

CULTURA RUȘILOR LIPOVENI ÎN CONTEXT NAȚIONAL ȘI INTERNAȚIONAL

- volumul VII -



*Culegere de comunicări și referate prezentate la
Simpozionul științific internațional al CRLR
(Piatra Neamț, 11-15 noiembrie 2017)*

Editura „C.R.L.R.”
București, 2019

Colegiul redacțional:
Axinia CRASOVSCI, Leonte IVANOV,
Svetlana MOLDOVAN

Tehnoredactare:
Valentin FILAT

ISSN 2248-0358

© Toate drepturile aparțin autorilor și CRLR, 2019

КУЛЬТУРА РУССКИХ-ЛИПОВАН В НАЦИОНАЛЬНОМ И МЕЖДУНАРОДНОМ КОНТЕКСТЕ

- выпуск VII -



*Сборник докладов и сообщений
Международного научного симпозиума ОРЛР
(Пятра Няиц, 11-15 ноября 2017 г.)*

Издательство «С.Р.Л.Р.»
Бухарест, 2019 г.

Редакционная коллегия:
Аксиния КРАСОВСКИ, Леонте ИВАНОВ,
Светлана МОЛДОВАН

Техническое оформление:
Валентин ФИЛАТ

ISSN 2248-0358

©Все права принадлежат авторам и ОРЛР, 2019 г.

Международный научный симпозиум ОРЛР - это
«первая целенаправленная попытка Общины ознакомить
внешний мир с миром русских старообрядцев»
(д-р фил. наук Андрей ИВАНОВ)

Международный научный симпозиум *«Культура русских-липован в национальном и международном контексте»* – проект, направленный на повышение духовной культуры детей и молодёжи Румынии из среды русских-липован. Симпозиум отражает особенности культуры, религиозного, хозяйственного и бытового укладов, которые сложились в среде русских-липован, за время их более чем **трёхсотлетнего проживания** на румынской земле.

Цель международного симпозиума - это знакомство русскоговорящей диаспоры с историей и культурой русских-липован для последующего сохранения многообразия и богатства общей русской культуры и самобытности народа.

Международный научный симпозиум ОРЛР проходит раз в четыре года в разных городах и сёлах, где проживают русские-липоване:

- **I-ый** международный научный симпозиум Общины русских-липован Румынии (ОРЛР) состоялся в октябре 1993 года в городе Тульча (сборник научных сообщений вышел в Бухаресте в 1996 году, издательство «Арапат», ответственные редакторы: **Андрей Иванов** и **Ричард Моррис**);

- **II-ой** — прошёл в ноябре 1996 года в городе Сучава (сборник сообщений вышел в 1998 году в Бухаресте, издательство «Критерион», ответственные редакторы: **Иван Евсеев**, **Светлана Молдован** и **Ангара Нири**);

- **III-ий** симпозиум проходил в Национальном музее истории Румынии в Бухаресте, в 2000 году (сборник сообщений вышел в Бухаресте, издательство «Критерион», ответственные редакторы: **Иван Евсеев**, **Светлана Молдован** и **Ангара Нири**);

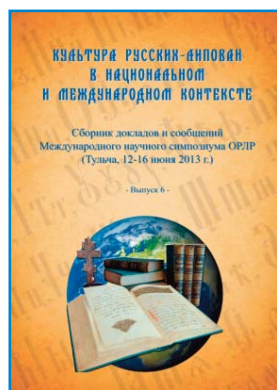
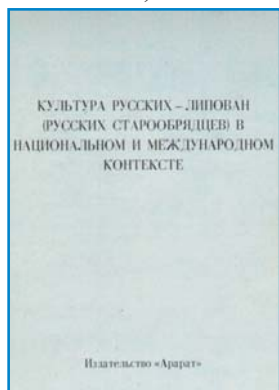
- **IV-ый** международный научный симпозиум состоялся в городе Брэила с 10 по 13 марта 2005 года (сборник сообщений вышел в Бухаресте, в 2006 году, в издательстве «C.R.L.R.», ответственные редакторы: **Иван Евсеев**, **Светлана Молдован** и **Татьяна Воронцова**);

- **V-ый** международный научный симпозиум «Культура русских-

липован в национальном и международном контексте» проходил с 12 по 14 июня 2009 года в г. Тульча (сборник сообщений вышел в Бухаресте, в 2011 году, издательство «C.R.L.R.», ответственные редакторы: **Илие Данилов, Светлана Молдован**);

● **VI-ой** международный научный симпозиум «Культура русских-липован в национальном и международном контексте» проходил с 12 по 14 июня 2013 года в г. Тульча (сборник сообщений вышел в Бухаресте, в 2013 году, издательство «C.R.L.R.», ответственные редакторы: **Феодор Кирилэ, Светлана Молдован**);

● **VII-ой** международный научный симпозиум «Культура русских-липован в национальном и международном контексте» состоялся с 11 по 15 ноября 2017 года в г. Пятра-Нямц (сборник сообщений вышел в Бухаресте, в 2019 году, в издательстве «C.R.L.R.», ответственные редакторы: **Аксиния Красовски, Леонте Иванов, Светлана Молдован**).



**МЕЖДУНАРОДНЫЙ НАУЧНЫЙ
СИМПОЗИУМ ОРЛР**
**«Культура русских-липован в национальном
и международном контексте»**
(11-15 ноября 2017 г., г. Пятра Нямц)

Светлана МОЛДОВАН

Раз в четыре года встречаются исследователи феномена староверия в Румынии для обсуждения вопросов, связанных с русским древлеправославием, со староверами/старообрядцами мира. С 11 по 15 ноября 2017 г. в г. Пятра Нямц уезда Нямц состоялся очередной Седьмой международный научный симпозиум *«Культура русских-липован в национальном и международном контексте»*. Международный форум, организованный Общиной русских-липован Румынии (ОРЛР) и членами редакции «Зори», успешно прошёл при поддержке Департамента межэтнических отношений Правительства Румынии. Для проведения большого мероприятия члены редакции выбрали именно ноябрь, чтобы вместе отметить и появление **300-го номера** двуязычного (на румынском и на русском языках) ежемесячника Общины. Первый номер «Зори» вышел в ноябре 1990 года.

На открытии научного симпозиума участников приветствовали официальные лица. В зале Уездной префектуры Нямц со словами приветствия выступили председатель ОРЛР **Силвиу Феодор**, депутат русских-липован в Парламенте Румынии **Мирон Игнат**, Чрезвычайные и Полномочные Послы Российской Федерации в Румынии **Валерий Кузьмин** и Республики Беларусь **Андрей Гринкевич**.

В работе симпозиума приняли участие 150 гостей. Среди участников были учёные - исследователи из Румынии, России, Украины, Р. Молдовы, Латвии и Польши. Докладчики выступили в трёх секциях: *«История и религия»*, *«Культура и образование»* и секция на румынском языке:

● **СЕКЦИЯ I - «История и религия»:** *«История и культура местных старообрядческих общин: взгляд на их прошлое и настоящее»*; *«Старообрядческие духовные центры: церковно-художественное наследие»*, *«Традиции в старообрядческом богослужебно-певческом искусстве»*, *«Традиции в формировании старообрядческой иконописи»*, *«Бытование духовных стихов в старообрядческой среде. Традиции и современность»*. Руководители секции: **Светлана Владимировна Васильева** и **Александр Анатольевич Пригарин**;

● **СЕКЦИЯ II - «Культура и образование»:** *«Старообрядческое домашнее и школьное образование. Традиции и современность»*, *«Лингвистические характеристики русских старообрядческих говоров»*, *«Фольклор, обряды и культурно-бытовые традиции старообрядчества»*, *«Старообрядческая публицистика в прошлом и настоящем»*. Руководители секции: **Ирина Анатольевна Савельева** и **Пётр Артёмович Донцов**;

● **СЕКЦИЯ III** – на румынском языке. Руководители секции: **Леонте Иванов** и **Александр Магола**.

Были представлены видео-материалы, сообщения и доклады. Учёные обменялись опытом по исследованию русского древлеправославия мира. Для этого организаторы создали атмосферу аналитического научного диалога. Участники получили интересную информацию о «мире» русских древлеправославных и познакомились с культурой староверов, с религиозными согласиями. Также прозвучали доклады о трагической истории русских староверов, о которой писал и говорил и известный во всём мире писатель **Александр Солженицын**, утверждая: *«Если б не раскол Русской Церкви XVII века, не было бы революции 17-го года»*.

Показ фильма *«Домашнее масло»* (2013, Россия) **Евгения Александрова** и **Елены Данилко** помог участникам открыть героиню фильма, прихожанку старообрядческой церкви. В фильме Полукерия Ивановна Бычина рассказала о своей жизни в деревни Ванькова Красновишерского района Пермской области. Съёмки проходили летом 2010 года.

Затем **Анна Курменева** показала видеосюжет, снятый 24 сентября 2017 г. на празднике в селе Успех, когда делегация от Общины русских-липован приняла участие в мероприятиях, посвящённых **70-летию переезда русских-липован из Румынии в Россию (на примере жителей села Успех Астраханской области)**.

Документальный фильм *«Старообрядцы Молдовы»* привёз на симпозиум в Пятра Нямц руководитель Общества «Русское Духовное Единство», начальник Управления международных связей Бюро межэтнических отношений Республики Молдова **Пётр Донцов**.

Вызвал интерес у слушателей пленарного заседания доклад **Михаила Алексеевича Чернова** из России – *«Иконопись Стародубья и Ветки в частных собраниях»* и его видеопозказ.

Дискуссии продолжались и после выступлений. Все доклады и сообщения публикуем в данном сборнике.

Основная задача Международных научных симпозиумов Общины русских-липован Румынии — узнать как можно больше из сообщений докладчиков о «мире» русских старообрядцев и познакомить как самих старообрядцев, так и тех, кто хочет узнать о них, со столь трагичной их историей, с их культурой и языком-говором, с их религиозными толками

и согласиями, о современном положении всех старообрядческих общин, где бы они ни находились. Среди целей симпозиума популяризация и знакомство граждан Румынии с русской культурой; развитие международных культурных связей, исторических и религиозных связей; пробуждение интереса к данной теме.

ВСТРЕЧИ И ВЫЕЗДНЫЕ СЕССИИ

До открытия международного симпозиума участники побывали на литургии в храме апостолов Петра и Павла в городе Пятра Нямц. Многие отстояли праздничную службу в Петро-Павловском храме, которую отслужил местный священник **о. Василий (Гэлущэ)** с другими духовными лицами. Церковь находится в одном дворе с Домом культуры русских-липован города. После службы гости общались с местными жителями, узнав от них подробности их жизни, и посетили офис местной общины, находящийся в одном дворе со церковью.

Затем участники Симпозиума посетили русский старообрядческий скит имени Святого Паисия, расположенный недалеко от города Пятра Нямц в уединённом месте, в горах, побывав у отца **Феофилакта (Калинов)** в день памяти Святых бессребреников и чудотворцев Космы и Дамиана.

Также состоялась поездка в село Мануйловка (Маноля) уезда Сучава, где в последние свои годы жил и скончался в 1960 году известный русский публицист, апологет, писатель **Фёдор Мельников**. После посещения мужского Никольского монастыря и женского монастыря Тихвинской Богоматери местный председатель Общины **Георге Мифтоде** пригласил гостей в офис. В Доме культуры русских-липован Маноли, открытом Общиной в 2014 году, участников Симпозиума тепло встретили местные жители, с хлебом-солью и с русскими старинными песнями. Там же велись беседы по разным вопросам, интересующих гостей.

В рамках международного симпозиума, в торжественной обстановке все участники научного мероприятия отметили **появление 300-го номера «Зори»**. На торжественном ужине пели и зрители и все очень живо реагировали на происходящее, подпевая артистам из Добруджи. Творческие коллективы «Новосёлки» из села Гиндэрешть/Новенькое уезда Констанца и «Рябинушка» из села Журиловка уезда Тульча выступили перед гостями и показали своё мастерство, исполняя русские знакомые всем песни или варианты песен, и это вызвало у филологов-исследователей живой интерес. Своими песнями артисты стараются сохранять и развивать русский язык в Румынии, продвигать культурные и творческие ценности и вне границ.

Проект ОРЛР с участием редакции «Зори», проходящий раз в четыре года, отражает особенности русской культуры, религиозного и бытового

укладов, которые сложились в среде русских-липован за время их более чем трёхсотлетнего проживания в Румынии. Цель международного симпозиума — знакомство русскоговорящей диаспоры с историей и культурой русских-липован для последующего сохранения многообразия и богатства общей российской культуры и самобытности народа.

Искреннюю благодарность за помощь в организации и проведении международного научного симпозиума ОРГКОМИТЕТ мероприятия и ОРЛР выражают Департаменту межэтнических отношений Правительства Румынии.

ОТЗЫВЫ О VII-ОМ МЕЖДУНАРОДНОМ НАУЧНОМ СИМПОЗИУМЕ ОРЛР

● **Анна Курменева** (Российская Федерация), заместитель начальника отдела ГБУ «ЦГАТО Москвы»: *«Мне впервые посчастливилось принять участие в Международном научном симпозиуме ОРЛР! Осенью исполнилось 70 лет с переселения русских-липован из Румынии в Астраханскую область, среди которых были также и мои родные. По возвращении на Родину они прошли через множество трудностей и горестных испытаний, поэтому для меня было очень важным рассказать в рамках симпозиума о судьбах этих людей и, таким образом, оставить о них память.*

Хочу выразить своё восхищение высоким уровнем проведения мероприятия, отметить редкое радушие и заботу организаторов, отдельно поблагодарить за экскурсионную программу! Тёплая и доброжелательная атмосфера располагала к интересному общению среди участников симпозиума. Я не только почерпнула новую для себя информацию об истории и культуре старообрядчества, но и обрела единомышленников!

Искренне желаю организаторам симпозиума, равно как и Общине русских-липован Румынии, новых свершений, сил и возможностей для воплощения задуманного, плодотворной работы и успешных проектов! Многая лета!»;

● **Пётр Алексеев** (Рига, Латвия), директор Института Староверия Латвии, член Совета Рижской Поморской Богоявленской старообрядческой общины, член Союза журналистов Латвии: *«Благодарю организаторов Международного научного симпозиума старообрядцев русских-липован за возможность поучаствовать в прекрасном мероприятии. От конференции остались самые лучшие впечатления: и приём, и размещение, и организация, и культурная программа были организованы блестяще и безупречно. Во всём чувствовалось гостеприимство радушных хозяев.*

Очень понравилось трепетное и бережное отношение местных липован к своей старообрядческой культуре, истории, наследию предков,

а самое главное, к сохранению родного, русского языка. Дай Бог сил и терпения продолжать не только сохранять Старую Веру, культурное и историческое наследие, но и передавать это духовное богатство следующим поколениям!»;

● **Виктор Осипов** (Российская Федерация), директор Музея истории и культуры старообрядчества: *«Даже и не знаю, что сказать о конференции. У меня, кроме слов «восхитительно, великолепно» и т.д., других нет. Время, проведённое с вами, пролетело незаметно. Покидаем понаравившийся город с лёгкой грустью. За эти несколько дней мы сплотились в один коллектив-единомышленников, для которых тема истории и культуры русских-липован стала неотъемлемой частью нашей жизни и научных исследований. Всё организовано было с любовью и дружеским тактом. Нас окружали люди, которые помогали в общении и технически грамотно обеспечивали нам показ презентаций и докладов. Поездки по липованским монастырям и общинам помогли расширить наш географический кругозор и полюбить людей, которые с нежным трепетом сохраняют свою веру и культуру. Дай Бог вам всем здоровья!»;*

● **Светлана Васильева** (Россия, Республика Бурятия), доктор исторических наук, доцент кафедры всеобщей и отечественной истории Бурятского государственного университета: *«Благодарю вас за заботу и очень хорошую организацию Симпозиума. За пять дней пребывания в Румынии остались тёплые воспоминания о вас, и очень жаль, что приходится расставаться. Огромное спасибо за всё. Ждём вас в Бурятии!»;*

● **Елена Данилко** (Российская Федерация), Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, заведующий Этнографическим научно-образовательным центром, доктор исторических наук, профессор РАН: *«Так было хорошо, душевно, интересно! Спасибо вам огромное за всё - за организацию, за сердечность и теплоту! Всего вам самого доброго!».*

СБОРНИК ДОКЛАДОВ И СООБЩЕНИЙ

Данный седьмой сборник представленных научных докладов и сообщений под заголовком *«Культура русских-липован в национальном и международном контексте»* выходит в издательстве «С.Р.Л.Р.» Общины русских-липован Румынии в Бухаресте с финансовой поддержке Общины. Он отражает результаты совместной работы участников данного научного симпозиума. В издании публикуются свыше сорока докладов и сообщений в русском алфавитном порядке фамилий авторов.

(Материал был опубликован в «Зори», № 12/2017, с. 4-5)



*VII-ый международный научный симпозиум ОРЛР
«Культура русских-липован в национальном
и международном контексте»
(11-15 ноября 2017 года, г. Пятра-Няци)*



**КУЛЬТУРА
РУССКИХ-ЛИПОВАН
В НАЦИОНАЛЬНОМ
И МЕЖДУНАРОДНОМ
КОНТЕКСТЕ**



ЭТИКО-ЭСТЕТИЧЕСКАЯ СИСТЕМА СЪЕМКИ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ

Евгений Васильевич АЛЕКСАНДРОВ,
Российская Федерация

Именно в исследованиях традиционной культуры визуальная антропология может наиболее полно проявлять свои возможности.

Целью визуальной антропологии является отображение жизни определённых сообществ – этнических, конфессиональных, региональных, возрастных и прочих. При этом в центре внимания может оказаться как отдельная личность, так и взаимодействие персонажей внутри группы. Героями, как правило, становятся типичные представители своего общества – основное внимание уделяется лицам, органично воплощающим его социальные, традиционные, семейные, природные связи и проявления. Необходимо в многообразии явлений выбрать тех людей и те события, которые наилучшим образом передают характерные черты наблюдаемой культуры. Зачастую может возникнуть серьёзное расхождение с представлениями, сложившимися в ходе предварительных исследований, так как критерии отбора по логико-рациональным соображениям и по визуальным впечатлениям могут существенно различаться. И уже на этом этапе у антрополога-исследователя может возникнуть внутренний конфликт, разрешение которого потребует от него определённой гибкости при переходе от традиционного исследования к исследованию с опорой на аудиовизуальные средства. Тем более, эта проблема может серьёзно мешать работе, если антрополог не снимает самостоятельно, а сотрудничает с оператором.

Существует опасность, связанная с естественным желанием учёного создать визуальный эквивалент сложившимся представлениям. В этом случае может возникать эффект иллюстративности и вторичности; из-за доминирования взглядов конкретного исследователя съёмка может лишиться непосредственности и неангажированности, а, следовательно, возможности свободного и целостного освещения события¹.

Но не менее опасна и другая позиция, типичная для профессиональ-

ных кинематографических и телевизионных подходов, когда задача создания правдивого образа культуры подменяется авторским самовыражением или стремлением соответствовать сложившимся стереотипам и формам, идущим от распространённых представлений о художественной выразительности и привлекательности тех или иных приёмов для зрителей.

Это типичное для визуальной антропологии противоречие можно снять, признав, что сама реальность обладает самоценной значимостью, которую внимательный глаз камеры способен увидеть и выразительно запечатлеть, передав зрителю ощущения оператора-первооткрывателя, запечатлевающего неповторимое событие².

В визуальной антропологии специалисты, как правило, не только хорошо знают культуру, с которой работают, но и имеют возможность изучать её достаточно долгое время. Это приводит к близкому знакомству с наиболее яркими представителями культурных сообществ, к вхождению в круг их проблем, к выявлению исторических, социальных, природных закономерностей, характеризующих своеобразие определённой культуры³. Складываются близкие, доверительные отношения, позволяющие создавать произведения, наиболее адекватно передающие облик конкретного культурного сообщества.

Кредит доверия, предполагающий серьёзную моральную ответственность⁴, обеспечивает допуск к самым глубинным пластам народной жизни – к религиозным верованиям, являющимся стержнем каждой традиционной культуры.

Как правило, изучение религиозной стороны жизни традиционного сообщества является самой трудной частью исследования. Тем более, съёмка религиозных обрядов очень часто остаётся под запретом. Иногда приходится мириться с отказом даже наблюдать сакральные действия и довольствоваться съёмкой косвенных свидетельств религиозной принадлежности. В то же время создаваемый образ того или иного культурного сообщества оказывается не полным, если отсутствует религиозная составляющая традиция, определяющая её историческую и социальную обусловленность.

Только длительное общение, последовательное уважительное соблюдение принятых установок может привести к отмене запретов. Часто должно пройти несколько лет общения, и лишь после этого разрешение на съёмку может быть получено.

Почти двадцатилетний опыт работы с такой относительно «закры-

той» культурой, как российское старообрядчество, позволил разработать определённую этико-эстетическую систему съёмочной деятельности, посвящённую отображению традиционной культуры, так называемую методику «созвучной камеры»⁵.

Лежащие в её основе подходы рассчитаны преимущественно на возможности специализированных центров, работающих на базе университетов, музеев, разного рода культурологических гуманитарных объединений, где визуальные антропологи имеют возможность организовывать работу на своих принципах и представлениях, отличающихся от требований, сложившихся в СМИ.

Из ориентации на визуально-антропологические задачи рождается первое существенное свойство обсуждаемой системы – нацеленность не на единичный конкретный заказ на создание фильма, а на долговременную тематическую работу по формированию фонда материалов, относящихся к конкретному сообществу, когда аудиовизуальные методы составляют лишь часть комплексной исследовательской деятельности.

При этом непосредственной работе над фильмами отводится не так уж много места. Среди того огромного объёма материала, который приходится собирать при стремлении запечатлеть многообразные аспекты жизни исследуемых сообществ многочасовые видеодокументы, лишь малая часть содержания которых включается в фильмы, содержат весьма важную для исследования информацию. Они имеют не меньшее значение и обладают не меньшим этико-эстетическим потенциалом, чем фильмы, составленные из отобранных для монтажа фрагментов.

Например, за многолетнюю работу по старообрядческой тематике снято более 2000 часов видеодокументаций в разных регионах России. На их основе сделано более двадцати фильмов, в которые вошла совсем небольшая часть съёмок. Но неиспользованные материалы не менее важны, чем сами фильмы. Они часто отличаются большей полнотой, цельностью, в них иногда сильнее ощущается атмосфера, характеризующая реальную жизнь. Такие материалы, даже без серьёзной монтажной обработки, со всеми неизбежными операторскими огрехами, оказываются для специалистов, занимающихся данной тематикой, источником информации, обладающим важнейшим для исследователей свойством – предельной достоверностью. И с каждым годом такие материалы становятся всё более ценными, будучи наиболее полными свидетельствами реального облика постоянно меняющихся и зачастую безвозвратно исчезающих культур.

Принципиально должно меняться и отношение к качеству видеодокументов. Из подсобного, а иногда и неряшливого черного материала, они превращаются в значимый самостоятельный продукт, подлежащий как прямому использованию, пускай и в относительно ограниченной профессиональной аудитории, так и являющийся материалом для построения на его основе других сообщений. Поэтому все эстетические и этические требования, обычно предъявляемые к фильму, распространяются и на видеодокументацию.

При видеодокументировании речь не идёт о стремлении к какой-то обезличенной механической съёмке, стремящейся к «объективности» и пренебрегающей эстетикой кинематографического языка. Напротив, требования к творческим способностям снимающего и его мастерству чрезвычайно высоки. Он должен уметь отрешиться от устоявшихся представлений, от стремления подогнать разворачивающееся перед его глазами событие к ожидаемому результату, идущему либо от априорной исследовательской концепции, либо от стереотипов построения художественного произведения. Ему часто приходится работать в импровизационном режиме, когда невозможно ни прервать действие, ни приспособить его к своим потребностям, ни попытаться заставить его воспроизвести. Требование сохранения естественности события и поведения участвующих в нём людей остаётся приоритетным. В конечном счёте, перед человеком с камерой стоит очень ответственная задача увидеть в современной жизни следы уходящей на глазах истории, сохранённые традиционной культурой и объясняющие секрет неповторимости образа жизни конкретного сообщества⁶.

Успех будет зависеть от степени допущенности, от внимательности взгляда, от способности войти внутрь события, проживать в нём вместе с его участниками и передавать с помощью камеры впечатления о сущностных для данного сообщества и данной культуры чертах этих событий.

Приходится одновременно решать несколько трудно совместимых задач: передачи своеобразия и сущности снимаемого события, обеспечения документальной достоверности, выявления моментов, характеризующих глубинные закономерности чужого бытования; и при этом сделать происходящее на экране близким зрителю, заставить его испытать чувство сопричастности к малоизвестной жизни.

Проще всего достичь этой цели, приблизив внешне чуждых героев к зрителям, выявить общечеловеческие черты поведения, дав возмож-

ность зрителям испытать чувство идентичности с героями. И в этом одно из совпадений целей привычных произведений искусства и визуальной антропологии. Различие же в том, что нельзя подгонять героев под сложившийся стереотип восприятия, лишать их особенности, нивелировать своеобразие, характеризующее неповторимость культуры, к которой они принадлежат. Особенность творчества в визуальной антропологии – в необходимости выявить общие для всего человеческого рода глубинные свойства, не потеряв не менее важные различия, характеризующие бесконечное разнообразие человеческих культур.



Поэтому говорить о принадлежности даже лучших фильмов визуальной антропологии к искусству в традиционном понимании надо с осторожностью. Скорее всего, здесь наблюдается процесс формирования какого-то нового способа отображения действительности – этико-эстетической межкультурной коммуникации, осуществляемой в результате целого ряда предпочтений, ограничений и вытекающих отсюда новых возможностей.

Несмотря на очевидную близость задач, далеко не все приёмы, существующие в неисчерпаемом арсенале искусства, применимы в визуальной антропологии. Определяющая этическая цель выявления и репрезентации неповторимого образа той или иной культуры, предполагающая достоверный показ характеризующих её явлений, с неизбежностью диктует соответствующую эстетику съёмки и оформления произведения. А это означает стремление к передаче специфических ритмов, последовательностей, пластики движений – именно такого отображения событий, которое бы не нарушало присущую конкретной культуре органичность атмосферы существования.

Поэтому, как правило, неуместными оказываются те драматургические и композиционные построения, которые обеспечивают привычную систему жёсткого управления механизмом восприятия, – хорошо освоенные в игровом кинематографе и часто используемые в документальных фильмах для достижения художественных, публицистических, прагматических, популяризаторских, развлекательных целей.

Принципиальным является допущение, что человек, причастный к реальному событию и испытавший его эмоциональное и эстетическое воздействие, способен с помощью камеры передать свои ощущения зрителю, усилив это воздействие. Эффект достигается за счёт бережного отношения к пространственно-временным, темпо-ритмическим, звуковым характеристикам события. Оно должно восприниматься как самостоятельная эстетическая ценность, которую необходимо как можно тщательнее сохранить в целостности, выявив при этом наиболее важные для сущности культуры моменты.



Авторская творческая активность человека с камерой направлена не на преобразование действительности ради априорной художественной или какой-либо иной цели, а на вхождение в бытование сообщества с целью выявления моментов, характерных для конкретной культуры, обладающих определённой эмоци-

ональной и эстетической выразительностью и в некоторых случаях способных производить на зрителя эмоциональное и художественное воздействие.

Наблюдается серьёзная смена модели поведения оператора на съёмке по сравнению с тем, как это происходит обычно. Он не вмешивается в событие, не пытается его реконструировать, повторить, расчлнить с целью отбора выразительных кадров, наиболее точно соответствующих априорной идее. В то же время он не становится в позу отстранённого наблюдателя, с художественным или исследовательским интересом фиксирующего происходящее, когда он неизбежно оказывается в несколько высокомерной позиции «над схваткой», неуместной при равноправном диалоге.

Естественно, стремление методами «созвучной камеры» выявить сущностные и эстетические черты конкретного сообщества через проведение длительного видеодокументирования вызывает серьёзные трудности. Необходима большая работа по описанию, предварительной монтажной обработке, систематизированию больших объёмов аудиовизуальной информации, а также обязательному обеспечению дополнительными сведениями, вводу в базу данных, подготовке к переводу на другие носители для долговременного хранения. Но уровень развития

современных видеокомпьютерных технологий позволяет ставить задачу формирования многофункциональных мультимедийных архивов. Вполне реальным становится создание сообщений, построенных на материалах видеодокументаций, иногда из одних и тех же фрагментов, но в разных комбинациях и под разным углом зрения – в зависимости от целей, которые стоят перед автором, или перед теми людьми, которые получают доступ к этим материалам. На их основе могут создаваться иллюстрации к научным сообщениям или к учебным занятиям, научно-популярные и учебные фильмы, обзорные фильмы, претендующие на достаточно полное представление образа культуры, или, напротив, относительно локальных, посвящённые какому-то отдельному её проявлению. Вполне обоснованным является вопрос о создании художественных произведений нового вида, учитывающих специфики визуальной антропологии.

Примечания:

¹ **MacDougall D.** *Beyond Observational Cinema* // *Principles of Visual Anthropology* / Paul Hockings (ed.) Den Haag / Paris: Mouton. 1975. P. 109-124.

² **Вертов, Дзига.** *Статьи. Дневники. Замыслы.* М.: Искусство, 1966. С. 53-55, 138.

³ **Боас Ф.** *Границы сравнительного метода в антропологии* // *Антология исследований культуры.* Том 1: Интерпретации культуры. СПб.: Университетская книга, 1997. С. 509-518.

⁴ **Пауэлс, Люк.** *Репрезентируя движущуюся культуру: проблемы и возможности антропологической и социологической киносъёмки* // *Визуальная антропология: настройка оптики.* Под ред. Е. Ярской-Смирновой, П. Романова. М.: Вариант. 2009. С. 37-64.

⁵ **Александров Е. В.** *Созвучная камера: диалог культур – эмпатический диалог личностей* // *Антропологические матрицы XX века.* Л.С. Выготский – П.А. Флоренский. Несостоявшийся диалог – Приглашение к диалогу. – М.: Прогресс-Традиция. 2007. С. 373-381.

⁶ **Bateson G. Naven,** *A Survey of Problems Suggested by a Composite Picture of Culture of a New Guinea Tribe Drawn from Three Points of View.* Cambridge. 1936. (2-nd ed., Stanford, Calif., 1958).



РИЖСКАЯ ПОМОРСКАЯ БОГОЯВЛЕНСКАЯ СТАРООБРЯДЧЕСКАЯ ОБЩИНА – ПУТЬ СТАНОВЛЕНИЯ

Петр Петрович АЛЕКСЕЕВ,
Латвия

Рижское староверие имеет богатую и насыщенную историю, но как правило ассоциируется с Рижской Гребенщиковской старообрядческой общиной, которая получила наиболее широкую известность, хотя в разные временные периоды в городе было несколько действующих общин. Кроме большого молитвенного дома (Гребенщиковского – П.А.) в Московском предместье существовал «молитвенный дом Пушкиова», названный именем купца Пушкиова, основателя дома. В 1812 году он сгорел, а в 1814 построен снова. В 1809 году в Петербургском предместье в доме купца второй гильдии К. Панина был устроен третий молитвенный дом.

До XX века сохранилась лишь Гребенщиковская моленная, но, оказывается, в начале XX столетия кроме нашего храма (Гребенщиковского – П.А.) в Риге было ещё две моленные. Это моленная в городском лепрозории и моленная на Красной Двине. Про моленную в городском лепрозории известно, что в ней вели службы причетники из Гребенщиковского храма. Это происходило в 20-х годах XX века. В дальнейшем судьба этой моленной не прослеживается.

Про вторую моленную – Краснодвинскую, в латвийском Государственном историческом архиве собрано довольно много сведений. Первое документальное упоминание о ней относится к 1913 году.

Последний раз община упоминается в документах, датируемых весной 1924 года. Так в первой четверти XX века исчезла во времени и ушла в историю одна из рижских старообрядческих общин, полностью забытая и обнаруженная только в исторических документах.

В последующие годы, до определённого периода в городе была только одна община, хотя в первой половине XX века в Риге на «Московском форштадте» была домашняя «Петрининская моленная», куда чужих не пускали.

К началу 90-х годов XX века, на момент восстановления Латвией государственной независимости, в городе продолжала действовать только одна старообрядческая община – Рижская Гребенщиковская. Но дальнейшие обстоятельства в жизни рижского староверия сложились таким образом, что в городе появилась ещё одна моленная – Рижская Поморская Богоявленская старообрядческая община.

История этой общины уходит в 1995 год, когда трагические события в Гребенщиковском храме разделили приход и вынудили большинство причта и значительную часть прихожан оставить обитель. Необходимо отметить, что в феврале 1995 года конфликт в Рижской Гребенщиковской старообрядческой общине стал только достоянием широкой общественности, а само начало кризиса имеет долгую историю.

Обострение отношений в Рижской Гребенщиковской общине к началу 1994 года были связаны с окончанием очередных полномочий Совета общины. Таким образом в феврале 1994 года предстояло провести очередное общее отчётно-выборное собрание общины, на котором разошлись мнения по выбору председателя Совета общины: основная часть собрания выступила за продление полномочий о. Алексия (Каратаева – П.А.) (за него проголосовало примерно 100 членов общины), чью кандидатуру предложил настоятель храма о. Георгий (Подгурский – П.А.), другая часть, возглавляемая И.И. Миролюбовым (примерно 20 - 25 человек) выступила против о. Алексия.

Как в адрес Каратаева, так и в адрес Миролюбова прозвучала критика. Первый воспринял её спокойно, а Миролюбов отреагировал болезненно и требовал изгнания всех его критиковавших. Ультиматум не был принят собранием, в ответ на это И. Миролюбов письменно отказался от должности наставника (по законам церкви, отказавшийся от духовного служения не может быть благословлён второй раз).

Критика И.И. Миролюбова на отчётно-выборном собрании Рижской Гребенщиковской общины 1994 года адресовалась в основном как к духовному лицу и касалась духовных вопросов, а к А.Ф. Каратаеву духовных претензий не было.

По косвенным признакам было заметно сближение И.И. Миролюбова с Патриаршей Церковью (по старообрядческой терминологии – никонианской) и «обниконианивание» рижских поморцев, что и было в т.ч. отражено в прозвучавших претензиях.

Старший наставник о. Георгий Подгурский потратил много сил, времени и здоровья на увещание о. Иоанна (Миролюбова – П.А.) и при-

зывал его к примирению, но тщетно. С этого момента в общине началась активная агитация против о. Алексия, организаторами которой стали отец и сын Миролюбовы.

В последующем в течение всего 1994 г. шла нарастающая агрессия в адрес Совета общины и её председателя: проводилась агитация, собирались подписи под петициями, выдумывались сведения о всяческих злоупотреблениях и преступлениях руководства общины, которые, однако, при этом не подтверждались документально. Обработывались чиновники Департамента по делам религии, депутаты Сейма, представители прессы; атмосфера в храме нагнеталась и была совсем не церковная.

Вся эта деятельность не оставляла никого равнодушным. Духовные наставники, как церковные пастыри, призванные оберегать Церковь от различных посягательств и нарушений церковных правил, вынуждены были принимать соответствующие меры. В результате, защитной реакцией Церкви было заседание Духовной Комиссии 13 февраля 1995 г., где после обсуждения деятельности о. Иоанна (Миролюбова – П.А.) собор наставников Латвии лишил его звания духовного наставника и запретил в служении. Таким образом, поэтапно каждый шаг агрессии Миролюбова по отношению к Церкви получал соответствующий ответ.

После бурного 1994 года в Гребенщиковской общине приближалось очередное, общее отчётное собрание, которое назначили на 26 февраля 1995 года. Перед началом собрания в зал ворвалась большая группа агитаторов Миролюбова, многие из них неизвестного происхождения, и это предрекло исход собрания. Впрочем, это неудивительно – накануне оно троекратно репетировалось упомянутой группой. Агитаторы подняли шум и крик, не дав председателю (о. Алексею) вести собрание. После часа безрезультатных попыток его продолжить, оно было закрыто. Наставники и причт (церковнослужители) и большая часть собрания ушли. Оставшаяся группа провозгласила себя полномочным собранием, выбрало «новый Совет» общины, председателя и объявила Миролюбова (вопреки церковным канонам, т.к. к этому времени он был уже лишён духовного сана) настоятелем Гребенщиковского храма.

Удивительно быстрой была реакция отдела религий Минюста, уже через день, это не прошедшее регистрации участников собрание было признано законным, был признан и зарегистрирован новый Устав, новый Совет, новый председатель.

Прихожане Гребенщиковского храма не согласились с таким разви-

тием событий и начали бороться за храм и за соблюдение своих прав верующих людей. Для начала они обратились в Духовную Комиссию и Центральный Совет Древлеправославной Поморской Церкви Латвии (ДПЦЛ), а так же стали организовывать и проводить пикеты у Латвийского Сэйма (парламента) и Кабинета Министров с требованием прекратить вмешательство в дела общины.

Бурные события у рижских староверов вызвали небывалый интерес общественности: большинство латвийских средств массовой информации (СМИ) публиковали материалы о происходящем, были публикации и в российских СМИ.

Сложившаяся ситуация требовала принятия срочных, необходимых решений и 13 марта 1995 года в зале заседаний Рижской Гребенщиковской старообрядческой общины собралась на своё заседание Духовная Комиссия Древлеправославной Поморской Церкви Латвии, чтобы выработать позицию Церкви по возникшей проблеме.

На заседании были рассмотрены следующие вопросы:

1. *Обсуждение документов, представленных Министерством Юстиции ЛР за № 1-1/6 от 1.03.95 и без номера от 3 марта 1995 г.*

2. *О вмешательстве светских властей в дела Церкви.*

3. *О каноническом соответствии Миролюбова И.И.*

4. *Рассмотрение документов:*

а) *чрезвычайного собрания РГСО к Духовной Комиссии от 10.03.95 г.*

б) *Обращение группы прихожан к наставникам Латвии.*

На заседании были обстоятельно рассмотрены все вопросы, что нашло своё отражение в принятых решениях, но особое внимание было уделено И.И. Миролюбову, как основному действующему лицу конфликта. В протоколе заседания Духовной Комиссии от 13.03.1995 г. по третьему пункту повестки дня «О каноническом соответствии Миролюбова И.И.» сказано следующее: *«Не имея святоотеческого благословения на занятие поста духовного наставника, при помощи светской власти, занял пост духовного наставника в РГСО, самовольно возвысил себя, чем нарушил Церковные каноны о смирении и послушании. Произвольно нарушил постановление Духовной Комиссии (Духовного Суда) от 13.02.1995 г. подтверждающей его самоотказ от отечества в Рижской общине.*

На основании 30-го правила Святых Апостол: „Если кто мирских начальств употребит и через чьих получит в Церкви власть, - низвержен и отлучён будет и все сообщающиеся с ним”.

Обладая непомерной гордостью, властолюбием и самомнением, фактически отпал от Церковного единства. На основании изложенного, Духовная Комиссия (Духовный Суд)

ПОСТАНОВЛЯЕТ:

Миролюбова Ивана Ивановича отлучить от молитвенного общения до Собора Древлеправославной Поморской Церкви Латвии».

На фоне развивающегося конфликта в Гребенщиковской общине начинается подготовка к Собору Церкви, который по мнению Центрального Совета, Духовной Комиссии, должен положить конец конфликту и утвердить в Церкви законный порядок, основанный на соблюдении церковных правил.

Данный временной отрезок (февраль-июль 1995 года) вместил в себя множество различных событий: это и сорванные сторонниками И.И. Миролюбова службы (всенощная на Вербное воскресенье, с применением насилия и с вызовом в храм полиции; утренняя на второй день Пасхи, когда во время не пришёл хранитель ключей от храма и верующие не смогли попасть в обитель; всенощная на праздник Троицы, когда И.И.Иванов просто закрыл ворота ведущие на территорию храма и не пустил причт на богослужение), это и предсоборные совещания, это и Крестный ход по общинам Латвии, организованный сторонниками церковной законности. Каждое из произошедших событий и проведённых мероприятий заслуживает отдельной оценки как в целом, так и по отдельности с учётом общей ситуации не только в Древлеправославной Поморской Церкви Латвии, но и в Республике.

Собор был созван 17 и 18 июля 1995 года в Гривской общине г. Даугавпилса и был назван Первый Вселатвийский Собор ДПЦ. В работе Собора приняли участие всего 24 духовных наставника – все 15 наставников Латвии и 9 наставников из Литвы, России и Эстонии. В первый день Собора заседали только наставники, т.к. решали вопрос о бывшем наставнике Рижской общины И.И. Миролюбове. Согласно закону Церкви, судить наставника могут только наставники. Обсудив аргументы разных сторон, духовные отцы признали, что основным виновником раскола и конфликта в Рижской общине стал И. Миролюбов, как неподчинившийся законам Церкви, церковной дисциплине и использовавший государственную власть для установления своей власти в общине.

Духовные отцы пригласили на беседу и покаяние оступившегося, но, проявив неуважение к Собору, он не явился. Собор на основе апостольских правил определил наказание виновным, отлучив актив раскольников.

ков от Церкви, в то же время призвав их к христианскому покаянию и примирению.

На Первом Вселатвийском Соборе ДПЦ были выработаны необходимые решения для разрешения существующих проблем, а также был принят Устав Церкви и избран новый состав Центрального Совета и Духовной Комиссии.

Обязанностью христиан, находящихся в лоне Церкви является исполнение решений Церковных Соборов, но осуждённое и отлучённое Собором ДПЦЛ руководство Гребенщиковской общины не приняло соборных решений и отказалось от их исполнения. После Первого Собора ДПЦЛ причт и часть прихожан Гребенщиковской общины под руководством о. Феодора Бехчанова собрались на воскресное богослужение 23 июля 1995 года. Группа лиц, отлучённых от Церкви, под руководством И.И. Иванова, В.В. Арсеньевой, К.Л. Гущиной не допустили желающих молиться в храм. Верующие в очередной раз были вынуждены молиться на улице у ворот под присмотром полиции.

Отказавшись принять Решения Первого Вселатвийского Собора ДПЦ руководство Гребенщиковской общины продолжило свою агитацию против наставников, участников Собора. Чтобы принизить значение Первого Вселатвийского Собора ДПЦ, непризнавшие решений Собора называли его – Гривский Собор. Но, вопреки ожиданиям, унижить Собор не получилось и данное название не просто стало синонимом официального названия, но и способствовало большей узнаваемости Первого Вселатвийского Собора ДПЦ.

Как известно, верующие христиане в своей жизни обязаны соблюдать Церковные законы, изложенные в Кормчей книге, а считающие себя неправильно осуждёнными, должны принять решения Первого Вселатвийского Собора ДПЦ, подчиниться им и добиваться проведения большего Собора дабы на нём исправиться (Правило 12 Поместного Собора во Антиохии Сирстей. Книга Кормчая, глава 9). Но отлучённые от Церкви лица не признав итогов Первого Вселатвийского Собора ДПЦ не стали добиваться большего Собора для пересмотра принятых решений и повели пропаганду против принятых Соборных решений, а в своей пропаганде использовали различные агитационные приёмы, такие как подмена понятий, неверная трактовка понятия, смещение акцентов и другие.

В то же самое время, прихожане Гребенщиковского храма, соблюдающие законы Церкви и признающие решения Первого Вселатвий-



ского Собора ДПЦ во избежание молитвы с отлучёнными от Церкви людьми, вынуждены были молиться на улице у закрытых ворот Гребенщиковской обители. На тот момент, верующие ещё имели надежду, что конфликт благополучно разрешится и отлучённые лица

вынуждены будут уйти из Гребенщиковского храма, но оказалось, что в это время рождалась новая община, т.к. часть Гребенщиковского прихода, избегавшая молитвенного общения с отлучёнными от Церкви людьми сформировалась в самостоятельный, самодостаточный приход.

Новая община формировалась постепенно, на протяжении нескольких лет, и отличительной её чертой была сплочённость причта и прихожан, которая позволила пройти через многие трудности и создать жизнеспособный приход.

На начальном этапе, не имея помещений для молитвы, верующие собирались на богослужения у ворот Гребенщиковского храма, а потом на протяжении нескольких лет в доме, где жила семья Ситниковых, на улице Маскавас, 120 в Риге.

Сложившаяся ситуация требовала определённого выхода и руководство прихода стремилось к её разрешению. Выход был найден в 1999 году, когда купили дом в Риге по ул. Маскавас, 142.

В приобретённом доме, своими силами было отремонтировано и оборудовано помещение для соборной молитвы. Первая служба на новом месте прошла в начале сентября 1999 года. В последующем, прихожане общины, совместно с причтом продолжали благоустраивать молитвенный дом.

В начале своей деятельности община действовала без регистрации и только 16 января 2001 года обитель была зарегистриро-





Молитвенный дом до ремонта

вана в органах государственной власти Латвийской Республики. Официальное название общины – Рижская Богоявленская Поморская старообрядческая община. Молитвенный дом освящён во имя Богоявления Господня, Благовещения Богородицы и святителя Николы, которые являются храмовыми праздниками.

На протяжении всей своей истории в молитвенном доме общины проходят соборные богослужения по воскресным и праздничным дням, а также служатся повседневные службы, выполняются требы прихожан. Одно время при обители действовала иконописная мастерская, в которой творил Семён Терентьевич Быкодоров (ум. 14.01.2011). Иконы его письма находятся в главном иконостасе и являются украшением Богоявленской обители.

Богоявленская община участвует и в церковно-общественной и культурной жизни: в октябре 2000 года в общине прошёл Съезд Древлеправославной Поморской Церкви, в работе которого приняли участие представители общин Латвии, а также Литвы; община регулярно принимает участие в организации и проведении Международных Заволокинских чтений; настоятель храма о. Алексей Каратаев руководит детскими староверческими днями (детско-юношеским лагерем) в Эстонии с первого года (2009 г.) их проведения.

Сегодня в храме проходят большие ремонтные работы – полностью отремонтировано молитвенное помещение, пристроена лестница и оборудован новый удобный вход, обустраиваются другие помещения для нужд обители.



Современный вид молитвенного дома

Пройденный Рижской Богоявленской Поморской старообрядческой общиной путь становления позволяет надеяться, что обитель не разделит участь других Рижских общин и будет существовать на протяжении веков.

Примечания:

☞ **Arnolds Podmazovs**, 2001, *Vecīcība Latvijā*. Rīga: LU Filozofijas un socioloģijas institūts (Арнольд Подмазов, 2001, Староверие в Латвии, Рига: Институт философии и социологии Латвийского Университета – латышский язык).

☞ Гребенщиковская община: между произволом и демократией, 1995, *Документы и материалы о положении в Рижской Гребенщиковской старообрядческой общине*, Рига, с. 2-3.

☞ **Гусев Игорь**, 2001, Потерянная во времени община, *Меч Духовный*, № 4, с. 5.

☞ **Гусев Игорь**, 2002, Потерянная во времени община, *Меч Духовный*, № 5, с. 5.

☞ Заседание Духовного Суда (Духовной Комиссии) Древлеправославной Поморской Церкви Латвии 13 марта 1995 года, *Деяния Первого Собора Древлеправославной Поморской Церкви Латвии 1995 года*, 1-я Даугавпилсская (Новостроенская) старообрядческая община, Даугавпилс, с. 13.

☞ Обращение, *Деяния Первого Собора Древлеправославной Поморской Церкви Латвии 1995 года*, 1-я Даугавпилсская (Новостроенская) старообрядческая община – Даугавпилс, с. 100.

☞ Об единстве и соборности Церкви, *Деяния Первого Собора Древлеправославной Поморской Церкви Латвии 1995 года*, 1-я Даугавпилсская (Новостроенская) старообрядческая община, Даугавпилс, с. 5.

☞ Страницы истории Рижской Богоявленской Поморской старообрядческой общины, *Древлеправославный календарь на 2008 год*, Рига, с. 64.



ОТ ПРИДНЕСТРОВЬЯ ДО ДУНАЯ: КНИЖНОЕ НАСЛЕДИЕ СТАРООБРЯДЧЕСКИХ ОБЩИН

*(по материалам
археографических экспедиций)*

Юрий Сергеевич БЕЛЯНКИН,
Российская Федерация

В течение последних нескольких лет масштабные экспедиционные работы проводились на территории проживания бессарабских и, шире, молдавских старообрядцев (часто именуемых «липоване»), частью которых стало подробное обследование состояния книжной культуры, включая археографическое описание церковных и частных старообрядческих книжных собраний. Работы осуществлялись под эгидой Московского государственного университета (МГУ) им. М.В. Ломоносова на территории Республики Молдова (преимущественно в пределах епархии Кишинёвской и вся Молдавии Русской Православной Старообрядческой Церкви в 2012–2015 гг.), при этом были получены достаточно интересные результаты – как в отношении объёма, так и разнообразия обследованного книжного фонда. Во время просмотра и идентификации участниками экспедиции сотен рукописных и старопечатных кириллических книг (в целом около 800 единиц), значительная часть которых представляет собой ценные книжные памятники XVI–XVIII вв., был совершён, без преувеличения, ряд редчайших находок. В их числе патриаршие и царские вклады XVII в., книги, принадлежавшие выходцам из княжеских и боярских кругов, уникальные образцы местных книгописных мастерских. Необходимо заметить, что действующая экспедиция является далеко не первой, а по результатам многочисленных выездов на территорию бывшей Молдавской ССР с 1970-х гг. в Научной библиотеке Московского государственного университета (НБ МГУ) сформировано Бессарабское собрание. В настоящее время сравнительно большие частные собрания в среде бессарабских старообрядцев являются крайней редкостью. Рукописная составляющая занимает весьма незначительную часть, существенная доля её прихо-

дится на певческие книги. На сегодняшний день основной книжный массив сосредоточен в церковно-приходских книжницах. Остановимся на ряде наиболее заметных находок.

В процессе полевых работ удалось выявить две весьма интересные рукописи, которые трудно назвать характерными для старообрядческого круга чтения. Обе происходят из Оргеевского района. Первая из них представляет собой сборник-конволют смешанного состава с хронографическими, летописными и др. статьями, датируемый вт. пол. XVII – сер. XVIII вв. Рассматриваемый сборник наполнен рядом переводных текстов. Центральное место в рукописи занимают «Сказание о сивиллах», бытующее в русской книжности с XVI в., и Итинерарий Андрея Виниуса, в то время переводчика Посольского приказа (1660-е гг.). Этот путеводитель содержит указания расстояний, иностранных столиц, краткие характеристики государств и народов. Указаны пути и направления от Москвы (до Азова, Адрианополя, Киева, в Ригу, Бакчисарай и т.д.). Упомянуты более полусотни городов. Список датируется началом XVIII в. Западнорусская книжность представлена в сборнике «Зерцалом Богословия» Кирилла Транквиллиона-Ставровецкого (первое издание – 1618 г.). Вторая рукопись (XVIII в.) включает Повесть о Борисоглебском монастыре с Житием прп. Иринарха Борисоглебского. Другой пример такого же по своему составу сборника (вт. пол. XVIII в.) – ОР РГБ. Тихонр. № 259. Наш список также завершается чудом об исцелении бесноватого Петра в 1691 г.

Среди важнейших старообрядческих поселений Пруто-Днестровского региона, обследованных в ходе экспедиций – русское село Кунича (Флорештский р-н). Собственно старообрядческое присутствие здесь берёт своё начало с 1720-х гг., когда сюда переселились несколько семей. Это одно из старейших старообрядческих сёл Бессарабии, его можно назвать одним из наиболее интересных и в книжном плане среди старообрядческих общин Молдавии. Очередная ценная находка была сделана здесь в 2014 г. Речь идет о традиционном старообрядческом «Цветнике» руб. XVIII–XIX вв., включающем большое разнообразие статей. По листам сохранилась поздняя владельческая запись Андроника Донцова (представители рода Донцовых явились одними из первых поселенцев).

Существенную часть сборника составляет эсхатология, которую представляют Видение Макария Египетского, «Слово» Палладия мниха в неделю мясопустную, обширные выписки из «Кирилловой книги» и «Книги о вере», о загробных мытарствах, а также два текста о явлении старцев-пророков в неизвестной редакции. Данные тексты о старцах яв-

ляются на сегодня уникальными. Первый из них озаглавлен как «Список с листа из Малтии». Этот «мальтийский» лист основан на бытовавших на русской почве с XVII в. переводных европейских известиях о старцах-пророках и восходит к редакции 1690-х гг. «Сказание о двух старцах» сообщает о появлении в том или другом европейском городе предвещавших скорое наступление конца времён «пророков». Конечно, справедливыми были ассоциации с известными по Писанию пророками Ильей и Енохом. Изначально этот текст являлся антикатолическим памфлетом, часто находившим себе место в европейской печати в XVII–XVIII вв. В рассматриваемом случае русский перевод относится к поздним вариантам и был выполнен около 1694 г., как это имело место и раньше, в Посольском приказе. В это время текст уже мог быть успешно акцептирован в старообрядческой среде, что по-видимому и произошло. В ближайшие десятилетия после этого сочинением заинтересовались представители власти, изымая попадавшиеся списки. Точкой отсчёта становится 1707 год: «...последний день близ есть после 1707-го року... Року 1730-го две части мира Африка и Азия огнём сожжена будет. <...> Вся же вселенная под единым пастырем и верою будет папешем римским. Року 1761-го антихрист свою власть свирепее вознесёт и многою силу и смущения на церкви Христовы воздвигнет...» (л. 108 об. – 109). Всему этому должно предшествовать явление на небе «огнистой метлы» (кометы). После исполнения перечисленных этапов «весь мир огнём изгорит».

«Сказанию» была суждена интересная судьба. Бытование и копирование текста со временем сопровождалось внесением актуальных изменений в ту часть его содержания, которая касалась конкретных дат и событий грядущего светопреставления. То есть происходило расширение хронологии будущих «вех» конца света, могла меняться география грядущих грозных событий. Протестантское сочинение обрело вторую жизнь в совсем иных историко-культурных условиях. Второй текст из учаемого сборника – краткая более поздняя переработка (сер. XVIII в.), обозначенная как выписка из петербургских и «берлинских» газет. Старцы здесь говорили, что в 1765 г. «в четырёх частех света восстанет жестокая воина» (л. 110 об.). Далее в «переводе», как и в прочих редакциях, следует собственный список последних дат: «1766-го году Царь град разорён будет. 1767-го году Англия поглощена будет водою. 1768-го году весь свет познает истиннаго Бога. 1769-го году встанет муж велий и чинит пророчество о том. 1770-го году общее земли трясение ожидать должно. 1771-го году Солнце и Луна и звёзды с небеси спадут

на землю. 1772-го году вся земля огнём погибнет. Потом в 1773 году страшный суд воспоследует» (л. 110 об. – 111).

Второй сборник, датируемый весьма близким временем и обнаруженный здесь же, в Куниче, представляет собой замечательный пример старообрядческого «Цветника», включающего целый ряд ключевых для воззрений старообрядцев текстов. Это пророчество Кирилла Философа о последнем времени, византийское «Слово отца Пахомия о среде и пятке», посвящённое соблюдению постов, «Слово» Ефрема Сирина о кончине мира, апокриф «Видение Варуха», связанный с проблемой винного питания, статьи о брадобритии, об осквернении за трапезой с погаными, выписки о пришествии Антихриста, о невоздаянии почтения еретичествующему епископу, «О латынских ересех» Димитрия митрополита Сербского.

Ещё один чрезвычайно интересный сборник происходит из Дондюшанского района, наиболее важное старообрядческое поселение которого – с. Покровка. Самой ценной его частью является подборка стихотворных текстов справщика Печатного двора Савватия (1630-е – 1650-е гг.), одного из крупных поэтов приказной школы. Кроме того, в сборнике встречаются произведения дьяка Петра Самсонова.

Работа в приднестровских общинах позволила выявить замечательный лицевой Апокалипсис (Fol.) перв. тр. XVIII в., дополненный в первой четв. XIX в. характерными для старообрядческой книжности статьями о брадобритии, необщении с еретиками и им подобными. В этом же регионе находится один из крупнейших православных монастырей, Ново-Нямецкий, по сути единственный на сегодня сохраняющий в молдавских землях церковнославянскую языковую традицию (русского извода). Неудивительно, что в его книжнице отложились перешедшие, очевидно, когда-то из старообрядческой среды старопечатные московские издания и рукописи, среди которых необходимо отметить конволют вт. пол. XVIII в. ярославского происхождения с *Житием* митрополита Филиппа.

В одной из домашних библиотек кишинёвской старообрядческой семьи (владелец книги – Н.Е.) хранится *Триодъ цветная* 1591 г. За время своего существования книга побывала в руках многих владельцев (не менее семи). Наиболее ранняя запись, судя по почерку (л. 2–27 (1-го сч.)) оставленная в конце XVIII в., сообщает о принадлежности книги иеромонаху Антонию, который до своего пострижения в монашество был священником церкви во имя Сергия чудотворца (Радонежского) «Чернавского уезду села Колодезя» (предположительно, Елецкие земли). По

редкому совпадению, рукописные знаменные «Праздники» кон. XVII в. из поступлений ОР РГБ 2013 г. оказались непосредственно связаны с этой *Триодью*. «Праздники» принадлежали долгое время московской церкви Воскресения в Кадашах, а в начале XIX в. находились в крестьянской семье, представители которой затем владели ею на протяжении более двух десятилетий: на листах «Праздников» Денисовы оставили маленькую летопись жизни своей семьи и именно благодаря этим записям удалось, без сомнения, установить связь двух книжных памятников. Домашняя книжница была распределена в результате семейного раздела примерно в 1830-е гг., о чём свидетельствуют записи на обеих книгах.

В ходе работы комплексной археографической экспедиции исторического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова в г. Единец (Édinet, Единецкий р-н респ. Молдова¹) сотрудникам Археографической лаборатории удалось обследовать в 2015 г. книжницу местной поморской моленной, принадлежащей единственной в Молдове старообрядческой беспоповской общине. Кроме того, в 2015 г. было обследование и состояние книжного наследия старообрядцев белокриницкого согласия болгарского села Татарица. Оба населённых пункта являются по-своему уникальными местами компактного проживания старообрядцев, почти непрерывно существующих в некоторой изоляции от своих духовных центров и других общин-единоверцев. Это своего рода микроанклавы в чужеродном окружении.

В современном виде книжница Единецкой общины отражает, судя по всему, своё послевоенное состояние. В полной мере проследить местную книжную традицию не представляется возможным, однако сохра-

¹ Предшествующая экспедиция МГУ работала в Молдове, в т.ч. в Единцах, в 1996 г. Кроме того, первые сводные результаты обследования состояния книжной культуры молдавских старообрядцев приведены в публикациях: *Смилянская Е.Б.* К истории книжности и культуры старообрядческих поселений Бессарабии и Белой Криницы // *Старообрядцев Молдавии живое слово: Материалы международной конференции «Старообрядчество Молдавии: истоки и современность»*. Кишинёв, 2003, с. 240-257. По ориентировочным подсчётам на конец XIX в. в Единцах насчитывалось около 1350 поморцев. В настоящее время, по словам наставника Василия Фокова, максимальное число исповедников в течение года (включая иногородних приезжих) колеблется вокруг 700 человек; *Смилянская Е.Б., Денисов Н.Г.* Старообрядчество Бессарабии: книжность и певческая культура. М., 2007; Новейшие результаты исследований П.А. Донцова, Л.Л. Касаткина, Н.Г. Денисова и др. представлены также в сборнике конференции «Старообрядчество Молдовы: опыт прошлого, задачи настоящего» (Кишинёв, 2012); Село Татарица тоже активно изучалось во 2-й половине XX в. Следует упомянуть исследования духовных, языковых и др. традиций старообрядцев Татарицы А.А. Пригарина, И.А. Седаковой, Е.С. Узеновой.

нившиеся источники всё же позволяют сделать некоторые наблюдения.

Целый ряд членов общины сообщили о том, что в 1942 г. здание прежней моленной, находившейся в другом районе города, погибло вместе со значительной частью церковного имущества в большом пожаре, охватившем и соседние жилые дома. В ходе работы с членами общины, включая наставника Василия Ивановича Фокова, не удалось получить достоверных сведений о том, что именно из книг, икон и утвари было унаследовано от предыдущей моленной, если таковое в принципе существует. Состав предшествующей библиотеки моленной неизвестен. Согласно отрывочным сведениям специалиста по истории молдавских старообрядцев Н. Абакумовой-Забуновой (г. Кишинёв; переданы нам наставником В. Фоковым), в ней имелись «старинные» *Часовник* и *Евангелие*, а также *Потребник* 1639 г. (по состоянию, ориентировочно, на конец XIX – начало XX в.). На сегодняшний день в моленной нет старопечатных *Потребников* (есть переиздание нач. XX в.) и *Часовников*, но имеется московское *Евангелие* 1651 г. (МПД., 04.06.1651), время появления которого здесь не установлено. Одна из активных ранее членов общины (ныне не посещающая службы по болезни), Татьяна Ксенофонтовна Щеглова (1932 г.р.), всю жизнь проведшая в Единцах, хранит у себя в настоящее время одну старопечатную книгу (московское напрестольное *Евангелие* 1627 г. печатника Кондрата Иванова, с гравюрами по рис. Прокопия Чирина), которая с относительной достоверностью может быть отнесена к прежней библиотеке старой моленной. По её словам, книжница пострадала не только от пожара, но и от притеснений верующих, имевших место после установления советского режима в послевоенный период и вылившихся, среди прочего, в изъятия принадлежавших общине книг, часть которых её членам затем удалось спасти и вернуть себе.

Судя по сведениям, которыми располагает наставник В. Фоков, существенная часть книг была принесена или привезена в моленную (существует с начала 1970-х гг.) предыдущим наставником – очень известным и почитаемым среди местных поморцев Киrom Мироновичем Вишняковым. Его старший брат Нестор был наставником ещё в довоенные времена. Среди наиболее ценных книжных памятников, хранящихся в общине, можно перечислить принадлежавшее Киру Мироновичу первое издание «Паренесиса» Ефрема Сирина (1647) с ранней казанской владельческой записью (1649 г.), а также интересной записью о переплетении книги в 1733 г. (нынешний переплёт, по-видимому, остался тем же); экземпляр цветной *Триоди* печатника Андроника Не-

вежи (1591); рукописные крюковые *Ирмосы*, происходящие, по-видимому, с Ветки, о чём свидетельствуют как стилистика богатой профессиональной орнаментики книги, так и писцовая запись «раба Божьего» Илии от 1831 г. при настоятеле иноке Михаиле (книга была подарена Кирилом Мироновичем нынешнему наставнику о. Василию для изучения текста ирмосов, однако со знаменной нотацией никто в общине давно не знаком); единственное за первую половину XVII в. издание Евангелия напрестольного в «полудесть» (МПД., 06.01.1648) с записью XVII в. из Ухотской волости (Вытегорский уезд); большой старообрядческий «Цветник» с разнообразием учительных, эсхатологических и иных статей, среди которых выделяется неполный список *Хождения* Трифона Коробейникова и небольшой, известный в библиографии текст в списке вт. трети XIX в., содержащий в вопросо-ответной форме допрос «нико-нианским» духовенством и попытку обращения упорного «раскольника» («Слово учительное и умилительно: Мартинов ответ», нач.: «Увещание бывшей духовной концыстории в 1825 году ...»).

Несколько старопечатных книг имеют дореволюционные печати библиотеки Преображенского богадельного дома. Известно, что Кир Миронович многократно совершал поездки в Москву, откуда привозил в т.ч. и книги. Ранняя подпись Кира Мироновича сохранилась на обложке рассыпавшегося ветхого рукописного сборника перв. пол. XIX в. с текстами о непокровенных сосудах, бане и нательном кресте, «Чудом» св. Георгия о змии и иными статьями. Интересную федосеевскую компиляцию (озаглавлена как выписка из «Патерика» загадочной краковской типографии), касающуюся вопросов эсхатологии, брака, употребления чая и т.п. вопросов, в позднем списке (нач. XX в.) хранит у себя одна из наиболее активных и грамотных членов общины – Ирина Илларионовна Щеглова, получившая её от К.М. Вишнякова, привезшего эту тетрадку, по её сведениям, из Прибалтики. По свидетельству о. Василия, одна из важнейших в современной литургической практике единецкой общины книг сохранилась ещё от о. Нестора и переписана им самим. Это сборник, выполненный крупным каллиграфическим полууставом на плотной лощёной бумаге и датируемый по *Пасхалии* серединой – второй половиной 1920-х гг. В него входят чины исповедания, крещения, брачный канон, *Месяцеслов* и прочие важные статьи. Запись о кончине К.М. Вишнякова присутствует на припереплётном листе виленского *Евангелия* конца XVIII в. (с этой книгой он был в последние дни). Неожиданной находкой можно считать «осенний» том *Миней Четых* свт. Димитрия Ростовского в первом издании (1689 г.), расплетённый на три части и пользующийся

сравнительно большой популярностью среди местной читающей аудитории, невзирая на личность автора данных *Миней* (о. Василия смущали только отдельные языковые особенности текста, ему непривычные).

Среди ценных экземпляров из книжниц единецкой общины можно также отметить московский *Устав* (*Типикон*) 1633 г. в переплёте XVII в. с пространной записью того же времени о вкладе книги, чтобы по ней «славить Вседержителя Бога и пречистую Его Матерь и их угодников» в соборную Борисоглебскую церковь в Нерехту (Костромские земли); уже упомянутое выше *Евангелие* 1651 г. (запись 1654 г. о вкладе и переплетении книги в бархат «золотный» с серебряными резными накладками) и несколько служебных *Миней* на месяц московских изданий 1620 – 1640-х гг., большая часть которых имеет дореволюционные владельческие печати иерея Козьмы Москвичева из с. Плоское с указанием цены каждого тома и порядкового номера в библиотеке (остальные *Минеи* того же издания и с теми же печатями были обнаружены в 2014 г. у белокрыницких старообрядцев г. Бендеры); рукописный *Канонник* первой трети XVIII в. с кратким *Соловецким уставом*.

В настоящее время в службах активно используются дониконовские *Минеи* (по ним следит за службой о. Василий) вместе с их современными переизданиями (для крылошан), привезёнными из лавки единецкими поморцами из московской Преображенской общины. Используется в службе и невежинская *Триодь* (хотя и не вполне удобная в связи с некоторыми трудностями работы с её текстом, как замечает о. Василий). Рассмотренный выше большой «Цветник» являлся в юности излюбленным чтением о. Василия и был рекомендован ему Кириком Мироновичем. Наибольший интерес в книге всегда вызывало у Василия Ивановича *Житие св. Кирика и Улиты*, которые особо почитаются в общине. Основную служебную нагрузку в моленной несут на себе старообрядческие и единоверческие издания конца XVIII – начала XX вв.: Почаев, Вильно, Московская старообрядческая книгопечатня и Свято-Троицкая типография. Наиболее ранняя часть общинной книжницы (XVI–XVII вв.) включает около 17 экз. кириллических книг 17 изданий соответственно, включая одно украинское издание (остальные – Печатный двор) и одну книгу XVI в.

Общение с членами общины (в этот раз речь шла о наиболее пожилых и информированных), включая нынешнего наставника, показало, что ни для кого из них «древность» печатной или рукописной книги, используемой ими дома или в моленной, почти никакого значения не имеет, является ли она дониконовской старопечатной, более поздним

старообрядческим переизданием или современным репринтом. Сам наставник фактически не имеет даже примерного представления о наличии в моленной дораскольных изданий, равно как не обращалось внимания на записи в книгах. Единственным услышанным нами оценочным суждением было наименование некоторых ранних изданий «старыми» и «хорошими», что как-то отличает их от пребывающих в моленной новоизданных книг. Перспективы появления или выявления в среде единецких старообрядцев новых ценных и редких книг неопределены, как учитывая мнение наставника о домашних книжницах прихожан моленной, так и заметную во всех отношениях изолированность существования общины вдали от своих единоверцев и при отсутствии контактов с «макагонами», т.е. молдавскими белокриницкими. Что касается записей на книгах, то они тоже, в конце концов, заинтересовали наставника как источник по истории общины.

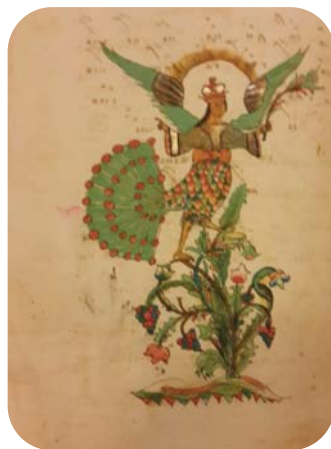
Старинное село Татарица скрывается в пригороде древней Силистры. К сожалению, книжница общины в Татарице намного малочисленнее и беднее. Татарица похожа на полуостров или остров, отделенный Дунаем от «материка» – обширной и разнообразной территории расселения липован. Татарица исторически и родственно связана с Бессарабией, семейные узы не раз объединяли выходцев с берегов Дуная и Днестра.

Сведения о наличии у местных прихожан каких-либо значимых книжных памятников также отсутствуют. Не в последнюю очередь в связи с очень заметным вымыванием из села владельцев и читателей кириллических и старопечатных рукописных книг. По состоянию на 2016 г. приход в Татарице не имеет постоянного священника, что также может не лучшим образом отразиться на судьбе единичных оставшихся книг, представляющих историко-культурную ценность. Местные старообрядцы называют себя «козаци». Это определение включает в себя, в первую очередь, конфессиональный элемент. Реальная связь с Россией давно утрачена, в отличие от ситуации с не менее удалённой единецкой общиной.

В церковной книжнице, по традиции, есть самая ценная часть, то, что служит универсальным признаком последователей «старой веры», где бы они ни находились – московские дониконовские издания. Но приходится делать вывод, что сами эти книги всё меньше служат обязательным атрибутом традиционной культуры для местных жителей. Одна из наиболее ранних местных записей на книгах сохранилась на рукописном крюковом *Октае*: «1845 года апреля 21-го продана сия книга в Татарицу ко храму Покрова пресвятыя Богородицы Карпом Федотовым за 50 лей

(?)». Из самых разных мест привозили за собой книги, оседавшие в Татарице старообрядцы. Ещё один экземпляр, старопечатный московский дониконовский *Потребник*, когда-то был вкладом в вотчину боярина Ивана Васильевича Морозова. Одна из самых интересных книг – рукописные *Ирмосы*, переписанные в 1868 г. священноиноком Флавианом в Тисском Предтеченском монастыре (Буковина). Существующая ныне Покровская церковь была построена в Татарице около 1860-х гг. В алтаре, что большая редкость, к примеру, для многих бессарабских церквей, сохраняется документ ещё оттоманского периода, с информацией о закладке церкви и разрешением турецкой администрации. Копию хранит в личном архиве настоятель о. Флор Вэсий.

Рассмотренным выше не исчерпываются результаты работы университетских археографов. В настоящий обзор не были включены певческие знаменные рукописи XVIII–XX вв. Наиболее ранняя из зафиксированных рукописей датируется кон. XVI в. (*Минея служебная*; Кишинёв). Каждый из вновь обнаруженных памятников письменности и печати достоин пристального внимания исследователей, открывающих грани книжной культуры последователей протопопы Аввакума. Важной задачей будущего является более или менее полное обследование состояния книжной культуры румынских старообрядцев (начатое отчасти ещё А.И. Яцимирским более ста лет назад, посетившим Галац и другие места), частью которых является и Татарица, что весьма желательно, учитывая фактически завершившиеся работы в Молдавии, осуществлённые МГУ им. М.В. Ломоносова.



Ветковские лицевые
Ирмосы (XIX в.). Единцы



Апостол издания Московского печатного двора
с запродажной записью 1671 г. (с. Кунича)



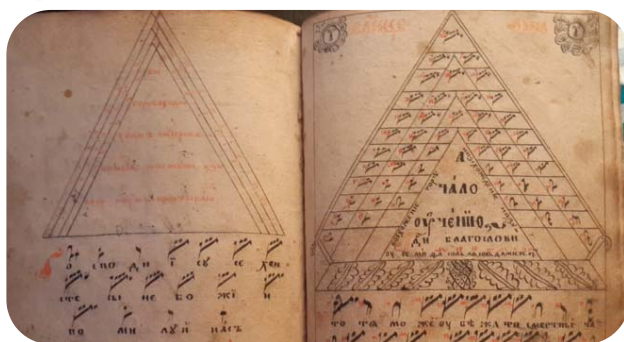
За работой с собранием книг Бендерской общины



Евангелие учительное
Вильно, 1595 г. Из
собрания Мазаракиевской
церкви. Кишинёв.



Сборник учительный
старообрядческий.
Кон. XVIII - нач. XIX в.
Село Кунича



Сборник певческий крюковой с фитником. Татарица



ОСОБЕННОСТИ МЕНТАЛИТЕТА СОВРЕМЕННЫХ СТАРООБРЯДЦЕВ РЕСПУБЛИКИ МОЛДОВА

**Анна Алексеевна БОЛУЧЕНКОВА,
Республика Молдова**

Три столетия назад в России произошёл церковный раскол, который вызвал к жизни явление старообрядчества. Проблемы XXI века, состояние нравственной атмосферы общества заставило многих исследователей более глубоко и всесторонне обратиться к изучению жизни староверов, которые сумели в России и за её пределами сохранить русскую культуру, «её замечательные достоинства» (Д.И. Лихачёв). Многие учёные расценивают старообрядчество как возможный путь развития русской культуры, отмечая, что история старообрядчества – это альтернативная история, развивающаяся параллельно с процессами вестернизации России.

Более всесторонний, объективный анализ этого явления связан с новым подходом, который включает в себя философские, культурологические, социологические, психологические, педагогические, религиозные аспекты. В целом его можно назвать цивилизационным подходом. Традиционный формационный срез истории наполняется социально-психологическим компонентом общественного развития. Он опирается на историческое наследство, в нём можно обнаружить многовековые пласты российского менталитета.

Понятие «менталитет» – от лат. яз. (*mens, mentis*) – ум, мышление, образ мыслей. При помощи мышления, сознания, человек познаёт мир, а менталитет – это восприятие, истолкование мира, а не его познание. Человек, познавая мир, создаёт систему логических категорий, понятий – это и есть мышление, познание. Следующий шаг – это истолкование, объяснение сущности познанного через впечатления, представления, образы, все механизмы психики, а это уже менталитет. Мышление – это познание мира, а менталитет – это манера мышления, его склад, его особенности, его своеобразие. Сюда входят эмоциональные и ценностные ориентации, коллективная психология, образ мышления человека и кол-

лектива. Менталитет формируется в результате духовной деятельности, поэтому термин «менталитет» и «духовный мир» подходящие по смыслу.

«Менталитет» – это особый духовный универсум, который включает в себя латентные (скрытые) умственные и психические установки, характеризующие склад (манеру) мышления, и отражающий устойчивые эмоциональные и рациональные стандарты и стереотипы восприятия действительности (Нуждин Н.А.). Можно считать, что «менталитет» – это совокупность мыслей, верований, навыков духа, которая создаёт картину мира и скрепляет единство культурной традиции или какого-нибудь сообщества (4, с. 241).

Именно ментальность конструирует основные компоненты социальной системы: религию, язык, этнос, власть, культуру. Духовная культура является выражением менталитета на каждом историческом этапе. Основу культуры можно идентифицировать с языком, психологическим складом нации и способом сакрализации, принятой системой символики. Культура переводит ментальные (неотрефлексированные) подсознательные установки на уровень сознательного, воплощая их в культурные ценности – моральные, нравственные и эстетические.

Ментальность и идеология имеют некоторые различия. Ментальность как и идеология, мотивирует образ действий, однако не всегда предлагает отчётливые схемы поведения. Идеология как совокупность форм мышления и ценностных предложений более аналитична, нежели ментальность, которая в большей степени опирается на стихийные, полусознанные схемы поведения. На характер ментальности оказывает воздействие традиция, культура, социальные структуры, бессознательное, вся среда обитания (4, с. 245).

Таким образом, изучение старообрядчества с учётом его менталитета наполняет всю картину исторического процесса художественным, эстетическим, религиозным сознанием. Формирование такого сознания опиралось на реальные условия жизни людей, они своеобразно преломлялись в сознании, формируясь в конкретно-чувственный образ.

Одним из первых, кто попытался именно в такой плоскости исследовать феномен старообрядчества стал русский философ, писатель В.В. Розанов, указывая «на методы умствования раскола». Православие «официальное» искало путь спасения души через «правила» спасения, а раскол ищет типа «спасения». Нововведений не приняла та часть русского общества, для которых духовное в личной жизни стало стержневым в своём мироощущении. Официальная церковь «...анализирует, она

размышляет, учит; она выводит, умозаключает, она отделяет частное, личное». Раскол же «действует по закону художественного суждения». Здесь присутствуют мощи, чудеса и ведения. Как же подойти к ним с умственным анализом? Как его расчленишь и сказать: вот это было существенно, необходимо для спасения, а то, другое – побочно и достойно забвения» (10, с. 37).

Изучая явление церковного раскола, можно наиболее глубоко понять и объяснить русскую культуру, потому что особенности менталитета человека наиболее ярко проявляются в стрессовых ситуациях, когда возникает конфликт целей.

Вся история старообрядчества – это прежде всего верность историческому прошлому, это сохранение, следование определённым религиозным нормам. И здесь наиболее значимой является категория «памяти». Она приобретает огромное нравственное значение. По своей сути память – это преодоление времени, смерти, ведь «беспамятный человек» – это прежде всего человек неблагодарный, безответственный, а следовательно не способный на добрые, бескорыстные поступки. Безответственный отрицает мудрость, позитивный опыт прошлого, накопленный в сознании и сохраняющийся в памяти. А опыт прошлого, поступки связаны с совестью. Совесть же – это в основном память, к которой присоединяется моральная оценка совершённого. Но если совершённое не сохраняется в памяти, то не может быть оценки. Таким образом, без памяти нет совести.

Вот почему важно обращаться к старообрядчеству и изучать моральный климат памяти семейной, памяти народной, памяти культурной. И подобно тому как личная память человека формирует его совесть, ответственное отношение к его предкам и близким – так историческая память народа формирует нравственный климат, в котором живёт народ. История старообрядчества высвечивает для нас роль и значение таких аспектов исторической памяти, на которые необходимо обращать внимание: почитание могил наших предков как «животворящей святыни», нравственная оседлость, формируемая всем укладом семейного воспитания, национальный идеал» (7, с. 37). Очень верную оценку значению национального идеала даёт Д.С. Лихачёв: «народ, создающий высокий национальный идеал, создаёт и гениев, приближающихся к этому идеалу, мерить культуру, её высоту мы должны по её вершинам, ибо только вершины возвышаются над веками» (7, с. 49). Он же и определяет исторический период, который в большей степени соответствует этому идеалу, указывая нам на Древнюю Русь. «Именно здесь мы находим вы-

сокую культуру в зодчестве, в иконописи, в декоративном искусстве, в шитье и в древнерусской хоровой музыке, в древнерусской литературе» (7, с. 50).

Важны и особенности национального характера этого идеала: доброта, открытость, терпимость, отсутствие национального чванства, благожелательность к любому народу. А из живых носителей этих черт Д.С. Лихачёв выделяет гневного и всё же такого доброго Аввакума. Высокие устремления национальных лидеров вели за собой людей, влияли на их действия и поступки: «направляли иногда в различных направлениях, но уводили всегда от одного общего: от душевной узости и отсутствия широты, от мещанства, от «бескомпромиссной» погружённости в повседневные заботы, от скупости душевной и жадности материальной, от мелкой злобы и личной мстительности от национальной и националистической узости во всех её направлениях» (7, с. 49).

Старообрядчество всегда оставалось хранителем традиционных культурных ценностей: соборности личности, общинности, общественного блага. Сумевшие сохранить национальное самосознание русского народа в эпоху коренной ломки русской жизни и культуры в XVII – нач. XVIII в. староверье принесло собой в русскую духовную культуру ряд новых черт. Именно эта часть русского народа глубоко усвоив старое, опираясь на него, смогло сохранить всё лучшее и создать новое.

Уникальный феномен старообрядчества целесообразно рассматривать через культурный аспект. Что же представляет культура старообрядцев сегодня?

Культура старообрядцев представляет отличительный стиль жизни, который определённым образом конструируется и поддерживается самими членами этнической группы, опирается на древние православные и исторические традиции русского народа. Именно эта часть русского общества, в отличие от всех остальных в большей степени осознала и усвоила культурное наследие своих предков, впитало его сердцем и умом. Справедливо подчёркивал В. В. Розанов: «мотив их блужданий даже канонически правилен: желание ни в чём, ни ради чего не отделяться от благочестивых предков и в будущей жизни иметь часть общую с ними, а в здешней – перенести всё, что перенесли они. Любовь, завитая в этом движении, это чувство восхищения, этот порыв воспроизвести, повторить – правильны и почётны.» (10, с. 38).

В данном случае в поведении определённой части русского общества наблюдается непоколебимая убеждённость, стремление наиболее точно следовать нравственному христианскому идеалу. Это позволяет конста-

тировать эффективность всех внешних воспитательных влияний, потому что вся богослужебная практика осуществлялась как целостный процесс, опирающийся на нормы общечеловеческой (трансцендентной) морали. Именно поэтому старообрядцы стали живым образцом людей с глубоко развитым нравственным чувством. Нормы христианской морали «пропитывали» весь строй жизни старообрядцев и были преобразованы в их субъективную нравственность, благодаря их чувственному освоению. Нравственность старообрядцев, включающая нравственные чувства, сознание, мышление стали основой формирования нравственности. В свою очередь нравственная воля реализуется в единстве нравственного чувства и сознательной непреклонной решимости осуществить свои нравственные убеждения в жизнь. И в экстремальных условиях (гонения, запреты, наказания, переселение), через весь строй жизни, поступки старообрядцы подтвердили глубоко развитую нравственную волю. Действенность духовного религиозно-нравственного воспитания выразилась в умении старообрядцев регулировать свои поступки самостоятельно, т. е. управлять своим поведением, хотя все внешние условия (государственные законы, новая церковная реформа, бытовые привычки, манера поведения, географическая миграция, цивилизационная изоляция) диктовали им отказ от прошлого, от привычных форм нравственного поведения, завещанных их отцами и дедами. Такие устойчивые психические новообразования могли возникнуть только у самых активных и совестливых представителей русского общества, потому что закрепились в чертах характера, в свойствах личности, в привычках и привычных формах поведения.

Старообрядцы, оказавшись на периферии магистрального развития русской культуры, сумели сохранить тот духовный идеал, который вдохновлял их предков со времён крещения Руси и провести его сквозь века до начала третьего тысячелетия. Это была самая убеждённая часть русского народа – «последние верующие», как метко назвал их В. В. Розанов.

Старообрядцы молдавского края составляют сегодня порядка 3,6% населения республики, т.е. около 140 тыс. человек (6, с. 276). В современных условиях старообрядцы ушли от замкнутости и отчуждённости и изучение их истории вполне оправдано и значимо. Мировое сообщество должно знать о том уникальном феномене духовной культуры, который имеет для человечества важное культурологическое значение. По мысли митрополита Андриана достоверная информация о старообрядчестве означает следующее: «Я за то, чтобы знали о том, откуда возникло старообрядчество, об особенностях нашего мировоззрения. Мы

ведь вынуждены называть себя старообрядцами, раньше мы были просто Русская православная церковь. Мы осеняем себя крестным знаменем так же, как древние святые, изображённые на иконах. (5, с. 40). В менталитете старообрядцев Молдовы можно обнаружить характерные признаки основных составляющих данного понятия. Прежде всего – религиозное мировоззрение, основой которого является богослужение, высокая книжная культура, сохранение древнерусского языка, обычаев, нравов, привычек и традиций своей исторической родины. Наряду с этим есть свои отличительные особенности, которые хорошо подметил епископ Кишинёвский и всей Молдовы Евмений (Евгений Иванович Михеев). Все 17 приходов Старообрядческой Церкви Молдовы отличается многонациональный состав. В последнее время наблюдается увеличение представителей молдаван, украинцев, болгар, белорусов. Старообрядцы помнят и строже сохраняют некоторые обычаи, которые утратили своё существование в России. Например, в 2005 году при посещении Кишинёвской епархии главы РПСЦ митрополитом Андрианом женщины и дети выслали перед ним дорогу цветами. Это один из очень древних обычаев, который сохранился в Молдавии. Прихожане молдавских храмов, в отличие от России, освящают хлеб каждое воскресенье. Мужчины все носят рубахи-косоворотки навыпуск, подпоясывают их по всем правилам, и бороды не стригут. Женщины намного чаще, чем в России, поют в церковном хоре. А пение у них несколько особенное, очень красивое, со своим нежным напевом, при чём во всех сёлах оно чуть-чуть разное. Очень ответственно относятся старообрядцы здесь к церковной утвари, предметам культа. Ведь свечи в молдавских храмах делают из чистого пчелиного воска, без искусственного парафина. И ещё примечательна Молдова тем, что сохранила женский монастырь. Дело в том, что на постсоветском пространстве действуют лишь два женских монастыря – в селе Улейма под Ярославлем (Россия) и в Молдавии в селе Кунича. Храм в Куниче небольшой, но жизнь в нём очень напряжённая: молитвы здесь выстаивают многими часами ежедневно, еженощно. Всё это общее моление, к тому же молитва личная, у каждого своя по уставу. А ещё моленье на сон грядущий. Да чтение поучений во время обеда. Вообще же Молдова умеет более внимательно и бережно относиться к своему духовному наследию, к православной культуре, чем на своей исторической родине» (1, с. 4).

В современных буднях старообрядцы по-прежнему более упорно и добросовестно трудятся. Они сформировали особую трудовую этику, опираясь на религиозную традицию. Основными направлениями этой

традиции стали: трудолюбие (отсутствие праздности); накопление традиционных ресурсов (аскетизм в потреблении); сознательное самоограничение, избегание соблазнов современного мира (алкоголизм), семейная и сельская взаимопомощь.

Всестороннюю характеристику старообрядцам даёт Д. Расков, исследуя экономическое чудо липован из молдавского села Покровка. Здесь удивительным образом сохранилась живая преемственность, в которой различимы отголоски дораскольной Древней Руси. Достаточно упомянуть сохранение таких религиозных и бытовых особенностей, как чтение на церковнославянском, знаменитый распев, исключительно мужское богослужебное пение, разделение мужчин и женщин в храме и за праздничным столом, окладистые бороды, использование самоваров на углях (9, с. 7).

Покровка – это динамично развивающееся село, которое насчитывает 1062 человека, смертность здесь превышает рождаемость. Село в последние годы газифицировано и телефонизировано. Площадь садоводческих хозяйств за последние три года (2007–2010) в два раза увеличилась и составляет более 1000 га. Основной источник дохода села – это садоводство, его яблоневые сады. Существенное значение для селян занимает малина, слива, бахча. Только за одно лето выращивается более 500 тонн свежей малины. Одна семья в сезон собирает от половины до полутора тонн малины.

Такой успех покровчан Д. Расков связывает с ключевым фактором – это принадлежность всех жителей села к старой вере. «Для старообрядцев характерна большая чёткость к исполнению религиозных обрядов. Внимание к мелочам обусловлено не простым следованием прошлому опыту, привычкой, но вдумчивым пониманием значения и сакрального смысла обрядов и предписаний. Эта же чёткость и дисциплинированность проявляется в быту, в хозяйственных делах. Чёткой границы между церковной и мирной жизнью не проводится» (9, с. 7).

Эффективным инструментом контроля за исполнением заповедей в селе были исповедь и особая роль священника. Особенно много привнёс отец Тимофей Щербаков (1910–2000). Он требовал от своей паствы дисциплинированности, строгого соблюдения всех обрядов, сумел сделать принципы христианской жизни значимыми для всех в селе. Фактически суровые санкции со стороны отца Тимофея приучили прихожан чтить заповеди и устав. Его требования были одинаковыми в советское время и в годы перестройки.

Таким образом, трудовая этика, строгость и серьёзность, внутренняя

монолитность старообрядцев сыграли решающую роль для экономического преуспеяния села» (9, с. 10).

Исследователи проблемы старообрядчества отмечают богатство и своеобразие культуры липован Бессарабии. Данная липованская общность на юго-востоке Европы вобрала в себя и переработала традиции русских переселенцев из центральной России, из казачьих регионов Прибалтики и Поволжья. «Своеобразие липованской культуры видится не только в её открытости влиянию различных старообрядческих центров, но и в восприятии отдельных элементов культуры окружающего нестарообрядческого населения (11, с. 127).

Исследователи Смилянская Е.Б. и Денисов Н.Г. выделили наиболее характерные для культуры старообрядческих общин Бессарабии общие черты, которые характеризуют их типологическое единство. К ним они относят самоидентификацию, когда они именуют себя липованами; конфессиональную ориентацию – все относят себя к белокрыницкой иерархии; выборы священника, т.е. выбирают его всем приходом, приходскую трапезу – устройство праздничных обедов около храма; храмовую одежду и внешний вид; влияние соседей – украшение своих храмов бу-мажными цветами (11, с. 70).

Изучение жизни старообрядческих общин, показывает, что их «открытость» внешним изменениям распространяется лишь на строго определённые сферы культурной, экономической и хозяйственной деятельности. Одновременно каждая община живёт во времени «сакральном», т. е. руководствуется устойчивым религиозным укладом, подчинённым порядку богослужений суточного и годового циклов. Этим объясняется живучесть в Молдове традиционной культуры книгописания, переплёт-ного дела, искусства знаменного пения.

Важной составляющей культуры липован Бессарабии является книжность. Современные учёные говорят о специфике липованской книги. Они представляют её как своеобразный историко-культурный феномен. «...книжные собрания старообрядцев отличает структура, в которой абсолютно преобладает книга *богослужебная*. Старообрядческая семья в Бессарабии обычно имеет в доме *Псалтырь* и *Часовник* в изданиях конца XIX – нач. XX в.в., реже – *Златоуст* и певческие крюковые книги. Poleмические сборники и церковно-учительские сочинения и в церковном, и в домашнем обиходе встречаются крайне редко, ценятся мало, большие частные книжные собрания являются редкостью.

Основная роль литургической книги в составе домашней библиотеки – подготовка к чтению в храме и пению на клиросе, этим же целям слу-

жит и традиционное домашнее обучение, и обучение при храмах, возрождаемое при многих приходах с конца 1980-ых гг. Традиционное образование старообрядцев заключается в чтении *Часослова*, *Псалтири* и обучению церковному пению (11, с. 37–38).

Богослужбные книги стали основой формирования книжной культуры липован. Об условиях формирования книжной культуры вспоминает Анна Исидоровна Головина – старообрядка из села Сырково Резинского района Молдовы. «Мой отец – Исидор Терентьевич Москвичёв – был самым грамотным уставщиком и певчим. Учился он у дядьки Еремея Федосеева. С детства читал духовную литературу. И мы своё первое знакомство с книгой начали с чтения жития святых. Образы древнерусских князей – защитников отечества, иноческий подвиг русских святых, их жизнеописания глубоко проникли в наше сознание. Вспоминаю удивительные страницы из жизни Сергия Радонежского. Это образец высочайшего смирения – той добродетели, которая большинством из нас так трудна и непонятна. Современные учителя привыкли воспитывать, указывая на недостатки. Поэтому сложно представить, какое воздействие может оказать на окружающих смирение, незлобие, неафиширование своих достоинств, мирное устроение души. Вся жизнь святых – такая отличная от нашей – это невиданное откровение. Но как бы не поражали наше сознание высокие подвиги, не станем относить их к историческому прошлому. Явления святости и нас призывают к святости, напоминают о высоком предназначении человека – сделать себя наследником Божьего Царства. Через эту литературу мы усвоили яркие страницы истории России, дела и обычаи русских людей стали для нас родными и дорогими с детских лет. Не случайно по истечении времени в тревожные 90-е годы XX века никто не мог разрушить у нас тёплого чувства к нашей исторической Родине – России, её культуре, языку. Усвоение такой литературы, церковно-славянский язык в стенах родного очага, семейное чтение – очень ценно для наших современников. Эти факторы являются решающими в воспитании патриотических чувств, потому что в их основе достоверный источник.

Запомнился папа и своим необычным русским говором. В семье мы говорили на церковнославянском языке XVII века. Его мы слышали с ранних лет на богослужении. И это невольно рождало у нас уважительное и трепетное уважение к слову. В семье с ранних лет у всех детей выработалось благоговейное отношение к русскому языку, как языку чистому, возвышенному, освящённому. Современным славянам церковно-

славянский язык не чужой. Мы ощущаем его как язык родственный, очень многое в нём угадываем, понимаем. (3).

Современных старообрядцев, подготовленных к восприятию слова таким семейным чтением можно назвать «матёрыми книгочеями». «От их намётанного ока не укроется ни одно неловкое слово, ни одна неточность мысли, ни одна авторская слабость. Это даже не читатели, а скорее взыскательные учителя, которые не книги и газеты читают, а проверяют сочинения учеников и ставят им оценки. Причём для такого читателя не важно, что внесённые им исправления никогда не будут и даже не могут быть учтены. Бог видит всё, Господь всё учтёт. К удивлению, этот тип старообрядца-книгочея, родственный исчезнувшему ныне типу старообрядца-начётчика, пока ещё сохранился в нашей среде. (2, с. 61).

Одним из книжных старообрядческих сёл является Куница. Здесь найдены самые древние рукописи XVI–XVII вв. Куничане пополняли свои библиотеки, приобретали письменные источники в Кишинёве, Москве, Вилкове, Хотине, Орехово-Зуеве, Елисаветграде. Книга в селе ценится, нередко её стоимость, время и место приобретения фиксируется в записях. «Самая ранняя владельческая запись священника Димитрия Михайлова была сделана в 1830 г. Куница и по сей день сумела сохранить своё книжное богатство, т. к. не переживало периодов массового уничтожения религиозной литературы, а при закрытии в 1958 г. старообрядческого женского монастыря Казанской Божьей Матери, основная часть книг была спасена в приходском храме (11, 78).

В том же селе была обнаружена и самая большая библиотека светских и духовных изданий, превышавшая 500 томов. Страстным ценителем книги был кунчанин Константин Еустинович Донцов (1893–1952). Большие частные книжные собрания были обнаружены во второй половине XX в. у протоиерея Моисея Марковича Сипаткина из г. Вилково (Украина), священника Вакула Семёновича Полякова в г. Бендеры.

Современные старообрядцы Молдовы уважают книгу и много читают. Так одним из самых активных читателей оказался Латышев Иван Харитонович – двоюродный брат архиепископа Московского и всея Руси Древлеправославной Церкви Христовой Никодима (Никита Тимофеевич Латышев, 1916–1986). Иван Харитонович в родном селе Покровка сумел прочитать все книги в своей библиотеке, а затем и во всех библиотеках близлежащих сёл.

Книга остаётся инструментом сохранения и воспроизводства традиционной культуры старообрядческих общин. «Именно книга, книж-

ность, книжная культура старообрядчества, в неразрывном их единстве с устной традиционной словесностью, является в руках старообрядческой конфессиональной общины фактом и фактором воспроизводства традиции. Именно книжный характер и интеграция личности человека как старообрядца общиной являются важнейшими категориями и сегодняшней старообрядческой жизни, и традиционной средневековой культуры. Владение двумя культурными кодами, одновременное обладание и старообрядческой традицией, и основными элементами культуры сегодняшнего дня, определили и возможность воспроизведения социально-биологического существования и традиционно-конфессиональной жизни» (9, с. 359).

Следующим важным компонентом менталитета старообрядцев современной Молдовы является певческая культура. Во всех приходах старообрядцев-поповцев во время богослужения певчие пользуются определённым набором книг крюковой нотации: *Обедней, Октаем, Ирмосами, Обиходом, Праздниками, Трезвонами*. Как и в Древней Руси, старообрядцы в рукописях, по которым осуществляется пение в храмах фиксировали те песнопения, ту нотацию, те редакции, которые исполнялись в данном храме во время богослужения. При этом, как отмечают учёные, в рамках единства старообрядческой певческой культуры, в разных регионах со временем возникали разные локальные особенности. Они были связаны со спецификой заселения, укладом жизни, взаимоотношениями с окружающим миром. «Следует учитывать и то, что прекращение практики переписывания рукописей с начала XX столетия привело к развитию устного пласта певческой церковной культуры – пения по «напевке», что лишь усилило локальные особенности (11, с. 49). Один из самых сильных церковных хоров находится в селе Кунича. Он отличается высокой традицией знаменного пения и искусством колокольного звона. Куничане исполняют любое песнопение, не чувствуя страха перед трудностями. «Они поют их также, как говорят на родном языке. Характер этого крюкового песнопения с XIX века определялся влиянием России. Это были Рогожский московский центр и книгописные мастерские в подмосковных Гуслицах. Однако особенностью певческих традиций являлось отсутствие в исполнении строгого унисона – важнейшей черты старообрядческого пения вообще, динамичный уровень исполнения у Бессарабских старообрядческих хоров – громкий, артикуляция – резкая, звукоизвлечение – пение открытым звуком (как в народном исполнении), большой вес в репертуаре имеют песнопения, исполняющиеся «напевкой» по устным версиям, сложившимся в общинах. (11, с. 50).

Одновременно с этим в местах в разное время возникали авторитетные певческие центры. Так в 1930-е гг. местным певческим центром стал старообрядческий храм в Кишинёве. Его хор считался лучшим, на него (а не на Москву, отделённую государственной границей), равнялись, например, дунайские приходы. В 1920–1930-х гг. расцвету певческих традиций именно в Кишинёве способствовала деятельность протодьякона Анисима, сумевшего создать в Кишинёве крюковых, а также двух знаменных (крюковых и нотоплинейных) старообрядческих книг.

Многие традиции в жизни липован связаны с христианским мироощущением, поэтому иконописание было и остаётся одним из важных составляющих элементов религиозного освоения мира. В старообрядческих поселениях Бессарабии наблюдается высокоразвитая местная культура иконописания. «Так не одному поколению иконописцев служила рукопись начала XIX века *Иконописного подлинника* *месячного* (№ 2074) с записями рецептов красок и цена на краски, с именами иконописцев, владевших *Подлинником* – Платона Кузьмича Труханова и его учителя Стефана Куприяновича Кравцова. Другая рукопись *Иконописного подлинника* XVIII в. и в настоящее время служит иконописцу в Куниче. В иконописи старообрядцев Бессарабии искусствоведы также находят черты, заимствованные у южноевропейских православных иконописцев нестарообрядцев, хотя рядом с иконами «украинского народного вкуса» в храмах Бессарабии сохранилось немало икон, написанных лучшими московскими иконописцами XIX–XX вв. (11. с. 35).

В настоящее время мастера-самоучки из Куничи продолжают иконописание и украшают своими иконами храм свв. Флора и Лавра, выполняют работы на заказ от своих прихожан и приезжих. Самый известный из них – это Николай Фомич Подлеснов.

Исследователи менталитета старообрядцев обнаружили в жизни куничан редкий для старообрядческих приходов обычай «брать праздник в дом». «В каждом доме принято особо отмечать один из праздников года. Он может быть двенадцатым, великим или посвящённым памяти какого-то святого. Таким образом, одни особо отмечают праздник св. пророка Илии, другие праздник Введения и т.д. Объяснение этому празднику из рассказа Виссариона Афанасьевича Макарова следующее: «Когда я построил дом, надобно было его освятить. Освящение дома произошло в день памяти Св. Василия Великого. С тех пор этот день стал у меня чтимым праздником». В день, когда семья отмечает свой праздник, в церковь приносят муку, масло, вино. Покупается много свечей, чтобы они горели у каждой иконы на вечернем богослужении и на

литургии. В церковь приносят и деньги, оплачивая труды священника, диакона, певчих. После литургии устраивается праздничный стол в доме. На него также приглашаются священнослужители, клирошане, родные и близкие, односельчане (11, с. 76–77).

В жизни современных липован в Молдове укоренились и другие праздники, которые связаны с самыми важными и дорогими событиями в жизни каждого человека: свадьба, рождение ребёнка, крещение. Так жители села Покровка перед свадьбой празднуют «Лапшу» как преддверие свадьбы. Цель его – познакомиться будущим родственникам жениха и невесты. Характерная особенность праздника в том, что в нём участвуют только женщины. Будущие мамы с обеих сторон – свахи – устраивают, так называемый, показ кулинарного искусства перед всеми родственниками, изготавливая совместно домашнюю лапшу и другие многочисленные традиционные старообрядческие блюда. Завершается праздник преподнесением подарков для всех будущих родственников. Затем справляют свадьбу, которая включает соблюдение всех православных традиций. Рождение ребёнка тоже отмечают праздником, который называют «Родины».

Он празднуется на 14-ый день рождения малыша. Его опять устраивают только женщины. Цель праздника – познакомить будущую маму с основными правилами ухода за ребёнком, дать ценные советы в области здоровья, поделиться опытом воспитания собственных детей, обменяться последними новостями. Все женщины-родственницы собираются в русской бане. Именно здесь наглядно происходит всё основное действие. А после этого «показательного урока» все женщины собираются у щедро накрытого стола и продолжают свой «женсовет», который спланирует, просвещает и настраивает на добрые и взаимоответственные отношения всех родных и близких малыша.

В заключении можно отметить, что весь феномен старообрядчества связан с особым усвоением духовного наследия своих предков. Религия стала для них основным, определяющим законом жизни, прочно вошла в их сознание. Именно закон Божий, а не светский становится ведущей траекторией их жизненного развития. Все события светской жизни поверяются религиозным учением и затем определяют позицию старообрядцев в том или ином деле, определяют меру участия, отношение к ним. Именно религиозная совесть позволила им на протяжении длительного времени (около трёх веков) вне зависимости от государственного устройства, а следовательно изменяющейся светской совести, оставаться самими собою, проявляя при этом одни и те же качества личности.

Таким образом, известный консерватизм староверов можно расценивать как положительный фактор, который через культурную традицию, формирует глубоко нравственную общность. Опора на нормы христианской общечеловеческой морали создаёт здоровый общественный климат, показывает образец «деятельной любви», которая требует постоянной работы и выдержки. Это люди, которые в большей степени впитали традиционный уклад жизни своих предков, сохраняя и преумножая тем самым историческое наследие своей Родины – России. В менталитете старообрядцев в большей степени сохранились лучшие черты русского человека, которые характеризуют его как добросовестного труженика, заботливого семьянина, ответственного гражданина и человеколюбца.

Примечания:

☞ **Борисова Т.** *Куницкий монастырь – не место для экскурсий*//Русское слово, 2006, № 8, апр.

☞ **Вургафт С.** *Птица неясить // 546 дней старообрядчества в XXI веке. Андриан, митрополит Московский и всея Руси. Вехи архипастырского пути.* М., 2006.

☞ Записано со слов Головиной Анны Исидоровны, русская, г. Кишинёв, Молдова.

☞ **Гуревич П.С.** *Культурология.* Учебное пособие. М., 1996.

☞ **Митрополит Андриан.** *Старообрядцы – люди, которые хотят вникнуть в веру глубже* // Церковь, 2004, вып. 6.

☞ **Николаев Д., Донцов П.** *Третий лик: о православном тринитаризме, старообрядчестве и русской диаспоре.* Кишинёв, 2007.

☞ *Педагогика как культура*/Н. Ф. Золотухина. СПб., 2000.

☞ **Поздеева И. В.** *Русское старообрядчество в современном мире // Культура русских старообрядцев в национальном и международном контексте.* Вып. 3. Сборник научных сообщений. Бухарест, 2001.

☞ **Расков Э.** *Экономическое чудо Покровки* // Русское слово, 2010, № 18, май.

☞ **Розанов В. В.** *Психология русского раскола*//Розанов В.В. *Религия, философия, культура.* М., 1992.

☞ **Смилянская Е. Б., Денисов Н. Г.** *Старообрядчество Бессарабии: книжность и певческая культура.* М., 2007.



**СТАРООБРЯДЧЕСТВО В РУМЫНИИ
В 20-ые - 30-ые ГОДЫ XX-ого ВЕКА:
ПО МАТЕРИАЛАМ
НАЦИОНАЛЬНОГО ЦЕНТРАЛЬНОГО
ИСТОРИЧЕСКОГО АРХИВА
РУМЫНИИ (ФОНД ГЕНЕРАЛЬНОЕ
УПРАВЛЕНИЕ ПОЛИЦИИ)**

**Александр ВАРОНА,
Румыния**

Парижская Конвенция 1858 г. регламентировала международный статус княжеств Валахии и Молдавии и устанавливала основные принципы и правила их политического и общественного устройства. Следуя этому международному соглашению, политические круги в обеих княжествах взяли курс на объединение и в январе 1859 г. на трон Молдавии, а потом и на трон Валахии, был избран князь Александру Иоан Куза. Но полное институциональное объединение совершилось в 1862 г., когда столицей единого румынского государства стал город Бухарест. В Бухаресте разместились главные государственные учреждения, Глава государства – Господарь, Правительство, Парламент страны и Верховный Суд, а Митрополия Молдавская признала главенство Митрополии Унговлахии, т.е. Валахии. В 1885 г. Константинопольская Патриархия признала автокефалию Православной Церкви в Румынии.

Что касается юридического статуса старообрядчества, следует отметить, что румынское государство в этом отношении руководствовалось либеральными принципами свободы совести и вероисповедания, закреплёнными сначала в Парижской Конвенции 1858 г., а потом и в Конституции 1866 г., несмотря на осторожность и опасения духовенства господствующей Церкви. Конечно, особого закона о вероисповеданиях не принималось, румынские власти считали это ненужным, когда подавляющее большинство, более 95% населения страны, исповедовало официальное православие, но и вмешательства в дела иных конфессий не допускали. Старообрядцев даже приводили в пример на парламентских дебатах 1912 г. по поводу обсуждения законопроекта об отделении

церкви от государства. Так, министр просвещения, докладывая в румынском сенате о возможности существования церковной иерархии независимо от государства, опирался на пример старообрядческой белокриницкой иерархии¹.

Но ситуация начала меняться по мере присоединения к Румынии новых территорий. Так, в 1878 г., по Берлинскому договору, Добруджа вошла в состав независимого Румынского государства, но этнических румын в этом регионе не было даже и половина населения. Здесь большинство составляли турки и татары, потом шли румыны, болгары и др. Значительное число населения составляли и липоване, особенно в северной части Добруджи и в Дельте Дуная. Румынским властям пришлось справляться с новыми проблемами, в том числе и национальными и религиозными. Конечно, Конституция 1866 г. давала, в общих чертах, возможность пользоваться свободой вероисповедания, но конкретно она не устанавливала никаких правил в этом отношении, что давало повод для всевозможных злоупотреблений, особенно со стороны местных властей.

Были приняты основные законы: в 1880 г., закон по организации государственного управления провинции, который, кстати, провозглашал в 16-ой статье господствующее положение Православной Церкви, в 1882 г., закон по урегулированию недвижимой собственности, и уже в 1909 г., закон о даровании политических прав жителям Добруджи. Для липован особенно важным стал закон о рыболовстве, принятый в 1896 г., который хотя и делал рыбаков Дельты Дуная зависимыми в экономическом плане от заказов государственных рыбных предприятий, в собственности которого находились рыбные угодья в Дельте Дуная и в Лимане Разим, всё-таки защищал их от произвола различных дельцов, которым государство предоставляло эти угодья в аренду².

Вопрос регламентации религиозного многообразия в Румынии стал ещё острее в 20-ые годы прошлого столетия. Как известно, в 1918-ом г. к Румынии, в результате крушения Российской империи и распада Австро-Венгерской империи, присоединились Бессарабия, Буковина и Трансильвания. Вхождение этих территорий в состав румынского государства ещё более усложнило разрешение национальных и конфессиональных проблем, так как население этих провинций было много-

¹ Мельников, Ф.Е., *Краткая история Древлеправославной (Старообрядческой) Церкви*, Барнаул, 1999, с. 324;

² Echim Andrei, *Condiția populației din Rezervația Biosferei Delta Dunării*, București, 1995, p. 109-123;

национальным и многоконфессиональным. Поэтому и старообрядцы не могли оставаться вне поля зрения властей, будучи этноконфессиональным меньшинством. В этом можно убедиться из документов Фонда Генерального Управления Полиции, хранящихся в Национальном центральном историческом архиве Румынии, касающихся положения старообрядчества в Румынии в межвоенное время, во время Второй мировой войны и в первые послевоенные годы. Эти документы составляют Дело № 16/1920-1949 гг. вышеупомянутого фонда³, о котором впервые написал в газете «Зори» Общины русских-липован Румынии Михай Покорский несколько лет тому назад⁴. Особое внимание уделяли власти, согласно этим документам, старообрядческим церковным соборам, которые проводились, что особенно важно, по разрешению Министерства культов, потому что на соборах обсуждались и решались главные вопросы волновавшие всё старообрядческое население Румынии, такие как избрание митрополитов, официальное признание статуса Старообрядческой церкви или вопросы обучения и воспитания молодого поколения. Что касается, например, избрания нового предстоятеля после кончины митрополита Макария в 1921 году, в 1922 году, проводился собор с 6 по 9 сентября в Тульче, но делегаты не смогли решить вопрос, потому что не пришли к единому мнению в том, что касается личность кандидата на такую должность. Согласно докладом агентов полиции и сигуранцы (госбезопасности)⁵, на том же соборе обсуждались и вопросы об избрании епископов на Тульчинскую и Кишинёвскую кафедры, но не нашлись кандидаты для этих должностей. На этом же соборе был затронут и вопрос о старообрядческих традиционных школах в связи с обязательным обучением липованских детей в государственных начальных школах и предлагалось обратиться в Министерство культов разрешить детям старообрядцев продолжать обучение в этих школах после завершения четырёхклассного курса в государственных начальных школах. Обсуждались на соборе и различные финансовые вопросы с которыми сталкивались старообрядческие общины в те непростые времена. Решено было также ходатайствовать о возвращении епископа Иннокентия

³ Arhivele Naționale Istorice Centrale, Fond *Direcția Generală a Poliției*, Dosarul nr. 16/1920-1949;

⁴ **Mihai Pocorschi**, *Soboarele bisericești în perioada 1920-1949 în dosare ale Direcției Generale a Poliției și Siguranței Statului Român*, în „Zorile”, nr. 2-3, 4-5/2011.

⁵ Arhivele Naționale Istorice Centrale, Fond *Direcția Generală a Poliției*, Dosarul nr. 16/1920-1949, f. 10;

(Усова), высланного в 1922 г. из Румынии, создать комиссию по инвентаризации имущества Белокриницкой митрополии, опустевшей после смерти митрополита Макария, а следующий собор провести в Брэиле.

В 1923 г. в Румынии была принята новая Конституция, которая провозглашала снова принцип свободы вероисповедания, но закрепляла за Румынской православной церковью господствующее положение. В октябре 1924-ого года в Яссах прошёл очередной собор Старообрядческой Церкви, который избрал на должность митрополита Белокриницкого Никодима (Федотова), епископа Тульчинского и Славского⁶. Положение же старообрядчества в Румынском Королевстве оставляло желать лучшего. В 1925 г. был принят закон об организации Румынской православной церкви, ставшей в том же 1925 г. Патриархией, а в 1927 г. правительство подписало *Конкордат* с Ватиканом. На этих основаниях и начались дебаты по законопроекту о религиозных культах.

