

ISSN 2543-5787

Komisja Emigrantologii Słowian
Międzynarodowego Komitetu Słowistów
Uniwersytet Opolski

Emigrantologia Słowian

Nr 3

Opole

REDAKTOR NACZELNY CZASOPISMA

prof. Bronisław Kodzis (Opole, Polska)

RADA NAUKOWA

prof. Nina Barszczewska (Warszawa, Polska), prof. Frank Göbler (Moguncja, Niemcy), prof. Hanna Kowalska-Stus (Kraków, Polska), prof. Tatiana Landa (Tel Awiw, Izrael), prof. Wanda Laszczak (Opole, Polska), prof. Nina Osipova (Moskwa, Rosja), prof. Anna Rażny (Kraków, Polska), prof. Zdeněk Pechal (Ołomuniec, Czechy), prof. Giovanna Spendel (Turyn, Włochy), prof. Tadeusz Sucharski (Słupsk, Polska), prof. Sevinç Üçgül (Kayseri, Turcja), prof. Anna Woźniak (Lublin, Polska), prof. Wiktoria Zakharova (Niżny Nowogród, Rosja)

REDAKTORZY TEMATYCZNI

dr hab. Jolanta Brzykcy (Toruń, Polska),
dr hab. Michał Głuszkowski (Toruń, Polska)

REDAKCJA TECHNICZNA, SKŁAD I KOREKTA

dr hab. Jolanta Brzykcy, dr hab. Michał Głuszkowski

REDAKCJA JĘZYKOWA

dr hab. Aleksander Gadowski (język rosyjski), dr Grzegorz Konecniak (język angielski), dr hab. Jolanta Brzykcy/dr hab. Michał Głuszkowski (język polski)

ADMINISTRATOR STRONY INTERENTOWEJ CZASOPISMA

mgr Daniel Borysowski (Opole, Polska)

RECENZENCI NUMERU 3/2017

dr Piotr Głuszkowski (Warszawa, Polska), prof. Stefan Grzybowski (Toruń, Polska), dr Adam Jaskólski (Warszawa, Polska), dr Lech Kościelak (Warszawa, Polska), dr Marta Łukaszewicz (Warszawa, Polska), dr Roman Majorow (Moskwa, Rosja), dr Gleb Pili-pienko (Moskwa, Rosja), dr Stefan Pastuszewski (Bydgoszcz, Polska), dr Dorota Paško-Konecniak (Toruń, Polska), dr Krzysztof Snarski (Suwałki, Polska)

© Copyright by Komisja Emigrantologii Słowian, Instytut Sławistyki
Uniwersytetu Opolskiego & Autorzy

Komisja Emigrantologii Słowian
Międzynarodowego Komitetu Słowistów
Uniwersytet Opolski

Emigrantologia Słowian

ISSN 2543-5787

Nr 3 (2017)

Numer specjalny pod red. M. Głuszkowskiego
„Starobrzędowcy za granicą i na emigracji wewnętrznej”

Opole

SPIS TREŚCI

Artykuły

- Michał Głuszkowski – *Staroobrydцы в зарубежье и во внутренней эмиграции*5-6
- Iryda Grek-Pabisowa – *Bogactwo leksykalne gwar staroobrzędowców jako wynik kontaktów z nowym otoczeniem etnicznym* 7-23
- Татьяна Ганенкова – *Полевые заметки о языке старообрядцев Латгалии* 25-31
- Magdalena Grupa – *Osobliwości idiolektu przedstawiciela średniego pokolenia staroobrzędowców regionu suwalsko-augustowskiego* 33-39
- Нина Архипова – *Staroobrydцы (семейские) Амурской области: история и особенности языкового существования* 41-53
- Angelika Pawlaczyk – „*A teraz всё по-другому...*” – *что изменилось в жизни старообрядцев? (на примере поэтических произведений староверки старшего поколения августовского региона)* 55-63
- Галина Любимова – *Дихотомия ручного и машинного труда: особенности аграрной модернизации в культуре сибирских старообрядцев* 65-71
- Елена Агеева – *Странствования и расселение староверов часовенного согласия по переписке и полемическим сочинениям XX-XXI веков.*73-83
- Stefan Pastuszewski – *Starania Ignacego Wysoczańskiego o sakrę biskupa staroprawosławnego w połowie XX wieku* 85-99
- Krzysztof Snarski – *Kroniki staroobrzędowe Wacława Fiedotowa i ich rola w kształtowaniu tożsamości kulturowej wyznawców* 101-109
- Роман Майоров – *К вопросу об истории старообрядцев-поповцев в Варшаве в начале XX века* 111-118
- Татьяна Ильинская – *Беспоповицкий брак в интерпретации Павла Прусского и Н.С.Лескова (Staroobrydцеское зарубежье как область религиозной свободы)* 119-126

Григорий Поташенко, Мари-Лиис Паавер – <i>Иконы Ивана Михайлова в вильнюсском Покровском храме: зрелый период творчества</i>	127-138
Joanna Panasiuk – <i>Księgi z przedrozbiorowej Rzeczypospolitej w Tarbagataj na Syberii Wschodniej</i>	139-145
Юрий Белянкин – <i>Единцы – Татарица: книжное наследие старообрядческих анклавов</i>	147-151

Noty o autorach	153-155
Wymagania redakcyjne oraz zasady przyjmowania i recenzowania artykułów	157-163

Staroobrzędowcy za granicą i na emigracji wewnętrznej.

The Old Believers abroad and on inner emigration.

Аннотация: Старообрядцы представляют собой особый пример славянской эмиграции. После раскола в Русской православной церкви в второй половине XVII в. те, которые не приняли реформ патриарха Никона, подвергались преследованиям как церковных, так и государственных властей. Чтобы сохранить свои религиозные взгляды, старообрядцы были вынуждены искать убежище или в российской глубинке (внутренняя эмиграция), или за рубежом. Специальный выпуск журнала «Эмигрантология славян» посвящается разным аспектам жизни старообрядцев на эмиграции (их языку, истории, культуре, религии и книжности).

Ключевые слова: старообрядцы, внутренняя эмиграция, эмиграция, диаспора

Summary: The Old Believers are a specific example of Slavs in exile. Those, who did not accepted the reforms introduced by the patriarch Nikon in the Russian Orthodox Church in the middle of the 17th century, were persecuted both by civil and church authorities. To preserve their religious views, they had to abandon their homes and settle either in the middle-of-nowhere in Russia (inner emigration) or abroad (living in exile). The special issue of “Emigrantologia Słowian” is devoted to various aspects of life of the Old Believer emigration (language, history, culture, religion and literary heritage).

Key words: Old-Believers, inner emigration, exile, diaspora

Staroobrzędowcy stanowią szczególnie przykładowy przykład słowiańskiej społeczności emigracyjnej. Choć ich największe skupiska wciąż znajdują się w Rosji, jedną z najważniejszych cech rozpoznawczych tej grupy jest jej emigracyjny charakter. Wprowadzane na początku drugiej połowy XVII w. w Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej reformy patriarchy Nikona były wspierane przez władzę świecką w osobie cara Aleksego Michajłowicza. Przeciwnicy reform narażeni byli więc nie tylko na sankcje cerkiewne, do których należało m.in. objęcie ich ekskomuniką na Wielkim Soborze w 1667 r., ale również na prześladowania ze strony władz państwowych (Iwaniec 1977: 30–31). Do systemu prześladowań starano się także włączyć miejscową ludność, np. fałszywie oskarżając starowierców o dokonywanie rytualnych krwawych ofiar z ludzi (por. Апанасенок 2010). Dlatego też właściwie od początku swojej historii staroobrzędowstwo związane jest z migracjami. Olga Bachtina i Jelena Dutcak migrację traktowały wręcz jako jedną z konfesyjnych norm zachowań starowierców (Бахтина, Дутчак 2010). Część z nich odbywała się w granicach Rosji i wiązała się z porzuceniem rodzinnych miejscowości oraz poszukiwaniem nowego miejsca osiedlenia na dalekiej prowincji lub poza granicami carskiego imperium. Niekiedy migracje wewnętrzne¹, np. ucieczka na północ lub na Syberię,

¹ O problemie emigracji wewnętrznej lub inaczej „emigracji bez emigracji” lub „diaspory bez emigracji” u starowierców ukrywających się w różnych zakątkach carskiej Rosji pisała m.in. Jelena Smorgunowa (zob. Smorgunowa 2010).

wymagały pokonania większych odległości niż zagraniczne, których celem były sąsiednie państwa, jak choćby ówczesna Rzeczpospolita.

Obecnie skupiska staroobrzędowców występują na wszystkich kontynentach, a największe ośrodki reprezentujące zarówno popowskie, jak i bezpopowskie wspólnoty funkcjonują obecnie w różnych regionach Rosji, Ukrainy, Białorusi, Litwy, Łotwy, Estonii, Rumunii, Bułgarii i Polski, krajach Ameryki Północnej i Południowej oraz Australii (Grek-Pabisowa 1994). Ze względu na swoją burzliwą historię oraz izolację społeczno-kulturową od otoczenia, społeczności staroobrzędowe stanowią interesujący przedmiot badań dla przedstawicieli wielu dyscyplin, m.in. historyków, teologów, językoznawców, badaczy kultury (Grek-Pabisowa 2010; Grek-Pabisowa 2017).

Ponieważ wiele wspólnot staroobrzędowych ma charakter emigracyjny i funkcjonuje w formie wysp językowo-kulturowych na terenie Rosji lub poza jej granicami, badania różnych aspektów życia tych społeczności stanowią wspólne pole zainteresowań dwóch komisji afiliowanych przy Międzynarodowym Komitecie Sławistów: Komisji Badań Staroobrzędowstwa oraz Komisji Emigrantologii Słowian. Efektem tej współpracy jest specjalny numer tematyczny czasopisma „Emigrantologia Słowian” pt. *Staroobrzędowcy za granicą i na emigracji wewnętrznej*, w którym znalazły się teksty poświęcone badaniom języka staroobrzędowców, ich historii, kultury, religii, a także piśmienności. Opisywane wspólnoty stanowią przykłady zarówno emigracji wewnętrznej w azjatyckiej części Rosji, jak i życia w diasporze.

