие, указатель

POPULARIZATION OF DOCUMENTS ON THE HISTORY
OF THE OLD BELIEVERS (“SEMEISKIE”) OF THE BAIKAL REGION
(XVIII–XX CENTURIES) AS AN IMPORTANT RESEARCH WORK
FOR STATE ARCHIVE OF THE REPUBLIC OF BURYATIA

Butit Ts. Zhalsanova

Dr. Sci. (History)

Director, State Archive of the Republic of Buryatia

9a Sukhbaatar St., Ulan-Ude 670001, Russia

butit62@mail.ru

The article discusses the publication of a two-volume collection of documents from three state archives of the Baikal region which are located in the Irkutsk region, the Trans-Baikal region and the Republic of Buryatia, as one of the forms of popularization of archival documents on the history of the Old Believers ("Semeyskie"). The first volume includes 151 documents from 16 collections of three archives for 1767–1917, which reflect the history of the arrival of Old Believers in Transbaikalia, their life activity at new places, relations with the state authorities, local administration, and the Orthodox Church. The second volume includes 142 documents from 15 collections of three archives for the 1917-1930s. These are documents about the attitude of the Old Believer population to the Soviet government, about participation in the Civil War, the creation of komsomol and communist cells, collectivization, changes in life, the development of education etc. The joint project of the three archives made it possible to introduce previously unpublished documents into scientific circulation, as well as to publish previously identified documents in accordance with the rules for publishing archival documents.

Keywords: Avvakum, Old Believers, "Semeyskie", collection of documents, archives of the Baikal region, document, fund, scientific reference apparatus, preface, index

В последние годы история старообрядцев становится одной из востребованных и интересных научно-исследовательских тем в отечественной историографии и источниковедении. Интерес к теме возрос в связи с празднованием в 2020 г. таких значимых юбилейных дат в истории, как 400-летие со дня рождения протопопа Аввакума, видного русского церковного и общественного деятеля XVII в., автора многочисленных полемических сочинений, авторитетной и знаковой фигуры в старообрядчестве, и 250-летие со дня прибытия старообрядцев в Забайкалье в 1765 г.

Государственный архив Республики Бурятия, являясь хранителем бесценного документального наследия по истории старообрядцев Забайкалья за длительный период — с середины XVIII в. до наших дней, также не остался в стороне от этой актуальной темы. За 2015–2020 гг. архивом подготовлены две выставки документов с презентацией перед широкой общественностью, в т. ч. в формате онлайн, отреставрировано 75 дел фонда «Тарбагатайское волостное правление» — более 11 тыс. листов, оцифровано 371 дело — более 75 тыс. листов этого же фонда, издан двухтомный сборник документов архивов Байкальского региона по истории старообрядцев за 1768–1930-е гг.

Задачей настоящей статьи является обзор и анализ состава документов, представленных в двухтомном сборнике документов. Издания были подготовлены коллективами авторов-составителей, состоящими из архивистов трех государственных архивов Байкальского региона — Иркутской области, Забайкальского края и Республики Бурятия. Проект уникален для России, т. к. является первым проектом межрегионального взаимодействия государственных архивов при издании тематического сборника документов.

Изначально планировалось издание сборника документов только Госархива Бурятии по истории старообрядцев, проживающих на территории республики. В течение 2014–2015 гг. велась подготовительная работа по выявлению документов, анализ которой показал необходимость расширения географических рамок исследования, т. к. современные территории Бурятии, Забайкальского края и Иркутской области в течение длительного хронологического периода входили в состав Иркутской губернии. По соглашению с Государственными архивами Иркут-

ской области и Забайкальского края наш сборник документов обрел формат межрегионального.

Администрация Главы и Правительства Республики Бурятия, Министерство культуры Республики Бурятия поддержали наш проект, и в рамках государственной программы «Укрепление единства российской нации и этнокультурное развитие народов России в Республике Бурятия» архиву были выделены средства на издание, на которые в январе 2017 г. в издательстве «Оттиск» был напечатан первый том сборника документов.

Из выявленных архивистами документов 151 документ за 1766–1917 гг. вошли в первый том сборника. Надо отметить, что сохранность документов была разной: много дел до 1840-х гг. отличаются большим количеством листов, иногда до 500, при этом листы выцветшие, чернила тоже, все документы рукописные, многие плохо читаются.

В издании представлены документы девяти фондов Государственного архива Республики Бурятия: 1) фонд 207 «Тарбагатайское волостное правление» (2397 дел за 1736–1922 гг.) — это делопроизводственные документы Тарбагатайского волостного правления: сбор налогов и оброка, надзор за выполнением крестьянских повинностей, статистические сведения о количестве скота, посевах, сенокосений, урожая хлеба, учет прихода и расхода запасов хлеба, ведения учета населения и т. д.; 2) фонд 88 Управления Верхнеудинского коменданта (750 дел за 1764–1883 гг.) — о прибытии «семейщиков» в Удинск и об отправлении их дальше в Акшинскую крепость, Урлук, Хилок и т. д.; 3) фонд 337 «Верхнеудинское окружное полицейское управление Забайкальской области» (1866–1918 гг.) — о борьбе официальной церкви со старообрядческой конфессией, вовлечении староверов в единоверие, подробные отчеты священников о миссионерской деятельности; 4) фонд 34 «Куйтунское волостное правление»; 5) фонд 44 «Мухоршибирское волостное правление»; 6) фонд 150 «Пристав 2 участка Верхнеудинского округа»; 7) фонд 262 «Селенгинский Троицкий монастырь»; 8) фонд 478 «Старообрядческий епископ Иркутско-Амурский и Дальнего Востока»; 9) ФП.1 «Бурятский (обком КПСС) реском КППФ».

Документы Государственного архива Иркутской области в сборнике представлены пятью фондами: 1) фонд 50 Иркутской духовной консистории (12602 дела за 1725–1919 гг.). В 70 делах отложились документы о борьбе официальной церкви с «расколом», вовлечении староверов в единоверие, возвращении их снова к старообрядчеству. В фонде имеются подробные отчеты священников об их миссионерской деятельности, где описываются быт и вероисповедание староверов Куналейской, Мухоршибирской и Тарбагатайской волостей. Отчеты содержат статистические данные о числе «раскольников» по деревням и слободам, сведения о времени постройки, оснащении старообрядческих церквей и молельных домов; 2) фонд 24 «Главное управление Восточной Сибири (ГУВС) Министерства внутренних дел Российской империи»; 3) фонд 28 «Оекское волостное правление»; 4) фонд 50 «Иркутская духовная консистория Священного Синода»; 5) фонд Р.565 «Восточно-Сибирский отдел Всесоюзного географического общества СССР».

Государственный архив Забайкальского края представлен в сборнике документами двух фондов: 1) фонд 1 «Забайкальское областное управление» — ре-

визские списки крестьян Тарбагатайской волости по переписи 1834 г., материалы переписей 1851 и 1858 гг. по Куналейской, Мухоршибирской, Тарбагатайской волостям, документы I Всеобщей переписи населения 1897 г., список делегатов II Всероссийского старообрядческого съезда 1909 г., статистические сведения о старообрядцах различных сект и толков за разные годы, рапорты священников в Забайкальскую духовную консисторию о количестве «раскольников» и т. д.; 2) фонд 31 «Нерчинское горное управление» (274 дела за 1721–1913 гг.) — сведения о старообрядцах, проживавших при заводах, рудниках и селениях Нерчинского округа в начале XIX в., ревизские сказки за 1782 г. посельщиков Доронинской округи.

Надо отметить, что ранние документы о старообрядцах Забайкалья, вошедшие в сборник, были выявлены В. М. Пыкиным в фонде 88 «Управление Верхнеудинского коменданта» [Пыкин 2009]: это ордер (приказ) Селенгинского коменданта генерал-майора и кавалера Варфоломея Якоби удинскому коменданту секунд-майору Ивану Мертвецову от 8 октября 1766 г. об ожидаемом прибытии посельщиков при ротах Селенгинского пехотного полка и обеспечении их жалованием и провиантом, документы о расселении посельщиков по рекам Урлук, Хилок, об обеспечении их продовольствием, инструментами [История 2016: 13–15].

В сборник вошли документы, содержащие именные списки, ревизские сказки и т. д., например, «роспись Тарбагатайской Зосимо-Савватиевской церкви прихожанам разных поселений за ноябрь 1768 г.». Само дело впервые было обнаружено и введено в научный оборот известным сибирским этнографом Ф.Ф. Болоневым [Болонев 1994: 116–126]. Роспись представляет собой список семей Тарбагатайской слободы, Куналейской, Десятниковской, Бурнашевской деревень, причастившихся на исповеди [Там же: 15–35] и была ранее опубликована в монографии А. В. Пашинина [2015: 424–489].

Следующая группа опубликованных документов — это ведомости о старообрядцах Мухоршибирской, Куйтунской и Тарбагатайской слобод, Хараузской, Сундуриной, Средне-Брянской, Куналейской, Бурнашевой и Десятниковской деревень за 1795 г., хранящиеся в фонде Иркутской духовной консистории Государственного архива Иркутской области [История 2016: 35–66]. Анализ ведомостей показывает, что основная часть старообрядцев была выведена из Польши, из местности Ветка в 1764–1765 гг. Часть старообрядцев подробно указывают названия рек, местности и деревень. Например, в Урлуцкой слободе старообрядцы пишут, что выведены в 1767 г. из «разных селений, лежащих по рекам Сожи <так в тексте> и Бугу», в Окинской деревне — выведены в 1767 г. «из Польши с Украины от реки Днестр городов Бара и Бердича разных мест и селений», в Окинском Ключевском десятке — выведены в 1767 г. «из Польши с рек Сожи <так в тексте> и Боха, городов Гомеля и Хмельника, из принадлежащих к оным разным селений, в Бичурской деревне — выведены в 1767 г. из Польши с лежащих в оной рек Сожи и Боха городов Гоми и Хмельник», Борохоевской деревни — выведены в 1767 г. «из Польши, жившие по реке Сожи <так в тексте> местечка Ветки деревни Красной», в селе Архангельском — выведены в 1767 г. из Польши, жительство имевшие по реке Сожи <так в тексте> города Гоми местечка Ветки слободы Спасовой из разных близ оных селений», в Котойской де-

ревне — выведены в 1768 г. «из Польши с рек Буга и Днепра, местечка Холмичи, села Макарова и деревни Красной Слободки» и т. д. [История 2016: 254].

Посемейная ревизская сказка Тарбагатайского старообрядческого общества за 1811 г. также вошла в издание — это сведения на 261 семью в селениях: Тарбагатайская слобода, Куналейская, Куйтунская, Жиримская, Бурнашева, Надеина, Десятникова, Сундуринская, Новобрянская, Старобрянская, Нижнеталецкая, Талецкая деревни — всего 1442 фамилии и имени мужской части общества [История 2016: 66–108].

Впервые в сборнике представлены делопроизводственные документы, отражающие вероисповедную политику Российского государства в отношении старообрядческих общин Байкальского региона. Надо отметить, что большая часть документов отмечена грифом «секретно»:

1) секретная переписка Иркутской духовной консистории за 1835–1836 гг. о появившемся и пойманном в Бичурском селении старообрядческом попе Иване Мезенцове; о том, как раскольники Степан Белых и Захар Суменков тайно привезли его из Курской губернии для исполнения своих духовных треб [Там же: 111–112, 137];

2) секретный указ Иркутского губернского правления Верхнеудинскому окружному начальнику от 24 ноября 1838 г. о запрете ремонта часовни в селении Куналейском, о ненадлежащем исполнении верхнеудинским окружным начальником Мандриком своих обязанностей по запрету установки колоколов при часовнях [Там же: 114–115];

3) секретный указ Синода архиепископу Нилу об уничтожении обнаруженных при обыске у раскольников «запасных даров», привезенных из России и бережно хранимых ими (вещи, хлеб от раскольниковых попов) [Там же: 118];

4) секретный список наиболее «вредных по отмеченному упорству и действиям своим» раскольников Забайкальского края за 1841 г., среди которых Феодор Борисов из Куйтунского селения, Захар Суменков из Шаралдаевского и др. [Там же: 125–127];

5) секретное донесение Иркутского гражданского губернатора А.В. Пятницкого управляющему Министерству внутренних дел о раскольниках Верхнеудинского округа от 14 августа 1841 г., в котором он подробно пишет о мерах местной власти по привлечению старообрядцев в официальную церковь, о борьбе с уставщиками и предлагает переселение уставщиков и раскольников в «отдаленный край Сибири с их семействами», чтобы тем удалить самый корень зла, не давать разрешения на открытие запечатанной Куналейской церкви, удалить Николая Заиграева в Якутскую область [Там же: 132–145] и т. д.

В сборник вошли интересные документы — прошения старообрядцев о разрешении на постройку новой церкви в Тарбагатайской слободе, об открытии закрытых по решениям местных властей часовен, о разрешении отправлять богослужение в своей церкви, о защите от посягательств и гонений местной власти, заставляющих отказываться от своей старой веры и переходить в православную церковь и т. д.

Следующая группа документов относится к статистическим, к примеру донесения Верхнеудинской управы в Забайкальское областное правление о количестве раскольников и молитвенных домов. Так, в 1852 г. в Нерчинском округе

числится 630 раскольников, а в Верхнеудинском — 10680 [Там же: 178]; в 1865 г. в Верхнеудинском округе насчитывается 20877 раскольников [Там же: 195–196].

Таким образом, в первый том сборника документа по истории старообрядцев вошли делопроизводственные документы, освещающие историю прибытия старообрядцев (семейских) в Забайкалье, их жизнедеятельность на новых местах, взаимоотношения с государственной властью, местной администрацией, православной церковью.

В последующие годы работа по выявлению документов по истории старообрядцев продолжилась, и в 2020 г. вышел второй том межархивного сборника документов по истории старообрядцев Восточной Сибири за 1917–1930-е гг. Документы сборника раскрывают разные стороны жизнедеятельности старообрядцев (семейских): коренное переустройство хозяйственного и семейного быта, участие «семейского» населения в гражданской войне, коллективизации и культурной революции, взаимоотношения с православной церковью и государственной властью, взаимоотношения внутри самой старообрядческой церкви и т. д.

Документы в фондах как рукописные, так и машинописные. Сохранность документов разная, есть выцветавшие листы, некоторые рукописные документы плохо читаются из-за выцветших чернил, тексты документов содержат грамматические и синтаксические ошибки. Качество бумаги плохое, в 1920–1930-е гг. делопроизводство в основном велось на «папиросной» бумаге, клочках бумаги. В издание вошли 142 документа за 1917–1940-е гг.:

1) 16 документов из двух фондов Государственного архива Забайкальского края (ФП.1 Забайкальского губернского комитета РКП(б) и ФР.422 Забайкальского епархиального церковного управления), в которых нашла отражение история старообрядчества в Забайкальской области, в т. ч. история Донинской Николаевской церкви, старообрядческой общины, церковных деятелей — священника Кузьмы Олейникова, Иоанна Игнашева и т. д.;

2) 20 документов из трех фондов Государственного архива Иркутской области: 1) ФР.357 Архивная коллекция 1857–1966 гг.; 2) ФР.565 «Восточно-Сибирский отдел Всесоюзного географического общества СССР»; 3) ФР.504 «Иркутский городской Совет народных депутатов». Это документы по истории Иркутской Покровской старообрядческой церкви (выявлены д-ром ист. наук С. В. Васильевой), результаты научных экспедиций А. Н. Добромыслова по изучению старообрядцев Забайкальской области в 1920–1930-е гг.;

3) 106 документов из 10 фондов Государственного архива Республики Бурятия: ФП.1 — Бурятского обкома КПСС, ФП.36 — Бурятского рескома ВЛКСМ, ФР.248 — Совета Министров Республики Бурятия, ФР.251 — Комиссии по улучшению труда и быта женщин при ЦИК БМАССР, ФР.475 — Президиума Верховного Совета Республики Бурятия, ФР.478 — Исполкома БМАО РСФСР, ФП.69 — Комиссии по изучению истории Октябрьской революции, ФР.110 — Народного суда Тарбагатайского района, ФР.1934 — Мухоршибирского сельсовета, Ф.478 — старообрядческого епископа Иркутско-Амурского и Дальнего Востока.