Не остались в стороне и старообрядцы. На Освященном соборе, проведенном в Брэиле в мае 1925 г. было решено ходатайствовать перед властями о признании Старообрядческой Церкви как самостоятельного и законного культа. Епископ Иннокентий (Усов) составил *Обращение-Меморий* правительству о правах старообрядцев, но дело не довелось до конца сразу. Многие старообрядцы, и даже митрополит белокриницкий Пафнутий, в первое время, были против специального признания правительством. Они считали, что признание Старообрядческой церкви румынскими властями закрепостит старообрядчество, лишив его внутренней свободы. Закон о культах был принят в 1928 г., но о старообрядчестве там не упоминалось ни слова. Появились проблемы, так как в Румынской церкви произошёл раскол из-за введения в октябре 1924 г. Григорианского календарного стиля, и старообрядцев начали путать с румынскими старостильниками и преследовать, особенно на местах, *угрожая закрытием их церквей*, так как румынские власти считали их вне закона, а Православная церковь, которая занимала господствующее положение по Конституции — раскольниками. «Нужно было принимать какие-то меры против такой опасности. А для сего требовалось узаконить Старообрядческую церковь с её правами и с её уставами» — писал знаменитый старообрядческий апологет Фёдор Евфимьевич Мельников⁷. В 1936 г., на Белокриницком соборе, решили возобновить ходатайства

⁶ *Ibidem*, f. 38.

⁷ Мельников, Ф.Е., *Краткая история Древлеправославной (Старообрядческой) Церкви*, Барнаул, 1999, с. 310.

перед правительством о признании государством Старообрядческой церкви. Епископ Иннокентий снова составил Меморий, в котором изложил историю старообрядчества, его догматические и канонические основы, отличие от других вероисповеданий, а Ф.Е. Мельников — проект Статута, т.е. Гражданского устава, Старообрядческой церкви. В нём, состоявшем из шести разделов, излагался её внутренний строй, порядок иерархического, епархиального и приходского правления, а также, те общехристианские принципы на которых существует весь этот строй.



Епископ Иннокентий

В ноябре 1938 г. правительству были предоставлены митрополитом Пафнутием новый Меморий и Статут, уже по требованию Министерства культов. Признание Старообрядческой церкви румынским государством придавало ей легальный статус, а это позволяло старообрядцам воспользоваться возможностями, правами и льготами, преимущественно юридическими и финансовыми, предоставляемыми румынским законодательством о культах межвоенного периода. К этому аргументу можно доба-



Ф.Е. Мельников

вить и тот факт, что через официальное признание, как многие старообрядцы тогда считали, они избегали новых притеснений со стороны властей из-за старого стиля календаря, как это было в 20-ые годы, когда, как было уже сказано выше, их путали с румынскими приверженцами старого стиля, так-называемыми «стилистами». Но и на этот раз не удалось старообрядцам добиться признания. Вопрос о признании старообрядчества румынским государством оставался неразрешённым. Дело в том, что если сначала румынские власти настаивали на легализации Старообрядческой церкви, заботясь о том, чтобы

религиозные культы и вероисповедания, в том числе и старообрядческое, действующие в межвоенной Румынии, были прочно организованы и чтобы отношения их с государством были регламентированы, на основе их гражданских уставов-статуты, закреплённых государственным законодательством, то позже, они стали затягивать разрешение юридического оформления положения старообрядчества в Румынии. И это именно из-за категорического неприятия старообрядцами нового «исправленного», по сути, григорианского календаря, на который Румынская православная церковь перешла ещё с октября 1924 г., вместо юлианского, каким они, но и другие православные церкви, пользовались и пользуются до сих пор. Румынские власти опасались ещё и влияния советских властей, которые, хотя и провозглашали атеизм государственной идеологией, пытались, через своих агентов, раздуть волнения, недовольство и отрицательное отношение к властям по этому поводу, особенно среди сельского населения, согласно сведениям, получаемых от румынских спецслужб, работающих на местах и присматривающих за деятельностью липован и «стилистов»⁸.

Липоване не принимали новый стиль и стояли за старый юлианский не из-за советских агентов, а из-за своих строго консервативных религиозных убеждений, но всё-же, подозрительное отношение к ним со стороны властей продолжалось, так как они являлись этническими русскими, а русских принято было считать потенциально опасными из-за возможности их связей с большевиками и советской властью. Конечно, подозрения были необоснованными, подавляющее большинство русских, тем более липован, были лояльными гражданами Румынии и отвергали коммунистическую идеологию. Но так как общественность часто принимала старообрядцев за румынских «стилистов», власти решили повременить с официальным признанием Старообрядческой церкви, считая, что стилисты станут рассматривать это как признание старого стиля со стороны государства.

Старообрядчество как бы оставалось вне закона, и такое положение не могло не тревожить не только его церковную иерархию, но и простых

⁸ George Enache, *Aspecte privind istoria Cultului Creștin de Rit Vechi (Lipovenii) în România în perioada interbelică și la începutul regimului comunist* (Аспекты истории христианского богослужения по старому стилю (липоване) в Румынии межвоенного периода и начала коммунистического режима). *Матеріали III Міжнародної наукової конференції, присвяченої 70-й річниці героїчної оборони Одеси (м. Одеса, 15-16 квітня 2011 р.)*, Одеса, 2011, с. 325-330;

членов Старообрядческой церкви. Причины такого положения кроются как внутри самого старообрядчества Румынии, где далеко не все были согласны на формальное признание государством Старообрядческой церкви, так и в политических процессах и переменах, которые происходили в Румынии на протяжении всего межвоенного периода, т.е. с 1918 г. по 1940 г., и которые не позволили властям тщательно рассмотреть и окончательно разобраться в старообрядческом вопросе, чтобы убедиться в благонадёжности старообрядческого вероисповедания. Началась война, в стране произошли политические перемены, в 1940 г. были потеряны значительные территории, а с июня 1941 г. страна вошла в войну на стороне Германии. В 1942 г. старообрядцы снова обратились к властям о признании, но удалось им добиться этого уже после окончания войны, в 1946 г., когда Законом № 728/10 сентября 1946 г. государство признало Старообрядческую Церковь законным культом и дозволило напечатать её Статут в Официальном органе правительства 13 мая 1947 г.

Примечания:

☞ **Arhivele Naționale Istorice Centrale**, Fond *Direcția Generală a Poliției*, Dosarul nr. 16/1920-1949;

☞ **Andrei, Echim**, *Condiția populației din Rezervația Biosferei Delta Dunării*, București, 1995;

☞ **Enache, George**, *Aspecte privind istoria Cultului Creștin de Rit Vechi (Lipovenii) în România în perioada interbelică și la începutul regimului comunist (Аспекты истории христианского богослужения по старому стилю (липоване) в Румынии межвоенного периода и начала коммунистического режима)*, в сборнике «*Матеріали III Міжнародної наукової конференції, присвяченої 70-й річниці героїчної оборони Одеси (м. Одеса, 15-16 квітня 2011 р.)*», Одеса, 2011, с. 325-330;

☞ **Hrenciuc, Daniel**, *Rușii lipoveni în Bucovina (1774-2012)*, Ed. Argonaut, Cluj-Napoca, 2013;

☞ **Jianu, Mihai Adrian**, Prof. drd., *Biserica Ortodoxă Rusă și Lipovenii din România*, București, 2013;

☞ **Мельников, Ф.Е.**, *Краткая история Древлеправославной (Старообрядческой) Церкви*, Барнаул, 1999;

☞ **Pocorschi, Mihai**, *Soboarele bisericești în perioada 1920-1949 în dosarele Direcției Generale a Poliției și Siguranței Statului Român*, în «*Zorile*», nr. 2-3, 4-5/2011.



ФОРМИРОВАНИЕ ЗЕМЕЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ В СТАРООБРЯДЧЕСКИХ ОБЩИНАХ БМАССР В ПЕРИОД СТАНОВЛЕНИЯ СОЦИАЛИСТИЧЕСКОГО ЗЕМЛЕУСТРОЙСТВА

**Светлана Владимировна ВАСИЛЬЕВА,
Российская Федерация,
Республика Бурятия**

Геополитическое положение Бурят-Монгольской АССР (БМАССР) смены власти и политических режимов обусловило особенности административно-территориального устройства региона. После изгнания иностранных интервентов на учредительном съезде трудящихся Прибайкалья (апрель 1920 г.) был образован новый орган власти – народно-революционный комитет Прибайкалья и образована Дальневосточная республика (ДВР). В состав ДВР вошли Амурская, Забайкальская, Приморская, Сахалинская и Камчатская области и полоса отчуждения КВЖД.

После ликвидации ДВР начался процесс становления Бурят-Монгольской республики. Декретом ВЦИК РСФСР от 30 мая и 13 июня 1923 г. а из двух автономных областей: БМ АО ДВР, БМ АО РСФСР и части Прибайкальской губернии была образована Бурят-Монгольская автономная Советская Социалистическая Республика¹. Она состояла из 9 уездов и 64 волостных единиц с областным центром в городе Верхнеудинске. Городское население доходило до 40 тыс. человек, а сельское составляло около 400 тыс. человек. При организации республика насчитывала 12 аймачных единиц². По данным статистики за 1930 г., самой многочисленной частью населения республики были русские, которые по переписи населения 1926 г. составляли 289 тыс. человек или 55, 2% всего населения республики³.

¹ Барганова А.А., *Образование Бурятской Автономной Советской Социалистической республики*. Улан-Удэ, 1964, с. 25.

² НАРБ (Национальный архив Республики Бурятия), ф. 1, оп. 1, д. 436, л. 9;

³ *Статистико-экономический очерк Бурят-Монгольской АССР // Жизнь Бурятии* 1931, № 1-2, с. 13.

По своему составу русское население делилось на три достаточно обособленные группы: «семейские, старожилы и новосёлы»⁴. Из них более крепко спаянной и выделявшейся в массе остального русского населения группой были старообрядцы – «семейские». О численности проживающих тогда в республике «семейских» можно проследить из доклада «О состоянии и деятельности религиозных культов на территории Сибиряка» и сведений Сибирского окружного РК о проведении антирелигиозной работы за 1928 г.

Так в разделе «Количество религиозных культов общин и священнослужителей» значится «... старообрядцев 76000 чел., из них Бурят - Монгольская Республика 50000 чел. Старообрядчество распадается на несколько «согласий» (течений) наиболее крупные являются беглопоповцы, насчитывавшие 40000, белокриницкий толк насчитывает – 10000 чел, а так же поморский, странствующий, часовенный. Беглопоповцы в свою очередь делятся на общинников и необщинников, т.е. признающие регистрацию общин и не признающие регистрацию»⁵. Основные «согласия» в свою очередь делились на ряд мелких «толков», которые отличались в совершении религиозных обрядов: в крещении, наречении ребёнка, похоронах, венчании и т.д. Наиболее крупными центрами компактного проживания старообрядцев оставались села Тарбагатай, Мухоршибирь, Бичура, Куналей, Куйтун и др⁶.

Интересные сведения об обществах верующих, молитвенных зданиях, зарегистрированных на территории Бурят-Монгольской АССР по состоянию на 1 октября 1930 г. представлены Е.В. Петровой⁷. *Поповцы*: Б. Куналей – 97 чел., Куйтун – 3027 чел., Надеино – 973 чел., Десятниково – 692 чел., Бурнашево – 300 чел., Н. Жирим – 180 чел., Тальцы – 37 чел. В каждом селении насчитывалось по 1 группе (общество) верующих, 1 служителю культа, 1 молитвенному зданию. *Белокриницкое согласие*: Харауз – 650 чел, Куйтун – 84 чел., Тарбагатай – 246 чел., Селенга – 210 чел. В каждом поселении, насчитывалось по 1 группе (общество) верующих, 1 служителю культа, 1 молитвенному зданию, за исключением с. Харауз, где групп верующих, служителей культа, молитвенных зданий насчитывалось по 2. *Беглопоповцы*: Новая Брянь –

⁴ Большая советская энциклопедия, т. VIII. М., 1927, с. 227;

⁵ ГАНИИО (Государственный архив новейшей истории Иркутской области) Ф. 16. Оп. 1. Д. 853. Л. 33;

⁶ Там же Л. 34.;

⁷ **Е.П. Петрова**, *Современное Забайкальское старообрядчество: этносоциологический анализ*: Учеб. пособие. Улан-Удэ. 2005, с. 161.

2300 чел., Мухоршибирь – 600 чел., Михайловка – 150 чел., Старая Брянь – 650 чел., Тарбагатай – 972 чел., Кордон – 79 чел., Нижние Тальцы – 83 чел., Хонхолой – 884 чел. В с. Хонхолой находилось по 2 группы верующих, 3 служителя культа и 3 молитвенных здания. Никольское – 950 чел. Село Никольское имело 2 группы верующих, столько же служителей культа и молитвенных зданий. В поселениях: Мухоршибирь, Михайловка, Старая Брянь, Тарбагатай, Кордон, Нижние Тальцы, Хасурта, Леоновка, Вознесенка насчитывалось по 1 группе (общество) верующих, 1 служителю культа, 1 молитвенному зданию. *Темноверцы*: Б. Куналей – 207 чел., Десятниково – 88 чел. Нижний Жирим – 340 чел., Мухоршибирь – 240 чел. В с. Десятниково насчитывалось 1 общество верующих, 2 служителя культа и 2 молитвенных здания. Нижний Жирим 2 группы верующих, 1 служитель культа и 1 молитвенное здание. В с. Мухоршибирь насчитывалось по 1 группе (общество) верующих, 1 служителю культа, 1 молитвенному зданию. Темноверцы с. Б. Куналей также имели 1 группу и 1 служителя, однако не располагали собственным молитвенным зданием. *Беспоповцы*: Б. Куналей – 3524 чел., Надеино – 92 чел., Нижний Жирим – 320 чел., Бурнашево – 305 чел. Верхний Жирим – 540 чел., Харитоново – 450 чел., Ключи – 80 чел., Хонхолой – 1208 чел., Никольское – 45 чел., Мухоршибирь – 240 чел., Новый Заган – 520 чел., Шаралдай – 880 чел., Гашей – 97 чел. В поселениях: Надеино, Н. Жирим, Бурнашево, В. Жирим, Харитоново, Никольское, Мухоршибирь, Н. Заган, насчитывалось по 1 группе (общество) верующих, 1 служителю культа, 1 молитвенному зданию; Хонхолой и Шаралдай по 2. Беспоповцы с. Ключи также имели 1 группу и 1 служителя, однако не располагали собственным молитвенным зданием. В Б. Куналее располагалось 3 группы верующих, 1 молитвенное здание и 1 служитель культа. Всего верующих насчитывалось – 22.340 чел.

Новый этап в жизни старообрядчества начался с преобразованиями в области земельных отношений в период становления советской власти. Декрет о земле отменял помещичью собственность на землю без какого-либо выкупа, предусматривал свободу выбора форм, землепользования, которая по решению большинства могла быть подворной, хуторской артельной, общинной⁸.

В Декрете ВЦИК «О социализации земли» от 19 февраля 1918 г. формулировка права собственности уже была более общая: «земля переходила в собственность государства».

⁸ *Собрание указаний и распоряжений рабочего и крестьянского правительства за 1917-1918 гг.*, М., 1942, с. 4-5.

дит в пользование всего трудового народа»⁹. Теперь по ст. 21 декрета должно было происходить «развитие коллективного хозяйства в земледелии... за счёт хозяйств единоличных, в целях перехода к социалистическому хозяйству». В новом документе говорилось, что «незанятая или освободившаяся земля передаётся в пользование той части трудового народа, которая желает работать на ней не для извлечения личных выгод, а для общественной пользы»¹⁰. При этом подчёркивалось, что государственной поддержкой обеспечивается общественная обработка земли – коммунистические, артельные и кооперативные хозяйства, а не единоличные.

Постановление ВЦИК от 14 февраля 1919 г. «О социалистическом землеустройстве и о методах перехода к социалистическому земледелию» явилось продолжением Декрета о Земле. По нему земельным собственником объявлялось государство, а все виды единоличного землепользования рассматривались как «преходящие и отживающие»¹¹. Важнейшим инструментом решения вопросов аграрной и земельной реформы с первых дней Советской власти и осуществления Декрета о земле стало землеустройство.

Первый Всероссийский съезд земельных отделов (земотделы), комитетов бедноты (комбеды) и сельскохозяйственных коммун, проходивший 10-20 декабря 1918 г. в Москве, принял постановление о необходимости урегулирования землепользования и расширении масштабов землеустроительных работ на территории всей страны. ВЦИК 14 декабря 1919 г. утвердил специальное постановление, получившее известность как Положение о социалистическом землеустройстве и о мерах перехода к социалистическому земледелию, которое определило новое по своей сути и содержанию социалистическое землеустройство, перед которым была поставлена задача всемерно способствовать созданию коллективных хозяйств.

Возможно, именно поэтому наиболее сильный удар по старообрядчеству нанесла не антирелигиозная кампания, начало которой приходится уже на 1928 г., а коллективизация, уничтожившая самостоятельные крестьянские хозяйства. Об этом свидетельствует высказывание Н.К. Крупской: «По отношению к старообрядцам – необходимо как

⁹ Там же. - с. 352;

¹⁰ Там же. - с. 353;

¹¹ *Собрание указаний и распоряжение рабочего и крестьянского правительства за 1919 г.*, М., 1943, с. 617.

можно полнее разоблачать перед массами их классовую сущность, выводить на чистую воду их эксплуататорские устремления... Борьба с кулачеством, скупщицеством в то же время есть и самая лучшая борьба с старообрядчеством»¹².

Данный процесс можно рассмотреть на примере Мухоршибирской волости. Земельные отношения у старообрядцев Мухоршибирской волости определялись особым порядком и формами землепользования. Первое место у старообрядческого населения занимал общинный способ землепользования. Такой способ имел пастбищно-скотоводческий уклон, а также диктовался естественными условиями, не допускающими дробления землепользования в силу условий водоснабжения и локализации некоторых угодий, особенно сенокосов в определенных местах. Были отдельные случаи артельной косьбы и артельных запасшек. Особо следует отметить, так называемое «заимочное» пользование землей. Отдельные дворы выселялись из селения на окраинные места для удобства использования отдалённых земель. Часто эти отдельные дворы становились зародышами будущих посёлков.

Переход от ограничения и вытеснения кулачества к его ликвидации стал одной из составляющих земельной реформы. Состоявшийся в июне 1931 г. пленум Бурят-Монгольского областного комитета партии принял постановление о ликвидации кулачества на основе сплошной коллективизации. 30 января 1930 г. Политбюро ЦК ВКП(б) приняло постановление «О мероприятиях по ликвидации кулацких хозяйств в районах сплошной коллективизации»¹³. В постановлении говорилось, что исходя из политики ликвидации кулачества как класса необходимо провести процесс ликвидации кулацких хозяйств и «решительно подавить попытки контрреволюционного действия кулачества колхозному движению крестьянских масс».¹⁴ Таким образом, ЦК было принято решение – в районах сплошной коллективизации конфисковать у кулаков средства производства, скот, хозяйственные и жилые постройки.

С 1929 г. в Бурят-Монгольской республике, как и по всей стране, развернулась кампания по массовой коллективизации сельского хозяйства. Её формы и методы проведения создали на рубеже 1920-1930-х гг. реальную основу для резкого роста недовольства крестьян. По оценке отдела

¹² Ерофеев К.Б., Рыжов Ю.В., *Религия и общество в современной России: социокультурные и правовые аспекты*, Санкт-Петербург, 2009, с. 62;

¹³ Ивницкий Н.А., *Коллективизация и раскулачивание (начало 30-х годов)*, М., 1994, с. 39

¹⁴ Там же. с. 75

по работе в деревне обкома ВКП (б) БМАССР (апрель 1930 г.), «наиболее характерным фактом перегибов при коллективизации являлась погоня за количеством колхозов»¹⁵.

Особенно широкий размах эта компания получила в «семейских» районах Бурят-Монголии, которые были объявлены объединённым плenumом обкома и ОКК ВКП (б) районами сплошной коллективизации. Форсирование темпов коллективизации должно было привести и привело к подмене принципа добровольности при её проведении практикой жесткого администрирования.

Духовенство республики делилось, в основном, на три группы: самая многочисленная – ламство, далее – православное священство, уставщики-начётчики (старообрядцы). Что касается монастырских и церковных земель, участки могли оставаться в пользовании духовенства, при условии, что размеры не превышали площади, которую они могли обработать своим личным трудом. Если имелся излишек, то он переходил в пользование земельного общества по постановлению аймачного (уездного) Земотдела¹⁶.

Курс земельной политики Советского правительства на преимущественное наделение землёй, притом лучшего качества и удобно расположенной, бедняцких и малоземельных середняцких хозяйств встречал в Бурят-Монголии резкое противодействие со стороны многоземельных кулаков и их сторонников в лице уставщиков, лам и прочих «антисоветских элементов»¹⁷.

Официальная позиция властей по данному вопросу была изложена в официальном печатном органе того периода газете «Бурят-Монгольская правда» от 30 апреля 1929 г. Газета писала: «обсуждая вопрос о переделе земли на общем собрании жителей с. Большой Куналей: коммунист Новицкий доложил о решении собрания бедноте дать землю поближе и получше в первую очередь бедноте и коллективам. Но пробравшиеся на собрание уставщики Алексеев Ф., Болонев Т., Сластин Е. и их сторонники сорвали собрание, а докладчику угрожали, что ему «покажут, как говорить против уставщиков и кулаков. 13 апреля те же уставщики выступили в церкви во время заутрени перед верующими, запугивая их и требуя от них «голосовать против предложения коммунистов»¹⁸. По данным

¹⁵ НАРБ ф. П-1, оп. 1, д. 1559, л. 53;

¹⁶ ГАИО (Государственный архив Иркутской области) ф. 46, оп. 1, д. 41, л. 15;

¹⁷ НАРБ, ф. 195, оп. 3, д. 9, л. 113;

¹⁸ «Бурят-Монгольская правда», 30 апреля 1929 года.

приведенным в работе Н.Р. Мангутова подчёркивалось, что «подобные же случаи отказа бедняков от классовых переделов земли под влиянием кулаков и служителей культов имело места в ряде земельных обществ Верхнеудинского и Хоринского районов»¹⁹.

Изъятие церковных земель проходило в упорной, подчас жестокой борьбе. При изъятии 40 дес. сенокоса у старообрядческого священника Бичурской церкви последний с двумя сыновьями пытался оказать крестьянам вооружённое сопротивление. На стороне церковнослужителей, в защиту церковных земель выступило кулачество. В некоторых случаях кулакам удавалось даже отстоять церковные земли. Так, например, сход крестьян с. Харауз постановил изъять церковные земли, принадлежавшие уставщикам Хараузской церкви. Однако кулаки и зажиточные середняки воспротивились беднякам и добились сохранения земли за уставщиками.

Религия и её служители объявлялись основным препятствием в деле коллективизации, легально действующей контрреволюционной силой, борьба с которой становилась борьбой за социализм²⁰. Так, совещание партработников «семейских» районов БМАССР, состоявшееся с 17 по 20 июля 1928 г., охарактеризовало борьбу с религией как «основное направление советской работы, а уставщики и начётчики объявлялись «главным злом». Более того, работникам на местах предлагалось принять самые решительные меры для того, чтобы их «заставить замолчать»²¹.

Специфической формой преследования духовенства стал налоговый прессинг, который стимулировал процесс выхода священнослужителей из дацанов и церквей. При этом многим бывшим священнослужителям отказывали в праве ведения личного крестьянского хозяйства. В случаях же выделения наделов им предоставлялись худшие и отдалённые земли. Именно такие земли были выделены бывшим уставщикам села Большой Куналей Верхнеудинского района²². Кроме того, при выделении бывшим священнослужителям земельных наделов на них практически немедленно «спускали», независимо от размеров наделов и получаемых с них урожаев, твёрдые задания по хлебозаготовкам. При отказе от выполнения или невозможности их выполнения надел подлежал изъятию и полностью описывалось всё личное имущество. Так по данным секрет-

¹⁹ Мангутов Н.Р., *Аграрные преобразования в Советской Бурятии (1917-1933 гг.)*, с. 177;

²⁰ Одинцов М.И., *Хождение по мукам // Наука и религия*, 1990, № 6, с. 12;

²¹ Доржиев Д.Л., *Социально-политический протест и вооруженные выступления крестьянства в Бурятии на рубеже 1920-1930-х гг.*, с. 38;

²² НАРБ ф. П-1, оп. 1, д. 1405, л. 1.

ной информсводки «О ходе хлебозаготовок по Верхнеудинскому району» заместителя секретаря Верхнеудинского райкома ВКП(б) Королёва от 5 ноября 1929 г. в селе Нижний Жирим бывший уставщик и начётчик отказались «принять путёвки на твердое задание». Результат этого «на них были составлены акты и ... проведена опись имущества»²³.

19 ноября 1930 г. заседанием Центризбиркома республики было выдано твёрдое задание по сдаче хлеба семье уставщика с. Хасурта Матвея Казазева, за то, что им «...была приобретена в хасуртайском сельхозсоюзе «Таёжник» молотилка с открытых торгов, наложили задание заготовить лес, и вывезти на лошадях на сплав. Задание выполнить не удалось. В декабре 1930 г. всё имущество было описано. Дом был оборудован под клуб. Вся его семья была признана новой властью лишенцами, кулаками, вредителями»²⁴.

Лишения того времени, которые выпали на долю всех старообрядческих общин ярко прослеживается в письмах Епископу Иркутско-Амурской епархии Афанасию. Настоятель Надеенской старообрядческой общины в своём письме от 12.02.1931 года так описывает проблему: «Владыка, я весьма опечален и огорчился услышав об Вашей принудилровке за безработицу, привлечение Вас на лесозаготовке... жизни мало стало уже не то что душевной, но и телесной, идёт везде раскулачивание, ссылки, задают непосильные задания по работам и многое другое... церковная жизнь, не радостная, как уже известно, есть слухи, чтобы у нас отобрать обе церкви, нашу и никонианскую под культ. просвет. училище, но народ сильно за них радеет и стоит так, что пока этого сделать не удалось. По праздникам моления, молящихся в храме бывает много, всё идёт по милости Божию ничего, но нет духовного спокойствия, а наши бедненькие души сильно оскудели от духовного Глада...»²⁵.

Таким образом, анализ архивных документов, позволяет нам утверждать, что антирелигиозная компания, проводившаяся в рамках массовой коллективизации и являвшаяся её составной частью, на рубеже 1929-1930 гг. способствовали резкому росту недовольства крестьянства. Формы и методы проведения этой компании отличали административно-командный произвол, порицание прав верующих, жёсткая ломка духовных устоев деревни.

²³ Доржиев Д.Л., *Социально-политический протест и вооруженные выступления крестьянства в Бурятии на рубеже 1920-1930-х гг.*, с. 33;

²⁴ Иванов В.Ф., *О роде Казазевых и судьбах репрессированных старообрядцев села Хасурта Хоринского района Республики Бурятия. // Материалы межд. научн.-прак. конференции «Старообрядчество: история и современность».* Улан-Удэ, 2007, с. 164;

²⁵ НАРБ ф. 478, оп. 1, Д. 5а, л. 342.



По приглашению Правительства, а также Министерства культуры Республики Бурятия (Российская Федерация), в начале июня 2017 г., делегация из 12 человек Общины русских-липован Румынии совершила поездку в Улан-Удэ – столицу Бурятии. Делегация приняла участие в Международном фестивале-конкурсе фольклора старообрядческих художественных коллективов «Раздайся, Корогод!», который состоялся в Этнографическом музее народов Забайкалья.





Марина ВРАЧУ,
Румыния

**ДАННЫЕ ДЛЯ
ИСТОРИИ И
ИКОНОГРАФИИ
РУССКОЙ
СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ
(ЛИПОВАНСКОЙ)
ЦЕРКВИ В Г. ЯССЫ**



Леонтий ИВАНОВ,
Румыния

Исторические данные и документы

История русской общины в Румынии насчитывает около трёх столетий. Исток русских из России был спровоцирован рядом государственных постановлений. Так, 7 апреля 1685 г. царица Софья Александровна выдала закон, известный под названием *12 статей*, в котором предусматривались строжайшие меры по отношению к староверам и помогающим им лицам (смертная казнь, приговор к сожжению во срубе, ссылка и пр.). Непокосимість императрицы и пристрастие патриарха Иоакима, одного из самых зверских гонителей православных старой веры, привели к массовым передвижениям преследуемого населения по Империи, а также к началу расселения православных вне России.

Более существенное переселение старообрядцев в Молдову произошло главным образом во время правления **Михаила Раковицы (Mihail Racoviță)**, который правил княжеством три раза между 1704 и 1727 гг., но отдельные случаи староверов-беженцев были зарегистрированы и в более раннее время.

В рукописи, найденной историком **Михаилом Ивановичем Лилевым** в Библиотеке Черниговской Семинарии, *Сказание о староверцах, живущих в Земле Молдавской/ Relatare despre staroverii trăitori pe pământul Moldovei*, говорится о том, что в 1721 г. представители данного меньшинства были приглашены господарём со всей Молдовы в Яссы, с целью рассмотрения особенностей их веры и времени их прихода в Румынские княжества.

В 1730-1731 гг. старообрядцы Ветки и Стародубья, в следствие ходатайств яских старообрядцев, обратились к господарю **Михаилу Раковицэ** и к Молдавскому **Митрополиту Антонию** с просьбой назначить им епископа. Вмешательство патриарха Константинопольского Паисия II, неожиданно приехавшего в Яссы, заставило господаря изменить свои планы: сформулированные им условия были неприемлемы для просителей.

Ясская община

В 1780 г. старообрядцы, проживающие в г. Яссы, построили себе первую (деревянную) церковь, с престольным праздником *Успения Богоматери*. Вокруг этой церкви и организовался липованский приход, включающий всех исповедающих эту веру, поселившихся в этой части города.

В 1830 г. деревянные стены старой церкви заменены кирпичными.

Летопись следующих лет включает перечисленные в дальнейшем события.

12/24 октября 1846 г. произошла торжественная встреча в Белой Кринице **Митрополита Амвросия**, при участии трёх делегатов ясской ста-



Церковь Успения Богоматери - г. Яссы.

рообрядческой общины - купец **Никифор Панкратьев**, **Логин Андреев Богомолов**, **Виктор Иванов Железняков**.

В 1847 г. **В.В. Борисов**, автор *Поездки в Белокриницкий монастырь* и прототип героя Василия Борисовича из романов **Мельникова (Печерского)** *В лесах* и *На горах*, гостил в течение недели у ясской старообрядческой общины, посещал церковь, в которой служил **о. Алексей**.

Никифор Панкратьев, бывший уставщик Ясской старообрядческой церкви, был избран ясской общиной в священники. Хиротонисию провёл митрополит Кирилл 15 июня 1847 г. в церкви Успения Богоматери в Яссах. 22 ноября 1849 г., священник Никифор Панкратьев получает в качестве вознаграждения серебряный позолоченный крест и грамоту. 29 апреля 1850 г. священник епархии **Никифор Панкратьев** был повышен в сан протоиерея находившимся в Яссах Митрополитом Кириллом.

Данные о месте проживания старообрядцев в г. Яссы можно найти в мемуарной литературе. В 1857 г. в Плане г. Яссы **инженера Петавена (Peytavin)** числилась и липованская церковь¹. Будущая Липованская улица, под названием «худица» („hudiță”), упоминается писателем **Дж. Сионом** в *Воспоминаниях о путешествии в южную Бессарбию* (Бухарест, 1857 г.)². „Не могу сказать ничего больше об этой церкви”, признавался автор, „ибо со стыдом признаюсь, что никогда не испытывал любопытства посетить её”³. Возможно подобные настроения владели и другими писателями, тем более что надо думать, что присутствие посторонних не поощрялось.

Храм находился на правом берегу реки Бахлуй, течение реки было отрегулировано позднее, в 1911-1913 гг.

В 1858-1862 гг. **Василий Фомин**, ясский купец-старообрядец и доверенное лицо, вёл переписку с **Митрополитом Кириллом Белокриницким**. Фомин был в течение почти двух десятилетий посредником, через которого приходили деньги из Москвы (с Рогожского кладбища), предназначенные для поддержки белокриницкого старообрядчества. В одном из писем, Василий Фомин жаловался митрополиту об упадке г. Яссы после переведения столицы в Бухарест и о задолженностях, собравшихся у липованской Церкви (500 червонцев) по бедности прихожан.

В 1864 г. в г. Яссы издаётся известный текст *Окружное послание*, составленный Брэильским **епископом Онуфрием (Парусовым)** и апологетом

¹ **V.A. Urechia**, *Din tainele vieței. Amintiri contemporane* (1840-1882);

² **G. Sion**, *Suvenire de călătorie în Basarabia meridională*;

³ Сионе.

Иларионом Георгиевичем Кабановым (Ксеносом) в 1862 г.

В 1866 г. в Яссах состоялся Собор по поводу вмешательства митрополита Кирилла в дела Московской Митрополии, при участии **Евфросина, архимандрита монастыря Тисы**.

В тот же год деревянная цекровь с колокольной сгорают в пожаре. Тот же пожар истребил архив церкви, книги, иконы и церковную утварь. На месте сгоревшей церкви для проведения служб был построен кирпичный параклис с престольным праздником *Свв. Апостолов Петра и Павла*.

Ценные данные о липованах, проживающих в г. Яссы и об их храме можно найти в следующем отчёте, составленном в 1864 г., переданном Митрополиту Молдовы того времени **Софронию Миклеску**, в ответ на анкету, потребованную **Епископом Нижнедунайским Мелькиседеком (Штефэнеску)**, относительно положения липован в стране. Текст этого документа приводится ниже, впервые на русском языке:

Высокопреосвященный Владыко!

В ответ на высочайший приказ под № 1412, с глубочайшим уважением сообщая Вам, что согласно заключению, осуществлённого под Протоиерейством в городе Яссы находится лишь одна Липованская Церковь, где служат один священник, диакон и два диака, и в церкви народу 107 семейств, из которых 204 лиц мужского пола и 183 женского пола. Они принадлежат секте поповцев и причащаются Св. Тайн. Дату их прихода в страну невозможно было установить, ибо Церковь недавно потерпела последствия пожара, истребившего старую (...).

Из секты скопцов 92 лиц мужского пола, а сколько женского не было установлено, и следовательно, ни количества семейств, т.к. образ их семейной жизни трудно уточнить, и они живут в одном доме, либо только по два, либо по три, только лица мужского пола или и женского, но и это очень несистематически.

Исповедующих Православную раскольничью веру есть прихожан в Церкви с престольным праздником



Св. Апостола Фомы, названной Тома Козма, а духовником им служит один из священников названной Церкви, и нет у них своей Церкви, - дату их прихода в страну, также затруднительно было установить.

Наконец, из беспоповцев не было найдено лиц в городе, а у вышеуказанных нет Монастыря или Скита.

Вашего Высокопреосвященства препокорнейший слуга

Протоиерей (подпись). Секретарь (подпись). №. 285. 1869 г. декабрь 31. Яссы

В 1872–1882 гг. по планам местного архитектора **Штефана Эмильяна**, профессора геометрии Ясского университета, начал строится новый храм, на общественные пожертвования и стараниями крупных дарителей из старообрядцев, проживавших в России. Так, из Москвы пришли крупные пожертвования, сделанные архиепископами Антонием и Иоанном, монахом Иларием и матушкой Евлампией, а также многочисленными мирянами. Были подарены также и колокола, иконы иконостаса, подсвечники и канделябры. В учебнике по рисованию Штефана Эмильяна сохранились рисунки - чертёжи *Успенской церкви* и несколько указаний относительно месторасположения храма и несоблюдения строителями исходных размеров. Фотография приводится впервые в качестве иллюстрации к настоящей работе.

В 1882 г. было осуществлено освящение настоящего храма.

Исторические данные о двух липованских церквях, находящихся в городе Яссы, почерпанные из найденных в государственных и частных архивах и библиотеках позволяют составить настоящее - первое на русском языке описание центра духовной жизни общины русских-липован, жителей Румынии.

Иконография церкви Успения Богородицы: предварительные замечания

Данные, касающиеся истории иконописи в церкви ещё более скудны, чем информация относительно истории самой постройки *Успенского собора* и второго храма, зимней Петропавловской церкви. Это положение обусловлено рядом причин общего и частного характера.

Во-первых, речь идёт об обстоятельствах жизни самой общины - относительной замкнутостью, а также её сосредоточенностью на самой духовной жизни. Как и в случае богослужебных и других книг, состоящие ежедневной практики людей разного вида занятий и интересов, образования и возраста не поощряет отвлечённого интереса к предметам



(не)материального наследия, хранящимся в среде общины.

Второй причиной является отсутствие документов, частично сгоревших в пожаре, книг записей с указаниями на дарителей, церковной бухгалтерии. Местный филиал Госархива Румынии оказался также не способным помочь, фонда, касающийся Липованской церкви был вероятно утрачен или перемещён.

Итак, сведения, вкратце прокомментируемые в дальнейшем, далеко не полны. Предварительная инвентаризация икон на дереве и настенных росписей не может быть проведена, т.к. возможность сфотографировать была получена, насколько известно авторам, впервые.

Привезенные в нескольких волнах из России сами старообрядцами, купцами, присланные дарителями, заказанные священниками на исторической родине, иконы в *Успенской церкви* представляют стилистическую и техническую эклектику. «Абстрактный» византийский стиль, «натурализм», «наив». Тонкие мазки и прозрачные лики соседствуют с иконами более грубого - схематичного изображения.

Общее впечатление эклектичность иконографического состава продемонстрируется примерами **трёх** разрядов икон на деревянной основе и живопись в технике *аль фреско*, выполненной разными мастерами, находившейся на левой и правой сторонах нартекса и над южным, «муж-

ским», входом, а также на примере настенного письма, представляющего трёхличную композицию, заказанную некоему мастеру **Фаддею**.

Иконографические стили можно предварительно распределить на традиционализм и неотрадиционализм - от Рублёва до Вятки; примесь барокко; местный наив (примитив). Традиция, принесённая из России, местное влияние в иконографической теме. Техника представлена всеми формами - чичные и масляные краски, доска, паволока, левкас. Настенная фреска. Наряду с высокими формами присутствуют массовые формы, приклеенная на деревянную основу икона на бумаге. Помимо указанных икон на доске, в церкви находятся икона в киоте, в окладе и фото.

Красочная гамма представляет все известные палитры, тёплые и холодные. Образы и композиция, иконография Спасителя и Божией Матери - храмовая икона, Иоанна Предтечи, Св. Николая, Святителей и подвижников, целителей. Сложные соборные композиции - византийского происхождения, житийные и четырёхчастные, а также иконы для специальных целей - здравие, молчание-покой и русских святых.

Многое пришло из Ветки, которая находилась на стыке России-Беларуси-Украины-Литвы. Великое княжество было более приветливым и толерантным, терпеливым к разным конфессиям. Ветка развивала Рублёвскую линию - свои красно-золотые узоры, включение барокко (склонность к аллегории устраивало в собственной интерпретации), сад райский, цветы, тавы и плоды, палатные композиции (сцены проходят в разных помещениях).



Своей историей и ценным художественным достоянием *Церковь Успения Богородицы в г. Яссы* представляет часть русского культурного наследия, свидетельствуя о постоянстве духовной жизни родственных традиций православия.

Авторы статьи выражают глубокую признательность отцам священникам **Василию и Корнилию Хушляг** за беседы и разрешение фотографировать ясскую старообрядческую (липованскую) *Успенскую церковь* и иконы в день престольного праздника в 2017 г.

Литература:

☞ **Кондаков Н. П.**, *Иконография Богоматери*, СПб. Т. I. 1914. Т. II. 1915. Репринт: Elibron Classics, 2003.

☞ **Ю.Г. Бобров**, *Основы иконографии древнерусской живописи*, СПб.: Аксиома, Мифрил, 1996. (Малая история культуры).

☞ *Энциклопедия православной иконы. Основа богословия иконы / По благ. архиеп. Могилёвского и Мстиславского Максима*. СПб.: Сатисъ, 2002.

☞ **Бусева-Давыдова И.Л.** *Старообрядческая иконопись и её границы: материалы к дискуссии // Старообрядчество в России (XVII-XX вв.): Сб. науч. тр. Вып. 4 / Отв. ред. и сост. Е.М. Юхименко*. М.: Языки славянских культур, 2010.

☞ **О.Д. Нечаева, Г.Г. Баженова**, *Живая Ветка*, Минск, Беларуская энциклопедия ім. Петрыся Броўкі, 2012.

☞ *Философия русского религиозного искусства XVI-XX вв.* Антология. Сост., общ. ред. и предисл. Н. К. Гаврюшина - М.: Прогресс, 1993.

☞ Lista monumentelor istorice din județul Iași din anul 2015 - aprobată prin Ordinul nr. 2314/8 iulie 2004 al Ministrului Culturii și Cultelor și publicată în Monitorul Oficial al României, Partea I, an 172 (XVI), Nr. 646 bis din 16 iulie 2004.

☞ **N.A. Bogdan**, *Orașul Iași (monografie istorică și socială)*, (1913; reeditată la Ed. Tehnopress, Iași, 2004), p. 245.

☞ **Viorel Erhan**, *Mănăstiri și biserici din orașul Iași* (Ed. Tehnopress, Iași, 2003), p. 259. „Biserica Lipovenească”.

☞ Mitropolia Moldovei și Bucovinei, *Pelerin în Iași* (Ed. Trinitas, Iași, 2000).

☞ **Emilian, Ștefan**, *Cursul de desen*. 1938, p. 39.

☞ **M. Ștefănescu**, *Lipovenismu, adică schismaticii sau răscolnicii și ereticii rusesci, după autori ruși și izvoare naționali române*, București, Tipografia Imprimeria Națională, 1871.

☞ **G. Sion**, *Suvenire de călătorie în Basarabia meridională*.

☞ **V.A. Urechia**, *Din tainele vieței. Amintiri contimporane (1840-1882)*.



ХРАНИТЕЛИ ТРАДИЦИЙ: ДУХОВНЫЕ СТИХИ ТЁТУШКИ ФЕТИНЬИ (САРИКЁЙ)

Лидия Константиновна ГАВРЮШИНА,
Российская Федерация

Духовные стихи – один из постепенно угасающих ныне жанров народной словесности. Говоря об этом, мы имеем в виду, в том числе, и постепенное замещение пространных текстов сокращёнными, и вытеснение старинных народных стихов авторской поэзией, примитивными («модернизированными») текстами и напевами. Почти совершенно исчезли традиции сказывания, – а ведь это понятие применимо не только к былинам, но и к стихам духовным, во многих случаях несущим в себе эпическую образность. Тем более драгоценными становятся для собирателя встречи с людьми, способными не только передать звучание и текст, но и поведать об особенностях бытования старинных памятников устной поэзии, их восприятия и отношения к ним в народной среде.

В 2013 году, в Сарикёе, благодаря помощи председателя местной общины русских-липован Василия Васильевича Долгина, нам удалось встретиться и побеседовать с тремя удивительными старицами – Фетиньей, Феодосией и Анной, жившими тогда в кельях при храме Рождества Богородицы. Записанный из их уст материал – это и духовные стихи, и легенды, и рассказы о прошлом, и весьма интересные толкования, касающиеся сюжетов и образов Ветхого и Нового Завета. К нашему огромному сожалению, двух из них – Федосьи и Анны – уже нет в живых. Рассказанное и напетое ими, как и ныне здравствующей тётушкой Фетиньей, на наш взгляд, представляет собой интереснейшую страницу липованской, а тем самым и шире – русской народной культуры.

Выше мы назвали духовные стихи жанром, однако некоторые исследователи, в том числе, С.Е. Никитина, проявляют в этом вопросе осторожность, полагая, что их можно назвать лишь областью народной словесности.¹ Действительно, грани, отделяющие духовные стихи, в одних случаях, – от эпической поэзии, в других – от песенной лирики,

¹ Никитина С.Е., *Устная народная культура и языковое сознание*, М., 1993, с. 45.

порой едва заметны. С другой стороны, исследователю не стоит забывать и о собственно народном понимании жанра, бытующем представлении о нём. В том, что такое представление существует, мы смогли убедиться и в беседе с тётушкой Фетиньей.

В ходе полевой работы в липованских сёлах у нас сложилось впечатление, что под словом «стихи» обычно понимаются богослужебные песнопения, чаще всего стихеры. Когда речь зашла о стихах, наша собеседница переспросила, какие нас интересуют стихи, «домашние»? Именно к этой категории относился, в её представлении, и духовный стих «Кому повем печаль мою». При этом стих был исполнен в особом, ни разу не встречавшемся нам текстовом варианте. Очень важным представляется нам и то, что исполнительница изложила семейную историю этого стиха, его бытования в нескольких поколениях. Рассказ касался и народного представления о стихах. Упомянутый стих был усвоен Фетиньей от матери, в свою очередь слышавшей его от тётки, от сестры её деда. Мать пела его, когда печалилась, переживала какое-то горе. Тогда ещё маленькой Фетинье казалось удивительным, что мама *играет песню* и при этом плачет. Мать объяснила, что это не песня, что «это про Иосифа», что это (история), «на половине взятая», т.е. что это часть известного рассказа о нём. Дочери этого объяснения было недостаточно, она ещё раз спросила, почему мама плачет. «Ну как же не плакать, – отвечала мать, – ведь жалко, жалобно же, как он просил батьку, когда его в ров бросили...». Перед исполнением т. Фетинья поведала нам предысторию случившегося с Иосифом, которая во многом отличается от приведенной в книге Бытия. Так, внимание рассказчицы остановилось на том, каким образом Иосиф попал в ров. Было отмечено, что братья, которые совершили это злодеяние, были неродными ему по матери («Были две матки, одна померла, о пося ещё пять с другой маткой нажил» – это об Иакове и двух его жёнах). Отец держал Иосифа «(о)коло себе», братья же недоумевали и спрашивали, почему отец его «так любит и не пускает» с ними и на работу в поле. Отец объяснял им, что он уже старенький, а что Иосиф за ним ухаживает. Но братьям всё же удалось добиться того, чтобы Иосиф пошёл на работу вместе с ними. Они настояли, чтобы мать сварила «борщу», а их брат отнёс им обед в поле. В поле была «криница, как ров большой». Братья закрыли его сверху травой и велели Иосифу отнести на это место еду: «Иди поклади там на тую траву». Хитрость удалась: «он стал на тую траву и загудел туда». Как видим, ветхозаветный сюжет (Бытие, 37) видоизменён довольно существенно и приобре-

тает черты народной сказки, в которой присутствуют реалии, характерные для крестьянского быта (работа в поле, варка «борща», который относят земледельцам домочадцы). Интересна и ещё одна подробность: во рву, в который Иосифа бросили братья, «были и левы» (львы). Исполнительница уточнила: «Как ангел Господень дал, то были и левы». Налицо смешение двух ветхозаветных книг и историй двух героев – Иосифа Прекрасного и пророка Даниила, брошенного в львиный ров (Даниил, 6, 16-24). В описании случившегося с Даниилом идёт речь и об ангеле: «Бог мой послал Ангела своего и заградил пасть лвам». Ещё более любопытно в связи с этим то, что именно в момент появления львов, по словам т. Фетиньи, Иосиф и запел «жалобную» песнь о своей несчастной судьбе: «Как пришли левы под ноги.., он тогда и запел». Так духовный стих «Кому повем печаль мою» становится песнью страдающего героя, сопереживание которому и лежит в основе народного видения ветхозаветных событий.

Как мы видим, в данном случае духовный стих, имея в своей основе библейский сюжет, с одной стороны представляет собой своеобразную «повесть о житии», с другой – является песней или по крайней мере напоминает её. Г.П. Федотов писал, что содержание духовного стиха чаще всего есть песнь о страданиях героя². Поэтический текст такого рода, сопровождающийся пересказом событий (отчасти с толкованиями) мы и услышали в Сарикёе. Исполнительница показала нам, сколь многосторонним может являться этот жанр; народное же видение, как нам кажется, в данном случае является немалым подспорьем для исследователя.

Итак, дойдя до описания положения Иосифа, оказавшегося во рву, т. Фетинья начала пение. Ещё ранее она, говоря о стихе, отмечала, что его не только пели, но и рассказывали: «Ну, как пели, брава было, а то разговором давали, разговаривали». Ниже мы приводим текст, который был напет исполнительницей. Это «срединная» часть истории – от падения (именно падения, по данной народной версии) героя в ров до заключения его в темницу «царицей», то есть женой египтянина Потифара, царедворца фараонова (Бытие, 39)³. Как начало истории Иосифа, так и её окончание было изложено старейшей жительницей Сарикёя в пересказе. На протяжении почти всего повествования, если пользоваться термино-

² **Федотов Г.П.** *Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам*, М., 1991, с. 22.

³ По народной версии, излагаемой в стихе, сама «царица», а не её «господин», как об этом говорится в библейском тексте, заключает Иосифа в темницу.

логией С.Е. Никитиной, мы имели дело с текстом-интерпретацией (метатекстом).

«Кому повем печаль мою,
Кого призову к рыданию,
Токма тебе, Владыко мой,
Известна тебе печаль моя,
Самому Творцу, Создателю
И всех благих подателю.
Кто бо мне дал источник слёз,
Плакал бы я и день и ночь.

Токмо слеза явилисья,
Перси слезам обмочилися.
Буду просить я милости
От всея своя я крепости.
Кто бы мне дал голубицу,
Вещающую беседами,
Послал бы и я ко Иякову
Отцу своему Израилю».

Примерно здесь проходит граница между текстом «книжным» и метатекстом («книжный» текст известен из старых, церковно-славянских стиховников; он встречается и во многочисленных, в том числе и в наше время печатающихся сборниках)⁴.

«(В)отчи, (в)отчи Иякове,
Святыя муж Израили,
Твои дети моя братия
Хотят мене погубить мене
Был послын я братьям с дар(а)ми.
Братья взяли и в ров бросили.
Браво сижу, звери люты
(О)блобызают мои они нозе,
Иосифу Прекрасному.
Наутро братья пришли к мене,
Оны мене с рову взяли,
Оны мене купцам продали,
Мене дали, купцам продали.
Купцы злыя агаряне,
Скверныя поганая.
Пошли купцы во ины земли,
Увидел я гроб своей мати,
Припал лицом скоро к земли.
Начал я горька плакати,
Рахиль мати я будити:
«Рахиль, Рахиль, моя мати,
Не слышишь ли маво гласа,
Маво гласа, глас(а) тонкаго,

Иосифа Преукраснаго?
Отверзи гроб, моя мати,
Умру ныне, пойду к тебе.
Будит твой гроб тибе и мне».
Купцы решать юноши:
«И юноше преукраснай,
Не вводи в печаль господей своих.
Прободим тебе нож сей вместе,
Погубим злато я данное».
Взяли цену пребольшую,
Три златницы, одну серебряную.
Тогда купцы поверили,
Дряхло лице увидели:
«Скажи нам, раб, за что продан,
За что продан в работу к нам –
(И)ли раб их был, ли тать их был,
Или таво я племени».
«Я не раб, я не тать и не племя их,
Вялицей брат найлюбезныи их»
Тогда купцы решать яму:
«Не буш нам раб, не буш нам тать.
Будеши в нас велицей брат».
Пошли купцы во ины земли.

⁴ См., например: *Стихи (религиозного содержания)*, Новосибирск, 1992. Стих «Плач Иосифа Прекрасного» - с. 104-111.

Пришли купцы к царю на двор,
Царица сидит на троне.
Увидела корабля,
Приплыл корабль ко берегу.
Царица решить своим слугам:
«Запрягайте лошадей
у трость свою»,⁵
Бежите-ка вы до пристаня,
Посмотрите-ка вы, с чем корабль
пришёл».
Пробежали воны ка пристыню,
Прибежали воны и к пристыню.
Увидели и юноша
Молодого жа, преукраснаго:
«Мы такой красоты никогда не
видели,
Какой юнош молодой,
преукрасный он».
Скоро воны вышли с корабля.
Побежали воны во царской дом.
Решают они царице йой:
«Какой юнош молодой у кораби».
Царица решит своим слугам:

«Побежу во царской двор же и
я к корабию,
Посмотрю и юноша
преукраснаго».
Повели лошадей во царской двор,
Пришли оны ко пристыня.
Скоро увошла в корабь она,
Увидела и юноша <...>
Привела вона у царской двор <...>
Сама себе украшала,
Царских риз себе надевала,
Иосифа к себе привечала.
А Иосиф он смиреннай,
Отвещал ей глагол умиленнай:
«Жана, жана бестужия,
Яко змия пиявица».
Яна гласа услышала,
С себе ризы сорвала,
Иосифа приковала,
В темницу его засажала,
Молодого юноша и в подвалы.
Были там жа два и юноша,
Они были в темница йой.

На этом пение было прервано, и последовало замечание: «А здесь не поют, а говорят». История «царицы» и Иосифа, с появления у неё желания побежать на пристань, куда он приплыл на корабле, изложена весьма подробно. Эта «романтическая» сюжетная линия, описывающая зарождение у «царицы» страстной любви к прекрасному иноземцу, как и ряд отмеченных ранее, разумеется, есть плод народного поэтического вымысла.

Как видим, общераспространённый церковно-славянский текст стиха сохраняется лишь в начале его, в нескольких первых строках, далее же следует местный народный вариант с множеством церковнославянизмов, частью русифицированных. Например, (купцы) «решать юноши», «решают они царице...» – здесь церковно-славянская форма прошедшего времени (аориста) «рэша» превращена в форму настоящего времени – «решат» или «решают» т.е. «говорят». Нередки и диалектизмы

⁵ В другом варианте – у трость царскую (точное значение этого выражения у исполнительницы узнать не удалось).

(«браво сижу», «побежу... к кораблю»). Отдельные лингвистические особенности текста заставляют нас обратить внимание и на изменения в образности народного стиха по сравнению с книжной его версией. Эти изменения весьма очевидны; можно утверждать, что мы здесь имеем дело с образцом поэтического сочинения, в жанровом отношении пограничным между стихом и сказкой, в котором присутствуют злые и добрые персонажи. Текст исполнительницы отличается драматизмом и богат диалогами.

Как мы отмечали, история Иосифа Прекрасного продолжается и после окончания пения, и тогда мы становимся слушателями народного пересказа библейского повествования, чрезвычайно интересного языковыми особенностями («...они сидят, гласят свои сны друг другу», «...семь колосин полные и семь пустые» и т.д.). Особенно неожиданными становятся возникающие в стихе реалии христианской жизни. Так, царь с царицей, передав бразды правления Иосифу, уходят, по словам тётушки Фетиньи, для молитвы в пустыню.

Говоря о том, что образность стиха, как в лирической, исполняемой на голос, так и в прозаической его части, весьма близка к сказочной, следует подчеркнуть закономерность этого обстоятельства. От тётушки Фетиньи были записаны и две сказки; по всей видимости, в её семье вообще были сильны традиции сказывания в различных формах. Стилистические и лингвистические особенности, структура и образность представленного здесь лишь частично народного поэтического сочинения, разумеется, требуют дальнейшего кропотливого исследования.

Тётушка Фетинья исполнила и местный вариант духовного стиха «Со страхом, братие, мы послушаем», широко представленного в стиховниках и посвящённого крестным страданиям Христа. В нём упоминается, в частности, «Угол-гора», на которой был распят Спаситель. В прежде встречавшихся нам вариантах стиха, в частности, в записанном нами ещё в конце прошлого века от старообрядцев федосеевского согласия в пос. Тонкино Нижегородской области, подобные топонимы не присутствовали, текст же был заметно ближе к книжному образцу. Значение отмеченного названия пока остаётся загадкой. Липованский вариант интересен лексическим своеобразием, формами, представляющими собой (как и в стихе об Иосифе) результат слияния церковно-славянских языковых элементов с русскими: «прободошили», «камень распадошился», «проглаголила» и т.п. Следует напомнить, что вопрос о соотношении церковно-славянских, русских (в том числе диалектных) и

книжных русифицированных форм в стихах связан с вопросом о соотношении письменной и устной традиции.

Один из стихов, исполненных тётушкой Фетиньей, по её собственным словам, был «привезён» из России. На вопрос о колыбельных песнях, она ответила, что, мол, лучше споёт, как Божья Матерь качала своего Сына. Приводим фрагмент этого стиха, более позднего по происхождению, нежели упоминавшиеся выше:

«Дева ангелу молила,	Ангели с небес слятите,
и архангелу просила,	Младенцу сон принесите...
Уж ты рай, ты мой рай,	Ангели с небес слятали,
Имя, имя Тебе Бог,	Младенцу сон приносили...».
О, любезный Сыне мой.	

Интересно, что в Журиловке этот стих встретился нам в стиховнике, при этом в его тексте можно было отметить большее присутствие церковнославянизмов, чем в тексте, который пропела наша исполнительница: «Ангели, с небес грядите, сон младенцу принесите. Адамовли внуцы, ступайте и младенца колыхайте...». Приведенный выше припев «Уж ты рай...» является общим для книжного текста и устного варианта.

В Сарикёе от исполнителей разного возраста было записано два варианта духовного стиха о Егории Храбром («Жили-были да два брата»), широко распространённого среди русских-липован Добруджи, хотя и не только среди них. Этот стих, в своей пространной версии, представляет собой весьма любопытный отголосок дошедшего до нас древнего эпического наследия. Наиболее полный и, очевидно, древний вариант записан от т. Фетиньи. В нём удивительным образом сочетаются былинные и сказочные мотивы: «Шо с под това моря вылетает змей, / Разевает ротень на семь саженей. / А воду раздаёт на двенадцать локтей», «Ну, кто ж мою дочь помыливал, / Тому я дам половина царства», и мотивы, присущие народной религиозной поэзии: «А сами бу(де)м ходить кажныва разу, / А ещё бу(де)м петь: Аллилуия, Аллилуия, / Слава Тебе, Боже».

Второй вариант, исполненный жительницей более молодого возраста, представляет собой сокращённую версию стиха. Это очевидно из самого текста: если в повествовании тётушки Фетиньи после прихода святого Георгия и царевны на царский двор идёт речь о награде для него, и далее говорится, что ему велено построить церковь и молиться в ней, то в сокращённой версии эта часть опущена, рассказ заканчивается повелением святого Георгия к царевне вести змея к царю и краткой концовкой: «А

вот етот-то змей, что поел всех людей». Два варианта различаются и лексикой. Так, в первом: «Дошла рядка до царя Ивана», во втором: «Пришла чередь до царя Ивана». В первом: «Скидай, моя дочь, шелковое платье, / Надевай, моя дочь, печальныя»; во втором: «Скидай, моя дочь, шелковое платье, / Надевай, моя дочь, смертеную ризу». В связи с этими текстами следует, очевидно, обратить внимание на образ перемены одежды как постоянную формулу для народной поэзии: и в тех случаях, когда идёт речь о монашестве, и в тех, когда говорится о смерти.

Среди духовных стихов, записанных от тётушки Фетиньи, один называется так называемой «малой эсхатологии», то есть повествует о посмертной судьбе человека, о загробном состоянии души. В стихе говорится об огнённой реке, по которой плывут грешные души:

Арара д(а) арара, что Сион-то гора,	воскреснаго дня».
Шо с под тей-то горы,	Поплыла душа ко пришествию, ко
Там тякет-то река, она огненна.	Творцу Небесному на суждение.
Шо по тей-то реке две души плывут.	Творец же Небесный душе отвечал:
(О)ни плывут да плывут, на себе они	«Для тебя, душа, рай затворен,
власа,	рай затворен, ад отчинен,
На себе власа и рвут, отца-мать	Где огни горят неугасимые,
клянут:	а котлы кипят неуголимые.
«Не учили нас Богу молиться и	У адских вратах диавола стоять,
праздничка знать,	(о)ни души тащить,
Ни поста Великаго, ни	где огни горять...»

Следует отметить, что стихи, представляющие подобную картину огнённой реки, встречаются в наше время довольно редко. Вместе с тем звучащие здесь мотивы, касающиеся «грехов» души, которая не следовала церковным правилам благочестия, а также мотив «затворенного рая» и «отчинённого», то есть открытого ада как спасительного в кавычках прибежища души, характерны для подобных же стихов на тему Страшного Суда. Это, в частности, стихи о расставании души с телом (например, начинающиеся словами «Летели да два голуба»), которые нам приходилось записывать и в липованской среде (в частности, в Сарикёе и в селе Камень).

Подводя итоги, отметим, что беседы с тётушкой Фетиньей позволили нам заглянуть в весьма любопытный уголок богатейшего мира русской устной словесности, выявив образцы некоторых старинных, почти забытых в народе поэтических сочинений. Более того, они дали возможность проследить историю бытования одного из духовных стихов в

липованской семье. Стих «Кому повем печаль мою» – в той словесной форме, которая была представлена исполнительницей – является, как мы видели, сложным и многоплановым по своей структуре и образности сочинением, вмещающим в себя поэтические и прозаические формы, допускающим широкую вариативность текста и импровизации в процессе пения и сказывания. Не меньший интерес представляют и другие стихи, сохранённые для нас тётушкой Фетиньей, и среди них – наиболее пространный из записанных автором этих строк в липованской среде стих «Жили–были да два брата...». Как и *Стих об Иосифе*, он совмещает в себе эпическое и сказочное начала и вместе с тем несёт в себе идеал милого народному сердцу, благочестивого и сражающегося за Божью правду героя.

Напевая и сказывая духовные стихи, ставшие частью семейного предания, не знающая грамоты народная исполнительница преподносит нам их в дар, как в драгоценной оправе, – в широком контексте народных представлений, раскрывая их значение как средства духовной поддержки и утешения в сопереживании герою, как несущих образ Божественной правды и благочестивого христианского жития.



**КАЗАКИ-УРАЛЬЦЫ –
ЭТНОЛОКАЛЬНАЯ
ГРУППА РУССКИХ
В СРЕДНЕЙ АЗИИ И КАЗАХСТАНЕ
(МАТЕРИАЛЫ ПОЛЕВЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ)**

**Елена Сергеевна ДАНИЛКО,
Российская Федерация**

В течение трёх лет (2014-2016 гг.) в рамках специального исследовательского проекта проводились полевые исследования группы уральцев – потомков ссыльных уральских казаков, основавших поселения в низовьях Амударьи и вокруг озера Беликуль во второй половине XIX в. Система жизнеобеспечения уральцев была связана с рыбным промыслом. В ходе исследований выявлялись степень сохранности старообрядческой традиции, особенности взаимодействий старообрядцев с окружающим населением в контексте процессов их социально-культурной адаптации.

В настоящее время уральцы проживают в ряде поселений в Республике Каракалпакия (Узбекистан) и в Джамбульской области в Казахстане. В 1990-е гг. значительная часть уральцев вернулась в Россию, прежде всего, из-за экологической катастрофы (потеря Арала, изменение русла и иссушение Амударьи), и связанной с этим безработицы, а также из-за политических событий тех лет. Поэтому компактные группы уральцев расселяются также в Астраханской и Волгоградской областях России.

Официальной причиной для высылки части казаков стало непринятие ими военной реформы Александра II, в результате которой вводилась всесословная воинская повинность, вместо привычной для казачьего общества «наёмки», когда состав рекрутов и их снаряжение определялось самими уральцами (*Витевский, 2010*). Ссылные старообрядцы отправлялись через Оренбург, Камышинск, Верхнюю Эмбу на Казалинск, а из Казалинска распределялись по разным местностям, от Ташкента до Джулака, от Аулиеата (совр. Тараз) до Нукуса. Свыше тысячи человек были размещены в 18 вёрстах от Петро-Александровска (совр. Турткуль), главного города Аму-Дарьинского отдела, в специально выстроенном для уральцев Казенном посёлке. По некоторым данным всего

ссылных с семьями насчитывалось порядка семи тысяч (Судаков, 2011: 5-6). Не только наказание непокорных казаков являлось основной задачей военной администрации, возведение новых форпостов на азиатских окраинах империи открывало далеко идущие перспективы для хозяйствен- но-экономической колонизации этих земель и укрепления здесь политического влияния России.

Массовое возвращение уральцев в Россию в 1990-х гг. было связано с целым комплексом причин, наиболее важной из них, по словам информаторов, было ухудшение экономического положения из-за сворачивания рыбного промысла и предприятий по переработке. В Каракалпакии кризис стал прямым следствием экологической катастрофы и потери Арала. В Казахстане также наметился развал производства, кроме того в 1990-е уральцы оказались втянуты в какой-то криминальный конфликт вокруг ловли и сбыта рыбы (См. об этом: *Агеева, Данилко* 2016: 7-10). Переменилась и геополитическая обстановка, между уральцами их родственниками в России пролегла государственная граница. Вспыхнувшие в странах развалившегося Союза конфликты на этнической почве также отразились на положении уральцев. Характерно, что оставшиеся в Средней Азии и Казахстане уральцы или те, кто хотел бы вернуться туда, не рассматривают недоброжелательное отношение к ним соседей в качестве серьёзной и актуальной проблемы.

В настоящее время уральцы, расселяющиеся в Каракалпакии и Джамбульской области Казахстана, относятся к так называемым часовенным беспоповского направления. В Астраханской и Волгоградской области есть ещё общины поповского белокриницкого согласия, состоящие из уральцев, уехавших из Средней Азии ещё в 1980-е гг. Переход из одного согласия в другое хоть и считается нежелательным, на практике случается нередко, прежде всего, из-за узости круга брачных связей. Многое зависит и от степени организованности самих общин, возможности проведения богослужений, наличия авторитетных лидеров. Так, в г. Калачна-Дону часовенные, оказавшись в меньшинстве и без наставников, постепенно переходят в белокриницкую церковь. А в с. Икряном существуют две часовенные общины (или «собора», как их называют сами уральцы), образованные, с одной стороны, по земляческому принципу («джамбульские» / «кызылординские и казалинские»), с другой – различающиеся по некоторым догматическим вопросам. Два собора и в г. Таразе, основным предметом полемики между ними является отношение к «обмирщенным» единоверцам, т.е. тем, кто нарушил старообрядческие нормы или тесно общался с представителями другой веры (см. об этом: *Агеева, Данилко* 2016: 12).

Большей замкнутостью и строгостью в соблюдении старообрядческих норм отличается группа уральцев, расселившихся в Казахстане вокруг озера Беликуль, в ставшей своего рода легендой Канцевке. Даже в 1990-е гг. среднее и старшее поколение жителей Канцевки не пользовались техническими приспособлениями, не получали официальных документов и государственных пособий, предпочитая жить на доходы от своего хозяйства и ловли рыбы, многие семьи не отдавали своих детей в школу и т.п. Подобный образ жизни старики, которых осталось уже всего несколько человек, продолжают вести и после переезда в Россию, поселившись отдельно от «обмирщенной» молодёжи в д. Боркино.

Как в современных условиях, так и в XIX в., когда высланные из родных мест уральцы оказались в полиэтничном окружении, выполнение ими всех декларируемых социально-культурных норм вряд ли было и остаётся возможным. Поэтому преувеличивать замкнутость старообрядческого мира, конечно, не стоит. В старообрядческой среде были выработаны довольно гибкие способы урегулирования противоречий между канонами и бытовой практикой, когда выполнение основных норм практикуется не всем коллективом, а лишь небольшой частью его членов, добровольно взявших на себя ответственность за сохранение традиции и ограничивших внешние контакты. Для обозначения этой группы людей уральцы используют термин «соборные». Особенно строго соблюдающих правила называют также «крепковерами» или «крутоверами».

Наиболее интенсивные контакты с местным населением происходили у уральцев в хозяйственно-экономической сфере, так как и те, и другие были вовлечены в схожие отрасли трудовой деятельности, диктуемые природной средой. Кроме того, даже удовлетворение повседневных потребностей домашнего хозяйства могло осуществляться только при наличии разнообразных внешних связей. Расселившись вдоль берегов Амударьи и Аральского моря, уральцы занялись привычным для них рыбным промыслом, включавшим как ловлю рыбы, так и её обработку и сбыт. Благоприятные условия для рыбного дела и, соответственно, его высокая прибыльность постепенно стали привлекать и «коренников» (выражение С.А. Судакова) – казахов и каракалпаков, однако отсутствие опыта и уже сложившиеся хозяйственные приоритеты не позволяли вывести его из положения подсобного для них ремесла. (Судаков 2011: 14, 17, 27).

Следует отметить, что и уральцы, и «коренники» активно перенимали друг у друга отдельные приёмы и орудия хозяйствования, строительные техники и т.д. Например, более искусные в рыбной ловле, уральцы уступали каракалпакам в мастерстве при сооружении камышовых загонов для скота. Практика свободного, «дикого» выпаса скота без пастуха, ис-

пользуемая уральцами в ряде мест, возможно, также была заимствована у местного кочевого населения. Вообще хозяйственные системы уральцев, каракалпаков и казахов, развивающиеся в единой природно-экологической нише, и при наличии преимущественных для разных групп сфер занятости, постепенно встраивались друг в друга.

Уральцы в Каракалпакии дольше, чем «местные» сопротивлялись коллективизации, даже в 1933 г. 81% рыбацких хозяйств состоял из представителей, как пишет С.А. Судаков, «коренного населения (Судаков 2011: 31). Однако такое положение сохраняться, конечно, не могло, постепенно появились как преимущественно уральские, так и смешанные в этническом плане колхозы, стали организовываться рыболовецкие артели, в которые включались представители разных групп, уральцы и «коренники» совместно трудились на различных перерабатывающих предприятиях и обслуживающих установках. Подобным образом, ситуация складывалась и в Джамбульской области Казахстана, где старообрядцы, живущие в непосредственной близости к озёрам, также были вовлечены, главным образом, в рыбный промысел. На предприятиях работали представители разных этнических групп, хотя информаторы отмечали, что занятия, связанные с рыбой, были большей частью освоены именно уральцами, они чаще выступали организаторами рыболовецких бригад, предпочитая набирать их состав из своих родственников.

Таким образом, контакты с иноверцами в экономической сфере были обычным явлением для уральцев уже со времени их расселения в Туркестанском крае, продолжают они и в наши дни, воспринимаясь совершенно естественно. Ограничения же и разного рода обязательства, связанные с принадлежностью к старообрядчеству (от внешнего вида до посещения служб) несколько смягчаются, когда речь идёт о людях среднего трудоспособного возраста, молодёжи, занятых ежедневной работой или учёбой. Для них принятые в старообрядческом сообществе нормы являются, скорее, неким идеальным эталоном поведения, соответствовать которому они намерены в будущем. Выход на пенсию, завершение трудовой деятельности становится своеобразной чертой, разделяющей типы поведения, образы жизни «молящегося» / не работающего и «немолящегося» / работающего человека.

Полиэтническое окружение и активные контакты с другими народами не могли не найти отражения и в языке уральцев. Многочисленные заимствования органично вплетены в речь современных уральцев, адаптированные в языковой процесс они давно не воспринимаются как элементы чужих языков, превратившись в диалектические особенности, характеризующие специфический «уральский» говор: *каймак* – сметана,

кара чай – чёрный чай, *баклашки* – мешки и т.д.

По материалам 1930-х гг., каракалпакские уральцы свободно владели языками соседей, жившие в низовьях Амударьи – каракалпакским и казахским, в окрестностях Турткуля – преимущественно узбекским (Судаков, 2011: 87). В настоящее время языковой барьер также не представляет серьёзной проблемы для уральцев, ни в Каракалпакии, ни в Казахстане. Представители старшего поколения изучали местные языки в школе и имели много возможностей для разговорной практики на работе и во время различных бытовых контактов. Молодёжь также изучает языки в рамках школьной программы. А в последние годы в связи с активизацией процессов трудовой миграции в Россию наметилось усиление интереса к изучению русского языка среди местного населения. Обучение детей в русской школе снова стало престижным среди молодых каракалпакских, узбекских и казахских семей. О переполненности русских или так называемых европейских классов, в которых учатся именно нерусские дети, нам приходилось слышать во время полевых исследований в Нукусе и Турткуле. Поэтому преподаватели русского языка – довольно востребованная профессия.

Из всего цикла семейной обрядности уральцев наиболее подверженной трансформациям оказалась традиционная свадьба. Практически во всех интервью на вопрос, допускались ли смешанные браки, информаторы отвечали отрицательно, характеризуя это как отступление от веры, нарушение уральских традиций. Вместе с тем, в каждом же интервью при дальнейшем опросе, выяснялось, что в семьях информаторов, включая даже семьи наставников, такие ситуации неоднократно случались в прошлом и наличествуют в настоящем. Таким образом, негласное правило «жениться только на своих» оказывается некой декларируемой, но не всегда соблюдаемой нормой. По-разному решалась и проблема с крещением детей в подобных браках. Например, в Нукусе важным аргументом является родовая принадлежность, даже биологические связи, такие как «кровь», «молоко матери». Зачастую для молодых смешанных семей, желающих крестить детей в «уральскую веру», твёрдость стариков в этом вопросе оборачивается серьёзным испытанием.

Крещение и похоронно-поминальный комплекс, то есть важнейшие (начальный и конечный) вехи жизненного цикла, до сих пор являются для уральцев непосредственным продолжением конкретных положений религиозного учения и, соответственно, выраженным этноконфессиональным маркером. Особенно это касается похорон, присутствие посторонних здесь считается совершенно недопустимым, равно как и участие уральцев в поминальных ритуалах соседей.

Относительно календарной праздничной обрядности, то контакты в этой сфере не исключались полностью, конечно, затрагивая лишь ту часть обрядов, которая не была непосредственно связана с совершением богослужения. Так, информаторы отмечают, что казахские, узбекские и каракалпакские дети вместе с уральскими с удовольствием обходят дома, собирая гостинцы во время Рождества и Пасхи. И сами уральцы, работающие в разных местных учреждениях, могут заглянуть к соседям на Новруз или семейный праздник. Даже сам вид уральского пасхального стола свидетельствуют о контактах с соседями, наряду с крашеными яйцами и пасхальным куличём его нередко украшает двухъярусная тарелка с сухофруктами и местными сладостями, как это принято в узбекских и каракалпакских домах, а также пиалы для чая и чайники с характерным восточным узором. Чай, также считающийся у старообрядцев «грешным» напитком, не употребляется соборными (совсем или во время поста), однако прочно вошёл в обиход у остальных уральцев.

Таким образом, по материалам полевых исследований выделяется несколько линий взаимодействия старообрядцев-уральцев с окружающим населением в процессе социально-культурной адаптации, включающих хозяйственно-экономические и бытовые контакты, языковую коммуникацию, брачные связи и, наконец, наиболее замкнутую обрядово-религиозную сферу. Характер контактов и степень их интенсивности определяются особенностями старообрядческой культуры и тесно связаны с поддержанием групповой идентичности её носителей. Самосохранение группы осуществляется через подробно разработанную, изобретательную систему приспособления к постоянно меняющемуся контексту, включающую в себя и формы коллективного контроля, и репертуар легитимных средств нарушения принятых в сообществе правил и норм.

Примечания:

☞ **Агеева Е.А., Данилко Е.С.** *Казаки-уральцы – этнолокальная группа русских в Средней Азии и Казахстане (материалы полевых исследований) /Исследования по прикладной и неотложной этнологии.* М., 2016. Вып. 249.

☞ **Витевский В.Н.** *Раскол в Уральском войске и отношение к нему духовной и военно-гражданской власти: В 2-х ч.* Уральск, 2010.

☞ **Судаков С.А.** *Уральские казаки-старообрядцы Аму-Дарьинского оазиса.* Уральск, 2011.



КУНИЧА, КОТОРОЙ ВСЕГО ЛИШЬ 580 ЛЕТ...

Пётр ДОНЦОВ,
Республика Молдова

И не за злато страдали, за правду...

Более 350 лет прошло с того момента, когда начался на Руси исторический процесс, который потом историки называли «расколом». Это был и в самом деле внезапный тектонический разлом в русском народе, до этого казалось бы духовно целостном, ещё совсем недавно, в едином порыве, изгнавшем из Москвы иноземных и иноверных захватчиков, силой пытавшихся не только захватить землю, но и переменить веру.

Если в тёплой Европе избыточный род, полученный в аграрный период года, мог быть потом направлен на строительство дворцов, каменное зодчество или на непрерывные войны друг с другом, то в такой северной стране, как срединная Россия, с её рискованным земледелием и суровым климатом, весь избыток производства, добытый коротким летом, уходил на тяжелейшую, ежегодную борьбу с долгими и лютыми зимами, с недородами в неурожайные годы. И на содержание войска, без которого жизнь на границе евразийского Дикого Поля была невозможна. Русский народ сформировался в условиях непрерывной череды периодов перенапряжений и последующих спадов творческой и жизненной активности. Отсюда, после очередных военных великих побед, духовного подъёма и кратких лет быстрого роста, неизбежно начинались периоды замедления развития, отставания от непрерывно богатеющих западных и южных соседей, которых Россия спасала от степных орд.

Вот и тогда, в середине XVII века, Московское Царство, а в представлении многих – Святая Русь, земля под покровительством Матери Божьей – было сильным, крепким государством, только-только присоединившим огромные окраинные земли на юге, успешно противостоящим и Речи Посполитой, и Шведам, и Крымскому ханству... Казалось бы – расти государству, крепнуть... Но...

Вопреки здравому смыслу, на Руси началась церковная реконструкция. Понаехали греки, нищее мелкопоместное шляхетство из Украины, принесли с собой новые культурные и идейные веяния. *Мол, не современная держава, эта ваша Московия. По старинке, мол, живёте, по законам Стоглавого собора, значит. Отстала. И в церквях службу не так справляете. Да и вера, вроде бы не совсем та... Вот и в Константинополе, за морем, уже и книги богослужебные давно исправили, по вере-то истинной живут... Не то, что вы, тут, в Московии, лапотники, икроеды да шкуродёры... А царь-то молодой... Да и наставники у него – тоже молоды! И учителя у них – сплошь грамотей-иноземцы.*

И грянул 1652 год, когда полуграмотный патриарх Никон, любезный друг и наставник царя Алексея Михайловича, разослал по храмам выпущенную без предварительного соборного обсуждения «память» (указ), где всем православным предписывалось начать исполнять прежние обряды на новый, греческий лад... Русские никогда не были рабами, и рабской психологией не обладали. Привычки писать подметные письма (чтобы отнять что-то у приятеля-соседа) не имели, да и наушничать, как на Западе, тоже не особо стремились. Да, власть, которая от Бога, уважали, тем более духовную, авторитетную. Но и не раболепствовали перед ней, не позволяли и ей заноситься. А тут – круто веру менять, исправлять отеческие предания. Да по науськиванию иноземщины... И без соборного обсуждения! Да такого на Святой Руси никогда не было, чтоб с народом не посоветовавшись, круто всё менять... Уж на что был крут царь Иван Васильевич, а и тот к народу обращался, Соборы регулярно созывал...

И началось несогласие в приходах, протесты селян, бунты в пригородах. Зашаталась царская, собором подтверждённая, власть. И повезли несогласных епископов в застенки, и потащили бояр и монахов на костры, запыхали скиты с несогласными, священники-страстотерпцы массово сосланы в отдалённые земли... А вслед за ними и миллионы добровольных беженцев из обжитых, срединных русских земель. И в результате – падение производства, разруха, военные поражения, нестроевые хозяйства, так и в умах.

Как всё это напоминает и совсем недавнюю русскую историю! И всё-это – последствия, казалось бы, незначительных, но очень важных для духовного самостояния изменений в религиозной догматике, в ритуальных обрядах. Например, потребовали заменить при крестном знамении двоеперстие троеперстием. Это вообще не имело отношения к книжным

исправлениям, но оказалось крайне важным для хранителей старины. В двоеперстном знамении зримо и открыто провозглашались два основных православных догмата: два протянутых перста означают две природы Христа (божественную и человеческую), а пятый, четвёртый и первый, сложенные в щепоть у ладони, означают догмат о единой, вездесущней Троице. Введя троеперстие, т.е. только Троицу, Никон, по мнению староверов, пренебрегал открытой декларацией догмата о Христе. К слову, во времена раннего христианства крестились одним пальцем или всеми пятью, с конца IX века в Византии употреблялось двуперстие. Именно это было заимствовано русскими при крещении Руси в этом веке и свято сохранялось во все века. Но в Византии в последней четверти XII века у греков вошло в обиход троеперстие. Незадолго до присоединения к Москве Украины троеперстие было внедрено и там. И теперь русским тоже, ради унификации с греками и украинцами догматов и обрядов, предлагали перейти на троеперстие. На что староверы резонно отвечали: греки изменили обряды и теперь те греки – проиграла и латинянам, и бусурманам. Украинцы под поляками были, их окатоличили... Вы и нам это предлагаете? Мы, держась старины, и бусурманина Мамаю разбили, и Сибирь присоединили словом Божиим, и окаянных ляхов-латинян прогнали. Другое «новшество», которое потребовали реформаторы, это замена двусоставным четырёхконечным «латинским крыжом» креста трисоставного (шести - или восьмиконечного) на церквях. По старым догматам крест символизирует божественную троичность. По священному преданию, голгофский крест, на котором был распят Иисус, был сделан из трёх деревьев: кипариса, павла (похожее на сосну) и кедра.

Третье «новшество» – потребовали смену порядка обхода алтаря в храме во время таинств крещения и крестных ходов: если раньше ходили во время службы по солнцу (посолонь, по часовой стрелке), вслед за солнцем нашим, Христом, то теперь потребовали ходить как католики, против Солнца, против часовой стрелки. Такой порядок обхода алтарей был внедрён в Константинополе после его захвата крестоносцами в 15 веке, применялся во многих запрещенных магических культах, что на Руси считалось происками антихриста, знамением последних времён.

Тогда же, под влиянием новых проевропейских веяний при дворе, началось и постепенное вытеснение классической русской иконы «религиозными картинками», «итальянщиной».

Неудивительно, что значительная часть народа никонианские «новины»

не восприняла, тем более затронувшие обрядовую сторону православия. Ведь именно православный чин литургии, красота и возвышенность богослужения в храмах, строгая последовательность и продуманность службы привлекли древних русичей при выборе веры.

Непокорностью народ дал понять власти о своём несогласии. Но та, стараясь выглядеть «европейской» и насаждая по увещаниям чужаков, европейский цезарепапизм, отказываясь от традиционной русской соборности, осталась глуха. Более того, применила репрессии, сначала выборочные, но затем и в массовом порядке. Русские, в массе своей ещё веря в соборную самодержавность, не пошли на открытый бунт, но применили уже привычный и приемлемый для нашего народа, владеющего огромной незаселенной территорией, способ протеста: уход. Начался великий (второй после нашествия Батыя) массовый исход православных из центральной России. И таких направлений было четыре: сначала в Сибирь, Поволжье, Урал, а затем и Порубежье.

В конце XVII – начале XVIII веков в Сибири отмечён наибольший приток (почти в 2,6 раза превышающий средний по России) населения, во многом благодаря сторонникам старых обрядов.

Второй регион по всплеску (почти в 2 раза выше среднего) прироста населения в этот период был в Среднем и Нижнем Поволжье с Южным Приуральем. Там возникали многочисленные старообрядческие поселения. К концу XVII века старообрядцы образовали на Иргизе целые города с мужскими, женскими монастырями, монашескими скитами и мирскими починками. Именно они стали впоследствии базой для пугачёвского бунта... Однако после восстания Пугачёва, осознав роль этих поселений в охране восточно-южных рубежей, власть в конце XVIII века изменила отношение к иргизским староверам. Та же Екатерина II освободила иргизских иноков от рекрутской повинности и жаловала из казны средства на восстановление сторававших монастырей, а Александр I закрепил за иргизскими монастырями право владения их землями. Иргизская колония была ликвидирована только в середине XIX века по указанию Николая I.

В начале XVIII века староверы стали переселяться и в Северное Приуралье. По старинным речным маршрутам: от Вологды до Великого Устюга они добирались по реке Сухоне до Северной Двины, в которую впадает Вычегда, а там, мимо Сольвычегодска и по другим речушкам добирались до Урала и далее, до Сибири. Заводам Урала позарез нужна была грамотная рабочая сила и Урал с распростёртыми объятиями при-

нимал старообрядцев. Тем более беглых, без документов: с них можно было и требовать больше, и ничего не платить в казну...

Староверы уходили не только на восток России, но и в Польшу, Швецию, Пруссию, Турцию и даже в Китай. В Литве и Польше при императрице Елизавете Петровне (середина XVIII века) число беженцев, по некоторым сведениям, доходило до миллиона... При этом на требование выдачи беженцев поляки отвечали советами прекратить гонения на самих старообрядцев внутри России.

Актуален вопрос и об общей численности приверженцев старой веры. Так, например, по мнению известного писателя Павла Мельникова и историка Иосифа Каблицы, которые занимались старообрядческой проблематикой, уже в середине XIX века из 75 миллионов жителей Российской империи более 15% составляли старообрядцы, приверженцы старой веры, традиционных обрядов. Это была и огромная экономическая сила, которая оказалась в оппозиции царствующей династии и которая в определённый момент сыграла свою роль в её свержении.

Согласно исследованиям Сергея Зеньковского, в этот период истории России от 20 до 30 процентов всех великороссов было идеологически и религиозно ближе к расколу, чем к синодальной версии русского православия. Иными словами, и через два столетия после раскола, доля старообрядцев в России составляла до трети от всех православных. Более того, в Приуралье, Зауралье, Юг Урала, число старообрядцев в отдельных регионах значительно превышало половину всего населения.

Для России, явление раскола важно, как форма отражения в нём неукротимого русского духа национальной и религиозной свободы, невозможностью силой, внешним насилием подавить сложившиеся в народе представления о справедливости, стало показателем твёрдости его мировоззренческих и нравственных основ. Отражением ещё сохранившейся в русском народе готовности пойти на материальные жертвы ради сохранения духовной основы русской жизни, устоявшихся основ быта, культа и хозяйствования, русского мира. И показателем способности к самоорганизации оторванных групп русского народа, порою вынужденных жить во враждебных условиях, в условиях культурной и экономической изоляции. О способности выделить из своей среды лидеров, и в первую очередь духовных, нравственных авторитетов (среди старообрядцев это наблюдается и среди поповцев, и среди беспоповцев), о сохраненной в народном сознании готовности им подчиняться. Не каждый сам по себе, а «сообща, помолясь и соделаем...». И ещё говорит о сохра-

нившейся в русском народе готовности ответить на вызовы времени, на вызовы вечно алчущих чужого добра соседей.

Изучение, анализ и обсуждение раскола – это не отвлечение общественной дискуссии от ключевых проблем развития России, а выявление главного в русском характере, в том числе и в современном: это и явно выраженное стремление к справедливости; и сочетание трудолюбия с неприхотливостью и бережливостью; и органичное сочетание так гонимого на западе «коллективизма» с личной свободой. И отражение формы народовластия, как сочетание хозяйственного, религиозного и властного авторитаризма с общественным контролем, через выборные органы самоуправления...

Старообрядческая Кунича

По общему мнению, как самих старообрядцев, так и многих историков, самым старым и известным старообрядческим селом в Молдавии считается село Кунича, расположенное на севере республики. В IV в. до н. э. на месте нынешней Куничи существовало поселение древних земледельцев. В первые века нашей эры здесь обосновались восточнославянские племена (анты, уличи, тиверцы). Доказательство тому – открытый в 50-е годы XX в. археологами памятник-городище типа пражско-корчожского культурного слоя. Это место куничане и ныне называют обыкновенно «городком». С 885 г. поселение вошло в состав



Киевской Руси и включилось в процесс формирования древнерусской народности.

Существуют косвенные доказательства, что эти земли в конце XI в. принадлежали сербу Кунич. Но первое документальное упоминание местечка Кунича зафиксировано лишь в грамоте 1437 г., в которой говорится о разделе земли между внуками Александра Доброго. Следующее документальное упоминание относится к XVII в. В грамоте говорится о принадлежности села летописцу Мирону Костину (1633-1691).

Летописи указывают, что сын Богдана Хмельницкого – Тимофей – ещё до Переяславской Рады прошёл через село Кунича с войском, продвигаясь в Яссы к невесте. Затем здесь был и сам Богдан Хмельницкий. Однако к концу XVII века село было разорено и опустошено. Новое вехо в его истории началось с 1723 г., когда сюда прибыли шесть семей старообрядцев – Загородновы, Подлесновы, Придорожновы, Приваловы, Макаровы. Они обосновались в глубокой балке, рядом с турецким кладбищем. Этот краешек земли обрёл топоним – «пустынка».

По утверждению самих жителей села, первые старообрядцы появились в этом тогда покинутом местными жителями селе в 1724 году. Это же утверждал и писатель Ф.Е. Мельников, приводящий слова инок Тихона: «Мы пришли в сию Волошину в лето 7232 (т.е. в 1724 г.) во дни господаря Михаила, воеводы всей Молдовы»...

К 1744 году в селе насчитывалось 21 двор. После того, как Екатерина Великая в 1767 году разрешила старообрядцам возвращаться в Россию, в Куничу прибыла вторая волна переселенцев. Среди них были Донцовы, Орловы, Лепиловы, Кауновы. В 1781 году уже упоминается храм Фрола и Лавра в селе Кунича. В 1805 году в селе насчитывалось 51 член мужского пола, тогда же была сделана пристройка алтаря. К этому времени в сельской церкви уже были и колокола.

Осенью 2007 г. экспедиции сотрудников Центра Этнологии Института Культурного наследия Академии Наук Республики Молдова (В. Степанова, Н. Абакумовой, А. Магола) и сотруднику Кафедры археологии и этнологии Украины Одесского национального университета имени И.И. Мечникова Александр Пригарин, в старообрядческом селе Кунича (Флорештского района Молдовы), была представлена старинная грамота 1805 года Молдавского Господаря Иона Александру Мурузи, которая хранилась в самом святом и укромном месте села: в алтаре церкви «Флора и Лавра».

Как рассказали куничане, в 2005 году, во время ремонта пола в алтаре церкви «Флора и Лавра» села Кунича, под старыми досками была обнаружена металлическая капсула, в которой и находилась эта грамота размером 54х41,7 см. К большому удивлению это был оригинал, а не копия. Написана на бумаге, на румынском языке, красными и чёрными чернилами. Некоторые части документа и текста утрачены. Отсутствующие части подклеены газетной бумагой XIX века.

О существовании грамоты знали некоторые селяне. Но до определённого момента не считали целесообразным афишировать её существова-

ние. Как говорил 60-летний пономарь церкви села Кунича Евтихий Донцов: «Этот документ был переведён неизвестно когда. В нём написано о разрешении пристройки алтаря к храму. Написано ли в 1905, то ли в 1805 году на каком-то несуществующем на сегодняшний день языке».

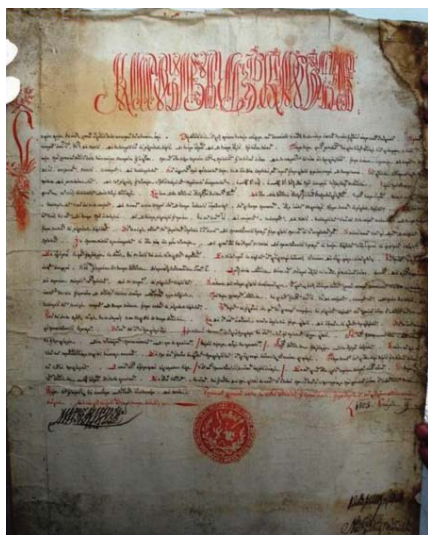
Впервые в известных историкам документах эта грамота упоминается в связи с драматическими событиями, произошедшими в ноябре 1861 года в селе Кунича (Сорокский уезд Бессарабской губернии), подробно описанными

жителями этого села кишинёвским мещанином Михаилом Болбековым и бельцким мещанином Сергием Донцовым в жалобе к самому Императору Всероссийскому Александру II. Потом о существовании такой грамоты упоминалось в истории, произошедшей в 1907 году, и связанной с Гулькиным, депутатом Госдумы Российской империи.

Согласно обнаруженному историческому документу, грамоту подписали собственноручно сам Господарь Земли Молдавской Александру Морузи Воевода и два господарских сановника: Костандин Великий Логофет, который приложил большую круглую печать и Мафтей Второй Логофет и Постелник.

Тот факт, что оригинал старинной господарской грамоты до сих пор находится в собственности сельской церковной общины, является большой и исключительной редкостью, потому что почти все документы такого типа, подтверждающие дворянское происхождение, собственность на землю, или какие-либо другие привилегии, были конфискованы ещё в советский период.

В царский (1812-1918) и румынский (1918-1944) периоды истории Молдовы, грамоты и другие документы такого типа были необходимы и часто использовались их владельцами в разных судебных, земельных, бракоразводных и других тяжбах. Подтверждением тому служит и эта грамота, которая была в обороте и использовалась даже спустя 56 лет после издания. Поэтому документ был надёжно спрятан доверенным се-



мейным кланом в церкви, под покровительством Святых Мучеников Флора и Лавра.

Историки, которые анализировали содержание приведённого выше полного текста грамоты Молдавского Господаря Александра Константина Морузи, сделали много интересных выводов. Среди них можно отметить следующие: это один из немногих сохранившихся подлинных документов Молдавской Господарской Канцелярии, который в легитимном порядке подтверждает и разрешает обоснование и проживание липован на территории Молдавского Княжества и свидетельствует о том, что процесс переселения не был стихийным и бесконтрольным. В нём делаются ссылки и на более ранние защитные грамоты, выданные липованам другими молдавскими господарями: Александру Маврокордат по прозвищу Дели-бей (1782-1785) и Александру II Маврокордат по прозвищу Фирарис (1785-1786).

Далее, отмечают историки, из текста следует, что процесс переселения русских староверов в Молдавское Княжество продолжался и в начале XIX века, и на это было получено официальное разрешение молдавских властей. Даже через 56 лет после издания этой грамоты, она по-прежнему была в обороте и использовалась как первичный документ и весомый аргумент, дающий нашим липованам право на проживание и свободное исповедание своей веры на территории Бессарабии. И царские власти были вынуждены признать их права на самом высоком уровне.

Известно, что в этом селе в 1809 г. родился и будущий старообрядческий исповедник, первый старообрядческий архиепископ славский Аркадий (Андрей Лысов). В 1837 г. в Куниче была открыта первая школа.

Известно, что в 1830 г. настоятелем в церкви Флора и Лавра был священник о. Дмитрий (Михайлов). При храме была библиотека, а в 1883 году была составлена её опись.

Известный учёный-этнолингвист профессор Л. Касаткин считает, что: «самая распространённая современная фамилия в Куниче Донцовы. Она образована от древнего названия реки Донец (современное – Северский Донец), верхнее течение которой в Белгородской обл.». Отсюда, согласно исследованиям учёного, и шёл основной поток эмигрантов. Ещё одна из волн переселений была из Калужской губ.

Также, по мнению Л. Касаткина: «современные говоры Белгородской и Калужской (кроме её крайней восточной части) областей, а также юга Псковской, юго-запада Тверской, Смоленской, Брянской, Орловской,

Курской и западной части Воронежской областей относятся к Юго-Западной диалектной зоне территории древнейшего заселения русскими, отражённой в *Диалектологическом атласе русского языка*. И говор куничан характеризуют диалектные черты, свойственные именно этой зоне. Некоторые из этих диалектных черт встречаются только в Юго-Западной диалектной зоне (хотя некоторые из них возможны и на территориях позднейшего заселения, например, в Среднем и Нижнем Подонье, Поднестровье, Нижнем Подунавье, в Сибири). Некоторые особенности встречаются не только здесь, ареалы их распространения гораздо шире, но пересечение этих черт характерно именно для Юго-Западной зоны».

По замечанию учёного: «некоторые диалектные черты, характерные для речи куничан, в Юго-Западной зоне в настоящее время не встречаются, либо отмечены в единичных говорах, в единичных примерах. Очевидно, это объясняется лучшей сохранностью этих черт у куничан и утратой юго-западными говорами России».

Во второй половине XIX века в Куничу прибывает третья волна единоверцев, среди которых были Москвичёвы, Корниенковы, Маняковы. Село считалось зажиточным, торговым, образованным, с устойчивыми старообрядческими традициями и уже к концу XIX века в нём насчитывалось более 2000 жителей. В среднем на каждого жителя здесь приходилось 4 десятины земли и, при сочетании земледелия с садоводством и ремёслами, селянам хватало и для прокорма, и на продажу.

В 1903 году в селе насчитывалось 2088 жителей (неокружников). Рост населения приводил к нехватке земли, поэтому часть сельчан искала землю в окрестных регионах. Переселенцами из с. Кунича в 1918-1922 гг. были основаны новые сёла: Валя-Радоя и Сакаровка. После Первой мировой войны в Бессарабии отмечался значительный рост старообрядцев, что отразилось и на ситуации в Куниче. Если в 1923 году в Куниче проживало 4147 жителей, то к началу Второй мировой войны в селе насчитывалось

872  СТАРООБРЯДЧЕСКАЯ МЫСЛЬ. 1915г. № 9



Должностные лица съезда.

Должностные лица XIV-го всероссийского съезда старообрядцев. Сидят: в центре Д. В. Серетинский, с правой его стороны П. П. Рибушников и О. И. Масленников, с левой Д. И. Александров и М. И. Ефремов. Стоят: съезд направил А. Г. Орлова, А. С. Рыбникова, О. Е. Игнатьева и Н. Д. Зенкина.

Надпись из № 14 "Синода старообрядцев", 1915г.

валось уже более 770 дворов и 4,5 тыс. жителей. В 1944 году в селе насчитывалось порядка одной тыс. дворов. Именно в селе Куниче, до воссоединения Бессарабии с Россией, епископ Иннокентий (Усов) собирал епархиальные съезды кишинёвской епархии, которые выступили против устранения епископа Иннокентия с кафедры. В это военное время настоятелем куничского храма был отец Исидор (Исидор Иванович Лепилов). После него настоятелем куничской церкви был о. Софрон (Череватов, 1907 г. рождения), а в 1945 году – запрещённый священник о. Дорофей (Федорчуков, 1895 г. рождения).

Ещё в начале XIX века в Куниче появился мужской монашеский скит, а в 1884–1886 годах уже был монастырь с 10 насельниками. Правда, в 1886 году он был закрыт властями. В 1926 г. на месте старого мужского монастыря возник женский монастырь имени Казанской Божьей матери, который был закрыт в 1958 году.



Обширная монастырская библиотека была передана прихожанам куничского храма. Этот монастырь был снова возрождён в 1990 году и первой его игуменей была матушка Таисия (Еремеева). Женский монастырь в селе Кунича действует и поныне. Сейчас в нём несколько инокинь и игуменья, матушка Агния (в миру Агнесса Донцова). Это один из 3-х, действующих женских монастырей в старообрядчестве (4 инокини, 3 послушницы), который тесно связан с женскими монастырями в Украине и в России.

Многие историки считают, что село Кунича – уникальный центр книжности и певческих традиций старообрядцев всего междуречья Днестра, Прута и Дуная. Исследователи отмечают богатый выбор литургической, богослужебной литературы (Потребники, Псалтыри, Златоуст), который бережно хранится в семейных библиотеках. Здесь и семь древнейших (XVI–XVII вв.) рукописей, четыре из которых восходят ещё к образцам славяно-молдавской книжности, или имеют южно-русские и молдавские записи XVII в.

В первой половине XIX века в Куниче, в основном, занимались зем-

леделием и промышленным скотоводством. Скот, выращенный старообрядцами на плодородных лугах, высоко ценился и в Молдавии, и в Принестровье. Именно с этим фактом связано и строительство главной сельской церкви.

В центре села стоит храм Фрола и Лавра. Храм был воздвигнут более двух веков назад. А зарегистрирован в 1805 году. С его сооружением связана одна легенда: *Был сильный лошадиный падёж. И молились все, чтоб не было мора скота. Были среди них и выходцы с Дона, Донцовы. Один из них по приезду в Куничу завёл скота много. Земля хорошая была, вот он скота много завёл, кормил, а потом в Россию продавал. У этого человека сын был Флор, и однажды он коней повёл на водопой... Да и пропал вместе с лошадьми. Звери, говорили, загрызли. Потом нашли руку с его перстеньком. И тогда построил коневладелец церковь: по святым Флора и Лавра.* Теперь это главная сельская церковь. С очень древней иконой Флора и Лавра (куничане говорят: Хлора и Лавра). День Храма отмечают всем селом 31 (17) августа, когда обязательно приезжает владыка из Кишинёва.

Колокол для храма (весом порядка 800 кг.) был отлит в 1887 году. Храм – настоящий центр духовной и общественной жизни любого старообрядческого села, его твердыня, его сакральный символ... Так и куничский храм Фрола и Лавра. У него три входа: западный – для женщин, и северный и южный – для мужчин. Кладбище при храме – на юге (относительно церкви). Во многом, это отражает и вход в Храм Господен, куда входили через северные врата (восточные были запечатаны), а по завершении ритуалов покидали через южные врата. Сама церковь расположена между двумя речушками, на возвышении. В прежние времена лес подходил прямо к окраине Куничи, теперь его почти не осталось. Хотя и сегодня можно увидеть на въезде в село остатки древних дубовых, грабовых и липовых рощ. С храмом села связаны и несколько местных легенд. Первую деревянную церковь святых Флора и Лавра когда-то сложили без единого гвоздя. Но однажды (как говорят – в 1898 году) донёсся слух о надвигающейся проверке новобрядческих иерархов и полиции. Тогда буквально за ночь церковь по дощечке разобрали и в лесу спрятали.

В 1907 году, после выхода в 1905 году царского Указа о веротерпимости и прощении обид, старообрядцы с. Кунича вновь на общем собрании общины поставили вопрос о восстановлении храма. Два старообрядца (Донцов и Курачёв) были отправлены с прошениями (и

документами), подтверждающими их право на свой чин богослужения к Министру внутренних дел России в Санкт-Петербург. При содействии депутата (от Бессарабской губернии) Государственной Думы Д.П. Гулькина встреча состоялась, было подписано высочайшее разрешение на распечатывание алтаря и строительство храма, который и был снова восстановлен из сохранённых брёвен в 1910 году. Тогда же церковь была вновь и освящена. Церковь, сосредоточение всего духовного мира села, была спасена и духовная жизнь снова обрела свой центр.

Если, в зависимости от ситуации, могли меняться экономические виды деятельности, то религиозный быт у старообрядцев, обряды, система праздников оставалась неизменной. И при любых социальных изменениях хозяйственная, домашняя жизнь всегда контролировалась жизнью религиозной, укладом религиозным. Как и в любом старообрядческом селе, главным человеком в Куниче, даже в советское время, всегда был не председатель сельсовета и не председатель колхоза, а священник. Даже в советские годы местная администрация, прежде чем принять многие решения, обращалась к настоятелю церкви св. Флора и Лавра за советом (и тайным благословением!). Зачастую настоятелем храма становился местный житель. Это видно на примере Куничи. Среди старобрядцев самые почётные и уважаемые были настоятели храма и духовные пастыри. Таким считают уроженца села Кунича, архиепископа Аркадия (Лысова), который впоследствии был захоронен в Москве, на Рогожском кладбище. Последние сорок лет куничский приход возглавлял отец Иоанн (в миру Иван Иосифович Андроников), которого часто называли «заслуженный протоиерей». Он родился в этом же селе в 1919 году, воспитывался в этой же общине. И всю жизнь прожил в родном селе. Начиная с простого прихожанина, затем был звонарём, руководителем хора, уставщиком, наконец, в 1966 году стал священником, в 1986 году – протоиереем. Отец Иоанн обучался церковным премудростям под наблюдением епископов Иосифа и Никодима, что во многом способствовало формированию высокой культуры старообрядческого богослужения в этом селе.

Обладея огромным авторитетом среди старообрядцев Молдовы, он всемерно поддерживал единство куничской общины, благословил и поддержал создание в 2000 году Общественное движение «Русское Духовное Единство» (ОД «РДЕ») и лично его руководителя Петра Донцова. По наблюдениям учёных, занимавшихся изучением быта и культурных традиций в этом селе, отец Иоанн не просто хорошо разбирался в Уставе,

знал традиции богослужения, колокольного звона в своей общине, но понимал и ценил особенности местного унисонного пения. При нём богослужение велось очень чинно; каждый его жест, шаг, взгляд, благословение, возглас, все движения были отработаны десятилетиями. Возгласы произносил торжественно, неторопливо, действительно молитвенно. С юности фактически был свидетелем того, как приходы Молдавии перешли в подчинение Московского Рогожского центра, и, как менялась их богослужebная жизнь.

В момент построения куничского храма в селе насчитывалось более 400 семей. В определённой мере селу повезло: так в 20-40 годах прошлого столетия у села был свой «летописец» – Константин Иустинович Донцов (1893-1952), который вёл скрупулёзный дневник-хронику села. За всю жизнь он собрал огромную в рамках обычного села библиотеку (порядка 500 книг). Получив не «домашнее», а казённое образование – сначала в двухклассном городском училище в Гайсине, затем в соседних «хохляцких» Поянах, – он понимал значение книг, литературы и, поэтому, живя в родной Куниче, сам пытался приобщиться к письму. Его «Погодные записи (1929-1952 гг.)» – ценный источник не только для историков и бытописателей Куничи, но и для метеорологов, специалистов иных областей. Они дают представление о жизни старообрядческой глубинки в далёком от России зарубежье. Октябрьская революция не была признана старообрядцами села. Как писал в своём дневнике К.И. Донцов: «Действительно, этот строй социализма осуществился в несчастной России в 1918 г., и Россия, шестая часть земного шара, действительно, превратилась в каторжную тюрьму, где все человеческие права были попораны, религия почти совершенно уничтожена, лучшие сыны и строители России уничтожены. Многомиллионный русский народ, загнанный, обнищавший, истощённый непосильным трудом и голодом; деревни превратились в развалины и народ русский одичал... Вот вкратце плоды проклятого социализма...». Однако он с болью следил за тем, что происходило в России. Во время ВОВ в начале 1944 года румынская армия мобилизовала лошадей для нужд войны, что поставило селян на грань голодомора. Красная Армия вошла в село Кунича в апреле 1944 года. Сразу сформировали сельсовет. Многие жители села были зачислены в кулаки. Однако уже к 1950 году большинство куничан были приняты в колхоз.

Сельская старообрядческая интеллигенция в Куниче была очень развитой. Интересовалась научно-популярной литературой, трудами цер-

ковных классиков, особенно Иоана Златоуста, общественно-политической и исторической литературой, беллетристикой. Однако эти увлечения не деформировали её сознания, её ценностных ориентиров. Во главе этой иерархии оставались памятники религиозной, церковно-учительной литературы, пристальное, даже пристрастное внимание к проблемам истории старообрядчества. Среди старообрядцев пользовался уважением иконописец Иван Лепилов, который больше сорока лет посвятил традиционной русской иконе. Почти в каждом куничанском доме есть иконы, написанные им.

Примар села Кунича Григорий Елисаветский рассказал, что в 2014 году в селе было 2100 хозяев и около 3400 жителей. Ежегодно в селе рождается порядка 20 детей, а детсадик посещают 70 детишек. В сельском лицее учатся 280 учеников. В нём хорошая, на современном уровне, библиотека, есть свои кружки. Обучение не замыкается в пределах села и церковной общины: в настоящий момент в ВУЗах (не только Молдовы) учатся 15 выпускников.

По словам примара, в настоящее время на заработки выехало из села порядка 700 человек, в основном – молодёжь – почти из каждого третьего дома. Семьи и старики, конечно, остаются без крепкого мужского плеча. Сельсовет пытается им помогать, да и церковная община при местном храме тоже старается их поддержать. Остро стоит и проблема миграции. Так, примерно до 20 семей собираются уже уезжать из села так как нашли себе более надежное место для жизнеустройства.

День села отмечается 28 августа, на Успения Пресвятой Богородицы, хотя день Фрола и Лавра 31 августа. Это связано с тем, что в украинской части села – в Поянах – 28 августа отмечают День села, и чтобы не вносить раскол среди сельчан, решили День села сделать общим. А День храма все прихожане отмечают дополнительно. В Куниче почти в каждом доме есть своя «баня по-чёрному». Мужчинам за 50 лет не принято бриться, а ходить положено уже, как в старину: подпоясанным, рубаху навыпуск.

Крупных производств в селе пока нет. В основном, занимаются садоводством: выращивают яблоки, сливы, абрикосы. Выращивают для продажи пропашные и зерновые, в основном, культуры: пшеницу, кукурузу. Есть небольшая маслобойка, строится сушилка для чернослив. Раньше, до войны, до воссоединения с Россией, маслобойки были у многих. Сейчас у многих хозяев есть небольшие коптильни – для себя, к праздникам... Многие выращивают сорго, вяжут веники. Это у куничан

древнее производство, ещё от дедов идёт. К тому же куничские веники хорошо расходятся по Молдове, на Украине, в Румынии. Несколько лет назад в Куниче Масленицу справляли, так всё было в маленьких веничках. Красиво было, весело. Даже из других районов коллективы приезжали, из Дрокии, из Флорешт.

Раньше в селе ещё плели корзины из лозы, но нынче спрос упал. А какие в селе были знаменитые плотники: и резьбой по дереву занимались, наличники всякие, коньки на крыши, колодцы украшали... Из соседних сёл заказывали. Нынче рамы на окнах искусственные, спрос упал и на мастерство наших умельцев. Сейчас в куничском храме Фрола и Лавра отец Стефан (в миру Стефан Еремеев) служит, за церковным порядком следит. Он сам не куничский, но люди к нему относятся уважительно. Да и женскому монастырю, где 6 инокинь и игуменья, матушка Агния (в миру Агнесса Донцова), все стараются помочь.

В Куниче сохраняется обычай «брать праздник на дом», – это когда каждая семья или семейный клан берут на себя расходы по какому-нибудь церковному празднику: свечи закупают, трапезу организуют или там что для крестного хода по селу. Да и немощным, одиноким в этот день помогают... Всё, как и в других старообрядческих сёлах... Заказывают особую праздничную службу в храме. В целом, весь годовой цикл двенадцати праздников и отдельные семейные праздники проводятся особо пышно и торжественно благодаря именно этому обычаю. В селе наладили небольшое рыбоводство, для селян в основном. Таким образом, у куничан всё своё.

С Великой Отечественной войной более 700 куничан были призваны в Красную Армию и 385 из них были направлены на фронт. Из тех, кто воевал 171 (45% ушедших) человек так и не вернулись с фронта.



Ветераны села Кунича, 1980-е гг.

В период Второй мировой войны практически никто из куничан не пошёл добровольно служить в румынскую армию. Осенью 1944 года, после прихода Красной Армии, многие



были призваны сразу, а некоторые и добровольно ушли на фронт Великой Отечественной войны.

В центре села стоит большой мемориал, который к 70-летию со дня Победы во время Великой отечественной войны был отреставрирован, благодаря руководителю ОД «РДЕ» Петру Донцову и Ни-

колаю Гуцулу из Правозащитной организации «Вече», а также Посольству России. На открытии участвовала целая делегация из Кишинева, из Флорешт. Сам Чрезвычайный и Полномочный Посол РФ Фарит Мухаметшин приезжал вместе с депутатом парламента Марианом Лупу. Тогда ещё впервые в одном из сёл Молдовы провели акцию «Бессмертный полк». Более тысячи детишек и жителей села прошли колонной памяти с портретами своих героев-односельчан от сельского лица к мемориалу в центре села. Молдавские староверы тоже не остались в стороне от борьбы с захватчиками. Так, сразу после начала новой военной оккупации в Куничах были расстреляны председатели сельсовета Матвей Елисаветский, братья Степан и Агафон Донцовы, а их отец – Ипатий Донцов – был посажен в тюрьму.

Куничане с гордостью вспоминают односельчанина, подпольщика Степана Гайдукова. В июне 1942 года он был арестован, но никого не выдал. Старообрядческий священник Илларион Колесников в селе Строинцы (Приднестровье) в течение недели укрывал трёх советских парашютистов, хотя об их приземлении знали сотни жителей села. Никто не выдал. Там же в Приднестровье была сформирована партизанская группа из 50 бойцов, которая так и осталась нераскрытой карателями. Другая старообрядческая партизанская группа действовала в поселении Дундук (Ново-Анненский район). Она стала ак-



тивно действовать с весны 1944 года и вместе с подпольщиками из города Бендеры провела ряд диверсий.