Literatura:

- Iwaniec E., 1977, *Z dziejów staroobrzędowców na ziemiach polskich*, Warszawa.
- Grek-Pabisowa I. (red.), 1994, *Skupiska staroobrzędowców w Europie, Azji, i Ameryce: ich miejsce i tradycje we współczesnym świecie*, Warszawa.
- Grek-Pabisowa I., 2010, *Staroobrzędowcy poza granicami Rosji – niesłabnący temat badawczy*, w: *Staroobrzędowcy za granicą*, Głuszkowski M., Grzybowski S. (red.), Toruń, s. 21–40.
- Апанасенок А., 2010, «Чужие в своем доме»: из истории вытеснения старообрядчества с российской территории в XVIII веке, w: *Staroobrzędowcy za granicą*, Głuszkowski M., Grzybowski S. (red.), Toruń, s. 84–90.
- Бахтина О., Дутчак Е., 2010, Старообрядческая миграция как тип конфессионального поведения: исследовательская модель, w: *Staroobrzędowcy za granicą*, Głuszkowski M., Grzybowski S. (red.), Toruń, s. 104–112.
- Сморгунова Е., 2010, «Дiasпора без эмиграции». Русские староверы западных окраин бывшей царской России: в эмиграции без эмиграции, w: *Staroobrzędowcy za granicą*, Głuszkowski M., Grzybowski S. (red.), Toruń, s. 134–154.

Iryda Grek-Pabisowa
(Warszawa, Polska)

Bogactwo leksykalne gwar staroobrzędowców jako wynik kontaktów z nowym otoczeniem etnicznym.

Lexical richness of the Old Believers' dialects as a result of contacts with new surroundings.

Резюме: Хранящиеся от религиозно-государственных гонений старообрядцы, начиная с 18 столетия, уходили за западные границы Российской Империи. Основали свои селения на землях Великого Княжества Литовского (Литва, Белоруссия), в Польской Лифляндии (Латгалия) и на западном побережье Чудского озера. С течением времени в говоры старообрядческих поселенцев вникали лексические заимствования из окружающей языковой среды, необходимые для общения в новых жизненных условиях. Лексика значительно обогащалась. Образовались синонимические ряды, состоящие из родных и заимствованных компонентов. В статье показаны также общие языковые черты, характеризующие старообрядческие говоры на указанной выше территории. Анализ проводится на материале пяти словарей старообрядческих говоров.

Ключевые слова: Старообрядческие говоры, лексика, заимствования, общие черты

Summary: Old-Believers, who were escaping from persecutions, started moving towards the western neighbours of Russia. They set up their settlements in The Grand Duchy of Lithuania (Lithuania, Belarus), Livonia (Latgale) and on the western shore of the lake Peipus. The lexis of the displaced people was influenced by numerous borrowings through centuries. We can observe many synonyms of the elements of the native and foreign vocabulary. The article presents typical features common for the five enclaves of the Old-Believers in Belarus, Lithuania, Latvia, Poland and Estonia. The analysis of the features is based on the material excerpted from dictionaries of the Old-Believers' dialects.

Key words: Old-Believers' dialects, lexis, borrowings, common features

Prześladowania wobec wiernych, którzy nie podporządkowali się reformom prawosławia wprowadzonym przez patriarchę Nikona i jego następców w połowie XVII wieku, skutkowały ucieczkami zwolenników starej wiary, niekiedy masowymi, na obszary poza zasięg centralnych władz carskich i oficjalnej cerkwi¹. Znaczne grupy ludności osiedliły się w dawnej Rzeczypospolitej na obszarach Wielkiego Księstwa Litewskiego (Litwy, Białorusi, Łotwy – w Latgalii). Zostały one zbadane i opisane przez dialektologów i kulturoznawców. Opracowane zostały i wydane także słowniki tych gwar, które wobec szybko postępującej destrukcji gwar wyspowych jako środka komunikacji wewnątrz odizolowanych od macierzy grup ludności, są unikalnym materiałem do dalszych badań.

¹ Historia prześladowań staroobrzędowców i ich osiedlanie się w Europie, Azji, obu Amerykach, także w Australii, jest obszernie opisana w literaturze naukowej i w dalszym ciągu stanowi obiekt zainteresowań i badań uczonych, między innymi staroobrzędowcami w krajach Ameryki Południowej. O migracjach staroobrzędowców zob. Grek-Pabisowa 1998: 7-32.

Stanowią swoisty językowy dokument „zarchiwizowany” i zachowany dla potomnych. Przedstawione w niniejszym opracowaniu obserwacje zostały oparte na analizie wszystkich dotychczas wydanych słowników gwar staroobrzędowców osiadłych na wyżej wymienionych terenach oraz w Estonii. Zarejestrowane w nich gwary, z wyjątkiem gwary staroobrzędowców w województwie homelskim na Białorusi, łączy fakt pokrewieństwa genetycznego – należą do grupy gwar środkowowielkoruskich strefy zachodniej. Przodkowie staroobrzędowców na Homelszczyźnie przybywali z różnych obszarów Rosji, głównie z Rosji centralnej i południowej. Cechy ich mowy należy wiązać z rosyjskimi gwarami środkowowielkoruskimi strefy wschodniej i z gwarami południowowielkoruskimi.

Staroobrzędowcy na ziemiach polskich, ściślej na obszarach Wielkiego Księstwa Litewskiego, po schizmie w rosyjskim kościele prawosławnym pojawili się dość wcześnie. Ich obecność na północno-wschodnich ziemiach państwa polskiego – w Suwalskiem, Sejneńskim, Augustowskiem źródła datują na lata 70. XVIII w. (Iwaniec 1977: 50-106; Grek-Pabisowa 1983b: 53-67; tejsze 1997: 19-20). W latach 1830-1832 część staroobrzędowców z wymienionych wyżej terenów przesiedliła się na Mazury, gdzie powstało kolejne kilkudziesięczne skupisko, złożone z kilkunastu wsi i osad, w powiatach Mrągowo i Pisz (zob. wykaz osiedli starowerskich w Polsce – Grek-Pabisowa 1983b: 65; o przyczynach migracji na Mazury zob. Iwaniec 1977: 108-114; Grek-Pabisowa 1958: 142-148; tejsze 1983: 43-47). Egzystowanie w dość bliskim sąsiedztwie, swoboda własnych praktyk religijnych, możliwość posługiwania się rodzimym językiem w większości sfer życia stworzyły warunki do przetrwania ich gwary do chwili obecnej, chociaż jednocześnie stopniowo zwiększał się w ich mowie wpływ innojęzycznego otoczenia. Jaki kształt przybrały i na ile odbiegły one od gwar na dawnych macierzystych terenach – dokumentują opracowane przez dialektologów słowniki.

Charakterystyka i opis zawartości słowników

Dotychczas powstało pięć słowników gwar staroobrzędowców osiadłych poza granicami Rosji. Podaję w kolejności roku wydania:

Słownik 1. W.N. Niemczenko, A.I. Sinica, T.F. Murnikowa, *Materialy dla słowarja russkich starožylczeskich² goworow Pribaltiki*, Riga 1963 (Немченко, Синица, Мурникова 1963; dalej SGNdb).

Materiały do omawianego słownika pochodzą z lat 1956–1962. Jest on w całości oparty na zapisach terenowych z Litwy i Łotwy zgromadzonych przez dwie pierwsze autorki do ich prac kandydackich i na zapisach terenowych z Estonii prowadzonych przez autorkę trzecią – Tatianę Murnikową – wykładowczynię języka rosyjskiego na Uniwersytecie w Tartu. Na Litwie badania prowadzono we wsiach Rimkai (Rimkai, Римкай), Paskutiszkiiai (Paskutiškiiai, Паскутишкяй), Stoczkai (Stočkai, Сточкай), Posiekai (Pasekai, Пасекай), Gulbiniszkiiai (Gulbiniškai, Гульбинишкяй) powiatu janowskiego (Janowo, Jonava, Йонавский район). Na Łotwie w powiecie Prele (Preiļi, Прейльський район) we wsiach

² *Starožilczeskij* (старожильческий) – znaczy od dawna mieszkający w danym miejscu. Terminem tym zastąpiono nazwę *staroobriadczeskij* (старообрядческий). Użycie bowiem w tytule książki nazwy żywego odłamu religijnego w teoretycznie komunistycznych republikach radzieckich spowodowałoby odmowę władz na jej publikację.

Gorodok (Gorodoka, Городок), Gulbinka (Guļbinka, Гульбинка), Duże i Małe Dzierkale (Lielie Dzerkaļi, Mazie Dzerkaļi, Большие и Малые Дзеркали), Duntiszki (Duntišķi, Дунтишки), Zasiēki (Zaseki, Засеки), Kapinie (Kariņi, Капини), Łuczkiņo (Lučķiņi, Лучкино), Muchty (Muhti, Мухты), Nowina (Novini, Новины), Palsze (Paļši, Пальши), Pizanie (Pizāni, Пизани), Rebinie (Riebiņi, Ребини), Somerset (Somerset, Сомерсет), Skandele (Skandēļi, Скандели), Starodworze (Starodvorje, Стародворье). W Estonii w powiecie Jūgewas (Jõgeva rajoon, Йыгеваский район) we wsiach Mustwieje (Mustvee, Муствее), Raja (Raja küla, Рая) i w powiecie Tartu (Tartu rajoon, Тартуский район) we wsiach Kallaste (Kallaste, Калласте), Nina (Nina, Нина), Kolnia (Kolnja, Кольня), Kazepia (Kasepää, Казепяэ), Warnia (Varnja, Варнья).

Słownik zawiera 3500 haseł. W istocie o kilkaset więcej, gdyż warianty słowotwórcze (np. *Килáтый, Киловáтый, -ая; Ласу́шник, -а, Лáсый, -ого м; Нaнпрóбóску, Нáнпрóбóсь нареч.*), formy deminutywne (np. *Ку́сáнец, -ца, Ку́сáник, уменьш. Ку́сáнич м; Кокóра, Кокóрина, -ы, уменьш.-ласк. Кокóринка, -и ж; Квашóнка уменьш. Квашóночка, -и*) i czasowniki jednorodne tworzące aspekt dokonany bezprzedrostkowo za pomocą sufiksu (np. *Сживáться, -вáется, несов., Сживítься, -вétься, сов.; Скры́неть, -плю, несов., Скры́пнуть, -ну сов.*) zostały włączone i opracowane wspólnie w jednym artykule z hasłem głównym. Hasła zapisano w ortografii rosyjskiej, konteksty ilustracyjne w rosyjskiej uproszczonej pisowni fonetycznej. Wszędzie zaznaczono akcent. Po przykładach symbol kraju, w którym tekst został zapisany.