Октябрьская революция 1917 г. разделила российское общество, в т. ч. и «семейских». Статья активного участника тех событий Е. Савельева свидетельствует о том, что с началом гражданской войны и военной интервенции часть забай-

кальских семейских крестьян принимала самое активное участие в партизанском движении. Революционными центрами Забайкалья становятся села, где активную работу проводили большевики: С. Ю. Широких-Полянский под фамилией учителя Тарасова в с. Бичуре, А. П. Смолин, Е. В. Лебедев, Е. Ф. Савельев, Е. Л. Петров и др. в Мухоршибирской, Тарбагатайской, Большешуналейской волостях [История 2020: 316–325].

После окончания гражданской войны и с установлением Советской власти начинается процесс большевизации семейских деревень. Как отмечается в документах, «к советской власти «семейские» относятся не особенно доброжелательно. Во многих селах некоторые слои населения даже враждебно, не признают ее, придерживаясь слов писания «несть власти, аще не от бога» [История 2020: 74].

В старообрядческих селах началась работа по созданию коммунистических и комсомольских ячеек, которые занимались вопросами организации коллективных хозяйств, посевной кампании и хлебозаготовок, вовлечения молодежи в комсомольские ячейки и т. д. Из протокола совещания партийных работников «семейских» районов от 17 июля 1928 г. следует, что в селах функционировали 14 коммунистических ячеек, общее число членов партии — 125, кандидатов — 57 человек. По Ново-Брянской ячейке одна из лучших в течение 1927 г. притока не было, в 1928 г. поступило 4 заявления. Верхне-Жиримская ячейка выросла в 1923–1925 гг. на два человека, в 1926–1927 гг. — на 1 человека, за 1928 г. роста нет. Окино-Ключевская ячейка со дня организации с 1 января 1924 г. приняла в партию 1 человека и перевела из кандидатов в действительные члены 1 человека [Там же: 111–112].

В докладной записке Бурят-Монгольского обкома ВЛКСМ от 13 июня 1929 г. приводятся данные о том, что комсомольские ячейки в «семейских» районах образовывались поэтапно: в 1923 г. в с. Нижний Жирим, в 1924 г. в с. Большой Куналей, в 1927 г. в с. Куйтун, в 1928 г. в с. Надеино, в 1929 г. в с. Борнашево и т. д. [Там же: 162–163].

В сборнике выделяется комплекс документов об исследованиях жизни и быта семейских, материалы совещаний партийных и советских органов по партийной, антирелигиозной работе в «семейских» районах, работе с молодежью, с женщинами и т. д. Во многих документах отмечается, например, что «старообрядцы отличаются трудолюбием, живут семьями, долгое время не разделяясь, вследствие чего в каждой семье имеется достаточное количество работников и к наемному труду старообрядцы прибегают редко» [Там же: 45].

В документах приводятся статистические данные: так, из доклада Забайкальского губернского комитета РКП(б) за 1925 г. о старообрядцах следует, что «количество старообрядческого населения в губернии достигает 23 326 человек, из которых только 8012 зарегистрированы в общинах. Наибольший процент старообрядцев падает на Петро-Заводский уезд, где насчитывается 22296 старообрядцев — 32,5 % всего населения уезда. 6 волостей (Бичурская, Коротковская, Мензинская, Урлукская, Красноярская и часть Нижне-Тарбагатайской) заселены почти исключительно старообрядцами. По своему составу старообрядцы исключительно крестьяне» [Там же: 43–44].

Население старообрядческих сел стремительно росло, поэтому семейские должны были заселять все новые и новые места. Нехватка свободных земель

приводила к тому, что «семейские» общества не принимали новых членов, например, Гашейское общество с 1926 г. не принимало к себе новых поселенцев, желающих переселиться [Там же: 86]. Тот же недостаток земли был в с. Новая Брянь, что заставляло старообрядцев выселяться и образовывать новые поселки, такие как Леоновский (80 человек), Михайловский (16 семей), Павловский (8 семей). Сами старообрядцы по-прежнему оставались довольно зажиточным народом, со своими культурными особенностями в быту и хозяйстве [Там же: 93].

В начале 1930-х гг. Советское правительство взяло курс на социальное и хозяйственное строительство. Колхозное строительство в «семейских» селах проходило медленно. В информации Бурят-Монгольского обкома ВКП(б) отмечается, что если по состоянию на 30 апреля 1932 г. в Мухоршибирском районе было коллективизировано 46 % хозяйств, то в «семейских» сельских советах, селах было 23 колхоза с 711 дворами, что составляет 16,9 % к общему числу хозяйств «семейских» сельских советов и сел. Например, с. Хонхолой имеет 940 дворов, из них коллективизировано всего 4%, с. Никольск имеет 720 дворов, из них коллективизировано 7 %. Бурят-Монгольский обком ВКП(б) называет следующие причины «слабости» коллективизации в «семейских» районах: 1) сильное влияние кулачества, уставщиков (поповщины); 2) слабая организация труда в существующих колхозах и отсутствие массовой работы среди единоличников — бедняков и середняков; 3) абсолютно неудовлетворительная работа с беднотой; 4) превалирует в работе администрирование, а не ведение повседневной кропотливой массовой работы [История 2020: 200–201].

В характеристике, данной Бурят-Монгольским обкомом партии Мухоршибирскому району в 1935 г., отмечается, что «старообрядческое население района, составляющее до 70%, является консервативным, религиозно-фанатичным и отсталым». В районе происходили контрреволюционные выступления, особо выделяются: а) вооруженное выступление в марте 1930 г., которое охватывало целый ряд старообрядческих сел (Новый Заган, Бильчир, Мухоршибирь, Ново-Заганское и другие) под руководством Алексея Конечных; б) ликвидированная повстанческая организация землемера Астахова и кулака Борисова в марте 1931 г. в старообрядческих селах Шаралдай, Гашей, Заган, Хара-Шибирь, Мухор-Шибирь и др.); в) вооруженное контрреволюционное выступление в августе 1931 г., руководимое дорожным техником Кравченко и кулаком И. И. Жиреевым, в котором участвовало 620 человек старообрядческих сел (Хонхолой, Никольск, Хара-Шибирь, Сутайский и Цаган-Челутайский сомоны); г) в декабре 1932 г. вскрыта и ликвидирована повстанческая организация, готовившая вооруженное выступление; д) в мае 1934 г. в селах Никольском и Хонхолое вскрыта и ликвидирована диверсионно-повстанческая организация, связанная с Петровско-Забайкальским, Олинским районами, и т. д. [Там же: 260–261].

В 1930-е гг. происходят большие изменения в просвещении семейских. Сознавая необходимость обучения своих детей грамоте, тем не менее они неохотно отдавали своих детей в школы. Причиной было противодействие со стороны уставщиков (духовных старообрядческих руководителей), которые считали, что школьное учение — смертный грех, за который ни в настоящей, ни в будущей жизни не будет прощения, а прихожан, которые ослушивались, порицали и отлучали от прихода [Там же: 23–25].

В результате активной работы по распространению просвещения количество учащихся в школах только Тарбагатайского аймака с 1934 по 1938 г. увеличилось с 2079 до 3730 человек, на 1 января 1938 г. числилось 18 школ, из них 14 начальных, 3 неполных средних и 1 средняя [Там же: 290].

В «семейских» районах проводилась активная работа по ликвидации неграмотности: Мухоршибирский, Нижне-Заганский, Хонхолойский, Никольский сельсоветы проводили работу по развертыванию сети школ по ликвидации неграмотности: в с. Новая Брянь — 2-комплектная, в с. Надино — 1-комплектная, в с. Старая-Брянь — 1-комплектная, в с. Куйтун — 3-комплектная, в с. Большой Куналей — 3-комплектная, в с. Тарбагатай — 2-комплектная, в с. Нижний-Жирим — 1-комплектная, в с. Десятниково — 1-комплектная, в с. Верхний-Жирим — 1-комплектная, в с. Харауз — 1-комплектная [Там же: 128]. Тем не менее результаты этой работы были слабыми, например, в 1935 г. в Бичурском районе из учтенных 3561 неграмотных обучается всего 1795, а из 2610 малограмотных учатся только 991 человек [История 2020: 254].

Преобразования Советской власти изменили привычный семейный уклад семейских, женщины начинают постепенно втягиваться в общественную жизнь. Об этих событиях красноречиво свидетельствуют документы 1-й женской беспартийной конференции об охране материнства и раскрепощении женщин в Тарбагатайской волости от 1–2 мая 1924 г. [Там же: 40–43] и 2-го республиканского съезда кресткомов БМАССР о вовлечении крестьянской женщины в работу общественной взаимопомощи [Там же: 49]. Вследствие связи с работы ясельного комитета и расширения сети детских ясель «семейская» женщина смогла освободиться от ведения домашнего хозяйства, получив при этом возможность участвовать в местной общественной работе и работе в общегосударственном масштабе [Там же: 46–47, 109, 116–118, 125].

Одним из направлений антирелигиозной политики в 1920–1930-х гг. было закрытие и изъятие зданий культа разных конфессий, в т. ч. и старообрядцев. В 1920–1930-е гг. старообрядческие общины одна за другой стали закрываться, отказываться от своих храмов. В документах фонда Иркутского городского Совета народных депутатов отражена история Иркутской Покровской старообрядческой церкви: 20 июня 1920 г. между Советом рабочих и крестьянских депутатов и жителями г. Иркутска был заключен договор о безвозмездной передаче церкви и всего ее имущества, в т. ч. метрических книг, единоверцам, опись имущества церкви, устав общины и т. д. [История 2020: 31–39]. Позже, в 1936 г., здание Иркутской Покровской церкви будет передано под общежитие стоматологического института [История 2020: 273–277].

Документы фонда Забайкальского епархиального церковного управления Государственного архива Забайкальского края позволяют рассмотреть историю прихожан Донинской Николаевской церкви, часть которых после революции 1917 г. постепенно начинает уходить из единоверия в старообрядчество. Это обращения в Забайкальскую духовную консисторию с ходатайством об исключении их из единоверия в старообрядчество с оставлением в их ведении храма [Там же: 10–12, 15–16]. Другая часть прихожан продолжала находиться в единоверии и не желала уходить с прихода, так, единоверческий священник Донинской Николаевской

церкви Иоанн Игнашев пишет прошения в Забайкальский епархиальный совет об оказании содействия в передаче церкви единоверцам [Там же: 17–21].

В документах сборника отражена деятельность Русской старообрядческой эмиграции в Китае. В 1925 г. в Харбине был освящен новопостроенный каменный храм во имя святых апостолов Петра и Павла и обосновался епископ Иосиф (в миру Яков Исакович Антипин). Личная переписка старообрядческого епископа Иосифа, протоиерея Иоанна Кудрина, епископа Афанасия свидетельствует об истории старообрядческого прихода в г. Харбине [История 2020: 47–48, 158–159, 197–200].

В сборник также включены документы о закрытии старообрядческих обществ, например протокол общего очередного заседания Бурят-Монгольского бюро РКП(б) от 5 марта 1924 г. о закрытии обществ в селах Большой Куналей, Хонхолой и Никольск [Там же: 39]. 14 ноября 1930 г. вышло предписание СНК РСФСР об изъятии церковных колоколов для нужд промышленности [Там же: 192], в 1935 г. закрываются церкви и молитвенные дома в с. Верхний и Нижний Жирим, с. Харитоново и т. д. [Там же: 242–247, 249, 251–252].

Все публикуемые документы в обоих томах расположены по хронологическому принципу, имеют самостоятельные порядковые номера, даты, заголовки. Документы датированы по времени их составления, также указывается место их составления и делопроизводственный номер (при наличии). Заголовки к документам даны составителями. Текст каждого документа сопровождается указанием номера фонда, описи, дела, листа, подлинности и копийности. Большинство документов публикуется полностью, без извлечений. Если документ публикуется в извлечении, то в тексте документа пропуск обозначается отточием. Подписи под всеми архивными документами сохраняются.

Текст документов передан в соответствии с современными правилами орфографии и пунктуации, стилистические особенности документов сохранены. Погрешности текста, не имеющие смыслового значения (орфографические ошибки, опечатки и т. д.), исправлены в тексте без оговорок. Пропущенные в тексте документов и восстановленные составителем слова и части слов заключены в квадратные скобки.

Текстуальные примечания обозначаются звездочкой, помещаются как постраничные сноски, последующие примечания в пределах документа обозначаются двумя, тремя и т. д. звездочками. В них указаны погрешности текста.

Оба тома сборника документов оснащены научно-справочным аппаратом, в состав которого вошли предисловия (историческое и археографическое), комментарии к документам, список сокращений, список использованных фондов, именной и географический указатели. В первый том вошел тематический перечень документов из 285 заголовков.

К документам составлены комментарии, дополняющие содержание документов. Надо отметить список почти 100 сокращенных слов во втором томе: 1920–1930-е годы отличаются частым употреблением общепринятых аббревиатур СССР, СНК, РСФСР, РККА и т. д. и редко употребляемых — РКШ (районная колхозная школа), РОМ (районный отдел милиции), РПС (районный потребительский союз) и др. Составители при расшифровке пользовались архивными документами, энциклопедическими изданиями, научной литературой. В текстах

документов оставлены сокращения слов без точек, обозначающих единицы величин согласно ГОСТу 8.417: г — грамм, ц — центнер, м — метр и т. д., общепринятые сокращения слов до одной начальной буквы, например, г. — год, в. — век, т. п. — тому подобное, т. д. — так далее.

Именные указатели содержат алфавитный перечень фамилий с инициалами и без инициалов, встречающихся в тексте документов (всего в обоих томах более 1400 имен).

Географические указатели состоят из названий географических объектов, описываемых или упоминаемых в документах издания: названия административно-территориальных единиц, рек, озер и др. (в каждом томе в указателе более 160 названий).

Опубликованные документы позволяют проследить интересную историю старообрядчества Байкальского региона на протяжении более 160 лет, дают уникальный шанс прикоснуться к повседневной жизни старообрядцев (семейских), к их самобытной культуре и свидетельствуют о силе духа этой группы русского населения, сумевшей в условиях гонений и трудностей сохранить верность своим убеждениям. Авторы-составители уверены, что издания будут иметь большую ценность для исследователей истории старообрядцев и послужат источником для написания новых интересных работ.

Литература

1. Болонев Ф. Ф. Старообрядцы Забайкалья в XVIII–XX вв. Новосибирск, 1994. С.116–126.
2. История старообрядцев (семейских) в документах государственных архивов Байкальского региона (1766–1917 гг.) [сб. документов, комментарии, перечень документов] / авт.-сост. Б. Ц. Жалсанова, Л. М. Карчанова, И. С. Кириллов, Ю. А. Ковтуненко, В. В. Перфильев, Н. Г. Сороковикова, К. А. Ступников, Н. В. Чичкова. Иркутск: Оттиск, 2016. 336 с.: ил.
3. История старообрядцев (семейских) в документах государственных архивов Байкальского региона (1917–1930-е гг.) [сб. документов, комментарии, перечень документов] / авт.-сост. Б. Ц. Жалсанова, М. С. Новолодская, В. Ю. Ткачева, О. И. Прокопьева и др.; науч. ред. С. В. Васильева. Улан-Удэ: Изд-во ПАО «Республиканская типография», 2020. 350 с.: ил.
4. Пашинин А. В. Статистические источники по генеалогии крестьянских родов (семей) конца XVII — начала XX в. в фондах Государственного архива Республики Бурятия. Иркутск: Оттиск, 2015. С.424–489.
5. Пыкин В. М. Старообрядцы Забайкалья — семейские: материалы к спецкурсу. Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2009. 168 с.