Уходили на фронт целыми семейными родами. Это были не просто однофамильцы, но прямые родственники. Так, одних только Донцовых погибло 12 человек, среди которых братья Донцовы С.И. и Донцов А.И. были расстреляны румынами в самих Куничах; братья Донцов Ф.А. и Донцов Г.А. погибли на фронте; Самохваловых и Шеленковых по 6 человек; Елисаветских, Китайки, Колесников, Старцевых – по 5 человек и др. Война выкашивала крепких, здоровых мужчин, опору села.

Хотя и родились молодые куничане не в России, но знали о ней, слышали о том, что в ней происходило, болели за неё, считали её своей родиной. И поэтому после прихода Красной армии в Молдавию, многие куничане рвались на фронт. Например, Родион Никифорович Елисаветский, 1925 года рождения (умер в 1978 году, дважды был ранен), так он прибавил себе годок, чтобы в Красную Армию пойти. Закончил в 1935 году 4 класса румынской церковно-приходской школы в селе, потом работал на своей маслобойке. Потом называли его кулаком. Но на фронт добровольно попросился.

С 29 апреля 1944 года зачислили его пулемётчиком в стрелковом полку, самое опасное на фронте – их первым делом отстреливали. Обучили их немного и в бой. В апреле (6 апреля) был первый раз ранен под Кёнигсбергом, потом 3-го мая снова попал в госпиталь с поражением нервов. Там и встретил окончание войны. Девять месяцев провалялся в госпитале, а потом, в 1946 году, его демобилизовали вчистую. Вернулся домой в Куничу, а тут как раз голод начинался: недород, засуха, проблемы с семенным фондом, неразбериха. Ему, как фронтовику, положено было пособие. Только пережили голод, как сразу началась компания по раскулачиванию. В 1948 году составили списки на раскулачивание вспомнили, что была у него своя маслобойня... Наталью Гавриловну (из куничан, из Донцовых), матушку Родиона Никифоровича, подготовили к высылке. Но учитывая, что сын её – заслуженный фронтовик, да ещё и доброволец, дали ей 8 лет без высылки и отправили в село Лунгу (Флорештского района), где ещё при румынах тюрьма была. Отсидела 4 года, как раз после смерти Сталина и освободили.

А самого фронтовика лишили льгот, так до 1962 года и был погашенным в правах. Но в селе работал, семью содержал, четверых детей вырастил, поднял на ноги. Теперь у них 8 внуков и 3 правнука.

С организацией колхоза в Куниче (в 1949 году) и до самой пенсии в

1972 году Родион Никифорович работал в нём. Оставался беспартийным, поэтому на должности не выдвигался.

Недавно в селе Кунича восстановлена звонница при храме. «Малиновый звон» — даже книга с таким названием уже вышла в Кишинёве о людях, живущих в этом селе. Известным стало древнее село, где живут ревнители древнего благочестия. Приезжают учёные из разных стран, а самих жителей приглашают на различные, в том числе и международные, научные конференции. Налаживаются связи с другими центрами старообрядчества, как в России, так и за рубежом. Из далёкой Австралии приезжали единоверцы.

Восстанавливаются и элементы старинного, громкого и равномерного пения, которое было распространено среди старообрядцев ещё в дореволюционной России. Исследователи русской традиции отмечают, что для такого пения характерны: единство хора с очень чёткой дикцией, с естественным исполнением, с чётким



регистром, с громкой динамикой, с чёткой артикуляцией; исполнение медленное; всё богослужение, пение, шествие по храму священника идёт без всякой спешки, как бы в застывшем времени... Всё должно указывать на единство общины перед Всевышним, на её силу, её энергию в деле служения ему... Ведь единство общины, неразрывность поколений — это одно из важнейших условий её жизненной (и экономической, и социальной) успешности. Единство, при котором не подавляется личное, индивидуальное. И это обеспечивается храмом, где индивидуальное, частное, единичное встречается со всеобщим в общем деле — в молитвенном служении.

И это притом, что в Куниче всегда было несколько групп жителей, придерживающихся разных представлений о сохраняемой традиции: одни придерживались тщательному сохранению старины, более медленного, торжественного пения и богослужения (в Куничском храме Фрола и Лавра они стоят на левом клиросе), другие допускали внедрение новин (обычно служат в храме на правом клиросе). При том, что подавляющее

большинство куничан остаётся сторонником Московской митрополии, есть и сторонники Брэилы (Митрополии румынских старообрядцев). Однако в храме, на богослужении, все стараются быть едиными, подстраиваются друг под друга. Старообрядцы остаются верными заветам старины: храм в селе – не разделяет, но собирает.

Специалисты, занимающиеся изучением культуры старообрядцев, отмечают, что в Куниче действуют две духовные школы песнопения (по крюкам, на дому), в которых сохраняется старая традиция воспитания и обучения молодёжи. В Куничах восстановилась древняя традиция держать книги на дому и организовывать церковные праздники в храме силами одной семьи. В некоторых семьях хранится по 5-7 древних книг (17-18 века). В каждой семье поют, что говорит о сохранении живой певческой традиции. Если в 90 годах духовные стихи пелись только в храме и за общей трапезой, то в 2013 году отмечается пение таких стихов и во время свадеб, общественных собраний, и во время многих светских мероприятий. В селе сохраняется обычай «клаки» – строительство здания (дома, сарая) с участием семейного клана и соседей. После работ устраивается общая трапеза, мастеров благодарят деньгами и пищей.

Многие известные обычаи также свершаются иначе, чем это было раньше. Так, колядок у старообрядцев нет, ходят мальчишки по селу, славят Христа духовными песнями, за это им хозяева отсыплют конфеты.

Ещё один интересный обряд – сговор (не сватовство). Сговор – это когда родители и родственники жениха приходят к родителям невесты. Официально знакомятся, обговаривают детали праздника, может, и приданого. Венчание проходит через две недели. Коренные куничане всегда подпоясаны, носят с собой лестовки. Когда приходят в дом, обязательно три крестных поклона в сторону иконы. Если хозяева едят за столом, то гость их подбадривает: «Ангел за трапезой», на что хозяин стола отвечает: «Невидимо предстоит». При встрече они говорят друг другу «Добрый день!», уходя, обязательно «Простите, Христа ради!» (или упрощённо: Простите).

Куничан считают людьми непростыми, талантливой породы: среди выходцев из села были не только священники, писатели, общественные деятели, генералы и доктора наук. Был даже один член отряда космонавтов.

В селе есть крепкие хозяйственники. Анатолий Серёжников (владеющий до 1000 га), арендующий земли в соседних молдавских сёлах и ис-

пользующий значительное число местных наёмных рабочих. Николай Подлеснов и Сергей Федорчуков (имеющие до 500 га), как и Анатолий Серёжников, занимающиеся садоводчеством, огородничеством, производством пшеницы, высокого качества чернослива, массово заготавливающие веники, пользующиеся спросом на рынках Кишинёва, а также активно осваивают рыбное хозяйство. Селяне отмечают, что к крепким хозяйственникам относится и бывший примар села Кунича Григорий Родионович Елисавецкий, уделяющий большое внимание Дому культуры, местному лицу, фольклорному коллективу, организации досуга сельской молодежи. После смерти маститого протоиерея Иоанна, настоятелем куничского храма Флора и Лавра стал отец Стефан Еремеев, всемерно пытающийся сохранить былую цельность и авторитет общины.

Большим уважением среди селян пользуется и директор лицея – Зоя Серёжникова. Нужно отметить, что в окружающих Куничу местных молдавских сёлах учителя или директора школ пользуются у своих селян гораздо меньшим авторитетом, особенно после обвалных для образования 90-х годов прошлого столетия. В старообрядческих сёлах авторитет образования, особенно на русском языке, остался на прежнем высоком уровне.

Из местной культурной элиты можно отметить и заведующего куничского Дома культуры Виктора Дибольского, который проработал долгое время в Санкт-Петербурге, вернулся назад и только после долгих уговоров согласился на эту сложную и ответственную работу в родном селе.

Ему помогает Анна Подлеснова – руководитель фольклорного коллектива «Куничанка». Большим авторитетом среди селян пользуется и сельский семейный врач Анна Лепилова. Здесь же, в старообрядческой Куниче, на севере Молдовы и далеко от Кишинёва, живёт и старообрядческий писатель Семён Придорожнов. Когда-то закончив факультет журналистики в Кишинёве, он проработал в различных местных газетах, в том числе и в газетах Приднестровья. После провозглашения Молдавии независимости, он ушёл на вольные хлеба, потом вернулся в родное село. Стал писать стихи, затем рассказы из жизни села. С помощью кишинёвских поэтов Аллы Коркиной и Дмитрия Николаева издал несколько книг, стал членом молдавского союза писателей Молдовы «Нистру». В определённой мере, пытаясь через рассказы о своей семье, об истории, быте и судьбах своих соседей-старообрядцев, понять их внутренний мир, переживания, он стал и негласным «летописцем» села, во многом, продолжая дело Константина Донцова.

В сохранение и поддержку села, в привлечение молодёжи к общественной жизни, детей к воскресным школам, включилось и созданная в начале 2000 гг. Общественное движение «Русское духовное единство»,



возглавляемое публицистом и общественным деятелем Петром Донцовым, уроженцем села Кунича. В движении много выходцев из этого села, которые сохраняют связи с родным селом, и, проживая в столице, в других сёлах Молдовы, Украины и России, всячески стараются ему помочь. Для решения различных вопросов, движение старается

сохранять рабочие отношения с местными и центральными органами власти, что зачастую позволяет найти средства на реставрацию храмов и на поддержку приходов. С другой стороны, движение, помимо издательской и культурной деятельности, занимается организацией научных конференций и международных экспедиций по проблемам старообрядчества в Молдове, проведением круглых столов, созданием фото- и видеоархивов о культуре и жизни старообрядцев, выставок и семинаров к памятным датам, помогает в проведении Масленицы, помогает ветеранам ВОВ, учебной и методической литературой местной сельской гимназии. Организует в сельском клубе выездные творческие встречи артистов писателей из Кишинёва. Занимается укреплением связей со старообрядцами центральной России, с Московской митрополией РПЦ.

По общим наблюдениям жители Куничи, несмотря на тяжёлое экономическое положение, на сложную политическую ситуацию, на отрыв Украины и Молдавии от России, на разрыв многих культурных и хозяйственных связей, несмотря на временное эмбарго, введённое Россией на поставки сельхозпродукции из Молдовы, не ожесточились, соседей и пришлых, как и сотни лет назад, встречают приветливо.



**ВЫСОКИЕ МОРАЛЬНЫЕ
ПРИНЦИПЫ В ПРАКТИКЕ
ВЕДЕНИЯ БИЗНЕСА
БРАТЬЕВ РЯБУШИНСКИХ.
ПО МАТЕРИАЛАМ АРХИВА
М.П. РЯБУШИНСКОГО В НЬЮ-ЙОРКЕ**

**Констанс ДОУЛИНГ,
Ирландия**

Михаил Павлович Рябушинский, шестой по старшинству сын приверженцев Рогожского старообрядческого кладбища Павла Михайловича и Александры Степановны Рябушинских, родился в 1880 г. Как и все 13 детей Рябушинских, Михаил Павлович был интеллигентным и образованным человеком. У него был особый дар к финансовым делам и до 1917 г. он успешно вёл банковское дело семьи. Сбежав из Москвы в Харьков, он вспоминал ранний после-революционный период своей жизни в дневнике, в котором он описывал свои последние неудачные попытки организовать новое банковское дело на юге России. После его бегства из России в 1919 г., он поселился в Лондоне, откуда он много лет переписывался с родственниками и бывшими коллегами. Благодаря секретным дипломатическим связям, члены семьи, рассеянные по разным странам Европы, получали через Лондон вести о родственниках, которые остались в России.

Копии этой переписки, вместе с дневниками и письмами сыну, который учился в США и провёл там всю оставшуюся жизнь, хранились Михаилом Павловичем в домашнем архиве. Перед своей смертью в 1960-ом году, он договорился с публичной библиотекой Нью-Йорка, о передаче своих личных документов на хранение в фонды библиотеки. Материалы архива М. П. Рябушинского проливают свет на этику и традиции ведения бизнеса таких влиятельных старообрядцев, которые вынуждены были покинуть свою родину и обустроить свою жизнь вдалеке от России.

В 1923 г. переписка между братьями и сёстрами, относительно сложных вопросов семейного бизнеса, указывает на строгие моральные нормы и ценности, на которых Рябушинские создавали и укрепляли

свою репутацию честности, доверительности и надёжности в отношении бизнес-интересов. Переписка также указывает на то, что такие моральные ценности, как честь и правота относились также ко многим частным интересам членов семьи. По мнению Рябушинских, даже при самых тяжёлых материальных обстоятельствах, праведное поведение намного важнее незаслуженно полученных выгод, например, от использования награбленного имущества.

После революции сестры Михаила Павловича Евгения, Евфимия и Елизавета Павловны и братья Павел, Владимир, Степан, Сергей и Дмитрий Павловичи уехали за границу. Но сёстры Надежда и Александра Павловны и брат Николай Павлович остались в России. Единственный из братьев, Николай Павлович, который до революции занимался антиквариатом в Париже, увлекался богемным образом жизни и жил жуиром. У него не было никакого опыта по ведению банковского дела. Тем не менее, в начале 20-ых годов, когда политика НЭПа стала утверждаться в Советской России, Николай Павлович сообщил семье, что он хотел бы основать новый банк. Поскольку ему нужны были средства для такого проекта, он обратился к братьям с просьбой об оказании финансовой поддержки. Его письмо брату Сергею Павловичу содержит много подробностей об укладе жизни того времени и также показывает, что (по сравнению со своей сестрой Надеждой Павловной), Николай Павлович мало осознавал насколько велик был финансовый риск для «бывшего буржуа» и довольно наивно смотрел на реальные условия частной торговли при большевиках. Такое поверхностное восприятие ситуации со стороны Николая Павловича особенно наглядно проявились в контрасте с перепиской Надежды Павловны с братьями.

В предлагаемом ниже письме, Николай Павлович, впервые после бегства родственников из России, сообщает брату Сергею Павловичу, живущему в Берлине, обо всем, что у него произошло после революции и высказывает своё мнение о настоящем и будущем русского общества в Советском Союзе.

Милый Сережа,

Прошло почти 6 лет, как между нами порвалась всякая связь. Трудно, конечно, сказать, к лучшему или худшему то, что я остался в России, руководимый желанием побольше собрать любимые мне предметы искусства, которые так щедро выбрасывала на рынок Революция. С первых-же дней я почувствовал всю неправильность своего поступка, так как был лишен своей квартиры и своих вещей. Ночью с

остатком обстановки я переехал с Тверской на Трубную. Немного оправившись после первого удара, я продолжал еще энергичнее собирать вещи. Однажды вечером, отправившись по адресу за вещами, я попал в засаду и с многими другими был арестован. Пока велось следствие, более месяца я просидел в тюрьме. За это время моя квартира подверглась обыску, и благодарю этому самое лучшее и ценное исчезло. Как теперь еще помню, меня освободили в 3 часа ночи. После этого мне ничего не оставалось, как раздать остатки мебели по знакомым, а самому переехать совсем в Питер, где я уже раньше на Александровском Проспекте, дом 1, кв. 18, имел маленькую квартиру в 3 комнаты, кое чем заполненную.

На этом я прекращаю подробное описание своей довольно тяжелой жизни; скажу только, что раз пять, а именно при контр-революционных выступлениях со стороны, был арестован и, лишаемый при обыске многого, снова подымался на ноги. В 1919 году я был приглашен директором Музея Александра III Нерадовским и Яремичем и другими в Обществе Поощрения Художеств заведывать устройством художественных аукционов, что я и исполнял успешно впродолжение полутора лет. Затем я ушел оттуда, ...и перешел в Артистическое Акционерное Товарищество «Апполон», где впродолжение шести месяцев был во главе всего дела. Вел его хорошо и имел довольно значительный доход. Но вот начинается гонение на аукционах. Они не выдерживают налогов, прибыль значительно понижается, и я, охваченный желанием работы крупного масштаба, покидаю «Апполон».¹

Далее он переходит к изложению своих взглядов на состояние современной России и жалуется на невыносимо трудные условия жизни в стране.

...Затяжной процесс переживает всех нас, и потому не будем жить для истории, под песни сладких грез и мечтаний. Дни и годы жизни каждого из нас определены. Остались краткие сравнительно с теми годами, которые пережиты. Надо стремиться взять от жизни все, что возможно. Оторвавшись на долгие годы от России и попав сюда опять, Вы-бы с первой минуты горько заплакали. Все, все оскорблено.

¹ Michael P. Riabouchinsky Papers. Manuscripts and Archives. The New York Public Library. Astor, Lenox, and Tilden Foundations. Москва – Лондон (Письма). 1923 (1 января) – 1927 (11 марта). Письмо. Николай Павлович Рябушинский – Сергею Павловичу Рябушинскому. (Без даты; получено в Лондоне при письме В. П. Р. От 25 января 1923, Берлин.) 1-2.

*Душа унижена. Но мы, тут живущие, больше не плачем. Мы прекрасно понимаем, что настоящее в России локтем не спихнешь, а нужны годы, да годы не нашей жизни, а тех, кто будет жить после нас...*²

После этого эмоционального вступления, Николай Павлович объясняет брату суть политики НЭПа в России. Чтобы улучшить экономическое положение страны, в то время крестьянам и рабочим стало возможным создавать частный мелкий бизнес и тем обогащаться без вовлечённости государства. Но без поддержки и разрешения правительства, невозможно было заниматься крупной промышленностью, торговлей сырьём или финансовыми делами, особенно тем людям, которые занимались такими делами до революции. Неизвестно, понимали ли, живущие далеко от России, Рябушинские политику НЭПа, но судя по объяснению Николая Павловича в продолжении письма к брату, можно с уверенностью сказать, что он и сам не понимал, что для представителя бывшего зажиточного купеческого класса, сотрудничество с государством было невозможным. Кроме того, предположим, что он не понимал, что братья не одобряют его планы разбогатеть, пользуясь методикой большевиков, которые захватили и разграбили все предприятия и личное имущество Рябушинских. Поэтому он с энтузиазмом пишет о реализации проектов, которые стали возможны при НЭПе.

...Так называемая новая экономическая политика, которая в будущем будет мало отличаться от старой, требует, а также даст нам возможность сызнова приняться за работу. Для дел имеются большие перспективы. Сейчас об этом очень своевременно поговорить, наметить сферу и программу будущей работы.

Тут я отклоняюсь и попрошу тебя, а также и других моих братьев отнестись ко мне не по старому, прошлому, а вдумчиво и серьезно, по настоящему, к моему предположению-проекту.

*Россия понемногу начинает оживать. Люди и дела как-бы тронулись с места. Нужно воспользоваться этим моментом и не отстать от других. Отбросим сентиментальность; закроем глаза на некоторую принципиальность устарелого взгляда и приступим к взаимному пониманию.*³

Постепенно он переходит к конкретным вопросам создания нового бизнеса и обращается к брату с просьбой помочь ему выехать по делам за границу.

² Там же. 2-3.

³ Там же. 3.

В настоящее время я организую банковское дело, учредителями которого является иностранный капитал. Устав составлен в духе, наиболее приемлимом правительством. Наибольшее число голосов будут иметь учредители. По этому делу я уже ездил в Москву и имел беседу с Наркомфином, высшей инстанцией по резолюциям... Первоначальный основной капитал был 2.500.000 золотом, но в последнюю минуту я получил извещение из Москвы, что Наркомфин просит удвоить. На это я им заявил, что мне необходимо выехать за границу для переговоров с группой лиц, давших мне согласие на первоначальный основной капитал. Это обстоятельство заставляет меня тебя убедительно просить, чтобы ты сам, или-же кому-ниб. поручил выхлопотать мне разрешение от полиции на выезд в Берлин... Конечно, я не знаю, как Вы отнесетесь к России; но для нас, здесь живущих, декреты Советской России обязательны и, чтобы жить, с ними считаемся и их исполняем.

Так как я полон энергии и сил, и остаток своих дней стараюсь применить на достижение наибольших благ, то и решился заняться банковским делом...⁴

Он рассказывает брату о скором появлении декретов, облегчающие торговлю и импорт. Он объясняет, что

...некоторые предметы (товары) будут иметь монополию правительства; с других будет взиматься процент, а внешний торг будет передан банкам, трестам, кооперативам и некоторым частным лицам. Все выше сказанное заставляет меня спешить с уставом, так как подана масса уже заявлений. Изучая сейчас банковское дело в той форме, в какой она сейчас приемлема, я ясно вижу, что тот, кто первый завладеет уставом, тот и пожнет плоды. Конечно, некоторый риск есть, закрывать глаз не нужно, первый операционный год без дивиденда; но зато потом опять очень большие перспективы. Еще многое могу по этому поводу написать, но всего не пересказать, и если удастся увидаться, то тогда.⁵

Не понятно осознавал ли он негативную реакцию своих братьев, когда писал о возможной аренде заброшенного дома на Невском, принадлежащего, скорее всего, до революции какому-то семейству, у которого большевики силой отняли их недвижимость.

...В России, а, в частности, в Петрограде, учреждается иностранное общество по аренде и застройке домов. Так как почти большая

⁴ Там же. 3-4.

⁵ Там же. 4-5.

часть Невского ими арендуется, то я поспешил подать заявление в жилищный отдел о сдаче мне в аренду дома № 14 по Невскому, Московский Банк... Пишу Вам, чтобы Вы это знали; думаю, что решение правильно.

...Перед тем, как кончать письмо, у меня будет просьба, не к одному тебе, но братьям, прислать мне денег в фунтах по адресу, который ниже напишу. Деньги мне очень необходимы для одного очень выгодного дела, а также для выезда за границу. Нужны мне 300-400 фунтов. Я-бы не писал, еслибы не нужда в деньгах...⁶

Кстати, о деньгах он ещё раз настойчиво упоминает в конце письма.

...Еще раз буду Вас просить исполнить мою просьбу и выслать деньги 300-400, чем больше, тем лучше, а, главное, выгоднее и мне легче Вам отдать обратно, что не шутка, а правда. Мне необходимо выехать.⁷

Интересно будет процитировать его слова о стоимости жизни в то время и о ценах на антиквариат. Такие высказывания ещё раз наглядно показывают его сильное желание продолжать вести богемный образ жизни, не имея для этого почти никаких средств.

Жизнь тут довольно дорогая: чтобы жить довольно хорошо, бывать в театрах, пить вино, но одеваться и быть в ресторанах раза два в месяц, - нужно 7-8 миллиардов; стоит немного распуститься, как быстро долетит до 10 миллиардов. ...Я не хочу сделать Вам упрек; я, слава Богу, и не просил, по миру не пошел, и жил больше, чем сносно; но, всетаки, вспомнить меня могли, и Ваша помощь дала-бы мне то, что Вы себе и представить даже не можете.

К слову хочу сказать, передай Мише, что Наде и Шуре живется сейчас хуже, чем раньше.

Жизнь безумно дорога и сейчас все переходит как-бы на мнимую золотую валюту, а потому по 5 фунтов им очень мало...

Сейчас на рынке опять можно купить, и очень сравнительно дешево, много прекрасных вещей; не хватает оборотных средств. Жизнь очень дорога; местная покупательская сила упала (участились приезды иностранных антиквариев). У нас цены такая: 100 рублей золотом сегодня 2,250,000,000; фунт – 215,000,000 рублей. Цены на вещи антикварного характера таковы: вчера мне предложили мраморный бюст Шубина за 4 миллиарда; это составляет 160 руб. золотом. Раньше он стоил 5-8 тысяч рублей; и так все в этом роде.

⁶ Там же. 5-6.

⁷ Там же. 7.

Итак, прощай; дорогой Сережа, поклон всем, всем, и вышлите мне четыреста фунтов.

Твой любящий брат Коля. ⁸

В тот же самый месяц, когда Николай Павлович пишет брату Сергею Павловичу о своих предполагаемых финансовых проектах, Надежда Павловна пишет брату Михаилу Павловичу из Москвы в Лондон. Она чётко и откровенно излагает Михаилу Павловичу свой хорошо продуманный анализ текущего экономического положения страны при НЭПе, о развитии новой политики и о переменах происходящих в русском обществе.

Милый мой, дорогой Миша.

...Теперь попробую тебе ответить на твои вопросы: что мы, «низы», чувствуем, видя жизнь «верхов», и наши переживания при виде пролетариата, превратившагося в буржуазию...

Русские нэпманы из бывшей буржуазии и нэпманы из низов могли разбогатеть, как и жидаы, только на очень нечистых делах; это никому не секрет. Можно сейчас жить обезпеченно, хорошо, с довольством, даже хорошо зарабатывая, но нэпманом не станешь, если ты не перwokлассный жулик и стесняешься приемами.

Бывшая приличная буржуазия живет скромно, работает, покорилась неизбежному злу и ждет лучшее время...

Но, между прочим, нам кажется, что Вы, всетаки, далеко не все понимаете, что у нас происходит. И это отчасти, понятно; чтобы понять, - нужно здесь пожить...

Мне кажется, Вы до сих пор недостаточно оцениваете это движение. Оно гораздо более глубокое и стойкое. Перелом и эволюция, которые пережил русский народ, колоссальны. Все понятия, идеалы, устои, вся душа была перевернута вверх дном. Это так не проходит. Начинаешь быть сознательнее и глубже во все всматриваться; понимаешь то, чего раньше не замечал...Рисуют не веселые перспективы. Ждем и только. Не знаю, по моему невозможно идти назад; хотя, кто знает; издавна говорилось, что в России все возможно.

Ну, голубчик, прощай; боюсь, что не удовлетворила тебя в анализе. Но я устала, 4 часа, пора спать. Целую тебя крепко.

*Твоя Надя*⁹

⁸ Там же. 7-8.

⁹ Там же. Письмо. 11 января 1923. Москва. Надежда Павловна – Михаилу Павловичу. (Получ. в Лондоне 27 января 1923). 16-18.

В 1920-ые годы проживая за границей братья Рябушинские продолжали заниматься бизнесом в разных отраслях промышленности и торговли. Так в Лондоне, Михаил Павлович старался возобновить банковское дело. В Италии, Германии, Англии, Америке, Канаде и во Франции его братья торговали сырьем. В январе 1923 г. Михаилу Павловичу пришлось сообщить членам семьи о сложных событиях, которые начались уже в 1920 г. и повлияли на их бизнес. Такие неприятные обстоятельства были связаны с экономической политикой Советской России, особенно с Л. Б. Красиным, который был председателем неформальной делегации, которая в то время пыталась восстановить торговые и политические отношения Советской России с Европой. В письме М. П. Рябушинского от 12 января 1923 г. объясняются подробности одного судебного дела, имеющего большое принципиальное значение, и из-за которого семье пришлось пережить немало тяжёлых минут.

...Мы понесли крупный убыток; но моральная наша правота не только составляет наше убеждение, но и признана за нами формальным судом.

В марте 1920 мы купили от неких Беков (Эрнест Бек и Ко.) сукно на крупную сумму свыше £80,000. По договору Беки должны были это купленное нами у них сукно продать на комиссионных началах, а, в случае непродажы, принять от нас товар обратно. В октябре 1920, когда цены уже значительно упали, Беки, зная, что большевикам мы не продадим, предложили нам продать сукно Красинской делегации, которая давала много выше рыночных цен. Мы категорически отказали, как Беки и ожидали. Тогда они указали нам, что мы освободили их от их обязанности по договору. Мы предъявили к ним иск об убытках в потере не цене. 4-7 декабря 1922 это дело слушалось в суде, и в первой инстанции в иске нам отказано. Однако, в своем решении судья признал, что мы были правы, считая Красинскую делегацию не серьезным покупателем. Тем не менее, формальные соображения, по мнению судьи, должны были повлечь за собою отказ нам в иске. В результате, наш убыток выразится в сумме около £60,000. – Решение мы обжалуем, но большой уверенности в выигрыше во 2-ой и следующей инстанции у нас нет; делаем это по принципиальным соображениям.

*Несмотря на материальный проигрыш, решение судьи в отношении оценки наших действий и наших побуждений не могло не дать нам большого удовлетворения...*¹⁰

¹⁰ Там же. Письмо. 12 января 1923. Лондон – Москве, via Ч. Михаил Павлович Рябушинский – близким друзьям. 21 -22.

Далее в письме, очень подробно и почти дословно, приводится решение суда.

...Судья указал, что иск, являясь по своей форме обычным, в то-же время представляется исключительным по окружающей его атмосфере и сопутствующим ему обстоятельствам. Истцами являются русские беженцы, занимавшие высокое положение в своей стране. Чувство острой несправедливости, грабежи и еще худшее, чем грабежи, заполняют их душу, и они ненавидят советское правительство вечной ненавистью. 5 октября 1920 Беки написали Банку, что они имеют возможность продать товар Красинской делегации, и спрашивали одобрения Банка. Письмо это написано, повидимому, с целью поставить перед Банком дилемму: если Банк согласится, Беки совершат продажу и получают свою комиссию; еслибы Банк отказал в своем одобрении, Беки получали-бы возможность утверждать, что Банк сам нарушил договор и тем освободил их от дальнейших обязательств. Банк на это письмо немедленно ответил, что все предложения Красинской делегации должны быть отвергнуты. Последовало личное свидание, и стало очевидным твердое решение Банка, что товар его не должен итти делегации – ни прямо, ни косвенно.

По его, судьи, убеждению, Красинская делегация, состоявшая из 3 лиц, ни одно из которых не обладало средствами и иск против которых в здешних судах был-бы совершенно бесполезен, не являлась таким контрагентом, которого Беки могли-бы навязывать Банку. Но последующий отказ Банка продать товар, хотя-бы и той-же делегации, но не прямо, а третьему лицу, по отношению которого было известно, что он намерен перепродать товар той-же делегации, должен быть рассматриваем, как нарушение Банком договора.

Он, судья, считает долгом добавить, что постолько, поскольку он только мог, он боролся против необходимости притти к решению об отказе Банку в иске. Этот случай – первый за все то время, какое он помнит, когда в торговой сделке он нашел джентльмэнов, готовых скорее понести тяжелые убытки, чем пожертвовать своей честью.¹¹

Известно, что разбирательство дела продолжалось 4 дня, и все члены правления были подвергнуты тщательному допросу. Решение суда было не в пользу Рябушинских и хотя они проиграли дело, моральное право и признание этого морального права судом было на их стороне. Поэтому, как говорится в письме

¹¹ Там же. 22-23.

...Нам жалко наших потерянных денег; но нам было-бы бесконечно более жаль, еслибы пострадало то, что расценивается выше денег.

Было только два выхода: сказать «да» или «нет», и когда судья, не придававший ровно никакого значения соображениям противной стороны о «кредиспособности» делегации Красина, поставил мне вопрос: «А что, если бы «Красин принес Вам настояция банкноты Английскаго Банка за весь товар, - приняли-бы Вы их?», - то на этот вопрос я категорически ответил: «Нет».

Убыток этот нами уже списан.

Досвиданья, родные, дай Вам Бог счастья, и твердости, и терпенья.

Искренно и глубоко любящий Вас

М. Рябушинский.¹²

На судью большое впечатление произвёл тот факт, что даже при таком тяжёлом душевном состоянии и значительном финансовом убытке, безупречная бизнес-этика Рябушинских не поколебалась. Моральная дисциплина этой строгой старообрядческой семьи, которая выражалась в их решительности отстаивать кодекс честных и прозрачных финансовых сделок, не поколебалась. О таких высоких моральных нормах ещё раз свидетельствует ответ Сергея Павловича Рябушинского на письмо брата Николая Павловича, написанном из Берлина.

Дорогой Коля.

Твое письмо получил...

Оно-же меня очень опечалило, когда я читал фразы, подобные следующей: «отбросим сентиментальность, закроем глаза на некоторую принципиальность устарелого взгляда» и т.п., в связи с затеваемым тобою делом. Ты, все-таки, не настолько очерствел среди Вашей обстановки, чтобы не чувствовать некоторую неловкость, и потому бросаешь приведенную фразу.

С первых слов нам, братьям, необходимо с тобой договориться и поставить тебе в известность, что мы за прошедшие тяжелые года не изменили наших принципов и убеждений; грабеж мы продолжаем называть грабежом; воровство и скупка краденаго остается попрежнему воровством и пособничеством к воровству; деловая безграмотность, которая берется с кондачка за разрешение наитруднейших задач, по нашему неизменному убеждению должна привести к полному провалу.

Итак, мы, конечно, не можем принять участия ни в какой затеваемой в Советской России аванюре по причинам морального и делового

¹² Там же. 23-24.

характера. Этим все сказано и возвращаться к этому вопросу мы не будем...¹³

Заканчивается письмо на позитивной ноте с уверенностью, что, хотя они и отрезаны от родины и лишены возможности служить ей, они верят, что рано или поздно настанет долгожданный час и поэтому

...смотрим на нашу работу здесь, как на подготовку к будущей деятельности на пользу освобожденной России.

*Любящий тебя Сережа. Твое письмо переслал братьям.*¹⁴

Спустя несколько месяцев, И. П. Анисимов, доверенный коллега Рябушинских, который жил в Риге, через другого доверенного посредника, сообщил семье о том, чем завершился проект Николая Павловича создать бизнес в Советской России.

Дорогой Сергей Алексеевич.

...Наднях приезжие из России мне передавали, что Николай Павлович пробовал там организовать банковское дело, но когда узнали подробно, кто из известной семьи является организатором, то дело провалилось...

*Искренно преданный Вам. И.П.Анисимов.*¹⁵

История эта закончилась тем, что Николай Павлович уехал в Париж, где он снова стал заниматься антиквариатом.

В случае с его братом М. П. Рябушинским, ситуация была не лучше: его банковское дело спустя несколько лет тоже провалилось. Такой тяжёлый для семьи удар глубоко расстроил Михаила Павловича, который в письме к сестре Александре Павловне от 27 сентября 1923 г. выражал надежду на осуществление великой цели на благо России в будущем.

*...Связывают нас всех общия дела общия работа, центром которой является Лондон. Пишу нашим, что годы и теперь многие годы, как мы с Вами не видимся, ослабили-бы нашу взаимную связь, еслибы не было так сильно наше моральное понимание друг друга и общия наша будущая великая цель и долг – это работа над восстановлением производительных сил России. Ждать этого можно всю жизнь, так как прекратиться она может лишь или с нашей смертью, или со смертью нашей родины, а последнего никогда не будет.*¹⁶

¹³ Там же. Письмо. 25 января 1923. Берлин. **Сергей Павлович Рябушинский – Николаю Павловичу Рябушинскому.** 32.

¹⁴ Там же. 33.

¹⁵ Там же. Письмо. 16 мая 1923. Рига. **И. П. Анисимов – С. А. Павлову.** (Получ. В Лондоне 23 мая 1923.) 175-176.

¹⁶ Там же. Письмо. 27 сентября 1923. Лондон. **Михаил Павлович – Александре Павловне.** 298.

До революции Михаил Павлович был известным любителем и коллекционером изящных искусств и антиквариата. Когда его попытки восстановить семейное дело не увенчались успехом и ему пришлось искать другие способы зарабатывать себе на жизнь, он, как и его брат, стал торговать антиквариатом, в Лондоне.

(Я хотела бы выразить благодарность Е. В. Михаиловой и Открытой Славянской Академии за их помощь при работе над данной статьёй.)

При цитировании писем, орфография архивных оригиналов сохраняется почти полностью.



Павел Михайлович Рябушинский



ДРЕВНЕ-РУССКАЯ ПЕВЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА И ТРАДИЦИЯ ЦЕРКОВНОГО ПЕСНОПЕНИЯ У СТАРОВЕРОВ РУМЫНИИ

**Иоаким Афанасиевич ИВАНОВ,
Румыния**

Само возникновение русского богослужебного пения теснейшим образом связано со становлением русского монашества, ибо именно духовная деятельность подвижников Киевских пещер во главе с первоустроителями монашеской жизни на Руси преподобными Антонием и Феодосием явилась основанием для рождения богослужебного пения как особой дисциплины, учащей согласованию движений голоса с движением сердца, устремлённого к Богу. Богослужебное пение рассматривалось как продолжение внутреннего молитвенного делания, и в полном соответствии с определением святителя Василия Великого, являлось «богословствованием и чистым созерцанием». Аскетический подвиг представлял собой дух богослужебного пения. Таким образом, богослужебное пение, будучи порождением монашеского подвига, не может быть познано вне истории русской монашеской жизни.

Крюки могут быть распределены в две категории. Первая включает описательные знаки, то есть самые распространённые в знаменной нотации. Эти знаки состоят из 9 основных элементов с условными названиями, как они прописаны в учебниках музыкальной теории XV-XVI веков: крюк, палка, стопица, запятая, точка, статья, чашка, облачко, оксея. В основном, вышеперечисленные элементы могут быть присоединены друг к другу в самых разных музыкальных знаменах.

Данные элементы содержат в себе и определённое значение, касающееся мелодического курса. Одни указывают на движение мелодии вверх, другие вниз. Также существует категория знаков, которые указывают на сохранение мелодии, но в различных формах интерпретации. Не смотря на то, что понятие «вверх» и «вниз» закреплёны в музыкальной теории и практики, они имеют формальный характер в музыкальных отношениях. Исходя из вышесказанного можно подразумевать, что дан-

ные знаки указывают на движение мелодии вверх и вниз или на высокой и низкой интонации.

Для обозначения высоты звука используется дополнительный элемент – точка. Наличие или отсутствие одного, двух или трёх точек определяет регистр рассмотренного знака. Важно отметить, что для назначения интонации используются базовые элементы, а для высоты – дополнительный элемент, в следствии чего, можно сделать вывод, что не высота, а интонация является наиболее важное качество звука.

Отдельные знамена объединяются в группы знамён, или в графические формулы, за которыми стоят формулы мелодические, называемые попевками, или «кокизами». Если отдельные знамена обозначают интонации или лишь фрагменты интонации, то попевки, или кокизы, представляют собой законченные мелодические формулы. Попевки являются основной строительной формообразующей единицей богослужебного мелодизма. Древнерусский распевщик мыслил именно попевками, и мелодия каждого песнопения представляла собой комбинацию различных попевок.

Не имея автора, так называемые «попевки» являются результатом внутреннего религиозного осязания русского народа. Каждая из «попевок» содержит собственный духовный замысел и направлена на «вознесение души на небеса» и «открытие душевных очей». Когда наступил период модернизации русского общества и проникновения западных обрядов, в результате этих перемен, в русской новообрядческой Церкви приняли римский партенос в качестве музыкального стиля. Поменялась коренная роль пения, от изначального трансцендентного пути к беседы с Богом, на движение души через человеческие чувства и эмоции.

Каждый глас обладал своим собственным набором попевок. Именно конкретный набор попевок определял мелодическое лицо каждого гласа и способствовал различению одного гласа от другого. Большое количество этих попевок позволяло осуществлять выбор и приводило к значительному архитектурному разнообразию мелодии в пределах интонационного единства гласа. Различные наборы гласовых попевок не только могли служить для различения гласов, но и являлись их объединяющим началом. Так, в русском осмогласии родство автентического и плагального гласов выражалось в родстве их попевочных наборов, то есть в наличии некоторого числа попевок, входящих в состав обоих гласов. Таким образом, попевка являлась душой, мерой и основой всего мелодического чина богослужебного пения. Без неё невозможно постичь ни формы, ни духа русской системы осмогласия.

Особую область древнерусского мелодизма составляли лица и фиты

— специальные графические начертания, скрывающие за собой обширные и развитые мелодические обороты. Специфика этих начертаний заключалась в том, что знамена теряли в них свое обычное певческое значение, превращаясь в некий род тайнописи, мелодический смысл которой мог быть усвоен только из устной практики. Это явление получило в древнерусской теории название «тайнозамкненности», означающее, что в лицах и фитах было тайно замкнуто («замкненно») особое мелодическое содержание. В некоторых рукописях лица и фиты были определяемы ещё как «сокровенные» или «мудрые строки», а также как «узлы». Название «узел» свидетельствовало о сложности и «запутанности» фит. В эти узлы как бы были завязаны мелодии, скрытые в оболочке тайнозамкненности. Духовный смысл тайнозамкненности заключался в том, что лица и фиты графически выражали состояние того мистического восхищения, о котором писал Апостол Павел во Втором послании к Коринфянам, говоря о восхищении своем до третьего неба и о слышании неизречённых глаголов, ибо фита есть как бы выход за пределы слов и понятий в свободное каллофоническое парение мелодии.

Окончательно же конкретное мелодическое содержание как отдельного знамени, так и попевок, лиц и фит определялось их положением в системе осмогласия, что с особой силой проявилось в наличии «переменных знамен», изменяющих своё певческое значение в зависимости от гласа. Указание гласа в начале песнопения служило как бы ключом, открывающим точный мелодический смысл последовательности знамен.

Эта частная музыкальная практика основывалась на необычной теоретической музыкальной системе, чья индивидуальность заключалась в том, что акцент делался не на систему звуков, а на систему отношений между звуками. Тональность звуков не была создана на ступенях, а в шагах. Другими словами, тональность имело процессуальную значимость, а не объективную. В теории небесной музыки ангелов, имитация чей является христианское церковное пение, не даёт возможность использования земных, материальных параметров как высота и продолжительность звуков. Пения ангелов, которыми они славили Бога даже до сотворения материального мира, подразумевало существование неких нематериальных явлений и не могло бы быть передано материальным путем. Вследствие такого подхода, древняя русская музыкальная теория отрицала даже конкретное физическое понятие звука.

Древняя русская музыкальная теория не использовала точные элементы для создания карты интонационного процесса, она фактически описывает сам процесс. Неподвижной музыкальной гамме противостоял динамичный звукоряд строки церковного пения. Динамизм этой гаммы

был создан возможностью изменении тональности. Высота звука, которая находилась в основе интерпретации различных песен, была относительной, поскольку она менялась одновременно с гласом и типом пения. Вокруг строки, исходя от первоначального звука, были образованы уровни высоты звуков. Данные уровни были выражены с помощью различных «знамен», значение которых исходило как из их отношения между собой, так и из отношении к строке. В толкование «знамена» были использованы понятия как «мало повыша», «паки повыша», «велми паки возгласити». Аналогично, в звуковом регистре находящемся в низкой тональности были построены уровни высоты с помощью специфических «знамен», например: «низкая запятая» «запятая с крыжом» «намного ниже чем запятая». Таким образом, разные «знамена» составляют ряд звуковых уровней, связанные со строкой и обращены к ней.

Если музыкальный звукоряд представляет собой ряд звуков или ряд физических объектов, которыми являются звуки, то звукоряд строки представляет собой ряд переходов от звука к звуку. Различные знамена и их модификации обозначают не ступени звукоряда, но ступания по ступеням. Это заложено уже в самих определениях высотных уровней, выражающих не предметность, но действенность и отвечающих не на вопрос «что?», а на вопрос «как?». Используя современные концепции физики, можем утверждать что, если музыкальная гамма описывает корпускулярную природу мелодии, то русская гамма строки открывает путь к таинственной природе волны мелодии. В этом смысле, древняя русская музыкальная теория более тонко и глубоко изображает сущность процесса интонации и выражает его в полноте своей живой реальности, в отличие от неподвижной музыкальной гаммы, которая искусственно фрагментирует интонацию в строго определенных моментах. В то время, как все остальные музыкальные системы имеют в качестве исходной точки звук, изданный инструментом Юбала, тогда как русская система религиозного пения стремится к духовному прославлению ангелов, что озвучено ещё до сотворения видимого мира. Итак можно сделать вывод, что древнерусская музыкальная теория не является музыкальной теорией, а теорией церковного пения, в чём и состоит кардинальная разница между ней и всеми остальными музыкальными теориями.

Произошедшая в XVII в. утрата остроты понимания противоположности и несовместимости богослужебного пения и музыки привела к тому, что в русскую певческую теорию начинают проникать музыкальные начала. С наибольшей яркостью это проявилось во введении киноварных помет. Введение киноварных помет закрепляло за каждым

звукорядом с определённым уровнем звуковысотности. За «строкой» был закреплён звук «ми», за «мало повыше строки» – звук «фа», за «паки повыше» – «соль» и т.д.

В результате звукоряд ступений превратился в звукоряд ступеней, носительные уровни превратились в конкретные музыкальные звуки, и сам звукоряд строки стал церковным обиходным звукорядом, известным нам по сей день и состоящим из двенадцати звуков, разделённых на четыре согласия: простое, мрачное, светлое и тресветлое.

До совсем недавнего времени, здесь имею в виду одно поколение, певцы из среды русских-липован, проживающих на территории Румынии, сохранили древний смысл песнопения. Хотя они не изучали основы и характерные черты теории древнерусского богослужебного песнопения, они освоили это, можно сказать, инстинктивно, через полноту их душ, углублённых в молитву.

Певческие книги, как мы знаем, кроме крюков содержат и «киноварные» пометы, цели которых состоят в определении точной высоты звуков, но это «точная» высота звука была относительной. Древние певцы определяли в какой-то мере высоту, но нигде не существовало диапазона или форте пиано, чтобы узнать высоту киноварной пометы по сравнению с натуральной гаммой. В результате, диастематический принцип певчего звукоряда, который господствовал в древней музыкальной теории, сохранился в понятии церковного песнопения. Отражение этого принципа в практике является исполнением песнопений в храмах в зависимости от характера голосов, которые составляют хор.

Головщик начинал песнопения, уточняя в тот момент высоту строки, которая сопровождает все пение, а также и темп исполнения. В том числе, когда хор состоял в большинстве своем, из теноров, уровень строки был повыше, а когда в хоре преобладали басы, звук строки был пониже. Этот факт отражается даже в церковных книгах. То же самое песнопение бывает написанным в разных согласиях, в разных книгах.

Интересный вопрос возникает в связи с этой проблемой: хор старался петь повыше потому, что в книгах песнопение стояло в высоких согласиях или потому, что голоса преобладающие в хоре были теноры? По моему мнению, книги сопровождали реальность и следили за певческой практикой прихода. Хотя, это может быть сомнительно сегодня, я считаю, что в древности, когда общины русских староверов были закрытыми, в приходах определился своеобразный тип голоса, который характеризовал тех певцов, и который был унаследованный из поколения в поколение. Поскольку книги часто переписывались, внесение различных изменений было не сложным занятием.

Другой пример, который подтверждает эту точку зрения, является проникновение в книгу «Обеднича», изменения в песнопение «Поём тя, благословим тя». Здесь, в ряде книг появилась статья над слогом «сло», а в других статья поставлена над слогом «вимь». Спор, появившийся среди староверов об правильности выражения «благосл^овим тя» или «благосл^овим тя» отразился в певческом плане. Хотя в литургии Св. Иоанна Златоустого ясно написано «благосл^овим тя», для некоторых это являлось ошибкой, которую они «поправили» в певческой книге. Не будем здесь толковать о богословских аргументах одной или другой позиции, но факт изменения в песнопении, демонстрирует, хотя и с отрицательной стороны, что певческие книги свободно подвергались изменениям.

В итоге, подтверждается роль головщика хора и принцип строгого унисона, который сопровождает исполнение церковного песнопения. В связи с принципом унисона, древние хоры были исключительно мужскими, кроме женских монастырей, точнее не существовало смешанных хоров. Несмотря на то, что певцы поют на клиросе, а это означает, что они принадлежат церковному клиру, можно в крайнем случае одобрить женский хор, если он исключительно женский.

В приходах русских-липован Румынии, до недавнего времени, женщины не ступали даже на солею, а когда было необходимо им читать во время службы, они это делали за клиросом. Сегодня во многих приходах, женщины разных возрастов и разных музыкальных способностей входят на клирос и помогают петь. В результате, потому что вообще голоса мужские и женские не однородны, пение получается на два или три голоса, воплощая армонические звучания церковных песнопений, которые по духовному понятию должны звучать единогласно, то есть в строгом унисоне. Всем понятно, что здесь даже и разговора не может быть о древних традициях старообрядцев.

Литература:

- ☞ Бражников М., *Древнерусская теория музыки*. Ленинград, 1972.
- ☞ Владышевская Татьяна, *Музыкальная культура Древней Руси*. Москва, 2006.
- ☞ Денисов Николай, *Старообрядческая богослужебно-певческая культура. Вопросы типологии*. Москва, 2015.
- ☞ Калашников А., *Азбука церковного знаменного пения*. Киев, 1908.



**Leonte
IVANOV,**
România

**UN MANUSCRIS
INEDIT DESPRE
ORTODOCȘII DE RIT
VECHI¹**

**НЕИЗДАННАЯ
РУКОПИСЬ О
СТАРООБРЯДЦАХ**



**Dariusz
KASPRZYK,**
Polonia

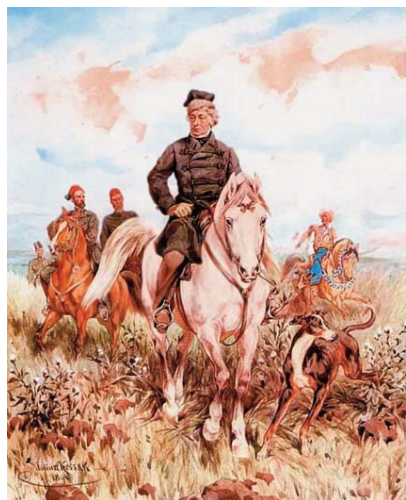
Circumstanțele întemeierii, în 1786, a schitului și, apoi, a mănăstirii de la Fântâna Albă sunt în genere cunoscute, grație, întâi de toate, studiilor și documentelor publicate de N.I. Subbtotin, Johann Polek, Dimitrie Dan ș.a. Se știu, de asemenea, și împrejurările în care s-au stabilit la mănăstire călugării Pavel² și Gherontie³, precum și demersurile făcute de aceștia pentru găsirea unui episcop fără eparhie și aducerea lui la Fântâna Albă, pentru a înființa aici o reședință episcopală și a restabili astfel ierarhia bisericească în trei trepte a Ortodoxiei de Rit Vechi. Sprijiniți financiar de negustorii staroveri din cele două capitale ale Imperiului rus, călugării Pavel și Alimpie au întreprins, în anii 1845-46, după emiterea decretului Curții de la Viena ce le permitea aducerea unui episcop din afară, două călătorii în acest scop, în regiuni cu populație ortodoxă, aflate sub stăpânirea Sublimei Porți. În prima dintre ele, au vizat Slavonia⁴, Dalmația și Muntenegrul, au avut o întâlnire, la Belgrad, cu mitropolitul de Serbia și, trecând prin insulele

¹ Lucrarea este subsumată proiectului de cercetare *Istoria rușilor lipoveni din România*, derulat prin CRLR.

² **Pavel (Piotr Vasilievici Velikodvorski, 1808-1854)** a avut un rol esențial în tot ceea ce s-a înfăptuit la Fântâna Albă din 1838 și până în clipa morții sale.

³ **Gherontie (Gherasim Isaevici Kolpakov, 1803-1868)**, primul dintre arhimandriții Mănăstirii de călugări de la Fântâna Albă. Pavel și Alimpie vor sosi la mănăstire în 1838. În eforturile lor, vor fi sprijiniți de Olimpie sau Alimpie (Afanasi Zverev), pe care îl cunoșteau de la Mănăstirea Serkovsk, unde viețuiseră o vreme toți trei. După stabilirea la Fântâna Albă, Alimpie își va lua drept nume de familie Miloradov.

⁴ Regiune istorică, situată între cursurile Savei, Dravei și Dunării, în partea de răsărit a Croației.



Corfu și Cipru, au revenit la Fântâna Albă, în aprilie același an, în preajma sărbătorilor de Paști. A fost mai curând o călătorie de recunoaștere, pe cei doi interesându-i în special dacă vechile ritualuri ale Bisericii răsăritene s-au păstrat neschimbate printre ortodocșii din sudul Dunării și în ce mod se practică botezul, prin scufundare sau prin turnare. Cea de-a doua călătorie se desfășoară între 4 iunie 1845, când monahii părăsesc schitul de reședință, și 15 februarie 1846, momentul revenirii acestora la Constantinopol, într-o ultimă încercare de a găsi, printre episcopii fără eparhie de aici, persoana dispusă să-i urmeze la Fântâna Albă și să accepte condițiile cerute de ortodocșii de rit vechi.

Un drum lung, obositor, plin de primejdii, a cărui țintă îndepărtată o reprezentau munții Libanului și Egiptul, cu așezările monahale de acolo. Vor trece prin așezările starovere din Manolea, Iași, Slava Rusă și Sarichioi, după care, la Tulcea, se vor imbarca spre Țarigrad, purtând cu ei recomandări din partea lui Osip Gancear către Michał Czajkowski (Mehmet Sadık-Pașă⁵), agentul prințului Adam Czartoryski la Constantinopol și ofițer în armata turcă. Acest agent și subordonații săi răspândiți prin principalele orașe ale Imperiului le vor fi celor doi călugări de un real ajutor în îndeplinirea cu succes a misiunii, în transmiterea corespondenței acestora, prin Constantinopol, spre Fântâna Albă și Rusia, iar mai apoi în găsirea mult căutatului episcop. Pe parcursul drumului, călugărul Pavel va ține un jurnal, pe care, la întoarcere, în timpul carantinei din strâmtoarea Dardanele, îl va aduce la zi; de asemenea, detalii despre locurile vizitate și peripețiile din timpul peregrinării se vor regăsi în câteva scrisori, trimise de același călugăr starețului ctitor de la Fântâna Albă, Gherontie, precum și lui Sadyk-Pasha.

Manuscrisul la care ne vom referi în cele ce urmează, intitulat *Starowiercy/Staroverii*, a fost redactat în limbile polonă și franceză și cuprinde informații din anii 1845-1848, privitoare la ortodocșii de rit vechi din Bucovina, Prin-

⁵ Michał Czajkowski (Sadyk-Pasha, 1804 – 1886), șleahic polonez, scriitor de factură romantică, participant la Revolta poloneză din 1830, ofițer al armatei turce. În documente, apare și sub numele de Czajka (rs. Чайка), probabil de la voievodatul Czajki, din Polonia, de unde provenea neamul Czajkowski. Celălalt nume, Sadyk-Pasha, l-a căpătat după ce a trecut la Islam, în 1850.

cipatele dunărene și Dobrogea. Mai exact, avem în față rapoarte, instrucțiuni și scrisori ale agenților polonezi din Constantinopol, cu particularitățile specifice stilului diplomatic și epistolar de la jumătatea secolului al XIX-lea, ce descriu situația ortodocșilor de rit vechi din cele trei provincii și a liderilor spirituali ai acestora de la Fântâna Albă, în contextul pomenit mai sus. Sigur că un manuscris despre realități istorico-religioase în genere cunoscute e interesant doar dacă aduce ceva nou, dacă informațiilor cuprinse în el sunt inedite. Or, în această privință, cele peste 30 de pagini ale textului de față merită toată atenția, căci nu puține sunt noutățile pe care ni le dezvăluie. În primul rând, este redat conținutul unor scrisori necunoscute ale arhimandritului



**Călugărul Pavel
(Velikodvorski)**

tului Gherontie și ale călugărilor Pavel și Alimpie: e drept, nu dispunem decât de versiunea în polonă sau franceză, adesea rezumată și, pe alocuri, interpretată, a originalelor rusești, care au trecut, în drumul lor spre destinatari, prin mâinile agenților polonezi. Cu toate acestea, amănuntele din ele sunt foarte importante în reconstituirea drumului parcurs de cei doi călugări din Constantinopol spre Ierusalim și înapoi, cu toate impresiile, discuțiile și întâlnirile avute, după cum devin mai clare raporturile dintre staroveri și emigrația polonă de la Gurile Dunării și din capitala Imperiului otoman. Se știau până acum doar două asemenea epistole ale călugărului Pavel⁶, concepute la Ierusalim, respectiv Dardanele, avându-l ca destinatar pe arhimandritul Gherontie și publicate de către N.I. Subbotin în *Переписка раскольниковых деятелей/Correspondența liderilor schismatici*⁷. Povestea lor e interesantă și merită redată aici: de la Gherontie, ele au fost luate de către V.V. Borisov, autorul cunoscutei lucrări *Поездка в Белокриницкий монастырь/ Călătorie la Fântâna Albă*⁸, și duse la Cimitirul Rogojkoe din Moscova, spre a fi citite staroverilor de acolo. Au circulat, apoi, în mai multe copii, Subbotin reușind

⁶ Deși scrisorile în cauză poartă semnătura ambilor călugări, ele au fost redactate de Pavel de Fântâna Albă, un bun mânuitor al condeiului.

⁷ În primul volum, apărut la Moscova în 1887, p. 7-68.

⁸ Lucrare publicată la Moscova de către același Subbotin. Pe Vasili Vasilievici Borisov (n. 1821) îl însoțise în călătoria prin Bucovina și Moldova F.V. Jigariov.

să obțină, prin mijloace nu tocmai ortodoxe, o astfel de copie a primeia și originalul celei de-a doua scrisori⁹. Iată că, în cuprinsul manuscrisului sunt inserate, după cum spuneam, în traducere, alte cinci epistole ale lui Pavel Velikodvorski către M. Czajkowski¹⁰, două scrisori ale starețului Gherontie către același și o scrisoare de răspuns a ultimului către arhimandritul de Fântâna Albă. Mai mult, în cercetările noastre, am avut șansa să găsim originalul în rusă al câtorva dintre epistole și să confruntăm conținutul lor cu cel al traducerii. Datorită lor și al relatărilor cuprinse în manuscris¹¹, avem o imagine mai clară asupra modului în care au decurs tratativele cu viitorul Mitropolit Ambrosie și a dificultăților întâmpinate de staroveri din partea oficialităților austriece, până la numirea sa oficială pe scaunul eparhial al ortodocșilor de rit vechi. De asemenea, ne putem forma o idee despre marea șansă pe care au avut-o atunci staroverii, cu astfel de lideri spirituali, precum Gherontie, Pavel și Alimpie, total devotați cauzei lor și Ortodoxiei de Rit Vechi. Destinul emigranților staroveri (lipoveni și cazaci nekrasoviști) se aseamăna întrucâtva cu cel al polonezilor, și ei persecutați, și ei rățăcitori prin Europa (după revolta din 1830-'31), de aici, poate, și unda de simpatie dintre cele două grupuri etnice. Dar nu putea fi vorba doar de atât: prioritare erau, credem, interesele politice. Dinspre Hotelul Lambert din Paris¹², reședința de atunci a prințului Adam Czartoryski, veneau instrucțiuni clare privind atragerea, prin intermediul fracțiunii minoritare starovere din Dobrogea și Bucovina, a staroverilor din Zaporojie, a celor de pe Don și din Caucaz, din Tver, Cernigov și alte regiuni ale Rusiei¹³, într-o mișcare comună, alături de polonezi, împotriva „țarismului Moscovei”. Partea polonă se baza, firește, pe gratitudinea cazaților și a lipovenilor pentru ajutorul acordat în găsirea episcopului și ocrotirea, prin agenți, a călugărilor Pavel și Alimpie în cea de-a doua călătorie a lor.

⁹ A se vedea **Н. Субботин**, *История Белокриницкой иерархии/ Istoria ierarhiei bisericești de la Fântâna Albă*, t. I, Moscova 1874.

¹⁰ Printre ele și mult căutata, de către Subbotin și alții, scrisoare din Beirut, din 8 decembrie 1845.

¹¹ Volumul destul de extins al textului nu ne permite reproducerea lui în totalitate; vom selecta doar câteva fragmente, în timp ce versiunea integrală și traducerea ei în română vor apărea în următorul volum al seriei *Rușii lipoveni în studii și documente*.

¹² Celebră clădire pariziană, datând din veacul al XVII-lea, cu o arhitectură deosebită și care a găzduit, de-a lungul vremii, personalități istorice și culturale de primă mărime ale Europei. În 1843, clădirea va fi cumpărată de soția lui Adam Jerzy Czartoryski și va deveni sediul aripei conservatoare a emigrației polone. Renumele i se datorează fastuoaselor baluri anuale, precum și celor care i-au trecut pragul: Chopin, Berlioz, Balzac, Mickiewicz, George Sand, Franz Liszt, Alphonse de Lamartine ș.a. În 1993, hotelul a avut de suferit de pe urma unui incendiu.

¹³ Rapoartele pomenesec de circa cinci milioane de staroveri.

Însă mai exista un vis ce încălzea sufletele acestor oameni fără de țară: ideea creării pe Don a unui stat care să reunească „cele două religii persecutate” și în care să-și găsească, pe lângă staroveri, și polonezii o patrie. Doar atunci „religia staroveră ar putea să crească”, spune unul din autorii relatărilor, „când va fi dominantă în acel stat”. Se mai amintește în manuscris și de faptul, verificat istoric, că, în perioada prigoanei la adresa lor, rușii de rit vechi, refugiați în Regatul polon¹⁴, au găsit aici adăpost și și-au putut exercita în mod liber credința, iar „dacă staroverii vor sta liniștiți când polonezii, catolici, vor fi distruși de țar, le va veni și lor rândul”. Sigur că un asalt asupra Moscovei, ca și ideea creării unui stat în interiorul Rusiei, pe Don, rămân două utopii ale unui veac dominat de idei romantice. Despre ce sorți de izbândă ar fi avut ele își dădeau prea bine seama, credem, și liderii de la Paris ai grupării poloneze, și cei de la Fântâna Albă ori din centrele starovere din Moscova și Petersburg. O serie de evenimente politice de atunci vor stinge, credem, flacăra rugului aprins. Rapoartele se opresc în anul 1848, lăsând povestea fără sfârșit. Și totuși, semnele acestei stingeri se făcuseră simțite. Ambrosie va rămâne în scaunul Mitropoliei ceva mai bine de un an: din octombrie 1846, până în decembrie 1847, când, în urma presiunilor Curții imperiale din Sankt Petersburg asupra celei din Viena, „în termeni de amenințare asemănători cu un *casus belli*”, înaltul prelat va fi eliberat din funcție, supus interogatoriului și, în cele din urmă, exilat la Celje, fără dreptul de a reveni vreodată la Viena, Cernăuți sau Fântâna Albă. A apucat, totuși, să numească un succesor și să hirotonească preoți pentru comunitățile starovere lipsite de păstor duhovnicesc. Lucrarea călugărilor Gherontie, Pavel și Alimpie fusese, în sfârșit, dusă la capăt. Persecuțiile și presiunea autorităților din Rusia la adresa Austriei și, implicit, a ortodocșilor de rit vechi din afara graniței, nu se vor opri aici: mănăstirea de la Fântâna Albă va fi închisă, un episcop și trei preoți hirotonisiți pentru staroverii din Dobrogea vor fi arestați de către aianul de Babadag, „la cererea, se pare, a guvernatorului rus al Sulinei”, iar primul arhimandrit al mănăstirii la care ne referim, Gherontie, va fi, după cum se știe, arestat în primăvara anului 1847, anchetat vreme de două luni de către I.P. Liprandi, după care împăratul Rusiei va ordona întemnițarea lui în Fortăreața Petru și Pavel din Sankt Petersburg, iar apoi la Schlüsselburg, în celebra închisoare pentru deținuții politic¹⁵. Va rămâne în detenție vreme de douăzeci de ani și își va

¹⁴ În special la Vetka.

¹⁵ Gherontie este și autorul a două lucrări, *Жизнеописание инока Павла* / *Descrierea vieții călugărului Pavel* și *Предсмертная грамота Превечному Божеству* / *Gramotă pe patul morții către Dumnezeu Cel Fără de Început și Sfârșit*, ambele rămase în manuscris, ajunse apoi în posesia lui N.I. Subbotin.

sfârși zilele la scurt timp după trimiterea sa la Guslițk, în mănăstirea condusă de-o veche cunoștință de-a sa, egumenul Partenie, originar din Iași. Însă, cum cea mai bună descriere o reprezintă textul în sine, redăm mai jos câteva fragmente din acest manuscris, în original și în traducere românească. Am preferat, în locul traducerii în polonă a scrisorii din Beirut a monahilor Pavel și Alimpie, să oferim versiunea originală, în rusă, a textului.

Starowiercy/ Staroverii (fragmente)

*Ваше Высокоблагородіе, Ласкавый и Благодетельный Пανε,
Михаиль Станиславович!*

От искренняго сердца нашего желаемъ вамъ при всякомъ благополучіи многолетно здравствовать. О себе вашу честь уведомляемъ, что мы возвратились изъ Ливанскихъ горъ паки въ Байрутъ Слава Богу здаровы и благополучны. Видели тамъ греческую христіанскую религію, которая есть таковаже какъ и в Царь-Граде. Были мы и у самаго Ассирійскаго или Антіохійскаго восточный веры Патріарха Мефодія, коимъ приняты были сверхъ нашего чаянія всема благопріимно. Но только мы осмотрели что заняться отъ сель дело есть весьма неудобное, ибо свободныхъ Епископовъ отнюдь ни одного во всей патріархіи нѣтъ.

Патріархъ человекъ весьма древнейшихъ летъ, самъ собою ничего не распоряжаетъ, а во всехъ мало что поважнее делахъ спрашиваетъ совета отъ русскаго консула, который находится въ Байруте. Ибо все здешніи восточнаго исповѣданія Христіаны ныне находятся по религіи во всей преданности къ русскому правительству, и во всехъ частяхъ онымъ покровительствуемы; такъ что русскимъ духомъ только и дышуть.

Отъ російскаго царя сверхъ прочихъ присылокъ и денежныхъ снабденій, ныне въ Патріархіи въ городе Дамаске сооружена отдѣливается въ нутре огромная каменная церковь во имя Святаго Николы Чудотворца, Отъ имени Самаго русскаго царя Николая, на всемъ Его изжидовеніи. А потому мы не отважились открыть самую нашу причину, дабы разгласкою прежде времени не препятствовало нашему делу и въ другихъ местахъ, а найпаче опасались не проникло бы и до вселенскаго Патріарха и Русскаго Консульства въ Царь-Граде.

Мы объяснялись только поклонниками до Іерусалима, то Патріархъ много удивлялся какъ мы въ такія трудныя и опасныя места зашли, что

это редкость, ибо никогда они съ русской стороны не видали у себя ни единого поклонника, зато много къ намъ въ гостепріимстве Патріархъ усердія изъявлялъ.

По таковымъ то вышесказаннымъ обстоятельствамъ теперь намъ не придвидится ещё где угоднейшаго средства желаеымъ заняться, какъ только въ Царе Граде. Почему предварительно осмеливаемся просить вашу ласку вельможный Пане, единственно надеясь на добрую вашу душу и отеческое сердце, пріимите Бога ради на себя таковой труд, чрез кого знаете пригласить потребную для насъ особу, и решительно предложить ему всё, что вамъ известно. И есть ли будетъ согласенъ, благовременно неукосняя нужно выправить писменное свидетельство о его беспорочности. А что по тому делу употреблено будетъ суммы, мы по прибытіи, съ благодарностію выполнимъ, только бѣ былъ безпороченъ и достоинъ въ действію и съ писменномъ видомъ. – А теперь мы, когда уже находимся близъ Іерусалима, то положились по любви нашей ко Ісусу Христу аще святой воле Его угодно будетъ непременно быть въ Іерусалиме для поклоненія Святымъ Местамъ, где Господь нашъ Ісусъ Христосъ своими стопами шествуя освятилъ, и на конецъ кровію своею обогриль, и всемирное воскресеніе и вечное царствіе миру явить.

И такъ пребудемъ вашему высокоблагородію Ласкавому Пану съ глубочайшимъ нашимъ высокопочитаніемъ и совершенною преданностію навсегда

Нижайшіи слуги:
Инокъ Алимпій Милорадовъ
И Инокъ Павелъ Васильевъ

Ноября 5-го / 18-го дня
1845 года
Байрутъ

Le 24 Février 1848, le mardi de la 1^{ère} Semaine du Carême¹⁶

Mon bien aimé Ami en Jésus Christ Ivan Lvovich, je m'empresse de satisfaire votre amitié cordiale en Jésus Christ en vous donnant ces nouvelles.

Le Métropolitainⁱ avec sa suite se trouve encore à Vienne, grâce à Dieu,

¹⁶ Secvențele în franceză ale manuscrisului au fost traduse de Gabriel Mardare, căruia îi mulțumim și pe această cale.

ⁱ Pe tot parcursul textului este utilizat „Métropolitain” pentru a-l desemna pe „mitropolit”, accepție neconsemnată în dicționarele franceze (*n.tr.*).

et il se porte bien et prospère. Pour ajouter à ce qui vous a déjà connu, nous avons appris à présent par des lettres de sa part que, malgré qu'il a désiré être reçu en audience par le ministre des Affaires Etrangères, il n'a pu obtenir cette faveur, et il a appris par d'autres moyens que l'affaire a été présentée par lui à l'Empereur, si elle finira vite et comment, Dieu seul le sait. Par les questions connues et par la force des réponses données en personne par le Métropolitain au Ministre des affaires intérieures, on ne prévoit rien de dangereux.

Les questions reçues au Ministère à cause des plaintes de la russieⁱⁱ/sic! consistent en 9 points; avec cela on a reçu tout à coup du patriarche Grec de Constantinople tout/e/ⁱⁱⁱ une épître.

Les questions de la Russie sont comme il suit:

1) Pour quelle raison le Métropolitain a-t-il pu quitter son Patriarche et sans sa bénédiction accepter un autre troupeau étranger?

2) Comment a-t-on pu recevoir au Monastère de Bialokrynitzza des sujets russes, sans une permission d'en haut?

3) Dans le nombre, il s'en trouve qui sont soumis au jugement?

4) D'autres sont des Moines fugitifs des Monastères russes?

5) Des Unis, qui pour échapper au châtement ont fui à l'étranger?

6) Comment le supérieur du Monastère a-t-il pu, avec un seul Moine, qui lui servait de guide, sous le faux nom d'un négociant, aller trois fois en Russie?

7) Comment le Monastère a-t-il pu envoyer sans cesse des Missionnaires en Russie?

8) Comment le Métropolitain a-t-il pu étendre l'influence de son pouvoir jusqu'en Russie?

9) Comment a-t-il pu sans en avoir obtenu la permission sacrer prêtres des sujets russes?

Et la dixième est toute une épître du Patriarche de Constantinople dans la quelle /sic!/, avec un zèle terrible, le Patriarche de Constantinople menace et persuade le Métropolitain. En le menaçant, il cite le 39^{ème} paragraphe de l'Apôtre, le 13^{ème}/?/et/le/ 16^{ème} du Concile universel, et d'autres conciles, par lesquels il est rigoureusement défendu à un Evêque d'oser étendre sa sanction au-delà de son Diocèse. Il menace surtout le Métropolitain pour son éloignement volontaire, du châtement de la perte de son rang ainsi que tous ceux qu'il avait sacré/s/, ensuite il le persuade et l'appelle à revenir en arrière, en lui promettant un Evêché et d'autres privilèges, et enfin il achève par ses paroles: «après avoir réfléchi à ce qui convient mieux, agis ainsi que nous...

ⁱⁱ Lipsa majusculei pentru numele țărilor se remarcă mai ales pentru „Rusia” (n.tr.).

ⁱⁱⁱ / Literă lipsă în original (n.tr.).

l'écrivons en t'exhortant pour que la bénédiction de Dieu soit avec toi».

Et le Ministre a exigé une réponse juste, et dans le Monastère, certainement à cause de cette affaire, on faisait une enquête par une commission spéciale, sur les habitan/t/s du Monastère, et sur ce que le Métropolitain avait fait depuis son arrivée au Monastère, surtout sur les hommes qu'il a sacré/s/ prêtres. Voilà les réponses présentées au Ministre par le Métropolitain:

à la première question – Pour quelle cause j'ai quitté le patriarche et désiré d'être pasteur ici, il a été dit clairement dans ma supplique à l'Empereur lui-même, quand j'ai demandé d'être reçu comme sujet autrichien, et il y est expliqué comment a été toute l'affaire.

à la 2^e-3^e4^e questions la réponse générale et courte, depuis ma présence au Monastère, on n'a pas reçu un seul sujet russe.

à la 6^e question Le supérieur du Monastère est allé en Russie pour acheter des choses nécessaires à l'Eglise et autres pour son Monastère, et non agir en prêtre selon ma connaissance. – Comment il a reçu lui-même en personne au passeport du légat Autrichien pour son voyage en Russie, je n'en sais rien.

à la 7^e question On n'a jamais envoyé du Monastère en Russie de missionnaire.

à la 8^e question Je n'ai jamais étendu mon pouvoir en Russie, je n'y ai pas pensé, je n'ai même jamais écrit pour la Russie.

à la 9^e question J'ai sacré prêtres les seuls habitan/tiv/s du Monastère que j'y ai trouvé à mon arrivée et d'autres personnes d'entre les vieux croyants, de la vertu et du zèle desquelles répondaient les premiers, mais pas pour la Russie, et pas de sujets russes.

Et à l'épître du Patriarche, l'Evêque a répondu en se défendant dignement et par une parole ferme, qu'il ne désire point retourner en arrière. Et quant aux préceptes de l'Apôtre et d'autres cités par le Patriarche, il a aussi répondu en peu de paroles claires ainsi qu'il suit:/

«Je suis venu en Boukovine /sic^v/ à la permission du Souverain de l'Autriche, et non par vagabondage, mais à l'appel d'une population qui manquait de Pasteur spirituel, que je n'ai ravi/e^{vi}/ à personne. Je ne suis point entré de force dans le troupeau d'un autre, ni dans l'Eparchie d'un autre, j'ai quitté la mienne sans faute et m'en suis éloigné pour venir ici /sic/, mais pour mon premier Evêché, encore cinq ans avant mon absence pour ce pays, sans que j'ai/e/ commis aucun péché, sans aucune faute de ma part, on a nommé

^{iv} Vezi sus. Forma era curență înainte de „regularizarea” scrierii în franceză (sec. XVII), ceea ce presupune că autorul avusese o formație dispartă (*n.tr.*).

^v Formă curență în epocă, mai apropiată de pronunția locului (*n.tr.*).

^{vi} Acord lipsă (*n.tr.*).

un autre pasteur contrairement à toutes les lois de l'Eglise; pouvais/-je me plaire à rester là où les Saintes lois de l'Eglise sont foulées, où tous les abus se commettent, où la lumière allumée reste sous le boisseau? et c'est pourquoi les préceptes que vous citez ne peuvent me condamner, et comme grâce à Providence de Dieu et à ses voies inconnues et salutaires, j'ai accepté ce troupeau orphelin, je désire rester avec lui jusqu'à ma fin en remerciant Dieu ».

Le 10 Juin 1848

M^e Paul fils de Pierre

J'ai reçu votre lettre de Galatz du 30 Mai par P.P.K. Je vous remercie des nouvelles sur les religieux emprisonnés. On a su leur délivrance, on s'en réjouit en remerciant Dieu.

Nos écrits en leur faveur n'arrivaient pas à Constantinople et seulement les marchands de Tulcza et les attamans des Kosacs parler pour Ruszczuk ont travaillé à leur libération par le Pacha de Ruchtchuk.

Quant à notre prisonnier le Métropolitain Ambroise (bien qu'il ne soit pas en prison il est prisonnier puisqu'il ne lui est pas permis de retourner au Monastère) point de nouvelles. Déjà nos prières par l'entremise de notre député se trouvant à Inok M^r Olimpe Miloradow ont éprouvé un refus /indescifrabil/. Notre monastère ne pourra être ouvert qu'après l'enquête (qui consistera en l'examen par le Constantinople des moyens d'entretien). J'espère être aidé en cela par Dieu. On a défendu au Métropolitain de jamais accourir près de nous, on ne lui permet pas non plus de rester à /indescifrabil/. Il lui a été prescrit par la police sur l'ordre du Ministre de l'Intérieur d'aller habiter la ville de Ciell/?/ sur le Chemin de Trieste/.

Vous m'avez chargé de faire savoir pourquoi on avait retenu à Vienne notre Métropolitain. C'est sur le désir de l'Empereur de Russie qui a notre religion en haine. Lors du dernier refus à la demande du Métropolitain, le Ministre /de l'Intérieur/même a dit que s'il restait au Monastère ou même à Vienne seulement, il en résulterait pour l'Autriche des inconvénients de la part de la Russie, et voilà pourquoi il n'est pas possible de satisfaire à la demande du Métropolitain qui doit se rendre à Ciell, lieu de sa destination.

L'intrigue russe est donc la seule faute du Métropolitain. Nous sommes trop petits pour agir dans ces circonstances, il nous faut se résigner à la volonté divine.

Nous avons perdu espoir principalement en apprenant que les trois puis-

sances – la Russie, l’Autriche et la Prusse – avaient un traité entre elles pour s’entraider mutuellement: il est évident que l’Autriche ne peut être secourue maintenant que par la Russie et ce motif ne lui permet pas de contrarier en rien cette puissance.

Nous avons fait notre possible pour savoir quelque chose sur les troupes russes à la frontière, mais nous n’avons pas osé y aller nous-mêmes. A notre tour /des/ gens peu propres aux choses mondaines nous apportaient des nouvelles contradictoires, et il a été impossible d’en connaître le nombre exact de troupes et on n’a pas osé faire de questions à ce sujet là où l’on pourrait connaître de crainte d’être pris. Le dernier envoyé est venu dire qu’à la frontière d’Autriche aux environs de /Chocim/ il y a 12 régiments d’infanterie; il n’a pu savoir le nombre /des unités/ de Cavalerie et a dit seulement que l’artillerie, dont il ne connaît pas le nombre, est dans la forteresse de /Chocim/. Un autre homme russe d’origine de l’autre côté de Kieff, d’au-delà du Dniepr, a dit qu’il a attendu 3 jours avant de pouvoir passer le Dniepr et cela parce que des troupes en si grand nombre venant de la Russie passaient le fleuve pour venir de ce côté de Kieff; où elles se rendaient. Quant à l’intérieur de la Russie, il a raconté que l’Empereur, lors de son manifeste pour affermir les populations, leur a dit en guise de Constitution: humiliez-vous comme le fils de Dieu; les populations s’en trouvaient satisfaites et elles ont réuni des sommes considérables pour les offrir au Czar pour le cas de besoin. Ces jours-ci je vais à Czernowice. Si j’apprends du nouveau je vous écrirai.

Le 10 juin 1848
(signé) Paul Wassiliewicz

10 march 1848

Plus d’un an s’est déjà écoulé depuis que les sujets autrichiens de la Boukovine professant le rite de Vieux-Croyants et originaires et émigrés russes, après avoir décidé un Evêque de l’Eglise grecque de Constantinople à se rendre parmi eux, ont obtenu du gouvernement autrichien sa confirmation, et qu’il sera considéré comme tous les Métropolitains des croyances tolérées et protégées par le Gouvernement autrichien. Cet Evêque a prêté serment de fidélité au gouvernement de l’Autriche et étant devenu sujet de cet empire, il commença à fonctionner ordonnant des prêtres et en les envoyant partout où se trouvent des Vieux-Croyants qui manquaient de clergé.

Dans le temps, j’ai donné à la Sublime Porte des renseignements sur cette

secte des Vieux-Croyants dont le nombre s'élève dans l'Empire russe à plus de cinq millions, et dont une petite partie fuyant les persécutions des Empereurs, il y a plus de cent soixante ans, s'est réfugiée en Turquie et en Autriche. J'ai aussi dit dans cette note que l'Empereur Nicolas, après avoir essayé tous les genres de persécution contre les Vieux-Croyants, cassa leur Evêque, et défendit aux Evêques russes d'ordonner des prêtres du rite des Vieux-Croyants. Son projet a été de forcer les Vieux-Croyants par la manque de clergé de leur rite à se rallier à l'Eglise russe. C'est après ces mesures prises par l'Empereur de Russie qu'apparut en Boukovine l'Evêque de Vieux-Croyants; son installation s'est faite avec si peu de bruit que la Russie n'a pas protesté. Il gouvernait paisiblement son Diocèse, lorsque dans le mois de septembre, j'ai reçu une lettre de Vienne d'une personne à même de savoir ce qui se passe dans le cabinet de Vienne. Cette lettre me disait que la Russie demande au cabinet de Vienne l'expulsion d'un prêtre qui s'est établi dans l'Empire d'Autriche et qu'elle regarde comme très dangereux pour son Empire. Cette demande était formulée d'une manière à menacer presque d'un casus belli, si l'Autriche n'obtempérait pas au désir de la Russie. Je ne savais pas alors que ce prêtre grec désigné par le cabinet de St Petersburg était l'Evêque des Vieux-Croyants de la Boukovine mais j'ai reçu à présent une lettre de Vienne à la date du 19 février qui m'annonce que l'Evêque des Vieux-Croyants de la Boukovine est arrivé dans cette capitale appelé par le gouvernement autrichien, que ce gouvernement, sans se montrer hostile à l'Evêque, lui a annoncé que le Patriarche de Constantinople va réunir un Concile pour le juger et l'excommunier, et on lui a proposé de se rendre dans cette ville pour plaider sa cause. L'Evêque a répondu qu'il est sujet de l'Autriche, qui n'a pas quitté un diocèse car il n'en avait point, et il est allé en occuper un qui se trouvait sans pasteur, que par conséquent, temporellement et spirituellement il est dans son droit et il n'a pas besoin d'aller plaider sa cause devant un juge qui n'est pas compétent. Il est cependant clair que le gouvernement autrichien, qui a honte d'agir clairement contre ses propres décisions, pressé par les événements de l'Italie, veut faire une concession à la Russie et cherche des détours pour y arriver.

Cette même lettre annonce que trois des prêtres ordonnés par l'Evêché de la Boukovine ont été envoyés parmi les Vieux-Croyants de Dobroudja pour desservir les paroisses qui se trouvent sans prêtres, et qu'un certain Rechid-Aga, Ayan de Babadagh, comme on suppose, à la demande du Gouverneur Russe de Soulina, les a fait arrêter et mettre en prison. Cette lettre dit que

l'intermédiaire entre le Gouverneur de Soulina et Rechid-Aga a été un certain Osman Aga, russe d'origine qui s'est fait musulman pour servir la Russie.

Voilà les renseignements que nous recevons et que je m'empresse de communiquer à la demande qui m'a été faite, sans seulement nous intéresser aux Vieux-Croyants, ni indiquer à la Sublime Porte ce qu'il y a à faire, nous croyons devoir faire cette observation. Les Vieux-Croyants sont, depuis cent soixante ans en Turquie, leur religion a été non seulement tolérée mais encore protégée par la Sublime Porte: les nombreux firmans de différents sultans qui se trouvent entre les mains des Vieux-Croyants l'attestent. Ils ont eu des prêtres de leur rite parmi eux, et ils ont professé leur culte sans aucun empêchement, l'apparition de leurs prêtres parmi eux n'est donc pas une innovation, par conséquent, la persécution, si elle avait lieu à présent, serait non seulement un acte contre la liberté de conscience si religieusement observée partout ailleurs par le gouvernement othoman actuel, mais encore ce serait, désavouer les garanties ordonnées par les prédécesseurs de Sa Majesté Impériale, le sultan régnant. Si un Aga ou un Pacha s'est permis de tels actes sans en donner connaissance aux autorités supérieures, c'est un abus qui devrait être réprimé, car il peut amener des résultats fâcheux.

Devant la considération que les Vieux-Croyants d'ici et de la Boukovine agissent moralement sur cinq millions de sujets de l'Empire russe, il appartient aux combinaisons politiques de la Sublime Porte. Doit-on laisser les Vieux-Croyants libres d'influencer leurs frères de la Russie, et affaiblir par là le gouvernement, où bien doit-on les sacrifier à la Russie et par là rendre cet empire encore plus fort qu'il ne l'est¹⁷.

*Înălțimea Voastră, Milostive și Binefăcătorule Domn,
Michal Stanislawowicz!*

Din adâncul inimii noastre vă dorim, pe lângă bunăstare, să fiți sănătos întru mulți ani. Despre noi, dăm de știre Înălțimii Voastre că ne-am întors din nou, Slavă Domnului, cu bine și cu sănătate din Munții Libanului la Beirut. Am văzut acolo credința creștină grecească, care este întocmai ca la Țarigrad. Am fost chiar și la Patriarhul Metodie al credinței răsăritene din Asiria sau Antiohia, care ne-a primit peste așteptări. Dar ne-am dat seama

¹⁷ Pag. 37-40, text caligrafic; pag. 40-43 scris curent (ciorna primelor, conținut identic, cu prescurtări și unele modificări, n. tr.).

că nu se cădea nicicum să ne ocupăm de acea chestiune¹⁸, căci, în întreaga patriarhie, nu era nici măcar un singur Episcop liber.

Patriarhul e o persoană împovărată de ani, singur nu ia nicio hotărâre, iar în treburile cât de cât importante, îi cere sfatul consulului rus, care se află la Beirut. Căci toți creștinii de aici de credință răsăriteană se găsesc acum, în ceea ce privește religia, cu totul devotați guvernului rus și sunt, în orice chestiune, ocrotiți de acesta; astfel încât sunt pătrunși de spiritul rusesc.

Din partea țarului rus, în afară de alte daruri și sume de bani trimise, se ridică acum la Patriarhie, în orașul Damasc, și se împodobește în interior o uriașă biserică din piatră, cu hramul Sfântului Nicolae Făcătorul de Minuni, în numele și pe cheltuiala țarului Nikolai însuși. Din această pricină, noi nici n-am cutezat să dezvăluim adevăratul nostru scop, ca nu cumva, dându-l în vileag înainte de vreme, să nu aducem prejudicii chestiunii noastre și în alte locuri și, mai cu seamă, am avut grijă ca zvonul să nu ajungă la Patriarhul ecumenic și la Consulul rus din Țarigrad.

I-am dezvăluit doar că suntem simpli pelerini în drum spre Ierusalim, iar Patriarhul mult s-a minunat de faptul că am ajuns în locuri atât de grele și de primejdioase, cum rar s-a pomenit, căci nicicând nu le-a fost dat să vadă pe acolo vreun pelerin din părțile Rusiei, de aceea a și dovedit Patriarhul atât de multă sânguință în a ne ospăta.

Date fiind împrejurările înșirate mai sus, nu întrezărim un alt loc în care am putea mai bine să ne ocupăm de chestiunea noastră, decât la Țarigrad. Drept care, Preaputernice Domn, ne luăm din vreme îndrăzneala de a vă cere, biziundu-ne numai pe bunătatea sufletească și pe inima de părinte a Domniei Voastre, să fiți bun și să luați pe umeri o asemenea povară, și, prin cine știți, să poștiți acea persoană de care avem trebuință și să-i propuneți în chip hotărât tot ceea ce vă este cunoscut. Și, în caz că se va învoi, atunci, fără zăbavă, se cuvine trimisă o mărturie în scris a bunelor sale moravuri. Iar în privința sumelor ce vor fi cheltuite pentru aceasta, le vom achita, cu recunoștință, la sosirea noastră, numai acea persoană să fie de bune moravuri și destoinic pentru treaba asta și să avem mărturia scrisă. – Iar acum, când ne aflăm în apropiere de Ierusalim, ne încredem doar în iubirea noastră pentru Isus Hristos și, dacă Sfânta Sa Voință așa va hotărî că e bine, vom fi la Ierusalim să ne rugăm la Locurile Sfinte, pe care Domnul nostru Isus Hristos le-a sfințit cu pașii Săi, iar la sfârșit le-a înroșit cu sângele Său, dezvăluind lumii Învieirea tuturor morților și Împărăția vieții veșnice.

¹⁸ Desigur, găsirea episcopului.

*Rămânem, cu cel mai adânc respect și devotament pentru totdeauna, ai
Înălțimii Voastre, Preamilostive Domn,
Umili servitori,*

*Călugărul Alimpie Miloradov
și Călugărul Pavel Vasiliev.*

5/18 noiembrie 1845

Beirut

24 februarie 1848, în ziua de marți a Postului Mare

*Prea-iubite prietene întru Hristos, Ivan Lvovici, vin cu grăbire să răspund
prieteniei dumneavoastră cordiale dându-vă aceste știri.*

*Mitropolitul, împreună cu suita sa, se află încă la Viena, mulțumită lui
Dumnezeu, e sănătos și stăpân pe situație. Pentru a completa cele deja cu-
noscute de domnia voastră, am aflat recent – prin scrisori venite din partea
sa – că, deși a dorit să fie primit în audiență de Ministrul de Externe, n-a
putut obține această favoare și a aflat pe alte căi cum că, problema prezentată
de el Împăratului, doar Domnul poate ști de momentul și modul în care se va
termina. Nimic primejdios nu se întrezărește pe baza întrebărilor cunoscute
și a răspunsurilor date personal de Mitropolit.*

*Întrebările primite la Minister din cauza plângerilor Rusiei constau în
nouă puncte; li s-a adăugat, pe nepusă masă, o epistolă de la patriarhul grec
de la Constantinopol.*

Iată care sunt întrebările Rusiei:

*1) Cum se face că Mitropolitul a putut să se rupă de Patriarhul său și – fără
binecuvântare din partea acestuia –, să accepte păstorirea unei turme stră-
ine?*

*2) Cum de au putut fi primiți în Mănăstirea de la Fântâna Albă supuși
ruși fără îngăduință venită de sus?*

3) Printre aceștia se numără oare și persoane căutate de justiție?

4) Unii nu sunt oare călugări fugari din mănăstirile rusești?

*5) /Se află printre ei/ uniți, care au fugit în străinătate pentru a scăpa de
pedeapsă?*

*6) Cum se face că starețul mănăstirii a putut, însoțit de un singur călugăr,
care-i servea drept călăuză, să meargă de trei ori în Rusia, sub nume fals
al unui negustor?*

7) Cum se face că mănăstirea a putut trimite neconținut misionari în Rusia?

8) Cum de a fost cu putință ca Mitropolitul să-și extindă puterea și influența până în Rusia?

9) Cum de a putut, fără a fi obținut îngăduința, să hirotonisească supuși ruși.

Cât despre a zecea parte, e chiar epistola venită de la Patriarhul de la Constantinopol în care, cu o înfricoșătoare sânguință, acesta îl amenință și încearcă a-l aduce pe Mitropolit pe calea lui. Amenințându-l, citează paragraful 39 din Apostol, Conciliile ecumenice XIII și XVI și altele, potrivit cărora este cu desăvârșire neîngăduit unui Episcop să-și lărgească autoritatea în afara Diocezei sale. Dar, mai cu seamă, îl amenință – în urma despărțirii încăpățănate – cu pierderea rangului pentru el și cei hirotoniți de el, îmbiindu-l și chemându-l să revină la vechea cale, făgăduindu-i o Episcopie și alte privilegii, încheindu-și astfel scrisoarea: „după ce vei fi cumpănit cum se cuvine să faci, urmează calea pe care te-am îndemnat scriindu-ți, pentru ca binecuvântarea Domnului să vie asupra-ți”.

Ministrul a cerut un răspuns întemeiat, iar în mănăstire, neîndoielnic în urma acestei probleme, o comisie specială desfășura o anchetă cu privire la cei ce viețuiau acolo și la cele făptuite de Mitropolit din momentul venirii sale în mănăstire, îndeosebi asupra celor pe care-i hirotonise. Iată ce răspunsuri a dat Mitropolitul Ministrului:

la cea dintâi întrebare privind motivul pentru care m-am despărțit de Patriarh și am dorit să păstoresc în aceste locuri, am răspuns limpede chiar în petiția înaintată Împăratului însuși, când am cerut să mă primească drept supus austriac, iar acolo am explicat cum s-au petrecut lucrurile;

la întrebările 2, 3, 4 răspunsul meu e limpede și concis, n-am primit niciun supus rus de când mă aflu în mănăstire;

la cea de-a 6^a întrebare /răspund/: Starețul mănăstirii s-a dus în Rusia pentru a cumpăra lucruri trebuincioase Bisericii și altele pentru Mănăstire, nu pentru a păstori, după știința mea. Despre cum a obținut el însuși pașaportul din partea legației austriece pentru a călători în Rusia, nu cunosc nimic;

la a 7^a întrebare /răspund/: Nu a fost trimis nimeni din mănăstire nicicând ca misionar în Rusia;

la a 8^a întrebare /răspund/: Nicicând nu mi-am lărgit puterea spre Rusia, nu m-am gândit la așa ceva și nici măcar nu am scris nimic pentru Rusia;

la a 9^a întrebare /răspund/: Am hirotonit păstori doar din rândul viețuitoarelor mănăstirii aflați deja acolo când am sosit eu, precum și alte persoane din rândul staroverilor, pentru a căror neprihănire și sânguință erau chezași

cei dintâi, dar nu pentru Rusia și nu dintre supușii ruși.

Răspunzând epistolei Patriarhului, Episcopul s-a apărât cu destoinicie și limpede, spunând că nu face cale-ntoarsă. Cât despre învățăturile Apostolului și rânduilele citate de Patriarh, el a răspuns concis și limpede, după cum urmează:

„În Bucovina am venit cu îngăduința Suveranului Austriei, și nu ca hoinar, ci la chemarea unei populații lipsite de un Păstor duhovnicesc, pe care n-am răpit-o nimănui. Nu am intrat prin silnicie nici în turma altuia, nici în Eparhia altcuiva, iar pe a mea am părăsit-o fără a fi greșit, îndepărtându-mă pentru a veni aici, cât despre prima păstorire ca Episcop, chiar cu cinci ani înainte de a pleca din dioceză pentru a veni în această țară, fără a fi făptuit niciun păcat, fără a fi greșit cu nimic, a fost instalat un alt păstor, în ciuda tuturor orânduilelor bisericești; puteam oare să mă complac să rămân într-un loc unde Sfintele pravile ale Bisericii sunt călcate-n picioare, unde orice nedreptate e cu putință, unde lumina este pusă sub obroc? Iată de ce învățăturile pe care le citați nu mă pot învinováți și cum, ca urmare a Proniei cerești și a căilor necunoscute și binefăcătoare ale lui Dumnezeu, am acceptat această turmă orfană de păstor, doresc să rămân în mijlocul ei până la ultima suflare, aducând mulțumire Domnului”.

10 iunie 1848

Domnul Paul, fiu al lui Pierre

Am primit scrisoarea domniei voastre din Galați, din 30 mai, prin mijlocirea lui PPK. Vă mulțumesc pentru știrile privind călugării întemnițați. Am avut știre de eliberarea lor și ne bucurăm mulțumind Domnului.

Cele scrise întru apărarea lor nu ajungeau la Constantinopol și doar negustorii din Tulcea și strădaniile cazacilor pe lângă ataman au dus la eliberarea lor de către Pașa din Rusciuc¹⁹.

Cât despre prizonierul nostru, Mitropolitul Ambrosie (căci, deși nu e întemnițat, tot prizonier se cheamă, câtă vreme nu-i este îngăduit să se întoarcă în mănăstire), nu avem nicio știre. Deja rugămințile transmise prin intermediul reprezentantului nostru, călugărul Olimpie Miloradov au fost respinse /categoric?/. Mănăstirea noastră nu va putea fi deschisă decât după o anchetă (constând în examinarea mijloacelor de întreținere de către cei de la Constantinopol). Sper că Domnul ne va veni în ajutor să trecem peste asta. Mitropolitului i s-a interzis să se apropie de noi, nu i se îngăduie nici să rămână în Zadnia. La ordinul Ministrului de Interne, poliția i-a transmis dispoziția de

¹⁹ Orașul Ruse din Bulgaria.

a locui în orașul Ciell²⁰, pe drumul ce duce la Triest.

Ne-ați dat poruncă de a vă pune la curent cu cauza reținerii la Viena a Mitropolitului nostru. Este doar la dorința Împăratului Rusiei, care urăște religia noastră. Când a respins pentru ultima oară cererea Mitropolitului, Ministrul de Interne însuși a spus că, dacă acesta rămâne la Mănăstire, ba chiar și în Viena, necazuri mari ar veni asupra Austriei din partea Rusiei, drept care nu este cu puțință să fie satisfăcută solicitarea Mitropolitului, nevoit să se ducă la Ciell, locul destinației sale. Singura vină a Mitropolitului stă deci în uneltirile Rusiei. Suntem mult prea mici pentru a acționa în aceste împrejurări, trebuie să ne supunem voinței Celui de Sus.

Dar ne-am pierdut speranța mai ales când am aflat că cele trei puteri – Rusia, Anglia și Prusia – aveau un tratat de întrajurorare mutuală: e limpede că Austria nu poate fi ajutată acum decât de Rusia, iar din această pricină nu-și poate îngădui să supere cu nimic această putere.

Am făcut tot ce ne-a stat în putere pentru a afla câte ceva despre trupele rusești la frontieră, dar n-am îndrăznit să mergem noi înșine la fața locului. Cei din jurul nostru, oameni nu tocmai pricepuți în treburile lumii, ne aduceau știri contradictorii, așa că n-a fost cu puțință să aflăm de la ei numărul exact al trupelor și n-am îndrăznit să-i întrebăm pe cei care ar putea ști câte ceva, de teamă că am putea fi prinși. Ultimul trimis a venit să ne spună că, la frontiera Austriei, în jurul localității Hotin, se află 12 regimente de infanterie; n-a putut afla nimic despre unitățile de cavalerie și a spus doar că artileria, s-ar afla în fortăreața Hotin și nimic mai mult. Un alt bărbat de origine rusă, din partea de dincolo de Nipru, a spus că a trebuit să aștepte 3 zile ca să treacă fluviul și asta din cauza trupelor care-l traversau, venind dinspre Rusia spre partea Kievului, aflate pe celălalt mal. Iar în ceea ce privește interiorul Rusiei, ne-a povestit că, în manifestul adresat mulțimilor pentru a le încuraja, le-a spus, ca principiu de Constituție: „smeriți-vă precum Fiul Domnului”; iar acestea, mulțumite, au adunat sume considerabile pentru a le pune la dispoziția Țarului în caz de nevoie.

În zilele următoare merg la Cernăuți, dacă mai aflu noutăți, o să vă scriu.

10 iunie 1848

(semnat)

Pavel Vasilievici

10 martie 1848

A trecut mai bine de un an de când supuși austrieci practicând ritul Vechilor Credincioși, originari și emigrați din Rusia, după ce l-au convins pe

²⁰ Ciell (germ.) sau Celje – oraș din Slovenia, ultima reședință a mitropolitului Ambrosie.

un Episcop al Bisericii grecești de la Constantinopol să vină la ei, au obținut confirmarea sa din partea Guvernului austriac, în sensul că va fi considerat la fel cu toți Mitropoliții credințelor tolerate și protejate de Guvernul țării. Acest Episcop a depus jurământul de fidelitate față de guvernul Austriei și, odată devenit supus austriac, și-a început activitatea, hirotonind preoți și trimițându-i în toate locurile unde se află Vechi Credincioși lipsiți de cler.

Am furnizat de-a lungul timpului informații asupra acestei secte, Vechii Credincioși, al căror număr se ridică în Rusia la peste cinci milioane și din care o mică parte, fugind de persecuțiile Împăraților, acum mai bine de o sută șazeci de ani, s-a refugiat în Turcia și în Austria. Am scris în acea notă că Împăratul Nikolai, după ce a încercat tot felul de persecuții împotriva lor, l-a scos din fruntea diocesei pe Episcopul lor și a interzis episcopilor ruși să hirotonisească preoți din rândul celor legați de vechiul rit. Proiectul său era de a-i forța pe Vechii Credincioși să se ralieze Bisericii Ruse ca urmare a lipsei de cler. Tocmai după ce acele măsuri au fost puse în aplicare a apărut în Bucovina un Episcop al Vechilor Credincioși; instalarea sa s-a făcut cu atât de puțină vâlvă, încât Rusia n-a protestat. El își diriguia în liniște Dioceza când, prin septembrie, am primit o scrisoare de la Viena de la o persoană la curent cu treburile cabinetului. Mi se spunea, în acea scrisoare, că Rusia a cerut de la guvernul țării să-l exileze pe un preot stabilit în Imperiul Austriei, pe care-l consideră foarte periculos pentru Imperiul Rus. Acea cerere era formulată în termeni de amenințare asemănători cu un casus belli, dacă Austria nu dădea satisfacție dorinței Rusiei. Nu știam în acel moment că acel preot de rit grecesc, desemnat de cabinetul de la Sankt Petersburg, era episcopul Vechilor Credincioși din Bucovina, dar am primit, în ziua de 19 februarie, o scrisoare care-mi anunța că acel episcop sosise în capitala Austriei chemat fiind de guvern care, fără a se arăta ostil față de prelat, i-a adus la cunoștință că Patriarhul de la Constantinopol urma să țină un Conciliu pentru a-l judeca și excomunica, propunându-i să meargă acolo pentru a-și pleda cauza. Episcopul a răspuns, arătând că este supus austriac, că nu și-a părăsit dioceza, întrucât nu avea niciuna, astfel încât s-a dus într-una care nu avea păstor și că, prin urmare, nu se abate de la legile lumii și nici de la cele duhovnicești, deci nu are de ce să meargă să-și pledeze cauza în fața unui judecător fără competențe în caz. E totuși cum nu se poate mai limpede că guvernul austriac, rușinat să procedeze în mod vădit contrar propriilor sale hotărâri, presat fiind de evenimentele din Italia, vrea să facă o concesie Rusiei și caută să ajungă acolo pe căi ocolite.

Tot prin acea scrisoare aflat-am că trei preoți hirotonisiți de Episcopul

Bucovinei fuseseră trimiși printre Vechii Credincioși din Dobrogea pentru a sluji în parohiile rămase fără preot și că un anume Rechid Aga, aian de Babadag, se pare că la cererea Guvernatorului rus al Sulinei, a pus să fie arestați și întemnițați. În scrisoare se spune că intermediarul dintre cei doi ar fi fost un anume Osman Aga, de origine rus, devenit musulman pentru a servi Rusia.

Acestea sunt informațiile pe care le primim și mă grăbesc să le comunic, la solicitarea care mi-a fost făcută, și – fără ca vreo clipă să fim interesați de Vechii Credincioși sau să gândim a indica Sublimei Porți ce are de făcut – credem că trebuie să facem următoarea observație: Vechii Credincioși se află de o sută șaiszeci de ani în Turcia, religia lor este nu numai tolerată, ci și protejată de Sublima Poartă: faptul e atestat de numeroasele firmane primite de Vechii Credincioși de la diferiți sultani. Au avut preoți de ritul lor printre ei, și-au practicat cultul fără nicio piedică de-a lungul timpului, astfel încât apariția unor preoți de-ai lor nu este nimic nou și, prin urmare, o persecuție care ar interveni acum, ar fi nu numai un act împotriva libertății de conștiință, cu atâta religiozitate respectată pretutindeni în altă parte de guvernul otoman, dar ar însemna să fie dezavuate garanțiile poruncite de predecesorii Maiestății Sale Imperiale, Sultanul aflat pe tron. Dacă o Agă sau un Pașă își permite astfel de acte, fără a le aduce la cunoștința autorităților aflate deasupra lui, este vorba de un abuz care s-ar cuveni reprimat, întrucât poate duce la prejudicii.

Ca răspuns la considerația că Vechii Credincioși de aici și din Bucovina acționează moralmente asupra celor cinci milioane de supuși din Imperiul Rus, totul ține de jocul politic al Sublimei Porți. Trebuie oare lăsați Vechii Credincioși liberi să-i înrăurească pe frații lor din Rusia – slăbind în acest fel guvernul imperial – sau trebuie să-i sacrificăm Rusiei, făcând ca Imperiul să fie și mai puternic decât este.



MINORITĂȚI ETNICE, ÎNTRE TEOCRAȚIE ȘI TEHNOCRAȚIE

Ivan IVLAMPPIE,
România

Comunitatea rușilor de rit vechi este percepută de cei mai puțin în cunoștință de cauză – și astăzi – ca un reziduu, ca o pleavă a istoriei creștinismului rus luminat și a societății ruse avântate pe calea procesului de modernizare. Dar, această comunitate se percepe pe sine, din interior, ca fiind singura posesoare a adevărului mântuitor, iar această posesiune nu este o formă de habotnicie sau de fundamentalism, ci, dimpotrivă, o formă de manifestare a libertății credinței. Acest fapt explică, pe de o parte, expansiunea geografică dincolo de graniță a credincioșilor ortodocși, iar, pe de altă parte, conservarea formulei pure și originare a mântuirii în ciuda distanțelor geografice.

Fenomenul *raskolului* trebuie integrat în procesul expansiunii secularismului care, timp de un mileniu după ce Iustinian a decretat peste imperiul său religia creștină ca singură religie și după ce creștinarea a cuprins Europa, a început să elimine întâi imperceptibil, apoi radical sacrul din viața cotidiană. În stilul său sentențios de judecare a evenimentelor, Nikolai Berdiaev consideră secularismul, apărut în vremea Renașterii italiene, drept cea mai gravă formă de abatere de la creștinism și care a cunoscut o expansiune lentă în timp și spațiu până la manifestări moderne de păgânism, de ateism, astăzi vizibile prin decreștinarea Europei. De fapt, unitatea de credință decretată de Iustinian cel Mare nu trebuie văzută decât ca un moment decisiv al Europei de intrare în faza teocratică a istoriei sale.

Ce trebuie să înțelegem prin *teocrație*? Este acel mod de viață în care oamenii caută să se subordoneze puterii sacrului în toate formele lor de manifestare. A fost un moment îndelungat în istoria europeană în care Sacrul își subordona în chip simfonic și organic toate celelalte valori și aspirații umane. Orice gest uman trebuia clădit în spiritul Împărăției lui Dumnezeu (*Civitate Dei*, cum a enunțat Augustin), aflat în opoziție cu spiritul întunecat al Împărăției Antihristului. A fost un timp al istoriei în cadrul căruia laicitatea era înțeleasă ca formă de manifestare a răului suprem și, de aceea, era expulzată

dincolo de granițele vieții. Această laicitate reprezintă însăși izgonirea lui Dumnezeu, ceea ce era inacceptabil și periculos în planul mântuirii pentru fiecare creștin în parte.

Rusia creștinată de cneazul Vladimir va prelua modelul bizantin, la temelia căruia se va afla, printre alții, și Justinian. Motivul căutării Împărăției lui Dumnezeu a devenit pe întinderile nesfârșite ale stepei un model național și tradițional de viață. Atunci când în secolul al XVII-lea deasupra grupului de luminați se va ridica Nikon, devenit Patriarh, și de pe această poziție de vârf va săvârși o avalanșă de reforme în însăși felul tradițional și secular de raportare cotidiană la sacru, el va întâmpina o rezistență și un refuz al acestor reforme, care ar anula – prin acceptarea lor – dreptul și șansa de mântuire a tuturor generațiilor de credincioși de la 980 la 1666. Doar această simplă observație este suficientă pentru a nu intra în miezul dezbaterilor teologice. Consecința acestui eveniment este nașterea unui protestantism *sui generis* în ortodoxia rusă: nu unul care ia atitudine față de derapajele unei biserici care – rezonând cu secularismul – se îndepărtează de mesajul evanghelic primordial, precum în cazul lui Luther, ci un protestantism care ia atitudine față de înnoirile aduse haotic și prin împrumut de însuși șeful bisericii căreia trebuie să-i asigure credința nestrămutată. În acest șef, în ochii poporului, își face apariția Antihristul. Următorul Antihrist care va laiciza societatea și va lovi sufletul Bisericii, desființând Patriarhia, va fi Petru cel Mare.

Raskolul, ca formulă de conservare a întregii bogății spirituale a Rusiei, supraviețuiește – precum creștinismul primordial – în lumea „catacombelor”. Una dintre aceste catacombe este emigrația. Emigrația către provinciile românești aflate în securitatea Imperiului otoman sau al celui habsburgic a fost favorabilă restaurării și reorganizării ierarhiei clericale. Întru același crez și mod de viață teocratic, credincioșii de rit vechi au conservat această bogăție spirituală până în zilele noastre, împotriva mersului istoriei, în contradicție cu schimbările suferite de popoarele în mijlocul cărora trăiau.

Ce anume a favorizat această lungă supraviețuire dincolo de granițele lingvistice? Idealul de viață comun în mijlocul Bisericii – teocrația – și un mod de viață autarhic. Pescari și agricultori izolați de modul nespecializat și multiprofesional al nucleului economic care le asigura subzistența, lipovenii de pe teritoriul României au reușit să conserve vocația lor teocratică până în secolul al XX-lea. În ceea ce mă privește, pot mărturisi că în copilărie am fost educat în spiritul acestei vocații. De la întâmpinarea luminei zilei și până la odihna care se cuvine după stingerea acestei lumini totul se desfășura respectând tipicul unor rugăciuni, totul era așezat sub semnul crucii, al lui Hristos:

și paharul de apă băut, și mesele zilei, și începutul sau sfârșitul aceleași zile. Calendarul religios era cel care imprima ritm vieții, iar un cod moral pe care mi l-au adus la cunoștință încă din pruncie părinții veghează și astăzi asupra mea. Copil fiind, am fost impresionat și uluit să văd în tren o persoană fumând, ceea ce nu văzusem până atunci în rândurile comunității noastre. Și tot ca amintire, demn de evocat este și blestemul (ca formă de înjurătură mai mult) pe care îl auzeam frecvent între lipoveni: *ah, tîî..., Antihrist!* Faptul că trebuie să mă rog și să mulțumesc Domnului, să particip la slujbele religioase, să nu mint sau să nu fur etc. era un automatism al vieții cotidiene. Nu era un produs al frământării raționale: oare mă voi mântui sau nu mă voi mântui. Abia studiind creștinismul european, am înțeles drama acestor frământări petrecute în Occident, inutile din punctul de vedere al unei autentice teocrații terestre.

Am recurs la exemplele și mărturisirile personale cu o intenție clară: aceea de a descrie câmpul de trecere al credincioșilor de rit vechi din România de la teocrație la tehnocrație – o tranziție care poartă vârsta unei jumătăți de veac.

Toate comunitățile minoritare de pe glob, trăind într-un cadru etnic vast, cu aproximație și particularități, cunosc astfel de tranziții. Dacă privim astăzi planeta ca o societate globală, atunci toate etniile decad la statutul de comunități minoritare și ar trebui să urmeze același model de tranziție: de la teocrație la tehnocrație. Însă, această regulă nu este valabilă pentru popoarele care – chiar și conținând grupuri minoritare, și nu prea există astfel de comunități care ar fi lipsite de ele – s-au trezit la viață națională. Popoarele europene, trezite la această viață în urma procesului de secularizare, au cunoscut o fază istorică intermediară, cea a etnocrației.

Etnocrația este un produs al secularismului care înlocuiește Împărăția lui Dumnezeu cu cea a Cezarului, mai modern spus cu cea a Poporului trezit la viață națională, la conștiința laică de sine. Dacă l-am invocat pe Iustinian ca semn al timpului teocratic, în egală măsură putem să-l invocăm pe Napoleon ca principiu al timpului etnocratic. Un Idol a apărut în Europa: națiunea și unitatea ei (sau imperiul). Totul se sacrifică – cu mult sânge, ca în antichitatea păgână – acestui nou idol: de la revoluția științifică și progresul tehnologic – infiltrate în revoluția industrială – care îl înarmează pe vechiul creștin cu instrumente de nimicire în masă, la ideologia rasistă sau socialistă a superiorității etnice ori proletare. Revoluțiile și războaiele din secolul al XIX-lea și cel următor sunt, potrivit lui Berdiaev, formele de manifestare ale noului păgânism crescut pe ruina teocrației europene. În acest zbucium istoric a evoluat teocrația autarhică a credincioșilor de rit vechi, cu rare ispite din partea Ce-

zarului (se cunosc bine capitolele Gancear, Herzen, Kelsieff...).

De necrezut este, totuși, cum o comunitate atât de dâră sub aspect teocratic a fost determinată să intre pe panta decăderii și nu peste mult timp, probabil, a dispariției. Când facem această din urmă afirmație, avem în vedere doar situația credincioșilor ortodoxi de rit vechi din România și ne întemeiem ipoteza atât pe faptele simple, care se lasă observate în chip nemijlocit, cât și pe predicția teoretică a existenței celei de-a treia faze în istoria umanității care, de această dată, depășește granițele europene, remarcându-se ca un fenomen planetar: tehnocrația.