Słownik 2. Iryda Grek-Pabisowa, Irena Maryniakowa, *Słownik gwary starowierców mieszkających w Polsce*, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1980 (Grek-Pabisowa, Maryniakowa 1980; dalej SGPoL).

Słownik składa się z dwu działów – z części obejmującej 9.000 artykułów hasłowych oraz indeksu zawierającego wykaz 1700 leksemów tożsamy z językiem ogólnorosyjskim. Włączenie indeksu uzasadnia fakt, że bardzo wiele wyrazów ogólnorosyjskich używanych było w gwarze obocznie z gwarowymi lub zapożyczonymi z języków otoczenia, np. *uš'at* ros. // *c'eber* pol. // *š'ajka* < niem. das Schaff 'ceberok, szaflik', *bal'n'oj* ros. // *xv'oryj* ros.pot. // *kv'ołyj* gw. 'chory', *vapš'č'e* ros. // *vag'ul'ь* pol. 'w ogóle' i połączone wzajemnie odsyłaczami. Znalazły się tu także leksemy znane użytkownikom tylko w niektórych ośrodkach a także niektóre wyrazy rzadkie, np. *d'isc'ipl'in'arna* 'dyscyplinarnie', *supr'ugь* 'małżonka', *ž'ažda* 'pragnienie', także z zakresu tematyki religijnej: *b'at'uška* 'ksiądz prawosławny w odróżnieniu od starowierskiego', *b'ьspap'owcy* 'bezpopowcy', *b'ьzbr'ačnyj* 'należący do staroobrzędowego odłamu nie uznającego małżeństwa', *lamp'ada* 'znicz', *padr'as'n'ik* 'cienka długa szata duchownych obrządku wschodniego zakładana pod sutannę' i in. W hasłach jak i w kontekstach ilustracyjnych zastosowano zapis fonetyczny. Znaczenia określono odpowiednikami polskimi lub opisem desygnatu. Materiały gwarowe liczące 1600 ręcznie pisanych stron formatu A 5 (przeciętnie 100 słów na stronie), z których ekscerpowano leksemy do słownika, zebrano w 26 miejscowościach. Ilość materiałów z poszczególnych ośrodków była mniej więcej jednakowa. Zapisy zebrano od 90 informatorów w różnym wieku, z dużą przewagą osób starszych. Gwarę zapisywano w latach 1966-1977.

Słownik 3. A.F. Manajenkowa, *Słowniki russkich goworow Bielorusсии*, Mińsk 1989 (Манаенкова 1989; dalej SGBłr).

Osadnictwo starobrzędowców na ziemiach białoruskich w powiatach Wietka i Dobrusz datuje się od 1684 roku i ma swą wyjątkowo burzliwą historię. Na ten temat istnieje obszerna literatura historyczna (zob. też Manajenkowa 1985: 222-231; Iwaniec 1977: 43-45; Grek-Pabisowa 1999: 21-22). Również wiele trudności musiała przezwyciężyć autorka, by uzyskać zgodę Moskwy na opublikowanie słownika³. Mowa tutejszych starobrzędowców nosi cechy gwar południowo-wielkoruskich, należy więc do innej grupy niż gwary ich współwyznawców z Litwy, Łotwy, Estonii i Polski. Niemniej łączą je pewne cechy pozasystemowe, o czym niżej. Materiały do słownika zbierane były w latach 1955-1982 w ramach praktyk przez studentów filologii Uniwersytetu w Mińsku pod kierownictwem czworga wykładowców i sześciorga aspirantów. Materiał zapisano w 10 wsiach. Słownik zawiera 4220 artykułów hasłowych. Leksemy hasłowe zapisano ortograficznie alfabetem rosyjskim. W kontekstach ilustracyjnych zredukowane *a*, *o* oznaczono znakiem ъ, zredukowane *e* znakiem ь, miękkość spółgłosek apostrofem, miejsce przycisku tylko w hasłach, w ilustracjach akcentów brak. Jednordzenne bezprzedrostkowe czasowniki dokonane i niedokonane opracowane zostały łącznie w jednym hasle (np. *записня'ть несов. записне'ть сов.* 'zapleśnić'), podobnie warianty słowotwórcze (*алимо'на, -ы, алимо'нка, -и ж* 'cytryna').

Słownik 4. O.N. Palikowa, O.G. Rownowa, *Słowniki goworow starowierow*⁴ Estonii, Tartu 2008 (Паликова, Ровнова 2008; dalej SGEst).

W podtytule słownika autorki informują, że słownik stanowi szkolną pomoc naukową (*Книга для учащихся*). Jednak przeznaczenie słownika dla uczniów nie oznacza uproszczonego opracowania. Słownik ma pełne walory naukowe. Liczy 1196 artykułów hasłowych. Są one oparte na kilku źródłach. Źródło pierwsze to opisany wyżej słownik SGNdb (W.N. Niemczenko, A.I. Sinica, T.F. Murnikowa, *Materiały dla słownictwa russkich starożylczeskich goworow Pribaltiki*. Riga 1963). Źródło drugie – to materiały gwarowe nagrane lub zapisane ze słuchu przez pracowników naukowych Katedry Języka Rosyjskiego Uniwersytetu w Tartu we wsiach starowierskich w okolicach jeziora Pejpus (Чудское озеро). Badania gwarowe prowadzono od 2003 roku. Uczestniczyły w nich też autorki słownika. Jako źródło trzecie wykorzystano artykuły zawierające słownictwo „starowierskie” w dwutomowym wydaniu szkiców z historii i kultury starobrzędowców Estonii (*Очерки...*). Z tego wydawnictwa wykorzystano wykaz słownictwa i wyrażeń gwarowych (*Список...*) Autorki sięgnęły ponadto do leksyki zebranej w 1946 roku do *Atlasu Gwar Rosyjskich* i omówionej w artykule O. Rownowej (Rownowa 2003: 176-200). Opracowania te wzbogaciły słownik o 480 haseł. Omawiany słownik został więc oparty na możliwie pełnych i wiarygodnych źródłach. W hasłach zastosowano zapis ortograficzny. Cechy fonetyczne przykładów zapisano alfabetem rosyjskim bez dodatkowych znaków

³ Z relacji A. Manajenkowej wiem, że uzyskała pozwolenie na druk swojego słownika po tym, gdy przekonała moskiewskich decydentów z Akademii Nauk o tym, że Białoruś nie może pozostawać w tyle za Polską, gdzie słownik starobrzędowców wydano. W tytule tego słownika też nie ma nazwy religijnego wyznania społeczności mówiącej prezentowaną gwarą.

⁴ Określenia *starowier*, *starowierczestwo* (*старовер*, *староверчество*) to neutralne synonimy oficjalnej nazwy tego wyznania powszechnie używane w Rosji.

diakrytycznych. W hasłach i wyrazach hasłowych w kontekstach zaznaczono akcent. Każdy przykład opatrzone skrótem nazwy miejscowości, w której został zapisany. Zaznaczono też cytaty pochodzące ze słownika SGNdb.

Słownik 5. Dorota Paško-Konecniak, *Słownik zapożyczeń polskich w rosyjskiej gwarze staroobrzędowców z regionu suwalsko-augustowskiego*, Toruń 2016 (Paško-Konecniak 2016; dalej SGPolzap).

Na przełomie XX i XXI wieku badaniami gwary staroobrzędowców w Polsce zajął się zespół młodych pracowników Uniwersytetu im. Mikołaja Kopernika w Toruniu pod kierownictwem prof. Stefana Grzybowskiego. Ich dobre przygotowanie merytoryczne i zaangażowanie do prac terenowych zaowocowało wkrótce szeregiem prac naukowych, m.in. doktoratami z dialektologii w nowym ujęciu, a także zaobserwowaniem zmian, jakie zaszły w badanej gwarze od chwili, gdy prowadzone były pierwsze badania językoznawcze (1956 r.) i powstały pierwsze publikacje (1958 r.). Do chwili ponownej eksploracji upłynęło prawie pół wieku. Wraz ze zmianą warunków politycznych i cywilizacyjnych, przeniesieniem się wielu rodzin starowierskich do miast, wprowadzeniem do szkół po roku 1945 nauki języka rosyjskiego, następowało szybkie i znaczne naruszenie dawnego systemu fonetycznego, składniowego, leksykalnego, a nawet fleksyjnego gwary. Nominacje wszelkich nowych realiów rzeczywistości, a także pojęć mentalnych gwara czerpała z języka polskiego, przystosowując w znacznym stopniu tę nową leksykę do własnego systemu gwarowego. Nowe znaczne zasoby leksykalne zostały opracowane przez Dorotę Paško-Konecniak w postaci słownika zapożyczeń. Jak pisze badaczka we wstępie „gwara [staroobrzędowców] w trakcie wieloletnich kontaktów z Polakami, szczególnie intensywnych w drugiej połowie XX i na początku XXI wieku [...] ulegała i nadal ulega wpływowi języka polskiego prawie na wszystkich poziomach struktury językowej. Celem [...] słownika jest dokumentacja tego oddziaływania w sferze słownictwa”. Materiały gwarowe, z których wyekscerpowano hasła i egzemplifikację do słownika, były gromadzone w latach 1999-2015 w czasie ekspedycji dialektologicznych i naukowych obozów studenckich. Słownik liczy ponad 2600 haseł wraz z hasłami odsyłaczowymi. Hasła i egzemplifikację zapisano transkrypcją fonetyczną. Po każdym przykładzie zaznaczono ośrodek, z którego pochodzi kontekst lub hasło. Podano też umownie wiek (pokolenie) respondenta. Cenną informacją jest odniesienie do haseł tożsamych z hasłami notowanymi w gwarze staroobrzędowców polskich pół wieku wcześniej w SGPolz.