УДК 281.93-3:930
DOI 10.18101/978-5-9793-1674-1-287-290

ИСТОРИЯ СТАРООБРЯДЦЕВ ЗАБАЙКАЛЬЯ В ДОКУМЕНТАХ ГОСУДАРСТВЕННОГО АРХИВА РЕСПУБЛИКИ БУРЯТИЯ

© **Новолодская Мария Сергеевна**
кандидат исторических наук,
Государственный архив Республики Бурятия
Россия, г. Улан-Удэ
mariya-novolodskaya@yandex.ru

В статье пойдет речь о старообрядцах Забайкалья и документах Государственного архива Республики Бурятия, в которых отражена история и культура старообрядцев. Подробно характеризуются фонды Государственного архива Республики Бурятия, дается характеристика каждой группы документов в исторической и хронологической последовательности. Особая роль отведена газетным статьям и фотодокументам, которые освещают быт, культуру и песенную традицию. Все группы документов освещают жизнедеятельность старообрядцев на новом месте, взаимоотношения с местной администрацией и православной церковью. Государственный архив Республики Бурятия придает большое значение обеспечению сохранности и доступа к документам о старообрядцах, т. к. старообрядцы — самобытная и яркая группа населения, которая за историю своего присутствия в Забайкалье смогла сохранить не только хозяйственный, но и культурный уклад.

Ключевые слова: старообрядцы, Бурятия, Забайкалье, история, культура

HISTORY OF THE OLD BELIEVERS OF TRANSBAIKALIA IN THE DOCUMENTS OF THE STATE ARCHIVES OF THE REPUBLIC OF BURYATIA

Maria S. Novolodskaya
Cand. Sci. (History), Chief Archivist of the Document Publishing Department,
State Archive of the Republic of Buryatia
9a Sukhbaatar St., Ulan-Ude 670001, Russia
info.garb@govrb.ru

The article deals with the Old Believers of Transbaikalia and the documents of the State Archives of the Republic of Buryatia, which reflect the history and culture of the Old Believers. The funds of the State Archives of the Republic of Buryatia are characterized in detail, a description of each group of documents is given. The characteristics of the documents are given in historical and chronological order. A special role is assigned to newspaper articles and photographic documents that highlight everyday life, culture and singing tradition. All groups of documents cover the life of Old Believers in a new place, relations with the local administration and the Orthodox Church. The State Archives of the Republic of Buryatia attaches great importance to ensuring the safety and access to documents on the Old Believers, since the Old Believers are an original and vibrant group of the population, which during the history of its presence in Transbaikalia was able to preserve not only the economic, but also the cultural structure.

Keywords: Old Believers, Buryatia, Transbaikalia, history, culture

Государственный архив Республики Бурятия является основным хранителем богатейшего документального наследия. Важное место в нем занимают фонды, относящиеся к истории и культуре старообрядцев.

Ф.34 — Куйтунское волостное правление, 1258 дел за 1884–1912 гг.

Ф.88 — Управление верхнеудинского коменданта, 758 дел за 1764–1828 гг.

Ф.207 — Тарбагатайское волостное правление, 2478 дел за 1736–1921 гг.

Ф.262 — Селенгинский Троицкий монастырь, 612 дел за 1682–1913 гг.

Ф.337 — Верхнеудинское окружное полицейское управление, 10844 дела за 1843–1918 гг.

Ф.478 — Старообрядческий епископ Иркутско-Амурский и Дальнего Востока, 7 дел за 1867–1936 гг.

ФП.1. — Бурятский обком КПСС, 26466 дел за 1920–1991 гг.

ФП.36 — Бурятский реском ВЛКСМ, 9765 дел за 1920–1992 гг.

ФП.69 — Комиссия по изучению истории Октябрьской социалистической революции и истории Коммунистической партии большевиков, 1026 дел за 1905–1969 гг.

ФР.110 — Народный суд Тарбагатайского района, 5 дел за 1920–1922 гг.

ФР.248 — Совет Министров Республики Бурятия, 11639 дел за 1921–1997 гг.

ФР. 251 — Комиссия по улучшению труда и быта женщин при ЦИК БМАССР, 33 дела за 1925–1932 гг.

ФР.475 — Президиум Верховного Совета Республики Буряти, 7339 дел за 1921–1995 гг.

ФР.478 — Исполнительный комитет Совета рабочих, крестьянских и красноармейских депутатов Бурят-Монгольской АО РСФСР, 83 дела за 1922–1923 гг.

ФР.1934 — Мухоршибирский сельский Совет депутатов трудящихся, 102 дела за 1931–1970 гг.

Исходя из содержания документов в указанных фондах, документы можно подразделить на следующие группы: делопроизводственные документы, освещающие жизнедеятельность старообрядцев на новом месте, взаимоотношения с местной администрацией и православной церковью (протоколы, предписания, прошения, распоряжения); статистические (именные списки, информация райисполкомов и другие статистические данные). К особой группе документов можно отнести периодические издания — газетные статьи и фотодокументы, которые отражают традиционный быт старообрядцев и традиционную «песенную» культуру.

Старообрядцы (семейские) прибыли в Забайкалье во второй половине XVIII в. Местная администрация проводила мероприятия для закрепления старообрядцев на новых местах. Согласно архивному документу — предписанию Селенгинской канцелярии Удинской канцелярии о выдаче будущим поселенцам хлебопахотных инструментов и сенокосных предметов от 13 марта 1766 г., поселенцам были выданы инструменты и предметы для ведения земледелия, что определило их дальнейший хозяйственный уклад [ГАРБ. Ф. 88. Оп. 1. Д. 7. Л. 21, 23].

Стоит отметить, что количество старообрядцев было небольшим. Согласно именным спискам старообрядцев Тарбагатайской волости за 1820 г., численность прибывших составила всего 182 человека [ГАРБ. Ф. 207. Оп. 1. Д. 38. Л. 2–2об.]. Местная администрация активно боролась с раскольниками. Так, из архивных документов мы узнаем, что «раскольникам» запрещалось проводить богослуже-

ния в молитвенных домах и часовнях, а для венчания с православными запрашивались разрешения в вышестоящие инстанции, в частности предписание Иркутского общего губернского управления Тарбагатайскому волостному правлению о запрете раскольникам проводить богослужения в молитвенных домах и часовнях, отношение священника Тарбагатайской Зосимо-Савватиевской церкви в Тарбагатайское волостное правление о разрешении венчания браков раскольников с православными [ГАРБ. Ф. 207. Оп. 1. Д. 38. Л. 6; Ф. 207. Оп. 1. Д. 2202. Л. 106].

Советская власть активно проводила массово-политическую работу среди старообрядческого населения по ликвидации неграмотности, в частности открывались избы-читальни, проводилась работа по улучшению сельскохозяйственного быта старообрядцев. Данная информация прослеживается в таких документах, как «Резолюция Бурят-Монгольского обкома ВКП (б) о работе среди «семейских» крестьянок» от 19 декабря 1926 г. [ГАРБ. ФП. 1 Оп. 1. Д. 1214. Л. 34, 39], «Информация Бурят-Монгольского обкома ВКП (б) о быте и экономическом состоянии старообрядческого населения Бурят-Монгольской АССР» за 1926 г. [ГАРБ. ФП. 1. Оп. 1. Д. 961. Л. 74–75], и многих других документах.

В Государственном архиве Республики Бурятия на хранении имеются фотодокументы: «Семейские» женщины на занятиях по ликвидации неграмотности», «Первые курсы «семейских» крестьянок при Бурят-Монгольском обкоме ВКП (б) от 29 марта 1928 г. и т. д.

В первой половине XX в. старообрядцы, как и все конфессии, подверглись репрессиям. Советское государство проводило мероприятия по закрытию молитвенных домов и церквей. Эти события нашли отражение в «Выписке из протокола заседания президиума Тарбагатайского райисполкома о закрытии старообрядческой церкви в с. Тарбагатай» от 29 июня 1935 г. [(ГАРБ. ФР.248. Оп.3. Д.156. Л.2]. Всего же по состоянию на 1936 г. в Тарбагатае осталось 31 «верующий старообрядческого прихода села Тарбагатай». Несмотря на эти мероприятия, старообрядцы сохраняли свою веру.

В годы Великой Отечественной войны старообрядцы, так же как и весь советский народ, активно оказывали помощь фронту, собирали деньги для постройки самолетов, отправляли продукты и теплые вещи для Красной Армии. Так, из акта об отправке новогодних подарков жителей Тарбагатайского аймака бойцам Красной Армии от 25 декабря 1941 г. видно, что «мяса скотского разного поступило 1008 кг, <...> сала свиного 48 кг 600 гр, <...> сухарей 61 кг» и др. [ГАРБ. ФП. 43. Оп. 1. Д. 289. Л. 39–40]. В 1943 г. колхозники Тарбагатайского района сдали 304 184 руб. на строительство эскадрильи «Социалистическая Бурят-Монголия» [ГАРБ. ФП. 43. Оп. 1. Д. 323. Л. 22.]. Трудящиеся Бичурского аймака в 1943 г. писали И. В. Сталину о своем вкладе в Победу следующее: «За время Отечественной войны колхозы нашего аймака сдали фронту и государству 700 тысяч пудов хлеба, 145 800 пудов овощей, 180000 пудов картофеля, 40200 пудов мяса, 147 700 пудов молока, 713 000 штук яиц. Кроме того, продуктов питания в подарок фронту — бойцам Красной Армии и трудящимся города Ленина сдано на сумму 854 000 рублей, 100 голов крупного рогатого скота и т. д.» [ГАРБ. ФП. 10. Оп. 1. Д. 140. Л. 1–2].

Послевоенное развитие забайкальского старообрядчества связано с нарастающей интеграцией в советское общество и попытками сохранить «старую веру» в этих условиях. В 1962 г. в селе Кусоты Мухоршибирского района было 78 старообрядцев, в 1976 г. в Бичурском районе — «12 человек, считающих себя уставщиками или служителями культа» [ГАРБ. ФР. 1857. Оп.1. Д.32. Л.3; ФР. 1857. Оп. 1. Д. 79. Л. 8], а в 1980 г., как следует из информации Бичурского райисполкома, — 7 старообрядцев [ФР. 1857. Оп. 1. Д. 79. Л. 24–25]. Старообрядцы продолжали сохранять свою «традиционную» культуру.

На современном этапе (1990–2000-е гг.) происходит возрождение культуры старообрядцев, создаются религиозные старообрядческие общины, проходят съезды. В частности, в 1993 г. был проведен I съезд старообрядцев Забайкалья, где были приняты основополагающие документы и избран руководящий орган — вече. В 2000-х гг. старообрядцы как культурно-исторический феномен становятся центром внимания ученых. Проводятся научно-практические конференции, посвященные проблемам истории, культуры и языка «семейских» Забайкалья. Правительством Республики Бурятия разрабатывается и утверждается республиканская целевая программа «Изучение, сохранение и развитие культуры «семейских» (2001–2006 гг.)». В 2015 г. Постановлением Правительства Республики Бурятия утверждается Государственная программа «Укрепление единства российской нации и этнокультурное развитие народов России в Республике Бурятия» [ГАРБ. ФР. 2028. Оп. 1. Д. 1057. Л. 50; ФР. 2028. Оп. 1. Д. 1057. Л. 52]. Ее цель — изучение и сохранение традиционной культуры «семейских». Государственный архив Республики Бурятия придает большое значение обеспечению сохранности и доступа к документам о старообрядцах.

Таким образом, старообрядцы — самобытная и яркая группа населения, которая за историю своего присутствия в Забайкалье смогла сохранить не только хозяйственный, но и культурный уклад, что отражено в документах Государственного архива Республики Бурятия, которые доступны для широкого круга исследователей.

Источник

ГАРБ — Государственный архив Республики Бурятия.

Литература

1. Болонев Ф. Ф. Семейские: Историко-этнографические очерки. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1992. 224 с.
2. История старообрядцев (семейских) в документах государственных архивов Байкальского региона (1766–1917 гг.) [сб. документов, комментарии, перечень документов] / авт.-сост. Б. Ц. Жалсанова, Л. М. Карчанова, И. С. Кириллов, Ю. А. Ковтуненко, В. В. Перфильев, Н. Г. Сорокикова, К. А. Ступников, Н. В. Чичкова. Иркутск: Оттиск, 216. 336 с.
3. История старообрядцев (семейских) в документах государственных архивов Байкальского региона (1917–1930-е гг.) Ч. 2 [сб. документов, комментарии, перечень документов] / науч. ред. С. В. Васильева. Улан-Удэ: ПАО «Республиканская типография», 2020. 352 с.

УДК 281.93-3(498)

DOI 10.18101/978-5-9793-1674-1-291-300

**ОБЩИНА РУССКИХ-ЛИПОВАН (РУМЫНИЯ).
МЕРОПРИЯТИЯ, ОРГАНИЗОВАННЫЕ ОБЩИНОЙ РУССКИХ-ЛИПОВАН
РУМЫНИИ В ДЕЛЕ СОХРАНЕНИЯ РЕЛИГИОЗНЫХ
И МОРАЛЬНО-ДУХОВНЫХ ЦЕННОСТЕЙ**

© **Тудосе Павел**

Община русских-липован Румынии

Румыния, г. Брэила

rudn_5@yahoo.com

Реферат «Мероприятия, организованные Общиной русских-липован Румынии (ОРЛР) в деле сохранения религиозных и морально-духовных ценностей», определяет задачи и основные направления Общины русских-липован Румынии в области сохранения культурных и морально-духовных ценностей липованского этноса, а также мероприятия по их реализации.

При этом главными приоритетами ОРЛР являются воспитание, образование, сохранение и продвижение русского языка, русской культуры и духовности, а также стремление сохранить в подлинной форме лучшие традиции своих предков.

Поднимаются вопросы духовного воспитания детей школьного возраста из среды русских-липован в качестве достойного примера новых поколений. Раскрывается роль ОРЛР и старообрядческой церкви Румынии в воспитании взрослого поколения. Обозначена актуальность таких аспектов, как традиции семьи и их значение в современных условиях. Особенно поставлен акцент на формирование и воспитание детей-школьников, их способность сохранять традиции липованского этноса и чувство собственного достоинства, как представителей нового поколения, проживающего в современной Румынии.

Ключевые слова: церковь, семья, школа, Община русских-липован, старообрядцы, липоване, духовные ценности, воспитание, традиции, нравственность

**RUSSIAN LIPOVAN COMMUNITY (ROMANIA).
EVENTS ORGANIZED BY THE RUSSIAN-LIPOVAN COMMUNITY
OF ROMANIA FOR PRESERVING RELIGIOUS,
MORAL AND SPIRITUAL VALUES**

Pavel Tudose

Russian Lipovan Community

Breila, Romania

rudn_5@yahoo.com

This work defines the tasks and main directions of the Russian-Lipovan Community of Romania in the field of preserving the cultural, moral and spiritual values of the Lipovan ethnos, as well as measures for its implementation.

At the same time, the main priorities of the Community are upbringing, education, preservation and promotion of the Russian language, Russian culture and spirituality, as well as the desire to preserve the best traditions of their ancestors in their original form.

The paper raises the questions of spiritual education of schoolchildren among the Russian Lipovans as a worthy example of new generations. The role of ORLR and the Old Believer Church of Romania in the upbringing of the adult generation is revealed. The relevance of

such aspects as family traditions and their importance in modern conditions are indicated. The emphasis was placed on the formation and upbringing of schoolchildren, their ability to preserve the traditions of the Lipovan ethnos and self-esteem, as representatives of a new generation living in modern Romania.

Keywords: Church, Family, School, Community of Russians-Lipovans, Old Believers, Lipovans, spiritual values, education, traditions, morality

Мероприятия организованы Общиной русских-липован Румынии с целью сохранения религиозных и морально-духовных ценностей

Уже более чем три столетия феномен старообрядчества привлекает внимание многих исследователей, как церковные деятелей, так и ученых разных направлений.