Tehnocrația reprezintă stadiul final al evoluției umanității. Ca martor și observator al stadiilor prin care a trecut umanitatea nu pot susține că tehnocrația este epoca Antihristului. Împărăția tehnicii – *tehnocrația* –, anunțată sau denunțată prin profeții mai mult sau mai puțin laici ai umanismului european, precum Karl Marx, Fr. Nietzsche, Henri Bergson, Martin Heidegger, Oswald Spengler, N. Berdiaev, a însoțit mișcarea de emancipare a popoarelor și evoluează astăzi spre distrugerea națiunilor înseși. Industrializarea și revoluția tehnologică, dacă în prima lor fază au servit înarmării popoarelor emancipate și a războiului dintre ele (în faza etnocrației), acum sunt puse doar în slujba profitului de care beneficiază societățile transnaționale.

Prima etapă a revoluției industriale a reprezentat începutul disoluției grupurilor minoritare în cadrul națiunilor. În România această schimbare a avut loc cu precădere în timpul regimului comunist: o industrializare forțată, planificată de la centru. În primul rând este distrus orice mod de viață autarhic, în lumea satelor prin cooperativizare, în lumea orașelor prin dispariția meseriilor tradiționale, care aveau la bază proprietatea particulară și inițiativa individuală. Dispare structura economică ce a stat la baza vieții spirituale teocratice. Prin educație, care se generalizează până la învățământul liceal, prin noile mijloace de comunicare în masă, radioul și televiziunea, care pătrund în fiecare gospodărie particulară, sunt însușite limba majorității, tradițiile, obiceiurile și cultura acesteia, dar și elemente ale culturii internaționale, acelea ușor accesibile, comode, și care servesc distracției și divertismentului.

Observând modul în care au evoluat minoritățile în această perioadă a modernității, Lucian Boia subliniază ferm: „*Doi factori decisivi au desăvârșit erodarea comunităților minoritare: industrializarea și urbanizarea, pe de o parte, iar pe de altă parte, emigrația*” (L. Boia, 2015, pag. 110). Pentru stărueri, loviți puternic în tradiția lor lingvistică și culturală, emigrația (cu excepția cazului când, după Al Doilea Război Mondial, Stalin va reuși să-i atragă pe unii dintre ei în patria sovietelor) se va produce după deschiderea

granițelor spre Europa occidentală. Localitățile sunt golite de tineret plecat la muncă în străinătate și care, dispersat prin lume, nu va reveni niciodată – în mare proporție – în ținuturile natale. Atât prin sate, cât și prin orașe, atmosfera este dezolantă. La Slava Rusă, de exemplu, școala a fost închisă, iar cei câțiva copii care mai sunt încăp într-un microbuz școlar și sunt transportați să învețe la Slava Cercheză. Multe gospodării au rămas fără stăpâni, casele prăbușindu-se, gardurile au dispărut sau zac în ruină, doar pomii fructiferi mai amintesc că acolo au existat cândva niște gospodari.

Puterea tehnicii, prin forța ei de globalizare, dizlocă și dizolvă comunități, erodează națiunile, distruge tradițiile și valorile locale. Tot Lucian Boia scrie: „*Ceea ce a fost un avantaj pentru indivizi [emigrarea] s-a dovedit o nenorocire pentru comunități: acestea s-au dezmembrat, uneori până la dispariție, efectul fiind cel al unui genocid (n-au murit indivizi, dar au dispărut etnii)*” (L. Boia, 2015, pag. 112).

Sociologii au constatat faptul că elementele de cultură spirituală sunt mai rezistente în timp decât cele de cultură materială. Este o constatare care poate aduce o doză de optimism, dincolo de toate constatările sumbre pe care le-am descris în acest articol, și care poate să mobilizeze energiile staroverilor în spiritul perpetuării idealului lor teocratic într-o Uniune Europeană tolerantă și multiculturală și într-o societate prinsă în vârtejul globalizării.

Bibliografie:

- ☞ **Berdiaev, Nikolai**, *Destinul omului în lumea actuală*, Editura ABC Dava, Chișinău, 1993.
- ☞ **Boia, Lucian**, *Cum s-a românizat România*, Editura Humanitas, București, 2015.
- ☞ **Chaunu, Pierre**, *Civilizația europeii clasice*, vol. I-III, Editura Meridiane, București, 1989.



ПЕСЕННЫЙ ФОЛЬКЛОР РУССКИХ-ЛИПОВАН

Феодор КИРИЛЭ,
Румыния

Человека сопровождает песня на протяжении всей его жизни. Она отражает чувства и переживания человека, рассказывает так же о жизни его современников и о жизни людей, которые жили десятилетия и даже столетия назад.

Первые песни были созданы в те далёкие времена, когда народ не имел *письменности* (в следствие чего люди не умели читать и писать), и передавались они только в живом исполнении, то есть устно от поколения к поколению, как живое, звучащее слово. Точных сведений о времени возникновения каких бы то ни было песен тут быть не может. Имена их авторов, талантливых людей, не сохранились, да и не могли сохраниться, так как каждый, кто передавал по-своему другим услышанную песню, остаётся неизвестным. Это не означает, что песня возникает сама по себе. Народная песня всегда кем-то сочинена, только автор, который выразил в песне свои мысли и чувства, остаётся неизвестным. Затем песня эта на протяжении веков передаётся от отца к сыну, от матери к дочери. Вот почему существует *множество вариантов одной и той же песни*. А всё это ведёт нас к убеждению, что *творцом* народных песен это народ – *коллективный автор*. *Коллективность* в данном случае проявляется и в процессе создания песни, и в характере содержания, и в его исполнении.

Богатый и своеобразный репертуар русских народных песен сохранился и по ныне. Молодо и понятно звучат эти песни для русских-липован, даже если они и очень давнего происхождения.

Русские народные песни распространены во всех селениях и являются основным средством развлечения и веселья во всех кругах нашего русского липованского общества. Ещё с самого детства я не мог надивиться охоте русского-липована к пению. Под песни у нас, липован, строили хаты. Под песни металась из рук в руки кирпичи и, как грибы, вырастали липованские селения. Помню, бывало в недалёком прошлом,

как скоро липован-рыбак сядет на лодку или на повозку, тотчас же начинает запевать какую-нибудь песню и продолжает её непрерывно петь с начала до конца своего пути. Рыбаки, земледельцы или огородники не переставали петь при самых трудных работах: на воде Дуная, на лимане и в больших плавнях, в степи, полях и на больших плодovitых огородах; во всяком доме, на семейных *кумпаниях* (*гуляньях*), посиделках да и на улице раздавались громкие песни. Однако, в последнее время народная песня всё чаще и чаще стала звучать лишь на больших праздниках, на сценах домов культуры или на прогулках с песенниками по центральной улице.

Записей русских липованских песен ранее 1950 года пока не найдено, и приходится считать, что русская липованская песня до этого времени веками жила лишь в *устной* традиции. Картина меняется лишь только со второй половины XX века, когда русская липованская песня, продолжая свою жизнь в устном бытовании, начинает привлекать внимание учёных, специалистов¹.

Первые документальные записи русских липованских песен, как известно, были сделаны во второй половине XX века профессором Бухарестского университета Михаилом Маринеску – видным румынским учёным-фольклористом, собирателем и исследователем русско-липованского песенного фольклора. Сборник старинных липованских песен Михаила Маринеску, вышел из печати в 80-х годах XX века, под названием «Зялёная моя вишенка» и содержит 354 старинных русских песен².



Этот первый и, к сожалению, единственный до сих пор сборник текстов песенного фольклора русских-липован, опубликованного Михаилом Маринеску в 1978 году, является важным достижением, подтверждаю-

¹ Первые обширные неопубликованные материалы *слуховой* записи народной бытовой песни русских-липован были реализованы в 1950-1952 годы работниками *Института этнографии и фольклора им. Константина Брэилоу* Академии наук Румынии и хранятся в архивах и рукописных хранилищах данного научного учреждения. Все эти собрания слуховой записи содержат многообразный песенный материал, в котором песни совершенно новые чередуются с песнями, сложёнными в прежние эпохи.

² *Зялёная моя вишенка*, с вступительной статьёй *Липоване и их песни* (с. 5-28), Собрание песен липован, проживающих в Румынии, составил д-р филологических наук Михаил Маринеску, Изд. Критерион, Бухарест, 1978, 302 с.

щим наличие неисчерпаемых богатств русской липованской песни во всём её многообразии, хотя эти богатства и были охвачены собирателем далеко не полностью. Сборник М. Маринеску содержит песни, записанные от русских-липован следующих селений: Камень (Каркалиу), Журиловка, Сарикёй, Слава Русэ, Слава Черкезэ, Хутор (Брэила), Соколинцы (Липовень), Маноля, Климоуць, Брэтешть и др.

Песни в своде сборника М. Маринеску распределены по содержанию: *любовная лирика, свадебная поэзия, песни семейные, песни весельные и гульбищные, песни-баллады, песни солдатские, песни исторические, песни чумацкие, бурлацкие, ямицкие, разбойничьи, песни невольников, песни рабочих людей*. Варианты старинных песен, а также тексты новых песен в этот свод, к нашему сожалению, не вошли.

Русские-липоване продолжали не только бережно хранить песенное наследие от своих предков, но и обогащать свой песенный репертуар новым содержанием. Ещё с давних времён обогащение песенного репертуара русских-липован происходило часто за счёт наездов так называемых чужестранцев: плотников, печников, пильщиков, портных, лавочников, торговцев и др., а также в результате частых выездов или переселения липован одного селения в другое. *«Бывало, часто появлялись у нас в селе странствующие мастерицы: кравчихи, печники – знахари русской народной песни, – вспоминает Анята Кирилэ – моя старшая сестра, – Вот помню, как прияжали к нам мастерицы Матрёна из Славы ды тётка Харпена из Журиловки, кладут оне у нас печку с грубой ды играют свои песни, каких у нас в селе до тех пор не знали, а наши, каменные, женицины подслухуют, подбирают, а по́тым, слы́шу, как оне́ уже играют их с другими на посиделках или на кумпанях...»*.

Кроме того, на протяжении времени, многие парни женились на липованках, а девки выходили замуж за липован из других селений. И они-то «приносили» с собой песни, будь они старинные, или даже новые. Безусловно, это способствовало появлению в местном песенном репертуаре того или другого селения «чужих», «новых» песен, которые, «обжившись», становились «своими». Вот, к примеру, другой случай. Будучи в июле 1972 года со студентами отделения русского языка Бухарестского университета в этно-лингвистической экспедиции на Хуторе (Брэила), при опросе хуторских липован мы узнали, что там, на Хуторе, проживают более ста женщин – выходцев из липованского селения Камень (Carcaliu), которые в разные времена вышли замуж за хуторян, построили себе хаты, завели семью и проживают там. Многие из этих

каменских женщин оказались мастерицы старинных русских песен. Вот именно эти женщины и принесли с собой на Хутор, как нам кажется, много русских старинных песен, которые пелись с давних времён на Камню – в их родном селе. Теперь хуторяне считают их «своими», хотя впервые они пелись на Камню.

Трудно, конечно, установить, происхождение той или иной песни по месту и времени первого её исполнения. Если, допустим, в среде русских-липован Буковины или Молдовы (в Соколинцах, в Маноле, Климеуцах и др.) широко сегодня распространены песни казацкие, или песни про рыбаков, то это не значит, что там обязательно проживали или проживают казаки или рыбаки, нет. Песня, это как *перелётная птица*, как только появится в одном селении, и почти сразу же «летит» она в другие заселённые места, там её «подхватывают», усваивают, поют и, в последствии, считают её уже «своей».

Другой путь создания новых песен – это *частушки*³. По своему происхождению *частушка* связана со старинными игровыми, свадебными и шуточными песенками. Частушечные напевы и в прежнее время исполнялись русскими-липованами, в особенности, в свадебном репертуаре песен, широко известны под названием *пригудок* (пригудка-пригудки).

Тематика частушек, бытующих в среде русских-липован, весьма разнообразна. Одни частушки выражают девичью печаль, тяжёлое положение женщины, её горькую долю, другие – насильственное замужество или имеют юмористический характер. Нет необходимости раскрывать тут всю богатейшую тематику частушек русских-липован. Любопытный читатель найдёт их в книжке «Частушки липован», профессора Михаила Маринеску – тонкого знатока русского липованского фольклора⁴. Приводим ниже примеры несколько частушек, взятых нами из вышеуказанного сборника:

³ *Частушки* – это *весёлые песенки-припевки*, состоящие обычно из четырёх строк. Источником частушек составляют игровые плясовые припевки, прибаутки, юмористические канты. Для них характерна лирико-бытовая тематика, импровизационность, напевно-речитативный тип мелодики. Термин *частушка*, как один из видов устного народного словесно-музыкального творчества был введён в литературный обиход русским писателем Глебом Успенским в конце 80-х годов XIX века в значении *стишка* или *куплета*, отражающего отклик на разнообразные явления обыденной жизни. Будучи поэтическим откликом на события дня, на ту или иную жизненную ситуацию, частушка обычно рождается как художественная импровизация. В частушках отражаются чувство и переживания людей, аспекты их бытовой, трудовой и социальной жизни. Для частушек характерны общие черты народной поэзии; острая выразительность языка, параллелизм, повторения, хореический ритм.

⁴ *Частушки липован*. Составил д-р филологических наук **Михаил Маринеску**, Изд. Критерион, Бухарест, 1980, 214 с.

Парни вышли на рыбалку,
Они весело поють.
Уся рыба скачить, пляшеть –
Пусты сетки привязуть.

На базаре я была,
Видела Тараса,
Он хотел поцеловать,
А я не далася.

На горе, на косогоре
Деуки молются Миколу.
Молются, стараются,
Замуж собираются.

Сирикёй, Сирикёй,
Чем ты украшен?
Девкими носатыми,
Хлопцами ноздратыми.

С неба звёдычка упала,
На зямле растаила.
Рано, рано мне мама
Сиротой оставила.

Из Журилыуки ребят
Можно сдáleку узнать:
Руки, ноги калясом,
Две сосульки под носом.

Появление новых в репертуаре песен, естественно, вызывается ростом и развитием питающей их социальной среды. Вследствие этого, в липованский репертуар начинают проникать некоторые городские романсы и «русские литературные песни» поэтов XIX и XX веков, переходящие в селения русских-липован из школ, радио, а также из советских кинофильмов, из телепередач, с грампластинок и пр. К этому следует также добавить, что с 1944 года по 1957 год на территории Румынии, в том числе и в липованских селениях пребывали подразделения

Советской армии, а с 1948 года в школах селений русских-липован было введено обучение на родном русском языке – несомненно, всё это содействовало обогащению как русской речи русских-липован новыми литературными словами, так и их песенного репертуара, городскими, литературными песнями.

Таким образом, со второй половины XX века песенный репертуар с каждым десятилетием рос и усложнялся. Уход русских-липован из села в город на «заработки», или на промыслы, массовое обнищание деревни – все эти явления «раскрестьянивания» деревни породили обширный цикл *лирических* песен. Новые понятия, вкусы, стремление наладить быт по-городскому, одеться в городское платье, одарить милую богатыми подарками, привезёнными из города, – всё это отражено в новых песнях. В результате, наряду с «чисто» липованскими песнями возникают в кругу молодой липованской интеллигенции песни нового, *советского*, времени (*Катюша, Казачок, Калинка, Подмосковные вечера, Черёмуха* и др.), которые приспосабливаются постепенно к местному обычаю исполнения и считаются потом уже «своими».

В наши дни, новые песни или новые варианты старых песен по большей части складываются также в *самодетельных* хорах, где имеются свои местные поэты и композиторы, творчество которых быстро подхватывается, шлифуется, дополняется и затем, усвоенное хором, исполняется, как «своя» песня. Таких авторов, создавших первоначальные варианты будущих хоровых песен, мы встречали не раз во время полевых работ. Старики и старухи, грамотные и неграмотные, взрослые парни-гармонисты и девочки-школьницы, сельские учителя – они живут в разных местах в Тульче, на Камню, в Сарикёе, в Журиловке, в Славе, либо в Соколинцах, в Мануиловке, Климоуцах и др. Всех их роднит любовь к песне и жажда творчества.

Путь создания *нового варианта* песни – это отталкивание от общественного традиционного текста, переосмысление его в современных условиях, внесение обновленных образцов, лексики, нового идейно-художественного содержания в традиционную рамку. Принцип этот известен в фольклоре давно. По нему сделано ряд новых песен, или их вариантов, где замена старого имени или образа новым не меняет основного содержания текста (например, новая песня «Липовани-рыбаки», автор которой наш русский-липован Сергей Александров из города Тульча; в шуточной песне под частушки «Циганычка, гопа и гопа...», слово *цыганычка* заменено теперь словом *липованочка* и др.).

С древних времён песня складывалась в народе одновременно с её музыкальной мелодией и была неотделима от музыки и жестов, которые сопровождали её исполнение либо при работе, либо при религиозных и бытовых обрядах во время народных праздников.

Вся красота и значение любой песни раскрывается в сочетании музыки (искусства звука) и поэзии (искусства слова). Каждая песня имеет мелодию (напев), в которую вложена частичка чувства, раскрывающегося во всей песне. Мелодия поётся на слова, сложенные стихами. В этом отражается её бифункциональность, то есть неразрывное единство практической и духовной функции народного песенного произведения. Примером может служить колыбельная песня, которая поётся для успокоения и усыпления ребёнка, в чём выражается её практическая, утилитарная функция, а её духовная, эстетическая функция проявляется в тихой, ласковой однообразно-ритмической интонации.



В конце XX века усиливается внимание собирателей к изучению музыкальной стороны русско-липованской песни. Один из первых собирателей и исследователей музыкального русско-липованского фольклора – это известный хореограф, мастер танца, **Жора Роман** (родом из Журиловки уезда Тульча), который в своей недавно вышедшей из печати книге *Folclor muzical-coregrafic al rușilor lipoveni din județul Tulcea* (Музыкально-хореографический фольклор русских-липован уезда Тульча) впервые представляет собранный и аранжированный песенный фольклор в тесной связи с хореографией. Русско-липованские песни, а также пляски, танцы и хороводы с нотными приложениями составляют в данной работе единое целое⁵.

В современном песенном репертуаре русских-липован преобладают старинные протяжные песни, а среди них любовные песни, поющие

⁵ **Жора Роман**, *Folclor muzical-coregrafic al rușilor lipoveni din județul Tulcea* (Музыкально-хореографический фольклор русских-липован уезда Тульча), Editura EX PONTO, Constanța, 2014, 660 с.; См. также рецензию на эту книгу: **Феодор Кирилэ**, Музыкально-хореографический фольклор русских-липован уезда Тульча, «Kitej-grad», 9 (189), 2014, с. 13-18; **Ирина А. Савельева**, Музыкальная стилистика свадебных песен липован: типы и варианты, в сб. «Культура русских-липован в национальном и международном контексте», Выпуск 4, Изд. „C.R.L.R.”, Бухарест, 2006, с. 328-336.

чувства чистые, светлые и глубокие и воспроизводящие высокое представление о любви, которые поются и в одиночку, и хором. У нас, русских-липован, обычно начинается песню *запевала*. Он же ведёт главную партию. Это чаще всего средний голос, *хоровые* голоса присоединяются к нему, как бы опеая, обивая его «сверху» и «снизу». Каждый певец чутко следит за тем, чтобы его голос хорошо, красиво согласовывался с остальными. *Хоровое* пение – это наиболее характерный признак русского липованского песенного искусства.

В сегодняшнем репертуаре русских-липован полной жизнью живут и старинные русские *бытовые* песни, и песни *исторического* содержания. Их пели и поют сегодня по настроению. Бесспорно только, что песни *обрядовые*, хранящие воспоминания об общерусском укладе и быте, являются наиболее древними, а песни *лирические*, возникают в процессе дальнейшего развития нашего липованского этноса и отражают его социальный, трудовой и семейный уклад. *Лирические* песни не ограничиваются тематикой, не связаны ни с определённым временем года, ни с календарными праздниками и бытуют в самых различных музыкальных формах.

Вполне понятно, конечно, что не все старые песни живут сегодня в русско-липованском репертуаре одинаковой жизнью. В то время как традиционная песня под напором нахлынувшей цивилизации и обилия новых, городских песен, начинает, к сожалению, незаметно, но неудержимо куда-то уходит из содержания репертуара фольклорных ансамблей, на их место выдвигаются другие и вызывают к себе неустанное внимание.

Если такие песни, как *игровые*, обретают вторую жизнь только на эстрадах в программах художественной самодеятельности, а песни *величальные* сосредоточились исключительно на *свадебных* гуляниях, то *лирические* песни поются русскими-липованами повсюду – от бабушек до внуков. Да, именно так – от бабушек до внуков, потому что деды и внуки поют значительно меньше и репертуар их тематически более ограничен.

Можно смело утверждать, что именно фольклорные номера *хоровых ансамблей* (как правило, в умелом исполнении наиболее пожилых и опытных «артистов») вызывают на таких показах наибольший интерес и восторг зрителей, особенно когда эти артисты-исполнители с толком наряжены в красивые, этнографически-красочные костюмы. Эти коллективы обычно показывают сценки народного традиционного веселья – хороводы, пляски, вечера-посиделки, игры, отрывки из старых обрядов свадьбы и т. п.

Конечно, это особенно сказывается на сегодняшнем репертуаре липованских художественных ансамблей, из содержания которого в последнее время тематика песенного репертуара русских-липован является почти общей для всех русско-липованских селений Румынии. Однако, в каждом русско-липованском селении этот песенный репертуар, включающий и старинные, и новые русские песни, исполняется особо, то есть каждый на свой, *местный* лад.

Предшественникам нашим мы отдаём дань глубокой благодарности. Но в наши дни мы должны работать иначе. Да, конечно, сегодня любители-собиратели современного липованского фольклора тоже должны ставить своей задачей собирать и исследовать фольклор с целью сохранить нашу русскую липованскую старину для будущих поколений. В данном случае нам следует расширить поле наблюдений и брать материал не только традиционный, но и более новый, чтобы получить объективную картину современного липованского песенного фольклора. Вместе с тем предстоит собирать не только словесные и музыкальные тексты, но и другие сведения вокруг них, которые мало интересовали фольклористов в прошлом (сведения о месте записи, имя и фамилия собирателя и исполнителя, наблюдения над бытованием песни, условий записи, о специфике репертуара в той или иной местности, биография певцов и др.). В изучении русско-липованского фольклора большая роль принадлежит *Научно-исследовательскому центру* при ОРЛР.

Сегодня традиционная песня живёт в общепризнанных хорах, выступающих от лица своей местной общины русских-липован, в которых участвуют любители старой песни. Здесь теперь сходятся люди разных возрастов, разного уровня образования, разного рода занятий.



ТЕХНОЛОГИЗМ КАК АТРИБУТ ОБРАЗА ПОРОЧНОГО МИРА В СОВРЕМЕННОМ СТАРООБРЯДЧЕСКОМ ЛУБКЕ ЕНИСЕЙСКИХ ЧАСОВЕННЫХ

**Александр Валерьевич КОСТРОВ,
Российская Федерация**

Нарастающие связи глобализации заметно разрушают замкнутые культурные локальности, которым этот процесс не оставляет даже эфемерного ощущения удалённости от угроз смешения. Будучи одной из культурно-мировоззренческих причин старообрядческого протеста, этот фактор гнал самых радикальных его представителей всё дальше от центров нового политического, социокультурного, экономического и технологического развития. Последние были как проводниками глобальных влияний, так и специфической рефлексией на эти процессы, в России исторически облекшейся в этатистскую модернизацию за счёт внутреннего ресурса и создание сначала дворянской, а потом и партийной империи. При этом обе эти тенденции — глобально-вестернизационная и государственно-национальная имели в своём составе технологическую модернизацию и вступали в противоречие со сложившейся и развивающейся доктриной поборников великорусского этноцентризма (развивающегося в контексте конфессиоцентризма и традиционизма с выраженными элементами экологизма и противодействия излишней технологизации труда и быта).

Уход от угроз сложившейся системе со стороны вненациональных и национальных факторов привёл к первой в отечественной истории массовой миграции как на разные территории своей страны, так и на сопредельные и чужестранные земли. Таким образом в истории старообрядческого движения это самое движение действительно было крайне выраженным явлением, не только оказавшем влияние на его развитие, но и во многом создавшем его в том виде, в каком его застали предшествующие и современные исследователи. В результате территориально распространившееся старообрядчество обрело такую выраженную черту как регионализм, с присущей ему многопараметорной спецификой. Это касается липован Бессарабии, поляков Алтая, семейских Забайкалья и

многих других региональных (и трансрегиональных) старообрядческих групп. При этом развивающиеся национальные и глобальные коммуникации оказывают влияние на их жизнь, привнося не только всё более тесные контакты с внешним обществом, но и усиливая связи между разными старообрядческими анклавами. С этой точки зрения старообрядчество, которое в ходе многовековой миграционной практики своих последователей стало явлением трансрегиональным и глобальным, в последнее время активизирует контакты по линии внутрискорообрядческих коммуникаций. Естественно, что на этот процесс оказывает заметное влияние согласийный фактор, а также возможности межсогласийного контактирования (в качестве повода к которым используются в том числе и тематические научные конференции).

Большой интерес с точки зрения исторической и современной мобильности группы, трансрегиональных и трансогласийных контактов и, что самое главное, степени сохранения и развития конфессиональной культуры (и религиозности как её внутреннего состояния) являются старообрядцы часовенного согласия. Расселившись от Предуралья до российского Дальнего Востока и от Аргентины до Аляски, они в достаточно высокой степени сохранили свою сложившуюся конфессионально-культурную систему и высокую степень религиозности. Более того, достаточно радикальные взгляды на внешний мир привели не только к головокружительной территориальной мобильности, но и сохранили обострённое отношение к развитию внешней среды на национальном и глобальном уровнях. Это отношение и интерпретации на нём основанные иногда находят яркое проявление в религиозном искусстве часовенных.

Не исключено, что именно в силу перечисленных причин (которые не исключают и другие причины) в таком известном духовном центре часовенного согласия, как Дубчесские монастыри, находящиеся в приенисейской тайге, в последнее время получил новое развитие забытый было традиционный жанр настенной назидательной проповеди в виде лубочной картинки. К теме классического дореволюционного лубка в разное время обращались Е. И. Снегирев (8), Д. А. Ровинский (7), Ю. М. Лотман (3), Б. М. Соколов (9), А. А. Плетнёва (5), Е. И. Иткина (1) и др. Феномену нового лубка как рисованного настенного старообрядческого листа, в том числе размноженного с помощью современной копировальной техники, посвящены исследования автора этих строк и Екатерины Васильевны Быковой (2), с которой мы в ходе полевых исследований зафиксировали факт распространения и бытования подобных листов у часовенных старообрядцев Тувы, Красноярского края и других территорий, относящихся к бассейну Енисея. Всего за последние

годы нами было найдено и зафиксировано около двадцати разных новых лубков, получивших распространение у местных часовенных. Они относятся к разным жанрам, содержат богатую визуальную и текстологическую информацию разного характера и достойны отдельного комплексного исследования (с выяснением вопросов происхождения, авторства, техники и технологии, сюжетно-образной и стилистической составляющей, анализа включённых текстов, распространения, восприятия, бытования и т.д. и т.п.). Вообще же, отнести эти настенные листы приенисейских часовенных к новому (или современному) старообрядческому лубку позволяют их следующие характеристики. Это, как правило, рисованное изображение, выступающее в комплексе с текстологическими блоками, тиражированное с помощью современной множительной техники (эффект относительной массовости), носящее народный (не профессиональный) характер, имеющее свои сюжетные и стилистические особенности (специфично развивающие традиции классического лубка), выполняющее религиозные информативно-назидательные функции и представленные в общественном и приватном быту последователей этого согласия староверия. При этом авторами, выражающими через эти произведения характер развития своей культуры и мировоззрения, являются «матушки-инокини» и «отцы-иконописцы» из Дубчесских обителей. То есть это достаточно сложный феномен старообрядческой культуры, который в начале XXI столетия обрёл новое дыхание и показал интересные образцы развития. Нас же, в данной исследовательской ситуации интересуют отдельные сюжеты и образы, имеющиеся на некоторых произведениях современного лубочного жанра.

Имеется в виду визуальное и текстологическое отражение на современной лубочной картинке (настенном листе) часовенных старообрядцев Приенисения негативного отношения к развитию и использованию современных технологий, этиология которых выводится из демонического начала. В качестве примеров можно взять такие изображения как «Две дороги — два пути», «Всемирная сеть — Мировая паутина!», «Слово Иоанна Златоуста о страхе божием, и о еже како во святой божией церкви стояти со страхом и благочинием, и лице свое крестити крестообразно и истово полагать знамение креста» и др.

Настенный лист «Две дороги — два пути» отличает как сравнительная частота попадания в поле зрения исследователей, так и богатое содержание. Последнее представляет собой визуальное и текстовое разграничение жизни на широкий греховный и погибельный путь с одной стороны и на спасительный путь веры с другой. При этом спасительный путь естественным образом изображается картинками из исто-

рии и современности часовенного согласия, последователи которого уходили от цивилизации в таёжные дебри и уже на этой чистой земле строили благословенный мир. Нас же, в рамках данной исследовательской ситуации интересует другая часть изображения, которая дихотомически противопоставлена этому идеальному миру. Антиподом идеального в данном случае выступают картины истории и современности светского мира, который маркируется реформационными потрясениями, техническими достижениями и духовной деградацией человечества. На изображении исторические реформаторские потрясения выступают как череда известных событий, цепь которых, по мнению авторов произведения, расширила сферу греховного мира. К таким потрясениям в частности отнесены «Принятие унии» (очевидно Флорентийской), «1666» как год Большого Московского собора, закрепившего реформы церкви, «1917-1924» гг. и принесенные ими «мир, дружба, равенство, свобода», «1941-1945» как годы Великой Отечественной войны, индустриальная среда с памятником Ленину и с комментарием «Знаешь ли ты? Куда ты их ведёшь???» и сразу же даётся ответ — «К Сатане». Исторический блок завершается «1990-1992» как годами, с которых началось «Постоянное томление духа». Из описанной цепи комментированных изображений на исторические темы логично вытекают изображения их предполагаемых результатов: «Жертвы телевидения», «Распущенность нравов» и прочее. При этом обращает на себя внимание именно антинаучная и идущая от неё антитехнологичная риторика изобразительного и текстового меседжа.

Историческая эпоха на этом изображении заканчивается технологичной современностью, которую предваряет надпись «Современная наука совсем отвергла творца вселенной, что и привело сейчас их в тупик. Она помрачила людские умы». Далее на картине разворачиваются узнаваемые виды современной урбанистической среды, включающей в себя как маркеры конкретных городов, так и общие символы современного мира. В ряду городов, удостоившихся внимания часовенного художника визуально доминирует Нью-Йорк с его небоскрёбами и статуей Свободы. Под ним расположился Вашингтон, а ещё дальше Кремль, который символизирует Россию и Москву. Таким образом национальный внешний мир в этом изображении подчиняется глобальному внешнему миру и является его частью. Также не обойдён вниманием Брюссель (расположившийся между «Москвой» и «Пентагоном») как «Зверинец, в которой находится главный компьютер, связанный со всем миром. Он и закодирует или запечатлеет свою печатью почти всё человечество. Тайный разговор Сатаны подходит к концу». Находящиеся между и за этими городами объекты современной «греховной» инфраструктуры включают

в себя: «сберкасса», «банк», «монополии», «администратуру», «парламент», «школу», «училища», «институт», «университет», «медицину», «прессу», «промышленные организации», «новую аристократию» и др. Все эти объекты оплетены шупальцами зверя, напоминающего осьминога, на котором написано «Сатанизм. Сионизм».

Если урбансреда выполнена серой краской, то над ней с использованием синего цвета показан «прорыв» технологий в небо. В частности, в верхней части картины изображены самолёты, вертолёт, ракеты, спутник, символ атома, планеты и даже НЛО (!). При этом текстовый комментарий не оставляет сомнений в том, что «XX век материализма и атома, век большой цивилизации в технике и медицине... высоких полетов ввысь», оказался веком «большого нравственно духовного падения почти всего человечества». Характерно при этом, что, констатируя падение всего человечества во грех, в который раз используется наречие «почти». Этим лишний раз подчёркивается, что на земле ещё остались люди (изображённые в противопоставленной части картины), которые сохраняют традиционный узкий путь спасения души и идут именно этим путём.

Изображение современного мира показывает, как через серую неуютную городскую среду, перегруженную разными политическими, экономическими и культурными объектами по широкой наклонной дороге едут и идут греховные люди. И греховность их внешне проявляется как через использование технических средств (троллейбус, автомобиль, мотоцикл и др.), так и через их одежду (цветастые шорты, майки, кепки) и поведение (они курят, слушают магнитофон и др.). По этой наклонной греховные люди направляются прямо в разинутую пасть адского зверя, на языке которого написано «Здесь конец земным радостям». Характерно при этом, что идут и едут изображённые люди по направлению к телевизору, который находится за пастью зверя. То есть получается, что именно телевизор указывает им путь, они идут к нему и неизбежно попадают в ад. При этом сам телевизор с двух сторон поддерживают черти, а на его экране изображён чёрт в короне. Над этим телевизором изображён лозунг «Придите! Получите! Новейшая реклама. Приглашаем Всех! Всех! Всех! Приидите и поклонитесь новому царю! И «Богу»?». Таким образом ставится насущный вопрос о подмене смыслов, который происходит в современной техногенной цивилизации, которая на «свято место» поставила включённость человека в технологичную информационную коммуникацию.

Другим любопытным изображением, созданным на Среднем Енисее является настенный лист «Всемирная сеть — Мировая паутина!». В центре внимания художника находится огромный паук, который своими

лапами охватывает всю планету. При этом паук красноречиво маркирован образом дьявола и цифрой 666, а создаваемая им паутина охватывает всё изображение. На нём, помимо разных сюжетов порабощения человечества через «экуменизм», «мировое правительство» и прочие трэнды современности, чётко обозначен коммуникационный технологизм, как один из основных каналов этого порабощения. В частности, здесь имеются изображения: «Суперкомпьютера «зверь» в Брюсселе», сотового телефона с символом атома на экране, персонального компьютера, ИНН, банковской карты, смарт-карты, чипа, штрихкода на руке и, наконец, досье на человека на экране ноутбука. То есть, паутина дьявольского паука опутывает мир не только за счёт традиционных порочных явлений, но и за счёт современного технологизма, который воспринимается, интерпретируется и транслируется как отдельная угроза миру, человеку и его душе.

Характерно, что достижения современных технологий, которые угрожают сохранению традиционной ценностно-культурной системы, поборниками которой являются ортодоксальные старообрядцы, находят своё отражение и на тех картинах, которые воспроизводят сюжеты и образы классического дореволюционного лубка. Примером может служить изображение «Крестный корабль», на котором на носу лодки грешников (бритых, модно одетых, курящих, с бутылкой или пистолетом в руке и с надписью «666» на футболке), отчалившей от корабля христианской церкви и которую чёрт тянет в направлении ада, стоит и играет музыку магнитофон с вытянутой антенной. Подобное новое «технологическое» вкрапление в традиционный сюжет с одной стороны, говорит об актуальности традиционных тем в современной жизни, а с другой — о наличии в этой жизни новых угроз, в виде «технологического искуса». Другим, ещё более ярким и говорящим примером может служить упоминавшийся уже лубок «Слово Иоанна Златоустаго о страхе божием, и о еже како во святой божией церкви стояти со страхом и благочинием, и лице свое крестити крестообразно и истово полагать знамение креста». Здесь, наряду с текстом самого «Слова» в нижней части изображения, в иллюстративной части приводится сравнительное противопоставление богоугодного и недостойного моления. И если общий визуальный строй этого сюжета соответствует классическому дореволюционному лубку на эту тему, то в части, посвящённой изображению мыслей во время недостойного моления, допущена любопытная модернизация. Так, изображённый в моленном халате и стоящий перед иконой человек уронил на пол и богослужебный текст и лестовку. В качестве причины такой ситуации изображены черти, которые надоумили его помышлять о благах современной жизни во время молитвы. При этом в «облако» его мыслей

помещены образы: телевизора (доминирующий объект), магнитофона, радио, автомобиля, мотоцикла, самолётов, небоскрёбов, а также стола с бутылками и стрельбы из пистолета и ружья по мишени. Таким образом, нередко пороки современного мира воспринимаются и транслируются авторами этих изображений как производные от технологических новаций или как сами эти новации.

На фоне подобной доктринальной демонизации современной науки и техники довольно противоречиво выглядит нарастающее использование технологизма енисейскими последователями часовенного согласия. Это и использование электричества, и современных транспортных средств, и даже средств телекоммуникации. Примеры этому дают не только полевые наблюдения, но и само содержание лубков. Например, в упоминавшемся изображении «Две дороги — два пути» все технические средства расположены на «греховной» части листа. В то же время, праведный духовный и физический труд на «праведной» его части почти совершенно свободен от технологии. Почти, потому что там изображено одно техническое средство, без которого современным таёжно-речным сибирским староверам пришлось бы крайне тяжело. Это лодочный мотор, без которого эффективно использовать такую бурную реку как Енисей в летнее время практически не возможно. То есть доктринальный запрет иногда корректируется практикой, которая всегда сложнее чем теория и созданные ею идеальные модели. Также подобное противоречие сложилось в вопросе использования радио и сотовой связи. На лубках они, как правило, относятся к порочным элементам жизни. Однако в последние годы соборы енисейских часовенных разрешили их использовать с некоторыми оговорками и ограничениями (как иначе?). Так, радио разрешено использовать охотникам «чтобы слушать погоду». На самом деле понятно, что для определения погоды человеку, который вырос в тайге радио не нужно. Оно нужно для другого. Енисейские охотники живут большой соболиной охотой, которая предполагает одиночное существование добытчика на своих громадных и удалённых угодьях (смотри фильм «Счастливые люди» или «Тува. Свободные люди») в течении трёх зимних месяцев. Понятно, что в такой ситуации ему нужна хоть односторонняя, но связь с миром, в который он вернётся только в конце промыслового сезона. Что же касается сотовой связи, то её использование разрешили «на усмотрение». И если семья считает необходимым пользоваться подобной связью — то сама отвечает за это перед Богом. Ограничением в данном случае является разрешение использовать только простейшие телефоны, не имеющие камеру и прочие «лишние» функции. Ну и наиболее интересный с точки зрения нашей темы пример вхождения технологии в быт часовенных Енисея — это фото-

графирование и сканирование, а потом и размножение своих новых лубков на современной копировальной технике. Ведь спецификой старообрядческого лубка является именно его религиозность. Соответственно, прежде всего, он является объектом религиозной культуры, а значит — должен быть ограждён от влияний порочного технологизма современного общества. Однако реалии и требования жизни приводят к неизбежной эволюции как доктринальных установок, так и практики даже у таких консервативных групп, какими являются енисейские таёжно-речные часовенные староверы.

Можно сделать вывод, что, несмотря на эволюцию культуры, которая в том числе продиктована необходимостями использования современных технических средств и включения в современные коммуникационные системы, а также нарастающим влиянием американских общин, часовенные старообрядцы, создающие свои новые лубки в таком духовном центре согласия как Дубчесские монастыри, продолжают культивировать доктринально-идеальную модель мира и человека. Последняя традиционно предполагает демонизацию технологизма, который воспринимается как один из основных атрибутов и маркеров порочного внешнего мира как на глобальном, так и на национальном уровнях.

Литература:

- ☞ **Иткина Е. И.** *Русский рисованный лубок конца XVIII — начала XX века.* М.: Русская книга. 1992. 254 с.
- ☞ **Костров А. В., Быкова Е. В.** «Две дороги - Два пути»: мировоззрение староверов-часовенных в лубочных художественных образах. *Res Humanitariae.* Vol. 20, Ed. By Rimantas Balsys. Klaipeda University Publishers. 2016. С. 58-67.
- ☞ **Лотман Ю. М.** *Художественная природа русских народных картинок // Народная гравюра и фольклор России XVII-XIX вв.* М., 1976. С.247-267.
- ☞ *Мир народной картинки.* М.: Прогресс-Традиция, 1999. С. 396.
- ☞ **Плетневой А. А.** *Лубочная библия: язык и текст.* М.: Языки славянской культуры, 2013. 392 с.
- ☞ **Покровский Н. Н., Зольникова Н. Д.** *Староверы-часовенные на востоке России в XVIII-XX вв.: Проблемы творчества и общественного сознания.* М., 2002. 471 с.
- ☞ **Ровинский Д. А.** *Русские народные картинки.* Спб.: Издание Р. Голике, 1900. 355 с.
- ☞ **Снегирев И. М.** *О лубочных картинках Русского народа.* М. 1844.
- ☞ **Соколов Б. М.** *Художественный язык русского лубка.* М.: РГГУ, 1999. 264 с.
- ☞ **Татаринцева М. П., Стороженко А. А.** *Старообрядцы Тувы: ретроспектива и современность.* Saarbrücken: Lambert Academic Publishing, 2015. 137 с.
- ☞ **Толстова Г. А.** *Старообрядческие согласия Приенисейской Сибири // Материалы X Международной конференции «Старообрядчество: история, культура, современность».* Т. I. М. — Боровск, 2011. С. 167-173.



ЗАИМСТВОВАНИЯ И КАЛЬКИ В ГОВОРАХ РУССКИХ-ЛИПОВАН РУМЫНИИ

Аксиния КРАСОВСКИ,
Румыния

Многие аспекты истории и культуры старообрядцев Румынии уже освещены в ряде работ, как румынских исследователей, так и иностранных (в том числе и российских). Их говоры также представляли особый интерес во второй половине XX-го века, когда румынские языковеды – среди них и выходцы из старообрядческой общины (**Андрей Иванов** и **Феодор Кирилэ**) – проводили полевые исследования на местах компактного проживания русских-липован (название закрепившееся за старообрядцами Румынии, Республики Молдовы и Украины). На территории сегодняшней Румынии русские-липоване продолжают жить в основном в Добрудже (юго-восточная часть страны) и в Молдове, включая Буковину, но многие уже давно переселились и в Мунтению, особенно в столицу Бухарест. Эволюция их говоров тесно связана с местом проживания, так как в них отразились влияния тех национальностей, с которыми они разделяли на протяжении времени общую территорию, историю, а значит, и судьбу.

После антикоммунистической революции 1989 г., почти до сей день, изучать старообрядцев Румынии приезжают учёные из многих стран. Такой настойчивый интерес можно объяснить тем, что старообрядческая община обладает богатой культурой – особенно старорусской, на которую постепенно наращиваются элементы новых культур будь это румынская или любая другая из культур Европы и даже Америки, с которыми они продолжают входить в контакт напрямую или через румынскую культуру. То же самое можно утверждать и об языке русских-липован, принадлежащем по установлению учёных к южнославянским говорам и долгое время не подвергающемуся непосредственному влиянию современного литературного русского языка. И если до середины XX-го века длительная замкнутость общины позволила достаточно хорошо сохранить родной язык с небольшими вкраплениями румынского, украинского, тюрко-татарского и немецкого языков, то последующие ускоряющие процессы развития румынского общества, а в наши дни и всемирная глобализация, заставляют наблюдать большие языковые перемены. В основном речь идёт о кальках и заимствованиях из румынского языка, на

котором получают светское образование дети национальных меньшинств в стране, никогда не имевшие – кроме венгерского – школ и вузов на своём родном языке.

Для начала попытаемся выделить общие черты для всех липованских говоров, а также некоторые особенности, уже замеченные исследователями.

На **фонетическом уровне** по отношению к русскому литературному языку все липованские говоры объединяет:

а) фрикативное произношение согласного **г**: *Господь, Богородица, богатый, говорить, готовить, город* и др. (за исключением слов, заимствованных из румынского языка: *магазин, гараж, группа, грэдиница* и др.);

б) переход согласного **в** в **у** неслоговое в конце слов, в положении между гласным и согласным и в начале слов перед согласными: *любоу – любовь; слауна – славно; усе – все, устать-установить* и т.д. Последняя лексема, существующая и в русском языке, претерпела в липованском говоре изменение на уровне семантики, означая **встать-вставать**;

в) изменение заударных гласных **о** и **а** до качества гласного **ы**: *Журилыука (журилыуские) – Журиловка (журиловские), золыта – золото, делыть – делать*, и др.;

г) отверждение конечных губных согласных в существительных женского рода и числительных: *стен – степь, цэн – цепь, сем – семь, осим – восемь* и пр.;

д) отсутствие чередований **с/ш**, **т/ч**, **з/ж**, **д/ж** в формах настоящего времени глаголов несовершенного вида: *носю – ношу, платю – плачу, возю – возжу, виду – вижу* (но, ненавижу !!!) и др.;

е) отсутствие согласного **л** после губных согласных **б**, **п**, **в** в формах первого лица глаголов настоящего времени: *любю – люблю, спю – сплю, готовю – готовлю*;

ё) ударение в некоторых словоформах также отличается от литературного русского: *нагу – ногу, могу – могу, хочу – хочу, зямлю – землю; видал – видел; носю – ношу*.

Явление, которое отличает говоры разных сёл это **якание** или **икание**. Особенно это наблюдается в некоторых сёлах Добруджи (Сарикёй, Каркалиу), где присутствует **якание**, в то время как в других поселениях (подавляющее большинство: Журиловка, Русская Слава, город Тульча) – **икание**, т.е. гласный **е** произносится перед мягкими согласными как **я** или как **и**: *плечи – на плячах/на пличах, дети – дятей/дителей, плятёнка/плитёнка, вязёнка/визёнка, яё/иё (её)* и т.д.

На **морфологическом уровне** следует отметить уже известное всем специалистам особенность добруджских говоров: исчезновение среднего рода существительных и местоимений, которые перешли либо в мужской (село Каркалиу), либо в женский род (большинство липованских гово-

ров): мой/мая *платья*, твой/твая *пальто*, наш/наша *сило/сяло*, мой/мая *дело*. Также интересное явление даже если не очень частое перехода существительных женского рода в ряд существительных мужского рода: *большой кровать*, *нехороший кроу*.

В северо-восточных говорах такие явления не наблюдаются или очень редки. Зато для них свойственны другие особенности, как, например: образование будущего сложного времени глаголов с помощью вспомогательного глагола *мать (иметь)* и совершенного или несовершенного вида: *Я маю узять / Я возьму; Я маю брать / Я буду брать*.

Для простых липован падежи представляют большую проблему особенно при употреблении местоимений: вместо *Я тебя люблю* или *Ты мне нравишься* услышим: *Я тебе люблю* или *Ты мне нравишя*. При употреблении глаголов, заимствованным из румынского языка применяется и характерный ему падеж: например, глагол *a suna* (звонить по телефону) с родительным падежом: *Ты яё/яво сунал?* (ты ей/ему звонил?). Также, утеряли свою падежную функцию некоторые предлоги: *для мне* вместо *для меня*, *для эта* вместо *для этого*: *Для эта надо експериенцу мать (Для этого надо иметь опыт)*.

Заметим ещё и некоторые случаи изменения семантики русских слов: *пытать/спытать* – в смысле *спросить-спрашивать* (– *А ты у ей пытала? Сперва спытай, потом будишь говорить*.)

Нехватка русских слов заставляет часто употреблять такие паразитные слова как: *тая, той: Дай мне тую. / Покажи той*.

Лексический запас

Из-за столь длительного проживания вне России, не имея тесного контакта с ней, а также, в условиях отсутствия образования на русском языке липованские говоры больше всего пострадали на уровне **лексического запаса**, который, с одной стороны, сильно обеднел, сохраняя русские слова вошедшие уже в архаизмы: *расчинить/зачинить двери (вокошку)* / т.е. *открыть/закрыть дверь (окно)*; *затушить/засвятить огонь (свечку)* вместо *включить/выключить свет (зажечь свечу)*; *церква* вместо *церковь*. В основном это церковно-славянская лексика, используемая при разговоре на духовные темы. Конечно, такие разговоры ведут более грамотные в этой области люди, начитанные или просто практикующие.

Зато язык старообрядцев Румынии обогатился благодаря огромному количеству заимствований из языков окружающих национальностей, в среде которых они проживали в разное время. Это, во-первых, украинский язык с носителями, которого старообрядцы общались на протяжении почти всего своего скитания, ещё со времён проживания на Дону или на Кубани, но и после того как оселись в добруджские и молдавско-буковинские регионы по сей день. Так, во всех липованских говорах уко-

ренились такие слова украинского происхождения, как: *хлопиц*, *криница*, *барабуля*, *цыбуля*, *трохи/трошки*, *добри*, *бравый*, *бравинькый* (-ья), *дужа*, *хмара*, *хата*, *шукать* и др. В липованских говорах Добруджи сожителство с болгарским и тюрко-татарским населением позволило обогатить липованские говоры такими заимствованиями, как: *разбировать* (здесь заимствование из болгарского на смысловом уровне: понять/понимать); *бага* (виноградник), *баиштан* (бахча), *баджак* (дымоход), *зимбил* (небольшая прямоугольная кошёлка из тростника), *нардек* (джем из арбуза), *буза* (лёгкий напиток), *щирба* (уха), *баклажаны* (помидоры), *ерик* (проток), *чубук* (чаевые), *ибрик* (кувшин), *казан* (ведро), *сирники* (спички), *сирке* (уксус), *зитин* (подсолнечное масло) (последние три лексемы встречаются в сёлах Журиловка и Черкезская Слава; в остальных поселениях слова называющие эти предметы заимствованы из румынского языка или через него: *кибриты* или *кирбитки* – в последнем слове произошла метатеза, *ацет*, *алей* или *андилем*).

Больше всего липованские говоры обогатились за счёт румынского языка, **из** которого и **через** который заимствовали все лексемы называющие новые предметы и явления реалий вошедшие в их жизнь: *трен* (поезд), *гара* (вокзал), *фриджидер* (холодильник), *арагаз* (плита), *гратарь* (решётка), *калькулятор* (калькулятор или компьютер); *акт ди наитере* (свидетельство о рождении), *булетин* (удостоверение личности), *пашапорт* (заграничный паспорт), *карнет де шофер / карнет де кондучере* (водительские права); *мамалыга* (кукурузная каша); *примария* (мэрия), *трибунал* (суд), *шпиталь* (больница); *примарь /мэр*), *патречик/патрет* (т.е., через метатезу от портретчик/портрет или фотограф/ фотография), *поштарь* (почтампт), *кроитор/кройторяса* (портной/портниха), *букэтар/букэтэряса* (повар/повариха), *брутар* (пекарь), *струнгар* (токарь), *тымплар* (слесарь), *дохторица* (женщина врач), *школарь/школарица* (школьник/школьница) и т.д.

Обычно заимствованное слово получает русское окончание, т.е. изменяется в соответствии с правилами русского формообразования, что ведёт к образованию слов-гибридов: *аэропланичик* (лётчик), *грэдинаричик* (огородник, садовник), *куркан/курканка* (индейка), *курканёнык* (птенец индейки). Обычно заимствованные слова подвергаются правилам склонения русской грамматики: *Я сделала курэцению*. (Я убрала) / *Мы поехали на гару и узяли трен*. (Мы поехали на вокзал и сели на поезд.) / *Засвети лумину!* (Зажги свет!) и др.

Часто наблюдается создание глаголов-гибридов на основе корней румынских глаголов: *кырпачить* (штопать), *лэмуриать* (объяснять, убеждать), *экспликать* (объяснять), *сунать* (звонить), *леицинять* (потерять сознание), *тримитеть* (посылать), *надесенать* (нарисовать), *кондучить* (руководить/водить машину), *нашприцуица* (похмелиться) и т.д. Приве-

дём несколько примеров: *Он такой настёрный! Яуо лэмурияшь-лэмурияшь, а он съё нилэмурёны астаёца.* (Он такой упрямый! Ему объясняешь, объясняешь, а он всё-равно не понимает) / *Он уже кондучить машину.* (Он уже водит машину) / *Ты потримитил бумага?* (Ты уже послал бумага?) / *Рано утром он уже наиприцуился.* (Рано утром он уже похмелился.)

Затруднения в применении правильного окончания по нормам русского языка появляются при употреблении выражений с прилагательными: *Моя сестра работает у шпитали сора медикалэ.* (Моя сестра работает в больнице медсестрой) / *Она забыла свой акт ди наитере.* (Она забыла своё свидетельство о рождении) / *Он узал пермис ди кондучире.* (Он получил водительские права).

Часто встречаются в липованских говорах так называемые *полукальки* особенно из румынского языка: *магариный кашель* (коклюш), *газовая ламба* (керосиновая лампа), *делать козонак* (или *плячинду*, т.е. скрутни, в смысле *печь скрутни*); *узять омрык* (упасть в обморок) и т.д.

Семантические и синтаксические кальки

Для дальнейшей иллюстрации особенностей речи старообрядцев Румынии остановимся на выявлении наличия **семантических и синтаксических калек**, которые используются также активно как и заимствования. С некоторыми мы уже встречались в предыдущих примерах.

Итак, на примере румынского вопроса при встречной беседе *Си се те mai lauzi?*, русские-липоване прибегают к глаголу *хвалиться*, который притерпел в их говоре и фонетическое искажение: *Чем ещё пофалитесь?* (Как поживаете? Что ещё нового у вас?). Исходя из румынского выражения *a da drumul la televizor/radio* русские-липоване употребляют выражение *пустить телевизор/радио* вместо *включить телевизор/радио*. Глаголы *включить/включать* или *выключить/выключать* совсем не используются. Их место занимают глаголы *засветить* или *затушить*: *засветить/затушить лумину/огонь* (т.е. свет) / *телевизор/ компьютер*;

По болгарской модели наблюдается употребление синтаксической кальки с предлогом **от** вместо **из**: *У нас были гости от России.*

На основе фразовых глаголов *sein, machen, tun, nehmen* – для немецкого языка, *to be, to make, to have, to get* – для английского, *être, faire, avoir, prendre, donner* – для французского, *a fi, a face, a avea, a lua, a da* – для румынского, в речи липован появляются очень часто кальки с глаголами *взять-брать, делать-сделать, давать-дать*:

- *быть у церкви на служби* (участвовать в богослужении) или *быть презент на щединцы* (присутствовать на заседании); для старообрядцев Румынии вообще не свойственно употреблять глаголы *участвовать* или

присутствовать;

- *узять аутобус/трен/самолёт/пароход* (сесть на автобус/поезд/самолёт/пароход); *узять экзамен* (поступить, пройти или сдать экзамен); *узять кончет/ваканицу* (уйти/уехать в отпуск/на каникулы); *узять/брать меди-каменты* (принимать лекарство);

- *сделать душ/баню* (принимать душ/баню); *сделать кафью* (сварить кофе); подобно румынам и русские-липоване используют обычно глагол *делать/сделать* в смысле *готовить* или *варить* или *печь*, хотя эти глаголы также употребляются в речи: *делать щирбу*, *делать козонак*, *делать хлеб*;

- *давать телефон* (звонить) или *сунать*: *Ты ей давал телефон?*; *Ты яё/её сунал?*

Незнание или неупотребление русских аналогов для румынских слов заставляет говорящих полностью переходить на румынский язык, что происходит всё чаще и с более пожилыми липованами, которые получили образование на румынском языке или работали всю жизнь с румынами.

Более новые языковые явления происходят в говоре липован, которые временно проживают в Италии или в Испании, куда многие выехали на работу, но возвращаются домой в отпуск. Взаимоотношения с носителями итальянского или испанского, близость этих языков с румынским, способствуют им легко усваивать слова и выражения из местных говоров, а длительное проживание в этих странах сказывается и на интонации.

Из вышесказанного видно насколько отдалился язык старообрядцев Румынии от современного русского языка, особенно литературного. Но, имея в виду, что и современный русский язык сильно меняется за счёт заимствований особенно из английского, который влияет на все языки, вполне возможно, что молодое поколение сможет даже легче общаться между собой благодаря использованию нового международного словаря (интернета), который создаётся на глазах, как результат глобализирующих процессов.

Библиография:

☞ **Васченко В.**, *Lipovenii. Studii lingvistice*, Бухарест: Изд-ство Румынской академии, 2003.

☞ **Кирилэ Ф., Иванов А., Олтяну Т.**, *Probleme de dialectologie. Graiurile rusești lipovenesti din România*, Бухарест: Изд-ство Бухарестского университета, 1993.

☞ **Изотов К.**, *Язык румынских липован в зеркале современного русского языка*. / в ж. «Русский язык за рубежом», №1/2014, М., 2014, стр. 65-69.

☞ *Культура русских-липован в национальном и международном контексте* / сборник сообщений международной конференции, том 7, Бухарест, издательство «C.R.L.R.», 2019.



С ДУНАЯ НА АМУР: ПЕРЕСЕЛЕНИЕ ЗАГРАНИЧНЫХ СТАРООБРЯДЦЕВ НА РОССИЙСКИЙ ДАЛЬНИЙ ВОСТОК В НАЧАЛЕ XX-ГО СТОЛЕТИЯ

Максим Евгеньевич КУЛЬДО
Российская Федерация

Обширный Приамурский край становится владением Российской империи после заключения Айгунского и Пекинского договоров с Китаем. В 1856 году здесь была образована Приморская область, в 1858 г. – Амурская. Столь значительные территориальные приобретения стали возможны во многом благодаря деятельности генерал-губернатора Восточной Сибири Н.Н. Муравьёва, впоследствии графа Амурского. Ему же, одному из первых, принадлежала идея привлечения старообрядцев соседней Забайкальской области – семейских – для заселения и хозяйственного освоения дальневосточной окраины. Отмечая преимущества *«самой почти полезной части народонаселения в Забайкальском крае»*, в письме иркутскому гражданскому губернатору граф указывал, что семейских отличает *«от прочих тамошних крестьян хорошая нравственность, трезвое поведение, постоянное трудолюбие и примерное хозяйство»*¹.

Вопрос об использовании колониционного потенциала ревнителей древлего благочестия для хозяйственного освоения окраин империи поднимался в правительственных кругах, вопреки распространённому мнению, ранее издания вероисповедных законов 1905 года. Так, уже в 1900 году на ялтинской встрече министра финансов С.Ю. Витте с делегацией I Всероссийского съезда старообрядцев Белокрыницкой иерархии обсуждалась возможность их участия в заселении линии отчуждения Китайско-Восточной железной дороги (КВЖД) в пределах китайской Маньчжурии. Предварительным условием колонизации указанной территории всесильный сановник называл дарование полной религиозной

¹ ГАЗК, ф. 1, оп. 1, д. 17655, л. 1.

свободы, а также предоставление бесплатного проезда до района водворения, где от старообрядцев требовалось *«оберегать... интересы России и воспрепятствовать ассимиляции казаков туземным населением»*². Идею старообрядческой колонизации бассейна Амура разделял также приамурский генерал-губернатор Н.И. Гродеков.

В ноябре 1902 года делегация III Съезда посетила австрийскую Белую Криницу, где местным старообрядцам было сообщено о предложении министра финансов. Идея переселения на историческую родину при условии дарования свободы веры и при поддержке со стороны российского правительства нашла живой отклик в среде заграничных старообрядцев, испытывавших земельный голод и притеснения по национально-религиозному признаку.

В мае 1903 года Николай II утвердил разработанные Особым совещанием при министре финансов «Правила о водворении русских подданных на участках, принадлежащих обществу КВЖД», которые предполагали полную религиозную свободу и подразумевали переселение в Маньчжурию наиболее предприимчивых крестьян-старообрядцев, однако, вопреки ялтинскому заявлению Витте, за свой счёт. Для новосёлов определялся десятилетний срок обустройства на новом месте, в течение которого каждая семья могла рассчитывать на бесплатное пользование земельным наделом в 15 десятин, а также освобождение от уплаты налогов³.

Названные правила рассматривались участниками IV Съезда старообрядцев Белокрыницкой иерархии, которые приняли решение снарядить и отправить в Маньчжурию группу уполномоченных для знакомства с климатическими и почвенными особенностями региона. Окончательное решение вопроса о переселении откладывалось до возвращения ходоков. Однако этим замыслам не суждено было осуществиться – в январе 1904 года начинается война с Японией.

Война вскрыла недостатки экономического развития империи. В правительстве понимали, что восточная окраина требует к себе более пристального внимания. *«От наших успехов на Востоке, – признавал надворный советник А. Кохановский, – зависит отношение к нам на Западе, к нам и ко всему славянскому миру, которому стало трудно в Ев-*

² Селезнев Ф.А. Дмитрий Сироткин и старообрядческая колонизация Дальнего Востока в начале XX века / Доступ через интернет: <http://samstar-biblio.ucoz.ru/publ/48-1-0-1196>.

³ Лобанов В.Ф. Попытка переселения старообрядцев в Северную Маньчжурию..., с. 54.

ропе после нашего поражения. Не армия, а народ на окраине с земледельческой и промышленной деятельностью, опираясь на армию, может отстоять наши национальные и государственные интересы»⁴. Помимо хозяйственного освоения, важной государственной задачей в дальневосточном регионе признавалось решение демографической проблемы и противодействие «жёлтой угрозе» – принимавшей огромные размеры нелегальной миграции китайцев и корейцев.

В очередной раз о непревзойдённых качествах старообрядцев в хозяйственном освоении новин вспоминают после дарования наследникам Аввакума религиозной свободы. Привлечение именно старообрядцев на дальневосточную окраину подразумевала специфика региона. В письме, адресованном председателю Совета министров и одновременно главе Комитета по заселению Дальнего Востока П.А. Столыпину, главноуправляющий землеустройством и земледелием А.В. Кривошеин отмечал, что *«старообрядцы имеют крупные преимущества перед другими переселенцами, благодаря их стремлению обособляться в отдельные посёлки и проникать вглубь пустынных пространств; качество это приходится особо ценить на Дальнем Востоке, где многие районы, вполне пригодные для земледелия... остаются до сего времени незаселёнными из-за боязни обычного переселенца водвориться на участке, отрезанном от торговых центров обширностью расстояний и отсутствием путей сообщения»⁵.*

Либеральные деятели старообрядчества, в свою очередь, отлично понимали, что облегчить бремя крестьянского малоземелья, ставшего первостепенной проблемой в старообрядческой среде после решения вероисповедного вопроса, возможно только благодаря переселению. В феврале 1906 года в Москве проходит Всероссийский съезд крестьян-старообрядцев, на котором, как и ожидалось, острая земельная нужда становится лейтмотивом крестьянских докладов. В сложившейся ситуации Совет старообрядческих съездов принимает решение об отправке на Дальний Восток группы ходоков, которые по возвращении могли ознакомить своих односельчан с условиями водворения и особенностями хозяйствования на этой российской окраине.

В конце июля 1907 года в Москву прибывают 15 крестьян-старообрядцев, уполномоченных своими обществами в качестве ходоков для отправки на Дальний Восток. Австрийскими старообрядцами Серетского уезда Черновицкой губернии Буковинского края были уполномочены

⁴ АВПРИ, ф. 148 (Тихоокеанский стол), оп. 487, д. 760, л. 33 об.

⁵ Там же, л. 110 об.

Абрам Васичкин, Кондрат Петров и Андрей Митрофанов⁶. Они поведали, что после их переселения в XVIII столетии из пределов Османской империи в Австрию население увеличилось, а земли не прибавилось, вследствие чего в австрийских старообрядческих сёлах проживало немало безземельных крестьян, вынужденных заниматься различными работами. Уполномоченные отмечали, что более 2000 подданных австрийского императора изъявили желание переселиться в Россию.

Все хлопоты, связанные с организацией поездки, Совет принял на себя. Руководителем группы был назначен отец Дмитрий Смирнов, знавший о крае не понаслышке: священник принимал участие в русско-японской войне. 31 июля ходоки покинули Москву, 8 августа вслед за группой на восток империи отправился Дмитрий Смирнов со своим помощником С.И. Куницыным. В конце октября осмотр земель был окончен, и в ноябре группа благополучно возвратилась обратно. В результате поездки в Амурской области по реке Зея за старообрядцами было зачислено около 6000 земельных долей, на которых могли водвориться до 2000 семей.

С 1908 года на историческую родину начинают возвращаться отдельные партии австрийских, болгарских, румынских, а также турецких липован. В своих прошениях о принятии в подданство они отмечали, что вдали от родины никогда не забывали о России и всегда сохраняли надежду на возвращение. «Мы, – писали подданные румынского короля, – русские люди. Мы не забыли своё отечество и Государя, хотя живём на чужбине. Если предки наши бежали за границу, то бежали от жестокого гонения, ради сохранения веры Христовой. А теперь, когда объявлена Государем в России свобода исповедания веры, мы стремимся в своё отечество, чтобы послужить Родине и нашему Царю»⁷.

Местами выхода австрийских старообрядцев стали селения Белая Криница, Климоуцы, Соколинцы и Лукавцы Черновицкой губернии Буковинского края. Их румынские собратья отправлялись из городов Пятра-Нямц, Брэила и Яссы, селений Русская Слава, Гиндэрешть (Новое Село), Журиловка, Сарикёй, 23-я Миля, Старая Килия, Магмудия, Свистовка, Каменка и Переправа. Татарницу покидали болгарские старообрядцы. Среди румынских переселенцев распространены фамилии Цукановых, Егоровых, Фёдоровых, Захаровых, Кононовых, Петровых,

⁶ К вопросу о переселении на Дальний Восток старообрядцев. – М., 1908. – с. 3.

⁷ **Лобанов В.Ф.** *Возвращение старообрядцев (1900-1913 гг.)* // Россия и АТР. – 1994. – № 2. – с. 18-19.

Авдеевых, Осиповых, Ласточкиных. Фамилии Романовых, Сергеевых, Афанасьевых, Кондорович, Михайловых, Васильевых, Тимофеевых характерны для выходцев из Австрии⁸.

Для зарубежных старообрядцев, переселявшихся на казённые земли Азиатской России, Министерством внутренних дел были разработаны временные правила принятия в русское подданство. На имя министра внутренних дел направлялось прошение о принятии в подданство, к которому прикладывались акты состояний (метрики о рождении и браке), заверенные у российских дипломатических агентов (впоследствии от подобной практики пришлось отказаться в силу малочисленности сотрудников российского внешнеполитического ведомства в Придунайских землях). Непременным условием одобрения прошения называлось наличие подписки о выполнении всех обязательств по отношению к стране выхода⁹.

В 1909 году министром финансов сделано распоряжение о беспопытном пропуске всего перевозимого румынскими и австрийскими переселенцами имущества. Это правило касалось не только сельскохозяйственных орудий, но также рыболовных снастей, лодок и прочих подобного рода вещей, холодного и огнестрельного оружия, за исключением автоматических пистолетов и револьверов усовершенствованных систем¹⁰.

Связующим звеном между государственными учреждениями и переселенцами выступал Совет старообрядческих съездов. Его деятельность выражалась, главным образом, в ходатайствах перед правительством о расширении для переселенцев из старообрядцев льгот. В 1907 году Совет возбудил вопрос об упразднении для переселявшихся на казённые земли Приамурского края зарубежных старообрядцев установленного законом пятилетнего срока предварительного водворения. Ходатайство было удовлетворено, и утверждённые императорским указом 13 марта и 22 октября 1908 года постановления Совета министров предполагали вступление переселенцев в русское подданство вскоре после прибытия на переселенческие участки и принесения верноподданнической присяги. Роль Совета заключалась также «в непосредственной и нравственной помощи переселенцам в виде приискания новых мест для поселения». Для разъяснения зарубежным старообрядцам требуемых за-

⁸ Хохлов В.П. *Опыт исследования старообрядческих родословий...*, с. 300.

⁹ ГАРФ, ф. 102, оп. 65, 1908 г., д. 14 ч. 14, л. 4-4 об.

¹⁰ Труды X Всероссийского съезда старообрядцев..., с. 97.

коном правил переселения и помощи в составлении прошений о принятии в русское подданство в Австрию был командирован особый уполномоченный Василий Мельников. Дважды – в 1908 и 1909 годах – Мельников посещал Дальний Восток, где в круг его обязанностей входило взаимодействие с местной администрацией по вопросу о водворении переселенцев, организация в их среде потребительских обществ и кредитных товариществ, устройство школ, строительство церквей и регистрация религиозных общин¹¹.

Следует отметить, что многие видные деятели старообрядчества сочувствовали делу переселения, жертвуя немалые суммы, что вполне понятно: представители многих старообрядческих династий банкиров и промышленников были выходцами из деревни, насущные проблемы которой были им знакомы. С 1 августа 1908 года по 1 августа 1909 года П.П. Рябушинским внесено в кассу Совета на земельно-переселенческие нужды 2630 рублей 70 копеек, для храмового строительства на Дальнем Востоке – 500 рублей. Кроме того, Банкирским домом братьев Рябушинских выделено 500 рублей на организацию школьного дела на дальневосточной окраине. 200 рублей пожертвовано И.А. Пуговкиным для отправки к австрийским новосёлам уполномоченного В. Мельникова. Д.В. Сироткиным для поездки на Дальний Восток священника внесено 50 рублей¹².

В 1909-1910 отчётном году Н.А. Бугровым внесено на переселенческие нужды 1000 рублей, Д.В. Сироткиным на аналогичные цели пожертвовано 510 рублей 79 копеек, П.П. Рябушинским – 260 рублей 79 копеек, Банкирским домом братьев Рябушинских – 500 рублей. В.Е. Мельниковым выделено 126 рублей. Кроме того, от Переселенческого управления поступило 140 рублей на оплату дороги отправившемуся к новосёлам священнику Артемию Соловьёву, а также 132 рубля 87 копеек – для провоза церковной утвари¹³.

В августе 1908 года особым распоряжением Совета на Дальний Восток командировается Василий Мельников для ознакомления с условиями водворения 385 австрийских новосёлов (101 семья), прибывших весной того же года. Целью командировки также становился сбор сведений о местном рыболовном промысле в связи с ожидавшимся вскоре прибытием румынских старообрядцев-рыбаков.

¹¹ Труды XI Всероссийского съезда старообрядцев..., с. 83.

¹² Там же, с. 38.

¹³ Там же, с. 28, 30.

Вынесенные из поездки замечания были опубликованы Мельниковым в нескольких номерах журнала «Церковь». Из сделанного автором описания узнаём, что на всём протяжении Сибирского пути кипятки для переселенцев отпускались бесплатно. На переселенческих пунктах имелись аптеки и больницы, на узловых станциях переселенцам предоставлялась горячая мясная пища по цене 5 копеек за порцию. Для детей до 10 лет и больных питание отпускалось бесплатно. Покупать пищу, как правило, приходилось только бессемейным: семья могла прокормиться детской порцией, состоявшей из двух блюд. Также детям отпускалось бесплатно по бутылке молока на семью. От Сретенска до Благовещенска переселенцы пользовались бесплатным питанием, предоставляемым земской организацией, которая в качестве сопровождающих назначала в переселенческие партии врача и двух фельдшеров. В Приамурском крае земства организовывали также переселенческие лавки, из которых товары для новосёлов отпускались по заготовительным ценам¹⁴.

Группа австрийских старообрядцев заняла участок Аламно на реках Малая Пера и Лано. Их выбор оказался весьма удачен: на участке находились хлебородные земли, а также лесные угодья, в дальнейшем через его территорию планировалось проведение железнодорожной линии. На новом месте бывшие подданные австрийского императора основали селения Климоуцы и Семёновка, расстояние между которыми не превышало 10 вёрст. В 1908 году в первом из основанных селений обосновались 88 семей, в соседнем – 12.

Удивление уполномоченного вызвало то, что по прибытии на участок он застал не землянки, а готовые дома. В Климоуцах их оказалось 64, в Семёновке же все 12 семей проживали в избах. В землянках, сооружённых из круглого леса и опущенных в ямы, приходилось ютиться лишь тем, кто прибыл поздно и запоздал с постройкой. Начало строительства они переносили на весну. Многие переселенцы прибыли без семей и весной планировали отправиться за ними в Австрию, где некоторые не успели продать своего имущества. На новом месте старообрядцы стали прививать оспу, их часто навещали земский врач и фельдшер¹⁵.

Климоуцы новосёлы выстроили по образу липованских слобод одной улицей на протяжении почти трёх вёрст. Избы возводились также по аналогии с заграничными. Дом закладывался из тонкого леса и обмазывался изнутри и снаружи перемешанной с соломой глиной, полы оставались

¹⁴ Мельников В. *С Дальнего Востока // Церковь*. – 1908. – № 45. – с. 1530-1531.

¹⁵ Мельников В. *С Дальнего Востока // Церковь*. – 1908. – № 42. – с. 1428.

земляными, крыши сооружались из короткой драпки.

В Климоуцах Мельников посетил всенощную службу. *«За богослужением, — пишет наблюдатель, — новосёлы собрались в тех же липованских кафтанчиках с косыми воротничками и медными застёжками, какие обыкновенно встречаются у старообрядцев, живущих в Австрии, Румынии и Турции. Пение с тем же своеобразным довольно распевистым напевом, какое, если кто бывал за границею в старообрядческих церквах, несомненно слышал там за церковным богослужением»*¹⁶.

На новом месте австрийские переселенцы осели крепко — некоторые успели выдать дочерей замуж за старожилов. Несмотря на то, что семь семейств австрийских старообрядцев покинули область, Мельников делает оптимистические прогнозы о будущем новосёлов. *«Впечатление от переселившихся старообрядцев, — отмечает уполномоченный, — получается чрезвычайно отрадное. Они, бесспорно, на новом своём месте приживутся и окрепнут навсегда, так что о возвращении своём «вспять» и не подумают. Несомненно также и то, что здесь они посозидуют те же «липованския» слободы с мазанками, с земляными в них полами, какие мы встречаем у наших старообрядцев в пределах Австрии, Румынии и Турции. Религиозный культ у них останется тот же, какой они сохраняли за границею, живя среди немцев, румын и турок, если только, разумеется, будут иметь храмы и духовенство. Словом, они, по-видимому, нисколько не отступят как в житейском, так и в религиозном быту от тех традиций, какие ими унаследованы от своих великих предков...»*¹⁷

Осенью 1908 года в российский пограничный город Рени (Бессарабская губерния) прибыли 17 семей румынских старообрядцев, вопреки правилам, без предварительного прошения о принятии в русское подданство. Ходатайство Совета о переселении их на Дальний Восток без решения вопроса о подданстве успеха не имело: навигация на осеннем Амуре уже прекратилась, переселенческие бараки в Сретенске, где можно было переждать зиму, оказались заняты. Прибывшие были вынуждены дожидаться весны в городе. Весной следующего года сюда прибыла более многочисленная партия румынских старообрядцев в составе 460 семей, и также без предварительного прошения. Из переселенцев Советом была организована депутация во главе с М.И.

¹⁶ Мельников В. С Дальнего Востока. У новосёлов // Церковь. — 1908. — № 47. — с. 1608.

¹⁷ Там же, с. 1609.

Бриллиантовым и В.Е. Мельниковым. В столице депутаты встретились с председателем Совета министров П.А. Столыпиным, главнуправляющим землеустройством и земледелием А.В. Кривошеиным, начальником переселенческого управления Г.В. Глинкой, директором департамента общих дел А.Д. Арбузовым, председателем старообрядческой комиссии в Государственной Думе В.А. Карауловым и прочими высокопоставленными лицами. На сей раз ходатайство имело успех – Совет министров постановил всех прибывших в Рени старообрядцев пропустить на Дальний Восток без предварительного одобрения прошения о подданстве. Спустя некоторое время со станции Рени на Дальний Восток отправились 470 семей румынских старообрядцев (2880 человек)¹⁸.

Всепоподданнейшие отчёты приамурской администрации за 1908-1914 годы позволяют установить точное число зарубежных старообрядцев, переселившихся в указанное время в Амурскую область:

Страна выхода	Показатели	Годы						
		1908	1909	1910	1911	1912 - 1913	1914	Всего
Австро- Венгрия	Число семей	101	2	27	1	-	1	132
	Число душ	385	5	105	1	-	3	499
	Число ходоков	3	2	2	-	-	-	7
	Всего	388	7	107	1	-	3	506
Королевство Румыния	Число семей	1	423	27	-	-	-	451
	Число душ	5	2071	63	-	-	-	2139
	Число ходоков	8	-	-	-	-	-	8
	Всего	13	2071	63	-	-	-	2147
Королевство Болгария	Число семей	-	5	-	-	-	-	5
	Число душ	-	26	-	-	-	-	26
	Число ходоков	-	-	-	-	-	-	-
	Всего	-	26	-	-	-	-	26
Итого за год		401	2104	170	1	-	3	2679

В соседнем Приморье оседали, преимущественно, выходцы из Румынского королевства. В 1909 году в области водворились 453 переселенца, в 1910 – 329, в 1911 – 118, в 1912 – 78, в 1913 – 6, в 1914 – только 2.

¹⁸ Труды XI Всероссийского съезда старообрядцев..., с. 85, 98.

Всего же за указанный период Приморская область приняла 986 зарубежных старообрядцев¹⁹.

К 1909 году на Дальнем Востоке российские и зарубежные старообрядцы-переселенцы основали 15 собственных селений, 14 из которых располагались в Амурской области и только 1 – в Приморской. В Амурской области они облюбовали участки по рекам Зея и Селемджа (левые притоки Амура). В Приморской области новосёлы заселили участок Верхнеспасский, располагавшийся в 43 верстах выше Хабаровска. Василий Мельников отмечал, что всего переселенцы заняли 13 участков²⁰. Данные, предложенные уполномоченным, можно представить в виде нижеприведенной таблицы:

№	Переселенческий участок	Места выхода	Основанные селения
<i>Амурская область</i>			
1	<i>Аламно</i>	<i>Австрия (Белая Криница, Климоуцы, Соколинцы и Лукавцы)</i>	<i>Климоуцы и Семёновка</i>
2	<i>Фелицановский</i>	<i>Румыния (Каменка). Австрия (Белая Криница, Климоуцы, Соколинцы и Лукавцы)</i>	<i>Ново-Каменка</i>
3	<i>Юлтуган</i>	<i>Румыния (23-я Миля, Магмудия и Сарикёй)</i>	<i>Рождественка</i>
4	<i>Нылгинский</i>	<i>Румыния (Каракиой, Новое Село)</i>	<i>Георгиевка</i>
5	<i>Маркукчин</i>	<i>Румыния (Каракиой)</i>	<i>Селения не основали «за неимением для этого законного числа семейств»</i>
6	<i>Лохвицкая дача</i>	<i>Румыния (Каракиой, Новое Село)</i>	<i>Селения не основали</i>
7	<i>Романовский</i>	<i>Россия (Жуковец Каменец - Подольской губернии)</i>	<i>Романовка</i>
8	<i>Усть-Дымо</i>	<i>Россия (Шура Каменец-Подольской губернии)</i>	-
9	<i>Калмыковский</i>	<i>Румыния (из разных мест). Россия (Бессарабская губерния)</i>	-

¹⁹ Кабузан В.М. Дальневосточный край в XVII – начале XX в. (1640-1917)...., с. 205.

²⁰ Мельников В. Переселение старообрядцев (Из доклада уполномоченного Совета съездов) // Церковь. – 1909. – № 49. – с. 1368-1369.

№	Переселенческий участок	Места выхода	Основанные селения
Амурская область			
10	Александровский	Румыния (Журиловка)	Александровское
11	Усть-Мамынский	Румыния (Слава Русская)	Слава и Галактионовка
12	Абайканский	Болгария (Татарица). Румыния (Новое Село)	Татарица
Приморская область			
13	Верхне-Спасский	Румыния (Брэила и Старая Килия). Россия	Верхне-Спасск

Следует отметить, что некоторые из переселенцев, не удовлетворившись условиями региона, возвращались на прежние места жительства. В 1911 году Амурскую область покинули 633 румынских старообрядца (28,8% всех обратников)²¹. В 1912 году обратников из румынских старообрядцев значилось 20 человек (2,6%)²².

В 1911 году обратники, включая румынских старообрядцев, называли следующие причины возвращения на родину²³:

Критерий	Число семей	% обратного движения
Не понравился край	175	28,97%
Недостаточность средств	134	22,18%
Малосильность семьи	82	13,58%
Болезнь семьи	39	6,64%
Таёжный характер местности	32	5,3%
Падёж скота	17	2,81%
Наводнение	18	2,98%
Сырость участка	25	4,14%
Кочковатость участка	12	1,9%
Смерть членов семьи	14	2,32%
Суровый климат	8	1,32%
Бездорожье	9	1,49%
Разлад в семье	6	0,99%

В 1909 году в Амурскую область для удовлетворения религиозных нужд новосёлов прибывает священник Артемий Соловьёв. С партией

²¹ Обзор Амурской области за 1911 год. – Благовещенск, 1912. – с. 21.

²² Приложение к Всеподданнейшему отчёту Военного Губернатора Амурской области за 1912-1913 гг. – Благовещенск, 1915. – с. 19.

²³ Обзор Амурской области за 1911 год. – Благовещенск, 1912. – с. 23.

румынских переселенцев в 1909 году на Дальний Восток проследовали 4 священника. Один из них – Григорий Борисов – был запрещён митрополитом Белокриницким Макарием; в письме митрополит поставил священнику категорическое условие: «если возвратишься в Румынию, то будешь священником, а пойдёшь в Россию – будешь запрещён»²⁴. Макарий остался непреклонен, несмотря на уговоры епископа Александра Рязанского. Священник Борисов, тем не менее, отправился на Дальний Восток, где обосновался вместе с земляками в Приморской области на участке Верхнеспасском. Впоследствии, по просьбе Совета, архиепископ Московский Иоанн восстановил опального священника.

В 1910 году состоялся I Съезд амурских старообрядцев-переселенцев. В августе следующего года участники II Восточно-Амурского съезда, открытого в деревне Бардагон, обратились к Освященному собору старообрядческих епископов с просьбой об учреждении на Дальнем Востоке особой епископской кафедры и помощи в устройстве школ грамотности и церковного пения. Также новосёлы ходатайствовали о признании их Совета в качестве особого филиала Всероссийского Совета старообрядческих съездов²⁵.

В 1911 году была учреждена епархия Амурско-Иркутская и всего Дальнего Востока, в состав которой вошли старообрядческие приходы Амурской, Приморской, Забайкальской и Якутской областей, а также Иркутской губернии. В сан епископа новообразованной епархии был рукоположен священноинок Иосиф (Иаков Антипин), избравший местом своего пребывания село Бардагон в Амурской области²⁶. Также у дальневосточных старообрядцев имелись планы по возведению монастыря в качестве епископской резиденции.

Интересно отметить, что в 1910 году старообрядцев, желавших принять российское подданство и переселиться на Дальний Восток, оказалось 372 семьи в Румынии (1689 человек), 119 семей в Болгарии (558 человек), а также 12 семей в Австрии (58 человек). Всего 503 семьи (2305 человек). В итоге переселились только 68 семей²⁷. В Переселенческом управлении говорилось о возможном возвращении в Россию до 100 тысяч зарубежных старообрядцев. Что же стало препятствием ре-

²⁴ Труды XI Всероссийского съезда старообрядцев..., с. 166.

²⁵ РГИА, ф. 821, оп. 150, д. 463, л. 121.

²⁶ **Иеромонах Никита (Добронравов).** *Старообрядцы Дальнего Востока в Китае (1917-1958 гг.)* / Доступ через интернет: <http://www.starover.religare.ru/print7057.html>

²⁷ Труды XI Всероссийского съезда старообрядцев..., с. 168

эмиграции заграничных старообрядцев на Дальний Восток? Следует выделить несколько причин.

Переселению старообрядцев в Россию препятствовали правительства стран выхода, незаинтересованные в оттоке крепких хозяев и исправных налогоплательщиков. Болгарские власти, например, установили для переселенцев определённый возрастной ценз: ими могли стать лица, моложе 18 и старше 45 лет²⁸. Румынское правительство также чинило всевозможные препятствия для переселенцев при выдаче заграничных паспортов. Был издан специальный закон, согласно которому они лишались права продажи собственных участков частным покупателям, приобрести же их могла только казна, назначавшая низкие цены, от чего старообрядцы несли значительные материальные убытки²⁹. Также против переселения агитировали и некоторые духовные лица за границей.

Против переселения зарубежных старообрядцев высказывались некоторые сотрудники российского Министерства иностранных дел. Русский посол в Вене князь Л.П. Урусов заявил о непродуманности подобного шага. По его мнению, переселение, задевая интересы австро-венгерского правительства, создавало напряжённость в отношениях между двумя странами. Кроме того, князь считал, что Россия не имела недостатка в колонистах внутри страны, переселение же русского элемента из Буковины и Галиции могло повлечь за собой освоение освободившихся территорий немецкими и польскими крестьянами из западной части Галиции. «Такая замена дружелюбно настроенного к нам населения на одном из самых важных и опасных пунктов нашей границы поляками или немцами, – заключал посол, – будет очень нежелательна как в политическом, так, в особенности, в стратегическом отношении»³⁰.

Начиная с 1911 года, для старообрядческой колонизации открывается среднеазиатский регион. Зарубежные старообрядцы получают разрешение селиться в Семипалатинской и Семиреченской областях.

Наконец, отсутствие материальных средств не позволяло многим старообрядцам возвратиться на историческую родину. Затраты на местах водворения были также велики. Согласно подсчётам Переселенческого управления, в первый год хозяйствования на Дальнем Востоке новосё-

²⁸ Труды XI Всероссийского съезда старообрядцев..., с. 169.

²⁹ Мельников В. *Переселение старообрядцев* (Из доклада уполномоченного Совета съездов) // Церковь. – 1909. – № 49. – с. 1368-1369.

³⁰ АВПРИ, ф. 148 (Тихоокеанский стол), оп. 487, д. 760, л. 108 об.

лам требовалось затратить не менее 750 рублей. В многочисленных письмах старообрядцев встречаются жалобы на отсутствие необходимых средств – «силы нет хозяйничать». Недостаточная материальная обеспеченность и семейная малосильность становятся первостепенными причинами обратного движения переселенцев.

Литература:

☞ Архив внешней политики Российской империи (АВПРИ), ф. 148 (Тихоокеанский стол), оп. 487, д. 760.

☞ Государственный архив Забайкальского края (ГАЗК), ф. 1, оп. 1, д. 17655.

☞ Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ), ф. 102, оп. 65, 1908 г., д. 14 ч. 14.

☞ **Иеромонах Никита (Добронравов).** *Старообрядцы Дальнего Востока в Китае (1917-1958 гг.)* / Доступ через интернет: <http://www.starover.religare.ru/print7057.html>

☞ **Кабузан В.М.** Дальневосточный край в XVII – начале XX в. (1640-1917): Историко-демографический очерк. – М., 1985.

☞ К вопросу о переселении на Дальний Восток старообрядцев. – М., 1908

☞ **Лобанов В.Ф.** *Возвращение старообрядцев (1900-1913 гг.)* // Россия и АТР. – 1994. – № 2. – с. 15-28

☞ **Лобанов В.Ф.** *Попытка переселения старообрядцев в Северную Маньчжурию накануне русско-японской войны // XX век и военные конфликты на Дальнем Востоке: тезисы докладов и сообщений.* – Хабаровск, 1995. – с. 53-55

☞ **Мельников В.** *Переселение старообрядцев* (Из доклада уполномоченного Совета съездов) // Церковь. – 1909. – № 49. – С. 1368-1370

☞ **Мельников В.** *С Дальнего Востока* // Церковь. – 1908. – № 42. – с. 1428-1429.

☞ **Мельников В.** *С Дальнего Востока* // Церковь. – 1908. – № 45. – с. 1530-1533.

☞ **Мельников В.** *С Дальнего Востока. У новосёлов* // Церковь. – 1908. – № 47. – с. 1606-1609.

☞ Обзор Амурской области за 1908 год. – Благовещенск, 1910.

☞ Обзор Амурской области за 1909 год. – Благовещенск, 1910.

☞ Обзор Амурской области за 1910 год. – Благовещенск, 1911.

☞ Обзор Амурской области за 1911 год. – Благовещенск, 1912.

☞ Приложение к Всеподданнейшему отчёту Военного Губернатора Амурской области за 1912-1913 гг. – Благовещенск, 1915.

☞ Приложение к Всеподданнейшему отчёту Военного Губернатора Амурской области за 1914 год. – Благовещенск, 1915.

☞ Российский государственный исторический архив (РГИА), ф. 821, оп. 150, д. 463.

☞ **Селезнев Ф.А.** *Дмитрий Сироткин и старообрядческая колонизация Дальнего Востока в начале XX века* / Доступ через интернет: <http://samstar-biblio.ucoz.ru/publ/48-1-0-1196>.

☞ Труды VIII Всероссийского съезда старообрядцев в Нижнем Новгороде 2-4 августа 1907 г. – М., 1908.

☞ Труды X Всероссийского съезда старообрядцев, приемлющих священство Белокриницкой иерархии, в Нижнем Новгороде 18-19 августа 1909 года. – М., 1910.

☞ Труды XI Всероссийского съезда старообрядцев, приемлющих священство Белокриницкой иерархии, в Москве 19-20 августа 1910 года. – М., 1911.

☞ Хохлов В.П. Опыт исследования старообрядческих родословий // Старообрядчество Сибири и Дальнего Востока. История и современность. Местные традиции. Русские и зарубежные связи. Материалы международной научной конференции. – Владивосток, 2000. – с. 293-301.



70-ЛЕТИЕ ПЕРЕЕЗДА РУССКИХ-ЛИПОВАН ИЗ РУМЫНИИ В РОССИЮ (НА ПРИМЕРЕ ЖИТЕЛЕЙ СЕЛА УСПЕХ АСТРАХАНСКОЙ ОБЛАСТИ)

**Анна Геннадьевна КУРМЕНЕВА,
Российская Федерация**

Из поколения в поколение русские-липоване, противостоявшие церковным и социальным реформам и заселившиеся в результате преследований и гонений в течение XVIII века румынскую Добруджу, более трёх веков передавали потомкам любовь к отчизне и хранили истинно русские традиции.

Волна гордости за свою историческую родину и новые мечты о возвращении возникли в XX веке, когда Великая освободительная миссия советской армии в ходе Второй мировой войны избавила Румынию от фашистского режима, принесшего её русским жителям притеснения и голод.

Возможность репатриации появилась в послевоенные годы, в которые разрушенная четырёхлетними боями страна остро нуждалась в притоке рабочей силы.

Переезд на Родину

В соответствии с Постановлением Совета министров СССР от 1 июля 1947г. реэмигрантам из Румынии разрешался въезд в страну с упрощением порядка оформления гражданства. Согласно именным спискам граждан русской национальности, переселившимся из Румынии в Астраханскую область¹, из села Сарикёй прибыло 210 семей (998 человек)², а из села Каменка (Каркалиу) – 120 семей (594 человека)³.

Вследствие поспешного оформления некоторые имена в выданных на территории Советского Союза документах были искажены (например, «Ирина» вместо «Арина»), а фамилии многими семьями умыш-

¹ ГААО. Ф-Р-2233. Оп.4. Д.239. Л. 2-49.

² из них мужчин – 298 (рыбаков – 210), женщин – 299, детей до 16 лет – 401.

³ из них мужчин – 195 (рыбаков – 120), женщин – 188, детей до 16 лет – 221.

ленно записаны по прозвищам, полученным в Румынии.

Переезд осуществлялся в несколько этапов. Из румынских сёл липован с имуществом перевозили на своих машинах в порт Констанца советские солдаты, откуда им предстояло добираться пароходом «Карл Маркс» до Одессы. Из Одессы до Астрахани людей, их скот и имущество переправляли в товарных вагонах. На протяжении пути переселенцы обеспечивались продуктовым пайком, на детей выделяли манную крупу. Так, например, перевозившая в Россию корову семья Бужоровых, придумала способ питаться в пути горячей едой: «*Мать бегала – подоит, а мы тут уже закинем манки, а потом едем и ядим*»⁴. Но позаботились о своей дальнейшей судьбе, увы, далеко не все переселенцы.

Реэмигрантов распределили для проживания в двух посёлках Астраханской области, получивших с новыми жителями и новые названия – село Успех (посёлок Корейский) и село Речное (бывшая Тюменевка).

Село Успех, в которое переехали, в том числе, и мои родные, находится в Камызякском районе⁵, на расстоянии около 40 км от Астрахани, в Прикаспийской низменности. Оно расстроилось вдоль берега речки Кал, впадающей в реку Кизань – одного из рукавов дельты Волги. Летом



Улица в Успехе

Успех напоминает цветущий сад: огороды, сады и виноградники, цветы у домов так контрастируют с подходящей к селу со стороны дороги голой степью! Однако в 1947 году местность, на которую буквально «высыпали» её новых жителей, совсем нельзя было назвать обжитой и обустроенной.

Русские-липоване из Румынии добрались на разоренную войной и голодную Родину осенью, незадолго до Покрова. Переселенцев перевозили на машинах из Астрахани в Успех, где распределили в оставшиеся от ранее проживавших там корейцев, но уже обворованные дома. Окна, двери, полы, заборы – всё, что могло быть применимо в своём жилище,

⁴ Записано от **В.И. Бужоровой**, 1937 г.р., с. Успех.

⁵ Название «Камызяк» произошло от татарского слова «камыся» - корень камыша, обильно растущего вокруг учуга (забойки для ловли рыбы). В 17 веке на нынешней территории района на волжских просторах и рукавах возникло более 10 учугов. Впоследствии на месте этих станов появились сёла рыбаков, существующие и поныне.

вынесли из временно опустевшего посёлка жители соседнего села Увары. Селили по одной семье в комнате, таким образом, в каждом доме проживало по 2-3 семьи из нескольких человек. Отсутствие надёжной крыши над головой в преддверии зимы, холод и голод, удалённость от воды (корейские дома располагались в стороне от реки) и отсутствие дров, степь, кишущая змеями, ужас от окружающей действительности и страх выживания – вот неполный перечень испытаний, с которыми столкнулись реэмигранты с детьми.

«Тутка ничего не было, пустыня была, змеи ды воронки, ды люди голодные. На берегу кинули нас... А после в пабарванные хаты рассялили – корейцы раньше там жили – одне стены, ни вокошек, ни дверей – ничевенько. В Рамынии нам немецкие кварталы обещали. Не поняли – какие после войны такие немецкие кварталы – Россия вся разволочена. Отцы наши, первое, шапки сняли и нам в ноги: «Простите нас, дети, Христа ради! Мы вас на жизнь вязли, а оказалось за змий» - вспоминает Евдокия Климовна Лабушева⁶.

Выживание

Переселенцам обещали дать подъёмные. Государство выделило безвозмездную ссуму в 5000 рублей на семью, которая обесценилась на следующий же день после выдачи. Началась денежная реформа, и при обмене купюр сумма уменьшалась в тысячу раз. Из продовольствия снабдили только мукой – 2-3 мешка на семью. Как потом оказалось, помощь была единовременной: *«Сколько было слёз, когда мы приехали суда. Как чижало было выжить. Мы-то горя не хватило такого, а люди имели много детей... И были безалабэрные некоторые, оне думали, каждый раз будут давать деньги»⁷.*

Многие семьи во главе с дальновидными хозяевами переезжали в послевоенную Россию со своими строительными материалами и инструментами, хозяйственной утварью и прочим скарбом, скотом и запасами продуктов. Рыбаки перевозили снасти и свой рыболовный инвентарь, некоторые – даже лодки.

Первым делом предстояло обустроить жилища. На коромыслах носили воду с реки, месили глину, засыпали полы, клали печи – утепляли дома к зиме. Топиться в степной местности можно было только кизяком и камышом. На несколько семей строили бани по-чёрному. К замороз-

⁶ «Легенды Астраханских липован», ж-л *Живая старина*, № 2, 1998г.

⁷ Записано от **В.И. Бужоровой**, 1937 г.р., с. Успех.

кам, с Божьей помощью, успели.

Сложнее обстоял вопрос с пропитанием. На ловлю рыбы, спастись от голода которой так рассчитывали переселенцы, действовали ограничения – ловить можно было на удочку и только определённое количество. В случае несоблюдения этих требований сажали в тюрьму: «5 бабошек и 5 лет»⁸ давали. Поэтому часто, укрываясь от посторонних глаз, пойманную в удалении от посёлка рыбу тут же и готовили, а оставшиеся кости закапывали.

Справляться с голодом помогало также и собирательство – искали коренья, мололи их в муку и пекли лепёшки.

А в конце 1947 года: «...дали нам по 200 грамм рису небитого. А мы



Анна Курменес и Васса Бужорова (ноябрь, 2016 г.)

толкушки сделали деревянные и били толкачём, а не было у нас ещё ни кур, ничего, били, провевали, да кашу варили, выживали люди» – рассказывает Васса Ивановна Бужорова⁹.

Перенести первую зиму¹⁰ в Успехе удалось не всем. Пришедшее во многие семьи горе подтолкнуло на новый переезд: «А у кого семьи, люди стали пухнуть с голоду. Да кто в Кизляр, кто на Кубань, кто куда! Разбеглися по всей России! Кто аж за границу думал как перябраться назад в Молдавию»¹¹, а «...у кого терпенья было – тот остался»¹².

Обустройство на новом месте

Весной 1948 года в посёлке Успех было образовано рыболовецкое коллективное хозяйство «30 лет Октября». Помимо рыболовного промысла колхозом были реконструированы под полеводство степные участки земель, налажено орошение, восстановлено также выращивание

⁸ Записано от В.И. Бужоровой, 1937 г.р., с. Успех.

⁹ Записано от В.И. Бужоровой, 1937 г.р., с. Успех.

¹⁰ по меркам тех лет зима 1947-1948 гг. была тёплой - только - 16° С - записано от С.В. Бужорова, 1923 г. р., с. Успех.

¹¹ Записано от В.И. Бужоровой, 1937 г.р., с. Успех.

¹² По воспоминаниям Е.К. Лабушевой – «Легенды Астраханских липован», ж-л Живая старина, № 2, 1998г.

риса в оставшихся от корейцев чеках. Жители работали в колхозе за трудодни, а заработок получали от собранного урожая в определённом проценте. Вопрос с пропитанием, несмотря на изнуряющий труд, всё ещё был сложным: *«А выдавали по 200 грамм хлеба – за работу. Пойдёшь же поработаешь, а давали только 200 грамм хлеба. Што там! Да чёрный как кизяк был»*¹³.

Предприимчивые жители спешили обзавестись домашним скотом. Чудом и уловками выкормили и сохранили в первую зиму скотину, перевезённую из Румынии. Но и тут власть, державшая в «ежовых рукавицах» переселенцев, устанавливала свои порядки: *«8 кг масла надо было сдать государству, если корову держишь. Вот как! Сами кормите, а государству надо эти 8 кг масла. А масла если не собрал, надо молоко носить, а молоко носить надо аж в Увары!»*¹⁴.

Необходимость физического труда как условия выживания отразилась и на судьбах юных переселенцев: *«Я художник была бы. Как я любила рисовать! Я и так, нарисую и дом, и деревья, и ступенечки к речке – всё наизусть рисовала, не глядела ни на чаво. Всё нарисую – и мостинку, как в воду спускаться, но время такое было... На пятнадцать лет работать пошла уже. Рис сеяли, а потом мы, как люди семейные не идуть, а мы девчонки. Один день-ночь яво поливали – глядеть всё надо, чтоб он в воде был всё время, чеки эти наливали. Четверо нас было, и вот мы так мотались... Помилуй Бог, вал пробьёт хде, и крысы были. Воды не будет – рис погибнет. И мы ходили дежурили, чтоб вал не пробило, нигде не тёк»*¹⁵.

Но всё же сохраняющиеся бытовая неустроенность и недостаток должного пропитания вынуждали липован искать новые места проживания. К 1950-60-м годам многие переселенцы перебрались в более плодородные земли Краснодарского и Ставропольского краёв, в Дагестан (Кизляр) и саму Астрахань. Переехали в Астрахань и мои родные. Осуществить побег из колхоза возможно было только зимой, когда не велись сезонные работы. Сначала отправились в город мужчины, где нашли возможность для устройства на работу на Кирпичный завод. Завод обеспечивал временным жильём в бараках и предоставлял землю под строительство. Поэтому переезд нашей семьи прошёл к весне, а дом на новом месте неустанным трудом был возведён за одно лето 1961 года.

¹³ Записано от **В.И. Бужоровой**, 1937 г.р., с. Успех.

¹⁴ Записано от **В.И. Бужоровой**, 1937 г.р., с. Успех.

¹⁵ Записано от **В.И. Бужоровой**, 1937 г.р., с. Успех.

Липоване, оставшиеся жить в селе, также обзаводились новыми жилищами. К 1960-м годам выстроились ряды домов вдоль берега реки. Близость к воде была необходима для облегчения сельской жизни, но сырость не позволила возвести традиционные саманные дома во всём селе. Чтобы избежать весенних затоплений, жители камышитовых домов с фундаментом, ближе всего расположенных к реке, соорудили вал.

Сохранение традиций в селе

Среди переселенцев было много молодёжи, надевавшейся с переездом на добрые перемены. Когда трудности первоустройства остались позади, и жизнь немного устоялась, свадьбы не замедлили себя ждать. А благодаря им поддерживались и фольклорные традиции – обряду старались соответствовать. Также первое время не забывались и традиционные гулянья из календарного праздничного круга (Масленица, Крещение,



колядки на Рождество). Кроме того, в семьях за домашней работой было принято напевать песни – они служили своего рода формой общения. Поэтому дети могли перенимать песни от родителей. Таким образом, молодому поколению переселенцев удалось впитать и подхватить песенную традицию липован.

С середины 1950-х годов строительство учреждений культуры в стране носило массовый характер, в него были включены и колхозы. Сёла благоустраивались комплексом культурно-воспитательных и бытовых учреждений. Так, в районном центре Камызяк появился Дом культуры, а в Успехе – клуб и библиотека.

По инициативе молодых жительниц был создан ансамбль «Старинушка» – замужние женщины с маленькими детьми таким способом устраивали для души свой досуг, собирались по вечерам за песнями в помещении библиотеки. В состав ансамбля входили:

- Барбулина Елизавета Липатовна (1931 г.р., Каркалиу);

- Бужорова Васса Ивановна (1937 г.р., Каркалиу);
- Головенкова Елена Трофимовна (1938 г.р., Каркалиу);
- Гордеева Таисия Никифоровна (1938 г.р., местная);
- Котова Ксения Трифоновна (1934 г.р., Сарикёй);
- Кутузова Марфа Артамоновна (1931 г.р., Сарикёй);
- Лабушева Евдокия Климовна (1932 г.р., Сарикёй);
- Мартынова Федосья Липатовна (1938 г.р., Каркалиу);
- Панкратова Елена Липатовна (1929 г.р., Каркалиу).

По благоприятному совпадению, в Советском Союзе возобновлялась связь с традиционной народной культурой, фольклором. Стимулом для развития самодеятельности служили проводимые в стране смотры, конкурсы, фестивали художественной самодеятельности. И утверждённая система клубных учреждений позволила поддерживать и реализовать инициативу талантливых жительниц Успеха.

Организатором выступлений коллектива являлся клубный работник Елена Чётикова, благодаря деятельности которого ансамбль «Старинушка» регулярно выступал с концертами не только в Доме культуры Камызяка и сельских клубах района, но и перед профессиональной публикой в Астраханской консерватории и даже на гастролях в Куйбышеве¹⁶. Сценическими костюмами служила традиционная одежда липован.

Областным методическим центром народной культуры города Астрахань при участии ансамбля «Старинушка» была проведена реконструкция обряда «вождения стрелы», что позволило зафиксировать и изучить угасающую традицию.

А с 1990-х годов, узнав, что в селе есть коллектив, исполняющий старинные песни, в гости к участницам ансамбля стал приезжать фольклорный ансамбль «Раздивье» во главе с художественным руководителем Ириной Вячеславовной Тарасовой, продолжили деятельность молодые и заинтересованные этнографы Астраханского Областного научно-методического центра народной культуры Светлана Борисовна Тарнавчик и Елена Владимировна Паунова. В результате многочисленных экспедиций была не только зафиксирована песенная традиция (в том числе проведены видео- и аудиозаписи свадебного обряда), но и скопирована традиционная одежда липован.

Но всё же главным испытанием в сохранении традиций переселенцев

¹⁶ название города Самара с 1935 по 1990 гг.

стало безбожие, царившее в Советском Союзе. Надежды на строительство своей церкви воплотить липованам Успеха не удалось. Властями было разрешено духовное окормление только в действующей (что удивительно) старообрядческой церкви в Астрахани¹⁷. Успеховцы сами ездили разыскивать церковь в город. Им удалось договориться о регулярном приезде священника в село для исполнения треб и исповеди только в первые годы проживания, а для венчания, крещения и остальных Таинств ездили в церковь¹⁸. В целом, этот временный выход из положения не решал ситуации. При работе в колхозе, ведении домашнего хозяйства и всех заботах, находить время на поездки в церковь (в отсутствии транспорта и хороших дорог) не представлялось возможным.

Попытка открыть свой молеальный дом в селе также не увенчалась успехом: *«Хотели мы тут церкву построить, а нам пригрозили. Не дали. А люди хотели. Да и хату приспособили – старики там жили, да поразбежались люди. А мы иконы там поставили, да и ходили молиться, а нам опять пригрозили»*¹⁹.

Поэтому единственным хранителем Веры явилась домашняя молитва и обязательное расположение красного угла в доме. По мнениям потомков, переселенцам удалось пронести Веру через всю жизнь, вопреки об-



стоятельствам! В современное время в опустевшем доме инициативные жители сделали своими силами ремонт и всё же обустроили молеальню, принеся в неё из дома иконы: *«И в праздники, и под воскресенье ходят молиться туда. Да, молеальню сделали. Батюшка одобрил. Ездит сюда. Ну, мы молимся*

*дома, а это всё-таки церква. Так што у нас дело идёт. И я причащалась, исповедывалась. Молодёжь ещё не бросает, Слава Богу»*²⁰.

¹⁷ Русская Православная Старообрядческая церковь во имя Покрова Пресвятой Богородицы.

¹⁸ Записано от С.В. Бужорова, 1923 г.р., с. Успех.

¹⁹ Записано от В.И. Бужоровой, 1937 г.р., с. Успех.

²⁰ Записано от В.И. Бужоровой, 1937 г.р., с. Успех.

Будущее села

На сегодняшний день село Успех насчитывает порядка 180 жителей²¹, около 20 из которых – старожилы. В большинстве своём его уроженцы отправлялись в молодости в города – сначала уезжали учиться и не возвращались, а в 1990-е годы, когда распалось колхозное хозяйство, вынуждены были искать работу в других местах, вливаясь в иную среду.

Хоть и крещены все были по старообрядческой традиции, но сохранили свою культурную идентичность и диалект только те, кто непрерывно проживал в селе. Городская же среда не оставила шансов для самобытности, научила своему языку, прервала вековые традиции в покинувших село семьях. Так, не удалось сберечь отличную от окружающих культуру липован и моим родным, переехавшим в Астрахань, и многим-многим другим уроженцам Успеха.

Но стоит отметить, что песенные традиции липован не пропали. Созданный в Астрахани в 2004 году как творческая лаборатория Фольклорный ансамбль «Веретено» под руководством С.Б. Тарнавчик с точностью исполняет бережно собранные в экспедициях липованские песни на многочисленных фестивалях и конкурсах по всей России.

А недавнее событие и вовсе вселяет оптимизм! 23–24 сентября 2017 г. в честь 70-летия годовщины переезда липован из Румынии в Астраханскую область в посёлке Успех состоялся большой праздник. Его организовали местные жители и Благотворительный фонд по сохранению православных общин в рамках реализации проекта Ресурсный центр истории и культуры русского старообрядчества «Русская связь». Нужно отметить, что директором Фонда является протоиерей Георгий Полиектович Ефимов, родители которого были переселены в Успех из села Сарикёй.

Долгожданную радость встречи разделили между собой старожилы села и их семьи, делегация от Общины русских-липован в Румынии во главе с председателем Силвиу Феодор, гости из старообрядческих общин Краснодарского края, а также учёные, исследовавшие культуру липован и дружная команда Фонда.

В центре праздничных дней – воскресное богослужение с крестным ходом. Целых 70 лет липоване Успеха мечтали о своей церкви! И вот при поддержке Фонда и большими стараниями местных жителей с мая

²¹ по данным на 01.01.2017г. Паспорта муниципального образования «Камызякский район» за 2016 г.

2017 г. в посёлке возводится храм в честь преподобного Паисия Великого! Старожилы возлагают на это событие большие надежды – они верят, что благодаря появлению храма, в посёлок вернутся многие его уроженцы, уехавшие в молодости в город.



Привезённые делегацией в дар успеховцам иконы, традиционные женские костюмы и собранные липованами Румынии средства на строительство храма растрогали жителей села до слёз. Ещё один ценный подарок вручил прихожанам села иерей Никола Бобков из Москвы – по

поручению митрополита Московского и Всея Руси Корнилия он передал икону преподобного Паисия Великого, напрестольное Евангелие и ответственный адрес успеховцам в честь праздника.

По отзывам жителей села, впервые состоявшийся в Успехе праздник удивил их своим размахом и единением! Хочется надеяться, что это важное событие станет переломным в истории села с таким славным названием, принесёт добрые перемены, укрепит в его жителях веру Христову и воодушевит потомков переселенцев на изучение своих корней!

Литература:

☞ Зудин А.И., Власкина Н.А., 2016, *Русская связь: история и культура старообрядчества юга России и зарубежья*. Приморско-Ахтарск: Благотворительный фонд по сохранению православных общин.

☞ Иванова О.А., 2015, Календарные традиции астраханских липован. *Лики культуры, искусства и музыки в информационном пространстве XXI века*. Сборник материалов I Международной научно-практической конференции. Под общей редакцией С.С. Чернова. Новосибирск. Издательство: ООО «Центр развития научного сотрудничества», стр. 155-160.

☞ Липинская В.А., 2008, *Липоване Астраханской области: эмиграция и реэмиграция. Судьба старообрядчества в XX-начале XXI вв.: история и современность*. Сборник научных трудов и материалов. Выпуск 2 / Ответ. ред. и состав. С. В. Таранец. Киев, стр. 76-107.

☞ Паспорт муниципального образования «Камызякский район» за 2016 год.

☞ Паунова Е.В. 1998, *Легенды Астраханских липован. Живая старина*, № 2, с. 41-43.

☞ Сведения ГКУ АО «Государственный архив Астраханской области».



ОБЩИНА ВО ИМЯ СВЯЩЕННОМУЧЕНИКА И ИСПОВЕДНИКА АВБАКУМА В ГОРОДЕ ЕКАБПИЛС (ЛАТВИЯ) В КОНТЕКСТЕ ИСТОРИИ СТАРООБРЯДЦЕВ - ПОПОВЦЕВ В СТРАНАХ БАЛТИИ

**Роман Александрович МАЙОРОВ,
Российская Федерация**

Уже в конце XVII – начале XVIII вв. Прибалтика стала пристанищем для русских старообрядцев, которые были вынуждены покинуть свою родину. Старообрядцам-беспоповцам, поселившимся на этих землях, посвящено в историографии много серьёзных исследований, тогда как тема истории старообрядцев-поповцев данного региона остаётся в науке почти неизученной. Между тем в первой половине XX века в странах Балтии существовало несколько приходов белокриницкого согласия, имевших своих священников.