Każda gwara stanowiąca wyspę w obcym otoczeniu językowym wzbogaca się, czerpiąc, zwykle na wszystkich poziomach języka, innowacje z otoczenia. Zakres i intensywność wpływów zależy od wielu czynników – od intensywności kontaktów z otoczeniem, kontaktów z rodzimym językiem (tu ogólnorosyjskim), różnicy poziomów cywilizacyjnych i kulturowych, stopnia odległości grupy językowej dawcy od języka biorcy, integracji społeczności gwarowej ze społecznością otoczenia, poziomu wykształcenia członków grupy gwarowej i in. Za najważniejsze należy uznać przynależność badanej gwary do pokrewnej lub odległej grupy języka otoczenia. Do tej samej grupy językowej należy gwara staroobrzędowców na Białorusi (grupa wschodniosłowiańska – język rosyjski i białoruski). Do blisko spokrewnionych z otoczeniem należy gwara staroobrzędowców w Polsce (grupa języków słowiańskich – język rosyjski i polski). Do różnych grup językowych

gwara staroobrzędowców na Litwie i Łotwie (grupa języków bałtyckich i język wschodniosłowiański). Ze współczesnego punktu widzenia niewielkie znaczenie ma tu dawna wspólnota bałtosłowiańska. Należy jednak brać pod uwagę możliwość kontaktowania się staroobrzędowców osiadłych zarówno na Litwie jak i na Łotwie (Łatgalia) z mieszkańcami pochodzenia polskiego (polszczyzna północnokresowa) i białoruskiego (mowa prosta)⁵. Do całkowicie odległych systemów należy otoczenie językowe gwar starowierców w Estonii (język estoński grupy ugrofińskiej i gwara rosyjska). W czasie, gdy staroobrzędowcy osiedlali się w Estonii (na obszarze stanowiącym część Inflant), cały kraj znajdował się już pod władaniem Rosji. Rosyjski był więc „wiodącym” językiem państwowym. Oprócz tego dość silne pozostawały tu wpływy szwedzkie i niemieckie.

Mimo tak zróżnicowanych warunków historycznych i odmiennej sytuacji językowej na poszczególnych obszarach, gdzie szukali schronienia opuszczający Rosję staroobrzędowcy, do dziś analiza słowników ich gwar z tych obszarów wykazuje szereg podobnych cech. Wszystkie przedstawione tu zbiory leksykalne odzwierciedlają zarówno charakter, jak i znaczny stopień zbliżenia wyspowych gwar staroobrzędowców z nowym otoczeniem. We wszystkich słownikach odnajdujemy analogiczne cechy pozasystemowe (wpływy leksykalne) i systemowe (nasylenie gwary synonimami, liczne formacje hipokorystyczne, zmiany w systemie artykulacyjnym – akcentuacja, wymowa. Np. *хадак* ‘chodak’, *шатковать* ‘szatkować’; *h > g*, np. *годовать* ‘hodować’; akanie: *алеў* ‘olej’, *шаравать* ‘szorować’). Na pierwszy plan wysuwa się znaczna liczba polonizmów w gwarach staroobrzędowców osiadłych poza polskim terytorium etnicznym, na Białorusi, Litwie, Łotwie i w Estonii. Poza tym można odnotować bałtymy (głównie lituanizmy) w gwarach poza bałtyckim obszarem językowym i białorutenizmy poza Białorusią.

POLONIZMY. We wszystkich omawianych tu zbiorach słownictwa gwar staroobrzędowców poza polskim obszarem etnicznym polonizmy stanowią najliczniejszą grupę zapożyczonej leksyki. Należy więc wnioskować, że staroobrzędowcy musieli mieć bezpośrednie kontakty z ludnością polską – byli przez Polaków zatrudniani lub z Polakami sąsiedowali, lub też sąsiedowali z ludnością, której mowa rodzima zawierała polonizmy.

W SGBłr. Polonizmy w tym słowniku stanowią 3,6% zarejestrowanej leksyki (179 na 4927 haseł). Znajdujemy je w wielu zakresach tematycznych bez przewagi w którymkolwiek z nich. Niewykluczone, że niektóre wyrazy były obecne w zasobie słownictwa części przesiedleńców pochodzących z terenów należących niegdyś do Rzeczypospolitej (WKL) już przed ich migracją. Większość jednak przeniknęła do ich gwary za pośrednictwem języka białoruskiego. Przykłady: *ба'гно/багно*⁶ ‘bagno, trzęsawisko’, *бляша'нка* ‘wiaderko blaszane’, *бы'дло* ‘bydło, także przen.’, *вартовни'к* ‘stróż, wartownik’, *гай* ‘nieduży, ładny las’, *гафт* ‘haft’, *гел'стка* ‘karczek w ubraniu, giestka’, *драби'на* ‘drabiniasty wóz; też boki takiego wozu’, *зады'шка* ‘zadzyszka’, *зда'тныі* ‘przydatny; odpowiedni’, *капо'ма* ‘krótkie palto’, *ма'рец* ‘marzec’, *млын* ‘młyn’, *нако'нт прысл.* ‘z powodu czego, w związku z czym’, *панова'ць* ‘panować; rządzić’, *пил'ныі* ‘pilny, niezwłoczny; uważny, staranny’, *пыск* ‘pysek, dezapr. o twarzy człowieka’, *ретова'ць* ‘ratować’, *ры'нка* ‘płaski garnek

⁵ W literaturze językoznawczej określenie „mowa prosta” oznacza lokalną gwarę białoruską, a także potoczną białoruszczyznę w odróżnieniu od białoruskiego języka literackiego.

⁶ Tu i dalej w przykładach stosuję zapis zgodny z oryginałem w danym słowniku.

gliniany’, *сальтисо’н* ‘salceson’, *стра’ва* ‘jedzenie, strawa’, *ти* ‘czy part., sp.’, *хова’нки* ‘zabawa w chowanego’, *цеге’льня* ‘cegielnia’, *цыбу’ля* ‘cebula’, *чтось* ‘coś przysł.’, *ша’фа* ‘szafa’, *шу’нка* ‘szynka’, *шо’на* ‘szopa’, *целу’ць* ‘szczepić drzewa’, *як* ‘jak sp., w jaki sposób’ i wiele innych. Rozproszenie tematyczne zapożyczeń polskich wskazuje na to, że zadomawiały się one w gwarze w ciągu długiego czasu i że do nazywania nowych realiów cywilizacyjnych, technicznych i społecznych na danym terenie wystarczało słownictwo rodzime lub czerpane z języka białoruskiego.

W SGNadb. W gwarach staroobrzędowców krajów nadbałtyckich zarejestrowano trzykrotnie więcej polonizmów w porównaniu ze słownikiem SGBtr, gdyż aż 10,0 % (342 leksemy na 3500 haseł). Na tym obszarze gwary staroobrzędowców najobficiej zapełniły polonizmami luki w swoim zasobie leksykalnym, lub wzbogaciły go o warianty funkcjonujące obocznie ze słownictwem rodzimym. Nie wprowadzam tu porównania do gwary staroobrzędowców w Polsce, w której – co jest naturalne – polonizmów było najwięcej, a ich liczba i charakter z biegiem czasu wzrastały (zob. SGPozap). Wysoki udział procentowy polonizmów w zarejestrowanej w SGNadb leksyce ma swe źródło w sytuacji narodowościowej na przeważającej pości tego obszaru, czyli na Litwie, gdzie przez kilka wieków (od końca wieku XVI praktycznie do pierwszej ćwierci wieku XIX) – podobnie jak w całym WKL – język polski był obowiązującym językiem urzędowym. Wiele majątków należało do polskiej szlachty, przeważnie polskie było duchowieństwo i znaczna część mieszczaństwa. Dość intensywnie rozwijało się osadnictwo drobnej szlachty i chłopstwa z przeludnionych terenów Polski (Bednarczuk 1994: 109-124; Eberhardt 1998: 94-99, 137-140; Grek-Pabisowa 1997: 145-173). Toteż najwięcej polonizmów w SGNdb pochodzi z Litwy (95% wszystkich polonizmów z 342 w tym słowniku). Mogły być przejmowane bezpośrednio z polszczyzny tutejszych Polaków, jak też z polszczyzny północnokresowej, którą posługiwali się Litwini czy Białorusini, oraz z mowy prostej (lokalnej białoruszczyzny) nasyconej polonizmami. Z kolei osadnictwo staroobrzędowców na Łotwie skupiało się na terenach Łatgalii, która pozostawała w historycznych związkach z Rzeczpospolitą (Inflanty Polskie) i gdzie skupiało się osadnictwo szlachty polskiej. Tu ich gwara wchodziła w kontakt z polszczyzną, pobierając z niej jako języka najlepiej opisującego aktualną rzeczywistość znaczną ilość słownictwa, m.in. nazw nowych realiów. W SGNdb zarejestrowano 270 polonizmów (79% z 342). Bez styczności z mową polską były i pozostają wie staroobrzędowców w Estonii. Słownik SGNdb wymienia 100 polonizmów (29% z 342), które poza Estonią zostały zapisane w pozostałych dwu, a przynajmniej w jednym innym kraju nadbałtyckim. Ale zaledwie 6 (1,45 % z 342) polonizmów zarejestrowano wyłącznie w Estonii. Z kolei wydany w roku 2008 słownik gwar staroobrzędowców w Estonii SGEst włącza do swego zasobu tylko trzy z nich (*вціснуць* ‘wcisnąć’, *рачыць* ‘raczyć, zechcieć’, *жур’ав* ‘drąg studzienny, także studnia’. Pozostałe (*завше* ‘zawsze, bez przerwy’, *лаўка* ‘ławka szkolna’, *слізкуй* ‘śliski’) w SGEst pominięto. Czy polonizmy te wyszły całkowicie z użycia w ciągu około 50 lat, czy świadomie nie zostały uwzględnione? Na terenach lokalizacji wsi starowierskich – na zachodnim brzegu jeziora Pejpus (ros. nazwa *Чудź*) staroobrzędowcy mieli kontakty tylko z rdzenną ludnością estońską i wcześniej tu zadomowionymi nielicznymi Rosjanami, także z żywiołem rosyjskim ze wschodniego brzegu jeziora. Przodkowie ich przybyli z guberni witebskiej, nowgorodzkiej i twerskiej.

Być może w mowie „Witebszczan” mogły przetrwać polonizmy. Społeczność staroobrzędowa była tu liczna. Do dziś wynosi około 15 000 osób. Jest bardzo religijna i strzegąca własnej obrzędowości.

Polonizmy w leksyce gwar staroobrzędowców z krajów nadbałtyckich wyraźnie grupują się w kilku kręgach semantycznych.