Переселение староверских общин за границу — в Польшу, Балтийские страны, на Кавказ, в Турцию, Дунайские княжества, Австрийские владения и т.п. шло еще с петровских времен [Кириллэ 1992: 270]. Локализация первичных регионов проживания пришедших на территории Румынии старообрядцев-липован несколько затруднена, хотя известно, «что их путь связывают с Веткой и Стародубьем» [Лилеев 1895: 262]. Отсюда беглецы, создавая «этноконфессиональную общность липован», продвигались в Молдавию и Валахию, которые в XIX в. вошли в состав Большой Румынии [Пригарин 2010: 20]. В настоящее время в Румынии проживает, по официальным данным, около 30 тыс. русских-липован, а по данным церкви — почти 80 тыс., сохранивших много общего с явлениями, отмеченными в южнорусских и среднерусских регионах [Tudose 2015: 234–236].

Среди 18 национальных меньшинств, проживающих в современной Румынии, липованский этнос был одним из первых, создавших свою общину, вокруг которой сгруппировались те староверы, которые не по своей воле покинули Россию три века назад [Тудосе 2018]. В силу исторических обстоятельств в декабре 1990 г. она была задумана в качестве этнической организации членами Инициативного комитета по созданию ОРЛР, в состав которого вошли представители так называемой «липованской интеллигенции» [Chirilă 2018]. Жизненный и профессиональный опыт позволил выбрать правильный подход, чтобы создаваемая община стала юридическим лицом. Главными приоритетами ОРЛР стали «воспитание и образование, сохранение и продвижение русского родного языка, русской культуры и духовности, а также стремление сохранить в подлинной форме лучшие традиции своих предков» [Федор 2020: 3].

За свою историю конфессиональная культура старообрядцев-липован Румынии сохранялась и распространялась в сельской местности, прежде всего вокруг монастырей: здесь детей учили читать по богослужебным книгам, учили церковнославянской грамоте и крюковому пению (Об этом: [Думитрикэ 2021: 14]).

В обзоре современного положения ОРЛР в институциональном и публичном аспектах нельзя обойти вниманием местные приходы и епархии, составляющие основу старообрядческой церкви Румынии. С особым трепетом русские-липоване отмечали 75-ю годовщину официального признания древлеправославной церкви румынским государством. В качестве существующей крепкой духовной связи председатель ОРЛР и ее представитель в Парламенте Румынии неоднократно поддерживали дезидераты нашей Церкви — «святильник распространения старообрядческой веры на территорию Румынии» [Федор 2020: 3].

За более чем три десятилетия своего существования община проводила работу по осуществлению своих гражданских, политических, социальных и культурных прав, древлеправославной веры и культурной связи со своей исторической родиной — Россией. Мы благодарны румынскому государству за создание максимально благоприятных условий для деятельности нашей общины. Оно предоставило нам гарантийный, подкрепленный соответствующими ресурсами доступ в систему образования, в культурную и социально-общественную сферу, а также в СМИ.

Румынское общество радиовещания и румынское телевидение в качестве публичных служб включают в свои программы передачи или отрывки мероприятий, посвященных нашей общине, что способствует тому, чтобы этническая группа стала более заметной. Не можем не упомянуть, что в Румынии печатаются два журнала — «Зори» и «Китеж-град», из которых можно черпать знания и лучше понимать пространство русской культуры, русского языка, адресованные русскому населению Румынии, русской диаспоре, староверам всего мира и всем стремящимся узнать, кто они, эти русские-липоване, какова их история, каковы их традиции и обычаи, всем желающим познакомиться с бытом, с проблемами, с выдающимися людьми из среды русских-липован [Evseev 2012: 79].

Представитель ОРЛР в Парламенте Румынии курирует Устав ОРЛР, гарантирует получения средств для развития материально-технической базы и оживление культурной жизни: для ремонта и строительства старообрядческих культовых сооружений, в т. ч. для духовных, культурных и научных мероприятий, открывая новые возможности для церковной жизни. В результате труда нескольких поколений своеобразных зодчих и неустанных забот прихожан «наслияно и нераздельно» [Tudose 2020: 18] переплелись постройки разных времен и стилей.

ВПС Леонтий, архиепископ Белокриницкий, Бухарестский и всех древлеправославных христиан, митрополит, пишет: «За этот период нам удалось пережить вместе хорошие и трудные времена, организовать масштабные мероприятия, которые имели главной целью поддержку нашего старообрядческого общества, сохранение наших духовных традиций, направление на истинный путь молодых поколений. Дорогие представители Общины, перед нами стоит еще одна большая задача: привлечение молодого поколения к настоящим ценностям, чтобы они стали бойцами за веру и защитниками древлеправославия, хранителями традиций и родного языка» [Moldovan 2020: 2].

Само название Общины обязывает нас, русских-липован, сохранить традиции своих предков-старообрядцев, отстаивая их русскую православную веру, а через эту веру — сохранение и вне России своего бытия и русского православного духа.

Весьма глубокая духовная связь между ОРЛР и руководством старообрядческой митрополии Брэилы дала толчок на проведение множества мероприятий в сфере духовности. Во многих местных общинах были построены прекрасные Дома культуры, с актовыми залами, кабинетами русского родного языка, оснащенными современной мебелью, техникой и библиотекой. Были привлечены государственные фонды на ремонт и реставрирование старых или построение новых храмов, а также для ремонта и модернизации детсадов и школ [Tudose 2020: 22]. Ярким примером служат также музеи, подобные «маленьким усадьбам», где можно познакомиться с липованскими обычаями, связанными с разны-

ми моментами жизни. Самовар, люлька, ухватник, икона, взбивалка, прялка — все это напоминает нам о наших сокровищах, которые еще хранятся в липованских домах.

Не раз жители села (города) радовались тому, что их посещали сотрудники российского посольства в Румынии, представители местной уездной администрации, сотрудники газеты "Зори" и журнала "Китеж-град", а также журналисты региональных СМИ. Такие центры необходимы для русских-липован, т. к. сюда приходят наши соотечественники, встречаются и — что более важно — «знакомятся друг с другом и продолжают эту крепкую дружбу и за пределами нашей сильной общины» [Думитрикуэ 2020: 12].

Школьники из среды русских-липован изучают в румынских школах родной русский язык и свою древлеправославную религию

В современном обществе наблюдается дефицит духовности, который проявляется в экстремизме, пьянстве, забвении традиционных устоев и «нерушимой для нас святой триады — Семья, Церковь, Школа» [Evseev 2012: 79]. В тесной связи с общественными и церковными деятелями решается вопрос, пусть и в несколько упрощенном виде, о стремительном религиозном подъеме в обществе и о работе с детьми по возделыванию Божией нивы. Ключевым вопросом церкви и общины стало преподавание Закона Божия, которое осуществляется под руководством опытных преподавателей. В качестве примера: наши дети изучают в румынских школах свой родной русский язык, свою древлеправославную религию и участвуют в олимпиадах по родному языку и древлеправославной религии. По инициативе ОРЛР нашими учеными были созданы собственные учебники по родному языку и русской культуре, содержащие разделы, которые вводят учащихся в Святое писание, а также в историю древлеправославной религии [Тудосе 2018: 17]. Необходимо отметить, что координационный совет ОРЛР уделяет особое внимание тому, чтобы издавать богослужебные брошюры на церковнославянском языке, ибо «бесценная красота этого славного, молитвенного, святого языка достойно представляет нашу культуру» [Tudose 2020: 26–27]. Особенно радует то, что в некоторых населенных пунктах, где изучение русского языка почти отсутствовало, благодаря замечательным учителям, были созданы группы по изучению родного языка и древлеправославной религии. Событием новейшей истории общины стала организация ОРЛР с участием Министерства образования Румынии, Департамента межэтнических отношений правительства Румынии, уездных инспекторов и местных общин пяти школьных конкурсов и олимпиад:

Национальная олимпиада учащихся русских-липован породному русскому языку и культуре;

Национальная олимпиада учащихся русских-липован по русской древлеправославной религии;

Национальный конкурс «История и традиции русских-липован»;

Национальный фестиваль русской поэзии;

Детский фестиваль церковного песнопения и духовных стихов.

Для проведения подобных соревнований уже давно ведется активная социальная и духовно-творческая работа среди учителей. Например, в 2018 г. впервые состоялась олимпиада по древлеправославной религии под эгидой Министерства образования Румынии. Это был настоящий подарок от румынского государства в

честь великого события — столетия со дня основания Великой Румынии. Согласно регламенту, конкурс способствует популяризации и повышению знаний по древлеправославной религии, во-вторых, содействует развитию личности ребенка на основе ценностей старообрядчества и проявлению таких качеств, как милосердие, доброжелательность, любовь к Богу, вера и веротерпимость [Малиш 2019: 16]. В олимпиаде участвовали дети школьного возраста из разных местных общин, где действуют воскресные школы и где преподается пение и чтение по церковным правилам. Предусмотрено также углубленное изучение специфических дисциплин, а именно истории церкви, Учения святых отцов и Завета Божьего. Более того, результаты победителей показали, что наши учителя прилагают немало усилий, чтобы «выучить детей читать и понимать нашу старообрядческую религию, развивать у них чувства глубокого гуманизма и уважения к родной культуре» [Тудосе 2018: 19].

Следуя традициям предков и установленным церковью правилам, два года тому назад ОРЛР совместно с другими институтами организовала уже VI фестиваль церковных песнопений и духовных стихов имени Иоакима Иванова. Слаженно и с особым торжественным настроением звучали славные церковные песнопения на сценах культурных достопримечательностей разных городах, демонстрируя, что наши предки-старообрядцы смогли донести до нас бесценные сокровища, воплощенные в иконописи, рукописных книгах и древних византийских церковных песнопениях. Как говорит уважаемый нами профессор Федор Кирилэ, «красота древнерусской иконы, знаменное пение и церковнославянский язык — это богатство наших русских предков» [Тудосе 2020: 21]. По традиции, задачами фестиваля было выявление творческих детских коллективов, реализация просветительской программы по сохранению и передаче традиций музыкального наследия, создание условий для развития творческого потенциала наших исполнителей [Тудосе 2018: 20].

В последнее время, благодаря проведению фестиваля, в церковных кругах староверов возникает интерес к крюковому пению. Впервые в истории старообрядческих приходов Румынии по благословению архиепископа Флавиана начал свою деятельность мужской хор Славской епархии «Благовестник». Хор насчитывает около десяти человек, — священнослужителей церкви и служителей клиросов, оставаясь открытым для всех желающих совершенствовать методику крюков и песнопения. Главная цель деятельности хора — сохранение и продвижение крюкового пения, принятого от византийской культуры еще во времена Крещения Руси, которое было до XVII в. главным видом русского православного богослужебного пения [Молдован 2019: 9].

Новосозданный епархиальный хор «Благовестник» имел свое первое публичное выступление в День Святого духа (17 июня 2019 г.), на вечере духовного песнопения в местной церкви с храмовым п. Святой Живоначальной Троицы с. Каркалиу уезда Тульча по теме «Настоящее и будущее». Были подняты на вечере и такие глубокие вопросы, как «Это духовный рост, душевный прогресс?», «Являются ли наши детки детьми Святой церкви?», «В каком состоянии наше благочестие?», — вопросы, ушедшие от прихожан куда-то далеко.

Способом приобщения ребенка к духовным ценностям выступают семейные традиции, являющиеся частью культурного наследия

Устроение церковной жизни и духовно-культурной среды, ядром которой являются наши храмы и монастыри, стало возможным в условиях иноэтничного окружения благодаря несгибаемому старообрядческому характеру. Времена идут, сменяются поколения, но остается главная задача церкви — сохранить нашу старообрядческую веру, укрепить обычаи, испокон веков соблюдаемые нашими предками. *«На нас, староверов Румынии, — говорит Силвиу Федор, председатель ОРЛР и представитель в Парламенте Румынии, — лежит ответственность бережно хранить, продвигать и передавать подрастающим поколениям то, что мы с большими подвигами приняли от наших предков, наши духовные ценности»* [Думитрикэ 2020: 2].

Изучение исторического опыта духовного образования в староверческих общинах показывает, что в силу разных причин трудно подготовить и открыть канонически обоснованную образовательную программу и учебное заведение для ее осуществления. Об этом свидетельствуют личные примеры старообрядческой вековой истории (См.: [Пашинин и др. 2017: 116]. Проблеме жизнеспособности и продолжения мероприятий по подготовке детей из среды русских-липован уделяется пристальное внимание, особенно сейчас, когда нас не минуют острые проблемы, главная из которых — это сокращение численности учеников. По тем же известным нам причинам уменьшилось население сел и городов, что не замедлило отразиться и на деятельности приходских летних школ. Но мы не теряем надежды! Оживление духовной жизни в рамках местных общин и приходов наладилось благодаря участию их членов и прихожан. К счастью, не угасло в школьниках горячее желание увидеть начатое дело достойно завершенным. Отрадно отметить, что в последнее время в общине увеличилось количество клирошан за счет притока молодого поколения и на клирос; дети и молодежь посещают храмы, а большинство из них с трепетом, славно и четко читают богослужбные книги. А это особенно радует всех нас!

Знаком сохранения наших вековых церковных традиций было проведение летних курсов по изучению крюкового пения и церковного устава для детей староверов, организованных по решению епархиального съезда Белокриницкой, Брэиловской и Тульчинской епархий. Это мероприятие помогло участникам курсов прикоснуться к высоким культурно-духовным ценностям, воспринять Священное писание как голос Божий, как обращение Христа Спасителя напрямую к сердцу человека и опору на существующий опыт [Думитрикэ 2019: 13]. Открытое обсуждение представленных материалов, ответы на вопросы и замечания присутствующего наставника, учащихся и почетных гостей вызвали живой интерес и позволили углубить понимание учебного материала [Тудосе 2019: 4].

Яркий пример религиозно-просветительской деятельности по этой тематике подали староверы Румынии, организовав мастерские иконописи для детей. Первую — в 2015 г., по случаю 650-летия со дня рождения Андрея Рублева, в с. Мануиловка, у. Сучава. В очередном 2016 г. община организовала вместе с митрополией старообрядческой церкви Румынии другую мастерскую иконописи — в с. Брэтешть, у. Яссы, посвященную изображению образа Божьей Матери.

Далеко не последнее место по своему значению занимают мероприятия, посвященные традиционной семье, — к примеру встреча «Семья — веноч творения Божьего». Это событие было приурочено к поминовению святых Петра и Февро-

нии, покровителей семейного очага из древнерусского города Муром. Мероприятие началось с Божественной литургии в церкви с храмовым праздником «Рождество Божией Матери», в которой приняли участие местные староверы, прихожане из соседних добружских селений, а также из городов Брэила, Ботошань и Яссы. Не зря в народе говорят, что «дети — зеркало родителей» [Лихачева 2017: 13]. Ведь семья, как и другие институты, существует, воспроизводя традиции, следуя определенным образцам деятельности, без которых немислимо само ее развитие.

Проблема духовного воспитания молодежи остается актуальной и в наши времена, т. к. составляет основу преемственности поколений, сохранения культурно-исторических традиций. Ключевая роль в формировании духовных ценностей дошкольников приписывается школьному конкурсу «История и традиции русских-липован» [Тудосе 2015: 27], а также мероприятиям, посвященным Дню славянской письменности и культуры. За последние годы доброй традицией стало у старообрядцев Румынии проведение праздников в рамках четкой программы, включая научные симпозиумы, встречи представителей творческой интеллигенции с учащимися из липованских селений, уроки по истории, выставки, конференции, просмотры документальных фильмов о создателях славянской азбуки Кирилле и Мефодии — просветителях славянских народов.

Одновременно с этим нельзя останавливаться только на достигнутом. Взаимодействуя с семьей в вопросах духовно-нравственного воспитания детей, уже стало традицией проводить «Летний лагерь традиций, культуры и родного языка» для детей-липован. В течение прошлого года дети приложили в Бухаресте немало усилий для активного изучения русского языка. В качестве награды за свою работу дети пользовались возможностью наслаждаться летним лагерем, в котором состоялось множество творческих мероприятий (См.: [Платон, 2019: 14]).