В начале XX столетия при Рижской фарфорово-фаянсовой фабрике Кузнецовых существовал старообрядческий храм, окормлявшийся отцом Афанасием Миловановым. До Первой мировой войны он был главным центром поповцев в Прибалтике. Отец Афанасий не только окормлял рижан, но и ездил в соседние регионы (в том числе на территорию сегодняшней Литвы). Во время Первой мировой войны Кузнецов эвакуировал сотрудников своей фабрики в Россию, с ними уехал и отец Афанасий. В Вильнюсе и на хуторе Окмяне Вильнюсского воеводства служил священник Дорофей Ранцев (рукоположен епископом Егорьевским и Рязанским Александром (Богатенко) в 1916 г.), однако, поскольку Вильнюс между двумя мировыми войнами принадлежал Польше, этот священник не мог до Второй мировой войны окормлять литовских прихожан. Между тем в районе Шауляя ещё до Первой мировой войны существовала община белокриницких христиан, не имевшая своего пастыря после отъезда отца Афанасия из Риги. Пригласить в Литву священника из Москвы в годы лютых гонений на Церковь не представлялось возможным, и старообрядцы начинают переписку с Румынией.

Епископ Кишинёвский (в будущем митрополит Белокриницкий) Иннокентий (Усов) сообщил, что к ним может приехать из Жуанвиль-ле-Пон (под Парижем) священник Кирилл Иванов, и прислал его адрес. В 1939 г. отец Кирилл прибыл в Литву и начал активную пастырскую деятельность – крестил, венчал, совершал различные требы у поповцев, а также присоединял желающих беспоповцев. Наиболее известной семьёй, присоединённой отцом Кириллом от беспоповцев к белокриницким, было семейство Анисима Рыбакова. Его сын, протоиерей Иоанн Рыбаков, и по сию пору служит белокриницким священником в станице Ханской в Адыгее и является старейшим старообрядческим священником в России. В 1939 г. отец Кирилл совершил поездку в латвийский Даугавпилс, где присоединил к Церкви одну из местных беспоповских общин. В августе 1944 г. отец Кирилл был арестован и отправлен в воркутинские лагеря, а с 1948 г. находился на поселении в Коми АССР. Впоследствии отцу Кириллу удалось покинуть СССР, но старообрядческий приход в Жуанвиль-ле-Пон перестал существовать во время Второй мировой войны, поэтому дальнейшее его служение связано с другими приходами. С августа 1960 г. до весны 1961 г. он служил в Канаде, затем жил в США, а с Пасхи 1962 г. обслуживал старообрядцев в Сиднее. Живя в Австралии, священник переписывался со своими прихожанами в Литве. Скончался отец Кирилл 8 февраля 1983 г. от инсульта и похоронен на кладбище Rookwood в Сиднее.

После войны староверы-поповцы продолжали проживать на территории Прибалтики, но со смертью отца Доротея Ранцева были вынуждены обращаться к священникам, проживающим за пределами Прибалтийских республик (в России, Белоруссии и на Украине). Возрождение поповского старообрядчества в Прибалтике началось чуть более 10 лет назад и связано с образованием прихода во имя священномученика и исповедника Аввакума в городе Екабпилс (Латвия).

Екабпилс – город на Даугаве с очень интересной историей. Расположен он в 140 км от Риги и примерно в 90 км до Даугавпилса. На месте современного Екабпилса существовало поселение латгалов, затем здесь в 1237 г. Ливонским орденом был построен каменный «Крестовый замок» – по-немецки Кройцбург. Он много раз менял своих владельцев и со временем перешёл во владение баронов Корфов. Вокруг сформировалось немецко-латышское поселение. С другой стороны Даугавы после раскола возникло поселение русских староверов, бежавших от преследований патриарха Никона и его последователей. Их поселение

напротив Кройцбурга было известно как Гельмгольфская слобода. С 1670 г. оно стало называться Якобштадтом в честь давшего ему городские права Якоба Кеттлера, герцога Курляндского и Земгальского (одного из самых ярких правителей Курляндии). В те годы это была пограничная застава Курляндского государства, находившегося в феодальной зависимости от Речи Посполитой. Тут могли селиться русские и поляки, немцы получили это право только в 1764 г. В Российской империи расположенные на разных берегах реки Якобштадт и Кройцбург (Крустпилс) входили в состав Курляндской губернии и Витебской губернии соответственно. По одной из версий в одном из селений около Якобштадта родилась в 1683 г. Марта Скаврнская – будущая императрица Екатерина I.

В 1962 г. Екабпилс и Крустпилс объединились в один город. По состоянию на 1 января 2015 г., по данным Центрального статистического управления Латвии, численность населения города составила 23 019 жителей, а по данным Регистра жителей (Управление по делам гражданства и миграции, МВД) – 24 553 человек. При этом надо учитывать, что в Екабпилсе, как и в целом в Прибалтике, значительная часть населения работает за границей, поэтому сложно сказать, сколько сейчас народу реально проживает в городе. По официальным данным, русских в городе – 27,58%, но реально их больше, да и к староверам относятся тут не только этнические русские. В городе есть 2 католических храма, лютеранский, православный в юрисдикции ЛПЦ МП (Латвийской Православной Церкви Московского Патриархата). ЛПЦ же принадлежит основанный в XVII в. Свято-Духов монастырь, в котором хранится чудотворная Якобштадтская икона Божией Матери.

Старообрядцы жили в Екабпилсе и его окрестностях со времени основания города. Историю екабпилсской беспоповской общины подробно описала З.Н. Зимова. Начало регулярных служб в нынешней Покровской моленной она датирует 1889 г., но её строительство началось раньше.

В среде беспоповцев Прибалтики не раз возникала мысль о необходимости восстановления священства, но немногие знали, где его взять. Как мы видели выше, в первой половине XX столетия было немало присоединений к белокрыницкому согласию, но приход советской власти прервал эти процессы. В начале XXI в. некоторые наставники вновь стали задумываться о поисках священства, но мало кто был готов к реальному поиску... Одним из готовых к такому поиску был молодой наставник Василий Васильевич Волков (1978 г.р.). Родился он в Екабпилсе,

с детства посещал моленную и под руководством старого наставника Харлампия Тимофеевича Данилова осваивал церковные службу и пение. Несколько лет он учился в Училище при Рижской Гребенщиковской общине, но в 1995 г. произошло знаменитое разделение в общине, и будущий отец Василий оказался на стороне отца Алексея Каратаева и вместе с ним принялся за создание Богоявленной поморской общины. В 2000 г. отец Василий был послан служить в Виляны в Латгалию, где женился на девице Таисии и откуда был приглашён на родину на постоянное служение в Покровский храм г. Екабпилс (с 2002 г.). Отец Василий прочитал много литературы и понимал необходимость священства, он активно общался с представителями разных согласий, изучал их историю. В 2005 г. по рекомендации польских поморцев Екабпилс посетил владыка Софроний – архиепископ Канадо-Американский и Австралийский Белокриницкой Митрополии с духовенством своей епархии. С этого момента начинается общение екабпилских староверов с Белокриницкой Митрополией. Ещё до присоединения отца Василия и его рукоположения в священники по своей инициативе начинают присоединяться к поповству отдельные прихожане Покровской общины. Присоединяют их приехавшие с владыкой отца Никола Якунин с Аляски и Порфирий Торан из Орегона. Окончательно убедившись в правоте белокриницкой иерархии, отец Василий в 2006 г. летит в США, где принимает сан диакона, а затем священника (на Крестопоклонной неделе 2006 г.). В помощь молодому священнику был поставлен во чтецы прихожанин екабпилсской общины Вадим Лукашов, нынешний бессменный уставщик храма.

По возвращении в Екабпилс начался серьёзный конфликт с представителями Центрального совета Древлеправославной поморской церкви Латвии. Новостроенский собор ДПЦ Латвии, проходивший 24-25 июля 2006 г. в Даугавпилсе, принимает постановление «О вероотступничестве В. Волкова», однако многие прихожане поддержали своего наставника и решили принять священство. Встал вопрос, где молиться? Часть прихожан выступала за то, чтобы бороться за старую моленную, часть – за строительство нового храма. По благословению архиепископа Софрония решили строить новый храм, чтоб не начинать историю восстановления священства со скандала. Сначала арендовали маленький домик недалеко от моленной. Со временем был приобретён участок земли с одноэтажным домом на улице Яна Акуратера (Jāņa Akuratera iela). Сегодня этот дом перестроен в очень уютный храм Свщмч. и исп. Аввакума. При храме строится колокольня. И хотя строительство храма ещё не закон-

чено, община имеет полноценное место для совершения регулярных богослужений.

Летом 2010 г. началась перестройка храма. К домику была пристроена трапезная, в которой проходят праздничные обеды и лекции. Во время одного из архипастрыхских визитов в Прибалтику архиепископ Софроний, помимо Латвии, посетил прихожан в литовском Шауляе и поклонился мощам виленских мучеников в Вильнюсе. На праздник архангела Михаила 2010 года архиепископ Софроний поставил во священосцы ко храму Свщмч. Аввакума Никиту Цветкова, а через неделю – преподавателя Московского старообрядческого духовного училища Романа Майорова.

Информация о появлении нового поповского храма в Латвии быстро облетела страны Балтии. На праздники в храм приезжают не только старообрядцы-поповцы из разных уголков Латвии, но и прихожане из Литвы (Вильнюс, Шауляй, Клайпеда). Многие из них стали духовными чадами отца Василия, некоторые имеют духовных отцов в России. Регулярно в храм приезжают бывшие прихожане отца Кирилла Иванова с детьми. Отец Василий также регулярно посещает разные уголки Прибалтики, где проживают старообрядцы, и, кроме того, присоединяет к Церкви новообращённых. В тесной связи с общиной с 2015 г. действует Балтийское общество Священномученика и исповедника Аввакума, устраиваются просветительские лекции. В 2016 г. община получила официальную государственную регистрацию. Жизнь прихода освещается на страничке «Екабпилсская старообрядческая община Прибалтийской епархии» в социальной сети «Facebook».

За годы существования храм посещали разные старообрядческие священники. Особенно большую поддержку оказывает священноиерей Порфирий Торан из Орегона. В 2011 г. храм посетил Рижский митрополит Латвийской Православной Церкви Московского Патриархата Александр (Кудряшов). Неоднократно в храме бывали исследователи старообрядчества, например, заведующий кафедрой славянской филологии Торуньского университета им. Н. Коперника Михал Глушковский (Польша), директор Музея истории и культуры старообрядчества Виктор Иванович Осипов (Россия), доктор Стефан Пастушевский (Польша).

15 декабря 2016 г. на праздник свщмч. и исп. Аввакума община отметила своё десятилетие. На праздник собралось много гостей из Латвии, Литвы и России. Были получены многочисленные поздравления от организаций и учёных из России и Польши.

Помимо Екабпилса, с осени 2017 г. отец Василий Волков совершает также богослужения в Риге, что даёт возможность посещать старообрядческие службы большому количеству прихожан из стран Балтии.

Участок, на котором стоит храм Свщмч. и исп. Аввакума, был приобретён в кредит. Молодой общине очень сложно оплачивать его каждый месяц. Большие затраты уходят на строительство. 31 октября 2016 г. священноиерей Василий Волков подал прошение Собору о помощи храму. На Освященном соборе 3 октября 2017 г. отец Василий зачитал доклад и просьбу оказать финансовую помощь для окончания работ по строительству приходского храма во имя Священномученика и исповедника Аввакума. Собор благословил *«иерея Василия Волкова вместе с делегатами Латвийского прихода прибыть и поехать по приходам для сбора средств»*. Визит латвийской делегации в Румынию ожидается в 2018 г.

Как показано выше, территория Прибалтики в разные годы XX столетия окормлялась пастырями, которые подчинялись то Белокриницкой Митрополии, то Московской Архиепископии (с 1988 г. – Митрополии). Такое положение было обусловлено политической нестабильностью в регионе. Отдельной кафедры в странах Балтии у белокриницких староверов не было, споров о юрисдикционном подчинении тоже – священники честно окормляли приглашавших их прихожан. Только в начале XXI в. Прибалтика неожиданно становится «спорной» территорией.

В 2002 г. к Русской Православной старообрядческой Церкви присоединился епископ Германский и Северо-Европейский «авксентьевского» Синода Церкви ИПХ Греции Антоний (в миру Михаэль Хэрцог, 1949 г.р.). Побывавшего до старостильников и у католиков, и у протестантов клирика приняли через крещение. После этого он за 8 дней прошёл все ступени церковной иерархии до диакона, затем был пострижен в монашество с именем Амвросий в честь Амвросия Медиоланского и посвящён в сан священника. 27 октября 2002 г. в Покровском кафедральном соборе на Рогожском кладбище в Москве состоялась хиротония священноинока Амвросия во епископа Аугсбургского и всея Германии. Некоторое время в юрисдикции новопоставленного епископа пребывало всего два прихода по 15-30 человек. Тогда епископ Амвросий обратился к Собору с просьбой включить в его епархию страны Балтии. Освященный Собор РПСЦ 9-11 февраля 2004 г. постановил включить в состав епархии Аугсбургской и всея Германии Эстонию, Латвию и Литву и именовать преосвященного Амвросия епископом Аугсбургским, всея Германии и стран Балтии. Следующий собор, состоявшийся в Москве 19-22

октября 2004 г., избрал епископа Амвросия правящим архиереем Санкт-Петербургской и Тверской епархии с титулованием «епископ Санкт-Петербургский и Тверской» и при этом поручил «продолжить окормление Аугсбургской и всея Германии епархии и стран Балтии». В 2005 г. епископ Амвросий подал прошение разрешить ему оставить свою кафедру и перейти в Белокриницкую митрополию. Причиной такого прошения епископ Амвросий назвал финансовые трудности, отдалённость Германии от России, а также общую договорённость между двумя центрами Белокриницкой иерархии, согласно которой все зарубежные старообрядческие приходы и епархии находятся в подчинении Белокриницкой, а не Московской Митрополии. Собор 18-22 октября 2005 г. определил: «по примеру III Вселенского Собора, как изложено в послании к Памфилийским епископам «по благоусмотрению и необычайному снисхождению» (по Синтагме Матфея Властаря, гл. 28 буквы Е), Освященный Собор постановляет освободить епископа Амвросия от обязанностей правящего архиерея Санкт-Петербургской и Тверской, и временного окормления Аугсбургской и всея Германии и стран Балтии епархий и «признал справедливым, чтобы он не священнодействовал и не рукополагал, если не будет позволено от местного епископа» (по Синтагме Матфея Властаря, гл. 28 буквы Е)». При этом епархию Аугсбургскую и всея Германии упразднили, а относившуюся к ней территорию стран Балтии передали Санкт-Петербургской и Тверской епархии. В Белокриницкой митрополии перешедшему владыке был определён первоначальный титул «епископ Аугсбургский и всея Германии». Для полноты картины отмечу, что уже 20 июня 2007 г. епископ Амвросий письменно уведомил Митрополита Белокриницкого и всех древлеправославных христиан Леонтия (Изота) о своём уходе из старообрядческой Церкви. Ни во время архиерейства Амвросия, ни после его ухода Московская Митрополия не имела на территории Прибалтики ни одного прихода и не ставила священников специально для Латвии, Литвы и Эстонии. Единственный храм Московской Митрополии в Прибалтике находится в Калининградской области Российской Федерации (настоятель иерей Виталий Норкин). Община существует уже 12 лет, 6 августа 2017 г. состоялось освящение храма митрополитом Московским и всея Руси Корнилием (Титовым). Храм не входит в Санкт-Петербургскую и Тверскую епархию, а непосредственно подчинён Митрополии.

Приход во имя свщмч. и исп. Аввакума Белокриницкой Митрополии в Екапилсе со времени своего основания в 2006 г. входил в состав так

называемой Зарубежной (Канадо-Американской) епархии, так как был под окормлением епископа Софрония. Со временем стало очевидно, что деятельность отца Василия простирается за пределы Екабпилса, и он имеет большое количество духовных чад в разных городах Латвии и Литвы. Великий Освященный Собор Белокрыницкой Митрополии 24 октября 2012 г. принял «решение открыть и наименовать Прибалтийскую Епархию с резиденцией в г. Екабпилсе (Латвия)». Епархию было постановлено считать вдовствующей и временно поручить окормлению владыки Софрония. Собор благословил священноиерея Василия Волкова быть официальным представителем новосозданной епархии и заниматься её регистрацией.

Несмотря на то, что обе митрополии рассматривают Прибалтику как свою каноническую территорию, обе стороны стараются пребывать в братской любви. Отец Василий Волков неоднократно посещал Москву и по благословению архиереев участвовал в богослужениях в Покровском кафедральном соборе на Рогожском кладбище. В 2011 г. отец Василий прочитал лекцию о жизни старообрядцев в Латвии для студентов Московского старообрядческого духовного училища. Российские старообрядцы также с интересом посещают приход в Екабпилсе и молятся со своими прибалтийскими братьями и сёстрами по вере.

Приход священномученика и исповедника Аввакума в г. Екабпилс – главный центр старообрядцев-поповцев в странах Балтии на сегодняшний день. Он является официальным центром Прибалтийской епархии Белокрыницкой Митрополии. Образованный в 2006 г. приход объединяет не только старообрядцев, осознавших необходимость священства в начале XXI в., но и потомков старообрядцев-поповцев, много лет проживающих на территории стран Балтии. Несмотря на финансовые трудности, приход развивается динамично и, вполне возможно, в скором времени на территории стран Балтии появятся новые храмы старообрядцев-поповцев.

Литература:

✠ **Майоров Р.А., Волков В.В.**, свящ. 2014. *Старообрядческий священник Кирилл Иванов в воспоминаниях его литовских прихожан*. Staroobrzędowcy za granicą 2: Historia, Religia, Język, Kultura. Toruń, стр. 219-227.

✠ Екабпилс. Доступ через интернет 2017-06-26: <https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%95%D0%BA%D0%B0%D0%B1%D0%BF%D0%B8%D0%BB%D1%81>

✠ **Жилко А.Н.**, *Мое служение*, 2016. Рига.

✠ **Илия (Герцог)**. Доступ через интернет 2017-10-30: <<https://ru.wikipedia.org/wiki/%>

D0%98%D0%BB%D0%B8%D1%8F_(%D0%93%D0%B5%D1%80%D1%86%D0%BE%D0%B3)#cite_note-credovu-2>

☞ Освящение храма в Калининграде. Православный старообрядческий церковный календарь 7526/2018. Москва, стр. 194.

☞ Постановление Освященного Собора Русской Православной Старообрядческой Церкви, состоявшегося в граде Москве 9-11 февраля 2004 года (н. ст.). Доступ через интернет 2017-10-30: < <http://tpsc.ru/docs/postanovleniya-coborov/os2004/>>

☞ Постановления Освященного Собора Белокриницкой митрополии (град Брэила, 22 октября 2013 года н.ст.). Доступ через интернет 2017-10-30: <http://ruvera.ru/articles/postanovleniya_osvyashennogo_sobora_belokrinickoiy_mitropolii_grad_br%D0%B5ila>

☞ Постановления Освященного Собора Русской Православной Старообрядческой Церкви (состоявшегося в граде Москве 19-22 октября 2004 г. н. ст.). Доступ через интернет 2017-10-30: < http://tpsc.ru/docs/postanovleniya-coborov/os2004_oct/>

☞ Постановления Освященного Собора Русской Православной старообрядческой Церкви, состоявшегося в граде Москве 18-22 октября 2005 г. н. ст. Доступ через интернет 2017-10-30: < <http://tpsc.ru/docs/postanovleniya-coborov/postanovleniya-osvyaschennogo-sobora-russkoy-pravoslavnoy-starobryadcheskoy-tserkvi-sostoyavshegosya-v-grade-moskve-822-oktyabrya-2005-g-n-st/>>

☞ Протокол Великого Освященного Собора Белокриницкой Митрополии 24 октября 2012 г. Доступ через интернет 2017-10-30: http://samstar.ucoz.ru/news/protokol_velikogo_osvjashennogo_sobora_belokrinickoj_mitropolii_24_oktjabrja_2012_g/2012-11-10-5638

☞ **Слесарев А.В. Амвросий (Херцог).** Бывший епископ Аугсбургский и всяя Германии. Доступ через интернет 2017-10-30: <<http://anti-raskol.ru/pages/375>>

☞ **Тайван Л.Л., По Латгалии,** 1988. Москва: Искусство.



IMAGINEA FEMEII STAROVERE ÎN ORIZONTUL CULTURII EUROPENE: „CAZUL MOROZOVA”

Gabriel MARDARE,
România

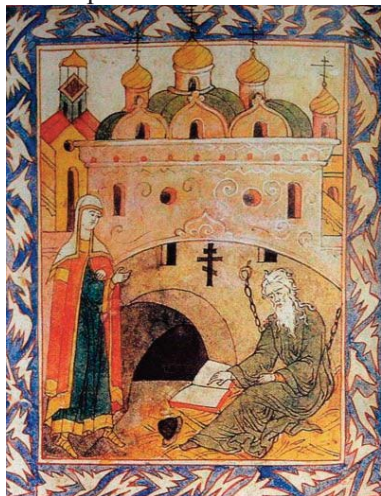
«Rien de ce qui est

Russe ne m'est étranger»

(Cioran, *Cahiers*, 22, notă din iunie 1958)

I. Imagine, Imaginar

„Je fus la société dans la nature ou le monde réel dans un imaginaire qui est fait des débris du réel”¹, scria Merleau-Ponty în lucrarea sa esențială (*Phénoménologie de la perception*, 1945, p. 413). Autorul francez este mai tânăr cu 15 ani decât gânditorul rus Paul Evdokimov, teologul care a încercat să găsească o punte de legătură între intuițiile filosofilor religioși ruși și căutările lumii apusene.



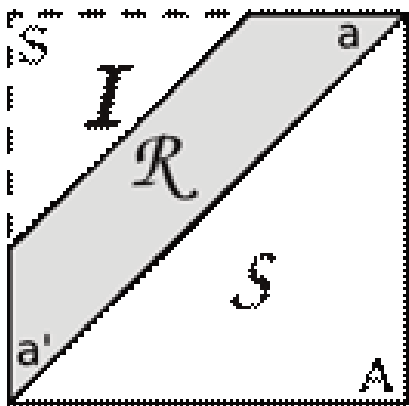
„Teologia actuală, în punctele ei avansate, se arată din ce în ce mai preocupată să-și dinamiteze limitările pentru a-și aerisi aria, introducând aici toate rezultatele pozitive ale cercetărilor științifice de antropologie, de psihologie, de sociologie și de istorie. Procesul presupune traducerea acestor rezultate în termenii Tradiției și integrarea lor eclezială” (Evdokimov, 12).

Printre acestea – fenomenologia, curent al gândirii occidentale folosit adesea ca temei al ateismului, putea fi un stimulent: în anii 50 trecuse pragul de la psihologia cunoașterii la abordarea fenomenului religios (Duméry, 1958). Calea propusă de au-

¹ „Fug de societate în natură și de lumea reală într-un imaginar făcut din fărâme ale lumii reale”.

torul lucrării *Phénoménologie et religion* este cea a „sensului care se instituie, a semnificației care se întrupează prin eveniment, a evenimentului care ia formă prin descifrarea istorică” (Duméry, op. cit., 3). În acest context, Imaginarul devine un concept-cheie pentru a ne apropia de exploatarea vizuală a imaginii Feodosiei Morozova.

Psihanalistul Lacan – contemporan cu Merleau-Ponty și Evdokimov (se născuse în același an cu gânditorul rus, trăiau în același mediu cultural – ne arăta cât de îngustă și de fragilă este fâșia realului față de triumghiul Imaginarului (*stânga sus*) și de cel al Simbolicului (*dreapta jos*). Când este vorba de cultura rusă, percepția occidentală este cel mai adesea scufundată în ceața unui pseudoconcept (*l'âme slave*, cu versiunea *l'âme russe*), categorie etnopsihologică sui-generis în spatele



căreia se ascunde neputința (împletită uneori și cu lipsa dorinței) de a cunoaște realitatea altfel decât prin fărâmituri (inevitabil dizolvate de contextul geopolitic al unui moment) și simbolicul altfel decât prin raportare pe care aș numi-o (adaptând un cuvânt francez) *nombrilistă*² – egocentrism cultural în virtutea căruia lumea occidentală este un fel de „buric al pământului”. Astfel, prin această prismă, icoanele din lumea ortodoxă pictate înainte de impunerea modelelor apusene (vezi Uspenski, 128, 133-136) sunt rezultatul stângăciei pictorilor și un efect al ignorării legilor perspectivei. Noțiunea de *perspectivă inversă* (magistral analizată de Florenski) este practic necunoscută în afara cercurilor de specialiști, publicul subscriind fatalmente la credința „naivă despre naivitatea icoanelor” (Pavel Florenski, 27).

Or, din perspectivă strict istorică, perioada finală a creației lui Rubliov și apariția primei fresce respectând legea perspectivei („Sfânta Treime” a lui Massaccio, 1426) sunt sincrone, faptul confirmând (pre)judecata privind superioritatea artei occidentale și în domeniul artei religioase. Intrând în domeniul iconografiei centrate asupra imaginii feminine dincolo de cea a Sfintei Fecioare, constatăm că o analiză istorică³ evidențiază un avans al Apusului față de Răsărit: Sfânta Ecaterina din Alexandria este reprezentată în dispută cu filosofii într-o creație datând din 1428-1431, iar cultul Sfintei Margareta

² *Nombril* (fr) buric.

³ *Les femmes dans l'art, apărută în Italia în 2009, trad. fr. 2010.*

din Antiohia a adus, prin opera lui Francisco de Zurbarán (1630), la „crearea unui model de sfințenie feminină de o mare frumusețe, caracterizat printr-un sentiment de demnitate real și foarte profund” (Alvarez González, 70-71).

Nici în orizontul culturii românești interbelice situația nu era complet diferită. Un fiu de preot ortodox, scriind *Lacrimi și sfinți*, era fascinat de personaje mistice din lumea apuseană, orientarea spre paradigma feminină fiind explicată „statistic”: „*Mulți sfinți – dar și mai multe sfinte – și-au mărturisit dorința de a-și odihni fruntea pe inima lui Hristos*” (Emil Cioran). Dincolo de insolitul/insolența unghiului de abordare (care a dus la o rescriere a eseului pentru publicul francez, ghidat fiind de traducătoarea Sanda Stolojan), componenta scandaloasă a scrierii evidențiază franje ale fantasmării nu întrutotul absente când comentatorii (indiferent de gen) insistă asupra frumuseții femeilor care au atins treapta sfințeniei: „*Pentru un sărut vinovat de sfântă, aș accepta ciurma ca leagăn*”. La acestea, Evdokimov ar fi putut răspunde prin definirea orizontului specific: „*Extrema sobrietate a ascezei răsăritene, interzicerea alimentării vieții de rugăciune cu imagini, fie ele și sfinte, reprezintă o cultivare foarte rafinată a imaginației. În adevăr, este vorba înainte de orice de a curăți însăși puterea imaginii prin curăția inimii*”. (Evdokimov, 108).

Ne explicăm astfel de ce autorul nu-și putea găsi un punct de sprijin în cultura ortodoxă: „*Biserica respinge orice imaginație vizionară din teama de materialitate, dar se înconjură de icoane, pentru că numai icoana suprimă radical orice notă empirică și simțuală și înalță privirea spre spiritualul pur*” (Evdokimov, 108).

Dacă privim astfel lucrurile, fragilitatea componentei vizuale a imaginii Feodosiei Morozova se explică: prezentă la curtea țarului Alexei Mihailovici de la vârsta de 17 ani, intră în opoziție deschisă peste un sfert de veac, pecetluindu-și soarta la numai 42 de ani în condiții cu nimic mai prejos de suferințele martirilor din timpurile străvechi, ea nu intră însă în conștiința publicului larg decât în urma scandalului stârnit de tabloul lui Surikov (1887), operă care a atras asupra pictorului bănuiala că ar fi pe ascuns starover. Or dramatismul compoziției vizuale se potrivește mai curând modului de înțelegere apusean al reprezentării sfințeniei.

Se cuvine aici să reluăm triada lacaniană. **Realul** (planul de referință comun) este – și pentru Surikov, și pentru cei care l-au privit (analizat, comentat, adaptat, deturnat) episodul cel mai dramatic din existența Morozovei, ultima ei prezență publică. Sursa este, cert, *Житие боярыни Морозовой, княгини Урусовой и Марьи Даниловой*, a cărei publicare integrală se realiza abia în anul vernisajului celebrei picturi (Mazurin, 341, nota 1). Artistul putea

cunoaște episodul fie din versiuni care circulau „pe sub mână”, fie din surse orale din mediile staroverilor (în ambele cazuri, eticheta de „schismatic” putându-i fi aplicată de neprieteni). În cazul scrierii menționate, specialiștii consemnează existența a două versiuni, una amplă (apărută în 1887) și una prescurtată, pentru care sunt înregistrate nouă variante, circulând în diverse publicații încă de la sfârșitul secolului al XVIII-lea (op. cit., 341). Diferențele sunt semnificative: varianta scurtă este adaptată, pare-se, pentru publicul larg, stilul este mai simplu și apar intervenții miraculoase, necunoscute în cealaltă. Evaluând ansamblul, specialiștii au ajuns la concluzia că versiunea scurtă adaugă Feodosiei trăsături absente în versiunea dezvoltată. Apare interesul pentru *trăirile* personajelor, sunt incluse scene cu efect *dramatic* – cum ar fi cea în care fiul – conducându-și mama, este năpădit de lacrimi (op. cit., 345). Scena în care Morozova plânge moartea fiului este legată, pare-se, de tradiții specifice nordului Rusiei. Rolul ei ar fi fost de a apropia personajul de cititoare, de a induce un proces empatic (cum am spune în jargon contemporan).

Constatăm că „realul atestat” – prin diferențele dintre versiuni – este infiltrat de componente ale Imaginarului. Pictorul ne propune versiunea vizuală conținând nu doar dramatismul versiunii auzite/citite: el pune în scenă personaje, creează chipuri, în condițiile absenței unui portret de epocă. Intrând în cronotopul creat prin opera care a stârnit scandalul în momentul vernisării, ignorăm adesea existența unei versiuni anterioare. Diferențele nu sunt deloc de nuanțe: configurația simbolică este reconstruită prin suprimarea unui personaj la stânga tabloului din 1881 și adăugarea celui care va stârni multe comentarii ulterior („omul simplu” făcând același gest cu Morozova).

Or pentru imensa majoritate a publicului, singurul Real este conținutul figurativ și simbolic al variantei „definitive” – ceea ce-i va determina pe autorii filmului din 2011 să «desprindă» fragmente din el, să le «spațializeze» pentru a construi momentul forte al portretului cinematografic deși, pentru alte scene, premergătoare, se recurge la jocul unei actrițe, după modelul «docufiction» de pe piața media occidentală.

«Spațializarea» – la fel ca și folosirea unei persoane – antrenează la *supralicitare a corporalității*. Consecința este un proces de deturnare de la valorile simbolice (ale credinței) la imaginarul derivat din trupesc (sexul, vârsta, «evaluarea estetică» implicând atracția fizică), condamnat de Evdokimov. Așa se face că deplasările spre corporalitate ale imaginii Feodosiei au mers de la parodia de prost gust la „tablouri vii” poate bine intenționate, dar nu întrutotul compatibile cu esența mesajului cuprins în viața Morozovei.

Una dintre cele mai sinistre deturnări (pikabu.ru, vezi *Anexă*, 1) pare a demonstra că urâtenia nu este în obiectul supus privirii (în cazul dat – scena

imaginată de Surikov pe baza textului vieții personajului), ci în sufletul pri-vitorului: „*O caricatură nu este demonică decât în contrast ontologic cu polul ei opus: icoana*” – preciza Evdokimov.

În cazul „punerii în scenă” prin persoane care preiau celebrul gest, grotescul poate fi involuntar. Dorind să fie educativ, „tablourile vii” („ожившие картины”) realizate cu adolescenți (Școala nr. 84 din localitatea Rostov-pe-Don, vezi proshkolu.ru/org), ridiculizează situația prin incongruența celor surprinse de aparatul de fotografiat: vestimentația contemporană, zâmbetele participanților, crucea cu patru brațe care – pentru staroveri – este un simbol al Bisericii opresoare. Concursul organizat – de astă dată cu acordul autorităților, în zona centrală a orașului Krasnoiarsk – intră în același joc al desacralizării aceluși gest care, pentru comunitatea Vechilor Credincioși ar putea însemna (adaptând o formulă consacrată): *cu această armă vom birui*.

Avem de-a face aici cu un proces pe care l-am numit într-o lucrare mai veche⁴ **semioclastie** – adică, mai explicit, anihilarea valorii simbolice a Rea-lului dintr-o reprezentare (în special, a chipului și trupului). Orice pictură, orice imagine cinetică a figurii/trupului ființei umane este supus riscului acese-tui tip de acte „defigurative”. Nu însă și icoanele: prin îndepărtarea de expresivitatea figurii din artele plastice, prin inversarea perspectivei acesteia se sustrag caricaturizării, singura „armă” împotriva lor este distrugerea fizică, lucru înțeles de iconoclaști. Prin urmare, transmutarea chipului Morozovei în icoană rămâne singurul filtru protector al imaginarului contra noilor forme de persecuție a lumii staroverilor.

O astfel de imagine ar pune un prag între *secularizarea* figurii Morozovei (greu de evitat în cazul abordării ca «personaj istoric») și *participarea ima-ginii la rugăciune* – rol esențial al icoanei în lumea ortodoxă (Forest, 68-71). Proces consonant cu perceperea populară a Feodosiei: „*В глазах народа боярыня навеки осталась с ореолом мученицы*” notează un comentator într-o gazetă care, timp de câteva decenii, a fost organ al PCUS („Pravda” din 25.01.2013, vezi Bukker), în cadrul rubricii „Vârsta de aur”. Pragul dintre pictură și icoană îl realizează tripticul semnat de Piotr Ossovski, semnalat de siteul <http://www.kulturologia.ru> (vizitat la 30.10. 2017).

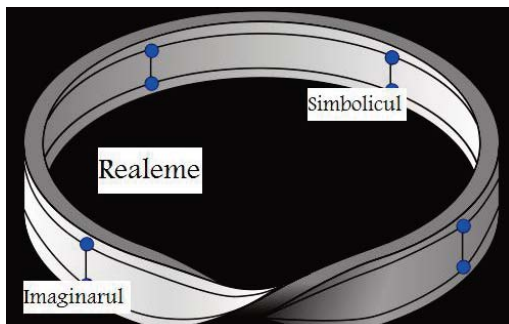
II. „GENUL” ȘI PUTEREA

Pentru delimitarea perspectivei am putea introduce o nouă schemă analogică: banda lui Möbius compusă aici din Imagine și Fantasmă (focarul Imaginarului în diferențierea genurilor) unde dreapta devine stânga, fața /

⁴ *Logique défigurative et semioclastie*, studiu apărut în volumul colectiv „*Limbaje și cu-municare*”, Iași, 1995, Editura Institutul european, Colecția „*Colocvia*”, pag. 122-128.

verso-ul devine recto, ceea ce pare a fi înlăuntrul se află în afară etc. Am constata astfel că, plecând de la materialitatea chipului (fragilizată de civilizația imaginii numerice, care permite „rescrierea” figurilor prin operații accesibile oricui) suntem conduși pe această buclă a reciclării simbolurilor spre refugiu în fărâmele realului disponibile prin sursele de informare.

Or, în orizontul educațional secularizat, acele fragmente compun o dublă articulare a figurii Femeii: pe palierul „teoriei de gen” și pe cel al unei geopolitici a relației dintre genuri reproducând axele Nord-Sud și respectiv Orient-Occident din discursul media. La acestea se adaugă istoria participării la puterea politică la vârf a femeii în state de cultură protestantă (Anglia, Suedia, recent Germania) sau în Rusia (Ecaterina a II^a fiind cea mai frapantă pentru mentalul occidental).



În țările cu tradiție catolică, în virtutea legii salice, prezența femeii pe tron este exclusă, ceea ce nu a împiedicat apariția unor figuri importante asociate exercitării puterii (în calitate de mame, soții, metrese ale monarhilor). Pentru a pune în cumpănă imaginea Morozovei, am putea enumera câteva figuri monarhice intrate în rândul sfințelor: Radegonde și Clotilda, regine ale Francilor⁵ (sec. VI de la Hristos), Sfânta Elisabeta din Portugalia, Hélène d’Anjou, regină a Serbiei (sec. XIII). Imaginile lor au intrat în memoria culturală în cadrul unor coduri specifice reprezentărilor religioase occidentale: miniatura pentru Radegonde⁶, pictura de gen pentru regina portugheză⁷, fresca pentru Hélène d’Anjou⁸, vitraliul pentru Clotilda – produs însă în secolul al XIX^{lea} (1895, deci la opt ani diferență față de pictura lui Surikov).

Epoca Regelui-Soare (sincronă cu viața Morozovei) trecuse dincolo de pragul «secularizării» în definirea profilului feminin asociat Puterii. Era însă vorba de o tradiție bogat ilustrată de monarhia franceză încă din secolul al XI-lea⁹, cu un record pentru Henric al IV-lea (în jur de 30 de nume înregis-

⁵ <https://fr.aleteia.org/2017/10/12/diapo-qui-sont-ces-rois-et-reines-devenus-saints/#>. Trimite, la această sursă pentru întreaga listă.

⁶ Radegonde est amenée devant Clotaire. Vie de sainte Radegonde, XIe siècle. Bibliothèque municipale de Poitiers.

⁷ Sainte Elisabeth du Portugal, par José de Castro, musée colonial de San Francisco.

⁸ La reine Hélène d’Anjou et le roi Milutin, fresque du monastère Gracnica.

⁹ https://fr.wikipedia.org/wiki/Liste_des_ma%C3%Aetresses_des_souverains_de_France

trate). Contemporanele Feodosiei sunt nepoatele cardinalului Mazarin (Olympe, Marie – ultima fiind doar dragostea platonică a tânărului Ludovic al XIV-lea), urmate de o lungă listă. Ultima dintre ele îl va conduce pe rege la altar în secret și va influența multe decizii ale suveranului, inclusiv o orientare a acestuia spre religie. Ea va fi, de altfel, pictată în ipostaza de Sfânta Francisca Romană (1384-1440), opera urmărind (alături de crearea colegiului de la Saint-Cyr, destinat tinerelor devote) gomarea primilor pași din relația cu suveranul.

Raportată la ambele serii, Feodosia se definește ca *participantă la contra-putere*: găzduirea staroverilor persecutați, apropierea de Avvakum (pe care-l vizitează la închisoare), încălcarea normelor de reprezentare la a doua căsătorie a țarului constituie o serie coerentă de acte pe care – în termenii secolului al XX-lea – le-am califica drept «disidente». Din acest unghi, imaginea Morozovei este ușor de instrumentat ca afirmare a drepturilor civice (împotriva amestecului statului în domeniul credinței, în manifestarea opiniei față de moralitatea suveranului). Printr-un joc grosolan de asocieri (Morozova s-a împotrivit Bisericii oficiale, un grup Punk a profanat Catedrala Mântuitorului din Moscova pentru a se opune Puterii), se poate ajunge la o „reconstrucție” scandalooasă a picturii lui Surikov (vezi *Anexă*, 3).

Aceasta ne duce la concluzia că și aici trebuie introdusă „perspectiva inversă”: contra-puterea asumată de Morozova nu se bazează pe spectaculos (cel prezent în pictura lui Surikov este tributar epocii, radicalizării formelor de opoziție față de atotputernicia Autocratului), ci pe forța interioară, care nu se regăsește în parametrii faciali. Pentru a înțelege această putere lăuntrică, situată dincolo de uman, versiunile scurte au introdus – după cum am văzut – fapte cu neputință de explicat prin legile firii (Mazurin, 343-344).

Semioplastia oricăror deturnări (consemnate sau virtuale) ale imaginii Feodosiei este o sarcină preluată de filmele documentare (vezi în surse). Adresate fiind unui public nu întotdeauna familiarizat cu universul Vechii Credințe, ele pot recurge la procedee oblice: «deturnarea estetică» (prin inserția scenelor jucate de Irina Moskalenko în filmul realizat de Borșci și Șuvannikov) în care chipul actriței (exploatat insistent în intervalul temporal 32:50-33-45) este modelat după expresia icoanelor, efectul fiind consonant cu cadrul primelor secvențe (biserica), dar și cu gestul rugăciunii, potențat printr-o *imagine religioasă* (probabil o miniatură).

Ansamblului violent al relatărilor evenimentelor epocii – în care intervin procedee ale *hipercinematografiei* (estetica excesului, imaginea care provoacă vertij prin ritmul infernal, vezi Lipovetsky, 77-78) – i se opun două registre de discurs vizual:

● **cel vorbit** – intervențiile realizatoarei, creatoare de scenariu și personaj-pilot, după modelul producțiilor BBC precum și cele ale specialiștilor convocați în virtutea principiului autorității/notorietății;

● **cel mut**, al prezenței unui chip – cu punctul de impact maxim al unui gros-plan al ochilor actriței.

Filmul realizat patru ani mai târziu de Șevcenko și Sokolovski – aflat în continuarea unei serii, dispunând de resurse financiare mult mai importante – merge mai apăsător pe inserții cinetice (secvențe create cu actori pentru ilustrarea unor momente-cheie) și pun (într-o măsură mai mare decât precedentul) problema raportului delicat între *Realul* oferit spectatorilor (în virtutea credibilității surselor, a profesionalismului cinematografic în inserțiile „docu-fiction”) și *Imaginarul* indus prin alegerea actorilor, prin componentele estetice.

Pentru ambele cazuri, rămâne deschisă problema congruenței (în sensul corespondenței dintre experiența vizuală și «prise de conscience») în următoarele raporturi:

● **Real/Imaginar** (din perspectiva culturii presupuse a fi comune, a aflării unui «numitor comun» al proiecțiilor cu potențial fantasmatic);

● **Real/Simbolic** (din perspectiva isotopiei reprezentărilor în ceea ce privește relația dintre Teocentrism și Antropocentrism);

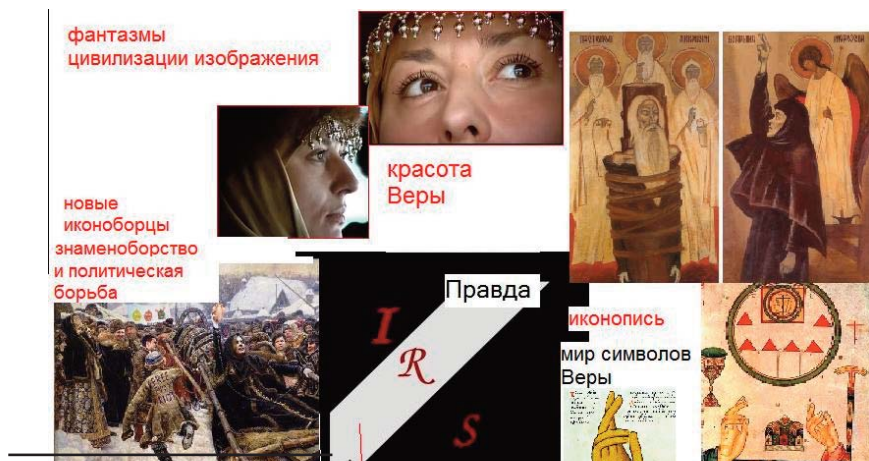
● **Simbolic** (înțeles ca sistem al duratelor lungi) și

● **Imaginar** (supus jocului aleatoriu și conjuncturilor).

Or, în ceea ce privește «cazul Morozova», *Imaginarul* indus de teoriile genului în cultura Occidentală și militantismul feminist îi poate da o „orientare militantă” componentei simbolice, care este, esențialmente, legată de tema mântuirii, așa cum fusese postulată de Evdokimov și percepută de un observator francez (devenit ortodox): „*Trebuie să atribuim în bună măsură reînnoirea religioasă... elementului de continuitate, de fidelitate, reprezentat de femeie. Se pare că, prin aceeași mișcare, femeia rusă a păstrat creștinismul, copilăria, curăția iubirii. /.../ Toți subliniază această feminitate discretă și curată, ce pare mai curând inspirată de Maica Domnului cea iubitoare și milostivă decât de idealul esențial viril al regimului... În bună măsură femeia rusă, fără violență, dinlăuntru, a refăcut Rusia creștină*”. (Olivier Clément, apud Evdokimov, 344)

Sintetizând, tabloul sinoptic al dublului proces de distrugere (semioclastie) și de refacere (semioplastie) ne arată că polarizarea dintre lumea Simbolurilor Credenței (ierarhizată, intrând în logica duratei lungi, transgenerațională) și lumea *Imaginarului* (lunecând lesne spre Fantasmale definite de Freud) se traduce – în formele de reprezentare – în opoziția dintre Pictură (ca reflectare, oglindă a vieții, scrierea ei, *живопись*) și icoane, ca proiecție a trăirii religioase

și participantă la rugăciune, având o «scriitură» aparte (*иконопись*). Un proces la a cărui înțelegere ajungem datorită unui Evdokimov – o primă călăuză în cultura apuseană spre înțelegerea sacralului din lumea ortodoxă, în care staroverii constituie un punct de referință prin păstrarea integrității (în)semnelor Credinței.



"новая Морозова"

правда исторического воображения



Верую, Господи, и исповедую, яко Ты еси воистину Христос, Сын Бога живаго, пришедший в мир грешныя спасти, от них же первый есмь аз.

1887



живопись



1881



Surse documentare:

Cărți:

Duméry, H., 1958, *Phénoménologie et religion*, Paris, Presses Universitaires de France
Evdokimov, Paul, 2015, *Femeia și mântuirea lumii*, trad. din franceză, ediția din 2009, București, Editura «Sophia».

Floreński, Pavel, 1997, *Perspectiva inversă și alte scrieri*, trad. din rusă, București, Editura Humanitas.

Forest, Jim, 2007, *Icoana în rugăciune*, trad. din engleză, București, Editura Pro Vita.

González, Marta Alvarez, *Les femmes dans l'art*, 2010, trad. din italiană, Paris, Editions Hazan.

Lipovetsky, G/Serroy, J., 2008, *Ecranul global*, trad. din franceză, București, Ed. Polirom.

Lukács, Georg, *Ontologia existenței sociale*, vol. 2, 1986, trad. din germană, București, Editura Politică.

Merleau-Ponty, Maurice, 1945, *Phénoménologie de la perception*, Paris, NRF, Editions Gallimard.

Trubetkoi, Evgheni N., 1999, *3 eseuri despre icoană*, trad. din rusă (ediția YMCA, Paris), București, Editura Anastasia.

Uspensky, Leonid, 2005, *Teologia icoanei în Biserica Ortodoxă Rusă*, trad. din rusă, Cluj, Editura Patmos.

Articole:

*** *Повесть о боярыне Морозовой и О трех исповедницах слово плачевное протопопа Аввакума*, <http://drevlepravoslavie.narod.ru/lib/morozova.htm>, consultat la 2014-06-13.

Bukker: Буккер, Игорь, *Загадки боярыни Морозовой*, articol apărut în „Pravda”, 25-01-2013, preluat de la adresa http://www.zolotoivozrast.ru/article/theme4/theme4_1766.html la data de 2014-06-13.

Mazunin: Мазунин А.И., *Краткая редакция Повести о боярыне Морозовой* — (Труды Отдела древнерусской литературы, С. 341-350), descărcat la 2012-05-10 de pe situl <http://lib2.pushkinskijdom.ru>.

Sursa imaginilor (cinetice&fixe):

Filme:

Borșci: Борщ, Т. (autor, producător), **Шуванников, В.** (regizor), 2011, *Боярыня Морозова. Раскол*, produs de «Астра Арт», accesat la adresa <http://astra-art.ru/movie/bojarynja-morozova-raskol-1> la data de 2014-06-10 și 2017-10-30.

Șevcenko: Шевченко, А. (autor, producător), **Соколовский У.** (regizor) 2015, *Раскол. Трагедия века* (Фильм третий), film produs de «Ugol Studio», accesat prin view-source:<http://www.liveinternet.ru> și media.ashevchenko.org/music 2017-10-30.

Alte imagini:

artsurikov.ru, accesat 2014-06-13 și 2017/10/12.
fb.ru/article/134732/boyaryinya-morozova 2014-06-12 și 2017/10/12.
fr.aleteia.org/diapo-qui-sont-ces-rois-et-reines-devenus-saints, 2017/10/12.
fr.wikipedia.org/wiki/Liste_des_ma%C3%A0tresses_des_souverains_de_France, accesat la 2017/10/12.
gallerix.ru/album/Surikov, accesat 2014-06-13 și 2017/10/12.
liveinternet.ru, accesat 2014-06-10 și 2017/10/12.
[oksana52.livejournal.com /2017/10/15](http://oksana52.livejournal.com/2017/10/15).
pikabu.ru/story/boyaryinya_morozova_790822, 2014-06-10 și 2017/10/12.
proshkolu.ru/org/108-722/file/876698, 2014-06-10 și 2017/10/12.

Anexe:



A. Credința și câmpurile de referință

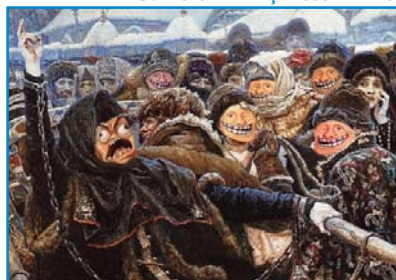


B. Punctul de plecare al imaginii canonice a Morozovei: opera lui Surikov (varianta din 1881)



B. Varianta din 1887 și raportarea la câmpurile semnificării raportate la tensiunea dintre «Pravda» (adevărul istoric) și «Istina» (adevărul credinței, după Florenski)

C. Deturnări și resemnificări ale imaginii Feodosiei Morozova



Deturnarea 1: Devierea spre grotesc



Deturnarea 2: Devierea «educativă»



Deturnarea 3: Scandal politic contemporan

D. Semioplastii

1. Cinema



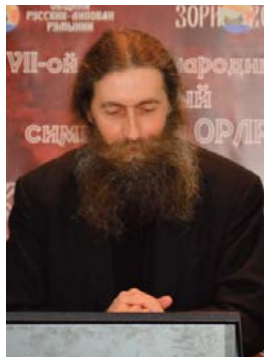
Identificarea personajului cu chipul actriței Irina Moskalenko pentru a ilustra discursul despre frumusețea eroinei

**Efecte cinematografice:
Inserția de orientare semantică a chipului
actriței din secvența precedentă**



2. Prin „scriitura icoanei”





В ОЖИДАНИИ БЛАГИХ ПЕРЕМЕН. ЕДИНОВЕРЧЕСКИЙ КЛИРОС В НАЧАЛЕ XX СТОЛЕТИЯ

Сергий Васильевич МАЦНЕВ
Российская Федерация

Положение единоверия в начале XX столетия наиболее ярким образом можно охарактеризовать словами одного из его наиболее активных деятелей, клирика Петербургского Никольского собора, что на Николаевской, свящ. Григория Дрибинцева (опубликовано в 1907 году): *«В настоящее время дело Единоверия почти везде находится в полном застое. Причин тому много и они кроются частью в неудовлетворительном положении религиозно-бытовой жизни единоверцев, частью в других ненормальностях. Так, на Единоверии весьма невыгодно отзывается то ненормальное положение, в которое оно поставлено известными пунктами м. Платона, в настоящее время безусловно устаревшими, нуждающимися в полной отмене. Недоверие, а иногда и прямо подозрительное отношение к Единоверию со стороны ближайшего духовного начальства в лице епархиальных епископов и разных епархиальных учреждений, ...так или иначе вторгающихся в церковно-бытовую жизнь единоверцев, также не может способствовать росту и процветанию Единоверия.*

К числу неблагоприятных условий (...) должно признать также бедность большинства единоверческих общин, убожество храмов, неблаголепное совершение богослужения, производящее на прихожан удручающее впечатление и, вне всякого сомнения, не могущее служить к славе Единоверия. Отсутствие в таких приходах просветительно-благотворительных учреждений (...) дополняет неприглядную картину современного состояния Единоверия.

Большое зло Единоверию составляет неудачный подбор клириков. Кого только вы ни встретите среди единоверческого клира? Тут и недоучившиеся семинаристы из неудачников, тут и пробравшиеся из православных диаконов и даже дьячков, благодаря голосу, осанке или протекции епархиальных воротил: тут и бывшие старообрядческие начетчики и просто «взятые от сохи» крестьяне. Добрая половина этих

клириков (главным образом - выскочки из православных) получила священный сан благодаря счастливой случайности, не имея ровно никаких заслуг перед Единоверием. Происходя из другой среды, по своему жизненному укладу совершенно непохожей на староправославие, привыкнув не обращать должного внимания на обрядовую сторону, эти люди, перейдя на службу в Единоверие, естественно тяготятся обычаями единоверцев, совершая всю обрядность без всякой любви к ней, только лишь для вида, часто в душе презирая Единоверие. Но как ни стараются такие о.о. скрывать своё нерасположение к обрядовой стороне Единоверия, оно невольно проглядывает у них во всех их действиях и служит источником душевных терзаний для ревностных прихожан, вынуждённых терпеть у себя такого пастыря. Самый же большой вред святому делу Единоверия приносят те пастыри, которые «невежества ради», или ложно понятого «Единоверия», стараются во что бы то ни стало даже в обрядах сблизить единоверцев с православными, забывая ту истину, что разнообразность обычаев несколько не вредит единству веры.

Но это ещё не всё. Можно бы ещё помириться с бедностью и недружелюбием со стороны «друзей» и недругов и с притеснениями начальства. При желании новаторство священников можно бы прекратить. Но есть в жизни Единоверия фактор, с которым нужно всеми силами вести упорную борьбу, с которым никоим образом нельзя примириться, потому что без победы над ним нельзя ожидать результатов в жизни Единоверия. Этот фактор – то безучастное отношение к церковно-общественным делам Единоверия, та апатия, которые к сожалению замечаются у большинства современных единоверцев. Теплохладность – вот имя этому религиозному состоянию» (Дрибинцев Г., сс. 2-3).

Наиболее очевидной (и, соответственно, нетерпимой) эта апатия стала после появления Царского Указа о веротерпимости от 17 апреля 1905 г., когда начался, по выражению известнейшего старообрядческого деятеля Ф.Е. Мельникова, «золотой век старообрядчества». Тогда многие старообрядческие общины приобрели через регистрацию легальный статус и озаботились строительством собственных храмов и часовен, развернулась издательская деятельность, было открыто множество приходских школ и училищ, вплоть до Старообрядческого института в Москве. Знаменитый Морозовский хор решился на публичные концертные выступления (притом в крупнейших залах Империи), пользовавшиеся громадным успехом; он же выпустил множество граммофонных пластинок с богослужебными песнопениями. По всей России организовывались публичные диспуты («прения о вере») как старообрядцев с миссионерами Синодальной (господствующей) церкви, так и первых –

представителей разных согласий – между собой, результатом чего было не только пополнение различных древлеправославных деноминаций вновь обращёнными, но и поощрение всяческой интеллектуальной активности каждого отдельно взятого старообрядца. Громадное значение для объединения и поддержания общей координации имели Всероссийские и епархиальные съезды, где были представлены без исключения все социальные слои Российской Империи, объединённые тождеством веры – от крупнейших промышленников и первогильдейных купцов до мастеровых и крестьян, притом что присутствовавшее духовенство в этих собраниях не могло злоупотреблять какими-либо способами искусственного давления, да и не имело в том нужды, будучи совершенно органичной частью вероисповедно монолитного общества.

В противоположность сему, единоверие же, в силу своей многоплановой зависимости от Синодальной иерархии, действительно было наполнено носителями иного – конформистского – социально-психического типа, хотя, в лице наиболее активных своих представителей, оно и пыталось освободиться из-под двухвекового синодального пресса через разрешение вопроса о приобретении собственных епископов и расширении границ самоуправления в рамках жесткой Синодальной системы. Но и сама эта система была не едина в своём видении нужд и перспектив единоверия. Немногочисленные представители иерархии (как, например, архиепископ Антоний (Храповицкий) и епископ Анастасий (Грибановский), впоследствии возглавлявшие Зарубежный Синод, симпатизировали идее предоставления единоверцам хотя бы викарных епископов, но «многотысячная армия казённых миссионеров» (по выражению Уфимского архиеп. Андрея - князя Ухтомского) призвала не идти ни на какие «уступки» единоверцам, искавшим через получение собственных епископов путей к максимальному дистанцированию от деградирующей церковной администрации, поименованной с Петровских времён «Ведомством Православного Исповедания» (сегодня, имея в виду всё происшедшее в России в XX столетии, такое настроение в единоверческой среде можно было бы признать не только логичным проявлением естественного человеческого инстинкта самосохранения, но и стремлением, как и собственно в старообрядчестве, к сохранению в неизменности основ христианской веры вкупе с молитвенным строем и образом жизни, незыблемо базирующемся на них).

Выборное начало, выгодно отличавшее (опираясь на известные Платоновские пункты о Единоверии 1800 г.) единоверческие приходы от новообрядческих, позволяло общим собранием прихожан избирать клириков, а не принимать кандидатов, назначенных по своему усмотре-

нию епархиальным архиереем. Однако, и тут выявлялась своя опасность. «Выборное начало (...) в иных местах приносит не благо, как следовало бы, а величайшее несчастье. Умирает, например, священник в единоверческом приходе. Является диакон из соседнего православного прихода или села. Видный собой, он просит взять его и обещает всё исполнять по-старообрядчески. Значительные люди в приходе польщены его низкопоклонством. Собирается приход – и всё выбирают его своим духовным пастырем. Проявляют, таким образом, в этом великом деле такое же усердие, если не меньшее, какое и при найме обыкновенного пастуха! Скоро, впрочем, платятся за своё нерадение. Прослужа два-три месяца, священник начинает выбрасывать лестовки, подручники из церкви, запрящает сполна читать кафизмы, каноны и т.п., вводит многоголосное пение. Прихожане – в отчаянии. Сделать, однако, ничего не могут. Сами выбрали. Архиерей и слышать не хочет о перемещении. Приход разваливается, замирает. Вот небольшая картина того, что происходит на почве приходских выборов, когда они ведутся примитивным образом» (Зими́на Н.П., с. 353). Заметим, что появление многоголосного пения, таким образом, оценивается автором как одна из основных причин разрушения прихода.

Необходимо признать, что самая, пожалуй, значимая заслуга в нахождении адекватного выхода из двухсотлетнего тупика принадлежит настоятелю Никольского собора на Николаевской улице в Петербурге свящ. Симеону Шлееву. Он успел в те годы – первую четверть двадцатого столетия – активнейшим образом поучаствовать во всех событиях, способных хотя как-то позитивно повлиять на печальное положение дел в Единоверии. 1905 год – он инициирует первое официальное ходатайство о единоверческом епископе. 1906 – участвует в трудах Предсоборного Присутствия. В 1906-08 году занимается, на свой страх и риск, изданием весьма неприятного Синоду (потому и закрытого, в конце концов) журнала «Правда Православия» (он же «Глагол Времён»). В 1908 едет на IV Миссионерский съезд в Киев, где выдерживает тяжелейшую полемику с яркими противниками Древлеправославия, «казёнными миссионерами». В 1909 –принимает участие в торжествах повторного (!) прославления св. блгв. княгини Анны Кашинской в Кашине Тверской губ., и тогда же – в 1909 – организует первый в Синодальный период епархиальный единоверческий съезд в Москве. Далее – два Всероссийских съезда, в 1912 году в Петербурге, а в 1917 – Н.Новгороде. Наконец, согласно решению Поместного собора 1917-18 гг, становится первым единоверческим епископом (на Охтенской кафедре), а в 1921 г. принимает в Уфе мученическую кончину от рук нанятых местной ЧК убийц.

Два печатных источника представляют особенный интерес для получения наиболее полного представления о состоянии клироса в единоверческих приходах начала XX столетия. Это – упомянутые журналы «Правда Православия» – «Глагол Времен» и изданные материалы Первого Всероссийского съезда (прошедшего с 22 по 30 января 1912 года в Санкт-Петербурге) с докладами ведущих деятелей Единоверия и стенограммами заседаний, где доклады эти подвергались всестороннему (подчас весьма бурному) обсуждению. Из них самыми важными с точки зрения рассмотрения настоящего состояния и перспектив развития церковно-певческого дела надобно признать – «О Богослужении и об унисонном пении в единоверческих церквях» и «О благоустройении единоверческого прихода» священника Симеона Шлеева, также – «О постановке церковного пения в единоверческих приходах» и «О церковно-приходской школе» священника Григория Дрибинцева. С теоретической стороны любопытен и доклад приват-доцента Петербургского университета (будущего старосты Никольского собора в СПб) кн. А.А. Ухтомского «О церковном пении».

Основной докладчик по теме – свящ. Григорий, клирик всё того же Никольского собора, в довольно резких выражениях излагает своё видение предмета: «Церковное пение в единоверческих приходах в настоящее время находится в упадке. Об этом, кроме личных наблюдений и впечатлений всякого любителя и знатока этого пения, имеющего возможность посещать единоверческие храмы разных местностей России, свидетельствуют ещё и бывшие по местам единоверческие съезды, как то: Московский, Курский и Вятский. Причины такого упадка церковного пения кроются в недостатке знающих псаломщиков и певцов, в отсутствии специальных школ пения, в отступлении от напева крюковых книг и появлении местных провинциальных напевов, иногда совершенно не похожих на знаменный распев, в увлечении «партесом» и внесении в обиход новых неизвестных дотоле напевов и т.п.» (*Православное единоверие в России*, сс. 105-106). Далее докладчик отмечает одну из попыток исправления положения; именно – на Московском епархиальном единоверческом съезде в 1909 году последовало поручение особой, для того и созданной, Комиссии «...выработать программу и устав для школы певцов и псаломщиков. Изыскать необходимые средства на содержание таковой школы при Никольском единоверческом монастыре в Москве и для восстановления и поддержки таковой же школы при Покровском монастыре, Черниговской епархии» (*Труды Первого единоверческого съезда в Москве 1909 г.*, с. 47). Но всё это осталось лишь одними благими пожеланиями, и таковых специальных школ не создалось. Тогда о. Гри-

горий возлагает надежды на уже существующие церковно-приходские школы: «Улучшение церковного пения необходимо начинать со школы. В приходах, где есть церковные школы, пусть учителя и псаломщики займутся этим делом и непременно организуют из учащихся детей хоры. Причём, обучение детей пению, хотя и «с голоса» на первое время, должно вестись по крюковым книгам, а не по напевке, правильному, а не искажённому напеву. Сначала дети поют несложные песнопения, а затем изучают Божественную Литургию знаменного распева и постепенно переходят к теоретическому и практическому изучению осмогласия» (*Православное единоверие в России*, с. 106). Но возникает при этом вполне логичный вопрос – «...где же взять знающих крюковое пение учителей и псаломщиков, когда отсутствие специально единоверческих школ для подготовки учителей и псаломщиков (...) производит то, что учительские места в приходах занимают людьми, совершенно чуждыми Единоверия, иногда даже враждебно настроенными к нему, а плохое обеспечение причтов заставляет поневоле держать на псаломщических местах людей не только совершенно незнакомых с крюковым пением, но часто плохо знающих и церковное чтение, и церковный Устав?» (*Православное единоверие в России*, сс. 106-107).

В этом конкретном вопросе опять-таки проявляется крайне неестественный порядок, допускающий функционирование в единоверческих приходах лиц, совершенно чуждых ему по духу, но принципиально поощряемый епархиальными властями как содействующий скорейшему самоупразднению единоверия, в сущности нежелательного в силу своей нестандартности института в рамках унифицирующей все и вся Синодальной системы. Для сравнения можно здесь упомянуть, например, печальную судьбу Грузинского Патриархата, который при включении Грузии в состав Российской Империи был низведён на положение Экзархата, а в делопроизводстве его стал всячески внедряться Синодом русский язык. Хотя, справедливости ради, приходится признать одной из причин появления на упомянутых клировых и учительских должностях «посторонних» единоверию лиц изрядную и явную скудость приходских средств. Отсюда появление в документах единоверческих собраний абстрактных фраз наподобие «изыскать необходимые на содержание средства» применимо к неким образовательным инициативам означают, скорее всего, заведомую их неперспективность.

Далее о. Григорий Дрибинцев выносит на Съезд следующее предложение: «...большую помощь делу могли бы оказать устраиваемые по местам курсы крюкового пения. Православная Церковь (т.е. новообрядческая - С.М.) в этом отношении имеет уже многолетний опыт.

Устраиваемые ежегодно в епархиях краткосрочные курсы церковного пения для учителей и псаломщиков много способствовали улучшению церковного пения в сельских церквях. В последнее время и старообрядцы в заботах об улучшении пения стали устраивать подобные курсы при Богородско-Глуховской мануфактуре Морозова. Необходимо и нам, единоверцам, устраивать такие курсы и командировывать на них учителей и учительниц единоверческих церковных школ, а также и тех из псаломщиков единоверческих церквей, которые плохо знакомы с крюковым пением или даже и совсем не знают его» (Православное единоверие в России, сс. 107).

Столичный клирик и притом выходец из провинциальной старообрядческой среды, о. Григорий старается сочетать в предлагаемой им программе таких курсов как удовлетворение очевидных приходских нужд, так и общее повышение культурного уровня слушателей. Вот пункты сей программы:

1. Элементарная теория пения.
2. Краткая история Церковного пения в России.
3. Постановка голоса (теория и практика).
4. Правильное изучение крюков, лиц и фит знаменного пения.
5. Изучение демественного пения.
6. Осмогласие и основательное знакомство с крюковыми книгами церковного «Круга».
7. Методика преподавания пения в начальной школе.
8. Церковный устав.

Он объясняет: «Общую теорию, постановку голоса, методику, историю и т.п. можно поручить специалистам из общеправославных, знающих это дело, а изучение крюковой системы и осмогласия – преподавателям из единоверцев, каковые несомненно найдутся среди наличного состава единоверческого клира» (Православное единоверие в России, с. 108). Разумеется, поднятие вопроса о курсах неизбежно понудило инициатора ещё и ещё раз озвучить необходимость поиска источника их финансирования.

В связи с этим же труднорешаемым вопросом была выдвинута и третья инициатива – организация по приходам любительских хоров, то есть не получающих никакого «содержания», подкреплённая ссылкой на вполне успешный аналогичный старообрядческий опыт. Их устроение предполагается поручить псаломщику или священнику, а в случае их недостаточной крюковой грамотности – «особым инструкторам пения, приглашаемым в данный приход на время» (Православное единоверие в России, с. 108).

Далее автор подчёркивает необходимость не только сохранения на клиросе принципиального унисона с недопущением гармонизаций и «переложений из киевских обиходников», но и технически правильного исполнения. Ибо – *«Не только в провинциальных приходах, но даже и в столичных, где существуют хоры наёмных певцов, пение в единоверческих церквях неправильное, не строго крюковое, а напевочное, выработанное со значительными сокращениями мелодий (для ускорения службы) и нередко в плохом исполнении. В провинциальных же приходах встречаются такие, якобы крюковые, напевы, которые ничего общего с знаменным пением нашей древнерусской церкви не имеют и есть продукт местного церковно-музыкального невежества»* (Православное единоверие в России, с. 109).

Четвёртое предложение – открытие издательства, не преследующего коммерческих целей и способного обеспечить приходы крюковыми книгами, доступными по цене.

В итоге, в стенограммах Съезда предложения о. Дрибинцева были опубликованы в откристаллизованном виде по пунктам:

«Просить Св. Синод и Училищный при оном Совет оказать своё содействие единоверцам открытием специальных школ, типа второклассных, в которых бы преподавание крюкового пения, а также церковного устава и богослужения в духе Единоверия было поставлено на надлежащую высоту и которые бы выпускали вполне подготовленных кандидатов для занятия псаломщических и учительских должностей в единоверческих приходах.

Устраивать периодически курсы крюкового пения, как для более точного ознакомления с этим пением псаломщиков единоверческих церквей, так и для подготовки инструкторов пения и организаторов хоров на местах.

Всерьёз заботиться об организации по приходам любительских хоров: однородных или смешанных, смотря по желанию прихожан-единоверцев.

Ввести обязательное преподавание крюкового пения в приходских школах и привлечь к этому делу псаломщиков единоверческих церквей.

Организовать свое издательство удешевлённых книг крюкового пения, а также просить Московскую Контору Типографии Единоверцев отпечатать отдельными книжками стихиры и вообще песнопения двенадцатым праздникам, воскресные и некоторым Святым, для руководства при обучении пению в школах» (Труды Первого Всероссийского съезда православных старообрядцев (единоверцев), с. 242).

Стенограммы заседаний наглядно показывают, однако, что и среди

собственно единоверческого клира имели хождение несколько иные построения: «Единоверческий священник Рябов Ижевского завода Вятской губернии выступил в качестве защитника четырёхголосного пения в единоверческих храмах» (*Труды Первого Всероссийского съезда православных старообрядцев (единоверцев)*, с. 246). Допущенные на Съезд отцы-миссионеры брались по-своему комментировать суждения единоверцев. Некий отец Козлов уличал князя А.А. Ухтомского в допущении в своём докладе о преимуществах унисонного пения перед трёхголосным выражений «новообрядческая церковь» и «приснопамятный старец Аввакум» как оскорбляющих Православную Церковь. «...говорит священник Акципетров (Владимирской епархии). Признавая большое значение за знаменным пением, оратор заявляет, что пока единоверцы не показали и не имеют (...) образцового пения, то и похвалиться им пока нечем, и речи о том, какое пение лучше – партесное или унисонное, сейчас быть не может» (*Труды Первого Всероссийского съезда православных старообрядцев (единоверцев)*, с. 247). «Священник Александров (Оренбургской епархии) признаёт важность крюкового пения и говорит, что Единоверие плохо идёт там, где искажено пение (...) Священник Дрибинцев (...) рядом ссылок на святых отцов доказывал возможность участия и жёниц в церковном пении. Архиепископ Антоний поясняет, что жёницы участвовали в пении, но не вместе с мужчинами, а отдельно, составляя из себя отдельные хоры. Священник Дрибинцев предлагает, в силу этого, устраивать смешанные хоры на местах по желанию единоверцев. (...) Диакон Шапов говорит, что такой хор, как в Никольской церкви (в СПб – С.М.), для сельских церквей слишком дорог и в целях привлечения певчих к участию в пении предлагает для таковых исполнять церковные требы, например, венчать и т.п. бесплатно. (...) Отец Шлеев считает единственно правильным унисонное пение, которое обязательно должно поддерживать в единоверческих церквях и школах» (*Труды Первого Всероссийского съезда православных старообрядцев (единоверцев)*, сс. 248-249).

Подведя итог напряжённым дискуссиям, Съезд постановил: «Для единоверческих церквей сделать обязательным унисонное пение, где же в церквях принято трёхголосное пение, таковое постепенно должно быть заменяемо унисонным. В единоверческих церковных школах должно преподаваться только унисонное пение» (*Труды Первого Всероссийского съезда православных старообрядцев (единоверцев)*, с. 249).

За происходящим на Съезде внимательно следила старообрядческая пресса, которая не упускала возможности воспользоваться очередными свидетельствами о неестественном, несвободном положении единоверия

в рамках Синодальной системы, приводившем к хроническому нерешению столетиями назревавших в нем внутренних вопросов. *«Все это жалко и ничтожно. Современные главари единоверия идут за кем-то в хвосте и в жалком виде тянутся к синоду, который ими брезгает и терпит около себя только как пугало для мира старообрядческого»* (Журнал церкви, с. 1218).

Насколько поставленную программу улучшения пения на приходах не удалось осуществить после Съезда 1912 года, можно судить по материалам следующего, Второго Всероссийского съезда, прошедшего 23-28 июля 1917 г. в Н.Новгороде. Несмотря на весьма беспокойное время и затруднённую передвижений по стране, в Нижнем собралось более 200 депутатов, так что по своему составу второй съезд оказался не малочисленнее первого. Заседания были предварены активной работой Совета Всероссийских Съездов православных старообрядцев (как теперь было принято именоваться единоверцам), который и выработал его программу и определил круг предлагаемых к обсуждению тем. Разумеется, церковно-певческая неизбежно оказалась в их числе. Среди прочих, немалый интерес представляет доклад старосты церкви Четырёх Евангелистов в Казани Ник. Ник. Дурандина. Автор, имея возможность при своих разъездах по России посещать различные единоверческие приходы, получил достаточно полную картину состояния в них клиросного дела. *«...Впечатления выносил различные и недоумённые. В одном храме поют унисонно, в другом в два-три голоса, а в некоторых и многоголосно (...) Эта часть богослужения у нас забыта вниманием или же искалечена (...) Я обращался к знатокам за разъяснением о нашем церковном пении и убедился, что настоящее наше единоверческое пение должно быть такое же, как и у других старообрядцев, т.е. унисонное, знаменно-крюковое пение, самое древнее, первобытное, отличающееся от других своей простотой, умирительностью и задушевностью чувства»* (Второй Всероссийский съезд православных старообрядцев (единоверцев), с. 106).

Неизгладимое впечатление на Николая Николаевича произвело пение знаменитого Морозовского хора под управлением П.В. Цветкова, публичный концерт которого тот посетил в Москве. Это подвигло его на попытку переустройства пения в собственном приходе в Казани. «Явившиеся с предложением услуг» преподаватели столкнулись там с главной трудностью – освоения крюковой нотации, в особенности молодёжью. Докладчик довольно живым языком излагает свой опыт: *«Тогда я решил организовать дело возрождения пения на других началах и обратился к тому самому старообрядческому хору, который мне при-*

илось слышать в Москве, предложив члену онаго Т.В. Цветкову (брату руководителя хора) организовать у нас хор так, чтобы всем участникам его, знающим крюки, преподавать пение на крюках, а для тех, кто не знает крюков, переписать весь круг церковных песнопений на пятилинейную систему; желающим же изучать крюки, преподавать и таковые, но должен заметить, что таковых желающих между молодыми людьми не оказалось. Благодаря такой системе преподавания, пение наше за самое короткое время преобразилось. За семь месяцев был переписан весь круг церковных песнопений в двух экземплярах: в скрипичном и басовом ключах, и за то же самое время из нашего крикливого и искаженного пения мы получили пение простое, безукоризненно-унисонное, дисциплинированное, даже, скажу, художественное. Этот опыт преподавания пения хору в двойном виде доказывает его целесообразность. Увлечение же им молодых людей указывает на его жизненность, ибо изучение крюковой системы для них представляется изучением китайской грамоты. Мы мечтали даже о концерте по примеру старообрядческого хора, но Бог судил иначе... Некоторые прихожане, а в особенности прихожанки (келейницы), участвовавшие ранее за отсутствием певцов в хоре, начали агитацию против перевода крюков на ноты, повели целую кампанию против этого дела, а затем наступившая война окончательно погубила это святое дело» (Второй Всероссийский съезд православных старообрядцев (единоверцев), сс. 106-107).

Таким образом, Н.Н. Дурандин выход из положения видит в издании т.наз. двоезнаменников, в которых крюковая нотация соседствует с нотолинейной, предлагает создать Комиссию для одобрения подлинника круга песнопений, подлежащих переложению на ноты и выражает готовность профинансировать таковое издание при условии его максимальной дешевизны, следовательно, доступности и для бедных сельских приходов.

Такой ход мысли говорит, очевидно, об определённом сдвиге в сознании «прогрессивных» православных старообрядцев, готовых пожертвовать крюковой нотацией (явно не видя в ней сакральную составляющую) ради внешнего эффекта. Ведь не случайно здесь упомянутое намерение организации концерта по образцу Морозовского хора – для определённо «внешней» аудитории. Также невозможно не отметить соучастие в этом процессе и взятого в качестве главного преподавателя представителя Белокриницкой иерархии, одобряющего и инициирующего перевод крюковых книг на линейную нотацию.

И всё-таки среди высказываний участников Нижегородского съезда

и присланных мнений различных общин доминировало одно – полное соответствие богослужения в них и в уставном, и в певческом отношении общестарообрядческому стандарту. Так, по мнению единоверцев гор. Хвалынска – *«Богослужение в православно-старообрядческих храмах должно быть (...) однообразным и действительно старообрядческим» (Второй Всероссийский съезд православных старообрядцев (единоверцев), с. 109).*

Опять и опять поднимаются вопросы об устройстве учебных заведений, способных подготовить, в частности, и певческие кадры, правда, здесь видим и довольно наивные, как показала дальнейшая история России, пожелания: *«Для подготовки православно-старообрядческого духовенства и клира необходимо устройство православно-старообрядческой богословской школы и церковно-певческих училищ, содержание которых должно быть принято за счёт казны, о чём просить Правительство от имени съезда» (Второй Всероссийский съезд православных старообрядцев (единоверцев), с. 98)* – и это сказано летом 1917 года, когда уже вполне очевидной стала как минимум незаинтересованность «Правительства» в укреплении в обществе религиозных начал...

А вот отчаянное свидетельство из Акта духовенства и мирян 1-го округа единоверческих церквей Тобольской епархии: *«Церковно-певческие училища для подготовки певцов и псаломщиков необходимы. Пение крюков из года в год падает и слабеет: остается одна попевка и та, кто как сможет спеть на свой лад» (Второй Всероссийский съезд православных старообрядцев (единоверцев), с. 99).*

Весьма скоро, после Октябрьского переворота, все эти образовательные вопросы сами собою отошли в небытие. Главных инициаторов организации Съездов и вообще попыток выхода из канонического и культурного тупика, клириков Никольского собора на Николаевской улице в Петрограде постигла разная судьба, – протоиерей Симеон Шлеев был избран и поставлен 3 (16) июня 1918 г. во епископа Охтенского, а 18/19 августа 1921 г. убит в Уфе агентами ЧК; священник (впоследствии протоиерей) Григорий Дионисьевич Дрибинцев эмигрировал в Латвию и служил в Латгалии, в с. Вышки (Вишки). Единоверческие (православно-старообрядческие) приходы в своём громадном большинстве были закрыты в первые десятилетия власти Советов, причём немалая часть их прихожан перешла в приходы Белокриницкой иерархии, а в Петрограде (Ленинграде), в силу своей причастности к движению иосифлян, они были с особой быстротой и жестокостью ликвидированы. К 1988 году на территории СССР действовало всего пять приходов: Никольский храм (фактически придел) на Рогожском кладбище в Москве

(ликвидирован в 1989 г), Покровский в с. Малое Мурашкино Большемурашкинского района Горьковской обл., Покровский же в с. Злынка Маловисковского района Кировоградской обл. (Южная Украина) и два в Латвии (номинально) – в с. Московское (Вышки) и с. Данишевка. Пение в двух первых отражало на тот момент ровно те же отмеченные тенденции – наличие «вторых» при сохранении несколько искажённой, но очевидной крюковой основы. Особый случай – с. Злынка. Пение там (преимущественно женским составом), зафиксированное автором сих строк в 1992 году, представляло из себя совершенно уникальное явление именно удивительным сочетанием знания крюковой нотации и сохранения общестарообрядческого подхода с активным внедрением органичной «вторых», что может быть объяснимо, помимо прочего, и украиноязычным окружением этого великорусского анклава.

Литература:

☞ **Свящ. Дрибинцев Григорий.** *Пора проснуться!* В ж. «Правда Православия», № 48-50. СПб, 1907;

☞ **Н.П. Зимина.** *Путь на Голгофу*, т. 1: Жизнеописание сщмч. Симона, епископа Охтенского. Москва, изд. ПСТБИ, 2005;

☞ Православное единоверие в России. СПб, изд. РГПУ им. А.И. Герцена. 2004;

☞ Труды Первого единоверческого съезда в Москве 1909 г., Москва, 1909;

☞ Труды Первого Всероссийского съезда православных старообрядцев (единоверцев). Москва, 2012 (переиздание, оригинал – Санкт-Петербург, 1912 г);

☞ Журнал «Церковь», № 43, Москва, 1909;

☞ Второй Всероссийский съезд православных старообрядцев (единоверцев), Петроград, 1917.



**Анна
МИРОН,
Румыния**

**РУССКАЯ
ДРЕВЛЕПРАВОСЛАВНАЯ
РЕЛИГИЯ КАК
ПРЕДМЕТ ИЗУЧЕНИЯ
И ДУХОВНОГО
ВОСПИТАНИЯ
УЧАЩИХСЯ
РУССКИХ- ЛИПОВАН
В СВЕТСКОЙ ШКОЛЕ**



**Феодор
КИРИЛЭ,
Румыния**

В формировании подрастающего поколения Община русских-липован Румынии придерживается русской традиционной концепции, согласно которой функцию педагога (воспитателя) выполняет триада: **семья – церковь – школа**. Дать сердцу молодого человека правильное направление, развить в нём деятельную любовь к Богу и ко всему божественному, священному – в этом залог успеха духовного воспитания.

Духовной основой существующего в нашей Общине порядка, мы считаем мировоззрение русских-липован, опирающееся на древлеправославную веру и Древлеправославную церковь, имея в виду, что именно древлеправославие сыграло исключительную роль в жизнеустройстве Общины русских-липован, в формировании личности и института семьи, нашей культуры и воспитания.

Дело в том, что право на светское и религиозное образование на родном языке всем 18 этносам (нацменьшинствам), проживающим на территории Румынии, полностью гарантировано *Конституцией Румынии*. Это подтверждено также *Законом об образовании*. Таким образом, обучение родному русскому языку, родной культуре, в том числе и обучение *русской древлеправославной религии* полностью включено в систему государственного образования. Без этого было бы не мыслимо подлинное воспитание молодого поколения русских-липован в духе нравственности, любви к России – историческому отечеству наших предков. А всё это является залогом нашей национально-русской идентичности.

Мы очень благодарны нашему румынскому государству за создание максимально благоприятных условий для деятельности нашей Общины. На основе положений Конституции Румынии, регулирующие принци-

пиальные вопросы реализации свободы совести, оно предоставило нам гарантийный, подкреплённый соответствующими ресурсами доступ в систему светского и духовного образования, в социально-общественную сферу, в средства массовой информации. А это обязывает нас беречь свой родной язык, свою культуру, свою веру. И чтобы наша Община не исчезла из истории, как этнос, *семья, церковь и школа* призваны воспитывать людей с чистой душой и незамутнённой совестью, имея ввиду что религиозные убеждения воспитываются людьми обычно с детства с помощью семьи, ближайшего окружения, т.е. церкви и школы, а также через традицию и культуру.

Следует чётко и ясно разграничивать два понятия, которые до сих пор часто путаются в сознании многих, это - **обучение религии** и **изучение религии**.

Обучение религии – это не светская форма, а форма специального образования, которая осуществляется, в основном, в религиозных учебных заведениях (в церковно-приходских школах, в духовных училищах, семинариях и др.). При этом, отношение школы к религии является *вероучительным*, так как *обучение религии* подразумевает узко-профессиональную *подготовку служителей церкви*, а также *катехизации (обучение основам вероучения)* обучаемого с целью его вовлечения в практическую религиозную деятельность, участие в церковной практике.

Обучение религии – обязательно подразумевает и включает в себя изучение теоретических и практических основ вероучения, а также саму религиозную практику – отправление религиозного культа, совершение богослужбных и иных религиозных обрядов и церемоний.

В конечном случае, обучение религии – дело конкретных конфессий, которое они осуществляют своими материальными силами и на свои финансовые средства.

Изучение религии содержит в себе *светские знания о религии* и религиозных объединениях, которые получают учащиеся в светских государственных школах в контексте общеобразовательной культуры. При этом, основной целью подачи (преподавания) знаний по религии является раскрытие в научно-историческом, культурологическом, философском, филологическом и иных аспектах многостороннюю жизнь Русской древлеправославной Церкви, её деятельность и т. д.

Изучение религии в светской школе реализуется *описательно-исторически*, так как предметом её изучения в светской школе является структура религии, её историческое развитие и т. д. При этом, преподаваемые

знания о религии в светской школе должны носить сугубо *познавательный* характер, а не *вероучительный*, ибо подобное изучение не содержит оценок по отношению к содержательной стороны религиозных догм.

Основное в *преподавании религии* не столько в том, чтобы сообщить знания о Боге, сколько в том, чтобы способствовать росту и углублению духовной жизни. Дело в том, что жить одной верой, без христианского, православного просвещения сегодня почти невозможно. Обычно это ведёт к снижению религиозного уровня; христианство, в том числе и православие, не могут ограничиваться жизнью в одних обрядах. Поэтому в раннем возрасте целесообразно не только связывать душу ребёнка с религиозными образами, но и подавать религиозные знания.

Итак, *преподавание религии* в светской общеобразовательной школе направлено в сторону большего приближения русской древлеправославной религии к детям в общей системе образования и воспитания. На это ещё в XIX веке обратил внимание великий русский педагог Константин Дмитриевич Ушинский (1824-1870), говоря, что «мы не имеем право в образовании и воспитании отделять народ от его истории, в которой вера была созидающей силой русской души. Поэтому национальное воспитание может быть только религиозным...».

Следовательно, *Русская древлеправославная религия*, как учебный предмет, включена в Учебный план системы светского государственного образования Румынии, как самостоятельный школьный компонент, начиная с 1993 года, преподаванию которого уделяется *1(один) час в неделю*¹. С этой целью, нами были реализованы в этом году (2017 г.) *новые учебники по Русской древлеправославной религии*, предназначенные для детей русских-липован, которые начинают изучать нашу религию в светской, государственной общеобразовательной школе, то есть для школьников I-IV классов, а также для тех, кто обучается в гимназии, то есть в V-VIII классах².

¹ Первый вариант учебника по *Русской древлеправославной религии* был реализован ещё в 1993 году на основе *Школьной программы по религии*, одобренной Министерством Образования. Автор первой Школьной программы по религии, как и первого учебника - *Феодор Кирилэ*. Однако, к нашему глубокому сожалению, это учебное пособие не вышло из печати отдельной книжкой; его отдельные части (в качестве специальной главы: *Для тех, кто изучает религию в школе*) были помещены в конце каждого *Учебника по родному языку и культуре*, которые были изданы впервые в 1993-1998 годы.

² *Феодор Кирилэ, Анна Мирон, Русская древлеправославная религия, Учебник для учащихся I-IV классов*, Бухарест, 2017; *Феодор Кирилэ, Анна Мирон, Русская древлеправославная религия, Учебник для учащихся V-VIII классов*, Бухарест, 2017. (Данные учебники находятся в печати).

Реализация данных учебных пособий по религии вызвана острой необходимостью дать возможность детям русских-липован получить знания по нашей религии на родном языке в светских школах русско-липованских селений.

Наши новые учебники реализованы на основе *Школьной программы*: «Русская древлеправославная религия», которая была одобрена впервые в 1993 году Министерством Национального Воспитания и которая, впоследствии, была обновлена и переработана нами в 2016 году, учитывая при этом многолетний опыт преподавания нашей религии в школах русско-липованских селений.

Данные учебные пособия содержат (каждый из них) четыре части, соответствующие четырём этапам (классам) обучения: *начальной школы* – I-IV классы и, соответственно, *гимназии* – V-VIII классы.

Мы считаем эти учебные пособия *основой основ* в изучении религии, а также в духовном воспитании детей русских-липован в светской школе, имея в виду, что современному ребёнку трудно не физически, не в быту, а в морально-нравственном плане. В современном обществе, слишком агрессивно пропагандируются ложные ценности, и разбираться, где добро, а где маскированное зло, ребёнку и молодому человеку сложно. Поэтому, духовно-нравственные основы надо привить с раннего детства.

Роль *русской древлеправославной религии* в воспитании наших школьников подробно рассматриваются нами в связи с историей нашего этноса, развитием нашей культуры, с российскими общественными устоями, традициями и бытом людей, имея в виду, что общеобразовательная школа должна давать детям не только общее образование, но и воспитывать их в православном духе. Таким образом, школа может действовать укреплению национального и религиозного единства Общины русских-липован.

При реализации данного пособия мы не ставили больших задач, и не пытались вырастить богомоллов, хорошо знающих Святое Писание. За *один учебный час в неделю*, отведённого изучению религии в светской школе, дети могут получить только минимум, так как это не духовная семинария и не церковно-приходская школа, основной целью которых – обучаться богослужению. При изучении религии в светской школе, мы пытаемся научить детей пониманию того, что есть человек и что у него есть *компас*, чтобы двигаться по жизни, и это *Бог, Евангелие, Святое Писание*. Учитель должен стараться укрепить в детях авторитет Священного Писания, кото-

рое выдержало проверку на протяжении более двух тысяч лет.

Воспитать у ребёнка правильное отношение к другим людям помогают два правила: *никого не обижай, всем, на сколько можешь, помогай; стараться искоренить в детях осуждение, зависть, воровство, ложь, лень, непослушание и т. п., и воспитать в них добрые навыки и привычки.*

Вера, Надежда и Любовь являются главными христианскими добродетелями. Они прежде всего характеризуют отношение человека к Богу, а также милосердие, великодушие, кротость, незлобие, мужество, трудолюбие, простодушие и т. д.

Нелегко научить ребёнка любить красоту нравственных поступков, чувства долга и ответственность за них, требовательность к себе, искренность в отношениях с людьми. Это надо воспитывать у детей. В таком случае, религия – вовсе не только вера в Бога. Она может ответить на много из вечных вопросов: *кто я, в чём смысл моей жизни, как виден и устроен мир, кто его управляет, что будет со мной после смерти и т. п.* Религия всегда играла и продолжает играть основную, стержневую роль, определяя своеобразное лицо народов и цивилизаций.

Заметим что слово «культ» и «культура» имеют один корень и это не случайно, люди научились писать, читать, рисовать, сочинять и исполнять музыку, печатать книги, сооружать красивые здания храмов в значительной степени потому, что хотели выразить свои религиозные чувства. Всё искусство Древней Руси имеет религиозный характер. Не зная основ православия, его просто невозможно понять и оценить. Владение хотя бы минимумом знаний о религиозном наследии, поможет ученикам понять явления мировой художественной культуры. Что не говоря, а *знание* в любом случае предпочтительнее *незнания*.

В мире создано множество произведений искусства на библейские сюжеты. Религиозные образы пронизывают творчество художников, музыкантов, писателей всех стран и эпох, придают ему глубину, смысл. И для того чтобы понять их, необходимо обладать хотя бы элементарными знаниями о содержании Святого Писания – Библии.

Следует подчеркнуть, что все предпринимающие мероприятия Общиной русских-липован Румынии направлены на стремление сохранить свою национально-русскую идентичность, то есть сохранить свою *включённость* в общерумынский социально-культурный контекст и, в то же время, не порывать с истоками своей традиционно национальной, русской староверческой культуры.

С помощью наших новых учебных пособий по религии, надеемся

сформировать и воспитать основы ценностных сфер личности наших учеников, всесторонне укрепить стабильность психического их развития, формировать коллектив, где все пребывают в любви и в гармонии друг с другом, и самое главное: способствовать усвоению детьми вечных ценностей: милосердия, правдолюбия, стремлению к добру и неприятию зла.

Итак, мы уверены, что заложенный в детстве божественный огонь, будет согревать душу и сердце детей. Он понесёт его людям, ибо сказано в Писании:

«И зажегши свечу, не ставят её под сосудом, но на подсвечнике, и светит всем в доме» (Миф. 5,13).



Олимпиада по древлеправославной религии (с. Журиловка, 2017 г.)



**ДОКУМЕНТЫ ИЗ АРХИВА
П.П. РЯБУШИНСКОГО О
ПОДГОТОВКЕ ПЕРЕСЕЛЕНИЯ
РУМЫНСКИХ СТАРОВЕРОВ
В РОССИЮ В 1909 ГОДУ**

**Екатерина МИХАИЛИНА,
Российская Федерация**

В документах архива Павла Павловича Рябушинского¹ хранятся два письма, связанные с подготовкой переселения румынских староверов в Россию в 1909-1910 годах. Адресат первого письма – Совет Всероссийского съезда старообрядцев в Москве, второго – П. П. Рябушинский; адресант обоих писем – Василий Мельников.

Совет Всероссийского старообрядческого попечительства был создан в 1902 году на III съезде старообрядцев «как постоянный координационный центр»² на период между съездами. Председателем Совета был избран Д. В. Сироткин. «Важнейшей акцией III съезда стало решение послать делегацию в Белую Криницу, чтобы сообщить заграничным старообрядцам о предложении Витте. Узнав о нём, австрийские подданные-старообрядцы, жалующься на свою бедность и малоземелье, попросили переселить в Маньчжурию и их, если там действительно будет обеспечена свобода веры»³.

В начале XX века, понимая, что революционные настроения возрастают, император Николай II поставил перед кабинетом С. Ю. Витте задачу по улучшению положения крестьян. Правительство России предполагало решить аграрный вопрос через добровольное переселение малоземельных и безземельных крестьян в Сибирь, на Алтай, на Дальний Восток и в Маньчжурию (на земли при Китайско-Восточной Железной Дороге (КВЖД)). Министр финансов С. Ю. Витте предложил

¹ **Рябушинский П.П.** – российский предприниматель, банкир, политический деятель, старообрядец, представитель третьего поколения известной купеческой династии, издатель газет «Утро России» и «Народной Газеты».

² **Селезнев Ф.А.** *Д.В. Сироткин и Всероссийские съезды старообрядцев в начале XX века* // Отечественная история. 2005. № 5. С. 79.

³ Там же. С. 79-80.

предоставить старообрядцам полную религиозную свободу в Маньчжурии, на землях, находившихся под контролем КВЖД. Но начавшаяся русско-японская война временно остановила реализацию этого проекта.

В 1905 году «Съезд переизбрал Сироткина председателем Совета все-русского попечительства. Следует отметить, что в состав Совета был избран и его давний деловой партнёр и политический единомышленник П. П. Рябушинский».⁴

Первое письмо из Измаила за № 18 датировано 5 февраля 1909 года. В нём Василий Мельников сообщает Совету съездов, что время ожидания списков от переселенцев он решил использовать с пользой для общего дела. И приехал в Измаил с целью сбора сведений «о местном рыбном деле». Из текста письма можно понять, что до приезда в Измаил В. Мельников находился в г. Рени. Само же письмо является отчётом Совету съездов о сложившейся обстановке с переселенцами. Василий докладывает, что прошение старообрядцев г. Рени (вместе с удостоверяющими личности переселенцев документами) было отправлено адресату. Василий пишет о двух переселенцах, документы которых ещё не были пересланы в Совет. Один из просителей находился на работах в Болграде и должен был самостоятельно прислать свой документ в Совет. Второй же переселенец смог перейти границу без паспорта и получил удостоверяющее личность свидетельство от о. Трофима Чигина. Василий просит Совет по получении прошения немедленно препроводить его в Переселенческое Управление.

Далее Василий уведомляет Совет съезда, что имеет сведения, что «румынское правительство предписало своему начальству следить, чтобы не было агитации в пользу переселения зарубежных старообрядцев в Россию и всякого агитатора арестовывать». Он предполагает, что будет арестован сразу же по приезду в Румынию. Василий не страшится ареста, ему «жалко, что дело, для которого я поехал, не будет сделано». В строках письма сквозит возмущение, что и «наше духовенство во главе с епископом» оказывает сопротивление программе переселения, «...некоторые из наших священников обращались к румынскому правительству с просьбою не выдавать переселенцам паспортов и правительство румынское выдачу паспортов страшно тормозит, задерживая выдачу по два-три месяца».

Чтобы миновать ареста Василий придумывает хитрый план: решает остаться в Рени и действовать оттуда. Он посылает из Рени в Румынию

⁴ Там же. С.80.

переселенца, который даёт задание ходокам составить списки переселенцев и их семей. Затем ходоки должны были доставить готовые списки обратно в Рени, где Василий планировал составить прошения о принятии в подданство. Ходоки же должны были ждать Василия в Румынии. Он планировал приехать в Коракий или Галаць, раздать прошения и разъяснить, как под ними подписываться, и какие необходимы документы. После чего Василий собирался поехать в Австрию для устройства переселенцев и позже вернуться в один из пограничных пунктов Румынии, куда ему должны были доставить подписанные документы. Разработанный план давал Василию преимущества перед действиями властей. Он пишет: «...что если я из Румынии буду и выслан, то делу это не повредит, потому что прошения уже будут в руках ходоков, которые начнут действия по моим указаниям».

По окончании дела с переселенцами Василий планировал поехать в Одессу, чтобы «узнать способ приготовления консервов» у Варфоломея Дубинина. Василий просит Совет прислать ему в Одессу рекомендательное письмо для г. Дубинина. В документах архива удивительным образом сохранился предварительный текст этого письма, предложенный В. Мельниковым.

*«Господину Варфоломею Антоновичу Дубинину в г. Одессе.
Милостивый Государь!*

Совет Всероссийского съезда старообрядцев озабочиваясь улучшением экономического быта старообрядцев как живущих в России, так равно и за границею между тем обратил внимание, что старообрядцы живущие на р. Амур на Дальнем Востоке и занимающиеся рыболовством, незнакомы с усовершенствованным способом засола и приготовлением амурской рыбы, почему рыба высококачественная страшно обезценена на Дальнем Востоке. (только благодаря не умению засола). Желяя помочь своим братьям по вере, Совет съезда намерен поручить это дело В. Е. Мельникову, который весною отправляется на Дальний Восток по делу переселения. Посему Совет съезда был бы очень благодарен Вами если бы Вы ознакомили В. Е. Мельникова с способом засола и другим приготовлением на Вашем заводе черноморской рыбы.

С совершенным почтением. Председатель Совета съездов.

Такое письмо необходимо послать мне в Одессу до востребования. И кроме сего сообщите мне в Рени на имя Алексея Васильевича г. Козина адрес Цепова, бывшего управляющего у Дубинина. Я его спрошу к кому на заводе обратиться из служащих или мастеров Дубинина».⁵

⁵ Государственный Архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф.4047. Оп.1. д.19. Л.88-89.

В конце первого письма Василий просит Совет перевести ему деньги, потраченные им ранее на поездку на Дальний Восток.

В журнале «Церковь» № 14 (1909 г.) была опубликована заметка «К делу В. Е. Мельникова». В ней сообщалось об аресте В. Е. Мельникова в Австрии. В связи с этим Совету всероссийских съездов старообрядцев пришлось обратиться к российскому консулу в Австрии и к австрийскому консулу в Москве. Австрийскому консулу было указано на необоснованность и неуместность обвинения В. Е. Мельникова в агитации среди зарубежных старообрядцев. Австрийский консул пообещал принять меры к освобождению Мельникова. Но в тот же день В. Е. Мельников телеграммой известил Совет съездов, что окружной суд в Буковинах приговорил его к тюремному заключению на 3 дня и высылке из пределов Австрии.

Второе письмо из Семипалатинска без нумерации датировано 31 мая 1910 года. По пути на Дальний Восток Василий осматривает другие территории, годные для переселения старообрядцев. Можно предположить, что Василий получил подобное задание напрямую от П. П. Рябушинского, так как письмо адресовано лично ему, а не в Совет. Но и в Семипалатинске Василий встречает препятствия со стороны официальных лиц. Он докладывает П. П. Рябушинскому, что заведующий переселенческим делом в Семипалатинском районе г. Козлов «решительно высказался против переселения старообрядцев в Семипалатинскую область на том основании, что правительство заинтересовано колонизацию ими Амурского района. По его словам сообщить какая либо сведения о Семипалатинских участках – значит идти против намерений правительства». Ещё одним препятствием к переселению в Семипалатинскую область были местные киргизы. Василий сообщает: «А потому если бы мы нашли в Семипалатинской области какой либо участок земли и Пер. Упр. согласилось-бы передать его старообрядцам, то при образовании на нём переселенческих участков и заселения старообрядцами опять-таки придётся сталкиваться с киргизами. Одним словом, как понял я из его слов, переселение в Семипалатинскую область вовсе нежелательно». Несмотря на отказ переселенческих чинов в помощи, Василий решает самостоятельно проехать до г. Зайсан и оттуда в долину Чиликты. Он причисляет себя к «самовольным ходокам» и едет «за свой риск».

К сожалению, в данном архиве не сохранилось более никаких писем Василия Мельникова, и нет сведений, чем закончилось это рискованное путешествие. Можно только предположить, что Василий столь подробно

описывает П. П. Рябушинскому сложившуюся ситуацию и действующих лиц в надежде, что из Москвы или Санкт-Петербурга можно будет «повлиять» на решение местных чиновников и изменить их мнение о переселении старообрядцев в Семипалатинский район.

Эти два сохранившихся в архиве письма дали нам возможность чуть более подробно узнать о реализации программы переселения зарубежных старообрядцев на Дальний Восток в начале XX века. Содержание писем подтверждает, что в 1909-1910 гг. у старообрядцев в России уже существовала отлаженная схема работы с переселенцами из-за рубежа и с их документами; были разработаны формы прошений, система сбора документов через ходоков и пути отправки документов в Переселенческий комитет. Сами же переселенцы могли пользоваться как официальным путём, так и переходя границу без паспорта, а затем уже легализуясь на территории России. И, несмотря на создаваемые правительством Румынии, российскими чиновниками и духовенством препятствия к переселению, территория заселения старообрядцами Дальнего Востока увеличивалась. Возможно, что где-то в румынских или российских архивах хранятся статистические данные о числе переселенцев и география их расселения.

Как ни удивительно, но идея о переселении зарубежных старообрядцев на Дальний Восток возродилась в начале XXI века. Несколько лет назад появилась государственная программа по поддержке граждан при добровольном переселении на Дальний Восток, в том числе и старообрядцев из зарубежных стран. Но история повторяется, и снова многие трудности сопровождают переселение, а программа нуждается в доработке для адаптации зарубежных старообрядцев к российским реалиям.

Ниже приведены полные тексты писем:

Письмо № 1.⁶

№ 18^и.

В Совет Всероссийского съезда старообрядцев в Москве.

Настоящим имею честь уведомить Совет съездов, что прошение старообрядцев, проживающих в г. Рени, мною закончено и препровождено Вам, которое несомненно Вами уже получено. В этом прошении

⁶ Государственный Архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. 4047. оп. 1, д. 19, л. 43-46.

нет документов, удостоверяющих личность, только у переселенца записанного под № 1^м, потому что этот переселенец отсутствовал из Рени; он находится на работах в Болграде. Но ему однако сообщили письмом, чтобы свой документ он немедленно слал в Совет съезда. Как только будет получен Вами его документ, потрудитесь препроводить его в Переселенческое Управление. При сем письме я препровождаю Вам прошение еще одного переселенца. Он перешел границу без паспорта, но о. Трофим Чигин дал свидетельство удостоверяющее его личность. Прошение это прошу препроводить в Переселенческое Управление. Что же касается моей поездки в Румынию, то, по полученным мною сведениям в Ренях, я несомненно буду арестован в Румынии, т.к. румынское правительство предписало своему начальству следить, чтобы не было агитации в пользу переселения зарубежных старообрядцев в Россию и всякого агитатора немедленно арестовывать. На встречу румынскому правительству идет и наше духовенство во главе с епископом; некоторые из наших священников обращались к румынскому правительству с просьбою не выдавать переселенцам паспортов и правительство румынское выдачу паспортов страшно тормозит, задерживая выдачу по два-три месяца. Все эти обстоятельства говорят за то, что я непременно должен наткнуться на неприятности; но не боязно ареста, а жалко что дело, для которого я поехал, не будет сделано. Я поэтому решил действовать отсюда – из России, где для правительства Румынского я буду не уязвим, а между тем дело будет сделано. Я послал в Румынию из Рень одного из переселенцев чтобы ходоки составили бы списки переселенцев и их семейств и доставили бы их мне в Рени – а сами ждали бы меня в Коракиой или Галацах. В Ренях я составляю им прошения о принятии в подданство и затем явлюсь к ним, раздам прошения и разъясню как под ними подписываться и какие необходимы документы – а сам поеду в Австрию. Пока я в Австрии устрою переселенцев, этим временем румынские переселенцы будут заполнять прошения своими подписями и к моему возвращению в Румынию прошения будут готовы и доставляться мне, по указанию моему, в один из пограничных пунктов. Таким планом я решил действовать потому, что если я из Румынии буду и выслан, то делу это не повредит, потому что прошения уже будут в руках ходоков, которые начнут действия по моим указаниям.

Сегодня я приехал в Измаил, где намерен собрать сведения о местном рыбном деле. По пути заезжал в Новую-Некрасовку, где собрал под-

робные сведения о рыболовстве; они довольно интересны. Доклады от измайльских рыбаков были на крестьянском съезде, но они, повидимому, остались без движения. Делом этим я решил заняться потому, что пока переселенцы доставят мне списки я пользуюсь свободным временем.

В Одессу к г. Дубинину я побываю уже тогда, когда окончу дело с переселенцами. Но как передавали мне, я едва ли у г. Дубинина узнаю способ приготовления консервов. Рассказывают, что томаты для заливки консервов изготавливает лично сам Дубинин, дабы не открыть секрета приготовления. Хотя я и заручился письмом от Петра Сидоровича, но по моему мнению необходимо письмо ему и от Совета. Способ засола дунайских сельдей я узнал.

Вероятно Павел Павлович возвратился из заграницы. Я покорнейше просил бы Совет съезда, когда я дам телеграмму о переводе мне денег, то нельзя-ли будет уплотить мне по счету, переданному мною Павлу Павловичу, по поездке на Дальний Восток. По этому счету мне следует 182 руб. 76 коп.

С совершенным почтением Василий Мельников

1909 г. Февраля 5 дня

Измаил Бессар. губ.

Письмо № 2.⁷

Семипалатинск, 31 Мая 1910 г.

Многоуважаемый Павел Павлович!

Сегодня я Вам телеграфировал результат своего представления Вице-Губернатору. Самого г. Губернатора в Семипалатинске, к сожалению, нет; он находится в поездке по области со Степным Генерал-Губернатором. Да если бы он был в Семипалатинске, то едва-ли и он оказал мне помощь, потому что он, как передавали мне, находится чуть ли не в приятельских отношениях с заведывающим переселенческим делом в Семипалатинском районе г. Козловым, - а этот господин решительно высказался против переселения старообрядцев в Семипалатинскую область на том основании, что правительство заинтересовано

⁷ Государственный Архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф.4047. Оп.1. д.19. Л.57а-57б.

колонизацию ими Амурского района. По его словам сообщить какая либо сведения о Семипалатинских участках – значит идти против намерений правительства. Кроме сего, г. Козлов проговорился, что при образовании переселенческих участков и наделении ими переселенцев им приходится сталкиваться с местными киргизами. А потому если бы мы нашли в Семипалатинской области какой либо участок земли и Пер. Упр. согласилось-бы передать его старообрядцам, то при образовании на нем переселенческих участков и заселения старообрядцами опять-таки придется сталкиваться с киргизами. Одним словом, как понял я из его слов, переселение в Семипалатинскую область вовсе нежелательно. Я, однако, не смотря на отказ в содействии и в сообщении мне сведений о переселенческих участках, решил проехать до г. Зайсан, а от туда в долину Чиликты, хотя г. Козлов заявил мне, что туда без помощи переселенческих чинов невозможно пробраться. А в помощи этой он мне отказывает. Вице-Губернатор, приняв меня внимательно, согласился с доводами заведывающим переселением и понятно отказал мне в своем содействии, и заявил, что он не может дать мне разрешения на осмотр земель в Семипалатинской области. Мне поэтому пришлось причислить себя к самовольных ходокам и ехать за свой риск.

С совершенным почтением
Василий Мельников.



ЕПИСКОП МИХАИЛ (СЕМЁНОВ, 1873 - 1916): ОТ КОНФЕССИОНАЛЬНОГО ПЛЮРАЛИЗМА К СТАРООБРЯДЧЕСТВУ

Андрей Юрьевич МИХАЙЛОВ
Российская Федерация

Переход архимандрита Михаила (Семёнова) из официальной синодальной церкви в старообрядчество – вопрос сложный и неоднозначный. Неоднозначно воспринятый современниками (Д. С. Мережковский, З. Н. Гиппиус, Д. Философов, Б. Свенцицкий, М. Пришвин и др.), инвариантно он интерпретируется и современными исследователями (С. Диксон, Д. А. Головушкин, И. Н. Воронцова, С. Л. Фирсов). Размышляя по этому поводу, задаёшься следующими вопросами: для чего столь прогрессивному архимандриту «народно-социалистического толка» на пике своей популярности необходимо было переходить в старообрядчество? Или же что общего у теоретика «гогофского» христианства и внеюрисдикционного «свободного» христианства и начетчиков, стремящихся следовать букве обряда?

Одним из ответов явились события 1905 г., когда по результатам октябрьского манифеста в религиозной сфере большая часть доселе «терпимых» и преследуемых деноминаций была легализована и получила автономию во внутреннем управлении. При этом официальная церковь так и осталась синодальной, государственной, решения по которой принимала Государственная Дума, состоящая, в том числе и не из православных. Получалось, что старообрядческая церковь в социально-политическом плане, а так же в плане идей и мировоззрения стала более свободной, чем официальная, синодальная. «Старообрядцы, – говорит епископ Михаил, – нетерпимы только в обрядах... Что же касается общих взглядов, то они очень терпимы» [цит. по: 1, с. 250].

Существование его в рамках старообрядческой церкви так же было не безоблачным: присоединившись в 1907 г., став епископом в 1908 г., уже с 1909 г. он находился в запрете вплоть до смерти в 1916 г. Причиной было единоличное (епископом Иннокентием (Усовым) хиротонисание

в епископы, не вступление в управление своей Канадской кафедрой и не явка на обвинительный собор 1909 г. Всё нахождение епископа Михаила в рамках Белокриницкой юрисдикции проходило в формате «дела епископа Михаила», обвинения по которому так бы и не были сняты, если бы не трагическая смерть в 1916 г.?!

Возникает вопрос: как и в какой период своей столь интенсивной и романтической биографии он заинтересовался старообрядчеством, что решил перейти к старообрядцам в 1907 г.? Насколько он был истинным, типичным старообрядцем, ведь параллельно он продолжает быть достаточно активным, смелым, провокационным публицистом? и разрабатывал учение «гоголевских» христиан?!

По свидетельству современников симпатии к старообрядчеству у архимандрита Михаила обнаружились со студенческих лет. Его современник И.Я. Яковлев – сподвижник Н.И. Ильминского и известный чувашский просветитель – говорил, увлечение старообрядчеством началось у о. Михаила ещё во времена учебы в Симбирский семинарии. Дело в том, что С.И. Введенский, занимавший в ту пору противораскольническую кафедру, практиковал диспуты семинаристов по проблеме раскола, как между собой, так и с приезжающими на ярмарку белокриницкими начётчиками.

Юный Павел (так звали о. Михаила до принятия монашества) Семёнов всегда становился на положение стороны, защищающий раскол. «Изучение раскольничьих источников заставило Семёнова углубиться в спорные вопросы, возникавшие между православными и раскольниками на почве никоновских поправок в книги, толкований отдельных мест Священного писания, обрядов и т.п. Юноша всё более и более убеждался в том, что во многом раскольники правы. Это расшатывало в нём веру в устои православной церкви, склоняло к расколу, в который он потом и перешел убеждённо» – заключал И.Я. Яковлев [2, с. 252 – 253].

И по мере углубления поиска духовной, религиозной свободы в публицистическом творчестве и попытках реформаторской практики в рамках официальной церкви, вызывавшее конфликты с иерархией, он все более и более симпатизировал старообрядцам. Одной из причин перехода архимандрита Михаила (Семёнова) был тот факт, что синодальная церковь в отличие от старообрядчества перестала быть церковью «народной», а стала бюрократическим институтом [3, с. 62 – 63].

Относительно его целей присоединения к старообрядчеству существует научная дискуссия. В историографии бытует не кем не опроверг-

нутая точка зрения, что хиротонисался он исключительно с намерением создать свою альтернативную иерархию. Начиная со С. Старкова, считают, что сделал он для создания иерархии «голгофских» или «свободных» христиан [4, с. 641]. В пользу этого, по мысли С. Старкова, говорит и его сомнительная с канонической точки зрения (одним епископом) хиротония в мифического епископа Канадского [4, с. 641]. Сам архимандрит Михаил (Семёнов) в печати того времени высказывался о «свободной церкви свободного обряда» [цит. по: 5, с. 54], создаваемой для «свободных» христиан (то есть просто желающих отделения церкви от государства без догматических изменений на данный момент) в рамках официальной православной церкви.