Rolnictwo: *арфова́ть* ‘oczyszczać ziarno na wialni’, *во́рчик* ‘orczyk’, *грабля́лка* ‘grabarka, maszyna do grabienia’, *жы́то* ‘żyto’, *жытожні́во* ‘żniwa, *polplkr.* żytożniwo’, *засе́к* ‘zasiek w stodole’, *нові́на* ‘nowina, ziemia po raz pierwszy uprawiana’, *подбира́чка* ‘podbieraczka, kobieta podbierająca zżęte zboże’, *подгра́бки* ‘podgrabki’, *полови́нник* ‘*polplkr.* połownik, uprawiający czyjeś pole za połowę zbiorów’, *сечка́рня* ‘sieczkarnia’, *фурма́нка* ‘furmanka’ i in.

Budownictwo i nazwy obiektów, zabudowań: *бля́ха* ‘blacha’, *ва́пно* ‘warpo’, *габлева́ць* ‘heblować’, *кит* ‘kit do okien’, *окенні́ца* ‘okiennica’, *отпи́ловаць* ‘odpiłować’, *обцу́ги/ обцугі* ‘obcegi’, *пляц* ‘plac, powierzchnia niezabudowana’, *подло́га* ‘podłoga’, *са́лька* ‘*polplkr.* paradna izba w domu’, *кватера* ‘wynajmowane mieszkanie *polplkr.*’, *склеп* ‘*polplkr.* piwnica’, *смурова́ць* ‘*polplkr.* wumować’, *строн* ‘strop’, *сходы́* ‘schody’, *цалё́вка* ‘calówka, deska grubości cala’ i in.; *бро́вар* ‘browar’, *возо́вня* ‘wozownia’, *ста́йня* ‘stajnia’, *стодо́ла* ‘stodoła’ i in.

Roślinność: *агрэст* ‘agrest’, *барба́ра* ‘rabarbar’, *бура́к быдло́вый* ‘burak pastewny’, *бура́к цукро́вый* ‘burak cukrowy’, *вітка* ‘witka’, *гай* ‘gaj’, *дзігель* ‘dzięgiel’, *жывоко́ст* ‘żywokost’, *жураві́на* ‘żurawina’, *зіо́лки* ‘zioła lecznicze’, *кмин* ‘kmin – zamiast ros. тмин’, *перелёт* ‘przelot *bot.* – *anthyllis*’, *печэ́рка* ‘pieczarka – zamiast ros. печери́ца’, *порэ́чка* ‘porzeczka’, *расходнік* ‘rozchodnik’, *цибу́ля* ‘cebula’ i in.

Nazwy kulinarne: *але́й* ‘olej’, *вонтробя́нка* ‘wątrobianka’, *вэндить* ‘wędzić’, *потра́ва* ‘potrawa’, *свежы́нка* ‘świeżynka *polplkr.*’, smażone mięso ze świeżo ubitej sztuki’, *со́льніца* ‘solnica’, *сы́рник* ‘sernik *polplkr.*’, woreczek do odciskania twarogu’, *хло́дник* ‘chłodnik – potrawa’ i in.

Cechy osobowe i przezwiska: *апрыкльы́й* ‘uprzykrzony’, *бры́дкий* ‘brzydki’, *зая́длыы́й* ‘zawzięty’, *гульта́й* ‘hultaj’, *лаху́дра* ‘łachudra’, *мару́да* ‘człowiek marudny’, *недба́лыы́й* ‘niedbały’, *недова́рок* ‘niedowiarek’, *незгра́бны́й* ‘niezgrabny’, *паску́да* ‘paskudny’, *распу́сны́й* ‘rozpustny’, *страши́дла* ‘straszydło’, *фанабе́рны́й* ‘człowiek z fanaberiami’; *згра́бны́й* ‘zgrabny’, *ла́дны́й* ‘ładny’, *зда́тны́й* ‘przydatny, nadający się; odpowiedni’ i in. Wyrazy funkcyjne i nie powiązane tematycznie: *аж* ‘*part. aż*’, *дзе* ‘*przysł. dokąd*’, *ча́сом* ‘czasem’, *выра́зно* ‘wyraźnie’, *за́вше* ‘zawsze’, *полтрэ́ця* ‘półtrzecia’ i in. Na posługiwanie się zapożyczeniami z języków obcych sąsiadujących czy z języków innojęzycznych współobywateli przy określaniu cech osobowych, szczególnie negatywnych, w gwarach interesującego nas obszaru zwracali uwagę zarówno autorzy z Polski, jak też z Litwy (Zdancewicz 1960; tenże 1964; Rutkowska 2009, 2010, 2011).

Jak widać z przykładów, szereg polonizmów przejęto z polszczyzny północnokresowej. Świadczy to o częstych, jak też o dobrosąsiedzkich kontaktach obu grup etnicznych. Warto zauważyć, że do SGNdb materiały zostały zebrane we wsiach starowierskich powiatu janowskiego (Janów, Jonawa) województwa kowieńskiego, gdzie rozsiane były liczne majątki polskie, także osady. To tłumaczy obecność takich właśnie zapożyczeń.

W SGPoL gwara staroobrzędowców w Polsce ze względu na różne otoczenie językowe na poszczególnych obszarach należy omówić w dwu grupach. Do jednej należy gwara mieszkańców z ośrodków augustowskiego, suwalskiego i sejneńskiego, do drugiej gwara staroobrzędowców na Mazurach (w powiatach Pisz i Mrągowo). W granicach powojennej Polski wg danych z 1968 roku na terenie Suwalszczyzny, Sejneńszczyzny i Augustowskiego wg oficjalnych danych w 1947 roku zamieszkiwało 1500 osób, nie wliczając Mazur, w 1988 roku – 2631, łącznie z grupą staroobrzędowców mazurskich. Ośrodek mazurski powstał na początku lat trzydziestych XIX wieku. W tym czasie znaczna grupa (kilkusetosobowa) staroobrzędowców z Suwalskiego, Sejneńskiego i Augustowskiego za zezwoleniem władz pruskich założyła swe nowe osiedla na Mazurach – nad rzeką Krutynią, jeziorem Duś i koło Rucianego. Liczebność staroobrzędowców „mazurskich” w różnych okresach historycznych znacznie się wahała. Na Mazurach⁷, kiedy zapoczątkowane zostały badania lingwistyczne i kulturowe tej grupy w roku 1958, społeczność ich liczyła jeszcze 458 osób. Obecnie wskutek emigracji do Niemiec (większość zamieszkała w Hamburgu) i przeniesienia się do miejscowości rozproszonych po całym kraju, pozostało około 50 osób.

Wszyscy staroobrzędowcy od początku przybycia na ziemię polskie pozostawali nieprzerwanie w kontakcie z językiem polskim, zaś grupa mazurska od 1831 r. do czasów powojennych (1945) z polską gwarą mazurską niewolną od germanizmów⁸. Procentowy udział polonizmów w ośrodku suwalsko-sejneńsko-augustowskim w okresie lat 60. i 70. XX wieku (okres gromadzenia materiałów do SGPoL) można szacować na około 25%. Nieco większy jest zasób polonizmów na Mazurach – sięga od 28 do 30%, gdyż powiększył się o wpływ gwary mazurskiej. Polonizmy często funkcjonują w postaci wariantów nazw rodzimych, także wariantów innych zapożyczeń, np. z polskiego języka ogólnego lub z języka niemieckiego. Przykłady: *b'izrukaŕčyk* ros. // *sard'ak* pol. // *v'ystek* gw. maz. ‘serdak’; *dvaj'ur'bdnyj brat* ros. // *p'ułbrst* gw. maz. ‘brat cioteczny’; *gav''ad'in'z* ros. // *v'blav'in'z* pol. // *r'ntav''in'z* gw. maz. ‘mięso wołowe’; *kr'ušk'z* ros. // *garš'eč'ek* gw. staroobrz. kalka z pol. // *bl'ax''er'ek* gw. maz. ‘garnuszek, zwykle blaszany’; *kr'už'z* gw. staroobrz. // *kar'onka* pol. // *šp''ic'z* ‘niem. die Spitze’ ‘koronka – wyrób dziewiarski’ i in. Zakres tematyczny polonizmów jest znacznie szerszy w porównaniu z SGNdb. Ze względu na warunki fizjograficzne (Mazury – kraina jezior) mamy terminologię z zakresu rybołówstwa. Ponadto terminologia i określenia z dziedziny medycyny: chorób, dolegliwości, leków itp., nazw odzieży, roślinności – zwłaszcza kwiatów, nazw zawodów, terminów administracyjnych i szeregu innych dziedzin. (O zapożyczeniach i sposobach przyswajania wyrazów z języka polskiego i gwary mazurskiej zob. Grek-Pabisowa 1983a: 41-52).

Intensywne wchłanianie polonizmów przez gwara staroobrzędowców na etnicznym terenie polskim (Suwalskie, Sejneńskie, Augustowskie) jest wynikiem warunków

⁷ W drugiej połowie XIX w. część wyznawców starego obrzędu zmieniła wyznanie na prawosławie (wówczas jednowierstwo – ros. единовѣрие). Nie miało to żadnego wpływu na ich gwara. Mowa staroobrzędowców i jednowierców/prawosławnych nie wykazała różnic. Toteż nie wprowadza się różnic w rozważaniach lingwistycznych.