Идея организации такого лагеря на заседании координационного совета ОРЛР в 2018 г. названа благородной, т. к. основной целью лагеря является сплочение староверческой молодежи Румынии, ее воспитание в древлеправославных традициях и включение детей в религиозную жизнь общин.

В результате определяющие ОРЛР цели были достигнуты — это объединение усилий общества, государства и древлеправославной церкви в деле сохранения традиций, приобщение к религиозной культуре, созданию культурно-общественного имиджа липован в обществе и сохранение веры на румынской территории.

Вера и культура староверов Румынии занимает важное место в наши дни, когда историкам открываются новые перспективы

История, вера и культура зарубежных староверов и, в частности, тема восстановления церковной белокриницкой иерархии занимают важное место в наши дни [Пригарин 2010: 5–35]. В Румынии эти вопросы затрагивали исследователи из среды Общины русских-липован Румынии: А. Иванов, И. Евсеев, И. Данилов, А. Анфимов, Ф. Кирилэ, А. Ворона, Ф. Ипатиев, А. Феноген, С. Феноген, П. Радион, С. Молдован, А. Красовский, С. Федор, П. Тудосе, А. Думитрикэ, П. Иваноф, М. Моц-Назаре и др. [Chirilă 2019: 115]. Плодотворную работу на поприще исследования истории русских старообрядцев Румынии провел также ясский

профессор, доктор наук Леонте Иванов [Врачу 2015: 29]. Многочисленные работы, статьи и доклады, написанные румынскими исследователями, помогут нам легче понять историю и культуру староорядцев, причины раздоров внутри старообрядческой церкви и образования белокриницкой иерархии и роль видных ее иерархов, а также их отношения с представителями государственной власти в разные периоды ее печальной истории.

Важное достижение в области сохранения и продвижения церковнославянского языка, а также его понимания — это издание, по благословию ВПС Леонтия, Псалтыри на славянском и румынском языках. Румынская версия — это не перевод точь-в-точь, а синодальный вариант Псалтыри официальной Румынской православной церкви, который ближе к тексту Русской древлеправославной (старообрядческой) церкви. *«Эти книги — отмечает председатель ОРЛР Сильвиу Федеор, — мы подарили и детям-участникам VI фестиваля крюкового пения и духовных стихов. Отмечая такое великопное событие, наша община предоставила подрастающему поколению образ мудрости, образования и веры, показав, что наука неотъемлема от веры, потому что источник науки есть религия — свободная и сознательная связь с Богом»* [Думитрикэ 2020: 3].

Недавно закончилось редактирование Евангелия от Матфея на двух языках — славянском и румынском для собственного изучения его при приходских церквях.

В ближайшем будущем вместе с кафедрой славистики Ясского университета имени Александра Иона Кузэ планируется напечатание пояснительной грамматики славянского языка для русских-липован с целью повышения уровня знаний церковных текстов. В прошлом году творчество священномученика протопопа Аввакума — «Житие протопопа Аввакума, им самим написанное», с помощью университетского проф. Марины Врачу переведено на румынский язык [Думитрикэ 2020: 3].

Одним из главных научных мероприятий, организованным ОРЛР при поддержке Департамента межэтнических отношений правительства Румынии и редакции газеты «Зори», стал международный симпозиум «Культура русских-липован в национальном и международном контексте». В работе симпозиума кроме известных ученых, иностранных исследователей присутствовали представители правительственной и местной администрации, дипломатического корпуса, древлеправославного клира, а также СМИ [Кириллэ 2020: 6]. ОРЛР уже готовится к восьмому симпозиуму, который планируется провести в 2022 г.

Последние два года отмечались рядом проблем на всех планах из-за пандемии коронавируса. Несмотря на сложности, возникшие в результате ограничений, принятых на национальном уровне, можно сказать, что этническая ассоциация русских-липован быстро адаптировалась и нашла решения, выступая с конкретными инициативами по проведению культурно-образовательных встреч, в т. ч. в онлайн-формате. Краткий обзор общественных и культурных мероприятий, проведенных в прошлом году, говорит о том, какие руководство ОРЛР и старообрядческой церкви прилагают усилия в организации стольких событий, имеющих большое значение: февральский национальный школьный конкурс «История и традиции русских-липован», 30-летний юбилей ОРЛР, выборная конференция ОРЛР, конференция МАРЛР, совещание преподавателей русского языка, 400-летний юбилей писателя-мученика протопопа Аввакума и др. За этот период в

издательстве нашей общины вышло в свет 10 книг по истории и культуре русских-липован, проживающих в Румынии [Думитрикэ 2021: 24]. Но воспитание и образование являются приоритетами ОРЛР, а дети и молодежь остаются в центре внимания, община поддерживает деятельность среди них с целью укрепить их чувство принадлежности к нашей церкви, к нашей культуре.

С Божией помощью Русская православная старообрядческая церковь в Румынии успешно развивается, живет в мире, исполняя заветы Христа о любви и милосердии, сохраняя важные качества церковного устройства, как соборность, открытость, единение и преодоление раздорнических настроений, а это соответствует, прежде всего, главной цели и предназначению Церкви Христовой.

Уважаемые участники международной конференция, от имени русских-липован, проживающих в Румынии, желаю вам удачи в проведении этого столь важного мероприятия, исполнения задуманного, крепкого здоровья, счастья, побед и много успехов в вашей просветительской деятельности! **Спаси Вас Христос!**

Литература

1. Врачу М. Ценный источниковедческий материал по истории и культуре русских-липован // Зори. 2015. № 11–12 (276–277). С. 29.
2. Думитрикэ А. Бесценная красота славного, молитвенного, святого церковно-славянского языка достойно представляет нашу культуру: интервью с председателем ОРЛР Сильвио Федеор // Зори. 2020. № 5(330). С. 2–3.
3. Думитрикэ А. Кусочки прошлого: биографические сведения о жизни наших предков // Зори. 2020. № 1(326). С. 12.
4. Думитрикэ А. Летнее духовное училище в Брэиле // Зори. 2019. № 8–9(321–322). С. 13.
5. Думитрикэ А. Размышления о вере русских-липован в современном мире // Зори. 2019. № 11–12(324–325). С. 24.
6. Думитрикэ А. Что было, то видели; что будет — увидим. Не дайте погибнуть монастырям // Зори. 2021. № 4(341). С. 14–15.
7. Федор С. Председатель ОРЛР // Зори. 2020. № 1(326). С. 3.
8. Кириллэ Ф. День славянской письменности и культуры // Зори. 2019. № 6(319). С. 4.
9. Кириллэ Ф. Русская липованская община в Румынии // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки: сб. докл. Новосибирск, 1992. С. 269–270.
10. Кирилэ Ф. Юбилейная дата // Зори. 2020. № 1(326). С. 6.
11. Лилеев М. И. Из истории раскола на Ветке и в Стародубье в XVII–XVIII вв. Киев, 1895. С. 262.
12. Лихачева Е. А. Семейное воспитание — основа духовно-нравственного развития ребенка // Всероссийская научно-практическая конференция (Сыктывкар, 2017 г.): сб. докл. С. 236.
13. Малиш А. Как воспитывали нас родители // Зори. 2019. № 2(315). С. 16.
14. Молдован С. Национальная конференция представителей ОРЛР // Зори. 2020. № 8–9(333–334). С. 2.
15. Молдован С. Рабочая встреча // Зори. 2019. № 7(320). С. 9.
16. Молдован С. Шестой фестиваль церковных песнопений и духовных стихов имени Иоакима Иванова // Зори. 2019. № 7(320). С. 9.

17. Пашинин М. Б. и др., Культурное и историческое наследие старообрядцев Восточной Европы. М.: Изд-во «Культурно-паломнического центра имени протопopa Аввакума», 2017. С. 116.
18. Платон А. Духовные и культурные слияния в жизни общины // Зори. 2019. № 11–12 (324–325). С. 14.
19. Пригарин А.А., Народная этимология «некрасовцы» и «липоване» в контексте устной истории группы // Липоване: история и культура русских-старообрядцев: сб. докл. Одесса, 2010. Вып. 2. С. 110–116.
20. Пригарин А. А. Русские старообрядцы на Дунае. Одесса; Измаил; Москва, 2010. С. 12.
21. Тудосе П. Всемирный старообрядческий форум (Москва, 1–2 октября 2018 г.) // Китеж Град. 2018. № 10(238). С. 16.
22. Тудосе П. Детско-юношеский фестиваль духовных песнопений старообрядцев-липован. Ботошань (7–8 август 2018 г.) // Китеж Град. 2018. № 9(237). С. 21–22.
23. Тудосе П. Школьная национальная олимпиада по древлеправославной религии (Каркадиу, 2018 г.) // Китеж Град. 2018. № 5(233). С. 17–21.
24. Chirilă F. Din istoria și cultura rușilor staroveri din România, Editura „CRLR”. București, 2019. P. 134.
25. Evseev I. Gandurile și tristețile unui rus lipovean, Editura „CRLR”. București. P. 79.
26. Tudose P. Activități educativ-religioase și științifice desfășurate sub egida CRLR și rolul lor în promovarea și perpetuarea religiei și identității entice // Kitej-grad. 2020. № 2(254). P. 19–22.
27. Tudose P. Despre rușii lipoveni din România la Conferința Națională „Istorie. Spiritualitate. Cultură. Dialog și Interactivitate” // Kitej-grad. 2016. № 5(209). P. 22–23.
28. Tudose P. Din activitățile Comunității Rușilor Lipoveni din Brăila (Festivalul Peștelui, Ziua Mondială a Educației, Strălucire și culoare la Muzeul „Carol I” Brăila) // Zorile. 2019. № 10(323). P. 4–5.
29. Tudose P. Nu vorbe ci... fapte // Kitej-grad. 2017. № 6(222). P. 17–22.
30. Tudose P. Rușii lipoveni din România — istorie și actualitate. Comunitatea rușilor lipoveni din Brăila — model de conviețuire multiethnică în context național și European. Editura “CRLR”. București, 2015. P. 234–235.
31. Tudose P. Simboluri religioase la rușii lipoveni din România. Kitej-grad. 2015. № 11–12(203–204). P. 26–29.

УДК 281.93-3(571.54)
DOI 10.18101/978-5-9793-1674-1-301-305

**ОПЫТ РЕАЛИЗАЦИИ НАЦИОНАЛЬНЫМ МУЗЕЕМ
РЕСПУБЛИКИ БУРЯТИЯ ГРАНТОВОГО ПРОЕКТА ЛОНГРИД
«ДОПЕТРОВСКАЯ РУСЬ В БУРЯТИИ», ПОСВЯЩЕННОГО
ПРАЗДНОВАНИЮ 400-ЛЕТИЯ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ
ПРОТОПОПА АВВАКУМА**

© **Бороноева Татьяна Анатольевна**
кандидат искусствоведения, доцент,
Национальный музей Республики Бурятия
tatboronoeva@gmail.com

© **Галсанова Саяна Зэмбэевна**
Историко-краеведческий центр им. М. Н. Хангалова
Россия, г. Улан-Удэ
dharmasa-9@mail.ru

© **Бальжурова Арюна Жамсуевна**
Национальный музей Республики Бурятия
Россия, г. Улан-Удэ
aryunabalzh@mail.ru

Сегодня музеи используют новые технологии для хранения и демонстрации культурного наследия и построения коммуникации в музейном пространстве для того, чтобы привлечь нового посетителя, увеличить заинтересованность к своим коллекциям и пригласить общество к диалогу. В статье рассматривается опыт разработки и внедрения мультимедийного проекта лонгрид — виртуального каталога в качестве части экспозиционного и виртуального пространства Национального музея Республики Бурятия. На материалах из коллекции музея, фотодокументов из Государственного архива Республики Бурятия и Национальной библиотеки Республики Бурятия была показана эффективность разработки данного музейного проекта лонгрид для знакомства и изучения культуры староверов (семейских). «Посетители» лонгрида могут узнать информацию об интересующемся экспонате без спешки и временных ограничений. Также в лонгрид можно возвращаться, ссылаться на него.

Ключевые слова: музей, проект, культура семейских (старообрядцев), лонгрид, интерактивный каталог, мультимедиа, материальное и нематериальное наследие, информационные технологии, допетровская Русь, аутентичная культура, фольклор, музейный предмет, онлайн-формат.

GRANT PROJECT-LONGREAD "RUSSIAN CULTURE IN BURYATIA BEFORE
THE REIGN OF PETER THE GREAT", DEDICATED TO THE CELEBRATION
OF THE 400TH ANNIVERSARY OF THE BIRTH OF ARCHPRIEST AVVAKUM:
EXPERIENCE OF IMPLEMENTING BY THE NATIONAL MUSEUM
OF THE REPUBLIC OF BURYATIA

Tatiana A. Boronoeva
National Museum of the Republic of Buryatia
Ulan-Ude, Russia
muzeyrb@mail.ru

Sayana Z. Galsanova
Historical and Local History Center
Ulan-Ude, Russia
muzeyrb@mail.ru

Aryuna Zh. Balzhurova
National Museum of the Republic of Buryatia
Ulan-Ude, Russia
muzeyrb@mail.ru

Nowadays museums use new technologies in order to keep and demonstrate the cultural heritage as well as to create communication possibility within the museum space and it also helps to entice new visitors, increase the interest to the museums' collections and encourage society for a dialogue. The article is observing an experience of development and implementation of the multimedia project — the longread — a virtual catalogue which serves as a part of the virtual exhibitional field of the National Museum of the Republic of Buryatia. Relying on the museum collections' materials, photos which were also granted by the National Archives of the Rep. of Buryatia, effectiveness of development of the project was demonstrated by way of example knowing and learning the Old believers' culture. The information about any exhibit can be received in full without haste and timeline just through the longread. Besides it is possible to get back to it, refer to it and study it.

Keywords: museum, project, semeiski (old believers) culture, longread, interactive catalog, multimedia, tangible and intangible heritage, information technology, Russian Culture before the reign of Peter the Great, authentic culture, folklore, museum collection, online format

Культура народов Бурятии представляет собой соединение культур народов Азии и Европы, обладающих богатым историко-культурным наследием, воплощенным в многочисленных и уникальных памятниках культуры и архитектуры, музейных экспозициях, фольклоре, быте местного населения. Одним из интересных направлений культуры Бурятии является культура русских, которая сохранила свои традиционные черты благодаря наиболее яркой группе представителей русского населения — семейским-старообрядцам.

17 сентября 2020 г. Национальный музей Республики Бурятия в рамках празднования 400-летия со дня рождения протопopa Аввакума презентовал виртуальный проект лонгрид — интерактивный каталог выставки «Допетровская Русь в Бурятии», посвященной истории старообрядцев Забайкалья. Проект осуществлен на грантовые средства Благотворительного фонда Владимира Потанина.

Музей планировал открыть выставку в офлайн-формате в рамках юбилейной даты, но пандемия нарушила планы, и пришлось искать новые форматы работы. Деятельность музея частично перешла в онлайн-формат, пришлось быстро осваивать виртуальные возможности: ютуб, соцсети. Чтобы сохранить во время самоизоляции музейного зрителя, сотрудники придумали расписание для каждого дня недели: в понедельник показывали хронику, фильмы из архива, потом следовал «артворник», «экосреда», «этночетверг», «селенгинская пятница» (посвященная музею декабристов, расположенному в поселке Новоселенгинск). Но что было делать с заявленной выставкой? В связи с уникальностью темы и важностью даты сотрудники музея придумали виртуальный проект — интерактивный каталог выставки в формате лонгрид. Информационные технологии проникают в культурное пространство и создают новые формы для хранения и демонстрации

культурного наследия. Одним из вариантов мультимедийной демонстрации чего-либо является формат лонгрид.