Затем, разочаровавшись в иллюзиях «свободного» христианства, он начал разрабатывать доктрину «голгофских» христиан. И здесь благодаря епископскому сану он должен был санкционировать апостольскую легитимность движению. По словам И. Воронцовой душой этого проекта была чета Мережковский – Д.С. Мережковский и З.Н. Гиппиус [5, с. 54]. Показательно, что в этом проекте он шёл по сценарию Белокриницкой иерархии – предполагая воспринять поставление то от славянского епископа на Балканах, то от католиков (католическо-старообрядческая уния?!) [3, с. 93]. Исследователь Д. Головушкин полагает, что стал он епископом у старообрядцев исключительно для того чтобы «реформировать старообрядчество изнутри» [3, с. 72], по-видимому, на началах «свободного» или «голгофского» христианства. Потенциально это было возможно, так как старообрядческую церковь он считал «народной» и демократической с сильным мирянским элементом.

В целом, представляется, что переход к старообрядцам архимандрита Михаила (Семёнова) был вполне закономерен. Его широкое, внеконфессиональное понимание христианства, рассмотрение природы церкви как единого Тела Христова, масштабное понимание христианской святоотеческой традиции и плюралистическое отношение к юрисдикциям предопределило это. Не найдя понимания и свободы в официальной синодальной церкви, он переходит к старообрядцам поповцам, положение которых с точки зрения внутреннего развития церкви было более выгодным, более свободным от контроля государства, чем в официальной церкви. Но, находясь и у старообрядцев, он продолжал экспериментировать с синтезом христианства с идеологиями «серебряного века» – социальным, свободным, голгофским христианством.

Свобода, столь необходимая для обсуждения вопросов на злобу дня,

приводила его к конфликту, как с официальной, так и старообрядческой иерархией. По-видимому, к официальной и к старообрядческой церкви он относился как к некой надконфессиональной традиции, в которой не должно быть единообразия, а должен существовать плюралистический набор групп, течений, деноминаций, свободно общающихся на основе некоего общего знаменателя – апостольского преемства иерархии и святоотеческого предания. Это отмечали как современники (Я. Кушнов), так констатируют и современные исследователи (Д.А. Головушкин). Первый отмечает, что характер его публицистики резко отличал его от старообрядцев – «Он (епископ Михаил (Семёнова) – А.М.) проникнут духом безразличия к верованиям и «инаково» [5, с. 317 – 318]; второй пишет, что «Учению о. Михаила (Семёнова) присущи также черты религиозного унификационизма» [3, с. 93]. Проживи архимандрит Михаил дальше 1916 г., возможно, он покинул бы и старообрядчество ради более свободной и социальной церкви новой формации. В пользу этого говорит и тот факт, что прещение Освященного собора 1909 г. с него было снято в предсмертном состоянии.

Литература:

☞ **Эткинд А.**, 1998. *Хлыст. Секты, революция и литература*. М.: Новое литературное обозрение.

☞ **Яковлев И.Я.**, 1997. *Моя жизнь: Воспоминания*. – М.: Республика.

☞ **Головушкин Д.А.**, 2010. *Апостол XX века. Жизнь и творчество о. Михаила (Семёнова)*. СПб.: «Политехника-Сервис».

☞ **Старков С.А.**, 1914. *К вопросу о предоставлении кафедры епископу Михаилу*. Старообрядческая мысль, 7. стр.641.

☞ **Воронцова И.В.**, 2013. «Свободное христианство» епископа Михаила (Семёнова) и «социальные» программы 1905 – 1915 гг. Гуманитарные науки в Сибири, 2. стр. 52- 56.

☞ **Кушнов Я.К.**, 1914. *К вопросу о предоставлении кафедры епископу Михаилу*. Старообрядческая мысль, 13. стр. 317 – 318.



LEXEME ȘI EXPRESII ALE RUȘILOR LIPOVENI DIN ROMÂNIA ÎN DICȚIONARUL „EXTENSIEI LINGVISTICE” AL LUI SOLJENIȚIN

Svetlana MOLDOVAN,
România

„Ca Tolstoi am vrut să declar;/ca tot ce-a rodit a mea până/ să fie-ntru bine, nu-n rău./ ...De-a fost sau n-a fost truda-mi vană,/ o știe doar Dumnezeu”, scria **Alexandr Soljenițin** în poezia „*Triumvirilor*”, apărută în „Zorile”, nr. 5/2007 (traducere și adaptare în limba română: Passionaria Stoicescu și Gheorghe Barbă) Și n-a fost în van! Opera marelui scriitor rus a fost și este citită, admirată, studiată și răstălmăcită.

Alexandr Soljenițin (11 decembrie 1918 - 3 august 2008) a fost omagiat prin ample manifestări culturale în toată lumea în decursul anului 2018, când s-au marcat 100 de ani de la nașterea acestuia și zece ani de la moartea laureatului Nobel pentru literatură.

Prin impresionanta sa operă, a demonstrat că a fost un fenomen în literatura universală. Istoricul emigrant rus **Nikolai Ulianov** menționa în articolul său „Enigma Soljenițin” din ziarul newyorkez „Novoe russkoe slovo”, din 1 ianuarie 1971, că autorul Arhipelagului GULAG este produsul laboratoarelor KGB-iste, că „operele lui Soljenițin nu sunt scrise de un singur om. Ele poartă urmele efortului multor persoane. [...] Un singur om nu este în stare să cuprindă un asemenea spațiu existențial”. Și asta pentru că Soljenițin a abordat și a excelat în numeroase genuri, stiluri și specii literare, lăsând o moștenire literară de mii de pagini.

Mă voi referi, în cele ce urmează, nu la opera vastă a scriitorului rus, laureat al Premiului Nobel pentru literatură, ci la preocupările lui lexicografice, îndeosebi la dicționarul lui „viabil” și legătura pe care am încercat să o stabilesc cu rușii lipoveni din România (v. și „Legătura dintre dicționarul „extensiei lingvistice” al lui Soljenițin și rușii lipoveni din România”).

Soljenițin explică cum i-a venit ideea alcătuirii unui dicționar într-o notă din 1988, pe care o inserează în prefața *Dicționarului rus al extensiei lingvistice* («Русский словарь языкового расширения»): „Începând cu 1947, mulți ani (și toți cei de detenție, atât de bogați în răbdare și mici crâmpete

* Publicația „Zorile”, nr 5/2017, pp. 12-13.

de timp liber) am studiat, aproape zilnic, Dicționarul lui Dal' pentru necesitățile mele literare și pentru exercițiu lingvistic. Pentru aceasta, am citit întâi, la rând, toate cele patru volume din Dal' [...] Această activitate m-a ajutat, în genere, să percep profunzimea și varietatea limbii ruse, pe care le intuiam, dar eram lipsit de ele prin apartenența mea sudică, prin copilăria mea la oraș"¹.

Dicționarul rus al extensiei lingvistice sau, cum îl mai numește autorul în prefață, „*viabil în limba noastră*”, este destinat tuturor celor interesați de problemele cu care se confruntă limba rusă contemporană. Cuprinde unități lexicale în sensul nu numai a ceea ce există la ora actuală în limba rusă, ci, cum menționează Soljenițin, și a „*ceea ce poate și are dreptul să existe*”. Deși mai mulți scriitori și jurnaliști ruși sunt de părere că pentru Soljenițin cartea importantă, cea de căpătâi, este nu Sfânta Scriptură, ci **Dicționarul limbii velericoruse** al lui Dal', în alcătuirea propriului dicționar autorul **Arhipelagului GULAG** nu se va opri doar la cele 4 volume. Va selecta, începând cu anul 1975, unități lexicale întâlnite la diverși scriitori ruși din secolele XIX-XX (A.S. Pușkin, F.M. Dostoievski, A. Tolstoi, I. Bunin, S. Esenin, I. Turgheniev, E. Zamiatin, Lev Tolstoi, V. Rasputin, V.M. Șukșin s.a.), îndemnându-i pe cei interesați să caute și alte unități lexicale pentru îmbogățirea dicționarului. Îl va completa apoi cu expresii cu tentă istorică „ce și-au păstrat vigoarea” și tot ce „a auzit în diverse locuri, dar nu din șabloanele perioadei sovietice”.

Fiind împotriva englezismelor din limba rusă, A. Soljenițin subliniază în prefața sa la dicționar: „*Dacă permitem să intre în limba rusă astfel de cuvinte de nesuportat precum «weekend», «briefing», «establiment» și chiar «establimentski», «image», trebuie să ne luăm rămas bun de la limba maternă. Propunerile mele pot fi respinse, dar nu putem să nu apărăm limba din acest punct de vedere. Desigur, nu putem să omitem cuvinte precum computer, laser, xerox*”².

Soljenițin consideră că scriitorii ruși, filologii au datoria de a păstra curată limba rusă, care reprezintă în primul rând instrumentul lor de lucru, fiind conștient de faptul că invazia anglicismelor este un fenomen inevitabil care pătrunde în limbă prin internet în primul rând.

În dicționar, foarte multe cuvinte nu au definiții lexicografice deoarece, așa cum consideră autorul, sensul este cunoscut de către toți (*безволье, гретье ици, крутобережье, песнотворец*). Altele sunt explicate prin sinonime sau perifraze (de exemplu, *воспиталище* - «*заведение для воспитания*», *мозглый* - «*дряблый, прелый, загнивший изнутри*», *святорусье* - «*весь русский мир*», *словесье* - «*лжеумствование*»).

¹ Soljenițin Aleksandr, **Dicționarul rus al extensiei lingvistice**, Moscova, „GOLOS”, 1995, p. 3; traducerea, aici și în continuare, ne aparține.

² Ibidem.

Foarte multe cuvinte populare au fost incluse în această lucrare lexicografică (de exemplu, *авосьник* – „кто авосьничает”, *дуроплёт* – „пустоплёт, враль”, *бrehать, пузо, пузатый, уйти уходом* – «бежать, скрыться», *чужбинничать* – «странствовать по чужбине»), precum și cuvinte dialectale (de exemplu, *буркатать, паголок, наголок* – „отголок, эх”, *хлопец*).

Dicționarul lui Soljenișin nu seamănă cu altele pentru că nu cuprinde toată bogăția lexicală a limbii ruse. Nu sunt incluse în lucrare cuvintele uzuale, cunoscute de către toți, ci doar acele lexeme care sunt fie uitate de către vorbitorii de limba rusă, fie folosite doar în limba vorbită, cuvinte populare de o mare expresivitate, cuvinte dialectale. Soljenișin le propune pentru a spori expresivitatea, plasticitatea vorbirii sau a limbajului operelor literare. Autorul recurge la cuvinte din limba rusă veche, la arhaisme, în special la cuvinte polisemantice, pline de tonalitate și sonoritate, care pot înfrumuseța limba rusă.

Soljenișin spune în prefață: „*Sunt selectate acele cuvinte care, deși pe deplin flexibile [...], sunt aproape uitate [...] Se pare că acest dicționar este contrar celui obișnuit normal: acolo este îndepărtat tot ce este foarte puțin utilizat, aici este scos în evidență. Dicționarul nu este întocmit după norme obișnuite [...] Acest dicționar are o funcție, mai degrabă, literară*”³.

La unele unități lexicale explicațiile au fost transcrise întocmai din Dicționarul lui Dal’ ori au fost adaptate la zilele noastre (de exemplu, la Dal’ apare *заимословие* – «иносказание», iar la Soljenișin – «перенятое у кого-то выражение или пользование речевыми стандартами»). La cuvintele preluate de la scriitori, Soljenișin nu dă niciun fel de explicații, lăsând cititorului posibilitatea de a alege unul dintre sensurile polisemantice. Pentru a reduce din volumul dicționarului, Soljenișin nu specifică la toate cuvintele categoriile lor gramaticale, ci numai acolo unde consideră că este necesar.

Efortul lui A. Soljenișin a fost și este apreciat de mulți lingviști și scriitori, deși sunt și păreri că nu se poate îmbogăți limba prin readucerea în circulație a cuvintelor de mult uitate. „*Citindu-l pe Soljenișin, simți tot timpul o prospețime deosebită*” – scria R. Pletniiov⁴, comparând metaforic limbajul scriitoricesc soljenișinian cu un lac de mare adâncime. Iar Georges Nivat, autorul monografiei Soljenișin, specifică: „*Toată opera lui Soljenișin începe cu o luptă împotriva cuvântului ideologizat, o luptă cu discursul plin de minciună*”⁵.

O categorie numeroasă dintre cuvintele prezentate în *Dicționarul rus al extensiei lingvistice* o reprezintă lexicul arhaizant, pe care scriitorul îl valorifică și în opera sa, fiecare cuvânt fiind folosit măcar o singură dată. Creațiile literare ale lui A. Soljenișin abundă în arhaisme și cuvinte populare, el fiind

³ Ibidem, p. 3-4.

⁴ Pletniiov R., A. I. Soljenișin, Paris, „YMCA-PRESS”, 1973, p. 83.

⁵ Georges Nivat, Soljenișin, Moscova, „Hudojestvennaia literatura”, 1992, p. 131.

mereu preocupat de rolul important al limbii ruse ca mijloc de comunicare, dar și ca instrument de realizare a imaginilor artistice.

Pentru „extensie lingvistică”, pentru sporirea valorilor expresive ale discursului literar și posibilități mai mari de exprimare și nu pentru a reda realitățile epocii, Soljenițin folosește în *Gospodăria Matrionei*, *O zi din viața lui Ivan Denisovici*, în romanele *În primul cerc*, *Roata Roșie*, o multitudine de arhaisme - multe dintre ele preluate din Dicționarul lui V. Dal': «Приходила просительница с жалостным лицом»; «А ещё тянут по шоссе рослые битюги большую обывательскую фуру» (большая длинная телега); «Стало казаться въявь, что 1905-06 не повторятся» (не во сне, не тайно); «Он о смерти своей возопит» (громко кричать); «В петербургском доме предварительного заключения за нарушение тюремных правил наказан розгами студент Боголюбов - студент! - и 25 розог!» (отломанная ветка, прут); «Тут притёк от Жилинского новый приказ» (поступил)⁶ etc.

Luptând mereu împotriva șabloanelor, a așa-numitului limbaj de lemn, Soljenițin a folosit arhaismele pentru a compensa „sărăcirea limbii ruse în epoca contemporană”, fiind mereu în căutare de sensuri noi ale cuvintelor uitate, „dar care au dreptul să existe” - după cum menționează autorul. Fiind un bun cunoscător al sensurilor cuvintelor, prin studierea limbii ruse, A. Soljenițin a reușit prin scrierile sale să redea, prin plasticitatea imaginilor, adevărul despre un sistem totalitar, distrugându-l în final.

Dacă „s-ar fi păstrat credința în Rusia, așa cum o păstrează ortodocșii de rit vechi, n-ar fi avut loc revoluția”

„Dacă n-ar fi Roata Roșie, n-aș fi suportat să trăiesc atâția ani în afara patriei. M-am cufundat în anul 1917 și am trăit în el” - declara Soljenițin unui ziar moscovit⁷, subliniind încă o dată că, dacă „s-ar fi păstrat credința în Rusia, așa cum o păstrează ortodocșii de rit vechi, n-ar fi avut loc revoluția”. Acei staroveri care transmit din generație în generație și limba rusă veche, pentru revigorarea căreia a militat autorul în opera sa.

Soljenițin a nutrit dintotdeauna un adânc respect față de staroveri pentru puterea lor spirituală și sacrificiul în ale credinței, pentru dârzenia de care au dat dovadă de-a lungul timpului, o recunoștință față de cei care au supraviețuit prigoanei țariste, părăsindu-și chiar locurile natale pentru a rămâne fideli credinței străbune ortodoxe de rit vechi.

Soljenițin a criticat, în broșura *Chestiunea rusă la sfârșit de secol XX (Russkij vopros k konfu XX veka)*, reformele din secolul al XVII-lea ale lui Nikon, patriarhul Rusiei, susținute vehement de țarul Alexei Mihailovici, care

⁶ Soljenițin Aleksandr, *Roata Roșie*, volumul I p. 64, 171, 201 și respectiv II - p. 75, 115.

⁷ „Moskovskie novosti”, nr. 16, 26 aprilie – 3 mai 1998, Moscova, p. 10-11.

„prin impunerea «modei» de a urma cu orice chip influența Apusului, de a-i concede prompt... [Alexei Mihailovici] va duce la o crimă de o neasemuită cruzime: anatemizarea propriului popor, războiul împotriva acestuia, pentru apărarea «reformei lui Nikon» (într-un moment când acesta părea că renunțase la «proiectul grecesc»). Nu trecuseră decât 40 de ani de când poporul trăise «Smuta» și țara, neintrată încă în matca-i firească... avea să fie zguduită până în temelii de «Raskol» - schisma bisericească. Și niciodată de atunci, timp de trei sute de ani, Ortodoxia nu și-a mai redobândit plenitudinea forței sale vitale, cea care menținuse duhul poporului rus mai bine de o jumătate de mileniu. Ecourile schismei se resimt până și în neputința de care facem dovadă în secolul XX. Peste acest popor traumatizat și peste o țară neînsănătoșită încă s-a abătut tăvălugul năvalnic al lui Petru”⁸.

Rusia țaristă, pe cea a staroverilor, Soljenițin a comparat-o cu Rusia sovietică, atât în **Arhipelagul GULAG**, **În primul cerc**, cât și în romanul **Roata Roșie**. A analizat comparativ legile, condițiile de viață și de organizare, ajungând la concluzia: „toate relele încep de la Alexei Mihailovici și, în special, de la Petru”.

Păstrătorii limbii arhaice ruse

Staroverii, credincioșii ortodocși de rit vechi, în special cei stabiliți în afara Rusiei, cei care treptat au pierdut legătura cu limba rusă comună, sunt păstrătorii limbii arhaice ruse. Ei nu folosesc expresii de lemn – este de părere autorul dicționarului viabil. Multitudinea de elemente arhaice, populare și dialectale reprezintă caracteristica de bază a stilului lui Soljenițin. Multe dintre cuvintele grupate de către autorul ineditului dicționar se regăsesc și astăzi în graiurile rușilor lipoveni din România și nu sunt receptate de către etnicii ruși drept arhaisme, cuvinte populare sau dialectale, ci cuvinte uzuale, folosite în procesul de comunicare îndeosebi de populația vârstnică și, în special, în localitățile dobrogene Slava Rusă, Slava Cercheză, Sarichioi, Carcaliu, Juri-lovca, Ghindărești ș.a.

Rușii lipoveni reprezintă o parte semnificativă a diasporei ruse din România. Conform ultimului recensământ al populației din anul 2011, numărul de ruși lipoveni este de 23,5 mii din totalul populației stabile a României de 20.121.641 de persoane. Conform rezultatelor finale ale recensământului, la rubrica „Populația după limba maternă – rusă lipoveană”, „trei sferturi dintre rușii lipoveni care și-au declarat etnia și limba maternă au vorbit în familie în timpul copilăriei limba rusă, restul declarând limba română ca limbă maternă”. „O proporție de 86,9% dintre ruși lipoveni își au reședința obișnuită în județele Tulcea (10,3 mii persoane), Constanța (3,6 mii persoane), Iași (2,8

⁸ Soljenițin A., *Chestiunea rusă la sfârșit de secol XX (Russkij vopros k konțu XX veka)*, București, Editura „Anastasia”, 1995, traducere de B. Buzilă, p. 25-26.

mii persoane), Brăila (1,9 mii persoane), Suceava (1,7 mii persoane)”.
Studiind *Діцїонарулу рус ал ехтенсіей лінгвістиче* («Русский словарь языкового расширения»), am grupat cele mai numeroase exemple identificate în lucrarea lui Soljenițin și în graiurile rușilor lipoveni în categoria **termenilor religioși**, cuvinte referitoare la viața spirituală, dintre care menționăm următoarele (explicațiile din paranteze aparțin lui Soljenițin): *богомольный* (любящий молиться), *Божье* (выражает удивление, восторг), *ей Богу*, *милостивый*, *инок*, *отрешить*, *оскоромиться* (поест скоромного), *постничать* (поститься), *скоромник* (кто не держит постов), *подавания* (милостыня), *зазванивают в церковь*, *христолюбивые прихожане*, *христослав*, *христославец*, *церковничий* и др.

Dintre denumirile persoanelor după meseria practică, forme de adresare, denumiri după anumite aprecieri folosite de rușii lipoveni și întâlnite în *Діцїонар*, evidențiem: *рыбарь*, *стряпуха*, *лекарь*, *подёщик*, *маменька*, *папенька* (la ruși lipoveni se folosește mai des termenul *tiatenka*), *отрок*, *инок*, *девка* (девушка), *скаунчик*, *употелый*, *покупщик* (покупатель), *шкодливый*, *хныка*, *хорошуля* и др.

Dacă Soljenițin ar fi vizitat rușii lipoveni din România, cu siguranță ar fi menționat, apoi, „auzite la ruși lipoveni” în dreptul următoarelor cuvinte și expresii din dicționarul său: *одолжать деньги* (задолжать, войти в долги), *пообдёрни платье!*, *подёщица* (на работе), *ребятишки пихаются*, *ветер приутих*, *старих хорошо сберёгся*, *засватать девку*, *капот* (халат), *телец* (телёнок), *чахотка* (туберкулёз), *косоплётка* (тесьма в косе), *починать бочку*, *спокон веку* (и веков) – очень давно, *мастеровато сделано*, *хмарный день* (пасмурный), *поспешать* (торопиться), *побираться* (жить ниществом), *шварка*, *шварина* (вытопка после сала), *устряпалась хозяйка*, *полудновать* (есть близ полдня), *улей мне стаканчик*, *слых ходит*, *слыхи есть*, *шкодить*, *кричи его!*, *моргнуть* (моргнуть), *коша*, *кошеня* (о кошке) и др.

Graiurile rușilor lipoveni au cunoscut, de-a lungul timpului, o evoluție inevitabilă și la nivelul structurii vocabularului în urma procesului de asimilare, acceptând inovații sub influența bilingvismului și preluând un număr însemnat de elemente lexicale de origine română, ucraineană, turco-tătară, maghiară, polonă ș.a.

Obiect de studiu pentru generațiile viitoare, nu pot să nu amintesc în final măcar numele câtorva filologi de la Universitatea din București, care au cercetat îndeaproape graiurile rusești lipovenesti din România, evidențiind particularitățile: **Andrei Ivanov**, **Feodor Chirilă**, **Victor Vascenco**, **Mihail Marinescu**, **Romeo Chivescu**, **Theodor Olteanu**, **Axinia Crasovschi** ș.a.

ОБЗОР ДОКУМЕНТОВ ПО БЕССАРАБСКОЙ ЕПАРХИИ ЗА 1907 Г. (ПО МАТЕРИАЛАМ КАНЦЕЛЯРИИ АРХИЕПИСКОПА МОСКОВСКОГО И ВСЕЯ РУСИ)



**Виктор Иванович
ОСИПОВ,**
Российская Федерация



**Анна Викторовна
ОСИПОВА,**
Российская Федерация

Аналогичная работа была нами проделана за 1892 г. и опубликована в сборнике «Липоване: история и культура русских старообрядцев»¹. Напомним, что архив документов Канцелярии архиепископа Московского и всея Руси хранится в Российском государственном архиве древних актов (РГАДА. Ф.1475). По Бессарабской епархии сохранилось 16 дел за 1892–1916 гг.²

11 документов за 1906 г. было опубликовано в статье «Новые документы о выборе на вдовствующую Бессарабскую епархию нового епископа в 1906 г. (по материалам Канцелярии архиепископа Московского и всея Руси)»³. Один документ стоит особняком – это грамота епископа

1. **Осипов В.И.** *Обзор документов по Бессарабской епархии за 1892 г.* (по материалам канцелярии архиепископа Московского и всея Руси) // Липоване: история и культура русских старообрядцев. Вып. 6. Одесса, 2009. С.160–167; Он же. Епископ Феодосий (Баженов): штрихи к портрету // Старообрядчество: история, культура, современность. Вып.13. М., 2009. с.100—103.

2. РГАДА. Ф. 1475. Оп. 1. Д. 237. 1892 г.; Д. 238. 1893 г.; Д. 239. 1897 г.; Д. 240. 1906 г.; Д. 241. 1907 г.; Д. 243. 1908 г.; Д. 244. 1909 г.; Д. 245. 1910 г.; Д. 246. 1911 г.; Д. 247. 1911 г.; Д. 248. 1913 г.; Д. 249. 1907 г.; Д. 250. 1908 г.; Д. 251. 1909 г.; Д. 252. 1910 г.; Д. 253. 1916 г.

3. **Осипов В.И., Осипова А.В.** *Обзор документов по Бессарабской епархии за 1906 г.* (По материалам Канцелярии архиепископа Московского и всея Руси) // Культура русских-липован в национальном и международном контексте. Сборник докладов и сообщений Международного научного симпозиума ОРЛР (Тулъча, 12-16 июня 2013 г.). Бухарест, 2013. с. 370-384.

Донского, Кавказского и Екатеринославского Силуяна на поставление Анастасия епископом на Измаильскую епархию, которая датируется 8 марта 1881 г.⁴

Из дел за 1907 г. были опубликованы документы, касающиеся взаимоотношений игумена Петропавловского монастыря Галактиона Степанова с епископом Иннокентием (опубликованы в статье 3 документа из приложения № 39, 43, 44)⁵.

Это малая часть того, что исследователь может ещё извлечь из этого дела.

Поэтому целесообразно издать весь перечень документов из этого дела, чтобы исследователи смогли бы их использовать в своей работе.

В деле за 1907 г. сохранилось 72 письма (документа), присланных к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну из Бессарабской епархии (*Приложение 2*)⁶.

Содержание писем (документов) тематически можно разбить на несколько групп: Петропавловский монастырь (Вилковский) – 5 писем, Архангельский монастырь (Ново-Некрасовский) – 12 писем, 17 писем касаются вопросов о церковных браках. Самую большую группу составляют 38 писем, которые затрагивают общецерковные вопросы (о нехватке священников и назначении их на приходы, о незаконных действиях церковнослужителей, об обеспечении певчими некоторых приходов и обучение их пению по крюкам на Рогожском кладбище, как принимать единоверцев и никониан в старообрядчество, о церковных нуждах края...).

Комплекс сохранившихся документов за 1907 г., позволяет использовать их как справочный материал по истории края за этот период.

Для примера возьмём случай, который стоит особняком, но ярко запечатлён в переписке с учителем И.В. Галкиным. Это видно был интеллигентный человек, с амбициями, которого рекомендовал для работы в школе епископ Иннокентий (Приложение 1. № 63, 64, 68, 69). Письма помечены октябрём-ноябрём 1907 г. Трудно сказать был ли он старо-

4. РГАДА. Ф. 1475. Оп. 1. Д. 240. Л. 55–56; Опубликовано см.: Осипов В.И. Новые материалы к биографии епископа Измаильского Анастасия (1839–1906) // Липоване: история и культура русских старообрядцев. Вып. 9. Одесса-Измаил, 2012. с. 112–114.

5. **Осипов В.И., Осипова А.В.** Конфликт епископа Иннокентия с игуменом Петропавловского монастыря Галактионом Степановым в 1907 г. (По материалам Канцелярии архиепископа Московского и всея Руси) // Старообрядчество: история, культура, современность. Вып. 15. М., 2015. с. 84–88.

6. РГАДА. Ф. 1475. Оп. 1. Д. 241.

обрядцем, но явно был знаком со священником г. Измаила и многими местными старообрядцами. И, по-видимому, в своих разговорах он не раз слышал от них пожелания о том, что местным городским головой мог бы быть старообрядец. В ноябре 1907 г. должны были состояться выборы городского головы в думу. Для моральной поддержки было решено использовать влияния архиепископа Московского и всея Руси Иоанна, которому было направлено письмо с просьбой благословить выборы в думу старообрядца, так как «Ваше мощное слово будет иметь громадную силу». В письме указывается, что старообрядцев в округе проживает более 12 тыс. человек, а предыдущий городской голова – болгарин, который получил власть путём «спаивания» голосов.

Интересно отметить, что на это письмо был дан дипломатичный и тактичный ответ архиепископа Иоанна, который написал: «нет основания нам духовным вмешиваться в дела мирския».

Как видно из последующих писем, хранящихся в деле (№ 68,69) можно предположить, что был сделан запрос в Измаил о личности Галкина, на который был дан ответ. Из этого ответа личность Галкина выступает в неприглядном свете – человеком, которому мало доверия. В адрес архиепископа Иоанна было направлено письмо прихожан г. Измаила о недостойном поведении учителя Ивана Васильевича Галкина⁷. Примерно одновременно с письмом поступила приписка члена попечительского совета училища Н. Смирнова к письму прихожан г. Измаила о недостойном поведении учителя И.В. Галкина⁸. В письме и приписке указывалось, что Галкин плохо учит детей, раньше времени распускает по домам. Сам любит гулять по бульвару с сомнительного поведения «еврейской» гимназисткой. Ему не раз делали замечания, на которые он никак не реагирует. Но хуже всего то, что он уговаривает дочь купца-старообрядца своровать у отца деньги и бежать с ним в Москву или Нижний и там обвенчаться. Прислан же он был еп. Иннокентием учить детей в духе христианства. А он их вместо этого учит в «басурманском духе». Но уже в журнале «Церковь» за 1909 г. дано объявление, что в Москве открываются курсы для учителей-старообрядцев, где будут преподавать учителя-старообрядцы с высшим образованием. Одним из учителей курсов мы видим И.В. Галкина⁹.

7. Там же. Л. 114-116.

8. Там же. Л. 1 16 об.

9. «Церковь». 1909. № 7. С. 252.

Приложение 1

63. 1907 г., октябрь 19. Письмо учителя Измаильского приходского училища Ивана Галкина к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну с просьбой благословить избрать местной головою старообрядца (Л. 99-100).

«Высокопреосвященнейший владыко Иоанн!

Обращаюсь к вам с просьбой и вот в чём она состоит. В первых числах ноября, здесь в Измаиле, будут выборы городского головы. Наши могут провести своего, который блюл бы интересы старообрядчества, ибо теперь головой – болгар и наши старообрядцы платят непосильные налоги, а налоги эти идут на разные фонари стоимостью 200 руб. каждый и фонари эти освещают исключительно только бульвары, на которых шатаются каждый вечер гимназисты и гимназистки.

В прошлом году хотели провести своего, но для них болгары выкатили несколько бочек вина, за что наши подали голоса за болгар. Болгар здесь не больше 1000, а наших 4000 в Измаиле, да в двух Некрасовках 8000 – всего 12000.

Ваше мощное слово будет иметь громадную силу. Вы напишите отцу Трофиму, а он в церкви передаст прихожанам. Напишите, чтобы они непременно провели своего.

Я им объяснил преимущество своего брата быть головой и они этому верят.

Я и о. Трофим наметили Нифантия Лазоревича Смирнова, он Вас здесь встречал в Измаиле, он богатый и умный.

Помогите своей пастве.

Просящий святительского прошения благословения ваш покорный слуга уч. (итель) Иван Галкин.

PS. Пишите о. Трофиму, я живу с ним хорошо.

64. 1907 г., ноябрь 1. Извещение архиепископа Московского и всея Руси Иоанна И. Галкину о невмешательстве духовных в «дела мирские» (Л. 101).

Старообрядческого архиепископа Московского Иоанна,

Ивану Васильевичу Галкину,

Извещение

Просьбу вашу – написать Измаильскому нашему обществу, чтобы

провели в градские головы своего христианина, я рассмотрел и сим объясняю, что действительно было бы полезно для старообрядческого общества иметь на этом посту своего единоверца, но всякое избрание должно быть совершенно свободно от всяких посторонних влияний. Тем более нет основания нам духовным вмешиваться в дела мирския.

Мир Божий и моё благословение да будет со всеми вами.

Москва 1-го ноября 1907 г. № 900»

Приложение 2. Перечень документов, хранящихся в деле 241 за 1907 г.

1. 1906 г., декабрь 30. Письмо запрещённого священноинока Нила Леонова к архиепископу Иоанну (Л. 5–5 об.).

2. 1906 г., декабрь. Письмо инока Ионы Овчинникова к запрещённому священноиноку Нилу Леонову (Л. 6–6 об.).

3. 1907 г., январь 1. Письмо Мины Донцова из г. Хотин Бессарабской губ. к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну с вопросом имеют ли право крёстные, чтобы их внуки вступали в брак (Л. 8–9 об.).

4. 1907 г., январь 1. Прошение жителя г. Измаила Мартина Фёдоровича Малахова к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну с просьбой жениться первый раз (Л. 16–16 об.).

5. 1907 г., январь 15. Прошение жительницы с. Грубна Хотинского уезда Кишинёвской губ. Анны Хорчевниковой к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну с просьбой вступить во второй брак (Л. 14–14 об., 15, 130).

6. 1907 г., январь 18. Прошение прихожан Балтской старообрядческой церкви Успения Пресвятой Богородицы к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну с просьбой не поднимать вопрос на Освященном соборе об определении новозыбковского владыки Гермона на Балтскую кафедру (Л. 10–10 об.).

7. 1907 г., январь 30. Извещение от находящегося под запрещением инока Нила Леонова к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну (Копия Л. 16–17 об.; Подл. Л. 26–29 об.).

8. 1907 г., январь 30. Прошение жителя г. Измаила Емельяна Васильевича Щокина к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну с просьбой вступить во второй брак, так как его бывшая жена ушла от него и не живёт с ним 5 лет (Л. 30 и об.).

9. 1907 г., январь. Прошение жительницы с. Грубна Хотинского уезда

Кишинёвской губ. Анны Хорчевниковой к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну с просьбой вступить во второй брак (Л. 11–13 и об.).

10. 1907 г., январь. Прошение прихожан Балтской старообрядческой церкви Успения Пресвятой Богородицы к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну с просьбой поставить им на г. Балту новозыбковского владыку Ермогена (Л. 18-19 об.).

11. 1907 г., февраль 9. Письмо (копия) архиепископа Московского и всея Руси Иоанна к Н.М. Жупанопу с просьбой его обратиться в гражданский суд, так как его жена единоверка и его могут привлечь за многоженство (Л. 13).

12. 1907 г., февраль 9. Телеграмма из г. Измаила к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну с просьбой жениться (Л. 14).

13. 1907 г., февраль 10. Извещение от архиепископа Московского и всея Руси Иоанна к священнику Трофиму Яковлевичу Чигину с просьбой рассмотреть дело инока Нила Леонова. (Приложено копия письма инока от 30 января 1907 г.)

14. 1907 г., февраль 12. Прошение Мартина Фёдоровича Малахова жителя г. Измаила Бессарабской губ. к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну с просьбой жениться второй раз (Л. 38)

15. 1907 г., февраль 14. Письмо священника Трофима Яковлевича Чигина к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну с просьбой выделить на строящуюся церковь Николы в Вилкове 1000 рублей из казны умершего епископа Анастасия и когда на епархию будет поставлен новый епископ (Л. 40).

16. 1907 г., февраль 16. Поручение архиепископа Московского и всея Руси Иоанна к священнику Трофиму Яковлевичу Чигину с просьбой разобратся с делом ренинских прихожан о переизбрании попечителя и уставщика в моленном доме (Л. 36).

17. 1907 г., февраль 19. Извещение архиепископа Московского и всея Руси Иоанна к Мартину Фёдоровичу Малахову с отказом жениться ему второй раз (Л. 37).

18. 1907 г., февраль 21. Письмо священника Трофима Яковлевича Чигина к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну о подтверждении невинности священноинока Нила и об открытии общины (Л. 43, 44).

19. 1907 г., февраль 21. Письмо священника Трофима Яковлевича Чигина к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну с просьбой узнать перешёл ли Савелий Обухов в единоверие или нет, так как он не живёт с женою много лет, а она желает вступить в новый брак (Л. 45)

20. 1907 г., февраль. Прошение жителя г. Кагула Измаильского уезда Бессарабской губ. Николая Максимовича Жупанова к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну с просьбой жениться второй раз (Л. 20).

21. 1907 г., февраль. Поручение архиепископа Московского и всея Руси Иоанна к священнику Трофиму Яковлевичу Чигину с просьбой рассмотреть дело Емельяна Васильевича Щокина о вступлении ему во второй брак (Л. 31).

22. 1907 г., февраль. Прошение ренинских старообрядцев к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну с просьбой разобраться о незаконном переизбрании попечителя и псаломщика их моленной (Л. 32, 35).

23. 1907 г., март 1. Благословение архиепископа Московского и всея Руси Иоанна священноиноку Нилу на священнодействие в той обители, которую он выберёт себе для проживания (Л. 41).

24. 1907 г., март 1. Извещение архиепископа Московского и всея Руси Иоанна к священнику о. Трофиму Чигину о разрешении священноиноку Нилу священнодействовать в монастыре и о их свободном желании открывать общину или нет (Л. 42).

25. 1907 г., март 5. Поручение архиепископа Московского и всея Руси Иоанна к священнику о. Иоанну Дорофеевичу с просьбой произвести дознание по какой причине Савелий Обухов оставил свою жену (Л.46).

26. 1907 г., март 7. Письмо священника Иоанна Абрамова к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну о проведении дознания о Савве Обухове (Л. 47-48, Копия, печатная Л. 50).

27. 1907 г., март 9. Поручение архиепископа Московского и всея Руси Иоанна к священнику о. Трофиму Чигину убедить жену Саввы Обухова ехать к мужу в Богородск Московской губ на фабрику А.И. Морозова (Л. 49).

28. 1907 г., март 11. Просьба жителя пос. Вилково Анфиногена Григорьева Гончарова к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну с просьбой о назначении его учителем в старообрядческую школу (Л. 52–53).

29. 1907 г., март 16. Письмо Семёна Ивановича Ананьева из Одессы к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну с просьбой поставить на любую церковную должность (Л. 51)

30. 1907 г., март 16. Письмо священника о. Петра Матасова из Одессы к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну о том, что обвенчания в его адрес во время проживания в станице Пятиизбенской не обоснованны (Л. 58 об.-60).

31 1907 г., март 20. Письмо священника Трофима Яковлевича Чигина к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну о том, что посланные ранее письма архиепископа все получены (Л. 61 об.-62).

32. 1907 г., март 24. Письмо священника о. Тимофея Велигина из Злынки Елизаветградского у. Херсонской губ. к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну с просьбой перевести его на другой приход, так как прожить с семьёй здесь он не может (Л. 55-56).

33. 1907 г., март 26. Письмо игуменьи Анфисы Черкасского монастыря к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну с просьбой, чтобы о. Трофим Чигин выдал им 1000 руб. завещанные им покойным епископом Анастасием (Л. 63).

34. 1907 г., март 27. Письмо священника о. Симеона Шлюшкина из Маяки к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну с просьбой прислать чин как принимать в старообрядчество пришедших от никониан и «старообрядцев» перешедших в никонианство и хотящих возвратиться назад (Л. 65).

35. 1907 г., март. Извещение архиепископа Московского и всея Руси Иоанна к о. Тимофею Велигину о нежелательности его перехода на другое место (Л. 57).

36. 1907 г., апрель 3. Извещение архиепископа Московского и всея Руси Иоанна к А.Г. Гончарову о его праве преподавать в старообрядческой школе пос. Вилково (Л. 54).

37. 1907 г., апрель 4. Извещение архиепископа Московского и всея Руси Иоанна к о. Трофиму Чигину выдать игуменьи Анфисе Черкасского монастыря 1000 руб., которые были завещаны им покойным епископом Анастасием (Л. 64).

38. 1907 г., апрель 4. Объяснение архиепископа Московского и всея Руси Иоанна священнику о. Симеону Шлюшкину из Маяки как принимать в старообрядчество пришедших от никониан и «старообрядцев» перешедших в никонианство и хотящих возвратиться назад (Л. 66).

39. 1907 г., апрель 14. Извещение благочинного Бессарабской епархии о. трофима Чигина от имени архиепископа Московского и всея Руси Иоанна о лишении о. Галактиона Степанова игумена Петропавловского монастыря (Л. 73. Печатный).

40. 1907 г., апрель 21. Письмо игумена Петропавловского монастыря Галактиона к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну с просьбой простить его и снять с него запрещение служить (Л. 67–70).

41. 1907 г., май 4. Письмо жителя г. Болграда пономаря Дмитрия Ер-

шова к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну с просьбой принять его на учение крюковому пению, определить ему стол и проживание в богодельном доме Рогожского кладбища (Л. 71–72).

42. 1907 г., май 9. Письмо-прошение священноинока Мартиниана Репкова Архангельского монастыря к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну отпустить его из монастыря домой из-за слабого здоровья (Л. 79–80).

43. 1907 г., май 12. Прошение о. Галактиона Степанова к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну с просьбой заплатить ему за церковные постройки, которые он возводил за свой счёт (Л. 77–78).

44. 1907 г., май 18. Поручение епископа Иннокентия Нижегородского и Костромского попечителям Петропавловского монастыря о подтверждении запрещения бывшего игумена Петропавловского монастыря Галактиона Степанова (Л. 75–76. Текст отпечатан на машинке).

45. 1907 г., май 19. Письмо монастырской братии Архангельского монастыря к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну с просьбой поставить им нового наместника вместо Мартиниана Репкова ушедшего по болезни (Л. 81–82).

46. 1907 г., май 23. Письмо Иннокентия, епископа нижегородского и костромского попечителям Петропавловского мужского монастыря с извещением о недопуске в монастырь запрещённого о. Галактиона (Черновик. Л. 74).

47. 1907 г., июнь 7. Письмо Дмитрия Ершова из г. Белград к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну с просьбой о приезде на Рогожское кладбище для обучения крюковому пению (Л. 84–85).

48. 1907 г., июнь 8. Благословение архиепископа Московского и всея Руси Иоанна к протоиерею Т. Чагину с разрешением освободить от игуменства Мартиниана Репкова (Л. 83).

49. 1907 г., июнь 16. Письмо жителя г. Измаила Емельяна Щёкина к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну с просьбой разрешить вступить во второй брак, так как жена ведёт «засорную» жизнь (Л. 118).

50. 1907 г., июнь 28. Письмо старообрядческого священника о. Михаила Гуслякова из Новогеоргиевска Херсонской губ. к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну о получении им «разрешённого письма» (Л. 119).

51. 1907 г., июль 19. Письмо А. Корабельникова к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну с просьбой о приезде на Рогожское кладбище для обучения крюковому пению (Л. 87).

52. 1907 г., август 17. Письмо священника о. Трофима Чагина к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну с сообщением, что бывший настоятель Архангельского монастыря Мартиниан выехал из него, а братия и попечители просят благословить в настоятели о. Нила Леонова (Л. 88).

53. 1907 г., август 20. Извещение архиепископа Московского и всея Руси Иоанна к Д. Ершову с разрешением приехать на Рогожское кладбище для обучения крюковому пению (Л. 86).

54. 1907 г., август 27. Извещение архиепископа Московского и всея Руси Иоанна к протоиерею Трофиму Яковлевичу Чагину о том, что он благословляет о. Нила на служение игуменом в Архангельском монастыре (Л. 89).

55. 1907 г., август. Доклад прихожан церкви Рождества Пресвятой Богородицы пос. Вилково к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну (Л. 102-104).

56. 1907 г., август. Приговор (черновой вариант) между архиепископом Московским и всея Руси Иоанном, митрополитом Макарием Белокриницким, епископом Петром Бессарабским, священниками церкви Рождества Пресвятой Богородицы, о. Евфимем Тихоновым и о. Иоанном Сусловым с прихожанами посада Вилково о распределении денег между попечителями и церковнослужителями за службы (Л. 91-92).

57. 1907 г., сентябрь 30. Постановление по распоряжению архиепископа Московского и всея Руси Иоанна, митрополита Макария Белокриницкого, епископа Петра Бессарабского с попечителями посада Вилково о распределении денег между попечителями и церковнослужителями за службы (Л. 91-92).

58. 1907 г., октябрь 2. Извещение архиепископа Московского и всея Руси Иоанна к Петру, епископу Бессарабскому и Подольскому о подписании им «просительных» книжек для сбора денег на постройку храмов (Л. 117).

59. 1907 г., октябрь 3. Письмо семьи Ершовых Анания Мануйловича и Веры Павловны г. Болград к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну с просьбой принять их сына отрока Дмитрия под своё покровительство (Л. 93-94).

60. 1907 г., октябрь 14. Записка попечителей посада Вилкова Григория Голубова, Петра Васильевича Терентьева и др. к о. Иоанну Суслову вернуть постановление, в противном случае они будут писать к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну о неблагоприятных поступках иерея (Л. 96).

61. 1907 г., октябрь 13. Прошение священников Евфимия Тихонова и Иоанна Суслова церкви рождества Пресвятыя Богородицы посада Вилкова к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну с просьбой защитить от незаконных действий инока Васильева, который «баламутит» народ (Л. 95).

62. 1907 г., октябрь 17. Отписка Петра епископа Бессарабского и Подольского и временно Измайльского к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну о получении от него письма, где сказано, что книги для «изборщиков» будут получены 1 ноября (Л. 97-98).

63. 1907 г., октябрь 19. Письмо учителя Измайльского приходского училища Ивана Галкина к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну с просьбой благословить избрать местной головою старообрядца (Л. 99-100).

64. 1907 г., ноябрь 1. Извещение архиепископа Московского и всея Руси Иоанна И. Галкину о невмешательстве духовных в «дела мирские» (Л. 101).

65. 1907 г., ноябрь 19. Письмо Петра епископа бессарабского и подольского и временно исполняющего измайльского к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну о своём здоровье (Л. 106-107).

66. 1907 г., ноябрь 22. Письмо священника о. Трофима Чигина к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну с просьбой благословить петь по крюкам в приходах Измаила (Л. 108-109).

67. 1907 г., ноябрь 30. Извещение архиепископа Московского и всея Руси Иоанна к протоиерею о. Трофиму Яковлевичу Чигину о пожелании его перейти на церковное пение «по Рогожке» (Л. 110).

68. 1907 г., после 27 ноября. Письмо прихожан г. Измаила к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну о недостойном поведении учителя Ивана Васильевича Галкина (Л. 114-116).

69. 1907 г., после 27 ноября. Приписка члена попечительского совета училища Н. Смирнова (?) к письму прихожан г. Измаила к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну о недостойном поведении учителя И.В. Галкина, о том, что епископ Пётр осмотрел Измайльскую епархию и остался ею доволен (Л. 116 об.).

70. 1907 г., декабрь 18. Письмо Петра епископа бессарабского и подольского и временно исполняющего измайльского к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну о помощи в присылке церковных книг (111 об.-112).

71. 1907 г., декабрь 28. Письмо архиепископа Московского и всея

Руси Иоанна к Петру, епископу бессарабскому и подольскому и временно исполняющему измайльскому с просьбой первому подписываться под «сборными книжками» (Л. 113).

72. 1907 г. Б/д. Прощение Корнилия Трифоновича Ломового к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну с просьбой развести с женой из-за её болезни и не возможностью исполнять супружеские обязанности (Л. 105).



СВЯЗИ СТАРООБРЯДЦЕВ В I И II РЕЧИ ПОСПОЛИТОЙ С РУМЫНСКИМИ ЛИПОВАНАМИ

**Стефан ПАСТУШЕВСКИ,
Польша**

Связи I Речи Посполитой с Молдовой – это войны и дипломатия, а также торговля и взаимопроникновение культур. Как бы на заднем плане оказались межрелигиозные отношения, в том числе униатов и старообрядцев. Период разделов Речи Посполитой, главным образом на территории, включённой в Австро-Венгерскую монархию, привёл в этом котле народов, культур и конфессий к нескольким важным встречам польских католиков с русскими старообрядцами, проживающими на территории нынешней Румынии. Эти связи прослеживались и в период II Речи Посполитой, у которой с Румынией поддерживались дружеские отношения.

ПЕЧАТАНИЕ КНИГ И НАУЧНЫЕ ИНТЕРЕСЫ

Связи, хотя и опосредованные, старообрядцев из нынешней Румынии со старообрядцами в Речи Посполитой осуществлялись с помощью книг. Греко-католическими типографиями на территории Речи Посполитой издавались со второй половины XVIII века старообрядческие литургические, теологические и пастырские книги.¹ Они, главным образом посредством Ветки, попадали на Буковину в Митоку-Драгомирны, в Сучаву, а потом в Белую Криницу.

Буковинскими старообрядцами интересовались ученые и краеведы из Галитчины, главным образом из Кракова. Отождествляя себя, хотя бы частично, с Австро-Венгерской монархией, они обратили внимание на это этно-религиозное явление, которое развивалось благодаря доброй воле императора. В научном обороте имеется репортаж Мариана Гожковского от 1881 года, очень важный главным образом из-за его этнографических ценностей.²

¹ **Зоя Ярошевич-Переславцев**, *Староверы в Польше и их книги*, Ольштин 1995, Научно-исследовательский центр им. Войцеха Кентжинского.

² **Мариан Гожковский**, *Эскизы из Белой Криницы столицы метрополии русских староверов*, Краков 1881, Издательство „Час”.

Автор, решившись выехать в Белую Криницу на Буковине, не скрывал своих симпатий к староверам и писал *о героях, русских мучениках*, которые «когда-то найдут место в истории русской мариологии после собрания и обнародования ещё сегодня скрытой истории» (с. 4). Краковский краевед, несомненно не зная скрытой от общественного мнения негативной роли староверов во время январского восстания в Ливонии,³ утверждает, что: «Староверы – это благородные, праведные, иногда с высокой моралью, наши побратимы, которые нашей чести и симпатии достойны» (с. 26).

Указанный репортаж, в дополнение к непоследовательным квази-теологическим спекуляциям, основанным на квази-мистических, очень субъективных предположениях, содержит солидный, подробный отчёт о Белой Кринице через 35 лет после установления там церковной иерархии и, следовательно, имеет характер некоего источника. Его достоверность подтверждается фактом более раннего контакта автора со староверами во время краеведческих путешествий по Подолье и Черниховщине.

ОДОБРЕНИЕ РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКИМ И ГРЕКО-КАТОЛИЧЕСКИМ КОСТЁЛАМИ

В начале XX века греко-католический епископ Анджей Шептицкий (1865-1944), поддерживая контакт с епископом Иннокентием (Иван Григорьевич Усов, 1870-1942), привёл к признанию белокрыницкого древлеправославия, в том числе его иерархии, Ватиканом.

Ксендз Филип Пашалич, оказывая помощь вместе с Михалом Чайковским найти епископа белокрыницким эmissарам, наверно, зная централизацию Римско-католической церкви, действовал по соглашению с Ватиканом, но уже, несомненно, со своими францисканскими авторитетами, а они, несомненно, были в контакте с римскими властями. На Балканах имели место не только военно-дипломатические сражения, но и межконфессиональные. Римский католицизм не хотел отдать всю территорию православным, хотя, несомненно, был в этом регионе значительно слабее. И именно поэтому ему была выгодна новая церковь, осуществляющая деятельность против Русской Православной Церкви, которая приписывала себе, со времён патриарха Никона и царя Алексея

³ **Стефан Пастушевски**, *Староверы польской Латгалии и Январское Восстание*, [и: *Старообрядцы за рубежом II*, ред. Михал Глушковски, Стефан Гжибовски, Дорота Анжелика Пасько-Конечняк, Торунь 2014, Издательская Контора *Eikon*, с. 253-269

Михайловича, миссию опеки над местными, находящимися в турецком рабстве, хотя по существу не слишком ограниченными в пастырской работе, православными церквями. Кроме того, оставались ещё не сведены счёты, связанные с ликвидацией униатской церкви на бывшей территории Речи Посполитой.

Н. И. Надеждин (1804-1856) – царский агент, который «наступал на пятки» поповцам, посещая монастыри в Белой Кринице и Славе в 1844-1845 годах, отразил в своём рапорте, что, следуя совету униатского митрополита Михаила Левицкого (1774-1858) на Галитчине, монахи Павел и Алимпий успешно совершили своё путешествие в Вену, чтобы пожаловаться на сопротивление местных властей во Львове и Черновцах по вопросу намерения привезти епископа.⁴ Эта миссия, поддержанная католиками и униатами, была успешной.

Ничего удивительного в том, что в составе официальной ватиканской делегации, которая в 1901 году прибыла в Белую Криницу, принимал участие поляк, который в юношестве признал себя украинцем, а именно греко-католический Львовский архиепископ, митрополит Галитчины Анджей (граф Роман Мария) Шептицкий, хотя ещё до официального принятия кафедры, на которую он был направлен со Станиславовского епископства в 1900 году. Его дополнительным удостоверением был факт, что с 1901 года он был депутатом-вирилистом в Краевой Сейм Галитчины (до 1914 года). Как усердный униат он мог также рассматривать возможность привлечения староверов к своей Церкви, которая на восточной территории Речи Посполитой первой обратила внимание на древлеправославие. Архиепископу было знакомо это вероисповедание и он его поддерживал. Главой этой делегации был французский епископ (Франция всё время не забывала о своих интересах на Балканах), которого сопровождал монах в качестве секретаря.

Ватиканская делегация была принята митрополитом Афанасием (Аггей Федорович Макаров, ум. 1905), который для деловых переговоров назначил монаха Панфуция (Поликарп Петрович Овчинников; 1827-1907). Переводчиком был архиепископ А. Шептицкий, который отлично владел русским языком. Первой темой переговоров были причины раскола старо- и новообрядцев, второй – их отношение к Римско-католической церкви.

«Отец Панфуций, не колеблясь, указывал на римско-католическое

⁴ Николай Иванович Надеждин, *О зарубежных раскольниках*, [в:] Василий Иванович Кельсиев, *Сборник*, т. 1, с. 102.

происхождение инквизиции, которая в форме, являющейся её подражателем, Духовной Конгрегации, также появилась в Русской Синодальной Церкви, и с её соизволения «пролились кровотоки русской крови – кровь староправославных мучеников»⁵. Белокриницкий монах указал также на «догматические ошибки» Римско-католической церкви: догмат Непорочного зачатия Марии (1854 г.) и догмат о непогрешимости Папы Римского (1870 год)».

Тем не менее, разговор закончился словами взаимного уважения, что гарантировало положительные текущие отношения. Это было особенно важно для А. Шептицкого, митрополита, а заодно и депутата Галитчины, в связи с близким соседством с поповщиной на Подолье. Визит по существу был своеобразным признанием апостольской преемственности белокриницкой иерархии; иначе иерархи бы его не совершили. Конечно, никакого официального заявления Ватикана по этому поводу опубликовано не было.

Визит римско-католической делегации, однако, широко освещался в русской прессе, что является очередным доказательством того, что вопрос староверов был существенным фактором создания новой русской идентичности, которая – благодаря славянофилам и народникам – осуществлялась с середины XIX века. Прессу сильно заинтриговал сам факт серьёзной заинтересованности Римско-католической церкви русским расколом, поскольку она косвенно, путём напора латинизма способствовала *расколу* Русской церкви в середине XVII века. Кроме того, русские шовинисты относились к римскому католицизму как к врагу нации.

Визит освещали „Церковные ведомости” (1910, nr 27). В статье *Наши раскол* ватиканскую делегацию назвали *комиссией по разведке*, а её участников *любопытными туристами*. Утверждалось, что отец Пафнуций не мог представить никаких других реальных причин, отделяющих старо- и новообрядчество, кроме *исторического разделения*, которое, *подобно болезни, пройдёт со временем*. Спровоцированный такими упрёками, монах-начётчик издал в 1901 году в Черновцах брошюру *Беседа в Белой Кринице о современных церковных вопросах*, которая в принципе является единственным деловым документом по итогам этого контакта представителей двух Церквей. У монаха Пафнуция был богатый опыт церковной деятельности. Родом из семьи беглопоповской, перешёл к белокриницким, где в 1858-1860 годы был Коломенским

⁵ Федор Емельянович Мельников, *Краткая история древлеправославной (старобрядческой) церкви*, Барнаул 2006, Издательство АКООХ-I, с. 297.

епископом. Это он навел в 1861 году русский эмигрантский центр в Лондоне с намерением создать там епископскую кафедру. После спора с московским архиепископом Антонием (Шутов) он перешёл в единоверие, где как превосходный оратор-миссионер в течение 15 лет проводил по воскресеньям открытые дебаты в Московском Кремле, получив из-за этого прозвище «*Кремлёвский Панфуций*». Однако в 1882 году он вернулся в Древлеправославную Христовую Церковь и в смирении, как обычный монах, проживал в Белой Кринице, время от времени помогая в митрополичьей канцелярии.

Монах Пафнуций в указанной брошюре, в пропагандистских целях представил вступление в спор по иницилируемому беглопоповцами⁶ обвинению по вопросу принятия иноком Павлом Белокрыницким догмата о Непорочном зачатии Св. Девы Марии, заявленном Римским Папой Пием IX в 1854 году догмате, о чём впоследствии должно было засвидетельствовать его *Краткое соображение*. На самом деле монах Пафнуций слишком остро не вёл спор с римскими католиками, так как митрополит А. Шептицкий осуществлял дальнейшие контакты с белокрыничанами, начатые его предшественником Михаилом Левицким. Он переписывался со знатным интеллектуалом, известным нетрадиционными действиями, с Нижегородским и Костромским епископом Иннокентием. В переписке этой рассматривался ряд теологических проблем и проблем в области обряда. 7 июня 1907 года он написал из Львова: „Если Ваша старообрядческая церковь не имеет по существу никакой ереси, а её обряды выполнялись до раздела с великорусской церковью, то согласно моим взглядам не может быть в действительности серьёзных препятствий для установления наших взаимоотношений. Всегда повторяю, что для приведения в одно Христово стадо старообрядческих детей, рождённых по милости католического государства [Австрия-прим. SP], нужна не только любовь к общепризнанной церкви, распространённой и укреплённой Божьей волей, к удивлению всех его врагов”⁷. Митрополит, кажется, посчитал, что старообрядческое духовенство канонично. Он подтвердил это, принимая в 1908 году в Греко-католическую церковь, священника Евстафия Сусалева, признавая его духовный сан (рус. *В сущем сани*). Священник был рукоположен упомянутым епи-

⁶ Белокрыницкая ерархия; наша позиция. Белокрыницкий устав, Москва 2004, Миссионерский Отдел Русской Древнеправославной Церкви, с. 24-30.

⁷ Андрей Шептицкий; *Життя и Дияльність*, т.1, Церковь и церковное единство, Львов 1995, Издательское Отделение „Свичало”, с. 96-97.

скопом Иннокентием, но был изгнан из Старообрядческой Христовой Церкви за пьянство и аморальное поведение. Указанный священник в 1909 году организовал в Санкт-Петербурге единственный в истории униатский приход старообрядческого толка.⁸ Этот факт был для апологии белокриницкой поповщины свидетельством признания их духовной иерархии Ватиканом.⁹ Митрополит А. Шептицкий писал: «Любовь к традициям и чистота церковного обряда достойны самого высокого уважения и похвалы каждым, кто любит освященный плод Церкви Христовой»¹⁰.

В принципе на этом заканчивается польское, а также римско-католическое и греко-католическое участие в созидании и укреплении Старообрядческой Христовой Церкви, хотя и кстати следует напомнить об оказанных печатных услугах для старообрядцев, осуществлявшихся монастырскими униатскими типографиями. Печатный дом монастыря во имя Успения Богоматери в Почаеве на Украине печатал литературу староверов почти до 90-х годов XIX века.

Положительно относится к белокриницкой иерархии современный эльблонгский епископ Яцек Езерски: „Староверы – это часть православных. Если они сохраняют должность епископа, пресвитера и дьякона, и передают их традиционным образом, нет никаких оснований для того, чтобы эти функции опровергать (...) Кажется, следует признать важность апостольской преемственности староверов». (...) Они остаются в апостольской вере. Если во время их независимой истории не было какого-то серьёзного проступка и изменений в обряде передачи апостольского служения».¹¹

ПОПЫТКИ СОЗДАТЬ ПОПОВСКУЮ ЦЕРКОВЬ ВО II РЕЧИ ПОСПОЛИТОЙ

Несколько русских купцов, проживающих в Варшаве признало белокриницкую иерархию, и уже во второй половине XIX века в этом городе были две домашних церкви. Пригласили священника, в дом на Праге по ул. Гроховской. Оборудовано собственное кладбище (на данный момент это кладбище ликвидировано, а надгробные стеллы перенесены на православное кладбище по ул. Вольской).

⁸ *Белокриницкая ерархия...*, op.cit. с. 31.

⁹ **Сергей Васильевич Таранец**, *Старообрядчество в Русской империи*, т. 1, Киев 2012, Национальная Академия Наук Украины, с. 389.

¹⁰ **Анджей Шептицкий**, op. cit., с. 96.

¹¹ **Письмо Яцека Езерского** автору от 29 января 2013 года.

На территории II Речи Посполитой были немногочисленные, но последовательные в своей вере поповские группы: в Вильнюсе и в его окрестностях, на Брацлавщине, на Подолье в окрестности Каменец-Подольского и в Варшаве. В связи с отсечением от Московского Архиепископства советским кордоном после 1917 года, они стремились признать верховенство канонической Белокриницкой Митрополии в Румынии. Отдельные поповцы поселились в Сувальском и Августовском районах и, вероятно, тоже поддерживали контакты со своими единоверцами, как, например, донской козак Максим Мругов.

Попытка создания легализованной вероисповедательной общины поповцев началась с письма от 8 мая 1926 года¹² священника Дорофея (Дорфеуш) Яковлевича Ранцева (рожд. 1878) в Министерство Исповеданий и Публичного Просвещения, в котором этот священник сообщил, что уже год выполняет *обязанности духовного лица – попа старообрядческого вероисповедания – „поповцев” вероисповедания Восточной Церкви* (с. 2) в домашней церкви по ул. Длугей 20/2 в Варшаве, оборудованной на квартире Евтихия Гладилина. Священник жил на Окмяне (лит. Акмена), колония (хутор) № 12 в районе Подбжезе (лит. Паберже) в вильнюсском воеводстве и в столицу приезжал только по праздничным дням. Он был рукоположен в Москве в 1916 году епископом Александром (Алексей Прокопьевич Богатенко, умер в 1928 году). Он попросил Министерство признать его священником и, *если можно, дать зарплату* (с. 3).

Ходатайства учредить в Польше белокриницкий приход закончились ничем, между прочим, в связи с активными действиями староверов-беспоповцев (около 60.000 последователей).

В 1932 году начались старания по организации приезда из Румынии в Польшу Фёдора Ефимовича Мельникова (1847-1960). Заявку на двухмесячную въездную визу предоставил митрополит Польской Автокефальной Православной Церкви Дионисий (Константин Николаевич Валединский; 1876-1960).

В своём заявлении от 23 мая 1932 года митрополит написал, что Ф.Е. Мельников *„хотел бы прибыть в Польшу для того, чтобы прочитать православным людям серию лекций о религиозной жизни в Советской России и об необходимости бороться с пропагандой атеизма и комму-*

¹² Новый Архив – Варшава, Министерство Вероисповеданий и Публичного Просвещения, Старообрядческий костел признающий ерархию. т.н поповцы, 1936-1938, тетрадь 1272.

низма, распространяемой большевиками. Со своей стороны думаю, что подобные лекции зачитываемые в нескольких городах в восточных воеводствах Речи Посполитой могли бы быть очень полезными. Кроме того, г-н Мельников согласен, чтоб чистый доход от подобных лекций был направлен на благотворительные цели” (с. 30).

Министерство Религиозных Вероисповеданий и Публичного Просвещения 10 сентября 1932 года сообщило в МВД, что Ф.Е. Мельников 19 июня 1931 года прибыл в Румынию из советской России и проживает в Кишинёве по ул. Реджеле Фердинанд, 17. Занимается миссионерской работой, а также сотрудничает с ежедневной прессой и периодическими изданиями – кроме того, он занимается антибольшевистской пропагандой (с. 28).

Министерство Религиозных Вероисповеданий и Публичного Просвещения, хотя в принципе против прибытия в Польшу священников и православных религиозных деятелей (с. 32-33), однако в этом случае утверждает, что не ставит препятствий (с. 35). 22 июля 1932 года консул Речи Посполитой в Кишинёве Мариан Уздовски сообщил в МИД, что Ф.Е. Мельников румынскими полицейскими властями оценивается хорошо, но отношение указанного к Польше Консульству не известно (с. 36).

Нет уверенности, но, исследуя источники, касающиеся этого знаменитого белокриницкого начётчика можно прийти к выводу, что он всё-таки не прибыл в Польшу. Во всём этом деле интересным является факт приглашения старообрядца православным иерархом. Наверно это была, согласованная с польским правительством, акция противодействия коммунистической агитации на Восточных Территориях РП. Начётчик, видимо, был очевидцем советской борьбы с религией. Митрополит, вероятно, лично его не знал, так как был в Румынии только в 1925 году во время становления там патриархата, а начётчик в это время скрывался от большевиков в Сибири.

Малая группа поповцев из деревни Сидоры район Шауляй (Литва), образовавшаяся в конце XIX - начале XX века, поддерживала контакт с кишинёвской епархией, где епископ Иннокентий был настоящим апостолом старого православия. Время от времени эту группу навещал отец Иванов, священник-миссионер в Западной Европе. В деревне Сидоры сохранились остатки поповского кладбища.

Вторая мировая война разбила «в пух и прах» связывающийся заново с Речью Посполитой сложный организм русского старообрядчества.

После войны, неуспешные попытки возродить поповщину были приняты старокатолическим епископом, выдающим себя за старообрядческого епископа Игнатем Высочанским (1901-1975), выходившим до этого на связь с митрополитом в Брэиле и введшим в заблуждение митрополита Тихона.

Литература:

☞ **Gorzowski Marian** – *Szkice z Białej Krynicy stolicy metropolii starowierców rosyjskich*, Kraków 1881, Wydawnictwo „Czas”.

☞ **Jaroszewicz-Pieresławcew Zoja** – *Starowiercy w Polsce i ich księgi*, Olsztyn 1995, Ośrodek Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego.

☞ **Jeziński Jacek** – list do autora z dnia 29 stycznia 2013 r.

☞ **Pastuszewski Stefan** – *Starowiercy polskiej Łatgalii a Powstanie Styczniowe [w] Staroobrzędowcy za granicą II*, red. Michał Głuszkowski, Stefan Grzybowski, Dorota Angelika Paško-Konecniak, Toruń 2014, Pracownia Wydawnicza „EIKON”.

☞ Archiwum Akt Nowych – Warszawa, Ministerstwo Wyznań i Oświecenia Publicznego, Kościół staroobrzędowy uznający hierarchię tzw. popowcy, 1936-1938 r, poszyt. 1272.

☞ **Мельников Ф.Е.** - *Краткая история древлеправославной (старообрядческой) церкви*, Барнаул 2006, Издательство АКООХ-И.

☞ **Надеждин Н.Н.**, *О зарубежных раскольниках*, [в:] Василий Иванович Кельсиев, *Сборник*, т. 1.

☞ **Таранец С.В.**, *Старообрядчество в Русской империи*, т. 1, Киев 2012, Национальная Академия Наук Украины.

☞ **Шептицкий А.**; *Життя и Дияльність*, т. 1, *Церковь и церковное единство*, Львов 1995, Издательское Отделение „Свичало”.

☞ Миссионерский Отдел Русской Древнеправославной Церкви, *Белокриницкая ерархия; наша позиция. Белокриницкий устав*, Москва, 2004.



COMUNITATEA
RUȘILOR LIPOVENI
DIN ROMÂNIA

ЗОРЬ ЗОРИЛЕ

CULTURA RUȘILOR LIPOVENI ÎN CONTEXT NAȚIONAL ȘI INTERNAȚIONAL

Ediția a VII-a a simpozionului
științific internațional al CRLR
(Piatra Neamț)



11-15
NOIEMBRIE
2017



**АВТОБИОГРАФИЧЕСКИЕ
МАТЕРИАЛЫ СВЯЩЕНСТВА
КАК ИСТОЧНИК ДЛЯ ИЗУЧЕНИЯ
ВХОЖДЕНИЯ ЛИПОВАН В
СОВЕТСКОЕ ПРОСТРАНСТВО
(ВТОРАЯ ПОЛОВИНА 1940-Х гг.)**

**Александр Анатольевич ПРИГАРИН,
Украина**

Благодаря любезности о. Андрея Вознюка, настоятеля Покровского храма г. Кишинёва, нам удалось познакомиться с настоящим памятником истории. А именно, поработать с материалами просторнейшего и масштабного корпуса документов, накопленных за время деятельности Кишинёвской епархии с 1945 по н. вр. Этот массив источников нуждается в системном и комплексном изучении. В более чем в 300 папках, десятках тысяч листов сосредоточена церковная история старообрядчества Молдавии, а также прилегающих территорий (в управлении епископа находились многие общины Украины). Здесь же были обнаружены, считавшиеся ранее исчезнувшими, сведения последнего периода деятельности Измаильской епархии (1945-1947 гг.), а также переписка последнего владыки – Арсения Лысова (1948-1960 гг.). Уникальны данные персонального происхождения (например, епископов Иосифа Моржакова или Никодима Латышева). Совместно с молдавскими и московскими коллегами начата работа по научной каталогизации всего этого корпуса (Н.В. Аббакумова-Забунова, Н.В. Литвина, О.К. Лунёва, А.А. Магола [Лунёва О.К., Пригарин А.А., Литвинова Н.В. 2016, стр. 93-106; Пригарин А.А. 2015, стр. 93-101; Пригарин А.А. 2015 а, стр. 98-108.]). Стоит отметить, что прихожане во главе со священником осознают ценность исторического «богатства» своего собрания и планируют создать все условия для сохранения и популяризации этого архивного массива.

Среди прочих документов, здесь сосредоточены материалы делопроизводства местных общин и епископств. Ценностью этих источников являются широкие возможности для реконструкций реальных процессов

вхождения старообрядческих общин в советское пространство, социалистические трансформации. Обозначим, что подобные темы принято в историографии расценивать с жестких и категоричных позиций, сосредотачивая акценты лишь на крайней враждебности и несовместимости СССР и староверия. Безусловно, что найденные документы содержат подобные примеры. Однако, основная масса эмпирического материала позволяет подвергнуть сомнению исключительность противостояния церкви и её местных лидеров со властью и, наоборот. Из эпистолярного корпуса становится очевидным достаточно тесное взаимодействие с(о)ветской администрации с общинами. Во многих тактических случаях (например, «учёт и контроль») действия оказывались взаимными.

Проиллюстрируем это публикацией автобиографических сведений, которые находятся в отдельной папке «Измаильская Епархия. Автобиографии и Анкеты». В ней содержатся листки различного размера и качества бумаги, на которых от руки иереи и клир записали собственноручно свои биографические сведения в вариантах вольного повествования и анкет. Они составлены в 1946-1947 гг. и были вызваны внешними причинами. С одной стороны, эти сведения собирала Московская архиепископия, а, с другой – местные чиновники по «вопросам культов».

Различные судьбы показывают некоторые общие черты, а именно – состояние религиозного сознания на момент прихода Советской власти. Предваряя анализ этого, считаем необходимым опубликовать эти уникальные материалы. Они печатаются с сохранением стиля и языка оригинала. Мы ограничились только автобиографическими рассказами, упустив анкеты, которые дублируют сведения автобиографий.

В папке содержится 23 биографии (1 епископ, 15 священников и 6 дьяков-псаломщиков). Они достаточно представительно рассказывают о судьбах всех трёх поколений липован Бессарабии на момент прихода Советской власти. Девятеро из них относились к старшему поколению (старше 60 лет), семеро – к среднему (старше 40). Большая часть из них имели как начальное светское (русское или румынское), так и монастырски-домашнее религиозное образование. Примечательно, что абсолютное большинство прошли воинскую службу в русской или румынской армиях. Один из них даже «умудрился» прослужить в обеих. Как родители этих людей, так и они сами (до занятия священнических санов) представляли собой «пролетарские низы села»: рыбаки, крестьяне, ремесленники. Детальный анализ их биографий ещё предстоит в дальнейшем.

Тексты публикуются с сохранением оригинала. Пунктуация и лексика дублируют состояние русской грамотности среди священства того периода. Все они написаны чернилами, светской скорописью. Обозначены листы документов ([]). Нумерация – согласно нынешнему расположению в папке, которое сформировано путём накопления, в обратном порядке: в конце папки находятся первые из поступивших материалов.

«Измаильская Епархия. Автобиографии и Анкеты»

[л. 1] Священник Илья Иоакимович Сосин. Время рождения 1887 г. г. Оргеева, Кишинёвской области

Национальность Русский. Рукоположен в диаконы в [19]30 году Епископом Феогеном. К Храму и Покровскому Храму гор. Кишинёва в Священник[и] Митрополитом Пафнутием в 1934 г. в гор. Килию в 1945 году. Переведён был в г. Измаил и прослужит в Сентябре переведён в Измаил, а в Ноябре месяце опять переехал в Килию. В Измаиле отказался по состоянию своего здоровья

[л. 1 об.] 2 года он уже не служил.

Социальное положение. Пономарём и Дьяком служил с 1909 года в Покровском Храме по 1924 год, затем уезжал в Оргеево с 1926 г. опять служил в этом же Храме по 1930 год и потом поставлен в диаконы (приписка) 1945 г. 25 Декабря в одно время о. Илья подал в отставку

[л. 2] Священник Ануфрий Афанасьевич Колодеев время рождения 1911 года 12 Июня, в селе Новая Некрасовка Суворовского.

Национальность Русский

Рукоположен в Священники 1 Января 1945 года к Храму Покрова Пресв. Богородицы Епископом Арсением. До свящ. был дьяком с 1936 г. ранее сполгода после военной службы был в Белой Кринице 2 года.

Женился в Болграде.

Происхождение рыбаков

Служил в Румынской Армии.

[л. 3] 1947 года Августа 22 дня.

Протоиерей Андрей Афанасьевич Исарев время рождения 1872 года. Национальность Русский Место рождения г. Килия Измаильской области.

Рукоположен в диаконы Епископом Петром в 1909 году, в священники в 1930 году Епископом Инокентием Кишинёвским, в протоиереи в 1945 г. Епископом Арсением Измаильским. Образование малограмотный.

Социальное происхождение с/хозяйств Количество дворов в приходе 525 Был арестован во время румынской оккупации и отбывал заключение находился в лагере в течении одного месяца.

[л. 4]

Священник Потапий Петрович Рождения 1884 г. гор. Измаил. Рукоположен в 1925 года Епископом Феогеном рыбака малограмотный в селе Подковке 240 домов. Попадья Анна Савишна имеет 2 или 3 гектара до священника работал рыбаком. Рукоположен к Храму Свет. Кемн. Димитрия Солунского. Люди они очень экономные.

Национальность Русский

[л. 5]

Священник Ананий Андронович Смирнов рождение 1897 года в селе Карачкове Килийского района Измаильской области.

Рукоположен Арсением Измаильским в 1946 г. 2 Февраля.

Русский

Поручено ему Приморское. До священства занимался с/х

В 1916 г. забрали и ране отпущен и почти год отсутствовал

При Румынии я был арестован 1 ночь сидел но отпущен за 3000 р.

[л. 6]

23/VIII 47 г.

Священник Потапий Петрович Тушкин рождён 1885 года в гор. Измаиле рукоположен 25 января 1925 года Епископом Феогеном Измаильским

Национальность Русский

До священства занимался рыболовством в 1914 году был на войне

Рукоположен на Подковку и все время находились 1 геку 3 четверти

Земля отошла в колхоз. Семьи нет одна попадья

Завотречу соводов в 40 1500 р. Взятку

[л. 7]

Священник протои[ерей] Кирсанов Максим Елисеевич рождения г.

Вилкова 1880 года

Рукоположен в диакона в 1909 году Епископом Кириллом Одесским в Священники в 1936 году Митрополитом Пафнутием Белокриницким в протоиереи поставлен в 1940 году епископом Арсением

Жена Акилина Сергеевна

Все пристроены

[л. 8] Священник Моисей Маркович Сипаткин время рождения 1912 года село Свистовка

Рукоположен 1937 год в диаконы Епископом Силуяном Измаильским в священники 1941 г. Мая 12 дня на рождественский Храм пресв. Богород.

Жена Аграпина Поликарповна детей 3 человека

За старый стиль много раз вызывали

Служил на действии в Румынии.

[л. 9]

Автобиография

Я Нижеподписавшийся гражданин Ухаркин Кирила Малафеевич Родившийся 1878 году Месяца Марта 18 числа в городе Новая-Киля Кильского Района Измаильской Области от родителей Ухаркина Малахия Матвеевича, Ухаркиной Евдокии Акимовной, в школе не учился, и 10 лет моего возраста стал работать возле отца разнообразные хозяйственные работы по хлебопашеству, также с 18 лет Моего возраста отец Меня выучил Конскую работу которую я работал вместе со своим отцом, до призыва на военную службу, в 1909 году я был призван на военную службу. На военную службу я не был принят по белому билету, в 1910 году я женился. С Женой жил возле отца до 1912 года. С 1912 года я перешёл на своё хозяйство, где живу и по сие время в гор. Киль по улице 28 Июня № 65, работая разные хозяйственные работы. Семья Моя состоит 5 душ. Я, Моя жена Ухаркина Татьяна Ивановна и 3е детей.

Называюсь я Ухаркин Кирила Малафеевич

Подписываюсь

[л. 10]

Моя Автобиография.

Я Лысов Арсений Филиппович Родился в 1885 года, в Местечке Теленештах Оргеевского уезда. Родители мои Лысов Филипп Кондрать-

евич «столяр» и мать Евфимия Анисимовна «домохозяйка». В детстве я учился в Церковно Славянской Школе, и в Русской начальной школе, в которой проучился два года. После школы я занимался земледелием.

В 1907 году я женился на Кирчиковой Марфе Аристарховне, на дочери Кирчикова Аристарха Васильевича «земледелец» до женитьбы моей в 1901 году я был Пономарём в Старообрядческой Церкви в местечке Теленештах. В 1912 году я был посвящён в сан Священника в местечке Теленештах. В 1919 году я был переведён в село Анновку, а в 1929 году я был переведён в Город Вилков, где прослужил в старообрядческой Святоникольской Церкви до 1940 г.

[л. 1 об.] В 1940 год в феврале месяце я был посвящён в сан Епископа на Измаильскую Старообрядческую Епархию, которую обслуживаю с 1940 года безвыездно и беспрестанно по Настоящий 1946 год.

Имеются у мене в живых Четверо детей: Одна Замужняя дочь и трое сыновей, из которых двое Иоанн и Афанасий находятся в рядах Красной Армии, отбывающую воинскую повинность.

В настоящее время живу в Городе Измаил по улице Кутузова № 16, при старообрядческой Христорождественской Церкви. До 1940 года, до моего посвящения в сан Епископа я назывался Лысов Анисим Филиппович, по посвящении в сан Епископа я стал называться Лысов Арсений Филиппович, а Подписываюсь

Смиренный Арсений
Епископ Измаильский
12 Марта 1946 года.

[л. 12] Моя Автобиография

Я Сычев Иван Яковлевич родился в 1909 году от бедных родителей Якова Корневича и Дарии Сильвестровны отец каменщик мать домохозяйка.

С детства я учился в школе Русско-Румынской, в которой окончил 4 класса. По окончании школы я стал помогать и учиться каменной работе у своего отца. С отцом работал с 1924 года по 1931 г. в городе Измаиле не отлучно. В 1931 году я был призван в ряды Румынской армии в 5й Стрелковый полк в город Тимишора, из которой был освобождён в 1932 году. С 1933 по 1937 г. я работал в Измаиле каменную работу. В 1937 году я женился на бедной девушке Четвертаковой Стефаниде Мелентевны. А в 1938 году был приглашён в город Галац, в старообрядческую

церковь служить в качестве псаломщика, где прослужил вплоть до 29го Июня 1940 г., а 3-го Июля 1940 прибыл на родину в гор. Измаил, где ментально поступил на работу в качестве печника, в горкоммунхозную ремонтно-строительную контору. В 1942 году, я получил пост[л.12 об.] Псаломщика в Измаильской старообрядческой Христо-Рождественской церкви, в которой прослужил до 1945 года. В 1945 году, 28 Апреля епископом Арсением Измаильским был посвящён в сан диякона на Свято-Николскую церковь, в гор. Измаиле, а в день 6го Декабря 1945 годы был произведен в сан Протодиякона. Живу в собственном отцовском доме в гор. Измаиле по улице Кутузова № 10. Называюсь: Протодиякон Сычев Иоанн Як. И подписываюсь: Протодиякон И.Сычев

15 мая 1947 года

Г. Измаил

[л. 13] Копия

Автобиография

Я нижеподписавшийся гражданин Леонов Киприян Кондратьевич, родившийся в 1899 году Месяца Мая 27 числа, в селении Муравлёвке, Суворовского района Измаильской Области; От Родителей; Леонова Кондрата Дорофеевича и Ирины Петровны. Из восьми лет моей жизни, меня отец отдал в школу учиться в том же селе, где я проучился 3 года. Окончив деревенскую начальную школу, я стал работать возле отца по хозяйству. А также разные хозяйственные работы до 1918 года. В 1918 году я женился на Парасковии Симоновной Морозовой, с которой жил возле отца до 1921 года. В 1921 году я был призван в Румынскую армию. В 4й пехотный полк в г. Плоешты. Из полка был переведён в г. Измаил, где прослужил до 1923 года при воинском Начальнике в качестве письмоносца. В 1923 году в Мае Месяце был освобождён из армии, воротился в отцовский дом, где работал разнообразные крестьянские работы до 1932 года. В 1932 году меня Общество селения Муравлёвка поставило в дьячки, где я прослужил до 1941 года. В 1941 году в декабре месяце я был вызван по телефону в город Измаил, и 6го Декабря.

[л. 14] Копия

Моя автобиография

Я Кирсанов Максим Елисеевич род. 1880 в г. Вилково Измаил. области Родители мои Кирсанов Елисей Тимофеевич и мать Акилина Васильевна (рыбаки). С детства я учился церковно славянской грамоте вне

школьным образом у частного учителя некоего гр-на Парфенова Павла. Всё своё юношество до 1900 г. я провел на рыбном промысле, работая со своим родным отцом. В 1900 г. я женился. Я женился на Москвичевой Акилине Сергеевне на дочери (рыбаков). В том 1900 г. я был призван в русскую армию, в ополченскую часть в г. Измаиле. В 1909 г. я был посвящён в сан диякона на старообряд. церк. Рожд. Бог. В г. Вилково. Прослуживши в сане диякона до 1936 г. я был произведён в сан священника на тууже церковь в г. Вилково. В первой половине 1940 г. я был повышен в сан Протоиерея в настоящем сане служу в гор. Вилково безотлучно и по настоящий 1946 г. Живу со своей семьей, я и моя жена и один женатый сын, в своём собственном доме в г. Вилково по ул. Суворовский Канал № 21.

Подпись Кирс Мак
19 февраля 1946 г.

[л. 15] Копия

Моя автобиография

Я Сипаткин Моисей Маркович рождён 1912 году в селе Свистовка Тульчинского уезда (Румыния). Родители мои, отец Марк Феопентьевич, мать Ирина Михайловна. Отец старообрядческий священник в с. Свистовка (ныне покойный) мать домохозяйка. С детства учился в сель-приходской школе Румынской, в селе Свистовка. Одно время учился и церковно-славянской грамоте с помощью своего отца. По окончании вышеуказанных занятий, которыми занимался четыре года, окончивши четыре класса. После школы я начал работать рыбаком, работая до 1934 г. В 1934 году я был призван в Румынскую армию в пехотный полк, г. Бухарест. В 1935 году по освобождению от военной службы, я женился на девушке Жигарёвой Агриппине Поликарповне, на дочери рыбака. В 1936 г. я был назначен псаломщиком в старообрядческую церковь с. Свистовка. В 1937 г. я был посвящён в сан диякона в старообрядческую церковь имени Рожд. Богородицы в г. Вилково Изм. области. В 1941 г. был переведён в сан Священника в выше указанную церковь, в которой работаю по настоящий 1946 год.

[л. 15 об.] Семья моя состоит из пяти человек: я, жена, и трое деток малолетних, с которыми живу в собственном доме в г. Вилково по ул. Акерманска, 3.

Называюсь: Свящ. Иерей. Сипаткин Моисей Маркович

И подписываюсь
19 Февраля 1946 г.

[л. 17] Копия

Моя автобиография

Я Карасев Николай Еуплевич родился 1890 г. месяца ноября 28 в г. Вилково. Родители мои отец Карасев Еуплий Лаврентиевич и мать Александра Осиповна (рыбаки) з детства учился в русской начальной школе в городе Вилково, в которой проучился три года. Одновременно с прохождения русской школы занимался и по церковнославянской школы. По окончании выше указанных школ я начал работать рыбаком, работая соуместно со своим отцом в райони Вилково. Работая рыбаком до 1937 г. В 1937 г. был назначен псаломщиком на Старообрядческую церковь имени Рождества Богородицы в г. Вилково в которой работаю без перерыва и по настоящий 1946 год. Женился в 1911 г. на девушке Зайцева Татияна Лукинична котория умерла в 1937 года. Женат на второй же Галкиной Феодосии Семёновной, которую взял в 1937 году на дочери бедного рыбака. В 1915 году был призван в русскую армию в г. Одессу 48 запасной батальон. Семья моя состоит из пяти душ: я, жена, один сын женат, одна замужня дочь и один сын без вести пропавший...

[л. 17 об.]

... на фронтах Отечественной Войны.

Живу в собственном доме в г. Вилково по улице Будённая № 23. Называюсь Карасев Николай Еуплевич

И подписываюсь Карасев

[л. 20] Копия

Моя автобиография

Я Сухов Евтихий Евфимович род. в 1910 г. в с. Свистовка Тульчинского у. (Румыния). Родители мои Сухов Евфимий Филиминович, мать Акилина Ивановна (рыбаки). С детства я учился в румынской начальной школе в с. Свистовка, в которой учился всего один год. После школы я пошёл работать различные чёрные работы в различных районах своего уезда, работая так до 1932. В 1932 г. я был призван в румынскую армию, в которой прослужил два года в гор. Бухаресте в первом стрелковом полку. Освободившись рядовым солдатом. В 1935 г. я женился на де-

вущке Усовой Мавре Гавриловне на дочери бедного старообрядческого священника из села Переправа. В 1934 г. я был назначен Псаломщиком в старообрядческую Петро-Павловскую церковь в гор. Сулина. В 1935 я был переведён в гор. Вилково в стар. Церковь Рожд. Богор., в которой работал до Февраля м-ц 1940. В Феврале м-це 1940 г. я был посвящен в сан священника и назначен на Свят. Никол. Церковь в том же г. Вилково, в которой служу без перерыва и по настоящий 1946 г. Семья моя состоит из семи человек: я, жена и пятеро детей малолеток, с которыми живу в г. Вилково по ул. Суворовский Канал № 20.

19 Февр. 1946 г.

Подпись

[л. 22] Копия

Моя автобиография

Я Москвичев Акиндин Артёмович родился в 1901 год. В г. Вилково Изм. обл. Отец мой Москвичев Артём Сергеевич по профессии рыбак. Мать Устиния Леонтиевна домохозяйка. С детства я учился в школе в гор. Вилково, в которой окончил 3 класса. По окончании школы я начал работать на рыболовстве со своим отцом в г. Вилково, где проработал до 1922 года. В 1922 г. я женился на Мелентевой Акилине Кондратьевне дочь бедного рыбака. В 1923 г. я был призван в Румынскую армию во второй пограничный полк в г. Браилове, в которой прослужил 3 года, освободившись рядовым солдатом. По освобождении из военной службы, я продолжил работать рыбаком до 1936 г., в котором был назначен Псаломщиком в старообрядческую церковь Св. Николая в г. Вилково, в которой работаю без перерыва и по настоящий 1946 г. Семья моя состоит из 6-ти человек. Я, жена, один сын красноармеец в настоящее время отбывающий военную повинность и трое детей малолеток. Со своей семьёй проживаю в собст. доме в г. Вилково Белгородский Канал № 116.

20 Февраля 1946 г. Акиндин Москвичев

[л. 24] Копия

Моя автобиография

Я Детков Симион Сильвестрович, род. в 1883 г. в селении Переправа Тульчинского уезда (Румыния). Родители мои отец Детков Сильвестр Стефанович и мать Евфросинья Феодоровна (рыбаки). С детства я

учился в румынской начальной школе в селе Переправа, в которой окончил 4 класса. Кроме этой 4-х классной румынской школы, я учился церковно-славянской грамоте частным образом, у местного церковного дьячка. Русскому же письму научился самостоятельно. С детства по окончании школы я стал работать рыбаком со своими братьями, Стефан и Никифор, которые в настоящее время проживают на своей родине в с. Переправа, о которой я ничего не знаю и мне ничего не известно. В 1902 году я женился на Суховой Анне Нестеровне, на дочери рыбаков из с. Свистовка (Румыния). В 1905 г. я был призван в Румынскую армию в 33 стрелковый полк в гор. Тульча в которой прослужил три года, из которой освобожден простым рядовым. По освобождению из армии в 1919 г. я был назначен Псаломщиком на старообрядческую церковь в с. Махмудия. В 1926 г. я был переведён на тот же пост Псаломщика в г. Сулин. В 1931 г. я был посвящён в сан священника на с. Жебрияны Изм. обл. В 1941 я был посвящен на [л.24 об.] степень Протоиерея на ту же церковь в с. Жебрияны, в которой служу непрерывно и по настоящий 1946 г. Живу со своей семьей в собственном доме. Я, жена, дочь с мужем Чебаторёвым Терентием Ивановичем, псаломщиком выше указанной церкви. Называюсь Протоиерей Детков Симион Сильвестрович

Подпись С. Детков

22 Февраля 1946 г.

[л. 25] Копия

Моя автобиография

Я Изотов Антоний Феодулович родился 1909 году в гор. Вилково от бедных родителей Изотова Феодула Киприяновича по профессии рыбака и матери Вассы Филим. /Домохозяйки/. С детства учился в русско-румынской школе в гор. Вилково, в которой проучился 7 лет. По окончании гражданской школы я в 1922 г. поступил в Петро-Павловский монастырь для изучения церковной славянской грамоты. Этой грамоте меня учили монастырские монахи. В 1928 году я поступил на изучение старообрядческого нотного пения, так называемого «Знаменного» до некого протоиерея Казакова Анисима, в гор. Измаиле при Свято Никольской старообрядческой церкви. В 1935 году я по просьбе старообрядческого общества Свято-Никольской церкви гор. Вилково был преподавателем церковно-славянского чтения и пения. Таковую обязанность я нес четыре года с 1935 г. по 1938 г. включительно. С 1938 г. и до сего до настоящего времени я занимался и занимаюсь работой по фотографии и

этим добываю себе средства для существования. В 1939 году я женился на дочери рыбака Маковецкого Никиты Антиповича; Домники Никитовной, с которой прожил пять лет после чего [л.25 об.] она благодаря хроническому заболеванию, с моего согласия оставила меня и ушла в монастырь при селе Муравлёвка, где и приняла монашество с именем инокиня Диора. В вышеозначенном монастыре она проживает и в настоящее время.

Имею я два брата, из которых один священник в Петропавловском монастыре Изотов Климент Феодулович. Другой брат занимается рыболовством в гор. Вилково где я и проживаю в настоящее время по адресу гор. Вилково Измаильская область Килийский район ул. Островская 25

Подписываюсь ... Изотов

12 Декабря 1945 г.

[л. 29] Копия

Моя автобиография

Я Домашов Тихон Петрович родился в 1912 году в Селении Карячькове Килийского района Измаильской Области. Родители мои бедные крестьяне Домашов Петро Фокович и Анна Антоновна. В детстве я учился в народной начальной школе на Румынском языке, в которой прочился я 4 года в селений Карячькове. По окончании румынской школы я поступил в церковно-славянскую школу при Свято-Покровской церкви в гор. Килий под руководством некого учителя Грж. Тита Андрейовича Ковалиова, которая прочился 6 месяцев. После Церковно-Славянской школы я поступил на учение Столярной работы до гражд. Петренко Иван Карпо и пробыл у него 2 года. В 1932 я оженился на Ирине Александр на бедной девочке бедных крестьян, Решетников Александра Елеферива и Феодоси Сусуйви. В 1934 году был забран в румынскую Армию, в которой прослужил 2 года в гор. Бухаресте в санитарной части. По окончании службы занимаясь сельским хозяйством 2 год и потом занимаясь своим столярном ремеслом до 1938 г. а потом поступил на церковную службу в качестве головщика или помощника псаломщика. В 1942 году по желанию прихожан получил назначения быть псаломщиком, где и служу по настоящее время. [л.25 об.]

Семья моя вся составляет 7 человек. Я, жена и 5 малолетних детей, с которыми живу в своём доме в своей родной деревне Карячькове в доме № 71.

И подписываюсь:

Домашов Т.П.

16 января; 1946 года

[л. 31] Копия

Моя Автобиография

Я гражданин Тимофеев Марк Потапович родился 1912 года от бедных родителей, от Потапа Исаковича и от Матери Улиты Федулины в деревне Муравлёвка Суворовского Района Измаильской области. Родители мои занимались земледелием. С детства я учился в румынской школе в деревне Муравлёвка, в которой проучился три года. После этих трёх лет школы отец мне ни пустил в румынскую школу и отдал в 1924 году учиться руско-церковную грамоте в монастырь при деревне Муравлёвка. Под руководством монастырских монахинь, у которых я проучился два года. После этих двух лет меня отец отдал до псаломщика сёла Муравлевка Автонома Трифоновича Маргунова изучит пения.

В 1930 году я женился на Елены Марковны Черновы. На дочери бедных Рыбаков. В 1934 году я поехал в румынскую армию в третий артелирской полк в городе Браилова 1940 году был призван в Красную Армию на сорок суток. В это время случилась война при отступлении Бессарабии, когда перешёл на Украину, в селе Слободзия я попал в руки румынской армии был в лагере два месяца в городе Васлуй. Пущен был домой (27) двадцать седьмого сентября 1941 году был [л.31 об.] забран в ряды Красной армии во время военного действия участвовал на Ленинградском фронте. Из рядов Красной армии был пущен 1945 году месяца Октября 3 третьего числа. Настоящее время семья моя составляет (5) пять душ. Я, жена, и троя детей малолеток. Жыву в сопственном доме.

Называюсь: Тимофеев Марк Потапович

И подписываюсь:

28 января 1946 году

[л. 33] Копия

Моя автобиография

Я гражданин Бахмутов Порфирий Лаврентьевич родился в 1924 году, от бедных родителей, от Лаврена Лукьяновича, и от матери Пестий Алексеевны, в деревне Муравлёвка Суворовского района, Измаильской области. Родители мои занимались сельским хозяйством. Из детства я учился в сельской начальной школе, на румынском языке в деревне Муравлёвка,

в которой закончил 7 (семь) классов.

После окончания румынской начальной школы, в 1934 году, я поступил в церковно-славянскую школу, при Свято-Покровской церкви, в деревне Муравлёвка. Под руководством диякона Романова Иоанна Максимовича (сегодня священника села Муравлёвка), в которой проучился три года, и закончил 1937 году, одновременно с ромынской начальной школы.

1936 году я начал заниматься церковно-славянскому пению под руководством местного деревенского псаломщика Леонова Каприяна Кондратьевича (сегодня священника города Измаила).

1941 году я женился на девушке Димитрива Евдокии Ефимовны дочери бедных крестьян с 1941 года [л.33 об.] по 1944 году я занимался сельскохозяйством. В 1944 году 5-го сентября я поступил в ряды Красной Армии во время боевых действий участвовал в боях при защите С.С.С.Р. на втором украинском фронте, где и получил ранения и звания инвалида Отечественной войны.

В настоящее время моя семья состоит из четырёх человек. Я и жена и двое малолетних детей. Живу в доме родителей, которых в настоящее время ещё живы.

Называюсь Бахмутов Парфирий Лавренович

И подписываюсь:

28 Января 1946 года

[л. 35]

Автобиография служителя культа

Я нижеподписавшийся Инвалид Отечественной войны, Бахмутов Порфирий Лаврентевич, рождён 1924 года, Февраля 23. Проживающий в селе Муравлёвки, Суворовского р-н, Измаильской об. Нахожусь в сане дьячка (или уставщика церкви) в вышеуказанной деревне.

Из 1931-го г. по 1942 год занимался учением в неполносредней гражданской школе, а также и в школе духовного института, церковного чтения и пения. По окончании школы занимался хлебопашеством и 5-го Сентября 1944го Года, находился в Красной Армии. 14-го Ноября, того же года, был ранен, и по 12-е Марта 1945-го года находился на излечении в госпитале. 1-го Апреля, вышеуказанного года поступил работать дьяком в церкви села Муравлёвки Суворовского р-н Измаильской об. где и по настоящее время нахожуся. В чём заканчиваю свою Автобиографию и заверяю подписью.

Подпись П. Бахмутов
2 Декабря 1945-го года

[л. 38] Копия

Моя автобиография

Я Филипов Феодор Калистратович родился в 1883 г. в селении Хутор Браиловского уезда (Румыния). Родители мои Калистрат Филипович (старообрядческий священник) в гор. Яссах (ныне покойник) мать Домника Никитишна (домохозяйка). С детства я учился в начальной неродной румынской школе, в которой закончил [так в оригинале] 4 класса в г. Яссах. Прежде гражданской школы, я занимался церковно-славянской грамоте в своём родном селе Хутор в церковно-славянской школе при старообрядческой церкви. По окончании школ, я пошёл учиться иконописной работе. В 1910 году я женился на Агафоновой Наталии Терентивны, на дочери бедного рыбака, жителя гор. Галацы.

В 1911 году я поступил работать псаломщиком в старообрядческую церковь гор. Галац, в которой прослужил до 1916 г. В 1916 г. я был мобилизован в Румынскую армию, из которой был освобождён в 1917 году. По освобождению из Армии я совместно со своей семьёй прибыл в гор. Измаил на жительство. В том [л. 38 об.] 1917 году я поступил работать пономарём в старообрядческую церковь имени Рожд. Христова, в которой работал без перерыва вплоть до 1919. В 1919 г. я был посвящён в сан священника на село Старая (Новая - зачеркнута) Некрасовка Сувор. р-на Изм. области. В этом Сане священника я работаю без перерыва в одном и том же приходе до настоящего 1946 года. В Румынии в гор. Галаце проживают мои родные два брата Филиповы Яков и Лазарь Калистратовичи, о которых мне ничего не известно, живы они ли нет? Со своей семьёй проживаю в собственном доме в селении Старая Некрасовка по ул. Куцовская № 5. Называюсь священноиерей Филипов Феодор Калистратович.

И подписываюсь
Ф.У. Филипов
2 Марта 1946 г.

[л. 40] Копия

Моя автобиография

Я Сухов Исидор А. род. 1910 году в гор. Вилково родители мои были Суховы Агей Фомич и Евдокия Митроф. занимающихся рыболовством.

Отец мой был убит на войне, а мать моя вскорости умерла после чего я остался при дедушке на воспитании, который 1920 году отдал меня на воспитание в Свято-Архан. монастырь при селе Новая Некрасовка, в котором я был до 1932 года. В 1932 году был призван в румынскую армию в санитары в часть № 3 в г. Галацы (Румыния), из которой был освобожден 1934 в качестве рядового. В 1934 году я женился на девушке Учительской Ирине Афанасивной после женитьбы в 1934 году был посвящён в сан диякона на село Новая Некрасовка и назначен настоятелем Св. Введенской Стар. Церкви. Семья моя состоит из 7-ми душ. Я, жена и пятеро детей малолетних, с которыми живу в собственном доме № 279. Называюсь Священно Иерей Сухов Исидор Агеевич

И подписываюсь Сухов Исидор

30 января 1946 года

[л. 24об.] Копия

Моя автобиография

Я Иванов Прокопий Ульянович родился в 1887 году в с. Коса Болградского р-на Изма. обл. Родители мои Ульян Иванович и мать Татияна Феодорвна (рыбаки). С детства я учился церковно славянской грамоте в школе при старообрядч. Церкви в с. Коса под руководством учителя Морозова Симиона Феодоровича. С 14-ти летнего возраста я начал работать на рыбном промысле у более зажиточных рыбаков. В 1915 году был призван в Русскую армию, в 229 запасный полк в город Павлов-град. В 1917 году был на фронтах Русской отечественной войны и был освобождён из армии в 1918 г. В 1919 г, после войны я женился на Фадеевой Вере Кузьминичне. Семья моя состоит из шести человек. Я, жена, двое сынов красноармейцев и дочь и сын, подростки. С 1940 г. по настоящий 1946 г. служу в качестве псаломщика при Свято-Покровской старообрядческой церкви в с. Корячка. Живу в собственном доме в с. Коса в дом № 87 Называюсь Ив.Пр.Ул.

И под

31 - I - [1]1946 г.

[л. 44] Копия

Моя автобиография

Я Сметанин Трифон Никитович рожд. в 1877 году в с. Подковка Изм. обл. Родители мои Никита Иларионович и мать Евдокия Стефановна (крестьяне хлебопашцы). С детства я помогал работать в сельхозхозяйстве

своему отцу, который научил меня и церковной грамоте, по славянски. В 1895 г. я был призван в Русскую Армию, в Ополченский полк в гор. Измаил. В действующей армии я не служил благодаря тогдашнему постановлению, я вытянул большой перебор. (номер). В 1894 г. я женился на Воробьёвой Февроньи Феодотьевны, дочери рыбака из села Сви-стовка Тульчинского у. (Румыния). В 1902 г. я был пономарём в старо-обрядческой церкви в с. Подковка. В 1936 г. я был посвящён в сан священника, на монастырь в с. Муравлёвка, в котором служу в качестве настоятеля и по настоящий 1946 г. Живу при монастыре со своей женой, которая то же живёт при монастыре (белицей) и имеет определённую келью.

Подписываюсь Сметанин

4/II - [1]1946.

Библиография:

☞ «Измаильская Епархия. Автобиографии и Анкеты» // Оп.1. Измаильская епархия. 1945-1947 гг. // «Мазаракиевский архив» Покровской общины РПСЦ г. Кишинёва. 44 л.

☞ **Лунёва О.К., Пригарин А.А., Литвинова Н.В.** 2016, Обзор «мазаракиевского» архива Кишинёвской старообрядческой общины // *Современное старообрядчество Молдовы: книжность, традиции, хозяйство*, М.: Археодоксия, стр. 93-106.

☞ **Пригарин А.А.** 2015, *Старообрядческая община г. Одессы 1945-1962 гг.*: по материалам архива Кишинёвской епархии РПСЦ // *Старообрядчество: история, культура, современность*, Вып.15, М., стр. 93-101.

☞ **Пригарин А.А.** 2015 а, «*Церковная археография*» в среде старообрядцев середины XX в.: по материалам Измаильской епархии // *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 Бурятского государственного университета, стр. 98-108.



ТОКАРЕВ - САМОРОДОК ИЗ ГОРОДЦА

Сергей Владимирович РУДАКОВ,
Российская Федерация

На протяжении почти всей истории послераскольного существования староверия в нём находились люди, выделявшиеся своим умом, начитанностью, образованностью, энергичностью, упорством в отстаивании однажды обрётённой истины. Умея объединить своих последователей, эти учителя стали родоначальниками различных старообрядческих согласий. В последующие столетия ещё не раз появлялись в среде того или иного согласия сильные духом личности, чьё убеждение в собственной правоте, нередко приводило к образованию самостоятельных толков. С точки зрения исследователей старообрядческой истории и культуры в этом не было особой трагедии. Как писал академик Николай Покровский: «Обилие споров и расхождений – следствие творческой активности народных масс, не сдерживаемых пресловутой монополией господствующей церкви в сфере духовной жизни».

Одним из таких талантливых самородков был поморец Григорий Евдокимович Токарев из села Городца Нижегородской губернии.

Главными отличиями токаревского толка от остальных поморских обществ было непринятие образа «ветхого деньми» на иконах, призывы к крещению федосеевцев при их переходе в поморское согласие и другие, о чём подробнее будет изложено ниже.

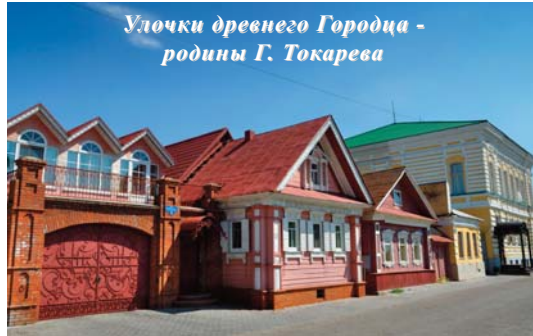
Изучая биографию Токарева, поражаешься сочетанию в нём приземлённого, казалось бы, занятия – сапожного дела, необыкновенного художественного таланта (который ярко выразился в изготовленных им шкафах) и



Река Волга у Городца

духовного призвания, которому он отдавал себя всецело.

Родился Григорий в 1853 году в крестьянской семье. Вскоре после отмены крепостного права отец Токарева вместе с младшими детьми переехал в Городец, и поселился в



Зафабричной слободке. Из переписи 1918 года узнаём, что Григорий Евдокимович Токарев с женой Александрой проживает в доме на ул. Зафабричной «от роду», а по роду своей деятельности он – сапожник¹.

Довольно много сведений о Токареве содержит рукописный журнал (и подготовительные материалы к нему) «Голос Корелы», который выпускал ковернинский поморец, иконописец и известный церковный деятель Иван Акинфиевич Золотарёв (при цитировании сохраняем особенности его письма).

«К концу XIX столетия Григорий Евдокимович Токарев вошёл в меру начётника, – пишет Иван Акинфьевич, – о нём стали говорить и за пределами Нижегородской губернии»².

Рукописный журнал «голос Корелы» опубликовал небольшую биографию Токарева. Приведём этот текст с небольшими сокращениями.

«Родился в конце 60-х гг. XIX столетия, ремеслом сапожник, грамоте обучался в взрослых летах. По его словам, когда ему было более 20-ти лет... И так Г.Е. уже в 80-х гг. выступает в роли указателя, что не следует поклоняться «отчу образу», небрачников принимать через крещение, миршение ересь, нижегородских христиан, крещённых после 1880 г. снова крестить и много других более мелких вопросов. Противниками его были А.А. Надеждин, И.И. Зыков, А.Ф. Хромой, а местный – Павел Гаврилович. Своеобразные способности Г.Е. развернулись и в других направлениях: было увлечение: рисовал картины, резал по дереву, а главное занятие – была сапожная мастерская, держал мастеров и учеников. Были продолжительные поездки в Сибирь, на Кавказ и т.п... В беседах с миссионерами он был искусен, кропотливо подбирал доказательства»... (Обрыв текста)³.

Из этого отрывка, несмотря на неточную дату рождения (Григорий Евдокимович родился не в конце 1860-х годов, а значительно раньше, в

1853 году) мы узнаём важные детали. Так, начало его духовной деятельности следует отнести к 1880-м годам. Сам Токарев в 1898 году упоминает, что «у него с Худошиным (видным деятелем поморцев тех лет) 10 лет идёт перебранка».

В Городецком музейном комплексе хранятся творения городецкого мастера Г. Е. Токарева – резные шкаф и горка. Эти чудесные вещи неизменно привлекают к себе внимание любознательных туристов и специалистов не только мастерством исполнения, но и необыкновенным сочетанием сюжетов Ветхого и Нового Заветов, сцен из российской истории, а также масштабностью замысла.



Его шкафы украшены не узорчатой росписью, а рельефной «глухой» и накладной резьбой с раскраской. Главная тема сюжетных картин на шкафу, выставленном в Краеведческом музее – это мировая и отечественная история: её события, выдающиеся деятели, иллюстрации к литературным произведениям. Эти резные картины расположены в несколько ярусов по всей высоте шкафа.

Для лучшего прочтения каждую из них мастер пометил резными инициалами.

Среди украшений шкафов есть композиции «Казанское царство», «Царь Грозный», «Ермак Тимофеевич с дарами у Ивана Грозного», «Взятие Рима варварами», «Песня о купце Калашникове», «Юрий Милославский» и др. Горку венчает резное фигурное навершие, иллюстрирующее сюжет Апокалипсиса и назидательные притчи Киево-Печерского патерика. Навершие же у шкафа изображает обращение Козьмы Минина к князю Пожарскому.

И вправду, эти шкафы – словно окна в мир народного искусства, в мир русской истории. Подлинный масштаб творчества городецкого рез-



чика наиболее полно раскрывается в контексте третьего шкафа, обрётённого недавно в Великом Новгороде.

«Даже среди древних икон в хранении древнерусской живописи, – пишут в Городецкий музей из Новгорода, – творение городецкого мастера неизменно привлекает к себе внимание. Среди украшающих шкаф композиций – «Давид и Голиаф», «Суд царя Соломона», «Дочь фараона находит младенца Моисея», «Избиение младенцев», «Приведение Христа на суд», «Страшный суд», «Венчание Михаила Романова на царство», «Посланники Ермака перед Грозным», «Взятие Казани», «Смерть Ивана Сусанина», а также изображения Бориса Годунова и Ивана Грозного, образы Рюриковичей на резных полуколонках».

Мебель мастер изготавливал в свободное от основной работы время для души и по индивидуальным заказам.

Шкафы Григория Евдокимовича Токарева-Казарина являются непревзойдёнными шедеврами. Уже более века они радуют глаз, поражают, вдохновляют.

Первые упоминания в печати о духовной деятельности Г. Е. Токарева приходятся на 1897 год.

3 марта 1897 г. в селе Бор Нижегородской губернии состоялся собор поморцев из Нижегородского, Семёновского и Горбатовского уездов. Председатель собора был Григорий Евдокимович Токарев. Следовательно, он уже к этому году обладал огромным авторитетом в среде не только городецких, но и всех нижегородских поморцев.

В этом же году, осенью, в Самаре состоялся уже всероссийский собор христиан-поморцев.

В журнале противостарообрядческом журнале «Миссионерское обозрение» за 1898 год рассказывается:

«С 21 по 27 сентября прошлого 1897 г. в Самаре состоялся съезд старообрядцев поморского брачного толка.

...Но их (чувственников – Ред.) было меньшинство. Большинство же, имея старейших и авторитетнейших в мире раскола руководителей – саратовского Т.А. Худошина, городецкого (Нижегородской) Григория Евдокимова Токарева и др. учили и учат, что антихрист не человек, но дух (дух отступления), и что он уже пришёл и царствует-де в греко-русской церкви.

Третьим важным вопросом – был вопрос о чиноприёме бракоблудников-федосиан. Некоторые требовали принимать их безусловно чрез перекрещение, а некоторые, по снисхождению, чрез отречение...

За перекрещивание ратовал городецкий Григорий Евдокимов, насчитывая за бракоборами до 40 ересей. «Попирая брак, – говорил он, – федосеевцы разрушают седмичное число таинств, вот и еретики они».

Собор, хоть и признал бракоборов «чуждыми Христовой церкви» с позицией Токарева об их обязательном перекрещивании не согласился, приняв решение крестить федосеевцев при присоединении их к поморскому обществу... если они сами того пожелают: *«Принимать их через перекрещивание... Если же не пожелают, то чрез отречение, с 6-недельным постом и тысячным правилом».*

Здесь впервые озвучена позиция Токарева о бракоборах. Причем, признавая федосеевцев еретиками именно из-за отрицания ими брака, Токарев невольно (или сознательно) определял в еретики и всю братию Выговского монастыря, включая братьев Денисовых и других высокочтимых поморских христиан, а также все поморские общества того времени, которые не признавали браки вплоть до середины – второй половины XVIII века.

Интересно, что на этом соборе Токарев совершенно не поднимал тему почитания изображения «ветхого денгии» – Гопода Саваофа. Впервые об его мнении по этому поводу мы узнаём спустя только семь лет.