⁸ W SGPoL zebrano leksykę łącznie ze wszystkich ośrodków. Każde hasło jest sygnowane odpowiednim kodem geograficznym. Dlatego możliwe jest ustalenie ilości pożyczek, obszaru występowania, jak też przynależności do konkretnych kręgów semantycznych.

historycznych, narodowościowych i społecznych panujących na tych ziemiach. Ze źródeł historycznych wiadomo, że pierwsi starobrzędowcy osiedlali się na prawie czynszowym jeszcze przed rozbiorami. Uzyskali też od władz (polskich) zgodę na swobodne odbywanie swych praktyk religijnych i inne ulgi. Przez właścicieli ziemskich byli chętnie zatrudniani jako solidni robotnicy rolni i leśni. Już wówczas do ich mowy musiało trafiać nazewnictwo nowych realiów. Prawdopodobnie mężczyźni musieli nie tylko rozumieć, ale umieć posługiwać się językiem pracodawców. Rozbiory mogły nieco zahamować ekspansję polszczyzny, chociaż w dalszym ciągu miejscowi urzędnicy i kupcy obok obowiązującego rosyjskiego posługiwali się językiem polskim. Kolejnym okresem ekspansji polszczyzny były czasy międzywojenne i powojenne⁹. Czynnikiem sprzyjającym zbliżeniu językowemu gwary starobrzędowców i polszczyzny było oficjalne uznanie przez państwo polskie ich wyznania, tolerancja religijna i wzajemny szacunek różnych społeczności wyznaniowych i narodowościowych. W tym regionie zamieszkiwali i w dalszym ciągu zamieszkują katolicy, starobrzędowcy i prawosławni, Polacy, Białorusini i Litwini (w Sejneńskim). Polszczyzna była tu językiem wzajemnego porozumiewania się osób różnej narodowości i wyznania, a przy tym, od okresu odzyskania przez Polskę niepodległości, językiem państwowym. Nowe elementy życia społecznego, osiągnięcia cywilizacyjne, pojęcia administracyjne gwara asymilowała wraz z ich nazwami. Po drugiej wojnie światowej nastąpiło szybkie zbliżenie wsi do miast. Młodzi starobrzędowcy podejmowali pracę nie tylko w pobliskich miastach. Upowszechniło się szkolnictwo. Dzieci z rodzin starowierskich kończyły szkoły średnie, pojedyncze osoby studia wyższe. Spora liczba rodzin zamieszkała w miastach, głównie w Augustowie (103), Suwałkach (66), Sejnach (8), nieliczne w dalszych (Jaroszewicz-Pieresławcew 1995: 57). Wszyscy pozostają niezmiennie przy swym wyznaniu i utrzymują stały kontakt z rodzinnymi wsiami – zwłaszcza w sprawach religijnych. W Suwałkach i kilku wsiach funkcjonują molenny¹⁰. Opisana sytuacja wciąż w znacznym stopniu sprzyja zachowaniu i funkcjonowaniu gwary przy jednocześnie postępującym procesie jej polonizacji. Od chwili zarejestrowania polonizmów leksykalnych przed około 50 laty obecnie słownik SGPplzap wykazał ich sześciokrotnie więcej.

Inaczej przebiegał proces zachowania gwary w ośrodku mazurskim. W ich gwarze nie brakowało polonizmów zadomowionych w miejscu poprzedniego zamieszkiwania, czyli w Suwalskiem, Sejneńskim i Augustowskim. Tu dołączyły się polonizmy kolejne przenikające z polskiej gwary mazurskiej, gdyż ludność tubylczą stanowili Mazurzy. Ich mowa stanowiła dla gwary starowierskich przybyszów główne źródło zapożyczeń polskich. Dlatego też gwara starobrzędowców mazurskich była najbardziej spolonizowana. Zilustrujemy to analizując pożyczki na jedną tylko literę, np. na literę M. W słowniku zarejestrowano 85 zapożyczonych leksemów różnego pochodzenia na tę literę łącznie ze

⁹ W latach działań I i II wojny światowej były dwie fale deportacji starowierców do Rosji. Pierwsza to ewakuacja podczas I wojny światowej w głąb Rosji (głównie w okolice Saratowa). Objęła starowierców ze wszystkich regionów. Większość powróciła do swoich rodzinnych miejscowości w latach 20. wieku XX. Druga fala to wysiedlenie w 1941 roku wielu starowierców z okolic Suwałk i Sejn, zajętych w 1939 r. przez Niemcy, do ZSRR (głównie na Litwę). Powróciło na swoje gospodarstwa niewielu, a wieś poprzednio zamieszkała przez starobrzędowców wyludniła się lub zupełnie zniknęła. Inna sytuacja była w regionie augustowskim, zajętych w 1939 r. przez ZSRR. Starobrzędowcy z tych terenów (przede wszystkim z Gabowych Grądów i Boru) zostali poddani represjom w 1943 r. i wywiezieni na przymusowe roboty do Niemiec (głównie na teren Prus Wschodnich) i w znacznej większości wrócili w 1945 r.

¹⁰ Molenna – nazwa starobrzędowej świątyni bezpopowców.

wszystkich ośrodków. W tej liczbie na Mazurach funkcjonowało 51 zapożyczeń polskich, z tego wyłącznie na Mazurach 18. Te 18 wyrazów to „polska mazurska nadwyżka” zapożyczeń. Wzrost liczby polskich zapożyczeń można tu wiązać z koniecznością nazywania nowych realiów spotkanych na tym terenie, jak rybołówstwo, sprzęt rolniczy, terminy administracyjne i in.

SGPolzap. Nowa faza badań gwary staroobrzędowców prowadzona w ośrodkach suwalskim, sejneńskim i augustowskim¹¹ przez pracowników naukowych z uniwersytetu w Toruniu uwidoczniała wyraźny wzrost elementów polskich na wszystkich poziomach gwary. Podyktowała podjęcie opracowania specjalistycznego słownika polonizmów (Paśko-Konecniak 2016). Materiały stanowiące podstawę wyodrębnienia polonizmów zebrano już na początku XXI wieku (1999-2015), czyli około 40-50 lat później, niż do słownika SGPol. Z analizy słowników wynika, że proces polonizacji gwary sięgnął bardzo głęboko i dotknął idiolekty osób wszystkich pokoleń. Poza pożyczkami słownikowymi mamy wpływy polskie na innych poziomach języka, np. przesunięcia akcentowe (*p'eró // p'órɔ* ‘pióro’, *kanapl'i // kanópl'i* ‘konopie’, *n'e_rás // n'éras* ‘nieraz’, *pъzъfčará // pъzafčórɔ* ‘przedwczoraj’), słowotwórcze (*pokryška // pakryfka* ‘pokrywka’, *pt'icɔ // ptuškɔ* ‘ptak’, *safs'em // zafs'im* ‘zupełnie, ze wszystkim’, *modr'ič // modr'ɔf* ‘modrzew’), fleksyjne (*recept m // receptɔ ž*).

Wieś polska w ostatnich 3-4 dziesięcioleciach przeszła wielkie zmiany kulturalne i cywilizacyjne. Objęły one także osiedla starowierskie. Zintensyfikowały się kontakty z miastem, gdzie młodzi staroobrzędowcy szukali możliwości zarobkowania. Poza szkolnictwem (prawie cała młodzież kończy szkoły średnie, głównie zawodowe) najbardziej ingerującą rolę w sferę języka odegrały środki masowego przekazu, a przede wszystkim telewizja (bajki, seriale). W wypowiedziach dzieci i młodzieży słyszy się wprost dosłownie powtarzane frazy, zasłyszane w audycjach telewizyjnych. Kobiety rozmawiające na tematy kulinarne używają więcej słów zaczerpniętych z języka polskiego niż z własnego. Nowe potrawy i ich składniki, sposoby przyrządzania, nowe elementy odzieży opisywane są prawie w całości za pomocą słownictwa zaczerpniętego z polszczyzny. Kolejną sferą polonizacji mowy jest lecznictwo – dostępność leczenia się i zwiększona możliwość korzystania z niego. W ośrodku augustowskim powstał amatorski starowierski zespół śpiewaczy „Riabina”. Wszystko to wpłynęło na podniesienie poziomu życia kulturalnego. Wskutek takich warunków zapożyczenia z języka polskiego objęły wszystkie kręgi tematyczne słownictwa z wyjątkiem sfery sacrum i leksyki z obszarów parareligijnych. We wszystkich prezentowanych słownikach autorzy zamieścili słownictwo z tego zakresu. Najwięcej w SGPol, najmniej w słowniku z Białorusi, co można przypisać brakowi wiedzy i zainteresowania religią białoruskich eksploratorów – obszar osiedli starowierskich, z których zgromadzono materiał do słownika od czasów Rewolucji Październikowej stale znajdował się w składzie ZSRR.

Jednak te wielkie zmiany, które zaszły w mowie staroobrzędowców w Polsce, nie upoważniają do prognozowania, że rosyjska gwara jest w stadium zaniku. Wszyscy staroobrzędowcy pozostają niezmiennie przy swoim wyznaniu, nawet w małżeństwach

¹¹ Na Mazurach grupa staroobrzędowców jest już szczątkowa, więc ich mowa nie została objęta badaniami tego zespołu.

mieszanych. I można przypuszczać, że właśnie wyznaczenie jest głównym czynnikiem zachowania ich tożsamości narodowej i językowej. Język staroruski jest językiem starowierskich tekstów religijnych, co wymaga znajomości „ruszczyzny” i w rezultacie wspiera trwanie ich gwary.

W SGEst. Jest to najmniejszy z omawianych słowników. Zawiera 1196 haseł. Lektura słownika pozwoliła mi wyodrębnić 25 polonizmów (= 2,0% zarejestrowanego słownictwa). Należy zadać sobie pytanie o źródło tych polonizmów. Okres historyczny wpływów polskich na Inflanty miał miejsce na długo przed osiedleniem się tu staroobrzędowców. Brak wiadomości jakoby w sąsiedztwie wsi starowierskich znajdowały się inne osiedla słowiańskie. Należy sądzić, że polonizmy funkcjonowały już w gwarach na macierzystym terenie, to jest na Witebszczyźnie, skąd pochodziła część pierwszych przybyszów. Zapożyczenia wiążą się z różnymi zakresami semantycznymi – najwięcej z budownictwem: *láta* ‘długa wąska deska do mocowania słomy przy kryciu dachu’, *мур* ‘podmurówka’, *мўрник* ‘murarz’, *мўрная* ‘murarka’, *кит* ‘substancja do szklenia okien’, *китоватъ* ‘umacniać kitem szyby w oknach’, *клямка* ‘klamka’ – pojedyncze leksemy z innymi kręgami semantycznymi.