Музеем выбран лонгрид, т. к. данный формат позволяет использовать длинные тексты и различные мультимедиа: большое количество фотографий, интерактивную инфографику, фоновые звуки, видео-интервью с участниками истории и многое другое. В эпоху быстрого просмотра статей, большая часть из которых почти так же быстро забывается и теряется среди миллионов подобных текстов в Интернете, лонгрид имеет больше возможностей стать материалами, к которым будут возвращаться, на которые будут ссылаться [Мультимедийный ... эл. ресурс]. Формат лонгрид позволил качественно представить уникальную коллекцию музея.

В собрании Национального музея Республики Бурятия хранится более 300 экспонатов, раскрывающих самобытную культуру семейских Бурятии. Они представлены образцами народной одежды, утвари, орудий труда, предметами убранства интерьера, религиозными предметами, книгами, фотодокументами. В целом собрание включает памятники XIX–XX вв. Коллекция складывалась на протяжении 50 лет. Религиозные предметы были собраны в 1930–1940 гг., во время антирелигиозных гонений. Далее пополнение коллекции шло стихийным сбором музейных предметов и, судя по записям в книгах поступлений, к 1960-м гг. было собрано лишь около 100 единиц хранения. Более углубленно фонды музея начинают изучаться и пополняться с 1970-х гг. В 2015 г. музеем была организована научная экспедиция в районы компактного проживания старообрядцев для сбора и изучения памятников. Также дополнительно для создания лонгрида была проведена большая работа по отбору материалов по культуре семейских в Национальной библиотеке Республики Бурятия и Государственном архиве Бурятии.

Таким образом, в рамках работы над проектом были проведены подбор и оцифровка более 100 памятников религиозной, книжной, материальной культуры, подготовлены информационные тексты, аннотации и этикетаж. Для консультации в подготовке информационного материала был приглашен эксперт по истории старообрядцев Забайкалья — доктор исторических наук Светлана Валерьевна Бураева. Сопроводительные тексты были переведены на английский язык. В настоящее время достаточная полнота собранного материала позволяет наглядно представить все стороны жизни забайкальских старообрядцев.

Одной из главных задач, поставленных музеем, было расширенное представление и возможности полного погружения и демонстрации зрителю виртуальной истории и культуры семейских в Республике Бурятия. Также необходимо было емко передать зрителю новую для него информацию, закрепить знания, пробудить интерес к истории старообрядцев.

Сегодня Бурятия считается одним из центров древлеправославия современной России, где в коллекциях музеев представлена не только уникальная материальная культура, но и устное нематериальное наследие «семейских» практически во всех районах компактного и дисперсного проживания.

Последователи протопопа Аввакума (1620–1682) — одного из идеологов старообрядчества, пережив многочисленные гонения, ссылки за свои религиозные убеждения, сумели в глубинке России, на земле Бурятии, сохранить свою куль-

туру, которая признана ЮНЕСКО шедевром нематериального наследия человечества (2001). Семейские — последователи старой православной веры, природные земледельцы с общинным укладом, обладающие большим трудолюбием и крепкими нравственными устоями. Для них характерен культ чистоты духовной и физической, любовь к природе, иконе, красивому богослужению, красоте и опрятности костюма, фольклору и пению.

Поездка в «семейское» село может оказаться путешествием в историю, которая до сих пор прослеживается как в облике самих людей и их одежде: красочные, яркие костюмы и головные уборы женщин, густые и развевающиеся косы девушек, длинные бороды и косоворотки мужчин, так и в особенностях жилых построек, орудий труда, утвари. А выступления народных «семейских» хоров на естественных площадках и бесподобно распевные многоголосные песни погружают в удивительную фольклорную культуру староверов.

В рамках проекта были организованы рабочие командировки для видео- и аудиосъемки носителей аутентичной культуры семейских в Музее истории культуры и быта старообрядцев Забайкалья, старообрядческом храме в честь Воздвижения Креста Господня, усадьбе забайкальского старообрядца (с. Тарбагатай), съемка Большекуналейского семейского народного хора (с. Большой Куналей), ансамбля «Русская песня» (музей-усадьба И. К. Калашникова, с. Шаралдай).

Музей показывает в формате лонгрид, с помощью средств веб-технологий, виртуальные образы специально подобранных музейных предметов, архивных документов, видео, аудио, комментарии аутентичных носителей многовековой культуры семейских, которые организованы, структурированы по тематическим направлениям, художественно оформлены и в целом создают единый музейный образ. Наши «посетители» получают полную информацию об интересующем их экспонате без спешки, временных или географических ограничений.

Лонгрид стал моделью не только реализации музейных проектов, но и развития партнерских отношений и межведомственного взаимодействия (Государственный архив Республики Бурятия, Национальная библиотека Республики Бурятия, ТРК «Ариг ус, районы Республики Бурятия, Бурятский научный центр).

Возможности лонгрида «Допетровская Русь в Бурятии» (<http://semeiskie.muzeugb.ru/>) интерактивность, аудиосопровождение, гипертекст, видео, через что можно познакомиться с многовековой культурой старообрядцев Забайкалья. В долгосрочной перспективе проект может стать платформой для привлечения в музей новой аудитории, включая туристов из других регионов и иностранных гостей. Также музей планирует:

- внедрять и применять мультимедиа уроки для учащихся средних и старших классов с целью ознакомления с памятниками религиозной, книжной, материальной культуры, хранящимися в коллекции Национального музея Республики Бурятия;

- популяризировать проект в целях широкомасштабного освещения проекта и историко-культурного наследия путем участия в различных межмузейных и межкультурных конкурсах.

Используя такой продукт, как виртуальная экспозиция, есть риск создать развлекательное пространство или перегрузить пространство содержанием, что

«сломает» возможность полного погружения и приведет к потере интереса. Внедряя новые технологии в музей, необходимо сохранить баланс между ними и аутентичными экспонатами. Подлинный музейный предмет является основой классического музея, и цифровые технологии должны использоваться для актуализации подлинной коллекции.

Литература

1. Болонев Ф. Ф. Старообрядцы Забайкалья в XVIII–XX вв. М., 2004.
2. Мультимедийный лонгрид как журналистский формат / Авторская платформа Pandia.ru (дата обращения: 05.10.2021).
3. Бураева С. В. Рукописное наследие забайкальских старообрядцев. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2006. 237 с.
4. Гирченко Вл. Из истории переселения в Прибайкалье старообрядцев-семейских. Улан-Удэ: НоваПринт, 2020.
5. Левитина Л. Ф. Обзор фондовых коллекций Музея истории Бурятии по материальной культуре старообрядцев Забайкалья // Региональные музеи: настоящее и будущее: сб. ст. и тезисов межрегион. науч.-практ. конф., посвящ. 80-летию Музея истории Бурятии им. М. Н. Хангалова. Улан-Удэ: НоваПринт, 2003. С. 58–65.
6. Петрова Е. В. Современное Забайкальское старообрядчество (этносоциологический анализ): учебное пособие для вузов. Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2005. 182 с.
7. Лонгрид — виртуальный каталог выставки «Допетровская Русь в Бурятии» (история старообрядцев (семейских) Забайкалья в рамках празднования 400-летия со дня рождения протопопы Аввакума. URL: <http://semeiskie.muzeymb.ru/>

УДК 281.93-3:351.853.1(571.54)
DOI 10.18101/978-5-9793-1674-1-306-310

**СОВРЕМЕННЫЙ ОБЛИК СТАРООБРЯДЧЕСКИХ СЕЛ
И ПРОБЛЕМЫ СОХРАНЕНИЯ ПАМЯТНИКОВ СТАРИНЫ
(НА ПРИМЕРЕ С. БОЛЬШОЙ КУНАЛЕЙ, ТАРБАГАТАЙСКИЙ РАЙОН,
РЕСПУБЛИКА БУРЯТИЯ)**

© **Черных Владимир Николаевич**
младший научный сотрудник,
Байкальский институт природопользования СО РАН
Россия, г. Улан-Удэ
geosibir@yandex.ru

© **Черных Наталья Павловна**
учитель истории и обществоведческих дисциплин,
СОШ № 32
Россия, г. Улан-Удэ
geosibir@yandex.ru

В данной работе представлены результаты изучения современного облика старообрядческого села Большой Куналей. Особое внимание уделено старинным домам, сохранившимся в большом количестве в населенном пункте до наших дней. Выполнен подсчет домов, классификационный анализ с выявлением типов построек, количества жилых и нежилых к настоящему моменту усадеб. Подтверждено, что процессы миграции из деревни в город негативно сказываются на архитектурном облике сельских поселений. Количество брошенных домов, подавляющее большинство которых — это традиционные дома старообрядцев, неуклонно возрастает. Без надлежащего ухода строения ветшают, разрушаются и в будущем уникальное наследие старообрядцев может быть потеряно, а старинные «семейские» села утратят архитектурную оригинальность и самобытность. Проблема актуальна не только для с. Большой Куналей, но и для других населенных пунктов, требует внимания и принятия превентивных мер для сохранения материального и культурного наследия старообрядцев.

Ключевые слова: старообрядцы, «семейские», Большой Куналей, колхоз, изба, сруб, архитектура, культура, наследие, музей, дендрохронология.

THE MODERN APPEARANCE OF OLD BELIEVER VILLAGES
AND THE PROBLEMS OF PRESERVING ANCIENT MONUMENTS
(ON THE EXAMPLE OF THE VILLAGE OF BOLSHOY KUNALEI,
TARBAGATAI DISTRICT, REPUBLIC OF BURYATIA)

Vladimir N. Chernykh
Junior Researcher, Baikal Institute of Nature Management SB RAS
Ulan-Ude, Russia
geosibir@yandex.ru

Natalya P. Chernykh
Teacher of History and Social Sciences,
Secondary school number 32
Ulan-Ude, Russia
geosibir@yandex.ru

This paper presents the results of studying the modern appearance of the Old Believer village of Bolshoi Kunalei. Particular attention is paid to old houses that have survived in large numbers in this settlement to this day. The houses were counted, the classification analysis was carried out with the identification of the types of buildings, the number of residential and non-residential estates to date. It has been confirmed that the processes of migration from village to city have a negative impact on the architectural appearance of rural settlements. The number of abandoned houses, the overwhelming majority of which are traditional houses of Old Believers, is steadily increasing. Without proper care, the buildings decay, decay, and in the future the unique heritage of the Old Believers may be lost, and the old «semeisky» villages will lose their architectural originality and originality. The problem is relevant not only for Bolshoi Kunaley, but also for other settlements, requires attention and preventive measures to preserve the material and cultural heritage of the Old Believers.

Key words: Old Believers, Semeyskie, Bolshoi Kunaley, collective farm, hut, log house, architecture, culture, heritage, museum, dendrochronology.

Старообрядцы, или, как их еще называют в Забайкалье, «семейские» [Болонев 1992: 12], проживают на территории Бурятии с середины XVIII в. Переселенные сюда по приказу императрицы Екатерины II, они основали здесь поселения, где компактно и достаточно изолированно от другого населения проживали в течение нескольких веков, сохраняя древние традиции не только в вероисповедании и культуре, но и в ведении хозяйства, в том числе в строительстве. Преимущественно «семейские» села сохранились в Бурятии и по сей день. Некоторые из них, такие как Большой Куналей и Десятниково, включены общественной организацией «Союз сел и малых городов России» в список самых красивых деревень.

Старообрядческие села отличаются не только ухоженностью, добротными крашеными постройками с резными элементами фасадов, но и наличием множества хорошо сохранившихся старинных домов. Построенные по традиционным технологиям, эти дома используются, зачастую, 100 лет и более, многие из тех, что построены еще в XIX в. до сих пор жилые. При детальном рассмотрении любого старообрядческого села в Бурятии в глаза бросаются общие закономерности в их планировке и особенностях жилых построек [Аболина 2017: 125]. Такие населенные пункты, как правило, вытянуты на несколько километров вдоль берега небольшой реки. Среди жилых домов можно выделить несколько групп:

1. Старинные старообрядческие дома, построенные до революции или в начале XX в. Эти дома являются преобладающими типами построек на основных, самых протяженных улицах.

2. Колхозные, как правило, двухквартирные дома, построенные в период развития крупных коллективных хозяйств. Эти дома строились в свободных от застройки местах, иногда образуя в старообрядческих селах своего рода микрорайоны, или отдельные новые улицы.

3. Новые, современные дома. Новостроек в селах не так много, в основном новые дома строились в начале 90-х годов XX века взамен ветхих, но, при этом, строились они по старинным технологиям, из кругляка. Наиболее интересная с точки зрения изучения и сохранения культурного наследия группа, это, разумеется, старинные дома с вековой историей.

В данной работе на примере старообрядческого села Большой Куналей, которое расположено на территории Тарбагатайского района Республики Бурятия, сделана попытка оценить современное состояние старинных домов, которые

представляют несомненный интерес для истории и культуры, а также определить меры по их сохранению. Актуальность вопроса вызвана тем, что на сегодняшний день в Бурятии наблюдается сильный отток населения из сельской местности в город, и старообрядческие села не исключение. В некоторых населенных пунктах остались лишь жители пенсионного возраста. В связи с этим значительная часть домов брошена. Среди них множество старинных, большинство из которых являются своего рода историческими памятниками.

По архитектуре домов старообрядцев написано множество работ [Родионова 2012: 40]. Все дома разные по своим конструктивным особенностям, и по их виду можно определить, насколько богатыми и зажиточными были их хозяева. В «семейских» деревнях распространено несколько типов построек:

1. Четырехстенная изба. Наиболее распространенный тип жилища. Представляет собой прямоугольное строение с печью у задней стены и двухскатной крышей. Такой тип постройки характерен для жилищ простых крестьян. Размеры таких домов были разными.

2. Пятистенная изба. Довольно распространенный тип постройки в старообрядческих населенных пунктах. Представляет собой прямоугольный дом, разделенный на 2 части капитальной бревенчатой стенкой. У «семейских» это мог быть большой дом, разделенный посередине, либо маленькой со стенкой, смеженной к одной из стен. В первом случае хозяин был более зажиточным.

3. Шестистенная изба. Это большой прямоугольный дом, состоящий из избы и горницы, расположенных по обе стороны от общих сеней, от которых их отделяли капитальные бревенчатые перегородки. Такие дома были большими и добротными. Позволить себе такое жилище мог хороший хозяин.

4. «Круглая изба». Представляла собой квадратный в плане сруб с 4-скатной крышей. Печь располагалась посередине, в отличие от 4-стенных домов [Маковецкий 1962: 140]. У «семейских» из села Большой Куналей такой тип постройки был, судя по всему, не очень популярен.

Не секрет, что по архитектурному облику населенного пункта можно судить о его истории, особенностях развития, экономике, хозяйствованию. Это проявляется и в населенных пунктах старообрядцев. Так, по преобладанию домов определенного типа постройки можно судить о достатке жителей сел, о их экономическом благополучии, о трудолюбии и преданности традициям. Поэтому при изучении историко-культурных особенностей отдельно взятого населенного пункта, где проживает старообрядческое население, а также для выявления современного состояния старинных домов, было проведено маршрутное обследование, в ходе которого проводился подсчет домов с отнесением их к разным типам постройки с определением современного состояния (жилой, закрытый, разрушенный и т. д.). Результаты представлены в таблице 1.

Основная часть старинных семейских домов расположена вдоль главных улиц села Ленина и Кирова. Несколько домов есть также на улице Илань и Красный яр. Улицы Молодежная и Слобода застроены колхозными домами. В прошлом, количество населения в с. Большой Куналей достигало 5 тыс. ч. Сейчас проживает чуть больше 1 тыс. Дома и хозяйства жителей располагались далеко за пределами современной черты поселения, но они не сохранились. Старообрядцы строили дома без фундаментов, поэтому за пределами современного населенного

пункта не сохранилось практически никаких следов построек, кроме отдельных, едва заметных искусственно выровненных площадок. На фронтонах некоторых из сохранившихся домов нанесены годы строительства. По ним можно судить о том, что основная масса сохранившихся традиционных строений построена в конце XIX — начале XX вв. Для более детального определения возраста необходимы дендрохронологические исследования. Самым старым в селе считается дом Кушнарева. В подвале дома есть даже винные погреба. В 2000-х гг. он был приспособлен под молебный дом. Над крышей сооружен купол.