В эти годы (1897 – 1899) Григорий Токарев несколько раз ездил в различные регионы России. В «Отчёте Нижегородского братства Святого креста» за 1899 и 1902 года сказано: «Начётчик поморского толка Григорий Евдокимович Токарев (Казарин) разъезжает для пропаганды раскола по разным губерниям (на Кавказ и Сибирь)», «с целью пропаганды разъезжал в минувшем году по низовым губерниям Самарской и Саратовской, а также и по Костромской». В описаниях этих поездок также нет ни слова о пропаганде Токаревым не признания им возможности изображать на иконах Саваофа.

В 1904 году в сентябре в городецкой моленной состоялись трёхдневные «беседы» Т.Я. Худошина с Г.Е. Токаревым. Споры в присутствии попечителя моленной И.И. Воробьёва, прихожан и наблюдателей (в числе которых был и И. Золотарёв, оставивший нам описание этих «бесед») велись в основном по поводу образа Саваофа (об этом ниже).

В 1905 году в Самаре состоялся третий Самарский Всероссийский Собор поморцев законобрачного согласия.

«Главным оппонентом всему Собору при обсуждении многих вопросов был Григорий Евдокимович Токарев, из Городца Нижегородской губернии. После же его выступлений по вопросу образа Отчи, в которых

«Собор нашёл это мнение еретическим, близким к латинству»; и по троюкратном увещании, «Собор единогласно объявил Токарева отлучённым от Церкви».

Документы указывают, что Г. Е. Токарев-Казарин имел на Самарском соборе последователей. Правда, помочь своему духовному наставнику они не смогли: «Между тем получилось, что несколько лиц, приехавших из Сибири, во главе Григория Евдокимова Токарева, к решению Собора не подписались, а между тем, тайным образом написали личное своё мнение, в частном доме, где квартировал Сибирский Ипатий Наумович Мякинин, и тайно, как сами, так и некоторых подговорив, подписали какой-то нам неизвестный приговор».

Из последующего периода жизни Григория Евдокимовича нам известно не много. После революции он по-прежнему проживал на окраине села Городец Нижегородской губернии, занимался сапожным мастерством. Скончался он в апреле 1921 году и похоронен на старобрядческом кладбище на Часовенной горе⁴.

Теперь рассмотрим отличительные черты вероучения Григория Токарева.

Основных отличий, как нам представляется, три.

Во-первых, Токарева отличало более строгое, чем у большинства поморцев центральной России, отношение к замирщению. Собственно говоря, это относилось ко всем поморцам заволжской, лесной стороны, в том числе к городецким и ковернинским. Споры о замирщённых между Городцам и Корелей, с одной стороны, и нижегородскими и «нагорными» поморцами шли и после смерти Токарева, в 1920-х годах. Как впрочем, и о наонном и наречном пении.

Позиция Токарева, которую разделяли с ним городчане, состояла в том, что замирщение есть ересь. Золотарёв пишет по этому поводу: «Ниходящихся в общении молитвы, пищи и питья, всех христианских обществ (нижегородское, сормовское, зувское), где замирщённые не имеют обычая произносить публичного, то есть пред собранием за это прощения. Когда кто из принадлежащих к сим обществам пожелает придти в общение здесь (то есть в Городец и в ковернинских пределах – примеч. ред), принять при непременною условию начала и прощения пред собранием. И епитимия по разсуждению отца духовного».

Разумеется, поморцам указанных обществ, да и других, где к замирщённым, бритоусам и проч. было более лояльное отношение, подобные строгости не нравились, что вызывало ожесточённую полемику на за-

седаниях Нижегородского областного совета поморской Церкви и на других собраниях и съездах.

Во-вторых, Токарев требовал перекрещивание всех «бракоборов»: федосеевцев, филипповцев, и небрачных поморцев (называемых в некоторых местах даниловцами, поморцами полубрачными и т.д.).

В этом он полностью был солидарен с частью поморцев Зауралья, с известными статьями Озёрского собора, вызвавшими задолго до Токарева острую полемику и разделение среди тамошних поморцев на несколько групп, разделения, просуществовавшего больше ста лет, вплоть до 1970-х годов.

Разделение по вопросу об отношении к бессвященнословным бракам, произошедшее в 50-х гг. XIX в. внутри поморского согласия Южного Урала и Зауралья, повлекло за собой оживление полемики между представителями различных направлений, что породило обширную полемическую литературу. Углублению внутренних разногласий способствовал и так называемый Первый Озёрский собор, состоявшийся 29 июня 1875 г. в д. Озёрки Кипельской волости Челябинского уезда Оренбургской губернии (теперь д. Озёрки Юргамышского района Курганской области). В соборе участвовало 95 человек. Одними из главных руководителей собора были Николай Матвеевич Хомутов и Иван Михайлович Смолин. Собор постановил: федосеевцев, филипповцев и поморцев, не признающих бессвященнословных браков, признать еретиками по первому чину и принимать их в общение через перекрещивание.

Подход к делу, выраженный Озёрским собором 1875 г., ставил ряд проблем. Например, как относиться к видным и авторитетным уже умершим деятелям поморского согласия. Многие из них не признавали законности бессвященнословных браков, и теперь они могли быть объявлены еретиками первого чина.

Последователи этого собора появились не только на территории нынешней Курганской области, но и на Урале. В результате поморцы Южного Урала и Зауралья разделились на четыре группы:

- признающих брак, требующих перекрещивания безбрачников (такова же позиция Токарева);
- признающих брак, не требующих перекрещивания безбрачников;
- не признающих брак, не требующих перекрещивания брачников;
- не признающих брак, требующих перекрещивания брачников.

Произошедшее разделение повлекло за собой череду соборов, которые то примиряли между собой отдельные группы, то усугубляли ситуацию.

Среди последователей Первого Озёрского собора наиболее авторитетными признаются соборы: Галишевский 1886 г., Гилевский 1898 г., Малочаусовский 1898 г., Обуховский 1899 г., Второй Озёрский 1905 г., Коробейниковский 1906 г., Малодубровский 1923 г.

Особое место занимает Общий Курганский собор 24-27 ноября 1924 г., пытавшийся всех примирить.

Наиболее значительным собором поморцев, неприемлющих браки, был Гагарьинский собор 3 марта 1913 г. под руководством М.Ф. Тельминова. Этот собор вызвал большие нарекания среди поморцев-брачников. Его решения были признаны несогласными с решениями Второго Всероссийского собора поморцев, состоявшегося в 1912 г. в Москве, и осуждены на Общем Курганском соборе, заседания которого проходили под председательством известного нам Т.А. Худошина – одного из главных оппонентов Токарева (сведения из «Истории поморского согласия на Урале в XVIII - XX вв», автор П.И. Мангилев).

Неизвестно посещал ли Токарев зауральские общины, имел ли он какие-либо контакты с ними. Но из Зауралья положения Озёрского собора проникли на Алтай и нашли там своих сторонников. Как раз к ним и приезжал Г. Токарев в конце XIX века, чтобы поддержать их мнение в полемике с Худошиным и прочими.

Таким образом, вопрос о перекрещивании «бракоборов» имеет в поморском согласии давнюю историю и Токарев лишь следовал этой старой точке зрения. Именно её он отстаивал на всероссийском соборе в Самаре в 1897 году. Но тогда Токарев еще не упоминал образ господина Саваофа и не убеждал самарских соборян отказаться от его изображения. Я предполагаю, что именно во время своих поездок на Алтай, год спустя после собора в Самаре, Токарев столкнулся с распространённым в Солоновке мнением о не поклонении образу Господина Саваофа. И это мнение имеет куда более давнюю историю.

Третий, и основной, пункт учения поморского наставника из Городца Григория Токарева касался возможности иконного изображения Бога Отца «ветхого деньми».

Этот вопрос не однажды поднимался на Руси. Изображение на иконах ветхозаветной и новозаветной Троицы обсуждался на Стоглавом Соборе.

Дело Ивана Висковатого, дьяка Посольского приказа, влиятельного политического деятеля в окружении царя Ивана Грозного, рассматривалось на соборе «на еретики» 1553—1554 годов и касалось иконографического стиля новых икон, написанных для сгоревшего в 1547 году

Благовещенского собора Кремля.

«Не подобает невидимого Божества и бесплотных вообразати...», – таким заявлением дьяка начинается спор. Речь идёт об иконном изображении первого члена Символа Веры. Висковатый настаивает, что образ Божий может быть только записан словами, а изображения Бога-Отца в образе Старца, Ветхого Днями, по пророчеству Даниила, недопустимо.

Противники этого образа видели в нём попытку изобразить неизобразимое Божество — «существо»; сторонники ссылались на то, что Бог Отец изображался по пророческим видениям. Со временем изображение Отчего образа вошло в церковную практику, в обычай.

Токарев был категорически против изображения Бога Отца на иконах. Первые документы, касающиеся учения Токарева о недопущении этого изображения относятся к 1904 году, когда в Городце в поморской моленной состоялись его трёхдневные беседы с Худошиным.

На беседах Токарев озвучил важную информацию о первом появлении в Городце этого мнения (из описания этих бесед Золотарёвым): «На наше общество я надеялся, что оно было убеждено, что Бога отца не писать. И это вероисповедание моё было вам предложено на бумаге (1900 – 1901 гг., 112 листов «О непоклонении Отчу образу и не менее того о покрещевании федосеевцев»). Вы всем собором сказали, что «в этом исповедании ересей нет». И подписали. Я и надеялся, что спора не будет. А что же послужило причиной раздора? Следующее обстоятельство.

Люди из Алтайского округа из Солоновки из самокрестов (признали своё крещение неправильным), но и нас укоряли, что и от нас нельзя принять крещение, приравнивая к Ариянам, потому что Бога Отца (говорят) пишите. И между прочим не покланялись иконе «Вход в Иеросалим» и Георгию (на коне). Но в этом я их убедил. И они поехали принять крещение в Городец.

И я наперед послал, чтобы створы 12 праздников из моленны вынесли (в исповедании Токарева сказано, что учение о не поклонении Отчу образу ни кому не навязывать - примечание Золотарева). Я убрал (в чём и извиняюсь) створы и ещё три иконы, на которых изображён *ветхий деньми* с надписью *Господь Саваоф*. И так этих пришедших трех лиц крестили (с обещанием крестителя и крещаемых не поклоняться Отчу образу)».

Далее в рукописи Золотарева описывается конфликт из-за вынесённых икон между членами городецкой поморской общины. Противники Токарева обвинили его и его сторонников (в том числе духовного на-

ставника моленной) в иконоборстве и перестали ходить на службы, фактически создав своё общество.

Свою речь на беседах Токарев закончил так: «Если окажется, что я заблуждаюсь, и кто меня убедит, то я соглашусь». Этим описание бесед в рукописи Золотарёва заканчивается.

Из этого фрагмента можно сделать вывод о привнесении учения о не поклонении Отчу образу в Городец из вне, из алтайского села Солоновки, от самокрестов. Токарев продолжал отстаивать свою позицию и в следующем году на Соборе в Самаре, за что был Собором отлучён от Церкви.

После отлучения на Соборе 1905 года нам о духовной деятельности Г. Е. Токарева ничего неизвестно. Поморская община Городца вновь обрела единство и учение Токарева в самом Городце не распространилось. Однако, его последователи из алтайских деревень переселились на Дальний Восток, где проживают до сих пор.

Вера Кобко из Владивостока в региональном журнале «Словесница Искусств» опубликовала статью «Поиски истинной веры», в которой рассказала о своих встречах и беседах с современными токаревцами.

«...Рядом с ними в Чугуевской волости в сёлах Калиновка, Кокшаровка, частично в Саратовке проживали семьи старообрядцев-токаревцев (ранее принадлежали к поморскому согласию). Интересно отметить, что местом выхода семей самокрестов и токаревцев была Томская губерния, Бийский округ, сёла Боронча, Гробница, Солоновка.

Слова св. Киприана Карфагенского, как нельзя более характеризуют последователей учения Токарева в их стремлении дойти до сути любого явления, не быть пленниками слепой веры: «незаметно вошедший у некоторых обычай не должен служить препятствием к победе и утверждению истины, ибо обычай без истины есть только старое заблуждение».

Один из авторитетных и уважаемых членов токаревской общины Ермаила Матвеевич Пермяков, излагая основы Токаревского учения, особое внимание уделяет объяснению главного отличия своей веры от «30 других и староверских вер»: «Причин и несогласий много, но основная одна. Все делят Святую Троицу на три существа, т. е. три образа: старый седой старик в образе старца, Иисус Христос 33 лет и голубь сизокрылый. ...Такое основание они выводят не от Святого Писания, а от своего мышления. Нельзя считать Отца более чем Сына, умаляя Божество и описуя Отца телесным существом... А существо и естество — две большие разницы. Естество — это материал, из которого делается предмет, а суще-

ство — это качество этого предмета. Все мы созданы Богом одного естества, т. е. одинаковый материал из кожи, костей, крови, а существо в каждом человеке строго отделяется друг от друга, т. е. у каждого своё качество-сила, власть, воля, добро, зло... А на тех иконах естеств будет два (Отец и Сын, а голубь другого естества. А существ сколько? Три: в сыне — одно, в Отце — совершенно другое, а в голубе — третье... Вот и не соответствует истинному богословию, что Сын единосущен Отцу».

Умение и желание размышлять — главная особенность токаревцев. Простыми, яркими и запоминающимися образами они просто объясняют сложные философские понятия. «Мы говорим ведь, верую во Святую Троицу единосущную, неразделимую, неслиянную по составам, единопрестольную, равночестную, неописанную... Здесь и гадать нечего, как объяснить, что Бог един из трёх составов. Как человек, например, фамилия, имя и отчество. Всё разное, по отдельности, а человек этот един. Или солнце возьмём. Что это? Это круг, свет и тепло. Как же можно Дух свят рисовать? Можно у солнца круг нарисовать, а свет, тепло, которые идут от него, как нарисуешь? А свет тот повсюду проникает, всё освещает...».

«Великий дар дан был ему (Токареву) Богом, во многих местах России удалось насадить ему зелёный сад благочестия: в Барнауле, в Алтайском крае многие пошли за ним. Мои родители жили в Солоновке Алтайского края, они знали о нём, но мало видели, в основном от грамотных слыхали», — вспоминал Ермила Матвеевич.

Подводя итог анализа биографии и вероучения Г.Е.Токарева можно сделать вывод о безусловных выдающихся качествах Григория Евдокимовича Токарева, проявившихся и в предпринимательской деятельности (владел большой сапожной мастерской с работниками), и в художественной сфере (художественная резка мебели) и в духовной сфере (основал собственное согласие). Его заслуги признавали и в его родной поморской общине Городца. Несмотря на отлучение Токарева от Церкви поморский журнал «Карела» писал спустя пять лет после кончины Токарева о нём как о «видном деятеле» поморского согласия.

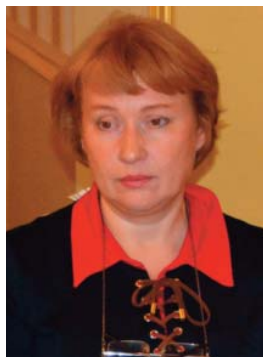
Литература:

☞ Климова Л. А., Еранцев А. Н. *Поиск истинной веры. О мастере резьбы и поморском наставнике Г. Е. Токареве-Казарине (в печати).*

☞ Золотарев И.А. *Рукопись.* Б/н, б/д. Частное собрание.

☞ Там же.

☞ Климова Л. А., Еранцев А. Н. Указ. соч.



**ПЕСНИ С ПРИПЕВОМ В
КОНТЕКСТЕ СВАДЕБНОГО
ОБРЯДА СТАРООБРЯДЧЕСКИХ
СЁЛ СЕВЕРНОЙ БЕССАРАБИИ:
ФУНКЦИОНАЛЬНОСТЬ, ГЕНЕЗИС,
ТИПОЛОГИЯ И ПЕСЕННЫЕ ТИПЫ**

**Ирина Анатольевна САВЕЛЬЕВА,
Российская Федерация**

Музыкальный облик русских переселенческих фольклорных традиций позднего формирования складывался под воздействием многих факторов, важнейшими из которых являлись: 1) музыкальная картина и стилистика фольклорных жанров в регионах исхода в период миграции старообрядцев из метрополии; 2) особенности музыкально – эстетического мышления носителей новых традиций в эпицентрах их формирования; 3) пути дальнейшего саморазвития локальных традиций в пределах этнокультурных анклавов различной степени замкнутости. В настоящей статье речь пойдёт о традициях поселений, большинство жителей которых являются выходцами из «острова Ветка», пришедшими в Молдову через Подолию, и лишь в некоторых преобладает население, именующее себя «кержаками».^{1, 2}

На формирование традиционных обрядовых жанров прямое влияние

¹ На момент начала обследования в регионе было выявлено 11 сельских поселений старообрядцев, из них 10 принадлежали Кишинёвской епархии и были выходцами из Подолии, 1 являлось выселками поморской общины г. Единцы. И ещё в одном собирателям записей сделать не удалось. К исследованию привлечён материал из наиболее крупных поселений. Бывший Хотинский уезд Бессарабии: сёла Грубно Сокирянского р-на и Луюкцы (х. Липованы) Вижницкого р-на Украины; Молдова (бывшая Бессарабия): Покровка Дондюшанского р-на, Старая Добруджа Синджерейского р-на, Кунича с выселками Валя Радоая Флорештского р-на, Егоровка и Новая Грубна Фалештского р-на. Записи велись в 1966-67 годах проф. МГК Н.М. Савельевой, далее исследования были возобновлены ею же с сер. 1980-х годов. Последний выезд состоялся в 2011 г. под рук. автора.

² Таковыми являются Кунича Флорештского р-на Молдовы с выселками: Валя Радоая и Сакаровка.

оказал изначальный состав поселенцев, а также последующие внутренние и внешние миграции. В результате совокупности воздействия всех факторов сложилось культурное поле, объединяющее старообрядческие «острова», порой на весьма отдалённых территориях. Музыкальный облик фольклорной традиции каждого поселения³ довольно индивидуален. Это проявляется и в песнях свадебных жанров.⁴

Функциональность

Песни с припевом⁵ занимают довольно заметное место в свадебном обряде, обслуживая его ключевые моменты. Сложность исследования данной группы состоит в том, что объединяющим признаком для всех форм является припев, далее частично – общая или родственная функциональная принадлежность и особенности исполнения (контекст и, если есть, хореографический и пластический ряды), но по остальным характеристикам многие песни существенно различаются. Задача настоящей статьи охарактеризовать, насколько это возможно, наиболее устойчивые и распространённые типы.

Наличие припева, принятое нами как признак объединения в группу, вовсе не является случайным. Припев никогда не бывает добавленным по произволу исполнителей, его наличие в форме всегда обусловлено её ритуальным назначением. Однако, этот вопрос является предметом самостоятельного исследования, и потому остаётся за рамками данного

³ Вариант: село с близкими выселками.

⁴ Жанровая классификация песен в музыкальной фольклористике отличается от классификации филологов, которые определяют жанр песни исключительно согласно сюжету (сюжетным мотивам) в её тексте. Этномузыкологи учитывают совокупность всех признаков музыкально – поэтической формы вместе с контекстом её исполнения. Для обрядовых песен ключевыми признаками является функциональность и музыкально – стилистические характеристики (ритмика стиха и напева, мелодические и ладовые характеристики напева, строфическая структура, особенности исполнения). Для ряда региональных традиций вместе с общими названиями жанровых групп песен принята и народная терминология, существенно уточняющая предмет исследования. В локальных традициях липован такими общими группами песен в свадебном обряде являются «девишнички», «вечеринные», «околишные», «величальные». Эти названия часто обозначают отдельные жанровые группы с устойчивыми признаками, самыми показательными из которых является ритмическая структура стиха.

⁵ Под припевом принято понимать постоянно повторяющиеся из строфы в строфу не изменяемые слова, не несущие смысловой нагрузки в связи с сюжетом (сюжетными мотивами) текста песни. Припев обладает самостоятельной сакральной функцией, направленной на обеспечение благополучного исхода этапа обряда и дальнейшей семейной жизни молодых.

эссе. В настоящее время мы как раз сталкиваемся с тем, что исполнители стремятся сократить припевы, не исполняя их, как положено, в каждой строфе. Такая редукция связана, с одной стороны, с процессами трансформации традиции, с непониманием более молодым поколением исполнителей значения элементов старинных форм. С другой стороны, исполнители иногда сами стремятся сократить протяжённость песни для исполнения со сцены, выбрасывая «лишний» припев из каждой строфы, и это закрепляется в бытовых ситуациях. Следующий вопрос, который необходимо прояснить: почему все песни с припевом зачастую разные, функционируют в разных местах обряда, есть ли у них общие признаки и как подходить к их изучению? На этот вопрос многие исследователи не находят нужного ответа, и поэтому часто определяют все эти формы как «бывшие хороводные, приспособленные к обряду», и откладывают в сторону. На наш взгляд, такой подход несправедлив. Попытаемся внести ясность.

Генезис

Конечно, самый широко представленный в русских региональных традициях жанр песен с припевом и похожими структурами – хороводные. Но утверждать, что все обрядовые песни с припевами ведут происхождение от них – большое заблуждение. Прежде всего потому, что жанр хороводных сложился как самостоятельный значительно позже, чем все обрядовые жанры (календарные и семейные, в том числе свадебные). Обрядовые формы являются наиболее ранними во всех «коренных» региональных традициях.⁶ Верно следующее: хороводные и плясовые песни генетически восходят к обрядовым формам, что подтверждается уже значительным количеством научных исследований. То есть они выделились, как самостоятельные группы, уже на следующем этапе развития русского народного мелоса. Наличие припевов как раз и указывает на обрядовое происхождение форм, в них часто упоминаются Лада и Леля, являющиеся в дохристианской мифологии богинями семьи и домашнего очага. А припевы «Раным-рано», «Ладу-ладу» (с вариантами) и некоторые другие являются бесспорным признаком исключительно свадебных песен. У липован они тоже встречаются, хотя уже и очень редко.

⁶ «Коренными» в русской музыкальной фольклористике считаются 3 наиболее крупные региональные традиции на момент начала их звуковой фиксации (конец XIX в). По времени возникновения: западнорусская, севернорусская и южнорусская. (география относительно Москвы).

Строфические конструкции

Во всех песнях с припевом наблюдается четырёх-строчная конструкция строфы цепного или не цепного строения, в которых припев занимает либо одну третью строку, замещая собой половину стиха – АБПБ (пример 2), либо две строки – 3 и 4, замещая целый стих – АБПП (пример 1).

Виды припевов

1. Припевы собственно «свадебные», как признак жанра. В данном регионе встречается только один тип: «Раным-рано» («Раным-раненько», «Раным – ранёшенько»). В каждом селе их немного, но обязательно найдётся одна-две формы с таким припевом, в важных моментах ритуала. Все они исполняются в довенечной части обряда: на девичнике, на вечерине у невесты, во время ожидания жениха с «поездом». Их можно разделить на две подгруппы: песни ритуального отчуждения невесты и величальные (для невесты и/или жениха, близкой родни).

Пример 1

«Девичницкая», исполняют девушки для невесты.

1. Ли(е)тела, литела /Чатыри (в)утёна

Раным – раным, /Ранёшеньким.

2. Чи(е)тьвёрта (в)утёна/ Назад выратёна

Раным – раным, /Ранёшеньким.

(Сюжет «Ларец мой, ларец, /Не год тебя клала,/ Не два вокладала/
Пришла тая година/ -

Адна вечарина/ Гнездо разарила...»)

(сёла Егоровка, Грубна, Покровка,
Старая Добруджа, Новая Грубна)

Пример 2

Вечерина для молодёжи у невесты, приезд жениха, девушки его величают.

1. Вы садитесь, девычки, /Ва три ряда, красныя.

И – (в)ой, раным – раниньким, /Ва три ряда, красныя.

2. Вы купитя, девычки, /Розывый памадушки.

И – (в)ой, раным – раниньким, / Розывый памадушки.

(Сюжет «Вы маститя, девычки, /Александру кудерки, Чтоб девычки любили, /Малодушки хвалили,/ Ва су-терем вадили,/ Чаем-мёдым паили...»)

(сёла Егоровка, Грубна, Покровка, Старая Добруджа, Новая Грубна)

2. Самые распространённые припевы – «Лёли-лёли» («люли», «ляли»), с модификациями «лёлюшки-лёли», «лёли–пралёли», «лялёшуньки» и др. в различных составных комбинациях:

Пример 3

«Девушницкая», исполняют девушки для невесты.

1. Куры вы, курЫ/ Ни пойтя рана/

Лёли, ды лёлИ,/ Ни пойтя рана.

2. Кагда не пели,/ Не спачинайтя,

Лёли, ды лёли,/ Не спачинайтя.

(Величальный сюжет «Не с-давна купец/С торгу приехал,/Привёз ветачку /Винаградачку.)

(сёла Кунича, Валя Радоая, Сакаровка. Старая Добруджа)

Пример 4

«Девушницкая», исполняют девушки для невесты.

1. Ходить и солнушка/ Всё па-за-лесАм,

Да (в)ой лЮли, пралЮли/ Всё па-за-лесАм.

2. Ходить и Марьюшка/ Всё па-за-столАм.

Да (в)ой лЮли, пралЮли/ Всё па-за-столАм.

(Сюжет «Бросала ключами / Аб дубовый стол:/Вот тебе, батюшка,/ Я не ключница/

Роднэй маминьке /Не паслушница/ Роднэму брателку/ Не пастельница/ Роднэй сястрице/ Не заплетница»)

**(сёла Егоровка, Грубна, Покровка,
Старая Добруджа, Новая Грубна)**

Пример 5

«Девушницкая», исполняют девушки для невесты.

1. Цвела, цвела лИпушка/Алыми цветами.

Лёли да люлёшиньки,/ Алыми цветами.

2. Абсыпалысь лИпушка/ Утрери зарями.

Лёли да люлёшиньки,/ Утрери зарями.

(Сюжет «Не век же мне, маминька / С тобой вековати / Последнюю ночушку, / С тобой ночевати»)

(село Егоровка)

Многие песни с припевами «Лёли-лёли» исполняются на вечерине у невесты и на пирах (до венца и после, включая застолье в доме молодой на второй день после венчания). Их тексты построены как ритуальные обращения, либо величания свадебных персонажей и гостей. Они могут исполняться сидя или стоя, с хореографическим и пластическим рядом – как допускает ситуация. Наиболее распространённые: «*Как пошли-то рыболовы молодые*», «*Ходит девочка по терему*», «*Наливная чарочка край столику стояла*», «*Покатилась по дорожке медная тарелка*» и другие.⁷

Более поздние виды припевов – это постоянные комбинации слов, стоящих на месте припева и замещающие его собой. Эти слова в обычном контексте имеют самостоятельный смысл, но в этом случае они соединены между собой согласно символическому коду обряда. Например: «Сады мои, зелёные сады/ А в садах цветы лазоревые». «Зелёный сад» и «лазоревые цветы» – символы, напрямую связанные с молодожёнами:

Пример 6

Величальная молодым, исполняют на послевенечном обеде у молодых

*1. Вот на горычке, на горычке, /Вот на горычке, на крутенькай,
Сады маи, зелёнаи сады, /А в садах цветы лазорливаи.*

(Сюжет «На дубчику два голубчика сидят»)

(сёла Кунича, Валя Радоая, Егоровка)

Последний вариант «замещающего» припева характерен для поздних плясовых песен, «прочно» и повсеместно закрепившихся у липован в свадьбе. Они исполняются только на после-венечных застольях, уже самими гостями, и в ряде случаев «под скок», то есть с приплясыванием или с активной пляской, в том числе и пляской на лавках. Наиболее широкое распространение имеют две формы: «Коваль Ванька, ковалёчек» и «Молодушка молодая». Четырёхстрочная структура в «Ковальке» образуется путём многократного повтора второго полустиха таким образом, что эти повторы занимают целиком 3 и 4 строки:

1. Каваль Ванька, /Кавалёчик,
Каваль Ванька, /Кавалёчик.

⁷ Здесь отмечены лишь некоторые, самые популярные и излюбленные во всех сёлах песни. Безусловно, в контексте обряда их больше, но в нашу задачу не входит публикация репертуарных списков.

Кавалёк, кавалёк, /Кавалёчик,
Кавалёк, кавалёк, /Кавалёчик.
2. Ды скуй мне /Тапарочик
Ды скуй мне /Тапарочик.
Тапарок, тапарок, /Тапарочик,
Тапарок, тапарок, /Тапарочик.

(с. Егоровка, Покровка и др)

Однако музыкальная структура ААББ очень чётко делит форму на две половины, в первой из которых две строки равны двум целым стихам, а третья и четвёртая равны им по протяжению и являются их близкими вариантами с иной ритмической организацией. Здесь секрет в том, что устойчивый мелодический каркас вместе с «квадратной» моторикой диктует организацию поэтическому тексту. Такой принцип характерен для большого пласта русских плясовых песен. «Молодушка молодая» может иметь либо идентичный принцип организации, либо более лаконичный в отношении повторов, но по музыкальным периодам это будет то же самое.

Ритмические характеристики организации песенных типов.⁸

Понятие «песенный тип» включает совокупность основных устойчивых характеристик музыкально – поэтической формы: ритмическую организацию стиха и напева, ладовую и мелодическую организацию мелострофы, а также строфическую конструкцию. Обрядовые формы часто имеют круг закреплённых сюжетов (сюжетных мотивов). Благодаря устойчивости традиционных элементов множество региональных форм обрядовых и необрядовых жанров соотносятся между собой как варианты, восходя к типовой модели с устойчивыми характеристиками. Самым консервативным из «родовых» признаков в музыкально – поэтических формах, оказывается принцип ритмической организации стиха и напева. Он позволяет не только проследить все родственные варианты с разными текстами на довольно значительной территории, но и для переселенческих традиций - определить вероятный регион происхождения той или иной формы. Более корректируемыми в этой иерархии элементов оказываются строфические конструкции, и, наконец, самым существенным изменениям подвергаются собственно музыкальные

⁸ Все текстовые расшифровки и нотации выполнены автором статьи по материалам записей проф. МГК им. П.И. Чайковского Н.М. Савельевой и автора.

характеристики: лад, мелодика, особенности многоголосия, тесситурно – тембровые характеристики. Поэтому рассказ будет строиться на характеристике наиболее употребительных метро-ритмических конструкций свадебных песен.

В свадебном обряде жителей северной Бессарабии преобладают формы с силлабической стиховой организацией.

Варианты с 8-сложным стихом 5+3

В разделе, посвящённом видам припевов, приведена «девишничья» песня «Ходит солнышко всё по-за-лесам» (см. пример 4). Её стих имеет характерную для свадебного обряда организацию 5+3, но уже в ритмически «распетом» (расширенном) варианте, в котором основные счётные единицы дробятся на более мелкие длительности, образуя уже 10-сложную модель 5сл.+5сл.:



Хо-дит со-лну-шка/всё па-за-ле-сам,/Да (в)ой лю-ли,/пра-лю-ли./



всё па-за-ле-сам.//

Для того, чтобы понять, каков был изначальный вид, необходимо провести реконструкцию, избавившись от дробления основных счётных единиц. После моделирования получаем «чистый стих» (инвариантную модель):

стих 5сл.+3 сл.

с. Егоровка



Хо-дит со- лну -шка/ По ле – сам.//

Такая конструкция свадебных песен является типичной для сёл многих районов Брянской области, включая Стародубский и Новозыбковский, а также и Ветковскую округу, где старообрядцы жили бок о бок с автохтонным населением. В тех местах это чрезвычайно устойчивая

форма с политекстовым напевом,⁹ пронизывающим весь свадебный обряд.

Варианты с 10-сложным стихом 5+5

У липован Бессарабии был зафиксирован вариант с этим же текстом и с вполне устойчивым 10-сложным стихом 5+5, что указывает на определённую гибкость традиции. Трёхсложное звено в процессе развития традиции распеваётся до 5-сложного и закрепляется:

с. Лукавцы (хутор Липованы)



Бра-са-ла-клю-чми/ аб ду-бо-вый-стол/



Ой, лю-ли, лю-ли,/ аб ду-бо-вый стол//

стих 5сл.+5 сл. с. Лукавцы (х. Липованы)



Бра-са-ла клю-чми/ Аб ду-бо-вый стол//

Наряду с этим зафиксирован и самостоятельный песенный тип со стихом 5+5 и иным напевом. Обращает на себя внимание своеобразный ритмический приём смены счётных единиц прямо в самом начале, с внезапным переходом к основным счётным временам на границе полустиха:

с. Кунича



Ку-ры вы, ку-ры,/ не пой-тя ра-на/



Лё - ли, лё - ли,/ не пой-тя ра-на//

⁹ Напев, исполняющийся с несколькими текстами в разные моменты обряда. У напевов с syllabic стихом 5+3 как правило более 20 текстов разной протяжённости.

Такой приём часто встречается в ритмике украинских обрядовых песен, и это не удивительно: село Кунича находится рядом с украинским селом Паяна Кунича. Какой бы декларативной ни была замкнутость старообрядцев, молодёжь всё равно находила формы и способы общения. Сама конструкция является также очень распространённой именно в западно-русском регионе. В Брянской области, как и у липован, она встречается исключительно в свадебных песнях. Украинцы тоже её любят, но у них нет строгой закреплённости этого стиха за одним жанром.

Варианты с 12-сложным стихом 6+6

С шестидольниками записано довольно большое количество свадебных форм, это один из самых употребительных стихов. Оставляя за рамками бесприпевный песенный тип «В воскресенье рано синя моря йграла» и образцы корильно – величальных, звучащих в ситуации выкупа невесты (двора, сеней, стола, косы, ёлки и прочее), и исполняемых без припева, приводим чрезвычайно интересный песенный тип, зафиксированный у старообрядцев только на этой территории. Обращает на себя внимание разнообразие ритмических вариантов внутри стихов. Здесь приведены три наиболее характерных образца. В первом случае «зеркальная» ритмика первого полу-стиха сочетается с равно-дольной ритмикой второго, во втором – вся ритмика равно-дольна, в третьем удлиннения есть только на первых долях стиха, без приёма «зеркала». Ритмика припева здесь обособлена от стиха, она имеет иную организацию, но в ней также присутствует приём «зеркальности».

Летело, летело четыре утёна

с. Грубно



Ле-те-ла, ле-те-ла/ча-ты-ре (в)у-тё-на./Ра-ным, ра-ным./ра-нё-ши-нькым.//

с. Старая Добруджа



Ле-те-ла, ле-те-ла/ча-ты-ре (в)у-тё-на./Ра-ным, ра-ным./ра-нё-ши-нькым.//

с. Егоровка



Ле-те-ла, ле-те-ла/ча-ты-ре (в)у-тё-на./Ра-ным, ра-ным./ра-нё-ши-ньким.//

с. Новое Грубно



Ле-те-ла, ле-те-ла/ча-ты-ре (в)у-тё-на./Ра-ным, ра-ным./ра-нё-ши-ньким.//

Варианты с 14-сложным стихом 7+7

Структура, характерная для русских хороводных песен. В российских регионах встречается в западно-русских и южно-русских регионах, а также в ряде переселенческих традиций. И представлены довольно разнообразной ритмикой. У старообрядцев данного региона распространён только один устойчивый тип, с долготами на последних долях полу-стихов. С ним зафиксировано несколько разных напевов, с различными припевами. Родственной является лишь сфера их актуализации – ситуация торжественных величаний. Первый вариант связан с ситуацией величаний, как до венца, так и после. В обоих случаях, помимо комментариев исполнителей, ориентиром по месту в обряде служит характерный припев (см. выше пример 2):

с. Егоровка



Вы са - ди-тесь, де-вы-чки, / Ва три ря- да, кра-сны-я//,

И-(в)ой, ра-ным, ра-ни-ньким, / Ва три ря- да, кра-сны-я.//

Второй напев связан с ситуацией невестины вечера и «околишной»:

с. Покровка



На-ли-вна-я ча-ры-чка/ на сто-ли-ку сты-я-ла/



Вот ли, вот - лю - ли, / на сто - ли - ку сты - я - ла. //

Песни более позднего исторического этапа могут сочетать в одной мелострофе сразу два вида силлабического стиха, в том числе и с признаками «тонизации», например 7+6 «Цвела, цвела липушка алыми цветами» (см. выше Пример 5). В русской традиции подобные конструкции встречаются повсеместно, в том числе и с этим текстом. Из поздних конструкций у липован наибольшей популярностью пользуются так называемые «тактовики», распространённые также и в русских региональных традициях весьма широко.

«Камаринский» (12 мерный 11-сложник)

Единый бесцезурный стих с «контрольным рядом» в 11 слогов на 12 счётных времён. Количество слогов из строфы в строфу может меняться, то сокращаясь, то увеличиваясь, но количество счётных единиц всегда останется неизменным. В отдельных строках могут возникать цезуры, которые в следующих строках пропадают. В стихе всегда будут присутствовать «полные» 11-сложные строки. В российских региональных традициях такая стиховая организация более характерна для песен с активным движением – плясовых, в том числе и на свадьбе, но они не считаются там именно «свадебными». У липован это один из любимых свадебных величальных:

с. Старая Добруджа



Хо-дит де - вы-чка па те - ри - му, /



Ма-ла -де-нька, па вы-со-кым те-ре-му/



(В)ой, ли, (в)ой лё-лѣ - -шу - нѣки./



Ма-ла-де-нѣка, па вы-соким те-ре-му.//

И вариант с нестандартным припевом, но очень любимый повсеместно, как величание молодым (см. выше пример б):

Вот на горочке, на горочке



Вот на го-ры-чке, на го - ра - чке./

Вот на го-ры-чке на кру - те - нькай./



Са - ды ма-и зе - лё -на -и са-ды,



А в са-дах цве-ты ла - зо - рле-ва-и.//

Степень вариативности количества слогов 9-11, 12-мерный период всегда стабилен.

«14-мерный 12-сложник»

Группа стиховых конструкций, определяемых специалистами как «переходные» между силлабическими и тоническими, сочетающими в себе их черты, но ещё не являющиеся полноценной силлабо-тоникой. У липован наиболее распространены два напева с величальными текстами:

с. Кунича

Как пошли-то рыболовы молодые



Как па-шли-та ры-ба - ло - вы ма - ла - ды - е, /



Ой, - ли, (в)ой - ли, (в)ой - ли, ма - ла - ды - е.//

Подводя итог исследованию, необходимо отметить, что здесь приведены далеко не все образцы, бытующие в сёлах северной Бессарабии, а только лишь общие для большинства из них. Разнообразный состав этих форм отражает исторические этапы эволюции русских региональных фольклорных традиций, процессы эволюции русского стиха и мелоса. И на этой базе старообрядцы создали и бережно сохраняют свою самобытную и уникальную музыкальную культуру.

Литература:

☞ **Смилянская Е.Б., Денисов Н.Г.**, *Старообрядчество Бессарабии: книжность и певческая культура*. – Москва, «Индрик», 2007. ISBN 978-5-85759-426-1.

☞ **Таранец С.В.**, *Старообрядчество в Российской империи (конец XVII – конец XX века)*. – Киев, 2012. ISBN 978-966-02-6523-3.

☞ **Таранец С.В.**, *Старообрядчество Подолии: вопросы истории и современность*. – Киев, 2000. ISBN 966-02-1802-8.

☞ **Савельева Н.М.**, *Проблема формы в русской народной песне. Монография*. Saarbrücken, 2011. ISBN 978-3-8465-4740-3.

☞ **Савельева Н.М.**, *Региональная стилистика русской народной музыки. Русско-белорусско-украинское пограничье*. – Москва, 2005. ISBN 5-85285-231-7.

☞ Альманах Русская традиционная культура, № 6-8.1998. Автор-составитель Н.М. Савельева. Ты лети, стрела! Традиционная народная культура старообрядцев. Народные песни русских поселений Молдовы и Украины. Выпуск 1: Песни и хороводы села Егоровка. Москва, «Родникъ», 1998.



**МЕСТНЫЕ КУСТАРНЫЕ РЕМЕСЛА
КРЕСТЬЯН – СТАРООБРЯДЦЕВ СЕЛА
КОЛОМЕНСКОГО МОСКОВСКОГО
УЕЗДА И ГУБЕРНИИ
В КОНЦЕ XIX – 1930-Х ГГ.
(по архивным и опросным материалам)¹**

**Ольга Петровна САВОСТЬЯНОВА,
Российская Федерация**

Изучению центров крестьянских художественных промыслов было посвящено большое количество научных публикаций. Так, в последних исследованиях: монографии Я.Е. Володарского «Сельские кустарные промыслы Европейской России на рубеже XIX-XX веков» [Володарский, Истомина 2004] дано определение «центр промысла» и проведена классификация сельских промыслов; по этой классификации кустарные промыслы Московской губернии и процесс их модернизации рассматривается в монографии В. Г. Егорова, О. А. Зозули и М. В. Палеолог «Кустарные промыслы нечернозёмной деревни второй половины XIX - начала XX в.» [Егорова, Зозуля, Палеолог 2011]. Однако, в известных исследованиях не было уделено внимания Нагатинской волости – возможно, в связи с тем, что данная территория была знаменита своими достижениями в земледелии, огородничестве и садоводстве, а кустарные ремесла имели подсобный характер.

Для обозначения рода дополнительных не сельскохозяйственных занятий крестьян села Коломенского используем данные в словарях определения: слово «ремесленник» в сельском хозяйстве является

¹ Земли дворцовой Коломенской волости Нагатинского приказа были переданы в Удельное ведомство в конце XVIII в., крестьяне села Дьяковское, деревень Садовая слобода, Новинки, Нагатино становятся удельными крестьянами. Коломенское по документам продолжало именоваться дворцовым селом. В 1845-1851 годы Коломенское было переведено в Царицынскую волость, с 1852 г. дворцовое Коломенское вошло в Нагатинскую волость. По Уставной грамоте 1861 г. селу Коломенскому были выделены дворцовые и удельные земли. В 1918 г. образовалась Нагатинско-Люблинская волость, которая по постановлению Московского уездного совета от 18 июля 1918 г. была объединена с Зюзинской и Царицынской волостями в Царицынскую волость, 25-26 октября 1918 г. переименована в Ленинскую волость, 1929-1960 гг. – Ленинский район.

синонимом слову «кустарь», т.е. крестьянин, занимающийся мелким производством на дому, вручную изготавливая необходимые в быту и в хозяйстве предметы [Словарь... 1999, 155, 705; Ожегов 1987, 270; Даль 1989-1991, 91, 226], как для себя, так и по заказу. Источниками для данной работы стали материалы центральных архивов: РГАДА, ЦГАМ, ЦГАМО, ЦГАЭ, ЦАОПИМ, в фондах которых хранятся документы, содержащие сведения о крестьянских хозяйствах Нагатинской волости начала XX века, характеризующие отдельные крестьянские хозяйства и бюджеты крестьянских хозяйств Ленинской волости Московского уезда за период с 1918 по 1930 г., а также данные обследований отдельных групп хозяйств Московского уезда, полученные от добровольных корреспондентов; экономико-статистические данные по Московской губернии и области за рассматриваемый период и материалы переписей. Наиболее важные и конкретные сведения были получены в результате этнографических опросов жителей указанных сёл 1986-1991 гг.², в том числе и старожилов села Коломенского 2000-2015 гг.³ В работе использовались документы, фотографии из семейных архивов жителей сёл Коломенского, Дьяковского, Садовников.

Подмосковные крестьяне владели различными народными ремеслами, необходимыми в хозяйстве, которыми обычно занимались в период, свободный от сельскохозяйственных земледельческих работ и выполняли их как для своего хозяйства, так и по заказу односельчан для получения дополнительного дохода. Ремеслами в селе Коломенском занимались также переселившиеся из разных областей крестьяне⁴. Работа

² Свод данных археолого-этнографических опросов жителей села Дьяковского и деревни Садовников, проведённые научно-производственным предприятием «Реставрационный центр» в 1986-1991 гг. // Кренке Н. А., Мурашко О. А., Нефедова Е. С. и др. 1986-1991. [МГОМЗ НА. Д. 777].

³ ПМА – Полевые материалы автора. Записи бесед с Е. Г. Бобковой, Т. И. Евсеевой, Л. Л. Глебовой, З. И. Гороховой – Гротовой, Г. Н. Шендерук, З. П. Двойниковой, Т. П. Зайцевой (Сидоровой), Т. Е. Грановской (Сидоровой), В. С. Звонаревой, Р. И. Зенковой-Чернышовой, Г. А. Гавриловой, В. А. Кирилловой, А. Я. Кошкиной, В. Я. Кошкиным, П. Л. Перетрахиным, Л. Ф. Петушковым, А. М. Ремневой (Шипкиной), Ф. Л. Россинским, А. И. Сидоровой (Жигаевой), Т. Ф. Аксеновой (Цветковой), Н. В. Аксеновой, В. И. Конториной, 1933 г. р. (урож. с. Коломенского) и Л. С. Шипкиной, Т. Ф. Шумилиной, Ю. Ф. Шипкиным, Е. П. Юниной (урож. д. Садовники) и другими жителями деревень Дьяковского, Новинки, Батюнино. Соб. Савостьяновой О. П. 2000-2015 // Савостьянова О. П. Беглопоповская община села Коломенского (конец XVIII – XX в.). Киев, 2010. С. 87 – 252; МГОМЗ, Фото-фоно-видеофонд.

⁴ В 1920-е гг. в Коломенском промысле занималось 6 человек. [ЦГАМ. Д. 534, 7].

кузнецов, бондарей, шорников и других мастеров имела большое значение в повседневной жизни крестьян и являлась составной частью общего хозяйственного процесса (Рис. 1).

1. Заготовка льда

В документах обследований селений Московского уезда начала XX в. отмечали значительное различие общего хозяйственного уклада отдельных местностей. Земли села Коломенского ещё в конце XIX в. были отнесены по доходности к I категории⁵ и считались огородами и садами промышленного значения. Объёмы урожаев были большими и, соответственно, крестьянами заготавливалось и хранилось на усадьбах большое количество овощей. В документах приводятся данные о количестве овощей и фруктов на усадьбах отдельных крестьянских хозяйств, например, в тяжёлые 1918-1919 гг. на усадьбе крестьянина села Нагатино было выявлено: 20 тыс. тонн огурцов, 150 пудов капусты, 1250 кг. картофеля [ЦГАМО. Д. 42, 58-59, 408], а крестьяне д. Новинки продали в 1918 г. Комиссариату иностранных дел 700 пудов картофеля, заключили договор на поставку 1 300 пудов капусты и 5 тыс. штук огурцов [ЦГАМО. Д. 4, 32].

Весь объём собранного урожая крестьяне хранили в дошниках, погребах-ледниках и погребях под избами. Необходимым условием сохранения овощей и фруктов в течение длительного времени являлось создание температурного режима в погребях-ледниках на крестьянских усадьбах. Одним из способов этого была заготовка льда. *«Лёд кололи в пойме Москвы-реки, части речной долины около Кожухова, где река промерзала на метр, и лёд был чистый, а также в районе Нагатино – в озёрах Новинковском и Старица, которые были до строительства шлюзов. Когда Москву-реку расширили после 1937 года, появилось течение, и такого льда уже не было, не стало и озёр»* (Зап. от Александры Яковлевны Кошкиной, 1923 г. р. (урож. с. Коломенского) Москва, ПМА, 2010-2015).

Заготовкой льда начинали заниматься с февраля-начала марта, когда ещё можно было проезжать по льду на лошадях. Этот промысел был тяжёлый и требовал определённых навыков. Крестьяне Коломенского не использовали пилы для нарезки льда. Кололи лёд ломами или пешнями, багром затаскивали лёд на доски и по этой наклонной плоскости пере-

⁵ Раскладные книги сборов с земель сельских обществ 1889 – 1892 гг. [ЦГАМ. Д. 282, 76 об.]

мещали на сани. На усадьбе набивали льдом каменные погреба-ледники, в несколько рядов укладывая глыбы льда, засыпая швы ледяной крошкой для большего сцепления. Лёд в погребах не таял даже летом. На деревянный настил, уложенный поверх льда, ставили огромные бота (местное название), в документах – кадки, в которые засаливали огурцы. В деревне Садовой слободе в ледниках хранили и огурцы, и мочёные антоновские яблоки. Между ботами также закладывали лёд. На один погреб нужно было завезти до 50 саней льда [Савостьянова 2010, 145], так как они были больших размеров: от 7 х 6 м. до 20 х 9 м., глубиной 7-8 метров. На усадьбах богатых крестьян было по два погреба.

Заготавливали лёд не только для себя, лёд шёл также на продажу. Крестьяне поставляли лёд по договорам в торговые заведения, в продуктовые лавки, склады, рестораны и магазины Москвы, например, в рыбный магазин «Карась», который находился на Тульской улице в Духовском переулке [Савостьянова 2010, 168], Елисеевский магазин на Тверской, фруктово-ягодные магазины Москвы. Богатые крестьяне, имевшие несколько погребов в своём хозяйстве и занимавшиеся поставкой льда в Москву – Кутилин, Королёв, Конторин, Зарубин, Цветков и другие – нанимали работников, не только колоть лёд, но и перевозить его заказчикам, последние обычно были из местных крестьян. Этот промысел приносил крестьянам хороший доход и сохранялся, как частный, до конца 1920-х гг.

В 1930-е гг. заготовкой льда занимались колхозники, используя для перевозки льда новую технику – тракторы.

(Зап. от Зинаиды Павловны Двойниковой-Гробовой 1919 г.р., Петра Львовича Перетряхина, 1921 г.р., Татьяны Федоровны Аксеновой (Цветковой), 1922 г.р., Александры Яковлевны Кошкиной, 1923 г.р., Елены Павловны Юниной, 1927 г.р., Александры Ивановны Сидоровой (Жигаевой), 1928 г.р., Евдокии Георгиевны Бобковой (Шляковой), 1931 г.р., Льва Федоровича Петушкова, 1936 г.р., (урож. с. Коломенского), Людмилы Сергеевны Шипкиной, 1928 г.р. (урож. деревни Садовая слобода)

2. Плетение корзин

В крестьянских хозяйствах Коломенского, Дьяковского, Садовой слободы при сборе урожая для транспортировки, переноски, хранения овощей и фруктов, ягод, корма для скотины использовали большое количество корзин разных форм и размеров, в зависимости от назначения.

Плетением корзин в селе занимались специальные мастера, которые работали в зимнее время за плату. Объём собираемых овощей и фруктов был огромным и корзины быстро изнашивались, крестьянам постоянно приходилось обновлять тару.

Плетёная из лозы тара имела разные объёмы.

К крупным формам можно отнести сенные корзины, большие и высокие, с двумя ручками по бокам. Они служили для сбора урожая, а также в них опускали огурцы в погреба. Специальные огуречные корзины имели только одну ручку по центру, в них переносили свежие овощи: огурцы, капусту, картофель, морковь, лук и свёклу. Для перевозки овощей на лошадях плели большие корзины с проушинами (промежутки между прутьями на ширину ладони) и прямыми стенками, чтобы корзины более плотно стояли на полоке (телега). Овощи, нарезанные для корма скоту, переносили в корзинах-крошонках.

Средние формы. Овальную форму и одну ручку имели корзины для фруктов – яблок и широкие и низкие для вишни. Для мелких фруктов, ягод, смородины и крыжовника делали корзины с двумя небольшими ручками.

Малые формы. Очень красивы были маленькие корзинки с узорами для малины. Их во время сбора ягод подвешивали к поясу, а для перевозки малины на рынок использовали решета, дно которых укрепляли деревянными дощечками. Отдельно для клубники были небольшие плетеные прямоугольной формы корзинки.

Имелись также малые *корзины-люльки* – продолговатые с двумя ручками, которые использовали как сумки для переноса небольшого количества овощей, охапки дров, белья.

Ивняк в большом количестве рос на левом берегу Москвы-реки на песчаном острове возле старого Перервинского шлюза, его однолетние побеги нарезали с осени. Неочищенный прут шёл на изготовление грубых больших корзин для перевозки и переноски плодов. Использовали в работе и очищенный прут, который необходимо было подготовить. Собранную лозу замачивали в корытах, выдерживали в воде, пока кора не начинала отходить. Прутья не только заготавливали сами, но и покупали в Нижних Котлах. В своей работе крестьяне использовали простые методы плетения, узорное плетение использовали при изготовлении маленьких корзинок для ягод.

Местная жительница рассказывала: «...это всё очень просто: делают кольцо, сгибают лозу и скрепляют, ставят тычки, переплетают,

и хвост загибают, и опять тычку ставят, прижимают ею хвостик и переплетают с кольцом, и так до конца. Затем начинают плести, пропуская лозу то за тычку, то перед ней...» (Зап. от Александры Яковлевны Кошкиной, 1923 г. р. (урожд. с. Коломенского) Москва, ПМА, 2010-2015)

Около деревни Нагатино, где речная вода застаивалась, рос камыш, который местные жители также использовали для плетения.

Промысел плетения был доходным. Известны местные мастера, работавшие в 1920 – 1935 гг. – крестьяне с. Дьяковского: Анатолий и Павел Ларины – отец и сын, Качалины – отец и сын. На Вознесенской ярмарке в Коломенском продавал свои изделия Ф. Е. Графский. В селе Коломенском корзины плели С. М. Климов, А. Я. Кошкин, была известна мастерица Мозжорина, И. Буров. В тяжёлые 1930-31 годы крестьянин А. Т. Гаврилин стал делать не только корзины, но и детские разборные кроватки на дугах с плетёным из лозы узорным верхом, санки, детские маленькие стульчики, где также применял плетение, изделия подкрашивал в светлые серые и голубые тона. Эти изделия мастер возил продавать на Даниловский рынок.

Чтобы дети узнавали крестьянскую работу, плетению из лозы их учили дома, в 1930-е гг. воспитатели колхозного детского сада и учителя в школе показывали ребятам, как плетут корзинки, используя для этого стебельки подорожника, очищенные от семян.

В 1937 году, при открытии шлюза «Москва-Волга» остров, где росла лоза, убрали, потому что он мешал судоходству.

(Зап. от Александры Яковлевны Кошкиной, 1923 г.р., Валентины Андреевны Кирилловой (Гаврилиной), 1929 г.р., Александры Ивановны Сидоровой (Жигаевой), 1928 г.р., Зинаиды Ивановны Гороховой-Гробо-вой (Жигаевой), 1931 г.р., Льва Федоровича Петушкова, 1936 г.р., Лидии Леонидовны Глебовой (Зайцевой), 1947 г.р. (урожд. с. Коломенского)

3. Бондарное ремесло

Урожай овощей и фруктов крестьяне хранили в специальной деревянной таре – в дошниках и кадках (ботах), бочках. Следует сказать, что местные крестьяне кадками называли крупную тару, т.е. бота, которые не закрывали, в отличие от бочек. Изделия местных коломенских крестьян, которые владели бондарным ремеслом, играли значительную роль для сохранения урожая овощей и фруктов.

Для изготовления всех видов тары использовали дубовые доски, учи-

тывая качество древесины дуба, которая не коробится, под воздействием воды, а становится ещё прочнее, содержит консервирующие вещества [Володарский, Истомина 2004, 136].

Заказы от бондарей на деревянные детали – заготовки для дошников, ботов, бочек, выполняли на частном производстве крестьян Грбовых, расположенном на их усадьбе в селе Коломенском⁶.

Мастера использовали обычный столярно-плотницкий инструмент, а также специальный инструмент для бондарной работы – топор и ножи разных форм, скобель, натяги, лекала и другие. Деревянную тару изготавливали традиционным методом: вымачивали детали и придавали форму, прилаживали клепки одну к другой, выстругивали их, вгоняли днище и, завершая, связывали коваными железными обручами (от четырёх до восьми обручей).

Самым крупным изделием бондарей был *дошник* – деревянный чан, вкопанный в землю, диаметром до 3 м, глубиной до 4 м, для засолки капусты. Дошники изготавливали маленькие и большие – ёмкостью 3-20 тонн. Они имели цилиндрическую форму. В рассматриваемое время в хозяйствах крестьян села Коломенского и окрестных сёл и деревень имелось большое количество дошников⁷. Для соления огурцов изготавливали *бота* – огромные кадки высотой до 2 м, ёмкостью на 1 тонну. Для перевозки овощей и фруктов, для мытья овощей, для измельчения моркови делали *окоренки* – половинные бочки, ёмкостью до 400 кг с расширенной сверху формой. Для перевозки воды с реки в поле заказывали *водяные бочки* на 40 ведер. Крестьяне также закупали в Москве буковые изделия, из-под различных продуктов, привозившихся с юга, кокосовые бочки, простые винные и масляные кадки [ЦГАМ. Д. 86. 144 об.].

Бондари делали посуду для кухонного домашнего обихода: *бочонки* небольшие, *кадочки*, *ушаты* на 40 кг. В конце 1930-х годов в сильные зимние морозы вымерз яблоневый сад в селе Коломенском и поэтому местные мастера стали изготавливать небольшие кадки из яблони для засолки огурцов и хранения мочёных яблок.

В 1930-е г. в колхозном хозяйстве в основном использовали тару, изъятую у раскулаченных крестьян, закупленную у крестьян в счёт уплаты налогов, а также тару, переданную в общее хозяйство крестьянами, вступившими в колхоз.

⁶ а также деревянные изделия для использования в ритуальных услугах.

⁷ И. С. Климов. *Родное Коломенское*. Воспоминания крестьянина села Коломенского, 1908 г. р. [МГОМЗ НА. Д. 45].

Для подготовки старой тары колхоз нанимал мастера-бондаря Тарабантова из деревни Нагатино. Он осматривал бота, кадки, окоренки – нет ли течи, мыл и пропаривал бочки для удаления запаха. Для того чтобы пропарить тару, внутрь клали траву – пижму, помещали раскалённый булыжник и наливали кипяток, примерно 5 литров, накрывали рогожей и паром обрабатывали тару внутри. Также известны два мастера-бондаря из деревни Новинки, отец и сын и коломенский мастер Буров, которых нанимал колхоз для ремонта крупных кадок – рассыпавшихся ботов и бочек, они же закрывали бочки. В начале 1930-х годов шинное железо, из которого изготавливали обручи, стало дефицитом. На заседании Ленинского РК ВКП(б) решено было использовать опыт конторы «Союзплодоовощ» и устраивать в хозяйствах колхозов Ленинского района, в том числе в колхозе «Огородный гигант» села Коломенского четырёхугольные дошки, на которые шинное железо не требовалось⁸. Однако это нововведение в Коломенском не применяли, продолжали использовать старую, проверенную временем тару.

(Зап. от Петра Львовича Перетряхина, 1921 г.р., Александры Яковлевны Кошкиной, 1923 г.р., Александры Ивановны Сидоровой (Жигаевой), 1928 г.р., Валентины Андреевны Кирилловой (Гаврилиной), 1929 г.р., Зинаиды Ивановны Гороховой-Гробовой (Жигаевой), 1931 г.р., Льва Федоровича Петушкова, 1936 г.р., Лидии Леонидовны Глебовой (Зайцевой), 1947 г.р. (урож. с. Коломенского)

4. Сапожное ремесло

Местные крестьяне имели свои предпочтения в одежде. Так основной обувью крестьян села Коломенского и для работы и в праздники были сапоги. Старожилы села Коломенского вспоминали: *«Лаптей и тапочек в селе никогда не носили. Любая обувь – туфли, ботинки, сапоги – обязательно в каждой семье стояли по несколько пар. Обувь шили сапожники-частники»* [Савостьянова 2010, 206] В конце XIX – начале XX вв. крестьянин М. П. Федотов имел в селе Коломенском сапожное заведение стоимостью 60 руб., доходностью 32 руб.⁹ Крестьяне предпочитали заказывать обувь у местных сапожников, так как стоимость сапог на рынке была высокой. Она составляла 20 рублей в 1925 г. [РГАЭ. Д. 368, Л. 38], в 1926 г. – 20 руб. 55 коп. (20 руб. 62 коп.); в 1927 г. – 18 руб. 67 коп. (20

⁸ Протокол № 12 заседания Бюро Ленинского РК ВКП(б) Московской области от 22 августа 1930 г. [ЦАОПИМ. Д. 3, кор. 1, 125].

⁹ Раскладная книга сборов с домов и дач 1889 г. [ЦГАМ. Д. 167].

руб. 90 коп.); в 1928 г. – 19 руб. 01 коп. (19 руб. 38 коп); в 1929 г. – 18 руб. 95 коп. (23 руб. 50 коп.)¹⁰. Мелкий ремонт обуви в селе Коломенском делали несколько сапожников-частников. На Нижней улице работал переселенец из Липецкой области сапожник Василий Смирнов (Зап. от Валентины Ивановны Конториной, 1933 г. р. (урож. с. Коломенского) Москва. ПМА 2010-2015). Починка сапог у сапожника стоила – 4 руб. 50 коп., пара старых сапог стоила 10 руб.¹¹, за починку сапог и башмаков (4 пары) в селе Сабурове крестьянин К. В. Жегаев заплатил 9 руб. 25 коп.¹² *«В пору моего деда носили яловые сапоги, летом только в сапогах ходили, в холодную погоду на сапоги надевали укороченные подшитые валенки»* вспоминал П. Л. Перетряхин, житель села Коломенского [Савостьянова 2010, 195]. По сводкам ЦСУ СССР СНК Московской области по двум группам обследования в 1928-1929 гг. для работы было закуплено обувных заготовок на 159 руб. 61 коп., подошв на сумму 341 руб. 17 коп.¹³

В конце 1920-х – начале 1930-х гг. *«снабжение крестьян кулацкого села Коломенского, также как и других кулацких сёл Ленинского района было плохое»*¹⁴, в основном завозили товары низкого качества, из обуви – ботинки со шнуровкой, которые для работы в поле не были пригодны. Сапоги были дефицитным товаром. В селе начинают применять насильственную «мобилизацию» у зажиточных крестьян сапог для бедноты [Там же. 93]. В этот период крестьяне села Коломенского включились в сапожный промысел. Так, А. Т. Гаврилин подбивал сапоги и подошвы деревянными гвоздиками, подшивал валенки, Шляковы – отец и два сына – шили яловые и хромовые сапоги.

(Зап. от Петра Львовича Перетряхина, 1921 г.р., Александры Яковлевны Кошкиной, 1923 г.р., Валентины Андреевны Кирилловой (Гаврилиной), 1929 г.р., Льва Федоровича Петушкова, 1936 г.р.)

¹⁰ Конъюнктурный обзор частной торговли в Московском округе. [ЦГАМО. Д. 21, 55].

¹¹ Денежный приход и расход из бюджетных записей за апрель 1929 г. крестьянина села Сабурово Ленинской волости Герцева А. А., добровольного корреспондента. [ЦГАМО. Д. 15, 147].

¹² Денежный приход и расход из бюджетных записей за апрель 1929 г. крестьянина села Сабурово Ленинской волости Герцева А. А., добровольного корреспондента. [ЦГАМО. Д. 15, 145].

¹³ Сводки. Бюджет 1928/29 гг. [РГАЭ. Д. 8, 203, 222].

¹⁴ Протокол заседания Бюро Ленинского РК ВКП(б) от 22 декабря 1929 г. [ЦАОПИМ. Д. 1, 82].

5. Шорное ремесло

В начале XX в. в хозяйствах крестьян села Коломенского было 350-370 лошадей, больше, чем в других селениях уезда. Крестьянин имел от одной до трёх рабочих крестьянских лошадей, они были дорогостоящие [ЭСС 1912, 83-84] и поэтому крестьяне уделяли большое внимание подержанию их в рабочем состоянии, богатые держали ещё и выездных рысаков. Конская упряжь ценилась в крестьянских семьях. В документах, при описи крестьянского имущества, в списки обязательно включали и упряжь.

Крестьяне села Коломенского использовали оглобельно-дуговую русскую упряжку, которая предполагала наличие определённых деталей. В состав русской сбруи упряжной лошади входили: недоуздок, узда, дуга, хомут, шлея, седелка, чересседельник, подбрюшник, вожжи, а также гужи – специальные ремни, прикреплённые к клещам [БЭС 1998, 1252]. В русской запряжке оглобли одной стороной крепились к телеге или к саням, а другой стороной обычно прикреплялись к дуге, которая распирала оглобли, дугу прихватывали гужами к хомуту. Дуги всегда покупали. Для повседневной работы употребляли низкую, простую не украшенную дугу.

Коломенские шорники изготавливали упряжь для гужевых перевозок и для работы в поле, т.е. пахотную и возовую упряжь. Основной деталью конской упряжи был хомут. В зависимости от назначения упряжи, шорники изготавливали хомуты с разным весом, используя деревянные клещи, войлок, кожу для обшивки и изготовления различного назначения ремней и гужей. Для работ средней тяжести хомут весил 6-7 кг, тяжёлых – 8-10 кг и выше. Вес лёгких разъездных хомутов был равен 3-4 кг. Для смягчения нагрузки хомутину набивали соломой. Крестьяне заказывали хомуты для каждой конкретной лошади. Легкими работами крестьяне считали весенние работы, когда проводили боронование на лошадях в целях сохранения влаги, даже когда появилась новая техника, так как трактор не мог выехать в поле. Осенние полевые работы считались тяжёлыми, в этот период нагрузка на лошадей была самая большая – вспашка картофеля, сев озимых, зяблевая пахота (обработка почвы под посев яровых следующего года). К работам средней тяжести относили транспортные перевозки: доставка водяных бочек для полива, вывоз урожая с полей и на рынки в Москву.

Шорники изготавливали и нарядную выездную упряжь, легковую

или прогулочную, для лёгких повозок или саней. Нарядные дуги были расписные. Выездную тонкую сбрую из тонкого ремня, украшали бляшками. В нарядную конскую сбрую включали ошейники с укрепленными на них гирляндами бубенцов, их надевали на шеи лошадей, застёгивали на пряжку и прикрепляли ремешком к узде. Количество бубенцов на одном ошейнике было обычно нечётным, они имели разные размеры и по тонам подбирались в созвучие. Самый крупный бубенец размещался в средней части ошейника, под шеей лошади. Выше него симметрично располагались два одинаковых бубенца меньшего размера, затем пара ещё меньших, и так далее. Иногда вместо центрального бубенца укреплялся подшейный колокольчик. Ошейники с подобранными бубенцами, надетые на шеи лошадей, производили при езде эффектный звон. Бубенцы вошли в обиход с тридцатых годов XIX века и их можно было купить комплектом. Во время праздничных гуляний крестьяне села Коломенского разъезжали на запряженных в сани лошадях под звон бубенцов. На тройках под звон бубенцов разъезжали и сельские агитаторы в период подготовки к выборам.

Шкуры покупали на бойне в Кожухове. Подготовка кожи для изготовления упряжи – это был трудоёмкий процесс. В работе шорники использовали юфть – самую толстую и грубую кожу, полученную из шкур лошадей, быков, в основном чёрную и сыромять – крепкую эластичную кожу. Из чёрной юфти выполняли ошейники, по нижней стороне ремня ошейника прокладывали полоску войлока. Внешнюю сторону ошейника украшали металлическими бляшками разной формы и укрепляли бубенцы с помощью сыромятных ремешков. Для работы хозяин усадьбы предоставлял шорнику небольшую избушку (амбарушку). Мастера изготавливали вожжи, сплетенные из мелких ремешков и прочной тесьмы, кнуты, кожухи и удила. Из сыромяти (свиной кожи) делали гужи, супони на хомуты, чересседельники, подбрюшники, нагрудники, нити – кожаные ремешки.

В работе шорники использовали гранёное шило, тупоносые иглы, тиски, специальные ножи. Старожилы помнят мастеров-шорников: Никиту, Симона Васильевича Цветкова, которые изготавливали седелки, сбруи, подбрюшники, шлеи, хомуты. Починка сбруи в Ленинской волости в 1929 г. стоила 5 руб. 50 коп.¹⁵

¹⁵ Денежный приход и расход из бюджетных записей за апрель 1929 г. крестьянина села Сабурово Ленинской волости Герцева А. А. (добровольного корреспондента) [ЦГАМО. Д. 15, 115].

С конца 1920 х гг. по решению местных партийных органов в селе проводили практику «временной мобилизации» лошадей единоличников для использования в хозяйствах бедняков. Трудовая нагрузка на лошадей была огромная, и это при нехватке корма. Животные изнашивались, но крестьянских лошадей лечил деревенский шорник Яков Горохов, который имел специальные лечебные мази. В колхозном хозяйстве шорники и кузнецы работали в одной мастерской – в кузнице.

(Зап. от Зинаиды Павловны Двойниковой-Гробовой 1919 г.р., Петра Львовича Перетряхина, 1921 г.р., Александры Яковлевны Кошкиной, 1923 г.р., Зинаиды Ивановны Гороховой-Гробовой (Жигаевой), 1931 г.р., Льва Федоровича Петушкова, 1936 г.р. (урож. с. Коломенского).

6. Кузнечное ремесло

Распространённым ремеслом в сёлах являлось кузнечное дело. Кузницы были двух видов. Общественные кузнечные избы, построенные на средства крестьянского общества, по уставным грамотам 1860-х гг. входили в оброчные статьи села. По решению мирского общества их сдавали в арендное пользование местным или приезжим крестьянам. Например, общественная кузница деревни Беляево (оброчная статья по Уставной грамоте) была «в содержании у вольного хлебопашца крестьянина Василия Абрамова мерою 39 сажений» [ЦГАМ. Д. 2264, 3].

Ко второму виду можно отнести, так называемые «частные» сельские кузницы, устроенные на арендованных участках земли сельского общества, которые получили широкое распространение со второй половины XIX века. Арендаторы обычно были кузнецами, но иногда хозяин кузницы сам не принимал участия в работе, а нанимал кузнецов и таким образом, создавал кустарную мастерскую. Число наёмных рабочих было от трёх и более человек, в зависимости от объёма работы. Арендаторы в основном были не местные крестьяне, а приезжие из соседних селений или уездов: в деревне Нижние Котлы кузницей владел С. В. Зенкин [Там же. Д. 395, 37], в Ново-Симоновой слободе И. Ф. Безногов владел кузницей ценной в 1050 руб. и получал доход – 31 руб. [Там же. Д. 396, 24]. Там же, крестьянин Ф. М. Наумов владел кузницей и постоянным двором ценностью в 1054 руб., доход составлял 394 руб. [Там же]; там же, И.К. Овсянкин, владел кузницей и извозным заведением, доход – 469 руб. [Там же. Д. 396, 21]. В деревне Кожухово было две кузницы: Н. М. Куркин владел кузницей ценностью 488 руб. (доход – 44 руб.) [Там же. Д. 396, 30], а Е. М. Третьякову принадлежала вторая

кузница ценностью 120 руб., (доход – 77 руб.) [Там же. Д. 167, 14 об.]; в деревне Перервинская слобода крестьянка А. А. Трухина владела кузницей ценностью 150 руб. и доходностью 40 руб. [Там же. Д. 167, 25 об.].

В селе Коломенском было две кузницы. Первая – общественная кузнечная изба была построена крестьянами в начале XIX века, возможно, и ранее, находилась «под горой», и от нее начинались улицы Дмитровка или Хомутовка и Новосельская. В 1920-е годы она была передана в ведение сельсовета села Коломенского (Рис. 2). Арендная плата за кузницу и квартиру кузнеца поступала в бюджет Коломенского сельсовета, в 1927 г. сумма поступлений составляла 500 рублей [ЦГАМО. Д. 324, 51] Средства на ремонт кузницы не выделяли и к 1928 г. общественная кузница уже представляла собой весьма ветхое здание [Там же. Д. 324, 97]. В 1928 году по решению Ленинского волостного исполнительного комитета кузница была исключена из бюджета сельского общества. Коломенский сельсовет выступил против этого решения и отстоял свою собственность.

В общественной кузнице по данным 1884 г. работали два кузнеца и два молотобойца [Афанасьев 1884, 55; МГОМЗ Н.А. Д. 21, 45], с начала XX в. до 1930-х гг. в ней работал кузнец Тимофей Гаврилин (1880-х гг.р.) и позже его сын Андрей Тимофеевич (1905 г.р.). По воспоминаниям старожилов известны и другие имена кузнецов: Алексея и Николая Михайловичей Плигиных, молотобойца Василия Васильевича Прохорова [ЦГАМО. Д. 324, 44-45] – все местные крестьяне.

Вторая кузница с середины XIX века принадлежала крестьянам Даниловой слободы – семье Трухиных. Отец и сын, Тимофей Афанасьевич и Кузьма Тимофеевич, арендовали в селе Коломенском 150 саженей общественной усадебной земли с кузницей и домом рядом с дворцовым коломенским садом, и выплачивали сельскому обществу ежегодно 50 руб. [ЦГАМ. Д. 12, 61об. – 62 об.] По сведениям 1906-1907 гг. кузница и жилой дом продолжали оставаться в арендном пользовании у семьи Трухиных, арендная плата была увеличена до 75 руб. [Там же, Д. 1343, 1] В кузнице стояли «оригинальные» горны, в 1932 г. она была разрушена¹⁶.

Сельскохозяйственные орудия крестьяне приобретали на местной

¹⁶ Акт приёма на постоянное хранение от 6 июня 1941г. // МГОМЗ, Отдел учёта. Описи актов и прочих документов приёма экспонатов на постоянное хранение. 1940-1967 гг. Л. 24, 24 об.

ярмарке в селе Коломенском¹⁷, несмотря на это, сельские кузнецы были загружены работой с утра до позднего вечера, выполняя заказы. Кузница обслуживала повседневные потребности населения, большей частью мастера выполняли необходимые орудия труда для работы в поле и предметы, необходимые в домашнем хозяйстве. Для работы использовали материал, приобретённый в лавках, на рынках и ярмарках, а также приобретался дешёвый материал в виде остатков производства на крупных металлических заводах Москвы.

Зимой кузнецы заготавливали два вида подков: прогулочные – лёгкие и для тяжёлых работ, гвозди к ним, а также металлические детали для украшения конской упряжи. Для подковывания лошадей имелись специальные стойла. Стоимостьковки в 1928/29 гг. – 1 руб. 50 коп., перековка лошади – 8 руб. [Там же]

При узкой специализации сельскохозяйственного направления в Натинской волости (огородничество и садоводство), крестьяне помимо общепринятых орудий труда для работы на земле (лопата, огородная соха, борона) использовали полотики (местный вариант тяпок), колы для посадки рассады капусты, с 1926-27 гг. соху заменил плуг [ЦГАМО. Д. 15, 124]. Необходимые для работы в сельском хозяйстве орудия труда изготавливали и чинили в кузнице: *сошники* для сохи, лемех к огородному плугу, широко применявшиеся в селе Коломенском полотики, *«лезвия которых были и развернуты к работающему. Ручные полотики на коротком древке (ручка высотой до 20-30 см) имели длину лезвия не менее 10 см. Большие полотики – древко, как у косы с ручкой, длина лезвия – 20-25 см, имели другой вид лезвия – с обрубленным по диагонали концом»* (Зап. от Александры Яковлевны Кошкиной, 1923 г. р. (урож. с. Коломенского), Москва. ПМА 2000-2014 гг.). Полотики предназначались для лёгкой, не глубокой обработки почвы: прополки борозд моркови, свёклы, для окучивания картофеля, для лунок, для подваливания земли к капусте.

Крестьяне заказывали для работы на лугах *косы, вилы, грабли*, различной формы *ножи*, для заготовки льда *пешни* и *крюки* для багров,

¹⁷ Основные необходимые сельскохозяйственные орудия, в том числе телеги, полоки, колеса, сохи, и т.п. крестьяне приобретали на небольшой ярмарке, которая с XVIII века ежегодно проводилась в день Вознесения Господня в селе Коломенском [ЦГАМ. Д. 1666, 32]. С 1877 г. по указанию старосты села *«часть рыночного торго, именно, земледельческими орудиями»*, была переведена *«внутри села <...> в сухое и песчаное место<...> к низу в овраг и по самому оврагу»*. [ЦГАМ. Д. 7, 93 об.].

пилы, в том числе одноручные, которыми выпиливали проруби. «Клепали» из полосного железа обручи для окорёнков, к ботам, для дошников, а нагоняли их бондари на хозяйственном дворе усадьбы, около погребов, так как объёмы и количество тары были большие [Там же]. Также изготавливали обода для колёс, полозья к саням.

Изделия кузнецов были необходимы при строительстве или ремонте домов – *гвозди, навесные крюки, дверные ручки, кольца, крючки для дверей, петли к створкам окон и ставням, скобы, хомуты* для водосточных труб. Жители вспоминали, что на воротах были кованые воротные жиквины и петли кузнечной работы [МГОМЗ НА. Д. 777, 46]. Подсчитано, что при строительстве дома требовалось *«гвоздей двоетёсу 8.000 шт., троетёсу 11.500 шт., брусковых 500 шт., петель железных и петель железных с крючьями к дверям и к окнам парных – 15 шт., воротных – 4 штуки»* [ЦГАМО. Д. 324, 98]

Для кухонного крестьянского хозяйства изготавливались печные приспособления, необходимые для приготовления пищи – *кочерги и ухваты* для чугунов, *таганы* (подставки).

Устройство местных кузниц и инструментарий был традиционным, в работе использовались известные приёмы работы с металлом. Перечисленный ниже состав кузнечных инструментов в основном сохранился до нашего времени. «В росписном списке» 1757 года дан перечень построек и предметов кузницы в подмосковном селе Дьякове: *«Среди двора две мастерские избы – кузницы <...> в них два горна фундаменту кирпичного, в кузнице дляковки лошадей стойло покрыто тёсом <...>, колодезь с колесом и столб на нём крышка, лестниц, что на кровлях для опасного времени – три. Кузнечного инструмента: мехов – три пары, наковален – пять, при них стульев дубовых – три, клещи, насеки, бородок подставка, зубило, гвоздилиен – две, молот боевой, пилы, что железо трут – две, ручников – три, клещи подковные, молоток подковный, тиски, для точения ножей – брусоч, трубы пробивальные, отжимок железных разной манеры <...> – два, <...> подле оногосараи рублённые, крытые тёсом для кладки угля»* [РГАДА. Д. 79, 1, 4-5].

Жители села Коломенского рассказывали, что кузнецы не забывали и детей, для них выковывали маленькие сельскохозяйственные орудия: соху с металлическим сошником и полицей (деталь сохи для отвала земли), боронку, четырёхколёсную тележку, грабли, полотик, лопатку, в дополнение родители покупали игрушечные лейку и ведро. В игре дети изучали, как эти сельскохозяйственные орудия работают [МГОМЗ НА. Д. 45].

В период образования колхоза сельская общественная кузница была передана колхозу. В 1930-е гг. кирпичное здание колхозной кузницы было перестроено и покрыто высокой железной шатровой крышей, пол в кузнице был земляной, на колхозный кузнечный двор вели широкие деревянные ворота и калитка [ЦГАМО. Д. 145, Л. 1]. В колхозной кузнице работали кузнецы: переселенец из Курской области В. И. Ершов, П. И. Косинов, С. А. Лукьянов.

В 1960-е годы, в период сноса сельских домов, кузница была утрачена.

(Зап. от Петра Львовича Перетряхина, 1921 г.р., Татьяны Федоровны Аксеновой (Цветковой), 1922 г.р., Александры Яковлевны Кошкиной, 1923 г.р., Валентины Андреевны Кирилловой (Гаврилиной), 1929 г.р., Зинаиды Ивановны Гороховой-Гробовой (Жигаевой), 1931 г.р., Льва Федоровича Петушкова, 1936 г.р., Лидии Леонидовны Глебовой (Зайцевой), 1947 г.р. (урож. с. Коломенского).

В селе Коломенском, как и в других селениях Нагатинской волости у местного населения были сельскохозяйственные и подсобные занятия, такие как плетение из лозы, изготовление бондарных, шорных, сапожных и кузнечных изделий. Местные ремесленные занятия крестьян являлись неотъемлемой частью традиционного быта крестьян села Коломенского, которые помогали не только в развитии сельского хозяйства, но и обеспечивали приток денежных средств в бюджет крестьян. Мастера создали новые местные виды промысловой деятельности (заготовка льда) и особые орудия труда в сельском хозяйстве, например, местный вариант тяпок – полотики, что способствовало развитию огородничества и садоводства.

Работа сельских кустарей в основном была направлена на обслуживание запросов местного населения, Москвы и Московской области. Для изготовления изделий они использовали доступные материалы и простые инструменты. Ремеслом занимались обычно члены семьи: муж и жена, отец и сын, братья, что говорит о преемственности мастерства. Крестьяне сохраняли те виды ремесел, которые требовали обычного умения и сноровки. Таким образом, производство необходимых предметов имело местную локализацию и не развивлось в создание промышленного центра.

Крестьянская предприимчивость и сноровка позволила пережить

трудные 1920-1930-е годы и позволяла получать дополнительный доход, который в этот период нередко становился основным.

В результате уничтожения крестьянской усадьбы после 1930 г. ремесленные занятия крестьян, ориентированные в основном на личное семейное хозяйство теряют смысл. Политика превращения крестьянина в «настоящего рабочего» крупного сельскохозяйственного производства привела к утрате ремесленных занятий на селе. Под воздействием развития промышленности и внедрения новой техники в сельское хозяйство мелкие подсобные кустарные ремесла постепенно исчезли, их заменили промышленные товары, механизмы и сельскохозяйственная техника.



*Фото 1. Крестьяне Зарубины села Коломенского
во время загрузки льда в погреба-ледники. 1920-е годы.
Московская губерния и уезд, Ленинская волость. МГОМЗ. ФФ-226*



Фото 2. Подготовка ботов (кадок) к засолке огурцов на усадьбе крестьян Зарубиных. 1920-е годы. Московская губерния и уезд, Ленинская волость. МГОМЗ. ФФ-1367. На первом: плане: огуречные корзины, окоренок в котором промывали огурцы и сетчатый черпак. Далее - металлическими полосами обтягивают бота.



Фото 3. Колесный колодец на усадьбе Зарубиных. Московская губерния и уезд, Ленинская волость. МГОМЗ. ФФ-1357



Фото 4. Ярмарка сельскохозяйственных товаров в селе Коломенском на праздник Вознесения Господня. 1920- годы. Московская губерния и уезд, Ленинская волость. МГОМЗ. ФФ-1166



Фото 5. Шорная мастерская в селе Коломенском. Московская губерния и уезд, Ленинская волость. 1930- годы МГОМЗ. МФ-1812

**Фото 6. Кузница в селе Коломенском. 1930-е г. Московская губерния и уезд,
Ленинская волость. 1930-е годы. МГОМЗ. МФ-1823**

Литература:

- ☞ МГОМЗ Н.А. – *Московский государственный объединённый музей-заповедник*. Научный архив. Оп. 1. Д. 777; Оп. 2/н. Д. 21.
- ☞ ПМА – Полевые материалы автора. Соб. **Савостьяновой О. П.** 2000-2015.
- ☞ РГАЭ – *Российский государственный архив экономики*. Ф. 396. Оп. 3. Д. 368; Ф. 1562. Оп. 73. Д. 8.
- ☞ РГАДА – *Российский государственный архив древних актов*. Ф. 1239. Оп. 51. Д. 79.
- ☞ ЦГАМ – *Центральный государственный архив Москвы*. Ф. 8. Оп. 1. ДД. 7, 86; Ф. 11. Оп. 3. Д. 167, ДД. 282, 395, 396; Оп. 4. Д. 1343; Ф. 66. Оп. 3. Д. 2264; Ф. 483. Оп. 3. Д. 1666; Ф. 674. Оп. 1. Д. 534.
- ☞ ЦГАМО – *Центральный государственный архив Московской области*. Ф. 674. Оп. 1. ДД. 4, 15, 42, 324; Ф. 4774. Оп. 1. ДД. 15, 21; Ф. 5443. Оп. 1. Д. 145.
- ☞ ЦАОПИМ – *Центральный архив общественно-политической истории Москвы*. Ф. 117. Оп. 1. ДД. 1, 3.
- ☞ **Афанасьев В. П.** *Описание Московского уезда с указанием в оном станов, волостей, урядов и селений...* М., 1884.
- ☞ БЭС – *Большой энциклопедический словарь*. Сельское хозяйство. М. 1998.
- ☞ **Даль, В.** 1989-1991 *Толковый словарь живого великорусского языка*: в 4 т. М., 1989-1991. Т. 2, 4.
- ☞ **Ожегов С. И.** 1987 *Словарь русского языка*. М., 1987.
- ☞ **Рытов М. В.** *Общее огородничество*. М., 1927.
- ☞ **Рытов С. М.** *Огородничество, плодоводство и хмелеводство Московской губернии*. М., **Савостьянова О. П.** *Беглопоповская община села Коломенского (конец XVIII-XX в.)*. Киев, 2010.
- ☞ *Словарь 1999 – Словарь русского языка*: в 4 т. М., 1999. Т. 2, 3.
- ☞ ЭСС – *Экономико-статистический сборник*. Вып. IV. М. 1912.
- ☞ **Володарский Я. Е., Истомина Э. Г.** 2004, *Сельские кустарные промыслы Европейской России на рубеже XIX-XX вв.* М., 2004.



ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНАЯ ОБЩНОСТЬ СТАРООБРЯДЦЕВ УКРАИНЫ В ПОЛИЭТНИЧЕСКОЙ СРЕДЕ

Людмила Николаевна СВИНЦОВА,
Украина

Известно, что в результате жестоких репрессий и гонений властей сразу после раскола потоки переселенцев, гонимых высшей светской и духовной властями устремились за пределы Российской империи и главным образом в Украину. Украина стала одним из основных пристанищ для старообрядцев, которые покидали родные места и, начиная со второй половины XVII века расселялись по окраинам Российского государства и в сопредельные государства.

Их поселения были основаны практически на всей территории Украины. Самыми значительными по численности стали Стародубье, Подолье, Бессарабия, Крым, Слобожанщина и Буковина. В XVIII веке староверы поселились на землях Киевщины.

«Основанием для коммуникационных и кооперационных усилий между общинами служили религиозные вопросы. Однако они же создавали предпосылку для взаимодействия в других отраслях жизнедеятельности. Эта сеть не прекращала своего существования даже после вхождения ряда регионов в состав Российской империи. При этом сеть лишь развивалась географически, продолжая поддерживать связи как с районами выхода, так и с очагами транзитного проживания и новыми местами жительства. Бывшие конечные точки миграции становились опорными для последующих переселений. Так возникали сложные маршруты великого исхода»¹.

В процессе расселения старообрядцев по территории Украины потенциал их культурной адаптации реализовывался в духовной, творческой, бытовой, хозяйственно-экономической и предпринимательской сферах в каждом регионе расселения со своими особенностями. Это

¹ Александр Пригарин, «Русские старообрядцы на Дунае», Одесса-Измаил-Москва, с. 33.

было обусловлено различными факторами, в том числе и разными условиями формирования несколько отличающихся друг от друга идентичностей старообрядцев этих регионов. Эти условия различались обстоятельствами и временем заселения, характером культурных и генетических связей с другими регионами, политической обстановкой, географическим положением, историческими событиями, гражданским состоянием и др. Однако перед старообрядцами всех поселений и всех согласий стояла задача определить своё место в социокультурном пространстве и свободно ориентироваться в окружающем мире в каких бы то ни было условиях, но при этом сохранить свою веру, свои православные традиции, а также обеспечить дальнейшее развитие своей самобытной традиционной культуры. Для решения этой задачи требовалось выработать определённые механизмы.

Многолетние исследования старообрядчества показали, что к такому механизму можно отнести, как отмечает И. В. Поздеева: «единство деятельности старообрядческой общины, призванной обеспечить уставное богослужение и богоугодную жизнь своих членов; личности, воспитанной семьёй и общиной в древних традициях веры и культуры; книжного знания, основывающегося на древней традиционной книге. Именно древняя книга была и остаётся (в ряде общин уже как текст, а не как памятник) единственным непререкаемым авторитетом, объясняющим, хранящим и воспроизводящим на уровне личности старообрядца и старообрядческой общины отеческие традиции...»².

Старообрядчество исторически сформировало и выдвинуло свой идеал — скромного, но прочного достатка, при котором можно было достойно жить самому и помогать близким. В сознании старообрядца традиционные понятия достатка, сытости, материального благополучия были связаны только с трудом, работой, личными заслугами.

«Труд, предпринимательство было зафиксировано в этико-религиозной старообрядческой системе как ещё одно важное средство спасения веры и души»³.

Искренне верующий человек просто не мог плохо хозяйствовать на

² Поздеева И.В., *«Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи»*. Улан-Удэ, 2007, с. 14.

³ Керов В.В., *Формирование старообрядческой концепции «труда благого» в конце XVII – начале XVIII вв. К вопросу о конфессионально-этических факторах старообрядческого предпринимательства* // *Старообрядчество: история, культура современность*. Вып. 5. М., 1996.- с. 42.

земле, которую считал созданием Божиим, или отказать в помощи нуждающемуся. Всё это внушалось с малых лет, и, прежде всего, через молитву. Можно сказать, что молитва, обращение к святому, знание его жития, посещение часовни или церкви, являлось важным методом воспитания.

«В некоторых аспектах обычаи староверов превосходно согласуются с требованиями, выдвигаемыми западным обществом. В частности, западный образ жизни предполагает проявление личной инициативы для достижения своих целей и обеспечения своих интересов. В этике Протестантизма, как было отмечено Максом Вебером, тяжёлый труд, бережливость и старательность с одной стороны, в сочетании с совместным выгодным вложением средств - с другой, ведут к достижению успеха, и в своё время послужили одной из причин развития раннего капитализма. Эти ценности, а также приносимый ими успех служили верным признаком Божьего благоволения. Таким образом, этика протестантизма у староверов стала составной частью их трудовой этики»⁴.

Расселение старообрядцев на территории Украины означало распространение на этой территории как собственно русской народной традиции, так и местной региональной культуры в целом. Русские традиции обогатились в процессе продолжительного миграционного пути в местах отдельных экологических ниш в результате брачно - семейных, производственных, соседских, этнокультурных контактов с местным населением.

В разные исторические этапы Украина входила в состав Польши, Литвы, Австро-Венгрии, России, что привело к образованию поликультурности, ставшей её этническим базисом. А поликультурные государства не могут ограничиться заботой лишь о консолидации своего этноса, они сталкиваются с проблемой интеграции этнических и национальных меньшинств, формирования гражданской нации.

В настоящее время Украина - многонациональная страна. Её национальный состав крайне разнообразен. Здесь проживают и являются гражданами Украины на ряду с наиболее многочисленным украинским и русским населением - немцы, чехи, эстонцы, литовцы, белорусы, казахи, армяне, азербайджанцы, гагаузы, болгары, крымские татары, евреи, румыны, молдаване, поляки, греки, албанцы, венгры и др.

Украина состоит из огромного количества этнографических террито-

⁴ Ричард Моррис, «Старообрядческие общины в Северной Америке» - Журнал „Белая криница“, № 2-3, 2002 г., с. 37.

рий. Каждая из них характеризуется индивидуальной культурой, традициями и этносом. Всё это разделило современный национальный состав Украины по регионам и это до сих пор влияет на их структуру и динамику развития.

«Религиозная составная Украины достаточно широко представлена разнообразными религиозными направлениями, поскольку Украина – поликонфессиональное государство. Отметим, что по количественному показателю среди религиозного многообразия в Украине доминируют **христианские организации**, которые насчитывают 33684 единиц, или 93,9% от общего количества религиозных организаций. Христианство в нашем государстве представлено как православием, так и течениями православных корней, а также католицизмом и протестантизмом. Доминирующими среди христианских направлений является православное вероисповедание, что в свою очередь, кроме статистических данных подтверждают результаты социологических исследований.

Так, в социологическом исследовании Центра Разумкова «Общественное мнение о религии и церкви в Украине» говорится, что: «с точки зрения конфессиональной определённости доминируют последователи православия (около 70% тех, кто признают себя верующими. Вторую позицию занимают последователи греко-католицизма (7% граждан, признавших себя верующими. Около 20% опрошенных – колеблются между верой и неверием; примерно такая же часть респондентов относят себя к неверующим, атеистам и равнодушным к религии»⁵.

«По данным социологического опроса «Религия и религиозность Украины» проведенным Институтом политики и Институтом социологии НАН Украины в рамках участия Украины в Международном социальном проекте (ISSP) в 2008 г. отмечено, что: «44% указали, что они православные без чёткого определения, без принадлежности к определённой церкви»⁶.

Православие в Украине представлено различными конфессиями, в том числе Русская православная старообрядческая церковь (Белокриницкого согласия), Русская православная старообрядческая церковь (Безпоповского согласия).

Русская православная старообрядческая церковь (Белокриниц-

⁵ Громадська думка про релігію і церкву в Україні (соціологічне дослідження Центру Разумкова) // Національна безпека і оборона. – №3 (51), 2004, с. 32.

⁶ **Парашевін М.,** *Релігія та релігійність в Україні* / За ред. С. Макеєва. Передне слово О. Івашенко. – К.: Інститут політики, Інститут соціології НАН України, 2009, с. 21.

кого согласия) в своём составе насчитывает 63 институциональные единицы, что составляет 0,2% от общего количества религиозных организаций в Украине и 58,3% от указанных православных течений, и 0,18% от христианских организаций. Епархиальное управление Русской православной старообрядческой церкви (Белокриницкого согласия) находится в г. Киеве. На начало 2011 г. церковь насчитывает 60 религиозных общин, действующих в тринадцати областях Украины. Обеспеченность священнослужителями указанной религиозной организации 58,4% и соответственно количественно составляет 31 человек.

Русская православная старообрядческая церковь (Безпоповского согласия) от общего количества религиозных организаций занимает 0,04%, а от вышеприведенных православных течений 12%, количественно составляет 13 единиц. Церковь имеет 13 религиозных общин, территориально расположенных в семи областях Украины (по 1 в Днепропетровской, Житомирской, Закарпатской, Запорожской, Хмельницкой и Черниговской областях и 3 в Харьковской области). Обеспеченность священнослужителями составляет 46% и составляет 6 человек⁷.

Количество старообрядцев, проживающих в Украине Институт социологии не посчитал, но по оценке разных учёных, занимающихся изучением старообрядчества, их на территории Украины проживает около 500 тыс., а некоторые утверждают, что ещё больше.

Старообрядцы это одна из этноконфессиональных общностей. Ей, как и представителям различных национальностей, проживающих на территории Украины, удалось пережить не одну политико-административную трансформацию, эффективно приспосабливаясь к смене центров влияния.

Современное украинское общество объединяет девять основных этнических групп – украинцы, русские, белорусы, молдаване, крымские татары, болгары, венгры, румыне, поляки, евреи, равные права которых, гарантирует Конституция Украины.

Нынешнее положение Украины характеризуется тем, что разные регионы страны, этнические и религиозные группы в экономическом и культурном отношении больше интегрированы с соответствующими геополитическими центрами, чем между собой. Это естественно не только по историческим причинам. Поэтому комплексная интеграция разных регионов Украины — процесс достаточно длительный.

⁷ Звіт Держкомнацрелігій про мережу церков і релігійних організацій в Україні станом на 01.01.2011 р. <https://www.religion.in.ua/>

В настоящее время, стремясь защитить свои права, сохранить свою культуру, веру, традиции, представители разных национальностей создают свои национально-культурные общества и успешно работают для выполнения этих задач.

В ноябре 2001 г. в Киеве прошла I Всеукраинская конференция старообрядцев, на которой было принято решение о создании объединения старообрядцев.

9 февраля 2004 г. Киевским городским управлением юстиции было зарегистрировано Киевское национально-культурное общество старообрядцев-липован.

Первым председателем Общества был Петров Сергей Петрович, ныне почётный член Совета Общества – энергичный, инициативный, хороший организатор.

В октябре 2004 г. в Киеве Общество старообрядцев-липован организовало и провело I Международную и II Всеукраинскую научно-практическую конференцию, в которой принимали участие представители 4-х государств: Украины, Российской Федерации, Беларуси, Молдовы; 27 старообрядческих общин и 10 ведущих научных центров. Был издан сборник материалов конференции «Старообрядчество Украины и России: прошлое и современность». Были проведены семинары, фотовыставки. Общество ежегодно принимает участие в научно-практических конференциях и симпозиумах, которые проводятся как в Украине, так и за рубежом (Молдова, Румыния, Прибалтика, Польша, РФ).

Общество старообрядцев-липован активно участвует в национально-культурной жизни, как города Киева, так и Украины в целом. Общество принимало участие во многих мероприятиях, проводимых Государственным комитетом по делам национальностей и религий, Главным управлением по делам национальностей и религий при Киевской городской администрации. В Украине были проведены самые крупные и массовые мероприятия для старообрядцев.

В 2006 году была зарегистрирована и вышла в свет старообрядческая газета «Святые истоки». Был создан сайт: www.starover.org.ua, www.starover.kiev.ua.

В 2007 году Петров Сергей Петрович уехал в Бурятию и по результатам голосования возглавила Общество Свинцова Людмила Николаевна.

Киевское общество старообрядцев-липован взаимодействует:

А) Со старообрядческими организациями и общинами разных городов и сёл Украины и других стран, т.е. мест компактного проживания

старообрядцев. В Одесской области села: Старая и Новая Некрасовка, Муравлёвка, Мирное, Приморское, город Измаил, Килия, с п.г.т. Добрянка Черниговской обл., с Бердичевским обществом Житомерской обл., с Житомирским, с Латвийским, с Эстонским, с Румынским, Молдавским, с Бурятским обществом и т.д.

Б) С организациями, изучающими старообрядчество, в частности с Одесским университетом им. Мечникова в лице д.и.н., профессора Пригарина Александра Анатольевича. В контакте с ним и его коллегами, изучая историю старообрядчества, процессов формирования самобытной общности русских старообрядцев, их культурно-бытовых традиций в Украине и за рубежом, представители нашего Общества участвуют в научных конференциях и экспедициях по местам локального проживания старообрядческих общин.

На конференциях присутствуют священники, члены общин, участвуют студенты, дети. Они на ряду с учёными готовят и читают свои доклады.

По результатам конференций в издательстве ООО РИА «СМИЛ» в городе Измаиле Одесской области практически ежегодно публикуется периодический научный сборник «Липоване», посвящённый прошлому и настоящему русских старообрядцев, в котором размещаются и наши статьи.

В 2009 году по инициативе Комиссии по исследованию старообрядчества при Международном комитете славистов, Кафедры археологии и этнологии Украины Одесского национального университета им. И.И. Мечникова, Киевского национально-культурного общества старообрядцев-липован, было принято решение провести в Киеве очередную международную научно-практическую конференцию, посвящённую 300-летию основания русских старообрядческих поселений на территории современной Украины и 65-ой годовщине Победы в Великой Отечественной войне.

В октябре 2010 года в Киеве состоялось это яркое масштабное мероприятие - международная научная конференция: «Русское старообрядчество в условиях многоэтнического пространства Украины (история, культура, традиции)», организованное и проведенное Киевским обществом старообрядцев-липован совместно с Одесским национальным университетом им. И. И. Мечникова, при поддержке Представительства Россотрудничества в Украине и других организаций.

На конференции удалось собрать авторитетный форум с широким



диапазоном представительства: ведущих учёных, духовных наставников и общественных деятелей из Украины, РФ, Молдовы, Румынии, Польши, Беларуси, Литвы, Латвии, Эстонии, Италии, Швеции. В рамках конференции было проведено заседание Комиссии по исследованию старообрядчества при Международном комитете славистов.

Так же в рамках конференции была представлена выставка традиционной старообрядческой бытовой культуры и дегустация старообрядческой кухни. Эта часть программы конференции была подготовлена и представлена нашими друзьями из старообрядческого п.г.т. Добрянка Черниговской обл. Украины.

По результатам конференции был опубликован сборник материалов конференции «Липоване VIII».



В) Взаимодействует с Киевской религиозной общиной и общинами других населённых пунктов.

Как пример совместной деятельности, под Киевом на острове по благословению архиепископа Киевского и всея Украины Саватия построили церковь Рождества Николы Чудотворца. В строительстве принимали участие кроме нашего Общества и члены разных общин. Основной груз, в том числе и организационный, при строительстве на своих плечах вынесла прихожанка нашей Киевской общины.



Приезжали помогать из Балты, помогали из Винницы, многие внесли свою лепту в это строительство.

Львиную долю своим трудом в строительство внесли представители Куреневской общины Винницкой области. Церковь освящена и уже по мере возможностей правятся службы.

Г) Взаимодействие и сотрудничество с национально-культурными обществами Украины. Совет национально-культурных обществ Украины.

Поскольку задачи у всех национально - культурных обществ примерно совпадают, а именно: сохранить и развивать свою культуру, традиции, веру - идентичность в целом, а также защищать свои права и законные интересы, мы объединились в Совет национально-культурных обществ Украины. В настоящее время в Совет входят руководители более, чем 150 национально-культурных обществ Украины. Руководит Советом председатель армянского общества – очень деятельный энергичный человек. У каждого этноса своя индивидуальная культура, традиции и вероисповедание. Немцы ходят в кирху, татары в мечеть, корейцы в свою церковь, поляки в костёл, старообрядцы в свою церковь, но это не мешает с глубоким уважением относиться к ценностям друг друга. Совет, как и наше Общество, не занимается политикой, но проводит активную деятельность, нацеленную на укрепление дружеских взаимоотношений между разными этносами. Проводится множество национальных праздников, фестивалей, выставок, конференций, форумов, конгрессов и др. мероприятий, что в конечном счёте способствует до-

стижению мира в обществе и противодействует межнациональной вражде. В задачи Совета входит взаимодействие и консолидация усилий, направленных на гармонизацию межнациональных отношений.

Статус Совета позволяет вести диалог со светскими властями.

В светском обществе до сих пор существует масса предубеждений и вопиющее невежество по отношению к старообрядчеству, многие не знают, кто такие старообрядцы, путают с дохристианским периодом. Мало кто знает о старообрядцах, занимавшихся благотворительностью, о меценатах.

Старообрядческая среда дала миру собирателей и защитников её духовных сокровищ, имена людей, которые своей творческой инициативой способствовали процветанию отчизны в различных сферах: протопоп Аввакум Петров - выдающийся философ и писатель XVII века; епископ Павел Коломенский, боярыня Морозова, М.В. Ломоносов, братья Денисовы (князья Мышецкие), Атаман Платов - герой Отечественной войны 1812 года; Третьяковы, Рябушинские, Морозовы, Шibaевы, Алексеевы, писатели и поэты: Н. Клюев, Н. Кузмин, Иван Шмелёв, Б. Корнилов, И. Ефремов, А. Волков, Ф. Гладков и много других.

Общность веры у старообрядцев выступает в качестве интегратора социальной общности. А более системное межстарообрядческое сотрудничество в разных сферах поднимет статус старообрядчества в целом.





КНИЖНЫЕ ПУТИ К ЛИПОВАНАМ. ЛИТОВСКИЕ ИЗДАНИЯ У СТАРОВЕРОВ

**Елена Михайловна СМОРГУНОВА,
Российская Федерация**

Конец XVI века, 1591 год. В типографии братьев Луки и Кузьмы Ивановичей Мамониной выходит книга «Апостол», основа христианского богослужения. В 1592 г. братья Мамонины выпускают второе издание Апостола, и через три года, в 1595 – третье издание.

Как сохранились за 400 лет эти книги до наших дней, сколько из них дожили до современности, и где они были всё это время? На эти и многие другие вопросы отвечают экспедиционные находки московских археографов. Они были сделаны в Брянской области, на Стародубье, в Злынке, и на Гомельщине, на Украине и в Молдавии.

Книги разошлись из Вильнюса в разные концы. И по записям, которые остались на листах книг, записям разного времени и разных владельцев, можно проследить историю книг и пути движения отдельных экземпляров.

Экземпляр второго издания Апостола 1592 г. пришёл из Литвы и сохранился до наших дней, найден в 1973 г., в селе Большое Плоское Велико-Михайловского района Одесской области. На книге сохранились имена её владельцев. На 1-м припереплётном листе запись была смыта, видимо, следующим владельцем, но прочитываются слова: «Сия с(вя)тая богодохновенная книга нарицаемая апостол принадлежит лужковскому жителю Ефиму ... господину Смирнову собьственно». На л. 207 новый владелец Фёдор Фёдоров Смирнов, живущий также в посаде Лужки, оставил запись 7365 года декабря 14 дня [по современному летоисчислению – это 1856 г.], а затем в этой записи имя – «Фёдору Фёдорову» переделано на «Ефиму Василичу» – по следующему новому владельцу книги.

Шесть имён виленских печатников известны нам с конца XVI в.: трое Мамониной – Лука и Кузьма Ивановичи, владевшие типографией 25 лет, с 1574 по 1601 г., в том году их сменил Леон Кузьмич, ещё почти 25 лет, до 1623 г., выпускавший книги в Виленской типографии. Основание ти-

пографии купцов Мамоничей было связано с печатником Петром Тимофеевым Мстиславцем [Анушкин А., 54-55]. Пришедший из Москвы, он был типографом высокой квалификации, соратником московского первopечатника Ивана Фёдорова; в предисловии выпущенного им «Евангелия учительного» он открывает свои гуманистические цели, объявляя, что решил издавать книги «для жаждущих духовного сего пива»; в Вильно он выпустил всего три книги, произошёл какой-то конфликт с Мамоничами, и он уходит из города, но в типографии остаётся его шрифт и гравюрное оформление книг. После ухода Петра Мстиславца в типографии работает печатник Василий Михайлович Гарабурда [Анушкин А., 58]. Издатель сравнивает книги с «мёдом духовным, который никогда не прменяет своего естества, сладости». Напечатанное им в 1580 г. *Евангелие учительное* мы обнаружили в Молдавии [Поздеева И.В., Ерофеева В.И., Шитова Г.М., 31; № 17]; на книге несколько раз написано, что она принадлежит Покровскому скиту, и в 1973 г. в селе Кунича Каменского района Молдавской СССР она была передана в Московский Университет прихожанами белокрыницкой церкви.

В 1609 г. Леон Мамонич печатает *Триодъ Цветную* [Поздеева И.В., Кашкарова И.Д., Леренман М.М., 63-64; № 90], а затем *Триодъ Постную* [Поздеева И.В., Кашкарова И.Д., Леренман М.М., 64; № 91], первая находка была в Молдавии в 1973 г., а вторая – в деревнях Гомельской обл. и в городе Клинцы Брянской обл., большом центре старообрядческой общины. В записи на *Цветной триоди* [Поздеева И.В., Кашкарова И.Д., Леренман М.М., 63-64; № 90] встречается выражение «литовской печати», это специально отмечено, оно относится к XVII в. Начало записи оборвано, а часть срезана – но видно из оставшегося: «продал сию книгу *тревод цветную* литовскую печат, а купил ту книгу староста георгиевской Фёдор Емелянов снъ Злодев на казённые деньги а дал на ней три рубля подписал книгу георгиевской црковной дячек Назарько Кирилов снъ». Цена за книгу три рубля.

А на постной *Триоди* той же типографии Леона Мамонича [Поздеева И.В., Кашкарова И.Д., Леренман М.М., 64; № 91] скорописью XVII в. сентенция: «Корень учения горокъ, плоды же его сладки суть».

Запись 7 марта 1667 г., которую сделал на книге «многoгрешный рабъ бжи Гавриил Василевич сотникъ любецкий», повторяет известную формулу о невозможности перемещения книги из церкви, в которую она «надана», а также показывает историческую образованность Гавриила Васильевича и знание им решений вселенских соборов, в том числе и первого Никейского: «...а ежели бы хто мел сию книгу *треод постную* отдалити от храма Покрова пресвятой Бци да будет проклят млтвами стых отць триста и осмадесят иже въ Никеи первого собора».

Ещё одно сведение о цене книги: «Куплена у Клинцахъ за цену 17 ру.»

И это уже 1840 г.

Типография братьев Луки и Кузьмы Мамоничей, печатник Пётр Тимофеев Мстиславец: печатник Василий Михайлович Гарабурда: типография Леона Мамонича:

Книги

☞ Вильно - Типография Луки и Кузьмы Мамоничей:

- (ок. 1592) АПОСТОЛ (Изд. 2-е) 2. [4, 46; №40], Одесская обл., 1973.
- после 1595 г. АПОСТОЛ (Изд. 3-е) 3. [5, 53-54; № 46], с. Кунича, Молдавия, 1973; 5. [5, 56-57; № 48], г. Бендеры, Молдавия, 1981;
- (1591-1592) ПСАЛТИРЬ С ВОССЛЕДОВАНИЕМ [4, 46; № 41], 1968.
- 1595 (7103) ЕВАНГЕЛИЕ УЧИТЕЛЬНОЕ 1. [4, 50; № 54], 1969. 2. [4, 51; № 55], 1954; 3. [5, 50; № 41], Одесская обл., 1974;
- (1595) ЕВАНГЕЛИЕ УЧИТЕЛЬНОЕ 1. [5, 51; № 43], г. Клиницы Брянской обл., 1972; 2. [5, 52-53; № 44], г. Бендеры, Молдавия, 1981;
- (ок. 1598) СЛУЖЕБНИК 1. [4, 54; № 63], 1967; 2. [5, 64-65; № 57], 1975.
- 17.07.1600 (7108) ЕВАНГЕЛИЕ 1. [3, 42-43; № 17: ПГХГ], Пермская обл., 1926; 2. [3, 44; № 18: ПОУНБ], 1988; 3. [3, 388; № 345: ПОКМ], Пермская обл., 1993; 4. [4, 56-57; № 67], 1949; 5. [4, 57; № 68], 1949; 6. [4, 57-58], Костромская обл., 1969; 7. [5, 68; № 60], Хмельницкая обл. УССР, 1985; 8. [5, 69; № 61], г. Бендеры, Молдавия, 1986.
- (VII-VIII.1600) (7108) ЕВАНГЕЛИЕ 3. [5, 69-70; № 62], Гомельская обл., 1971; 4. [5, 70; № 63], Брянская обл., 1970
- (ок. 1600) ПСАЛТИРЬ [5, 73; № 66], Брянская обл., 1971.

☞ Печатник Пётр Тимофеев Мстиславец:

- 30. III.1575 ЕВАНГЕЛИЕ 3. [5, 26; № 10], Одесская обл. 1973; 4. [5, 27; № 11], Винницкая обл., Украина, 1974.
- 16.I.1576 ПСАЛТИРЬ 2. [4, 39-40; № 25], Брянская обл., 1960; 3. [5, 27-28; № 12], Брянская обл., 1971;

☞ Печатник Василий Михайлович Гарабурда:

- (ок. 1580) ЕВАНГЕЛИЕ УЧИТЕЛЬНОЕ 1. [5, 31-32; № 17], с. Кунича, Молдавия, 1973;

☞ Типография Леона Мамонича:

- 1609 ТРИОДЬ ЦВЕТНАЯ 2. [5, 99-100; № 96], с. Кунича, Молдавия, 1973; 3. [5, 100; № 97], Одесская обл., Украина, 1982.
- (ок. 1609) ТРИОДЬ ПОСТНАЯ 1. [4, 64; № 91], г. Клиницы Брянской обл., 1970; 3. [5, 95-96; № 91], Гомельская обл., Белоруссия, 1972; 4. [5, 96-97; № 92], д. Добрянка, Черниговская обл., 1972; 6. [5, 97-98; № 942],

Хмельницкая обл., Украина, 1983; 7. [5, 98-99; № 95], Брянская обл., 1991.

☞ **Типография Братства св. Духа:**

• (1596) НОВЫЙ ЗАВЕТ С ПСАЛТИРЬЮ 1. [5, 58-59; № 50], Одесская обл., 1973;

• 1623 (7131) НОВЫЙ ЗАВЕТ С ПСАЛТИРЬЮ 4. [4, 83; № 145], с. Воронок, Стародубского района, Брянской обл., 1970.