LITUANIZMY. Na całym obszarze byłego WKL we wszystkich językach i gwarach, a także na terenach graniczących z WKL, zachowała się niewielka liczba lituanizmów. W gwarach staroobrzędowców poza Litwą lituanizmy sięgają zaledwie po około 0,5 % słownictwa. W SGNdb 1,2 %, jednak to tylko 42 leksemy bałtyckie. Znamienne jest, że znaczna ich część powtarza się we wszystkich lub w części gwar staroobrzędowców, co więcej – notuje je język i gwary białoruskie oraz polszczyzna północnokresowa (np. *ajer* ‘tatarak’, *дырван* ‘zarośnięte trawą nieorane pole’, *гирса/дырса* ‘stokłosa – chwast zbożowy’, *крушніа/чрушніа* ‘pryzma kamieni zebranych z pola’, *кумп(іак)* ‘biodro; szynka’, *лупы* ‘wargi *dezapr.*’, *отава* ‘trawa z drugiego pokosu’, *отоса* ‘pręt łączący osł wozu z hołobłą’, *повіатка* ‘zadaszenie na sprzęt gospodarski’, *шэшек* ‘zool. tchórz’, *швірен/швірон* ‘spichrz’, *вікswа* ‘trawa turzyca porastająca brzegi i mokradła’). (O zasięgu lituanizmów zob. GreK-Pabisowa, Ostrówka 2012: 111-122). Jak widzimy – większość lituanizmów to wyrazy z kręgu semantycznego „rolnictwo”. Są to pożyczki dawne. Poza zapożyczeniami leksykalnymi niektórzy językoznawcy za wpływ litewski uważają zanik głosek nagłosowych w kilku wyrazach gwarowych z obszaru objętego wpływami bałtyckimi, (np. *актар* < *hektar*).

GERMANIZMY. Zapożyczenia z języka niemieckiego dotyczą tylko gwary staroobrzędowców na Mazurach. W pierwszych latach po osiedleniu się staroobrzędowcy posługiwali się w rodzinie własną gwarą, w kontaktach z urzędami przez długie lata językiem polskim. Nawet szkoły przez pierwsze 40 lat były polskie. Dopiero w 1872 roku wprowadzone zostało szkolnictwo niemieckie. Ale należy pamiętać o tym, że gwara Mazurów na tym terenie miała już pewne elementy niemieckie i była tu właśnie w pierwszych latach głównym źródłem zapełniającym deficyty w nazewnictwie. Stopniowo język niemiecki stawał się trzecim językiem, którym posługiwali się staroobrzędowcy, a do ich mowy – gwary rosyjskiej – przenikało coraz więcej germanizmów¹². Proces ten nasilił się

¹² O trójjęzyczności staroobrzędowców zob. Zielińska 1996: 50-54.

po pierwszej wojnie światowej ze względu na obowiązkową służbę w wojsku niemieckim, niemieckie szkolnictwo, administrację, sklepy itp. W chwili, gdy podjęłam badania gwarowe na Mazurach (w roku 1958), stwierdziłam, że język niemiecki znają tu wszyscy staroobrzędowcy i potrafią posługiwać się nim nawet dzieci. Na podstawie analizy leksyki SGPol opracowanego według materiałów z lat 1959-1977 stopień germanizacji gwary należało wówczas ocenić jako znaczny. Germanizmy przekraczały 20% zapożyczonego słownictwa. Większość germanizmów w czasie zbierania materiałów w terenie notowano w postaci przyswojonej¹³ fonetycznie, słowotwórczo, fleksyjnie. Np. *amn'ibus/umn'ibus* < der Omnibus ‘autobus’; *tam'at//tum'at* < die Tomate (akanie, zwężenie o>u); *cejt'un'ek* < die Zeitung ‘gazeta’ (zmiana końcowej spółgłoski na przyrostek -ek); *r'okla* ‘sukienka’ < das Rock ‘spódniczka’; *rec'pt'/'r'ec'ep't'* < das Rezept ‘recepta’ (dodana fleksja -a); *l'igrav'at* ‘kwaterować, być na kwaterze’ < lagern (zmiana na rosyjskie zakończenie bezokolicznika). Z gwarowymi końcówkami większość pożyczek niemieckich występuje w wypowiedziach. Np. [...] *kadá jéd'ics' amn'ibus'm; ja tak tam agl'ad'álas' na ban(h)ófu, c'i janý pr'ijéx'el'i; tap'er f cejt'un'ku stajála što ad'in učyt'il' atrúls'w; anúcy, jo, i zóki ad'evájit; janý envejújut* „zasiedlają” *budýn'ek; da što za tásku* „filizankę” *č'aju spas'ibav'et'; zésl'if* ‘foteli’ *n'e máju, t'ol'k' zéd'l'ik'i* ‘stołki’. Notowałam też, wprawdzie dość rzadko, pożyczki niezasymilowane, przy czym głównie od informatorów starszego pokolenia, np. *drukknápf'e* ‘zatrzaska’, *kartófel'fórke* ‘widły do kartofli’, *tauz'nt'sýnx'ən* ‘stokrotka’, *bl'énd'ər* ‘ślepa kiszka’, *mútrymol* (< das Muttermal) ‘znamię na ciele’, *špekt'ər* ‘rządca’ i in. Język niemiecki miał w społeczności staroobrzędowców na Mazurach zawsze wysoki prestiż. Na początku jako język państwowy, po drugiej wojnie, gdy Mazury weszły w skład borykającej się z trudnościami gospodarczymi Polski Ludowej, jako język prosperującej Niemieckiej Republiki Federalnej, do której starała się emigrować część mazurskich staroobrzędowców. Nie czując więzów z ludnością polską i bardzo słabą ze swoimi rodakami i współwyznawcami z Rosji, ale też Augustowskiego i Suwalsko-sejneńskiego, w dalszym ciągu język niemiecki cieszył się najwyższym prestiżem. Potwierdzają to badania A. Zielińskiej z połowy lat 90. dwudziestego wieku (Zielińska 1996: 50-54).

ESTONIZMY. Najmniej słownictwa z bezpośredniego obcego otoczenia pozyskała gwara staroobrzędowców w Estonii. Z zasobu leksykalnego SGEst wyodrębniłam 21 estonizmów na 1196, co stanowi zaledwie 0,17% haseł. Przykłady : *кэльки* < est. kelk ‘sanki’, *пáрзильы* < est. pars ‘żerdzie’, *кёрта* < est. krt ‘potrawa’, *лысся* < est. lõss ‘odtłuszczone mleko’, *кóпля* < est. koppel ‘wygon, pastwisko’, *каливка* < est. kaalikas ‘brukiew’. Wszystkie leksemy reprezentują słownictwo z pola semantycznego – gospodarstwo wiejskie. Kilka pożyczek to germanizmy w języku estońskim (np. *mpénka* < die Treppe ‘schody’, *mpéxtep* < der Trichter ‘lejek’, *шúбер* < der Schieber ‘szyber, zasuwka w piecu’, *unek* < der Speck ‘ słonina’. Bariere w przenikaniu zapożyczeń stanowiły głębokie różnice strukturalne i fonetyczne dzielące oba języki – rosyjską gwarę i estoński.

SYNONIMY. Słownictwo przenikające do gwar staroobrzędowców w nowym otoczeniu nie tylko wypełniało braki w nazewnictwie, ale też wprowadzało oboczne nominacje do dawnych gwarowych określeń. Wiele obiektów rzeczywistości, pojęć mentalnych i pozamentalnych zyskiwało nowe nieznanne dotychczas nominacje. Rezultaty

¹³ O przyswajaniu przez gwarę leksyki niemieckiej zob. Grek-Pabisowa 1985: 163-174.

tego procesu w omawianych słownikach opracowywano niejednolicie. W SGBłr, SGNdb, SGEst podano tylko synonimy w obrębie leksyki gwarowej. Np. w SGBłr *бесе'дки* odesłano do *посиде'лки* 'wieczorynki', *загнётка* do *забоко'вка* 'blat kuchenny w przedniej części pieca chlebowego', *сибу'рка* do *сви'тка* 'jesionka'; w SGNdb podobnie uwzględniono tylko synonimy gwarowe. Synonimami są tu np. *ручник* i *полотёнец* 'ręcznik', *воробьи* i *ёжик* 'zacierki', *повитуха* i *берёзка* 'chwast zbożowy'. W SGEst np. *болтёнка* i *рónка* 'woda z mąką i otrębami do pojenia koni', *вారుши* i *наведы* 'przyjęcie dla kobiet z okazji urodzenia dziecka', *отáрывать* i *пробáрывать* 'okopywać kartofle' i in. Na tym tle wyróżnia się SGPol, w którym zamieszczone zostały wszelkie możliwe określenia synonimiczne danego desygnatu. Pokazane tu zostały synonimy gwarowe, synonimiczne zapożyczenia w języków i gwar, z którymi gwara staroobrzędowców wchodziła w kontakt oraz z funkcjonującymi obocznie z gwarowymi synonimiczne określenia z zasobu rosyjskiego języka ogólnego. Przy każdym hasle zamieszczono odsyłacze do wszystkich synonimów danego desygnatu. Podobnie podano synonimy przy wyrazach z zasobu rosyjskiego języka ogólnego zgromadzonych w indeksie. Dzięki temu słownik ukazuje również dyglosję¹⁴. Przykłady: *šyrm ros.gw.*, *abaž'ur pol.*, *gl'okъ niem.* 'klosz na lampę'; *amb'ar ros.*, *kl'et' ros.*, *s'p'ixl'er pol.*, *šv'ir'onъk/šv'er'in lit.* 'spichrz zbożowy'; *br'uk'i ros.*, *štan'y ros. pot.*, *partk'i gw.* 'spodnie'; *čъrd'ak ros.*, *v'ar'ox gw.*, *stryx pol.* 'strych'; *kъrand'aš ros.*, *aц'ovъk pol.* *bl'ejfedъr niem.* 'ołówek'; *spl'etn'i ros.*, *kl'ačy gw.*, *pl'otk'i pol* 'plotki'; *as'v'er gw.*, *žur'af* 'żuraw studzienny'; *zъgar'et' ros.*, *apal'icsъ* 'opalić się'; *t'okъr' ros.*, *dr''ijъr niem.* 'tokarz' i in.