Таблица 1
Современное состояние домов в старообрядческом селе
Большой Куналей

Состояние	4-стенная изба	5-стенная изба	6-стенная изба (дом-связь)	Круглая изба	Колхозный дом
Жилой	261	31	13	1	14
Нежилой	96	30	11	-	2
Итого	357	61	24	1	16

Старинные дома с. Большой Куналей не только разные по конструкции, но и установлены по-разному. Так, часть домов расположена наиболее протяженной стенкой «в улицу», часть располагается торцом к дороге. Такая ситуация не объясняется только экономией пространства на земельном участке, так как зачастую дома с большим приусадебным участком возводились торцом к улице.

По поводу расположения домов на улицах есть несколько разных представлений. Известно, что от села к селу оно различалось. В с. Большой Куналей расположение отдельных домов торцом в улицу объяснялось планировкой приусадебного участка. Такое расположение позволяло поставить широкие ворота для завоза сена, соломы и т.д. Вместе с тем, таким образом дома устанавливались и на довольно широких участках. Расположение торцом к улице объяснялось характером освещенности. Чтобы в доме было больше света, стену, где располагалось больше окон, ориентировали по направлению к солнцу. Наиболее протяженные улицы села вытянуты с востока на запад, поэтому расположение дома с западной стороны участка позволяло выполнять данное условие. Расположение дома торцом к улице проводилось из соображений безопасности. Долгое время семейские были достаточно закрытой этнической группой и лишнего внимания к своему быту старались не привлекать. Позже, когда и в их среде появилось неравенство, дома стали ориентировать большой стенкой к дороге, дабы показать красоту и богатство дома. Об этом, в частности, в своем романе «Семейщина» пишет Александр Леонов (псевд. Илья Чернев).

В 2018 г. общественной организацией «Ассоциация самых красивых деревень России» старинное старообрядческое село Большой Куналей было признано «самой красивой деревней России». Всего в Бурятии такой статус имеют 5 населенных пунктов. Одной из причин такого внимания к селу является как раз архитектурный облик, в том числе наличие хорошо сохранившихся старинных домов. К сожалению, на сегодняшний день ситуация меняется не в лучшую сторону.

Исследование показало, что в населенном пункте подавляющее большинство старинных домов брошены и закрыты. Часть из них постепенно разрушаются без человеческого ухода, часть пострадали от пожаров, часть разобраны и перевезены. При этом у домов в основном есть хозяева, потомки тех, кто когда-то давно построил их. Все это не лучшим образом сказывается на сохранении историко-культурного наследия старообрядцев. И подобная ситуация характерна для многих населенных пунктов. В связи с этим остро встает вопрос сохранения старинных домов как примера быта и уклада жизни семейских. Да, работа по сохранению старины проводится и в районе, и в масштабах Бурятии, но если ситуация на селе не изменится, то скоро мы сможем увидеть уникальные семейские избы только в музеях да в туристических комплексах.

На сегодняшний день для сохранения старинных старообрядческих домов как части историко-культурного наследия назрела необходимость принятия законодательных инициатив и экономических механизмов поддержки собственников. При опросе местного населения выявлено, что в целом люди отрицательно относятся к оттоку населения и к тому факту, что большинство домов в селе закрыто, при этом, о масштабах проблемы известно не всем. Респонденты отмечали, что сохранение закрытых домов — это, прежде всего, задача владельцев, а в случаях, когда их нет или невозможно установить, заниматься этим вопросом должна администрация, ну а для этого нужно специальное, целевое финансирование. Кроме того, части старинных домов в старообрядческих селах необходимо придать определенный охранный статус, для чего целесообразно провести исследования состояния отдельных домов для определения их эстетической, архитектурной и исторической ценности.

Литература

1. Аболина Л. А., Федоров Р. Ю. Дворовый комплекс семейских Забайкалья: строительная культура и терминологическая вариативность // Вестник Томского государственного университета. История. 2017. № 50. С. 123–130
2. Болонев Ф.Ф. Семейские: Историко-этнографические очерки. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1992. 224 с.
3. Болонев Ф. Ф. Семейская живая старина за Байкалом. Очерки истории, культуры, быта и межэтническое взаимодействие: сборник научных статей. Улан-Удэ, 2015. 424 с.
4. Маковецкий И. В. Архитектура крестьянских построек у семейских // Этнографический сборник. Вып. 3. Улан-Удэ: БКНИИ. 1962. С. 138–149.
5. Родионова Н.Н. Архитектура жилища семейского крестьянина села Архангельское // Традиционная культура населения Сибири и Дальнего Востока: изучение, сохранение, популяризация // Материалы IV Кузнецовских чтений. Чита, 2012. С. 39–43.

**ИНТЕРАКТИВНАЯ БУРЯТИЯ:
СОЗДАНИЕ ИНФОРМАЦИОННОГО БАНКА ДАННЫХ
О СТАРООБРЯДЦАХ (СЕМЕЙСКИХ)**

© **Дерюгин Даниил Федорович**

старший преподаватель лаборатории информационных систем ИМИ,
Бурятский государственный университет имени Доржи Банзарова
Улан-Удэ, Россия
dandwor@gmail.com

© **Васильев Антон Дмитриевич**

студент,
Бурятский государственный университет имени Доржи Банзарова
Улан-Удэ, Россия
anton.vasiliev.2013@bk.ru

В статье рассматривается проблема использования интернет-технологий в процессе изучения истории старообрядцев (семейских) Бурятии. Особое внимание уделяется освещению принципов каталогизации, систематизации и размещению на веб-портале научной библиотеки базы данных книг, статей, архивных материалов и технотронных источников по истории и культуре старообрядцев-семейских.

Ключевые слова: веб-портал, история старообрядчества, Республика Бурятия, массив текстовой информации, разработка принципов каталогизации и оцифровки, тестирование интерактивной информационно-справочной системы.

**INTERACTIVE BURYATIA:
CREATING A DATA BANK FOR OLD BELIEVERS (SEMEISKIE)**

Daniil F. Deryugin

Senior Lecturer, Information Systems Laboratory,
D. Banzarov Buryat State University
24a Smolin St., Ulan-Ude 670000, Russia
dandwor@gmail.com

Anton D. Vasiliev

Undergraduate Student, Faculty of Physics and Technology,
D. Banzarov Buryat State University
24a Smolin St., Ulan-Ude 670000, Russia
anton.vasiliev.2013@bk.ru

The article studies applying Internet technologies in the process of studying the history of the Old Believers (Semeiskie) residing the territory of Buryatia. Particular attention is paid to highlighting the principles of cataloging, systematizing and placing the database of books, articles, archival materials, and technotronic sources on the history and culture of the Semeiskie (Old Believers) on the web portal of the scientific library.

Keywords: web portal, history of the Old Believers, the Republic of Buryatia, an array of textual information, development of the principles of cataloging and digitization, testing of an interactive information and reference system.

За последнее десятилетие сайты научных библиотек претерпели существенную трансформацию, связанную с появлением новых парадигм мышления студентов и преподавателей университета, ставших постоянными пользователями. Это обусловлено тем, что научная библиотека университета ставит перед собой перспективную задачу максимального сохранения, раскрытия и трансляции краеведческого фонда и содержания материалов о своем родном крае для большого числа пользователей на условиях максимальной доступности. Современному университету нужен не просто сайт научной библиотеки, а эффективное многофункциональное сетевое представительство, особенностью которого будет использование новейших разработок в информационных технологиях и сложившихся стандартов перевода источников в цифровой формат.

Сегодня наблюдается количественный рост создаваемых электронных краеведческих ресурсов. Республика Бурятия — регион компактного проживания одной из крупнейших культурных групп старообрядцев-семейских. Количество всевозможных веб-сайтов, посвященных старообрядческой культуре, постоянно увеличивается за счет деятельности частных лиц, групп энтузиастов, организаций. В большинстве случаев растет количество веб-сайтов культурных региональных общин, которые имеют исторически сложившиеся названия «семейские», «липоване» и др. Для непросвещенного обывателя или представителя другой конфессиональной группы такие термины малоизвестны, что определенным образом ограничивает доступ к информационным ресурсам. Взаимодействие между веб-ресурсами региональных конфессиональных сообществ слабо организовано, ограничивается краткой аннотацией и адресной ссылкой.

Многие центры материальной культуры старообрядцев, имеющие уникальный фонд экспонатов, расположены в отдаленных районах и функционируют на базе библиотек или краеведческих музеев. Участие таких центров в международных и межрегиональных культурных мероприятиях и презентациях зачастую затруднительно в силу финансовых, организационных и других причин, что ограничивает возможности культурного обмена.

Мы видим, что использование интернет-технологий в процессе взаимодействия этнических групп способствует культурной и социальной консолидации несмотря на наличие территориальной разобщенности. Единый информационный портал позволит не только аккумулировать информацию об объектах культурного наследия старообрядцев, но и открыть к ним доступ широкой аудитории, что в конечном итоге будет способствовать консолидации культурного сообщества.

Для создания банка данных из разных фондов библиотек г. Улан-Удэ был проведен поиск и систематизация материалов, документов, источников о старообрядцах Республики Бурятия по выдвинутым критериям. Это такие критерии, как история заселения, религиозное мировоззрение, материальная и духовная культура, фольклор, старообрядческая книжность, говоры, современное состояние. Общее количество записей в базе данных «краеведение», включая теги и таблицы пересечений, составляет 158341. Из представленного массива был выделен контент, включающий информацию и теги по истории и культуре старообрядцев-семейских Бурятии в количестве 10250 записей, из которых путем механизма тестирования импорта данных был скомпонован информационный ресурс разной тематической направленности.

Следующим шагом стала интеграция дополнительных функций поиска по ключевым словам, модернизация модулей системы, что позволило адаптировать наработки теории и практики редактирования к новым информационным ресурсам, существующим в виртуальной среде.

Применяемой технологией для создания банка данных явился вики-движок MediaWiki, реализованный на языке программирования PHP. Данный вики-движок обладает необходимым функционалом для реализации хранения и обслуживания массивов текстовой информации и формирования перекрестных ссылок. Также для реализации тематических выборок веб-портала был использован функционал семантических запросов в составе расширений Semantic Compound Queries, Semantic MediaWiki. Для работы с картографической составляющей использовалось расширение Maps, позволяющее отображать на карте объекты с геоданными.

Таким образом, проект по созданию банка данных по истории и культуре старообрядцев (семейских) Бурятии имеет особую значимость. Во-первых, благодаря интеграции естественных и гуманитарных наук исследователи впервые получают возможность быстрого поиска и ознакомления с полными текстами материалов по истории, культуре старообрядцев (семейских) Республики Бурятия. Во-вторых, исследователи приступят к освоению больших массивов ранее закрытых или просто неизвестных материалов. Для максимальной реализации указанной тематики считаем необходимым выдвинуть ряд перспективных проблем, решение которых позволит осуществить консолидацию функций веб-ресурсов:

- *Проблема централизации веб-ресурсов.* Решение проблемы видится в возможности создания крупного информационного портала с тематической спецификой старообрядческой культуры, который позволит организовать процесс взаимодействия между пользователем и информационными ресурсами, сконцентрировать разнообразные контенты в одном месте.

- *Проблема информативного наполнения.* Информационные ресурсы самих старообрядческих общин, представленные веб-сайтами, веб-страницами, ньюс-группами, являются, по сути, электронными версиями традиционных средств массовой информации. В этой связи развитие спектра онлайн-услуг позволит расширить коммуникационное взаимодействие пользователей, необходимое для консолидации культурного сообщества.

- *Проблема языкового барьера.* Отсутствие полилингвистических версий сайтов сужает доступ к информационным ресурсам и является сдерживающим фактором процесса консолидации и взаимодействия культурных групп.

Считаем, что создание информационного портала об истории формирования и современном состоянии старообрядческих сообществ расширит организацию культурного взаимодействия во всем его многообразии. Вместе с информационным пространством расширится и многоконфессиональное пространство, объединяя локальные культурные группы.

Создание веб-портала требует наличия технологической и информационной составляющей, а также квалифицированного персонала, обеспечивающего стабильное функционирование. Некоммерческий, научно просветительский характер деятельности информационного портала предполагает его функционирование на базе крупного научного центра. В Бурятском государственном универси-

тете имени Доржи Банзарова ведется подготовка высококвалифицированных специалистов в области изучения истории и культуры старообрядцев; при участии ведущих специалистов были реализованы мероприятия, направленные на сохранение и изучение самобытной культуры старообрядцев.

Информационный центр научной библиотеки университета имеет достаточно высокий уровень технической оснащенности компьютерного парка и подготовленные кадры в области программирования и обслуживания информационных сетей.

Таким образом, процесс консолидации этнических групп старообрядцев в единую культурную общность требует создания крупного информационного портала как системообразующего фактора, организацию и функционирование которого необходимо осуществить в рамках деятельности информационного центра по изучению истории и культуры старообрядцев на базе научной библиотеки Бурятского государственного университета имени Доржи Банзарова.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Архипова Нина Геннадьевна, кандидат филологических наук, доцент, Амурский государственный университет, доцент кафедры русского языка, коммуникации и журналистики, г. Благовещенск, charli71@mail.ru

Бальжурова Арюна Жамсуевна, Национальный музей Республики Бурятия, заместитель по научной работе и выставочной деятельности, г. Улан-Удэ, aryunabalzh@mail.ru

Бородихин Андрей Юрьевич, кандидат филологических наук, ГПНТБ СО РАН, отдел редких книг и рукописей, ведущий научный сотрудник, г. Новосибирск, borodichinA@yandex.ru; borodichin@spsl.nsc.ru

Бороноева Татьяна Анатольевна, кандидат искусствоведения, доцент, Национальный музей Республики Бурятия, директор, г. Улан-Удэ, tatboronoeva@gmail.com

Бураева Светлана Валерьевна, доктор исторических наук, доцент, ИМБТ СО РАН, ведущий научный сотрудник; начальник Музея Бурятского научного центра СО РАН, г. Улан-Удэ, ladys@inbox.ru

Варона Александр Петрович, кандидат исторических наук, г. Бухарест, Румыния, varona.alexandr@gmail.com

Васильев Антон Дмитриевич, студент, Бурятский государственный университет имени Доржи Банзарова, г. Улан-Удэ, anton.vasiliev.2013@bk.ru

Васильева Ольга Сергеевна, Национальная библиотека Республики Бурятия, главный библиотекарь Отдела редких и ценных изданий, г. Улан-Удэ, vasilyeva-55@mail.ru

Волоскова Марина Николаевна, Новгородский государственный университет, магистрант, г. Ржев, Lotaringiyaa@yandex.ru

Галсанова Саяна Эмбэевна, Национальный музей Республики Бурятия, зав. историко-краеведческим центром им. М.Н. Хангалова, г. Улан-Удэ, dharmasa-9@mail.ru

Дерюгин Даниил Федорович, старший преподаватель лаборатории информационных систем ИМИ, Бурятский государственный университет имени Доржи Банзарова, г. Улан-Удэ, dandwor@gmail.com

Дроботушенко Евгений Викторович, кандидат исторических наук, Забайкальский государственный университет, декан историко-филологического факультета, г. Чита, DRZZ@yandex.ru

Жалсанова Бутит Цыдымункуевна, доктор исторических наук, Государственный архив Республики Бурятия, директор, г. Улан-Удэ, butit62@mail.ru

Зайнульдинов-Тяренков Андрей А., доктор филологических наук, Барселонский университет, г. Барселона, Испания andrei.zainouldinov@ub.edu

Запольских Евгения Владимировна, Пермский государственный гуманитарно-педагогический университет, магистрант, г. Пермь, zapolskih.ev@mail.ru