☞ **ЕВЪЕ: Типография Виленского братства св. Духа**

• 1.VIII.1611 НОВЫЙ ЗАВЕТ С ПСАЛТИРЬЮ 2. [5, 103-104; № 102], с. Святск, Брянская обл. 1972.

Список книг нельзя считать законченным, он остаётся открытым и принципиально открытым, книги продолжают бытовать в старообрядческой среде, экспедиции и поиски могут принести новые и неожиданные находки и открытия.

Сокращения названий хранилищ и коллекций книг и рукописей:

ККМ – Краеведческий музей г. Кунгура, Пермская обл.

ОР МГУ – Отдел рукописей и редких книг Научной библиотеки Московского Государственного Университета им. М.В. Ломоносова, Москва.

ПОКМ – Пермский областной краеведческий музей, г. Пермь.

ПОУНБ – Пермская областная универсальная научная библиотека им. А.М. Горького, г. Пермь.

ПГХГ – Пермская государственная художественная галерея, г. Пермь.

ЧКМ – Чердынский краеведческий музей им. А.С. Пушкина, г. Чердынь Пермской обл.

Литература:

☞ **Анушкин А.,** *На заре книгопечатания в Литве.* Вильнюс, 1970. 196 с.

☞ **Ивинскис Павелас,** *Восточнославянская литература в Великом княжестве Литовском. Антология.* Вильнюс, 1998. 128 с.

☞ *Кириллические издания XVI–XVII вв. в хранилищах Пермской области. Каталог.* Под ред. **Поздеевой И.В.,** Пермь, 2003. 488 с.

☞ **Поздеева И.В., Кашкарова И.Д., Леренман М.М.,** *Каталог книг кириллической печати XV–XVII вв. научной библиотеки Московского Университета.* Москва, 1980. 360 с.

☞ **Поздеева И.В., Ерофеева В.И., Шитова Г.М.,** *Кириллические издания. XVI век – 1641 год. Находки археографических экспедиций 1971-1993 годов, поступившие в научную библиотеку Московского Университета.* Москва, 2000. 415 с.

☞ *Русские письменные и устные традиции и духовная культура (По материалам археографических экспедиций МГУ 1966-1980 гг.).* Сб. статей под ред. **И.Д. Ковальченко.** Москва, 1982. с. 319.

И наша глубочайшая благодарность и низжайший поклон всем хранителям и сохранившим в веках древние книги и рукописи.



РЕГЛАМЕНТАЦИЯ ПОВЕДЕНИЯ В ОБРЯДАХ ЖИЗНЕННОГО ЦИКЛА ЛИПОВАН

Галина Николаевна СТОЯНОВА,
Украина

Образ жизни того или иного народа определяется во многом обрядовой сферой. Обряды выполняют различные функции, среди которых значительное место занимает социальная регламентация поведения индивида в обществе. Показательными в данном случае являются именно обряды жизненного цикла, которые не только закрепляют переход индивида из одного социального состояния в другое, но и в связи с этим обуславливают рамки его поведения. В данном случае рассмотрим, как это происходит на примере обрядов *родильного и похоронно-поминального цикла* у липован Южной Бессарабии. Традиционная культура липован Придунавья в силу многих причин представляет огромный интерес для современных исследователей. Обусловлено это в первую очередь феноменальной способностью липован Придунавья, пребывая продолжительное время в иноэтнической среде, сохранять архаические черты культуры. Не исключением является традиционный комплекс семейных обрядов и обычаев.

ОБРЯДЫ РОДИЛЬНОГО ЦИКЛА

В родильном цикле обрядов наиболее подвержены регламентации поведения были *беременная женщина, повитуха, роженица*.

В славянской традиции беременная женщина получает двойственную оценку. С одной стороны она почитается, как олицетворение плодородия, ей приписываются различные благотворные свойства, с другой стороны – беременность считается состоянием опасным (нечистым) как для самой женщины, так и для окружающих и всего жизненного порядка. Это связано с присутствием в ней двух душ. И её близостью к границе жизни и смерти. (Толстая С.М., 1995, с. 160).

Уязвимостью беременной женщины перед нечистой силой объясняется наличие обязательных предметов-оберегов, в липованской среде ими

выступают крестик и пояс.

С момента беременности жизнь женщины также регламентируется определённой системой предписаний и запретов, несоблюдение которых могло отразиться как на физическом состоянии новорождённого, так и на его судьбе в целом. Несмотря на то, что беременная женщина, как правило, продолжала выполнять работу в поле и по дому, как и все остальные, ей запрещалось выполнять какую-либо домашнюю работу в воскресенье, религиозный праздник, иначе ребёнок мог родиться с каким-либо физическим недостатком. Аналогичные последствия могли быть, если беременная лазила через забор или лазейку. Система запретов для беременной женщины касалась и её отношения к живым существам: ей запрещалось пинать кошку, собаку, домашнюю скотину. Несоблюдение запрета могло привести к появлению на свет ребёнка с густым волосатым покровом (щетинкой).

Уязвимость женщины в период беременности служила основанием для её изоляции от всего, что прямым или косвенным образом связывалось со сферой смерти. К неблагоприятным последствиям могло привести посещение беременной кладбища, домов, где был умерший, и участие в похоронной процессии.

Вначале одним из центральных персонажей родильной обрядности является *повивальная бабка* – *бабка, бабушка*, которая выполняет целый ряд функций как рационального, так и ритуального содержания. От её знаний, опыта и умения пользоваться народной медициной во многом зависела жизнь роженицы и младенца. Обычно бабкой-повитухой становилась пожилая женщина (которая могла быть и вдовой), после менопаузы, и у этой женщины обязательно должны были быть собственные дети. Во время родов авторитет повитухи в доме был непрекаем, все безоговорочно выполняли её указания.

Круг обязанностей повитухи не ограничивался помощью при родах, обрезанием пуповины, действий с последом, а также она должна была заботиться о роженице и новорождённом в течение первых дней после родов. «*Бабки приходили на дом, мыли, растирали женщину, ребёнка. Живот подтягивали*»¹. Повитуху уважали за хорошую практическую деятельность, опыт, умение не только хорошо принять роды, но и «обиходить» на первых порах как роженицу, так и ребёнка (Аргудяева Ю.В., 2000, с. 265). Среди липован на Дунае наблюдается отношение к

¹ Материалы этнографической экспедиции «Буджак – 2004», с. Приморское Килийского района Одесской области.

повитухе аналогичное другим территориальным группам русских и старообрядцев (Листова Т.А., 1989, с. 143; Аргудяева Ю.В., 2000, с. 270; Данилко Е.С., 2002, с. 161-162).

Как правило, у липован послеродовые обряды проходили в бане, которая из-за того, что роженица и младенец считались нечистыми, являлась их временным местом изоляции. Но там они находились всё же не одни, так как пребывание повитухи в доме роженицы не ограничивалось родами и оказанием первой помощи. Согласно распространённой традиции повитуха жила или проводила большую часть дня у роженицы в течение от трёх до семи дней. На протяжении этого времени основной обязанностью повитухи было купание роженицы и ребёнка. В липованских семьях считалось необходимым купать ребёнка в течение первых 9 дней 2 раза, до 40 дней - 2-3 раза в неделю (Захарченко Г.Н., Петрова Е.В., 2005, с. 158). Но во время купания ребёнка повитуха не только смывала с него грязь, а ещё и занималась физической правкой, растирала его, «придавая» малышу желаемые формы.

Кроме непосредственного купания младенца, бабка-повитуха, в случае если ребёнок рождался слабеньким, совершала погружение: трижды погружала его в «святую» воду и нарекала именем. После совершения этих действий ребёнок считался полукрещёным. В дальнейшем, если ребёнок оставался жив – его крестили согласно церковному ритуалу, сохраняя при этом имя, данное повитухой, а если же умирал – младенца хоронили по христианским обычаям. Как подчёркивают исследователи, традиция погружения, функционально служившего домашним аналогом крещения нежизнеспособного младенца, была распространена повсеместно среди русских и поддерживалась православной государственной церковью (Паунова Е., 2005, с. 145).

Ритуальные действия повитухи по отношению к младенцу и роженице похожи. Во время банных процедур благодаря усилиям повитухи новорождённый приобретает улучшённые формы, а роженица возвращается к своему дородовому состоянию. Ведь разрушение тела роженицы, снятие *«последних признаков её принадлежности к сфере культуры»* – верхней одежды, обуви, украшений, пояса и даже креста – является внешним выражением «смертного» состояния: *«Когда родиха почувствует приближение родов, то начинает мучиться, охать и говорить: „Ой, батюшки мои, смерть моя пришла, бежите за бабкой”»* (Баранов Д.А., 2001, с. 23). Но помимо этого происходят и физические разрушения, которые также воспринимаются как своеобразная форма смерти. И вот,

пережив эту символическую смерть, роженица с помощью бабкиных действий рождается заново. Бабка, купая роженицу, также её растирала, «приподымала» живот. После того, как купание было совершено, женщину-мать старались сытно накормить для того, чтобы она быстрее поправлялась и набирала сил. А бабка давала ей немного выпить самодельной браги, чтобы скорее «живот скрепился» (Стоянова, Г.Н., Троцык А.Г., 2006, с. 152).

Кроме омовения в бане, несущего в себе очищающую нагрузку, посещения повитухи завершались ещё одним своеобразным ритуалом очищения: *родиха* (роженица) и повитуха поливали друг другу на руки, так называемое «*размывание рук*». Данное действие, скорее ритуального, нежели гигиенического характера, перекликается с обрядом, широко бытующим среди украинцев региона (т. н. – «*зливки*», которые осуществлялись для снятия нечистоты с роженицы и повитухи в первые девять дней после родов). Завершалось же «избавление» *родихи* от нечистоты обязательной сороковой молитвой, которую она брала в церкви на 40-й день после родов. Эта же молитва завершала период социальной изоляции роженицы. Теперь роженице можно было не только выходить со двора, но и посещать церковь.

Соблюдение норм поведения, как во время беременности, так и после родов было необходимо в контексте приобретения определённого опыта, который и объединял, в последствии, всех родивших женщин в единое сообщество. Для общины липован, как отмечает исследовательница **Е.В. Арсланова**, было особенно существенно сохранение этого единства на всём протяжении её репродуктивного периода жизни, что являлось необходимым условием сохранения целостности этнолокальной группы (Арсланова Е.В., 2010, с. 31-32).

ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНЫЙ ЦИКЛ

В заключительном этапе семейной обрядности – похоронно-поминальном цикле регламентация поведения прослеживается в нескольких аспектах: состав участников похоронного ритуала; обязательные обрядовые действия; зависимость структуры похоронного ритуала от пола, возраста и обстоятельств смерти покойного.

К обязательным действиям первого этапа похоронного обряда – подготовка к погребению – относились: омовение и одевание умершего, подготовка могильной ямы, «ночное бдение».

Омовение и обряжение совершали те, «кого покличут». Чаще всего

для этого приглашали посторонних людей, реже родственников, но обязательно одного пола с покойником и пожилого возраста. Женщину мужчины не обмывают, а вот женщина может обмыть мужчину, в случае, если больше некому. После обмывания воду выливали в место, где никто не ходит. Липоване считали, что с её помощью можно навести порчу. Её называли *мёртвой водой* – это распространённое у славян название воды, которой обмывали мертвеца (Виноградова Л.Н., 1995, с. 387). Липоване также наделяли эту воду способностью негативного влияния на человека. При этом следует заметить, что избавлялись не только от воды после обмывания, но и от предметов, которые использовались в этом процессе. Одежду, в которой человек умер, считали необходимым закопать или сжечь. Остальную одежду до сорокового дня нужно было раздать.

Избавление от одежды умершего связано с представлением о том, что все предметы, которые тем или иным образом связаны с покойником, считались «мертвецкими», нечистыми и наделялись определённой магической силой, которая могла навредить живым. Поэтому благодаря действиям выбрасывания, сжигания, выливания (в случае с водой после обмывания) они перемещались за пределы «своего» пространства.

Выразительным фактом следует считать то, что погребальный костюм дольше, чем повседневный сохранял этническую специфику. Мужчинам обязательно надевали «липованскую» рубашку (косоворотку) навыпуск и подпоясывали. Такую рубашку ещё называют «христианской». Женщинам – рубашку с длинным рукавом, длинную юбку с кофтой или сарафан, но фартук не одевали. Одежда покойного у старообрядцев выступает определённым образом подтверждением тенденции, когда происходит вытеснение городским костюмом национального, а этнически специфическая одежда становится ритуально-траурной. Эта тенденция уже была отмечена исследователями.

Неотъемлемой частью погребального одеяния покойника являлся крест и пояс, ведь при жизни старообрядец с ними не расставался, «*как крестишься от лоба до пупа, так и крест должен висеть*». Кроме этого, согласно обычаю, ввиду невозможности предугадать приход смерти, следовало ложиться спать с нательным поясом и крестом. В настоящий момент придерживаться этого стараются именно люди пожилого возраста.

Сверху обычной одежды покойника, независимо от пола и возраста, покрывали *саваном*, сложив руки вдоль тела. *Саван* – полотно, в которое

заворачивают умершего, обматывая лентой сверху так, чтобы вышло три креста (третий возле ног). Обычай повивания саваном покойника был достаточно широко распространён по многим историко-этнографическим территориям русского народа, хотя и не повсеместно (**Кремлёва И.А.**, 1999, с. 521).

Среди липован долгое время держался обычай, согласно которому по всем правилам, со священником хоронили только небритых мужчин, у которых была борода. Без бороды и пояса священник не разрешал хоронить и не отпевал покойного. Запрет на бритьё являлся одним из важных формальных и принципиальных символов старообрядчества, его нарушение приводило к исключению из общины (**Пригарин О.А.**, 2003).

После всех необходимых приготовлений над умершим приглашали читальщицу читать Псалтырь как днём, так и ночью. Возле покойника обязательно оставляли горящую лампадку. До момента погребения Псалтырь должен быть прочитан. Если не успевали, обязательно дочитывали дома. И ночное бдение, и зажигание лампадки – все эти действия направлены на то, чтобы облегчить переход души на «тот свет».

Для приготовления могилы приглашались друзья, соседи или дальние родственники (но не дети умершего). Отказывать, в данном случае, было не принято.

Среди обязательных действий следующего этапа – собственно похорон – были: перекладывание покойника в гроб, формирование похоронной процессии, церковное отпевание, погребение.

Похороны устраивали на 2 либо 3-й день. В этот день перекладывали умершего из лавки в гроб, туда же клали рукописание (записанную поминальную молитву), которое давал священник и *лестовку* (необходимый атрибут моления).

Сразу после выноса покойника из дома, закрывали двери. По поверью, это делалось для того, чтобы умерший «не забрал кого-нибудь с собой». Также сразу после выноса умершего в доме убирали. После уборки избавлялись не только от мусора, но и от веника.

Несли покойника сначала в церковь на отпевание. Если умерший при жизни был плохим прихожанином, не ходил на исповедь, то служители могли отказать хоронить с церковной службой. Маленьких детей в церковь не несли, а сразу на кладбище.

В построении похоронной процессии придерживались следующей структуры: впереди процессии кто-либо из церковных служащих нёс церковный крест, затем несли икону, крест на погребение, крышку гроба,

за которой шёл церковный хор, затем гроб, по бокам несли церковные знамёна («святости»; «хоругви»).

По традиции, женщины несли гроб с женщиной, мужчины несли мужчину, девушки – девушку, парни – парня. Несли гроб не родственники (им разрешалось это делать только в случае смерти ребёнка²), чаще это могли делать те, кто готовил могильную яму.

Следующим этапом погребального обряда является комплекс поминальных обычаев и обрядов, то есть это все те действия, которые осуществляются уже непосредственно после захоронения.

Первые поминки происходили в день похорон. На кладбище всем присутствующим раздавали по три ложки *кутьи*, следовало перекусить и идти на обед в доме. Обед начинался с молитвы ба-тюшки. Все расходы по погребению и поминкам несли родственники умершего, жившие с покойным в доме. Поминальную панихиду служили на 9 дней, 40 дней и год. В эти дни делали поминки, после поминального обеда шли на кладбище.

Основной поминальной едой на обеде была кутья, после вкушения которой начинался обед в любой поминальный день, где обязательно присутствовал борщ. Зафиксировано также, что в том случае, когда поминальный обед встречался в пост, постными были не только все блюда на столе, но и борщ – его варили с рыбой.

Также следует отметить, что готовили постные блюда не только во время поста, а также тогда, когда поминальный день случался в среду или пятницу. На поминальном обеде всем присутствующим раздавали хлеб, для поминовения на 9-й и 40-й дни также пекли специальные *хлеб-бушки*. В указанные выше поминальные дни липоване утром шли в церковь, несли с собой хлеб, деньги. После этого шли на поминальный обед, а затем на кладбище (на 40-й день, год после смерти), где всем присутствующим наливали по стаканчику вина, но ничего не раздавали. После похорон до 40 дней на кладбище не ходили, нарушение этого считалось грехом.

После годовщины со дня смерти или даже после 40-го дня осуществления обрядности захоронения находится в непосредственной связи с календарной обрядностью.

Поминальными считались субботу накануне Троицы, Дмитриева дня, Архангела Михаила, накануне Рождества, Пасхи и перед Великим по-

² Полевые материалы автора – с. Муравлевка Измаильского р-на Одесской области.

стом, их называли *родительские*. В этот день шли в церковь и поминали умерших родственников: ставили свечу, приносили с собой кутью и раздавали там или поминали дома. Но наибольшей считалась суббота перед Троицей, когда поминали всех умерших, в независимости от обстоятельств их смерти (даже самоубийц), все остальные субботы – «малые родительские».

Особое место в поминальном цикле отводится поминанию родителей. Их обязательно поминали четыре раза в год – на Казанскую, на Троицу, Масленицу и Вознесение³. В эти дни в церкви заказывали обедню, приносили кутью и ставили свечу, а на следующий день раздавали печенье и конфеты.

Траур выражался в том, что мужчины не брились до 40 дней, женщины носили чёрный платок. Продолжительность траура, по обыкновению, зависела от степени родства с умершим. Самым продолжительным сроком соблюдения траура был для вдовца (реже) и для вдовы (чаще). Тот, кто придерживался траура, прекращал временно общественную жизнь. Происходила своеобразная социальная изоляция, которая снималась только по истечении срока траура.

Некрещённых и «непогружённых» детей хоронили на меже кладбища либо на его территории, но без могильного креста. Погружённых младенцев могли похоронить в могиле бабушки. Повесившихся в дом не заносили, хоронили, как и других самоубийц, на кладбище, но в каком-то отдалённом месте, в углу. Считалось, что они не имеют права быть похороненными на кладбище, а «только как собака». Поминальную службу по самоубийцам в церкви не заказывали, могли тайно за самоубийцу раздать хлеб, лук, яйца.

В конечном итоге, если посмотреть на состав участников похоронного обряда и соответственно выполнение обязательных обрядовых действий, то он формировался по принципу близости (родству) к покойнику. Омовение, одевание умершего, подготовка могильной ямы возлагалась на тех, кто не состоял в близком родстве с умершим. Родственники не являются активными участниками погребального комплекса обрядов. Этот запрет является своеобразным актом защиты от того, чтобы покойник никого с собой «не забрал» из родни. На родных возлагались в основном расходы по погребению, поминкам, приглашение на поминки и соблюдение траура по умершему родственнику. Ограничение участия

³ Полевые материалы автора – с. Приморское Кикийского р-на Одесской области.

родственников покойного в погребальных обрядовых действиях свидетельствует об их временной изоляции, то есть погребальный ритуал в этом случае выступает в роли социального регулятора.

В обрядовой практике липован регламентация поведения в ритуалах жизненного цикла обусловлена не только народными представлениями, но и напрямую связана с соблюдением церковных канонов. Несмотря на незначительные трансформации, следует отметить устойчивость данной практики и на современном этапе.

Литература:

- ☞ **Аргудяева Ю.В.**, 2000. *Старообрядцы на дальнем Востоке России*, Москва.
- ☞ **Арсланова Е.В.**, 2010, *Обряды жизненного цикла старообрядцев-липован Астраханской области (родильно-крестильные и похоронно-поминальные)*, Астрахань.
- ☞ **Баранов Д.А.**, 2001, Родинный обряд: время, пространство, движение. *Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры*. Москва.
- ☞ **Виноградова Л.Н.**, 1995, Вода, *Славянские древности: этнолингвистический словарь*. Т. 1, Москва, с. 386-390.
- ☞ **Данилко Е.С.**, 2002. *Старообрядчество на Южном Урале*. Уфа.
- ☞ **Захарченко Г. Н., Петрова Е.В.**, 2005, Первый год жизни в народно-религиозной практике липован. *Липоване: история и культура русских-липован*. Вып. 2., Одесса, с. 157-160.
- ☞ **Кремлева И.А.**, 1999, Похоронно-поминальные обычаи и обряды. *Русские*. Москва.
- ☞ **Листова Т.А.**, 1989, Русские обряды, обычаи и поверья, связанные с повивальной бабкой (вторая половина XIX – 20-е годы XX вв.). *Русские: семейный и общественный быт*. Москва.
- ☞ **Паунова Е.В.**, 2005, Обряды и обычаи, связанные с рождением ребёнка у астраханских старообрядцев-липован. *Липоване: история и культура русских-старообрядцев*. Вып. 2, Одесса, с. 135-154.
- ☞ **Пригарин О.А.**, 2003, Борода та її знакові функції в уявленнях старообрядців Подунав'я. *Тіло в текстах культур*. Киев, с. 63-68.
- ☞ **Стоянова, Г.Н., Троцык А.Г.**, 2006, Специфика послеродового обрядового цикла у липован. *Липоване: история и культура русских-липован*. Вып. 3, Одесса, с. 151-154.
- ☞ **Толстая С.М.**, 1995, Беременность, беременная женщина. *Славянские древности: этнолингвистический словарь*. Т. 1. Москва, с. 160-164.
- ☞ **Троцык А.Г.**, 2005, Повитуха в старообрядческой общине на Дунае. *Липоване: история и культура русских-липован*. Вып. 2., Одесса, с. 155-156.



ИСТОРИЯ СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ БЕЛОКРИНИЦКОЙ ИЕРАРХИИ В РАБОТАХ Н. НАДЕЖДИНА, П. МЕЛЬНИКОВА-ПЕЧЕРСКОГО И Н. СУББОТИНА

Павел ТУДОСЕ,
Румыния

В истории старообрядчества тема восстановления церковной иерархии занимает важное место. Особенно в наши дни, когда историкам открываются широкие перспективы для изучения разных периодов существования древлеправославной иерархии в России и за рубежом, получившая свою преемственность от митрополита Амвросия, 28 октября 1846 г. Территориальные рамки охватывают австрийскую Буковину, где произошло присоединение Амвросия к Древле- православной церкви, Российскую империю и другие страны Европы, в рамках государственных границ, соответствующих историческому времени. Исходя из этого, официальная литература ставила задачи не просто описать процесс, а проанализировать причины и цели, которые ставили перед собой учредители Белокриницкой иерархии, оценить последствия и масштабы её распространения.

Николай И. Надеждин

Похожие взгляды ставили отпечаток и на одного из активистов лондонского кружка А.И. Герцена – Василий Кельсиев. Как эмиссар публикации «*Колокол*» он отправился на Дунай, где не только занимался пропагандой демократических идей, но и собирал оригинальные источники в местах компактного проживания липован и некрасовцев. Обращение к этим материалам было обусловлено глубоким интересом к религии. Учитывая круг интересов Кельсиева, Герцен предложил ему ознакомиться, во-первых, с присланными из России бумагами, касающиеся проблемы раскола. Изучение этих бумаг привело его к восторгу. *«Я всю ночь не спал за чтением, – вспоминает Кельсиев – <...> точно жизнь моя переломилась, точно я другим человеком стал <...>».*

Мне казалось <...>, что я вхожу в неведомый, таинственный мир

<...>. Скопцы с их мистическими страдами и их исполненными поэзии „распевцами” <...>, хлысты, с их причудливыми верованиями, мрачные типы беспоповцев, существование русских сёл в Пруссии, в Австрии, в Молдавии и в Турции – всё это неожиданно открылось мне в эту ночь <...> я читал, перечитывал, голова кружилась, дух спирался в груди...»¹. Подобные источники вошли в *«Сборник правительственных сведений о раскольниках»*, издан в Лондоне в 1860-1861 гг.² Здесь же первый обзор селений липован «зарисован» русским учёным Н.И. Надеждиным, который в 1848 г. изучал состояние раскола по заданию правительства. В своём отчёте Надеждин перечислил селения староверов в нескольких странах южной Европы и в Турции³, в том числе и в Буковине, входившей в состав Австро-венгерской империи, где нашёл 4 довольно крупных селения. Для создания староверческой митрополии и строительства монастыря был выбран участок земли упразднённого православного епископства Рэдзукского, находившегося возле ключа с чистой водой. Это место получило название Фынтына Албэ, то, что по словам Н. Надеждина «на местно господствующих языках русиском и молдаво-валаиском значит одно и то же: Белый ключ или Белый источник»⁴.

Что касается отношения староверов к появлению на территории Буковины первой старообрядческой митрополии, составитель *«Сборника»* замечает: *«Вот как совершилось событие, до сих пор небывалое в мире раскольником и такое, о каком раскольники и не смели помыслить в самых дерзких, в самых заносных мечтаниях (...) Теперь, вдруг, благоустроенное, могущественное государство, какова Австрия, торжественно дарует им всеми формами гражданской законности, обеспеченную епископскую кафедру, - и следовательно, раскол, доселе пресмыкавшийся темной, отверженной сектой, возводит на степень официально признанной церкви!... Понятно, какой восторг, и какое потрясение, должно было произвести этот факт во всём мире раскольников»*⁵.

¹ Кельсиев В.И., *Исповедь* // Литературное наследство, Москва, 1941. Т. 41-42. С. 284, 285.

² Кельсиев В.И., *Сборник правительственных сведений о раскольниках*, Лондон, 1860. Вып. 2. С. XIV.

³ Надеждин Н.И. *О заграничных раскольниках* // *Сборник правительственных сведений о раскольниках*, составленный В. Кельсиевым, Лондон, Вып. 1-2, 1860.

⁴ Надеждин Н.И. *Указ. соч.*, 1860, с. 84.

⁵ Надеждин Н.И. *О заграничных раскольниках* // *Сборник правительственных сведений о раскольниках*, составленный В. Кельсиевым, Лондон, Вып. 1-2, 1860. С. 106.

На основе подобных источников в конце XIX века появились и другие историко-географические описания, пополненные новыми сведениями. Особую важность имеют для нас работы исследователя Петре Сырку⁶, оставившего нам заметки о типах населённых пунктов или о стадиях их формирования в Бессарабии,⁷ в том числе о роли церковной старообрядческой (белокриницкой) иерархии. *«Учужжение раскольников иерархии в Белой Кринице – добавляет сам автор - вывело раскольников в Румынии из спокойного состояния; они и сами захотели иметь у себя своего архипастыря. Движение это ещё больше усилилось увеличением числа раскольников, перешедших в Румынию из России, а также после присоединения к Румынии южной части нашей Бессарабии, где раскольники жили отдельными общинами, и между православными в довольно значительном количестве. В Румынии пришельцы стали устраиваться как дома, пользуясь свободой вероисповедания; они строили церкви, скиты и монастыри, и завели себе множество попов из Турции и Австрии чрез посредство своих агентов в Яссах и в Белой Кринице и даже архиереев».*⁸

Павел И. Мельников-Печерский

Объектом исследования Белокриницкой иерархии послужили также сочинения выдающегося русского публициста П. И. Мельникова-Печерского, посвящённые церковной старообрядческой иерархии⁹: *«О русском расколе»* (1857), *«Письма о расколе»* (1860) и *«Очерки поповщины»*.¹⁰

⁶ Сырку П., Наши раскольники в Румынии // «Христианское чтение», 1878, № 5.

⁷ Батюшков П.Н., Бессарабия. Историческое описание, СПб., 1892.

⁸ Сырку П., Наши раскольники в Румынии // «Христианское чтение», 1878, С. 667.

⁹ Дополнительным материалом для исследования, помимо сочинений П. И. Мельникова-Печерского, послужили исторические и полемические сочинения духовных и светских лиц о старообрядчестве, в основном предшественников и современников П. И. Мельникова: Розыск о расколической брынской вере Димитрия Ростовского (1709), История русского раскола, известного под именем старообрядства митрополита Макария (Булгакова) (1855), Русский раскол старообрядства, Опыт исторического исследования о причинах происхождения и распространения раскола (1859), Раскол и земство (1862) А. П. Шапова, Раскол и его значение в народной русской истории В. В. Андреева (1870), Сборник постановлений по части раскола (1863), составленные В. И. Кельсиевым, Несколько слов о русском расколе (1862), Семейная жизнь в русском расколе... (1869) И. Ф. Нильского, История раскола у раскольников Н. И. Костомарова (1871), Русское старообрядчество С. А. Зеньковского (1970) и др.

¹⁰ Мельников П.И., (Андрей Печерский), Очерки поповщины // Полн. собр. соч., Т. 14. - СПб., 1897-1898.

В последней из них автор показал предпосылки возникновения у старообрядцев белокриницкой иерархии. Проблематика «*Очерков*» строится на изучении жизнеспособности старообрядчества, которая «*невозможна при условии строгого соблюдения церковных установлений*»¹¹. Цепочка очерков повествует о тех постоянных попытках старообрядцев обрести епископа и восстановить церковную иерархию при выявлении фактов и документов, включённых в ткань произведения.

Несмотря на то, что основная идея очерков стало обоснованием исторической и нравственной «несостоятельности» старообрядчества и неизбежного конца древлеправославной веры, нельзя упрекнуть автора «Очерков» в односторонности взглядов. Будучи, с одной стороны, чиновником¹², убеждённым, что только таким способом гражданин может принести пользу своему государству, с другой стороны, исследователем, глубоко заинтересованным изучаемым предметом, стремящимся к объективности своих наблюдений, Мельников-Печерский сумел сочетать эти две потребности.

По долгу службы ему приходилось изучать дела старообрядцев, постоянно бывать в командировках в этих целях, что давало ему возможность реализовывать свой личный интерес к этой теме. Отсюда его рвение к службе, которое было несправедливо расценено некоторыми критиками как стремление чиновника, загубившего в себе талант исследователя и не пытавшегося критически осмыслить богатый материал, угодить начальству. Один из них это Антон И. Богданович: «*О его научных работах по расколу – пишет он – можно говорить с оговорками. В них нет ни научного беспристрастия, ни желания критически разобратся в богатом материале, который, благодаря условиям службы, накопился в его руках. Говорит ли он о раскольниках или о сектантах, как хлысты или молокане, перед нами не беспристрастный исследователь, а везде чиновник, взирающий на начальство, которому он стремится угодить. Бранчивый тон, прокурорские приёмы и неблагоприятное толкование слухов и толков – таков Мельников учёный*»¹³.

Самостоятельность позиции П. И. Мельникова в отношении к старо-

¹¹ Боченко В.В., «Очерки поповщины» П.И. Мельникова как произведение публицистики и изображение старообрядческого священства в них, Сб. науч. трудов «Старообрядчество», Москва, 2002, с. 366.

¹² Сначала при нижегородском генерал-губернаторе, затем при Министерстве внутренних дел.

¹³ Богданович А.И., *Годы перелома*, СПб., 1908. С.266.

обрядчеству проявилась и в записке *«О русском расколе»* (1857), где он уже выступал за прекращение политики гонений старообрядцев и восстановление их доверия к власти. Эта позиция объясняется в работе не столько сменой режимов (правление Александра II), сколько переоценкой взглядов автора о враждебном отношении старообрядцев к России только из-за притеснений их со стороны власти и опасениями П. И. Мельникова, что старообрядцы в случае конфликта России с другими странами встанут на сторону противника. Некоторые места были изъяты из *«Записок»* цензурой по причине свободомыслия их автора, но позже были опубликованы первым биографом Мельникова-Печерского – Петром Усовым.¹⁴ Записка особенно важна тем, что в ней представлена классификация религиозных разномыслий, существующих в России, и выделены два согласия: *поповское* и *беспоповское*.

Николай И. Субботин

Основы систематического исследования старообрядческого вопроса были заложены во второй половине XVIII-го века митрополитом Платоном (Левшиным), который, в своей книге *«Увет во утверждение истинны и надежды во евангельския любви»* (1765 г.) выдвигает идею второстепенности обряда в церковной жизни. На такой идеологической основе и учитывая обстоятельства, возникшие вскоре после учреждения старообрядческой Белокриницкой иерархии, профессор Московской Духовной Академии, Николай И. Субботин начал своё исследование по расколу. Используя различные по своему характеру источники, автор провёл основательную критику первых сочинений по истории древле-православной иерархии.¹⁵ Однако некоторым работам Н. Субботина присущ резкий полемический тон и односторонний взгляд на старообрядчество как на «крайне негативное явление русской духовной жизни».¹⁶

¹⁴ Усов П.С., П. И. Мельников, его жизнь и литературная деятельность // Мельников П. И. Полн. собр. соч.: в 14 т. — М.; СПб., 1897. — Т. 1. — 324 с.

¹⁵ Материалы для истории так называемой Австрийской, или Белокриницкой иерархии; Под изд. Н. Субботина. М., 1899; Субботин Н.И. История так называемого Австрийского, или Белокриницкого священства. М., 1895. В. 1. Учреждение раскольнической митрополии в Белокриницком монастыре; Он же. Несколько слов о новейших событиях в расколе. М., 1867; Он же. Современные летописи раскола. М., 1869. В. П. Субботин Н.И. Происхождение ныне существующей у старообрядцев, так называемой, австрийской, или белокриницкой иерархии, М., 1874.

¹⁶ Субботин Н.И. Современные движения в расколе, М., 1865; Он же. Несколько слов о новейших событиях в расколе, М., 1867; Он же. Современные летописи раскола, М., 1869.

В 1897 г. был издан сборник документов **«Материалы для истории так называемой Австрийской или Белокриницкой иерархии»**.¹⁷ Эти документы были взяты составителем из архива Белокриницкой митрополии, о чём говорит сам автор: *«В 1865 году, вскоре после того, как началось дело о присоединении к православной церкви наместника Белокриницкой митрополии епископа Браиловского Онуфрия, коломенского епископа Пафнутия, архидякона митрополии Филарета и других значительных ныне существующей у старообрядцев иерархии (...), присоединявшиеся, в признательность за это участие и в видах содействия моим занятиям современною историей раскола, доставили мне возможность получить из Белой Криницы все хранившиеся в монастыре бумаги, составлявшая архив Белокриницкой митрополии. Архив этот оказался примечательным и довольно богатым собранием, большею частью подлинных, документов, имеющих большую важность для истории Белокриницкого монастыря и особенно для истории Белокриницкой иерархии, за всё время ея существования»*.¹⁸ Учитывая то, что в распоряжении Субботина не было австрийских документов, некоторые сообщения носят легендарный характер. Особое положение при разделении источников на внешние и внутренние занимает группа письменных источников личного происхождения, написанных в форме либо письма, либо скудных автобиографий, авторами которых являются старообрядцы. Но важнейшими работами Н. Субботина по истории поповщины являются **«История так называемого Австрийского, или Белокриницкого священства»** (1895 г.) и **«Происхождение ныне существующей у старообрядцев австрийской или белокриницкой иерархии»** (1874 г.).

Середина XIX - начало XX веков – время осознания наукой и общественной мыслью того, что старообрядчество представляет собой сложное и противоречивое явление, подлежащее самому внимательному изучению. То есть, изучение староверия окончательно перемещается в духовно-академическую среду. В итоге, синодальными историками были созданы исторические сочинения, актуальные для изучения истории раскола Русской православной церкви и в настоящее время.

Ведущую роль в распространении научного знания о Белокриницкой старообрядческой иерархии принадлежит духовным журналам. При Казанской духовной академии было решено начать издание духовного жур-

¹⁷ Субботин Н.И., *Материалы для истории так называемой Австрийской или Белокриницкой иерархии*, М., 1897.

¹⁸ Субботин Н.И., *История Белокриницкой иерархии*, Том. 1, Москва, 1874, С. IX-X.

нала, направленного против раскола в разных видах, получившего название «**Православный собеседник**».¹⁹ В редакции журнала, издававшего при Братстве св. митрополита Петра, работал и Н. Субботин, который поставил перед собой задачу: «издание и распространение книг, содействующих обличению раскола».²⁰ С той же целью, в журнале «**Братское слово**» он вёл рубрику «**Летопись современного раскола**», где лично помещал многочисленные отчёты противораскольнического действия, несущие ценную информацию о жизни старообрядчества.

Румынские источники

В Румынии вопросы по церковной старообрядческой иерархии затрагивались зачастую исследователями, интересующимися старообрядческим населением этой страны. Первая румынская работа, посвящённая данной теме, была написана Нижнедунайским епископом Мельхиседеком (Штефэнеску) в 1865 году – «***Lipovenismul, adică schismaticii seu rascolnicii și ereticii rusești. Despre autori ruși și izvoare naționali române***», издана в Бухаресте в 1871 году. Её автор представляет старообрядчество таким, каким его видела официальная русская церковь в то время, описывая «секту раскольников-липован» в основном отрицательно. К таким «тенденциозным» исследованиям добавляем труд буковинского историка Иона Нистора (1947 г.), а также путевые записки иеромонаха Парфения, посланного из Москвы с заданием обратить старообрядцев в официальную церковь.

К сожалению, подобные работы укоренили в Румынии идею, что через церковную реформу Никон желал лишь скорректировать ряд отклонений в обряде, а также ошибки, возникшие во время переписи церковных книг (авторы Ал. Арборе, В. Кокош, П.И. Давид, М. Маринеску и другие).²¹

Говоря о работах, посвящённых истории Белокриницкой иерархии, нельзя обойти вниманием «**Тульчинскую летопись**», найденную два-

¹⁹ В перечне православных периодических изданий, содержащих научные исследования церковного раскола, присутствовали как журналы общецерковной направленности: «**Богословский вестник**» (Сергиев Посад), «**Христианское чтение**» (Санкт-Петербург), «**Церковные вестник**» (Санкт-Петербург), «**Странник**» (Санкт-Петербург), «**Душеполезное чтение**» (Москва), так и специализирующиеся непосредственно на расколоведении. Среди последних – журналы «**Православный собеседник**» (Казань) и «**Православное обозрение**» (Москва).

²⁰ Отчёт по Братству св. Петра митрополита за 1886 год // «Братское слово», 1887. № 2. С. 125.

²¹ И. Евсеев, С. Молдован, Предисловие к книжки *Тульчинская летопись*, Бухарест, 2002, с. 9.

дцать лет тому назад в Румынии, в Русской Славе (уезд Тульча). *«Автором настоящей летописи является Василий Полиектович – один из активнейших деятелей старообрядческой общины своего родного города и многих сёл Добруджи».*²² Автор не указывает точную дату начала своих записей, но можно предположить, что первые страницы относятся к последним десятилетиям XIX века. Заканчивается это своеобразное повествование 1941-ым годом²³, и связано оно с двумя основными этапами в истории старообрядцев Румынии: создание Белокриницкой иерархии и присоединение старообрядцев города Тульча к старообрядческой Белокриницкой иерархии. В целом летопись охватывает события начиная с 1846 г. по 1959 года и рассказывает о липованах г. Тульча и проживающих в сёлах Сарикей и Русская Слава.

Уместно говорить здесь и о недавно найденной рукописи под названием *«Повесть о происшествии христианской церкви у Турции державы, и како устроилась архиерейская кафедра за Дунаим, у Турции, у Слави. Сочинена Осифом Гончеровым»*,²⁴ написанной по свежей памяти самого автора сразу же после представленных событий, начиная с 19 сентября 1846 года. Эти события связаны с восстановлением древлеправославной иерархии в Белой Кринице путём присоединения к староверию митрополита босно-сараевского Амвросия, а также с устройством древлеправославной епископальной кафедры в Добрудже с резиденцией в Славском монастыре.²⁵

²² Сын архитектора Полиекта Александрова, Василий Полиектович стал известным мастером столярных дел и был глубоко верующий человек. В 1950 г., удалился в монастырь «Успения Пресвятой Богородицы» (с. Русская Слава), приняв иноческое имя Виарнон.

²³ Это произведение было представлено Андреем Ивановым и Светланой Молдован на первом национальном семинаре русских-липован Румынии в с. Сарикей в 1995 году. В ноябре 1995 г., в Москве, на Международной конференции *Живые традиции: результаты и перспективы комплексных исследований русского старообрядчества*, Андрей Иванов представил участникам сведения о *Летописной деятельности В. П. Александрова* – работа была опубликована в сборнике - Мир старообрядчества, Москва, Росспэн, 1998 г. Отрывки из Тульчинской летописи были опубликованы в газете «Зори» (№ 1/1999, 6/2000).

²⁴ По краткой характеристике **Ф.Е. Мельникова** «Осип Семёнович Гончар был казачьим атаманом, знаменитым староверским деятелем, тонким и умным, неутомимо деятельным и предприимчивым... Он дожил до глубокой старости, переселился в Россию и здесь, в Черемшанском старообрядческом монастыре на Волге, скончался в 1880 году, приняв постриг под именем Иоасафа» (Ф.Е. Мельников, *Указ. соч.*, Барнаул, 1999, с. 207);

²⁵ **Ф. Кирилэ**, *Повесть Осипа Семёновича Гончарова об основании Архиерейской кафедры староверов*, Сб. статей: *Культура русских-липован в национальном и международном контексте*, Бухарест, 2013, с. 189.

После 1990 года, в Румынии вопросы истории раскола, в том числе вопросы старообрядческой иерархии, затрагивались зачастую в научных трудах профессора Фёдора Кирилэ, посвящённые истории, культуре и языку русских-липован, и в книге Александры Феноген – *«Староверы. История. Митология. Литература»* – обе опубликованные в отдельных изданиях ОРЛР.

Отрадно также отметить, что в последние два десятилетия сформировалась целая плеяда специалистов Общины русских-липован Румынии, которые посвятили свои исследования истории и культуре русских-липован. Особо выделяются Александр Варона, Филип Ипатёв, Леонте Иванов, Палагея Радион, Светлана Молдован, Александра Феноген, Аксиния Красовски, Павел Тудосе.

Последним из них была написана новая важная работа, посвящённая истории и жизни русских-липован на протяжении более трёх веков и до наших дней. Речь идёт об интересной книге, опубликованной на румынском языке *«Русские-липоване Румынии - история и современность»*.²⁶

Наиболее плодотворную деятельность на поприще исследования старообрядцев Румынии (липован) провёл яский профессор, доктор филологических наук, Леонте Иванов. Одно из дел жизни Л. Иванова – воскрешение памяти крупного деятеля старообрядчества, покоившегося в родном селе, Маноля, Ф.Е. Мельникова (два года назад вышел в переводе Л. Иванова первый его том *Истории Древлеправославной церкви*). Сосредоточность научных интересов Л. Иванова на работе в архивах проявляется в книге *«Русские-липоване в исследованиях и документах»*. К разделу *«Тайные миссии в Румынские Княжества»* относятся Бессарабская действительность в переписке И.С. Аксакова, а также *«Записки о заграничных раскольниках»* Николая И. Надеждина.

Надо также отметить, что правление ОРЛР ежегодно проводит научные международные или национальные симпозиумы, издаются книги по истории и религии русских-липован и сборники научных докладов и сообщений. Ежемесячно выходят публикации Общины: «ЗОРИ» (газета информационного и культурного характера) и «Китеж-град» (культурно-исторический журнал).

²⁶ Книга вышла из печати в издательстве «C.R.L.R.», București, 2015, 500 p., а официальная презентация её состоялась 19 декабря 2015 года в прекрасном старинном здании Музея истории города Брэила.

Вышеупомянутые работы помогут нам легче анализировать процесс образования старообрядческой Белокриницкой иерархии и её последующего развития в разные периоды истории, а также объяснить такие сложные вопросы, как: причины образования Белокриницкой иерархии, распространение и утверждение, эволюция государственной политики в отношении Белокриницкой иерархии, причины расколов внутри старообрядческой церкви, восстановление системы епархиального управления и церковной жизни, роль видных иерархов старообрядческой церкви, а также их жизнь и отношения с властью и мирянами в различные периоды своей истории.



СВЯЩЕННИК ПЁТР МАТАСОВ: НОВЫЕ ШТРИХИ К ПОРТРЕТУ (ОДЕССКИЙ ПЕРИОД)

Алла ФЕДОРОВА,
Украина

В истории старообрядческих общин ещё остаётся немало «белых пятен». Не являются исключением и одесские старообрядцы. В Одессе старообрядцы известны с конца XVIII ст., они сыграли немалую роль в истории развития города – экономической, культурной, политической и т.д. Несмотря на то, что история одесской общины обращает на себя внимание исследователей, всё же целостная картина на данный момент не восстановлена полностью. Следует также заметить, что некоторые отображённые аспекты по старообрядцам Одессы требуют уточнения.

В данной статье мы обращаем внимание на священника Петра Ивановича Матасова, который непродолжительное время служил в Одессе. Устоялось мнение, что он священнодействовал в Одессе с конца XIX в., а в 1905 году его сменил о. Стефан Кравцов (будущий измаильский епископ, а позже белокриницкий митрополит Силуян [19]). Так, А. Пригарин и Ю. Горбунов указывают: «*В конце XIX века у одесских староверов, приемлющих священство «Белокриницкого рукоположения», появился свой священник - о. Петр (Матасов)... На место о. Петра заступил в 1905 году о. Стефан (Кравцов)...*» [18]. Эта же информация подаётся на сайте «Старообрядчество Украины» в справочном материале по истории одесской общины: «*Конец XIX века появился свой священник о. Петр Матасов (до 1905 года)*» [14]. Однако документы фонда Канцелярии архиепископа Московского и всея Руси Российского государственного архива древних актов позволяют констатировать, что Пётр Иванович Матасов и Стефан Киприанович Кравцов служили в Одессе в начале XX в. одновременно, а не последовательно, только в разных приходах: первый был окружником, второй - неокружником.

Деятельность священника Петра Матасова во время его священнодействия в Одессе на основе архивных материалов мы и рассмотрим в данной статье.

В последней трети XIX — начале XX в. в среде старообрядцев-поповцев не было единства. После появления в 1862 г. «Окружного посла-

ния», подготовленного И. Г. Кабановым (Ксеносом), старообрядцы разделились на окружников и неокружников, в т.ч. и одесские. При этом неокружники в Одессе преобладали.

В 1905 г., с провозглашением начал веротерпимости, начался, по определению известного старообрядческого апологета Ф.Е. Мельникова, «золотой» век старообрядчества [15, с.407]. В связи с изменениями государственной политики в Российской империи по отношению к другим вероисповеданиям (в том числе и к старообрядцам), сменой «гнева на милость», началось активное строительство и обустройство старообрядческих церквей в разных уголках страны.

В Одессе в 1905 г. купец 2-й гильдии Дмитрий Кириллович Ларионов обустраивает церковь на втором этаже собственного дома по ул. Успенской, 121.

Дмитрий Кириллович Ларионов - владелец мельницы и макаронной фабрики, основанной в 1878 г. Производство купца находилось по адресу ул. Мещанская, 2. Годовой оборот, по данным Л. Езиоранского (на 1909 г.) – 100 000 рублей [13, Д 2870, 8709], по данным В. Варзара (на 1912 г.) - 177 620 рублей [2, с.124]. На предприятии трудилось 35 человек, производственный процесс обеспечивал паровой двигатель мощностью 35 л. с.

Д. Ларионов под храм выделил 6 квартир, также две квартиры оставил для нужд священника и дьяка. Обустройство храма требовало немалых финансовых затрат: на сооружение церкви Д. К. Ларионов предполагал потратить не менее 2000 рублей. Немалые издержки, если учитывать, что помещения, которые он выделил для церкви, приносили доход 1000 рублей в год [8, л.23 об.]. Иван Цепов, помощник строителя церкви, в своём письме к архиепископу московскому и всея Руси Иоанну (Картушину) от 7 апреля 1905 г. просил заказать для храма иконостас, и для него золотые или простые иконы; указывал размеры будущего храма: около 15 аршин длиною (10,7 м), ширины около 8 аршин (5,7 м), вышины около 9 аршин (6,4 м), а иконостас - где-то вышины 7 ½ аршин, а шириною тоже 7 ½ аршин (5,3 м). Он надеялся, что *«может быть лица сделавшии нам письменное заявление о помощи в постройке храма Господа М. И. Кузнецов, С. М. Кузнецов, Ф. С. Рахманов, П. С. Рассторгуев, И. А. Травкин и А. И. Морозов и может быть эти доброжелатели пожелают увековечить о себе память устройством иконостаса и святых икон, а мы будем о них молиться Богу в новом храме»*. Поиск спонсоров среди известных московских меценатов было личной инициативой Ивана Цепова. По его словам, Д. Ларионов просил лишь заказать иконостас и иконы *«и получиши дабы неосмеялись нам роздорников неокружники г.Одессы»* [8, л.23-23 об.].

Видимо помощь из Москвы была предоставлена, и в конце 1905 г. сооруженный в доме Д. К. Ларионова храм был освящён во имя Святого Николы Чудотворца. В этот храм архиепископом московским Иоанном и был направлен протоиерей Петр Матасов. Это был окружнический приход, и устроители храма, как мы видим из приведенной выше цитаты, прилагали все усилия, чтобы он был не хуже, чем уже существующий неокружнический.

В Одессе всё же, как мы упоминали выше, численно преобладали неокружники. Их центром была церковь Покровы Пресвятой Богородицы, где служил о. Стефан Кравцов, а старостой был влиятельный купец Варфоломей Антонович Дубинин [21], директор торгово-промышленной фирмы «А. К. Дубинин». Вероятно, в собственном доме В. Дубинина по ул. Старорезничная 5 и размещался этот приход. С 1906 по 1910 гг. община построила новый храм на углу улиц Преображенская и Малая Арнаутская.

Е. А. Агеева указывает, что Петр Иванович Матасов с 1903 г. служил священником астраханского старообрядческого храма, затем протоиереем в Одессе и Херсоне [1, с. 282]. (Кстати, Е. А. Агеева на международной научной конференции «Русское старообрядчество в условиях многоэтнического пространства: история, культура, традиции» (22–24 октября 2010 г., г. Киев, Украина) делала усный доклад на тему: «Старообрядческая жизнь начала XX века в переписке херсонского протоиерея о. Петра Ивановича Матасова»). Нам удалось выявить, что в 1905 г. о. Петр служил в хуторе Подтихов (ныне Калачевский р-н, Волгоградской области РФ), как сам указывал, в «глухом уголке» [3, л.87]. В его приход кроме хутора Подтихов входили хутора Самодуровка, Каменский, Малая Лучка и скиты.

9 сентября 1905 г. со станции Пятиизбенской он пишет довольно обширное письмо архиепископу Иоанну на 17 страниц. В нём сообщалось о торжественной встрече окружного атамана, который приезжал с ревизией правлений, книг, производил осмотр лошадей и амуниций. П. Матасов обращался за разъяснениями к архиепископу по вопросам брака: можно ли венчать малолетних, т.к. гражданский закон запрещает вступать в брак до 18 лет, можно ли венчать ночью в другом приходе и т.д., что, в общем-то имело место в регионе. Особенно П. Матасов ходатайствовал за *«улучшение материального быта хуторского духовенства»*, поскольку попечители не выполняли должным образом свою работу – не открывали вовремя дверь храма (ключи только у них), не доставляли хворост, просвиры и т.д. Он писал: ужасно, что *«хуторской новый... священник всецело, по своей плохой обеспеченности и по своему содержанию «находится в руках и в подчинении своих прихожан»* [3, л.93 об.].

Также в письме был описан конфликт, когда в Подтихове не дали переносной алтарь для службы в Самодуровке на Успение Пресвятой Богородицы. Возможно, это и поспособствовало смене места служения о. Петром. Надо заметить, что прежний священник Хутора Подтихов – Кириак Лебедин, «священник очень разумный и развитой», как его характеризовал диакон Алексей Прокопьевич Богатенков в отчёте по Донской епархии за 1902 г., также не получал помощи от прихода, не находил должного понимания со стороны попечителей [16, л. 9 об. - 10]. Исходя из этого, можно сделать вывод о довольно сложном приходе, в котором пришлось служить П. Матасову. И сменил он приход, как бы мы сегодня выразились, не из-за профессиональной непригодности, а из-за непонимания с прихожанами. Анализируя переписку Петра Матасова с епископом, можем сделать вывод, что он был довольно образованным человеком.

Будучи уже священником в Одессе, Петр Матасов пытался вернуть свою репутацию, которая пошатнулась во время прежнего места служения. 16 марта 1907 г. в письме архиепископу Иоанну он указывал: *«все нападки на меня во время проживания моего в оной станице [Пятиизбенской. – А.Ф.] и хуторах были ложны; что своеручно подтверждает один из главных руководителей этого духовного погрома»* [5, л.58 об.] - главный уставщик старообрядческого Никольского храма Пятиизбенской станицы Василий Ефимович Евсеев, письмо которого к Петру Матасову от 03.03.1907 [5, л. 59 об. - 60] прилагалось.

9 января 1906 г. Д. К. Ларионов, устроитель Никольского храма в Одессе, и его помощники П. М. Санютин и И. Н. Цепов уведомляли архиепископа Иоанна: *«присланный Вами священник о. Петр Матасов служит очень хорошо и великолепно»*. Однако не всё получалось так, как хотелось, особенно тяготило преобладание неокружников, указывалось, что в церкви нет *«хорошего пения, да и петь-то некому, если и есть какие певчие, да и те поют по-неокружнически и по-безпоповски»* [4, л. 1 об. – 1а]. Устроители церкви просили известных меценатов А.И. Морозова и М.С. Кузнецова вновь оказать помощь на сей раз на содержание певчих или же прислать в Одессу кого-либо из своих. Видимо, просьба была выполнена, поскольку во время поездки в Крым в 1908 г. (о чём мы расскажем ниже) Петр Матасов планировал с собой взять певчего – тенора Гурия Герасимовича Сурина, ранее служившего у московской купчихи Миловановой П.И.

В начале служения судьба преподнесла Петру Матасову ещё одно испытание – умер измаильский епископ Анастасий [20]. 25 февраля 1906 г. он в письме к архиепископу Иоанну просит принять его под юрисдикцию московского архиепископа [4, л.4; 16].

Но нашлись инициаторы, которые решили ходатайствовать за возобновление Измаильской епархии. 17 апреля 1906 г. попечитель Никольского храма Д. Ларионов и его помощники пишут письмо Освященному Собору, в котором сообщали:

«К нам приезжала 15 апреля с.г. депутация от Измаильской епархии проездом на собор с приглашением принять и вместе с ними ходатайствовать пред освященным собором о возрождении измаильской архиепископии и о назначении на оную старейшую архиепископию преосвященнейшего Арсения епископа Уральского. Мы прихожане одесского храма вполне сочувствуя их желанию немедленно же им вручили с своей стороны доклад на имя собора о нашем с ними единомыслии (Всепокорнейшая просьба от 15.04.1906 [9, л.39 об.] – А.Ф.).

Ныне же мы находим необходимым, а поэтому и посылаем на собор настоятеля нашего храма благоговейного священноиерея Петра Матасова, которого и просим допустить в ваши заседания с правом голоса, которому мы и поручаем защитить все наши церковные интересы Измаильской епархии и др.

Главнейшая же цель нашего посланника заключается в том, чтобы он выразил желание всего нашего прихода и близживущих к оному православных старообрядцев, что так как очень много проживает на юге России неокружников, а поэтому все желают видеть за особо выдающиеся труды на пользу Христовой церкви смиренного и боголюбивейшего епископа Арсения уральского архиепископом измаильским, а архиепископа Иоанна московского митрополитом московским и всея России...» [10, л. 3-3а].

В этот же день, 17 апреля, была дана и телеграмма архиепископу Иоанну с извещением о том, что Матасов выехал на Собор [9, л. 42]. Можно сделать вывод, что Петр Матасов пользовался авторитетом не только у прихожан Никольского храма, но и соседних приходов, поскольку ему доверили выразить их волю.

Несмотря на ходатайства, Арсений Уральский всё же не возглавил Измаильскую епархию. До 1907 г. она находилась в управлении архиепископа Иоанна, а потом была передана епископу Бессарабскому и Подольскому Петру.

Позже Петр Матасов был в составе комиссии по проверке наследников покойного владыки Анастасия. Практически все документы готовил он лично и закончил их в начале ноября 1908 г. [11].

Смеем предположить, что окружническая церковь появилась в городе с целью искоренения раздора, примирения. Окружники Одессы проводили разъяснительную работу, различными методами пытались привести к идее примирения неокружников и окружников. Активно

подключился к данному процессу и еп. Одесский Кирилл. Так, Иван Цепов 23 мая 1906 г. извещал архиепископа Иоанна о положении дел в храме и о трудностях примирения: «...наш храм пока все в одном положении хотя и прибавляется понемногу приход, но очень медленно. Многие, не интересуясь спасением своим, жалеют оставить неокружнический храм, превосходящий наш и величиною, и красотой, и торжественностью богослужения, и пением (подчёркнуто мною – А.Ф.), и иные все ожидают примирения. Теперь приходится констатировать как факт, что труды по изданию книг О.Кириллом Одесским и Щита Веры не пропали даром, а принесли немалую пользу для ознакомления неокружников со своими пастырями и своею раздорническою церковью. Прежде их духовенство вбивало в голову, что их церковь истинная и почти безгрешная, а мы окружники великий содержим грех, и они от нас состоят как небо от земли или, как недавно выразился одесский неокружнический священник о. Стефан Кравцов, между ими и нами есть пропасть велика. И когда мы здесь разослали бесплатно неокружникам около 100 книг от неизвестного лица, то после этого у многих мнение переменялось и не только у прихожан, но и у попечителей их храма и некоторые из них стали публично заявлять, что они прежде о себе и окружниках были совсем другого мнения, а по прочтении книг уже свой взгляд совсем переменили. И действительно, у них здесь было два собрания: одно в позапрошлом воскресенье, и другое на Духов день. И на этих собраниях, как рассказывают очевидцы их же прихожане, что все их прихожане единогласно требуют от духовенства, чтобы они примирились с нами, так как они прихожане сами знают что причин никаких нет и что касается приноса пятой просфирою за Царя то заявляют они: дело ваше - хотите приносите, а хотите нет. Но они, прихожане, желают немедленно примириться, а поэтому они выбрали двоих уполномоченных Тюрин Никиту Ивановича и Кондрашова Панфила Никифоровича, оба попечители и оба прочитали Щит веры, и оба сторонники примирения. И им прихожане выдали окончательную доверенность для примирения без контрактов. Во время переговоров их епископ и диакон все время молчали, а священник все говорил, что едва ли будет примирение, а если и примиримся, то в Одессе будут два попа, и он тоже едет в Москву к 1-му Ююня, где у них будет п.Собор и съезд.

Я незнаю как приготовились Вы и все наши к 1-му Ююню, но неокружники всего юга теперь решили примириться, а поэтому и у как члена церкви прошу Вас владыка святей со своей стороны принять меры к примирению, может быть и угодно богу, чтобы примирение церковей и совершилось во время Вашего архиепископства. Но я уверен, что Вы заключите только такой мир и безо контрактов какого только

без нарушения истинны ибо невсякий мир бывает на спасение, но бывает мир и на погибель православным христианам.

Я как недуховный, а поэтому по своему личному мнению разумеваю, что тут много мешают примирению и попы, которые боятся как бы у них не убавился доход. А поэтому это необходимо Вам принять во внимание как только вопрос этот подходить ближе к делу будет. По моему мнению нам теперь уступать им не следует. Если придется еще раз уничтожить окружное послание нам, то пусть и они уничтожат первый их собор бывший при Антонии и 11 священниках в деревне Давыдовой как несогласный с теперишним их учением...» [12, л. 18-19 об.].

Представленное извещение довольно ярко показывает, насколько сильно старообрядцы Одессы ратовали за объединение.

1-2 июня 1906 г. на Первом всероссийском съезде мирян-неокружников в Москве обсуждался проект о примирении с окружниками, а 5 июня на Рогожском кладбище был подписан акт о примирении: со стороны неокружников его подписал и одесский иерей Стефан Кравцов [12, л. 42]. Однако полного согласия не удалось достичь. 9 апреля 1907 г. на соборе в Бендерах было подписано очередное примирение, которое подписали также епископ Балтский и Одесский Кирилл, одесский священник Стефан Кравцов и диакон Федор Гусяков, а также депутаты г. Одессы В. Дубинин, Н. Тюрин, П. Кондрашов.

Подписал акт примирения и епископ Бессарабский и Подольский Петр, которому после примирения, 23 июля 1907 г. была передана Измаильская епархия.

После подписания в 1906 г. акта о примирении Петр Матасов, видимо, некомфортно себя чувствовал в Одессе, неоднократно задумывался о смене места служения: например, просился на Рогожское кладбище [7, л. 47 об.; 8, л.11], но получал отказ. Просился и на Тверскую общину, но его кандидатуру не поддерживали из-за большое количество детей [8, л.10 об.].

В письме к архиепископу Иоанну от 18 июля 1906 г. П. Матасов пишет: *«Вследствие состоявшегося мира так называемых неокружников, поэтому может быть я буду здесь лишним»* [4, л.27]. Стали происходить соединенные моления, в большой моленной, бывшей неокружнической (на первом соединенном молении присутствовал и благочинный Трофим Чигин [4, л. 26]). Результатом примирения стало количественное уменьшение Никольского прихода.

Прихожане Никольского храма — Д.К. Ларионов, П.М. Санютин, П.Л. Гладков, И.Н. Цепов, А.Ф. Давидов, П.М. Поддерегин, П. Привалов, Ф.М. Сипаткин, И.С. Ивлев преподнесли о. Петру в подарок крест: *«Мы нижеподписавшиеся прихожане вверенного Вам храма высоко ценим*

Ваши заботы, труды и попечения, с наслаждением слушаем Ваши поучения. С благоговением взираем на Ваше великолепное священнослужение. С радостью смотрим на Ваши тактические поступки, которыми Вы расположили тех, кои прежде ратовали против нас, а своим смирением Вы победили (подчёркнуто мною – А.Ф.).

В ознаменование нашего к Вам уважения мы грешнии просим Ваше благословение принять от нас в день Вашего Ангела святой крест для ношения на персех и молим Бога да будет оное знамение победы на преумножение церкви христовой на славу нам и на страх врагам» [4, л. 28].

Таким образом, прихожане отмечали большую заслугу о. Петра (Матасова) в деле примирения. Однако общество бывших неокружников было против ношения П. Матасовым преподнесенного креста, чем он был огорчён и просил архиепископа Московского и всея Руси Иоанна разрешить спор.

Петр Матасов был весьма ответственным, старался строго выполнять все просьбы высшего руководства. Так, по поручению архиепископа Иоанна 29 июня 1906 г. был созван в Вилково съезд, на котором был избран духовный совет в составе трех священников – Т. Чигина, П. Матасова и С. Сучкова и трех попечителей для ревизии церквей и монастырей [4, л. 26], таким образом, о. Петру доверяли довольно ответственные задания.

Никольский приход высоко ценил о. Петра, пытался оградить его от возможных неприятностей. Такой вывод можно сделать из прошения Д.К.Ларионова архиепископу Иоанну от 25 ноября 1906 г.:

«Я наслышан от О. Петра, что он Вами назначатся за границу по делу Архидиякона Тавриона. Ввиду предстоящего у нас торжества храмового праздника Святителя и Чудотворца Николы шестого декабря, а также Торжественного праздника Рождества Христова и Богоявления Господня, всепокорнейше просим Вас Владыко святой не найдете ли возможным освободить нашего священника О.Петра от этого поручения. Тем более что я имею сведение, что большинство на стороне виновного. Могут оскорбить священника» [4, л. 72, 73 об.].

Однако 3 ноября 1906 г. Петр Матасов уверял архиепископа Иоанна в готовности *«точного и неуклонного исполнения Вашего поручения»* (правда, денег у него на поездку не было – предполагал *«сделать заем»*), 28 ноября 1906 г. вновь подтверждалось согласие [4, л.71, 74 об.] (уже после прошения Д. К. Ларионова). Сеем предположить, что поездка все же не состоялась.

3-4 апреля 1907 г. П. Матасов с епископом Иннокентием совершил поездку в посад Вилков по делу игумена Петропавловского монастыря Галактиона. Описывая поездку, он обращает внимание на финансовую

сторону: «Всю эту поездку В[лады]ко неизвел не копейки, даже и тогда когда я ему выправил билет с именованьем сана, т.е. «старообрядческий епископ Иннокентий Нижегородский» Немало было трудов без билета выправить билет и именоваться иерархом, и все это менее часу... Слава Богу он счастлив...» [6, л. 28-28 об.].

В Одессе Петр Матасов терпел финансовые трудности, поскольку Д.К. Ларионову было в тягость содержать моленную и священника с таким большим семейством.

13 апреля 1907 г. о. Петр сообщает архиепископу Иоанну: «Сего числа мною с согласия уважаемого Димитрия Кирилловича Ларионова посланы престольные письма прежним благотворителям Святого храма нашего: А. И. Морозову, М. И. Кузнецову, С. М. Кузнецову, П. И. Расторгуеву и И. А. Пуговкину, в коих упомянул истечения года пожертвования их, и уведомил, что я еще оставлен здесь Его Высокопреосвященством Архиепископом Иоанном, и по этому просил их несоблаговоят-ли они пожертвовать на содержание священника?

В виду сего может быть они обратятся за советом к Вашему Высокопреосвященству, то покорнейше прошу Вас Возлюбленный Архиепископ Иоанн, посоветуйте им прислать сюда на содержание священника. Да еще не будет-ли когда какой через Вас денежной рассылки по церквам, или за кого помолиться, то также умильно прошу Вас не забудьте меня нижайшаго здесь без прихода...» [6, л. 27 об.]. Последняя фраза дает основание предположить, что приход Никольской церкви фактически не существовал, и доходов не приносил.

29 января 1908 г. П.Матасов пишет Иоанну, надеясь на дополнительный доход: «В бытность Вашу в Одессе, Вы изволили говорить относительно крымских курортов (Севастополь, Ливадия, Ялта, Феодосия, Керчь, Евпатория, Анапа, Новороссийск и пр.), и по приезде Вашем в Москву я ожидал от Вас бумагу с благословением посетить те места.

Если Ваше Святейшество соизволит на это, то я готов служить Вам. Поеду, поищу своих христиан, о чем и донесу Вам. Также не найдется-ли там помещения, у нашего христианина для св. алтаря и постоянного выезда священника, для чего предполагаю с собой взять: святой алтарь и певчаго (Гурий Герасимович Сурин. Тенор, служивший у Миловановой П.И., а теперь он служит у нас). Поставим св. походный алтарь, отслужим божественную литургию и исправим все христианские требы, что душеполезно и спасительно.

И так если Вы соизволите, то благоволите прислать поручение и на дорогу с харчем для двоих.

А может быть еще Вам, кроме этого, куда нибудь понужнее следует съездить, хотя бы и на край света, я с удовольствием любя Вас,

готов служить Вашему Высокопреосвященству. Даже если бы был какой случай в сопровождении Вам, или что другое всегда готов Вам услужить...» [7, л. 8 об.].

На это 12 февраля 1908 г. было написано благословение: «Сим благословляю Вас, четный о. Петр по мере надобности навещать христиан приезжающих в крымские курорты для лечения, а равно и постоянно проживающих в тех местностях христиан нашего исповедания и совершать для них всякое богослужение и духовные требы; а если представится возможность, то совершать и божественную литургию, поставляя походный храм в чистой и соответствующей сему комнате» [7, л. 9].

23 мая 1908 г. о. Петр пишет епископу Александру, помощнику архиепископа Иоана: «Теперь самое время исполнить это предписание, ибо праздники проходят, а народ в курорты съезжается.

Но беда в том, что на поездку, хотя на первую, денег нет и просить уважаемого Димитрия Кирильевича, по его скупости, никак нельзя. Он и без того считает себя обремененным; это видно из того, что часто вспоминает как ему дорого обходится содержать молельню, даже две прошедшие родительские не велел молиться, а в особенности теперь. Так как совояченицы его упростили перенести стенку в моленной с постановкой креста да на четырехподставаринах колокольню и теперь считает это страшным ненужным расходом. Также не смею просить и самого возлюбленного Архипастыря Иоанна, которому земно кланяюсь и прошу прощения, благословения и святых его молитв о мне...» [7, л. 32].

7 июня последовал ответ непосредственно от архиепископа Иоанна: «Что касается вашей поездки по курортам, по данному вам мною благословию, то вы давно бы могли объехать. Средства на дорогу в один конец у вас наверное найдется, а оттуда наградят вас с избытком.

На курортах москвичи решили готовить квартиру и священнику и церковь с тем чтобы священник жил там постоянно в течении полугода.

Но пока это не устроено вы можете, если желаете съездить туда по даному вам ранее мною благословию» [7, л. 34-34 об.].

15 июля 1908 г. о. Петр пишет доклад о поездке по Крыму к старобрядцам — посетил Севастополь, Ялту, Керчь и др., предлагал: «От всей души желаю и прошу Ваше Высокопреосвященство послать туда священника, просветить ту сторону.

А что же касается материальной стороны моей поездки, то я угодил по незнанию своему не в сезон и к моему несчастью не было никого приезжих купцов из Москвы...» [7, л. 40].

П. Матасов был довольно инициативным. Вероятно, разнообразные идеи приходили ему в голову в надежде улучшить и своё положение. Так, 23 мая 1908 г. он предлагает архиепископу обустроить в Иерусалиме собственную старообрядческую церковь с убежищем, если не с монастырем, поскольку в последнее время возросло туда паломничество старообрядцев. На что получен ответ: *«Иметь церковь желательно, но нужны большие средства, которые в настоящее время нужны на постройку храмов у себя — в России»* [7, л. 31 об.-34].

12 июня 1909 г. епископ Балтский и Одесский Кирилл переводит Петра Матасова в Херсон в храм Введения Пресвятыя Богородицы к более состоятельным купцам братьям Тропиным, поскольку, как он сам признавался, *«Дмитрию Кирилловичу в тягость было меня содержать с семейством на свои одни средства»* [8, л. 22]. О.Петр заступил место ранее проживавшего там о. Саввы, которому епископ Кирилл не повелел жить в миру, а на его место Д. К. Ларионов выписал о.Иоанникия из Жуковцов (предполагаем Винницкой обл.) [8, л. 22-22 об.].

Таким образом, в начале XX в. в Одессе существовало два прихода старообрядцев-поповцев. В сооруженном купцом Д.К.Ларионовым окружническом приходе – Никольской церкви - служил о. Петр (Матасов) с 1905 года, а не до 1905 г., как считалось ранее. Одновременно в неокружническом служил о. Стефан (Кравцов). В 1906 г. окружники и неокружники Одессы примирились, в чем окружники признавали большие заслуги Петра Матасова. Однако примирение привело к общим молениям, которые проводились в бывшем неокружническом храме, который значительно преобладал и по количеству прихожан, и по материальному обеспечению. При таких обстоятельствах Никольский храм, и без того немногочисленный, утратил своих прихожан. В Одессе Петру Матасову жилось довольно скудно, поэтому он брался за любую работу, чтобы получить дополнительный доход для пропитания своей семьи. Именно финансовая сторона повлияла на переезд Петра Матасова в Херсон.

Литература:

☞ **Агеева Е.А.**, 2010, *Династия Богатенко в церковно-общественной жизни Москвы в первой трети XX века. Старообрядчество в России (XVII-XX века)*. Москва, вып. 4, стр.275-326.

☞ **Варзар В.Е.**, 1912. *Список фабрик и заводов Российской Империи*. СПб., гр. XI.

☞ Входящие и исходящие прошения, доношения, извещения, уведомления, 1899-1910. *Российский государственный архив древних актов* (далее - РГАДА), ф.1475. Архив Канцелярии архиепископа Московского и Всея Руси, оп.1, д. 367 (Документы оцифрованы в 2014 г. издательством «Актеон». Режим доступа: <http://www.akteon-elib.ru/RGADA-Fond-1475/>; http://ruvera.ru/lib/archive_episkop/fond_1475).

- ☞ Дела Бессарабской епархии, 1906. РГАДА, ф. 1475, оп. 1, д. 240.
- ☞ Дела Бессарабской епархии, 1907. РГАДА, ф. 1475, оп. 1, д. 241.
- ☞ Дела Одесско-Балтовской епархии, 1907. РГАДА, ф. 1475, оп. 1, д. 249.
- ☞ Дела Одесско-Балтовской епархии, 1908. РГАДА, ф. 1475, оп. 1, д. 250.
- ☞ Дела Одесско-Балтовской епархии, 1909. РГАДА, ф. 1475, оп. 1, д. 251.
- ☞ Дела, поступившие на обсуждение Собора, апрель 1906. РГАДА, ф. 1475, оп. 1, д. 20.
- ☞ Дела, поступившие на обсуждение Собора, апрель 1906. РГАДА, ф. 1475, оп. 1, д. 19.
- ☞ Дело о проверке наследников и душеприказчиков епископа Анастасия, 1908. РГАДА, ф. 1475, оп. 1, д. 242.
- ☞ Дело по сношению с «неокружниками», 1906. РГАДА, ф. 1475, оп. 1, д. 402.
- ☞ **Езиоранский Л.К.**, 1909, *Фабрично-заводские предприятия Российской империи*. С-Петербург.
- ☞ История Одесской общины. *Старообрядцы Украины*. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://sites.google.com/site/staroobradcestvo/church/odessa-1-4>
- ☞ **Мельников Ф.Е.**, 1999, *Краткая история древлеправославной (старообрядческой) Церкви*. Барнаул.
- ☞ Обозрение приходов Донской области, 1902. РГАДА, ф. 1475, оп. 1, д. 298.
- ☞ **Осипов В.И.**, 2012, *Новые материалы к биографии епископа Измаильского Анастасия (1839–1906). Липоване: история и культура русских-старообрядцев*. Одесса, вып. 9, стр. 112.
- ☞ **Пригарин А., Горбунов Ю.**, 2004. *Старообрядцы в Одессе: забытые факты истории. Старообрядчество Украины и России: прошлое и современность*. Киев: ООО „КТИ-Принт”, стр.21-33 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://www.portal-credo.ru/site/?act=lib&id=2994>
- ☞ **Федорова А.И.**, 2010, Избрание и посвящение измаильского епископа Силуана в сан митрополита. *Старообрядчество: история, культура, современность*. Великий Новгород, стр. 167-175.
- ☞ **Федорова А.И.**, 2007, Анастасій – єпископ Ізмаїльської старообрядницької єпархії. *Інтелігенція і влада. Серія: історія*. Одеса, вип.9, стр. 243-250.
- ☞ **Федорова А.И.**, 2016. Одеські купці-старообрядці (кінець XIX — початок XX ст.). *Інтелігенція і влада. Серія: історія*. Одеса, вип. 34, стр. 72-87.



ИКОНОПИСЬ СТАРОДУБЬЯ И ВЕТКИ В ЧАСТНЫХ СОБРАНИЯХ

Михаил Алексеевич ЧЕРНОВ,
Российская Федерация

Ветка – небольшой остров на реке Сож (территория Речи Посполитой, ныне – Гомельская область, Беларусь), названный так по проливу, окружающему его и составляющему ветвь реки. Это край, куда в конце XVII – начале XVIII века активно переселялись староверы и который, наряду с другой областью на юго-западе России – Стародубьем – впоследствии стал одним из важнейших центров старообрядчества. Эти два центра складывались практически одновременно, хотя первые последователи старой веры начали заселяться именно в Стародубье (современные территории Брянской области в России и Черниговской области в Украине). Эти места, покрытые непроходимыми лесами и болотами, были надёжным пристанищем для подвергавшихся жестокому преследованиям противников царской власти и нововведений патриарха Никона. Первые поселенцы появились в Стародубье в конце 1660-х – начале 1670-х годов. Спустя несколько лет туда приезжает батюшка Кузьма из московской церкви Всех Святых на Кулишках со своими «духовными чадами»; при помощи местного начальника, казачьего полковника Г. Коровко-Вольского, они селятся в слободе Понуровка. В это же время в Стародубье появляется и другой священник – отец Стефан из Белева, приехавший вместе со своим сыном Дмитрием и несколькими прихожанами. Активное заселение Стародубья продолжилось и позднее, особенно после 1685 года, когда были изданы двенадцать статей царевны Софьи, направленные на борьбу с «раскольниками». В это время, наряду с Понуровкой и Митьковкой, старообрядцами заселяются и в иные слободы: Демьянки, Белый и Синий Колодези, Замышев, Шеломы. Массовое бегство ревнителей «древлего благочестия» в эти края не прошло незамеченным царской властью: на имя черниговского архиерея и стародубского полковника пришёл приказ вернуть на места прежних поселений беглых староверов и отвратить их

от «вредных» заблуждений: *«чтобы они забеглые народы... прещением градским к новым догматам приводили»*. Тогда многие из старообрядцев во главе со своими священниками, отцом Кузьмой и отцом Стефаном, удалились за рубеж, в польские владения, и поселились на земле панов Халецких. За первыми поселенцами потянулись и другие. Вначале появилась слобода Ветка на одноимённом острове на реке Сож. Через некоторое время вокруг острова в радиусе около 50 километров возникли ещё 16 слобод: Косецкая, Нивка, Грибовка, Карповка и другие. К началу XVIII века Ветка стала крупнейшим центром старообрядчества в этом крае. Первыми её духовными руководителями были известные отцы Кузьма и Стефан; через десять лет после первого заселения Ветки сюда пришёл с Дона иеромонах Иоасаф. При нём началось строительство Покровской церкви, которое закончилось уже после его кончины, в 1695 году. Наивысшего расцвета Ветка достигла уже при его преемнике – отце Феодосии (Воропынине), им была достроена и освящена Покровская церковь. Освящение храма было очень важным событием в истории Ветки, поскольку эта церковь была единственной у старообрядцев. Феодосий и принятые им в «старую веру» беглые иереи «исправляли» приходивших к ним священников и посылали их в старообрядческие общины во все концы страны. Монахи и монахини ветковских монастырей расходились по России, развозили просфоры и воду, освящённые в Покровской церкви, совершали требы и собирали пожертвования. *«Ветка, как рассадник раскола, всюду рассылала по русской земле и особенно в Москву своих учителей и учительниц, проповедников, уставщиков»*. Разносторонней была и хозяйственная деятельность поселений Ветки: старообрядцы вырубали леса, обрабатывали пашню, разводили скот, вели широкую торговлю. Насельники скитов и монастырей занимались традиционными монастырскими рукоделиями – книгописанием и иконописью. Ветковские монастыри являлись центрами обучения грамоте, а также хранилищами древних книг и рукописей. Под сильным влиянием Ветки в первой половине XVIII века находились староверы-поповцы Москвы и Поволжья, Дона и Яика. Процветание Ветки продолжалось до середины столетия; в это время на неё, как источник раскола и смуты, было обращено внимание российского правительства. Так, в августе 1734 года императрица Анна Иоанновна издаёт манифест *«О возвращении беженцев из-за границы на прежнее жилище и о даче им для поправления своего состояния льготы от государственных податей на несколько лет»*. Поскольку никакой реакции на указы не последовало,

довало, в 1735 году по повелению императрицы пять полков под командованием полковника Г. Сытина окружили Ветку. Нашёл он там около сорока тысяч человек: годных для воинского дела брал на службу в армию, насельников рассылал по православным монастырям «для исправления», а мирских жителей отправлял по местам их прежнего проживания. Начальствовавший на Ветке отец Иов был сослан в Иверский монастырь на Валдае, где впоследствии и скончался. Главный оплот старой веры – Покровская церковь была разобрана на брёвна. Ветка была разорена, но через год здесь вновь стали собираться старообрядцы. В 1758 году ими был построен новый храм, куда был перенесён антиминс из старой Покровской церкви. Возродился и Покровский монастырь, где одновременно проживало до 1200 насельников. Но подъём Ветки и на этот раз был непродолжительным. При императрице Елизавете Петровне вышел манифест, приглашавший ветковских беглецов возвратиться в Россию. То же самое было сделано и по повелению императора Петра Третьего, а затем и императрицы Екатерины Второй, которая обещала простить все «преступления» старообрядцев. Но всё это было безуспешно. Тогда в 1764 году генерал-майор Я. Маслов с двумя полками внезапно окружил Ветку и в течение двух месяцев более двадцати тысяч её жителей вывез в Центральную Россию. Оттуда значительная их часть под конвоем была отправлена на Алтай, а больше всего – в Забайкалье. Несмотря на полное отсутствие всякой помощи со стороны властей, они вскоре устроились на новом месте и, благодаря своему трудолюбию, жили довольно обеспеченно. (В этих краях они живут и поныне, местные народы называют их «поляками» и «семейскими».) После этого второго погрома, или «выгонки», Ветка утратила своё значение в истории старообрядчества, а главную роль стало опять играть Стародубье. К концу XVIII века здесь было уже три мужских монастыря и один женский; в посадах (Клинцы, Климово, Святск, Зыбка, Лужки и др.) – 17 церквей, 16 открытых часовен и множество домашних «моленных» и скитских келий. Как старообрядческий центр Стародубье играло важную роль и в XIX, и в начале XX века. В наше время там проживает значительная часть старообрядческого населения; в городе Новозыбкове с 1963 по 2002 год находился духовно-административный центр Древлеправославной церкви (беглопоповского согласия).

Что касается иконописного наследия этого региона, то необходимо подчеркнуть, что под термином «ветковская икона» понимается всё многообразие памятников данного края (включая и Ветку, и Стародубье),

без разделения на отдельные районы или различные слободы. Этого мнения придерживается и Г.Г. Нечаева, одна из первых исследователей иконописи Ветки, директор Ветковского музея старообрядчества и белорусских традиций. На примере музейной коллекции икон из местных старообрядческих храмов она ввела в научный оборот значительное количество памятников. Иконописи Ветки посвящена обстоятельная статья Т.Е. Гребенюк, где она подробно анализирует местную живописную традицию, говоря о заимствовании ряда приёмов мастеров Оружейной палаты и о влиянии на ветковский стиль иконописи Поволжья. Влияние наследия Оружейной палаты на иконопись Ветки отмечала и И.Л. Бусева-Давыдова, прямо указывая, что ближе всего к искусству Симона Ушакова и его последователей оказалось творчество староверов юго-западной окраины государства. Яркость, экспрессивность и самобытность ветковского письма выделяли Д.Е. Мальцева, а также М.М. Красилин. Выявление же художественных и стилистических приёмов разных иконописных центров (собственно Ветка, а также Злынка, Зыбкая и Клиницы) является в настоящее время предметом активных научных исследований.

Ветковские мастера изготавливали иконные доски без ковчега, обычно из древесины мягких пород (осина, тополь), которая сильно подвергалась воздействию жука-точильщика. Как правило, фон и поля покрывались золотом, по которому методом цировки наносились различные узоры; иногда применялось имитационное золочение. Использование цировки и других живописных приёмов на золоте – черновой росписи, проскребки и цветных лаков – говорит о знакомстве местных иконописцев с памятниками иконописи Оружейной палаты. Личное письмо в иконах Ветки было различным: и контрастное вохрение, и максимально сближенные цвета санкиря и вохрений; в них нередко преобладали тёплые тона. Отличительными чертами ветковских ликов являются сильные высветления вокруг рта и подбородка, а также форма верхней губы, как бы нависающей над припухлой раздвоенной нижней. Местные мастера часто выделяли яркой киноварью междугубье и границу нижней губы. К характерным признакам личного в ветковской иконописи можно отнести и изображение глаз (правильного симметричного разреза со слезниками и чуть припухшими верхними веками) и фактурных носов (с шарообразными нависающими кончиками и такими же крыльями), что говорит о прямом подражании мастерам Оружейной палаты. Этот общий стиль личного письма существовал как в монастыр-

ских и слободских мастерских, так и в работах сельских иконописцев, работавших в народной традиции. Яркий колорит ветковской иконы с преобладанием различных оттенков красного, малинового, а также любовь к узорочью и усложнённым композициям сближают её с памятниками Ярославля и Костромы, а повышенная декоративность и обилие растительных орнаментов на полях, фонах (а также в киотах и окладах) – с художественной традицией южных регионов. Основными орнаментальными мотивами являлись виноградная лоза, раковины, листья, гирлянды, различные цветы и букеты.

Говоря о художественных и стилистических особенностях ветковской иконы, было отмечено влияние на неё живописи Оружейной палаты, а также Костромы и Ярославля. Но наряду с ними необходимо упомянуть и немалое влияние другого иконописного центра, который был очень близок к Ветке территориально и духовно, – города Калуги. Здесь в первой половине – середине XVIII века жили мастера, работавшие в традициях Оружейной палаты, но использовавшие старообрядческую символику. Представляется весьма вероятным, что калужская икона этого периода являлась одним из образцов для копирования на Ветке, а упоминаемые художественные приёмы, в том числе приёмы и типология личного письма, были заимствованы именно у неё. Известно, что Калуга была одним из важных центров старообрядчества и играла в его истории значительную роль. Местоположение и разветвленные торговые связи Калуги во многом способствовали её взаимодействию с различными старообрядческими центрами, среди которых первую роль играли Ветка и Стародубье. Интересно отметить, что среди первых переселенцев в Стародубье, а затем на Ветку было немало калужских семей. Ещё большему сближению староверов Калуги и Ветки послужил факт, что привезённая на Ветку её духовным наставником Феодосием одна из главных святынь – старинный иконостас происходил именно из Калуги. В одном из калужских храмов – Покровской церкви из-за ветхости здания не совершались службы, но находились престол и антиминс, освящённые ещё до Никона. Феодосий тайно ночью, в Великий Четверг, отслужил литургию и таким образом получил новый запас даров, который он позже привёз на Ветку, *«где вси радостными приветствы возблагодариша приход его к ним, и вси, увядишие печалию весело хождаху»*. Во время расцвета Ветки туда шёл огромный поток паломников из Калуги – для духовного окормления и обучения церковному уставу и грамоте. Но поток был и обратным: *«ветковские старцы с старицами и их руководители, беглые*

попы, охотно и сами посещали щедрую на подачки свою раскольническую Калужскую паству. Под предлогом исповеди и причащения, они разъезжали по Калужскому краю, подолгу гащивали в домах богатых «христолюбцев». До первой выгонки 1735 года на Ветке среди насельников проживало большое количество калужан – 33 монаха и 44 черницы. После её разорения большую роль в восстановлении Покровского монастыря сыграли опять же калужские старообрядцы. В 1750–1760-е годы на Ветке получает известность Лаврентьевский монастырь, основанный калужанами. Кроме Покровского и Лаврентьевского монастырей, на Ветке был широко известен и Спасский женский монастырь, содержавшийся на средства исключительно калужских купцов Петра и Матвея Коробовых. После падения Ветки калужские староверы стали ездить со своими нуждами уже в Черниговские слободы, а стародубские священники и монахи, сменяя ветковских, посещают Калугу для духовного окормления местных жителей: *«старики и старицы, урождённые калужане, но бежавшие с родины предварительно в Польшу, а оттуда в Стародубские слободы, приняв монашество, возвращались домой, чтобы здесь эксплуатировать свои мантии и клобуки»*.

Как уже упоминалось выше, ветковские иконописцы заимствовали художественные приёмы и стилистику калужских икон – так, во многих местных произведениях легко определяются прямые копирования композиционного построения, способ написания личного, пейзажа и архитектуры. Нередко эти иконы уступали калужским памятникам по качеству исполнения. В отличие от Калуги в Ветке чаще используются более тёплый колорит и более контрастная живопись в личном письме. Но заимствование могло идти и в обратную сторону – в ряде икон первой трети XIX века калужские мастера используют ветковские приемы орнаментики в сочетании с украшением цветными лаками. Кроме того, на Ветку ориентировались иконописцы других близких регионов, например, Курска и Орла. Как крупный центр поповского согласия она также оказала огромное влияние на развитие иконописи Бессарабии, Буковины и Молдовы (липованская икона). Уже первые общины староверов, которые поселились на этих землях на рубеже XVII–XVIII веков, имели самые тесные контакты с Веткой и Стародубьем. А после «выгонок» и окончательного разгрома Ветки многие ревнители «древлего благочестия» в большом количестве переселяются в эти края. В своей основной массе липованская икона прямо копирует ветковский стиль, только происходит это в более упрощённой, примитивной и графичной манере.

Обращение к древнему наследию не приостановило творческих поисков в среде иконописцев и идеологов старообрядчества Ветки. Это выражалось не только в художественной, но и в духовной сфере, о чем свидетельствует появление новых иконографий, таких, например, как «Богоматерь Огневидная», «Никола Отвратный», «Триипостасное Божество». Безусловно, все эти иконографические изводы становятся также популярными и в регионах, имеющих тесную связь с Веткой: в той же Калуге, а также в Бессарабии и Молдове. Появление в XVIII веке в среде старообрядцев-поповцев иконографии «Богоматерь Огневидная» связано с осмыслением Богоматери, как образа Церкви – корабля спасения. Идея спасения соединяется с идеей божественного огня в символике красного цвета лика и одежд Богоматери. Толкование огня как символа очищения и соединения с Богом характерно для всех согласий старообрядцев, отсюда их повсеместное почитание меднолитых икон как «очищенных огнём». По местным народным поверьям, икона «Богоматерь Огневидная», наряду с «Неопалимой Купиной», защищала дом от пожаров. Поскольку Богоматерь изображалась без Младенца Христа, этим образом никогда не благословляли на брак, боясь будущей бездетности невесты. Кроме «Огневидной», в регионе были широко распространены такие богородичные изводы, как «Всех скорбящих Радость», «Овсепетая», «Умягчение злых сердец», «Взыскание погибших», «Утоли болезни», «Нечаянная Радость», «Неувядаемый цвет», и другие. Почти все они имеют западноевропейские прототипы и появились в русской иконописи во второй половине XVII века. По справедливому замечанию Бусевой-Давыдовой, некоторые изводы изображались староверами в зеркальном варианте и получали иные названия, чтобы не было тождества с иконографией, принятой в господствующей церкви. Одной из почитаемых икон на Ветке также был и «Никола Отвратный». Святой изображён с Евангелием в руке; голова его повернута чуть влево, а глаза смотрят через правое плечо. На некоторых памятниках встречаются надписи, поясняющие смысл этого образа: он может отвратить от бедствий, несчастий и бесов. Икона Новозаветной Троицы «Триипостасное Божество» была также широко популярна в среде старообрядцев, приемлющих священство. Усложнение иконографии Троицы на Ветке связано с осмыслением литургии, а также с эсхатологическими настроениями и представлениями об участии грешников и праведников. Среди многочисленных смысловых аспектов можно выделить и старообрядческий подтекст: это крестный путь верных, не отошедших, как

никониане, от «истинного православия» и способных стать сонаследниками Царства Небесного.

Кроме создания новых изводов, ветковские мастера вносят в уже установившуюся иконографию различные сцены, которые не встречаются в других иконописных центрах и служат отличительным признаком местной школы. В первую очередь речь идёт об иконах «Спас Нерукотворный» и «Огнённое вознесение пророка Илии». На иконе «Спас Нерукотворный» появляются три сцены в медальонах, связанные с происхождением и историей образа: чудесное появление лика Спасителя на убресе во время шествия Его на Голгофу, образ Спаса Нерукотворного на городских воротах Эдессы и исцеление апостолом Фаддеем царя Авгаря. Кроме того, можно отметить и совершенно иное иконографическое решение образа «Огнённое вознесение Илии», типичное именно для Ветки. Во-первых, это изображение огромной центральной фигуры Илии в пустыне, которая доминирует над всеми остальными клеймами его жития, включая миниатюрное огнённое вознесение. Эта иконография пришла на Ветку из Ярославля, что лишний раз подтверждает тезис о влиянии культуры городов Поволжья на её художественный язык. И, во-вторых, это добавление в устойчивую схему сцен моления о дожде, жертвоприношения жрецов Ваала и их казни Илиёй в левой части композиции и перехода Елисея через Иордан – в правой.

Говоря о коллекции икон региона Ветки, принадлежащей известным коллекционерам из Италии - Светлане и Уго Риццо, необходимо отметить ряд её особенностей. В ней представлены памятники, созданные в конце XVIII – начале XX века, времени становления и развития местной иконописной традиции. Обращает на себя внимание большое количество разных сюжетов и изводов. Многие иконы имеют на полях изображения приписных святых – небесных покровителей заказчика и членов его семьи, что говорит об их бытовании в домашней среде. В собрании есть и многочастные иконы, когда на одной доске изображались наиболее почитаемые образы Богоматери и святых; это было очень типично для данного региона. Самая старая икона коллекции – образ «Спас Нерукотворный» конца XVIII века. Тонкий и изысканный лик Спасителя, написанный в традициях Оружейной палаты, роднит эту икону с произведениями скорее не ветковских, а калужских мастеров. Собрание представлено ещё несколькими яркими, украшенными цветами изображениями Спаса Нерукотворного; композиционное решение одного из них дополнено «ветковскими» медальонами. В коллекции есть ряд икон

Святителя Николая Чудотворца, включая популярный на Ветке извод «Никола Отвратный». Интересно отметить, что святой Николай изображён в иконографии «Никейское чудо». Это – самое распространённое у всех старообрядческих согласий изображение Святителя в иконописи и медной пластике. Наряду с общей идеей покровительства, помощи и защиты, они вкладывали в этот образ особый смысл: страдание Николая Чудотворца в тюрьме за истинную веру. Старообрядческий подтекст можно найти и в иконах Иоанна Крестителя – речь идёт о популярном у ревнителей «древлего благочестия» образе «Усекновение главы Иоанна Предтечи». Обезглавленный Иоанн Предтеча понимался ими как символ древней и истинной церкви, обезглавленной патриархом Никоном. Слуга-оруженосец, отрубивший голову святому, нередко изображался похожим на императора Петра Первого, которого староверы радикальных согласий, особенно в начале XVIII века, отождествляли с антихристом. По народным поверьям, иконам с изображением Иоанна Предтечи и его Честной Главы молились от головной боли. В коллекции Риццо есть широко распространенный на Ветке и Стародубье образ «Покров Пресвятой Богоматери», почитание его было повсеместно в связи с местной традицией. Являясь символом покровительства Богородицей исключительно древлеправославных христиан (как трактовали эту икону сами старообрядцы), она была для них еще и памятью о возникновении и сохранении «истинной веры» на Ветке. Как было уже отмечено выше, из калужской церкви Покрова Богоматери на Ветку был привезён запас священных даров и помещён в построенную здесь Покровскую церковь – главный оплот старообрядчества, приемлющего священство. После её разрушения именно Покровский монастырь на Ветке и затем – Покровский монастырь в Стародубье были главными духовными центрами у местных староверов. В собрании есть и «Огнённое вознесение пророка Илии» – покровителя «сил природы», которого старообрядцы также почитали за обличение в ересь «сильных мира сего», пустынножительство и огненное восхождение. На иконе представлено типично «ветковское» композиционное решение, включающее сцены моления о дожде и убийства языческих. Важно в сакральном аспекте изображение облаков, часто встречаемое и в других местных иконах: облачный сегмент разомкнут, и от Господа Саваофа идут лучи света, сделанные, как правило, методом цировки по золоту. Богородичные образы представлены рядом популярных в регионе изводов: «Владимирская», «Огневидная», «Тихвинская», «Феодоровская», «Блаженное Чрево» «Утоли

болезни», «Всех скорбящих Радость», «Овсепетая», «Умягчение злых сердец», «Взыскание погибших», «Нечаянная Радость». Икона «Богоматерь Феодоровская» украшена нарядным, сделанным в ветковской традиции окладом из мелкого бисера. Изготовление подобных окладов из бисера, стекляруса и полудрагоценных камней было особо здесь распространено; обычно этим занимались насельницы местных монастырей. В собрании имеются также нечасто встречаемые на Ветке образы: «Богоматерь Боголюбская», «Страсти Христовы» и «Недреманное Око». В заключение хотелось бы отметить, что памятники из частных коллекций (таких известных, как собрание Риццо) значительно обогащают наши знания о духовном наследии Ветки и Стародубья – этих, без сомнения, одних из главных иконописных центров Нового Времени.

Литература:

- ☞ **Болонев Ф.Ф.** *Старообрядцы Забайкалья в XVIII–XX веках.* М., 2004.
- ☞ **Гребенюк Т.Е.** *Ветковская икона. Старообрядчество в России (XVIII–XX вв.).* Вып. 3. М.: Языки славянской культуры, 2004.
- ☞ **Горбунов Ю.Е., Херсонский Б.Г.** *Липованская икона.* Одесса, 2000.
- ☞ *Живая вера. Ветка* / Сост.: **Г.Г. Нечаева, О.Д. Баженова.** Минск, 2012.
- ☞ **Иван Алексеев (Стародубский).** *История о бегствующем священстве.* М.: Археодоксия, 2005.
- ☞ **Иеромонах Леонид (Кавелин).** *История церкви в пределах нынешней Калужской губернии и калужские иерархи.* Калуга, 1876.
- ☞ *Иконопись в собрании Одесского муниципального музея личных коллекций им. А.В. Блещунова. Херсон: Гилея, 2011.*
- ☞ **Комова М.А.** *Иконное наследие Орловского края XVIII–XIX веков.* М., 2012.
- ☞ **Лилеев М.И.** *Из истории раскола на Ветке и Стародубье XVII–XVIII вв.* Вып. 1. Киев, 1895.
- ☞ **Мельников Ф.Е.** *Краткая история древлеправославной церкви.* Барнаул, 1999.
- ☞ *Невьянского письма благая весть. Невьянская икона в церковных и частных собраниях* / ОМТА, 2009.
- ☞ **Нечаева Г.Г.** *Ветковская икона.* Минск, 2002.
- ☞ **Нечаева Г.Г.** *Ветковское шитьё бисером* // Мастацтва. 1988. № 8.
- ☞ **Нечаева Т.Н., Чернов М.А.** «Писанъ в Калуги...» *Калужские иконы XVIII–XIX веков* // Антиквариат. Предметы искусства и коллекционирования. 2010. № 81.
- ☞ **Пригарин А.А.** *Русские старообрядцы на Дунае.* Одесса – Измаил – Москва: СМЛ – Археодоксия, 2010.
- ☞ **Тихомиров И.** *Раскол в пределах Калужской епархии.* Калуга, 1900.
- ☞ **Ханыков В.В.** *Летопись калужская от отдалённых времён до 1841 года.* М., 1878.
- ☞ **Чернов М.А.** «Истинное благочестие» // Антиквариат. Предметы искусства и коллекционирования. 2009. № 71.

☞ **Чернов М.А.** «Огненное вознесение пророка Илии» в старообрядческой иконописи Горнозаводского Урала и Ветки. Ч. 1 // Антиквариат. Предметы искусства и коллекционирования. 2010. № 75.

☞ **Чернов М.А.** «Огненное вознесение пророка Илии» в старообрядческой иконописи Горнозаводского Урала и Ветки. Ч. 2 // Антиквариат. Предметы искусства и коллекционирования. 2010. № 82.

☞ **Чернов М.А.** Иконы региона Ветки и Стародубья в собрании Риццо // Иконы Ветки и Стародубья из коллекции Светланы и Уго Риццо. М., 2017.

СПИСОК АВТОРОВ НАУЧНЫХ ДОКЛАДОВ И СООБЩЕНИЙ

Александров, Евгений Васильевич (Российская Федерация), кандидат искусствоведения, ведущий научный сотрудник, Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова, Музей землеведения;

Алексеев, Петр Петрович (Латвия), директор Института Староверия Латвии, член Совета Рижской Поморской Богоявленной старообрядческой общины, член Союза журналистов Латвии;

Белянкин, Юрий Сергеевич (Российская Федерация), кандидат исторических наук, заведующий сектором изучения особо ценных фондов РГБ (Российская государственная библиотека), старший научный сотрудник Археографической лаборатории исторического факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова;

Болученкова Анна Алексеевна (Республика Молдова), Кишинёвский государственный педагогический университет им. И. Крянгэ, преподаватель, доктор исторических наук, конференциар;

Варона, Александр (Румыния), доктор исторических наук, историк, юрист, Бухарестский Университет;

Васильева, Светлана Владимировна (Россия, Республика Бурятия), доктор исторических наук, доцент кафедры всеобщей и отечественной истории Бурятского государственного университета;

Врачу, Марина (Румыния), доцент, д-р филологических наук Кафедры славистики Филологического факультета, Ясский Университет «Александру Иоан Куза»;

Гаврюшина, Лидия Константиновна (Российская Федерация), научный сотрудник Института славяноведения Российской академии наук, кандидат филологических наук;

Данилко, Елена Сергеевна (Российская Федерация), Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, зав. Этнографическим научно-образовательным центром, доктор исторических наук, профессор РАН;

Донцов, Пётр Артёмович (Республика Молдова), начальник Управления международных связей и европейской интеграции Бюро межнациональных отношений при Правительстве Республики Молдова;

Доулинг, Констанс (Ирландия), Дублинский университет, Тринити

Колледж PhD Dissertation, Department of Russian: The Fabric of Old Belief;

Иванов, Иоаким Афанасиевич (Румыния), председатель Общины русских-липован города Яссы;

Иванов, Леонте (Румыния), профессор д-р филологических наук, заведующий Кафедры славистики Ясского университета им. «А.И. Кузы»;;

Ивлямпие, Иван (Румыния), профессор Кафедры философии исторического, философского и теологического факультета, Университет «Dunărea de Jos» г. Галацъ;

Кирилэ, Феодор (Румыния), профессор, доктор филологических наук;

Костров, Александр Валерьевич (Российская Федерация) – доктор исторических наук, профессор кафедры мировой истории и международных отношений Иркутского государственного университета.

Красовски, Аксиния (Румыния) – профессор, д-р филологических наук, заместитель декана Факультета иностранных языков и литератур Бухарестского университета;

Кульд, Максим Евгеньевич (Российская Федерация), Кафедра истории Церкви Исторического факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова, аспирант (научный руководитель – д.и.н., профессор Поздеева И.В.);

Курменова, Анна Геннадьевна (Российская Федерация), заместитель начальника отдела ГБУ «ЦГАТО Москвы»;

Майоров, Роман Александрович (Российская Федерация), Государственный Исторический музей (отдел «Палаты бояр Романовых»), кандидат исторических наук, экскурсовод 1-ой категории;

Мардаре, Габриел (Румыния), редактор издательства „Junimea”, Яссы;

Мацнев, Сергей Васильевич (Российская Федерация), иерей, место служения - Преображенская древлеправославная община в Демине, Вологодская обл. (Россия), настоятель;

Мирон, Ана (Румыния), преподавательница I-ой степени - Гура Хуморулуй уезда Сучава;

Михаилина, Екатерина (Россия), проректор по учебно-методической работе в негосударственном частном образовательном учреждении дополнительного образования «Открытая Славянская Академия»;

Михайлов, Андрей Юрьевич (Российская Федерация), доцент кафедры отечественной истории, Казанский федеральный университет,

Институт международных отношений, истории и востоковедения;

Молдован, Светлана (Румыния), главный редактор ежемесячника «Зори»;

Осипов, Виктор Иванович (Российская Федерация), директор Музея истории и культуры старообрядчества;

Осипова, Анна Викторовна (Российская Федерация), учёный секретарь Музея истории и культуры старообрядчества;

Пастушевский, Стефан (Польша), Быдгощский вуз – Bydgoszcz, доктор гуманитарных наук, историк;

Пригарин, Александр Анатольевич (Украина), профессор кафедры археологии и этнологии Украины, доктор исторических наук, Одесский национальный университет имени И.И. Мечникова;

Рудаков, Сергей Владимирович (Российская Федерация), главный редактор газеты «Старообрядец»;

Савельева, Ирина Анатольевна (Российская Федерация), Московская государственная консерватория имени П.И. Чайковского, научный сотрудник;

Савостьянова, Ольга Петровна (Российская Федерация), Московский государственный объединенный музей-заповедник, Хранитель музейной коллекции отдела хранения музейных коллекций;

Свинцова, Людмила Николаевна (Украина), Председатель Киевского национально- культурного общества старообрядцев-липован;

Сморгунова, Елена Михайловна (Российская Федерация), проф., преп. древних языков и Библейской археологии, Колледж «Наследие»;

Стоянова Галина Николаевна (Украина), Одесский национальный университет имени И.И. Мечникова, Доцент кафедры археологии и этнологии Украины, кандидат исторических наук;

Тудосе Павел (Румыния), редактор журнала «Китеж-град»;

Федорова Алла (Украина) Одесский национальный политехнический университет, Одесса, Доцент, кандидат исторических наук, Кафедра истории и этнографии Украины;

Чернов, Михаил Алексеевич (Российская Федерация), исследователь старообрядческой иконы (Редактор журнала «Антиквариат. Предметы искусства и коллекционирования», научный сотрудник Музея истории и культуры старообрядчества.



*I-ый международный научный симпозиум ОРЛР
(г. Тульча, 1993 г.)*



*II-ой международный научный симпозиум ОРЛР
(г. Сучава, 1996 г.)*



*III-ий международный научный симпозиум ОРЛР
(Бухарест, 2000 г.)*



*IV-ый международный научный симпозиум ОРЛР
(Брэила, 2005 г.)*



*V-ый международный научный симпозиум ОРЛР
(Тульча, 2009 г.)*



*VI-ой международный научный симпозиум ОРЛР
(Тульча, 2013 г.)*



*2017 г. Участники симпозиума - в гостях у русских-липован
с. Маноля уезда Сучава.*



*2017 г. В день памяти Святых бессребреников и чудотворцев Космы и
Дамиана участники Симпозиума посетили русский старообрядческий скит во
имя Святого Паисия (недалеко от г. Пятра Няиц).*

СОДЕРЖАНИЕ

● <u>Молдован, Светлана</u> Международный научный симпозиум ОРЛР «Культура русских-липован в национальном и международном контексте»	7
● <u>Александров, Евгений Васильевич</u> «Этико-эстетическая система съёмки традиционной культуры»;.....	15
● <u>Алексеев, Петр Петрович</u> «Рижская поморская богоявленская старообрядческая община – путь становления».....	22
● <u>Белянкин, Юрий Сергеевич</u> «От Приднестровья до Дуная: книжное наследие старообрядческих общин (по материалам а рхеографических экспедиций)».....	31
● <u>Болученкова Анна Алексеевна</u> «Особенности менталитета современных старообрядцев Республики Молдова».....	42
● <u>Варона, Александр</u> «Старообрядчество в Румынии в 20-ые - 30-ые годы XX-ого века: по материалам Национального Центрального Исторического Архива Румынии (Фонд Генеральное Управление Полиции)»;	56
● <u>Васильева, Светлана Владимировна</u> «Советское законодательство о культах на примере регистрации старообрядческих общин в байкальском регионе»;	63
● <u>Врачу, Марина; Иванов, Леонте</u> «К году иконописцев в Румынии. Наблюдения над иконографией Церкви Успения Богоматери общины русских-липован в г. Яссы, Румыния»;	72
● <u>Гаврюшина, Лидия Константиновна</u> «Хранители традиций: духовные стихи тётушки Фетиньи (Сарикёй)»;	80
● <u>Данилко, Елена Сергеевна</u> «Казаки-уральцы – этнолокальная группа русских в Средней Азии и Казахстане (материалы полевых исследований)»;	89

- **Донцов, Пётр Артёмович**
*«О 580-летию старообрядческого села
Кунича на севере Молдовы»; 95*
- **Доулинг, Констанс**
*Высокие моральные принципы в практике
ведения бизнеса братьев Рябушинских. По
материалам архива М. П. Рябушинского в Нью-Йорке 117*
- **Иванов, Иоаким Афанасиевич**
*«Древне-русская певческая культура и традиция
церковного песнопения у староверов»; 129*
- **Иванов, Леонте; Dariusz Kasprzyk**
*„Un manuscris inedit despre cazacii nekrasoviști /
Неизданная рукопись о старообрядцах-некрасовцах” 135*
- **Ивлямпие, Иван**
*«Этнические меньшинства между
теократией и технократией»; 155*
- **Кирилэ, Феодор**
«Песенный фольклор русских-липован»; 160
- **Костров, Александр**
*«Технологизм как атрибут образа
порочного мира в современном
старообрядческом лубке енисейских часовенных»; 169*
- **Красовски, Аксиния**
*«Кальки и заимствования в говорах
русских-липован Румынии»; 177*
- **Кульдо, Максим Евгеньевич**
*«С Дуная на Амур: переселение заграничных
старообрядцев на российский Дальний Восток
в начале XX-го столетия»; 183*
- **Курменева, Анна Геннадьевна**
*«70-летие переезда русских-липован
из Румынии в Россию (на примере жителей
села Успех Астраханской области)»; 197*
- **Майоров, Роман Александрович**
*«Община во имя священномученика и исповедника
Аввакума в г. Екабпилс (Латвия) в контексте
истории старообрядцев - поповцев в странах Балтии»; 207*

- **Мардаре, Габриел**
Imaginea femeii starovere în orizontul culturii europene: „cazul Morozova” 216
- **Мацнев, Сергей Васильевич**
«Единоверческий клирос в начале XX века. В ожидании благих перемен»; 228
- **Мирон, Ана; Кирилэ, Феодор**
«Русская древлеправославная религия как предмет обучения и духовного воспитания учащихся русских-липован в светской школе»; 241
- **Михаилина, Екатерина**
«Документы из архива П.П. Рябушинского о подготовке переселения румынских староверов в Россию в 1909 году» 247
- **Михайлов, Андрей Юрьевич**
«Епископ Михаил (Семёнов, 1873-1916): путь к старообрядчеству»; 255
- **Молдован, Светлана**
Lexeme și expresii ale rușilor lipoveni din România în dicționarul „extensiei lingvistice” al lui Soljenitin 259
- **Осипов, Виктор Иванович; Осипова, Анна Викторовна**
«Обзор документов по Бессарабской епархии за 1907 г. (По материалам Канцелярии архиепископа Московского и всея Руси)»; 265
- **Пастушевский, Стефан**
«Связи старообрядцев в I и II Речи Посполитой с румынскими липованами (XVIII век – 1939 год)»; 277
- **Пригарин, Александр Анатольевич**
«Автобиографические материалы священства как источник для изучения вхождения липован в советское пространство (вторая половина 1940-х гг.)»; 287
- **Рудаков, Сергей Владимирович**
«Токарев - самородок из Городца»; 304
- **Савельева, Ирина Анатольевна**
«Песни с припевом в контексте свадебного обряда старообрядческих сёл северной Бессарабии: функциональность, генезис, песенные типы»; 315

- **Савостьянова, Ольга Петровна**
 «Местные кустарные ремесла крестьян – старообрядцев села Коломенского Московского уезда и губернии в конце XIX – 1930-х гг. (по архивным и опросным материалам)»; 329
- **Свинцова, Людмила Николаевна**
 «Этноконфессиональная общность старообрядцев Украины в полиэтнической среде»; 349
- **Сморгунова, Елена Михайловна**
 «Книжные пути к липованам. Литовские издания у староверов»; 359
- **Стоянова Галина Николаевна**
 «Регламентация поведения в обрядах жизненного цикла липован»; 363
- **Тудосе Павел**
 «История Белокриницкой иерархии в работах П. И. Мельникова, И. С. Аксакова и Н. И. Субботина»; 372
- **Федорова, Алла**
 «Священник Петр Матасов: новые штрихи к портрету (одесский период)»; 382
- **Чернов, Михаил Алексеевич**
 «Иконопись Стародубья и Ветки в частных собраниях»; 394

Bun de tipar: decembrie 2019.
Editura „C.R.L.R.”, str. Dr. Rațiu, nr. 10, Sector 1, București,
cod 010916, tel./fax.: 021 312 09 94
e-mail: office@crlr.ro