Иникова Светлана Александровна, кандидат исторических наук, Институт этнографии и антропологии РАН, г. Москва, ovis2@yandex.ru

Кирилэ Феодор Иванович, доктор филологических наук, профессор, г. Бухарест, Румыния, feodorchirila@gmail.com

Клэй Джон Юджин, доктор наук, Аризонский государственный университет (ASU), доцент факультета религиоведения, США, clay@asu.edu

Ковригина Инесса Анатольевна, кандидат исторических наук, Иркутский национальный исследовательский технический университет, доцент кафедры истории философии, г. Иркутск, kovriginainessa@mail.ru

Кожурин Кирил Яковлевич, кандидат философских наук, Российский государственный педагогический институт, г. Санкт-Петербург, kozhurin@list.ru

Комарова Ирина Юрьевна, г. Москва, ir.yr.kom@gmail.com

Костров Александр Валерьевич, доктор исторических наук, профессор, Иркутский государственный университет, профессор кафедры мировой истории и международных отношений, г. Иркутск, a_kostrov@mail.ru

Куприянова Ирина Васильевна, доктор исторических наук, доцент, Алтайский государственный институт культуры, кафедра музеологии и туризма, профессор, г. Барнаул, Irinak-63@mail.ru

Литвина Наталья Викторовна, Московский государственный университет, исторический факультет, заведующая лабораторией; Архив РАН, старший научный сотрудник, г. Москва, tartalja@mail.ru

Лю Си, Томский государственный университет, аспирант, КНР, ilf@mail.tsu.ru

Маджаров Александр Станиславович, доктор исторических наук, профессор, Иркутский государственный университет, профессор, г. Иркутск, mas@home.isu.ru

Майоров Александр Петрович, доктор филологических наук, профессор, Бурятский государственный университет имени Доржи Банзарова, г. Улан-Удэ, mar1955@mail.ru

Новолодская Мария Сергеевна, кандидат исторических наук, Государственный архив Республики Бурятия, главный архивист, г. Улан-Удэ, mariya-novolodskaya@yandex.ru

Оглезнева Елена Александровна, Томский государственный архитектурно-строительный университет, директор Института международных связей и интернационализации образования, г. Томск, eoglezneva@yandex.ru

Пастушевский Стефан, кандидат наук, Быдгошская Высшая школа, г. Быдгощ, Польша, akant24@wp.pl

Пилипенко Глеб Петрович, кандидат филологических наук, Институт славяноведения РАН, старший научный сотрудник, г. Москва, glebpilipenko@mail.ru

Пляскина Елена Ивановна, кандидат филологических наук, доцент, Забайкальский государственный университет, доцент кафедры русского языка и методики его преподавания, г. Чита, PlyaskinaEI@mail.ru

Подюков Иван Алексеевич, доктор филологических наук, профессор, Пермский федеральный исследовательский центр УрО РАН, старший научный сотрудник, г. Пермь, podjukov@yandex.ru

Пригарин Александр Анатольевич, доктор исторических наук, профессор, Одесский национальный университет им. И. И. Мечникова, профессор, г. Одесса, Украина, prigarin.alexand@gmail.com

Пушков Виктор Петрович, кандидат исторических наук, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, старший научный сотрудник, г. Москва, pushkov@wwwcom.ru

Сажин Борис Борисович, кандидат исторических наук, Свято-Филаретовский православно-христианского институт, старший преподаватель, г. Москва, Prug-1@yandex.ru

Сазонова Наталья Ивановна, доктор философских наук, кандидат исторических наук, Томский государственный педагогический университет, заведующая кафедрой истории России и методики обучения истории и обществознанию, г. Томск, natalysib@mail.ru

Старикова Галина Николаевна, кандидат филологических наук, доцент, НИ Томский государственный университет, доцент, г. Томск, gstarikova@yandex.ru

Стороженко Алена Александровна, кандидат исторических наук, Тувинский государственный университет, г. Кызыл, alstorozhenko@yandex.ru

Татаринцева Маргарита Петровна, кандидат филологических наук, Тувинский институт гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований, ведущий научный сотрудник, г. Кызыл, margotatar@mail.ru

Тудосе Павел, Община русских-липован Румынии, г. Брэила, Румыния, rudn_5@yahoo.com

Федоров Михаил Александрович, кандидат философских наук, доцент, Бурятский государственный университет имени Доржи Банзарова, г. Улан-Удэ, fma1105@gmail.com

Федорова Алла Ивановна, кандидат исторических наук, доцент, Государственный университет «Одесская политехника», доцент, г. Одесса, Украина, alla20086@gmail.com

Черных Александр Васильевич, член-корреспондент РАН, доктор исторических наук, Пермский ФИЦ УРО РАН, Отдел истории, археологии и этнографии, зав. сектором, главный научный сотрудник, г. Пермь, atschernych@yandex.ru

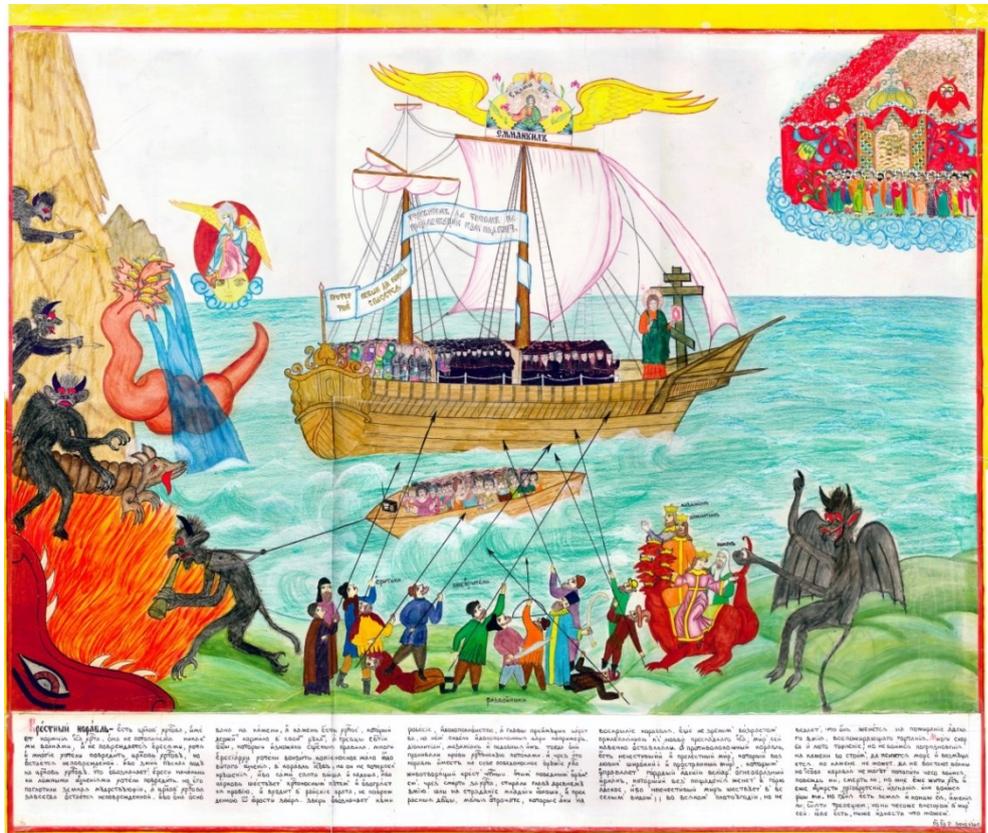
Черных Владимир Николаевич, Байкальский институт природопользования СО РАН, младший научный сотрудник, г. Улан-Удэ, geosibir@yandex.ru

Черных Наталья Павловна, СОШ №32, учитель истории и обществоведческих дисциплин, г. Улан-Удэ, geosibir@yandex.ru

Чувьуров Александр Александрович, кандидат исторических наук, Российский этнографический музей, научный сотрудник музея высшей категории, г. Санкт-Петербург, chuvjugov@yandex.ru

Чупрова Анастасия Алексеевна, Забайкальский государственный университет, студентка, г. Чита, PlyaskinaEI@mail.ru

Шевнин Иван Леонидович, Русское географическое общество, г. Хабаровск, ils5@mail.ru



Крестный корабль. Настенный лист. Северные скиты, 2005–2011 гг.



Певческая рукопись из старообрядческой коллекции Национальной библиотеки Республики Бурятия



Выставка книг по истории старообрядчества Забайкалья



Пленарное заседание VII Международной научно-практической конференции «Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи», 17 ноября 2021 г.



А. В. Костров, д-р ист. наук, проф. ИГУ, участник пленарного заседания VII Международной научно-практической конференции «Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи», 17 ноября 2021 г.



С. В. Васильева, д-р ист. наук, проф. БГУ им. Д. Банзарова, участник пленарного заседания VII Международной научно-практической конференции «Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи», 17 ноября 2021 г.



А. П. Майоров, д-р филол. наук, проф., председатель пленарного заседания VII Международной научно-практической конференции «Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи», 17 ноября 2021 г.



С. В. Бураева, д-р ист. наук, вед. науч. сотр. ИМБТ СО РАН, участник пленарного заседания VII Международной научно-практической конференции «Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи», 7 ноября 2021 г.

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЧЕСКИЕ СУДЬБЫ СТАРООБРЯДЧЕСТВА: СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ И ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ ПОКОЛЕНИЙ

Кожурин К. Я. Творческое наследие Протопопа Аввакума и русская культура....	5
Черных А. В. Старообрядцы-рябиновцы (согласия «по кресту») на нижней Каме: особенности идентичности и конфессиональной культуры.....	11
Сажин Б. Б. Тема старообрядчества в публицистике народника И. И. Каблицы ...	18
Кирилл Ф. И. Реэмиграция предков русских-липован Румынии	26
Варона А. П. Русские липоване: исторические вехи (по румынским источникам)..	36
Иникова С. А. «Нехай сохранит нас Бог как есть»: общее и особенное у часовенных Хутора (Румыния)	42
Клэй Дж. Ю. Сети благочестия и юродство в г. Москве, 1700–1750	51
Куприянова И. В. Научно-исторические концепции раскола в интерпретациях старообрядческих теоретиков	59
Маджаров А. С. Развитие концепции старообрядчества в отечественной историографии 50–70-х гг. XIX в.	67
Чувьуров А. А. Старообрядчество среди коми-зырян: внешние и внутренние причины, следствия	80
Шевнин И. Л., Комарова И. Ю. Возвращение старообрядцев-липован в Россию: 1910–1930-е гг.....	85
Федорова А. И., Пригарин А. А. Арсений Лысов — последний епископ Измайльской старообрядческой епархии	95
Волоскова М. Н. Судьба старообрядческого священника Григория Сергеевича Карпова (по материалам архива Федеральной службы безопасности ФСБ)	111
Литвина Н. В. Экономические стратегии и их религиозный подтекст в общинах старообрядцев-переселенцев Приморья экономические стратегии и их религиозный подтекст в общинах старообрядцев-переселенцев Приморья.....	115
Татаринцева М. П., Стороженко А. А. Конфессиональный ландшафт старообрядцев часовенного согласия в Енисейской Сибири в XX — начале XXI в.	121
Ковригина И. А. Важный этап постижения традиции: о монографии А. В. Кострова «Феномены культуры современных старообрядцев-часовенных Енисейской Сибири» (Красноярск, 2021).....	130
Дроботушенко Е. В. Старообрядческие общины Бурят-Монгольской (Бурятской) АССР и Читинской области в послевоенный советский период: проблемы изучения	134
Пушков В. П. Похозяйственные книги колхозников как источник по истории крестьянского хозяйства Верхоякамья 1940–1942 гг.	140
Федоров М. А. Инициативы Русской православной церкви по воссоединению со старообрядчеством: вызовы и перспективы	149
Зайнулдинов-Тяренков А. А. Миграция липован: из России в Испанию.....	154
Пастушевский С. Древлеправославие на украинском пограничье.....	161

ЭТНОКУЛЬТУРА, ЯЗЫКОВАЯ КОММУНИКАЦИЯ И МИРОВИДЕНИЕ СТАРООБРЯДЦЕВ

Сазонова Н. И. К проблеме коллизии устного и письменного дискурсов в культуре раннего старообрядчества	172
---	-----

Архипова Н. Г., Оглезнева Е. А. Жизнь и судьба амурских старообрядцев (по материалам рассказов одной из современных представительниц старообрядческой общины)	179
Пилипенко Г. П. Сходства и различия в языке и культуре русских общин Уругвая	190
Подюков И. А. Особенности образной лексики и фразеологии старообрядческих говоров Прикамья	196
Старикова Г. Н. Женские записки в составе томской старообрядческой коллекции в аспекте лингвистической содержательности	205
Запольских Е. В. Севернопермская традиция имя наречения у старообрядцев Пермского края XIX — нач. XX в.	218
Пляскина Е. И., Чупрова А. А. Диалектная лексика, репрезентирующая мясные блюда в одном из говоров семейских Забайкальского края	230
Майоров А. П. Обрядовая лексика говоров семейских Забайкалья в свете социокультурной адаптации их носителей	236

ФОЛЬКЛОР КАК ОРГАНИЧЕСКАЯ ЧАСТЬ
ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ СТАРООБРЯДЦЕВ.
КНИЖНАЯ КУЛЬТУРА СТАРООБРЯДЧЕСТВА

Костров А. В. Современный старообрядческий лубок «Крестный корабль»: социокультурный автопортрет часовенного согласия.....	250
Бородихин А. Ю. «Старообрядческое» издание Евангелия XVII века	259
Буряева С. В., Васильева О. С. Старопечатные книги и рукописи бичурского уставщика Порфирия Перельгина	269

ПРОБЛЕМЫ СОХРАНЕНИЯ И ТРАНСЛЯЦИИ ДУХОВНОГО
И МАТЕРИАЛЬНОГО НАСЛЕДИЯ СТАРООБРЯДЦЕВ

Жалсанова Б. Ц. Популяризация документов по истории старообрядцев (семейских) Байкальского региона (XVIII–XX вв.) как важное направление научно-исследовательской работы Государственного архива Республики Бурятия	276
Новолодская М. С. История старообрядцев Забайкалья в документах Государственного архива Республики Бурятия	287
Тудосе П. Община русских-липован (Румыния). Мероприятия, организованные Общиной русских-липован Румынии по сохранению религиозных и морально-духовных ценностей.	291
Боронова Т. А., Галсанова С. З., Бальжурова А. Ж. Опыт реализации грантового проекта Лонгрид — «Допетровская Русь в Бурятии», посвященного празднованию 400-летия со дня рождения протопопа Аввакума.....	301
Черных В. Н., Черных Н. П. Современный облик старообрядческих сел и проблемы сохранения памятников старины (на примере с. Большой Куналей, Тарбагатайский район, Республика Бурятия).....	306
Дерюгин Д. Ф., Васильев А. Д. Интерактивная Бурятия: создание информационного банка данных о старообрядцах (семейских)	311
Сведения об авторах	315

Научное издание

СТАРООБРЯДЧЕСТВО

ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ МЕСТНЫЕ ТРАДИЦИИ РУССКИЕ И ЗАРУБЕЖНЫЕ СВЯЗИ

Материалы VII Международной научно-практической конференции
(Улан-Удэ, 17–18 ноября 2021 г.)

Дизайн обложки А. Б. Дашиевой
Редактор Е. И. Борисова
Компьютерная верстка Н. Ц. Тахинаевой

Свидетельство о государственной аккредитации
№ 2670 от 11 августа 2017 г.

Подписано в печать 07.12.2021. Формат 70x108 1/16.
Усл. печ. л. 28,0. Уч.-изд. л. 22,77. Тираж 200. Заказ 168.
Цена свободная.

Издательство Бурятского госуниверситета
670000, г. Улан-Удэ, ул. Смолина, 24а
E-mail: riobsu@gmail.com

Отпечатано в типографии
Бурятского государственного университета
670000, г. Улан-Удэ, ул. Сухэ-Батора, 3а