HIPOKORYSTYKI. Cechą wyróżniającą gwary staroobrzędowców jest częste użycie w mowie form zdrobniałych. Skłonność ta może mieć swe źródło w typie religijności staroobrzędowców. Wiara zaleca im szacunek do drugiego człowieka, nakazuje okazywanie uprzejmości – co być może wyrażane jest właśnie odpowiednimi formami słownymi: mówić tak, żeby to brzmiało delikatnie. Natomiast uwzględnienie haseł i podhaseł hipokorystycznych w omawianych słownikach jest dowodem na to, że wyrazy te funkcjonują w bieżących wypowiedziach i rozmowach, gdyż zestaw haseł do słowników gwar staroobrzędowców sporządzano drogą ekscerpcji tekstów gwarowych, czyli zapisanych od użytkowników danej gwary rozmów, opowieści, dialogów itp. W SGBłr na literę B na 273 hasła 13 to hipokorystyki. Np. *бале'я* – *бале'йка* 'balia', *барка'н* – *барканёнок* 'nieślubne dziecko', *бего'м* – *бежко'м* 'biegiem', *бо'лька* – *бол'ечка* 'pryszcz, wyprysk na ciele', *брус* – *бру'сик* 'cementowa ostrzałka', *бульбя'нник* – *бульбя'нничек* 'nać kartofli'. W SGNadb pochodne wyrazy zdrobniałe podano po hasłach podstawowych. Na literę B (ros. Б), liczącą 190 haseł, w 26 z nich umieszczono pochodne zdrobnienia. Przykłady: *балéя* – *балéйка* – *балéечка* 'balia', *баркáнина* – *баркáнинка* 'pojedyncza marchewka', *буравíна* – *буравíнка* – *буравíночка* 'zarośnięte podmokłe miejsce', *бык* – *бы'ська* 'byk'. W SGPol zdrobnienia opracowano jako samodzielne hasła. Tu np. na 340 haseł na literę B mamy 20, w których zdrobnienie jest wyrazem hasłowym, np. *b'ajin'kъ* (od *b'ajn'ъ* 'łaźnia'), *bal''ejkъ* (od *bal''ejъ* 'balia'), *banb'onk'i* (od *banb'onу* 'cukierki'), *bar'onkъ* (od *bъran'a//b'ornъ* 'brona'), *bl''aška*, *bl''ašъčkъ* (od *bl''axъ* 'kawałek blachy'), *bl'and'ynъčkъ* (od *bl'and'ynkъ* 'blondynka'), *b'ul'bъčkъ* (od *b'ul'bъ* 'kartofl'e), *burač'ok* (od *bur'ak* 'burak') i in.

¹⁴ Dyglosja – używanie przez tę samą osobę dwu odmian tego samego języka, np. języka literackiego i gwary.

Rozbudowanie słownictwa w gwarach pozostających w otoczeniu obcojęzycznym, a także częste wprowadzanie do codziennej komunikacji hipokorystyków, jest wspólną cechą charakteryzującą badane zbiory leksykalne. Zapożyczenia przenikają do wielu kręgów z wyjątkiem sfery religijnej. Wzbogacenie leksykalne nie polega jednak na zapożyczaniu przez daną społeczność do swej mowy obcych nazw dla nieznanych dotychczas elementów rzeczywistości (taki proces zachodzi regularnie w większości języków), lecz na wprowadzaniu synonimów, często przy tym czerpanych obocznie z kilku języków, np. z języka polskiego, gwary mazurskiej, niemieckiego (zob. przykłady wyżej). Cechy te w większym lub mniejszym stopniu charakteryzują wszystkie przedstawione wyspowe gwary staroobrzędowców.

SKRÓTY

- ABS – Acta Baltico-Slavica
dezapr. – z dezaprobatą
est. – estoński
gw. – gwarowe
lit. – litewski
niem. – niemiecki
part. – partykuła
polpłkr. – w polszczyźnie północnokresowej
przysł. – przysłówek
ros. – w języku rosyjskim
SFPS – Studia z Filologii Polskiej i Słowiańskiej
sp. – spójnik
WKL – Wielkie Księstwo Litewskie

Literatura:

- Bednarczuk L., 1994, *Stosunki etnolingwistyczne na obszarze Wielkiego Księstwa Litewskiego*, „ABS”, t. XXII, s. 109-124.
Eberhardt P., 1998, *Polska ludność kresowa. Rodowód, liczebność, rozmieszczenie*, Warszawa, s. 45-50; 94-99; 137-140.
Grek-Pabisowa I., 1958, *Niektóre wiadomości o starowiercach zamieszkałych na terenie Polski*, „Slavia Orientalis”, z. 4, s. 135-150.
Grek-Pabisowa I., 1983a, *Zarys dziejów staroobrzędowców w Polsce*, „Przegląd Rusycystyczny”, z. 1(21), s. 41-52.
Grek-Pabisowa I., 1983b, *Zapożyczenia w rosyjskiej gwarze staroobrzędowców w Polsce. Cz. I. Typy i sposoby przyswajania wyrazów polskich*. „SFPS”, t. XXII, s. 47-64.
Grek-Pabisowa I., 1985, *Zapożyczenia w rosyjskiej gwarze staroobrzędowców w Polsce. Cz. II. Typy i sposoby przyswajania wyrazów niemieckich*. „SFPS”, t. XXIII, s. 163-174.

- GreK-Pabisowa I., 1997, *Językowa rzeczywistość na dawnych Kresach północno-wschodnich*, [w:] *Kresy – pojęcie i rzeczywistość*, red. Handke K., Warszawa, s.145-173.
- GreK-Pabisowa I., 1999, *Staroobrzędowcy. Szkice z historii, języka, obyczajów*, Warszawa.
- GreK-Pabisowa I., 2000, *Światowe migracje staroobrzędowców od wieku XVII do czasów współczesnych*, [w:] „Zeszyty muzeum Warmii i Mazur”, nr 4, s. 7-32.
- GreK-Pabisowa I., Maryniakowa I., 1980, *Słownik gwary starowierców mieszkających w Polsce*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk.
- GreK-Pabisowa I., Ostrówka M., 2012, *Zakres wpływów obcych we współczesnej polszczyźnie północnokresowej. Wpływy litewskie*, „Rozprawy Komisji Językowej”. Łódzkie Towarzystwo Naukowe, t. LVIII, s.111-122.
- Iwaniec E., 1977. *Z dziejów staroobrzędowców na ziemiach polskich XVII-XX w.*, Warszawa.
- Jaroszewicz-Pieresławcew Z., 1995, *Starowiercy w Polsce i ich księgi*, Olsztyn.
- Paśko-Konecniak D., 2016, *Słownik zapożyczeń polskich w rosyjskiej gwarze staroobrzędowców z regionu suwalsko-augustowskiego*, Toruń.
- Rutkowska K., 2009, *Zapożyczenia litewskie dotyczące wyglądu człowieka (na materiale gwar polskich na Litwie)*, „ABS”, t. XXXIII, s.157-172.
- Rutkowska K., 2010, *Zapożyczenia litewskie dotyczące charakteru i zachowań człowieka (na materiale gwar polskich na Litwie)*, „ABS”, t. XXXIV, s.9-23.
- Rutkowska K., 2011, *Zapożyczenia litewskie oznaczające skłonności i stany człowieka oraz sposoby wyrażania czułości lub niechęci (na materiale gwar polskich na Litwie)*, „ABS”, t. XXXV, s. 71-80.
- Wańkiewicz M., 1936, *Na tropach smętka*, Warszawa.
- Zielińska A., 1996, *Wielojęzyczność staroobrzędowców mieszkających w Polsce*, Warszawa.
- Манаенкова А.Ф., 1978, *Русско-белорусские языковые отношения. На материале русских говоров Ветки*, Минск.
- Манаенкова А.Ф., 1985, *Русские говоры в Белоруссии. Южнорусские (ветковские) говоры*, [w:] *Русский язык в Белоруссии*, Минск, s. 223-225.
- Манаенкова А.Ф., 1989, *Словарь русских говоров Белоруссии*, Минск.
- Немченко В.Н., Синица А.И., Мурникова Т.Ф., 1963, *Материалы для словаря русских старожильческих говоров Прибалтики*, М.Ф. Семенова (ред.), Рига.
- Очерки по истории и культуре Эстонии I*, 2004, Тарту.
- Паликова О.Н., Ровнова О.Г., 2008, *Словарь говоров староверов Эстонии*, Тарту.
- Ровнова О.Г., 2007, *Говоры староверов Западного Причудья по материалам 1946 г. и 2003-2007 гг.*, [w:] *Очерки по истории и культуре Эстонии. II*, Тарту, с.176-200.
- Список диалектных слов и выражений*, [w:] *Очерки по истории и культуре Эстонии I*, Тарту, с. 292-307.



Татьяна С. Ганенкова

(Институт славяноведения РАН, Москва, Россия)

Полевые заметки о языке старообрядцев Латгалии

On the language of the Old Believers in Latgale

Streszczenie: Podczas ekspedycji do старообрядцов mieszkających na Łotwie w maju 2016 zostały zebrane teksty na etnolingwistyczne i socjolingwistyczne tematy. Analiza pokazała, że ilość dialektyzmów w mowie rozmówców zależy od ich wieku, wykształcenia, miejsca zamieszkania i miejsca urodzenia. Najwięcej dialektyzmów jest w mowie ludzi starszego pokolenia bez wykształcenia wyższego, trochę mniej – u średniego pokolenia bez wykształcenia wyższego. Mowa starszego i średniego pokolenia z wykształceniem wyższym jest bliższa normy, co jest skutkiem mocnego wpływu literackiej normy języka rosyjskiego w systemie kształcenia w drugiej połowie XX wieku. Wpływ ten jest znacznie mniejszy w dzisiejszej Łotwie, co skutkuje tym, że rosyjska mowa młodszego pokolenia, którego przedstawiciele uczyli się w szkołach wyższych w języku łotewskim, ma więcej dialektyzmów.

Słowa kluczowe: Staroobrzędowcy, Łotwa, sytuacja socjolingwistyczna

Summary: As a result of the expedition to the Old Believers in Latvia, in May 2016, ethno-linguistic and sociolinguistic narratives were collected. The analysis showed that the quantity of dialectical features depends on age, education, place of living and place of birth. The old generation without higher education uses a lot of dialectical features, slightly less – middle-aged generation without higher education. As a result of the Standard Russian influence in the second half of the 20th, century people of old and middle generation with higher education speak almost without dialectisms. In modern day Latvia such an influence is less significant, which creates a situation where the Russian speech used by the younger generation undertaking studies in Latvian language possesses more dialectisms.

Key words: Old Believers, Latvia, sociolinguistic situation

Настоящая статья представляет собой результат анализа материала, собранного в ходе экспедиции в Латгалию (Даугавпилсский и Прейльский края) с 15 по 29 июня с сотрудниками Института славяноведения РАН к.ф.н. Г.П. Пилипенко и руководителем группы д.ф.н. А.А. Плотниковой (см. Пилипенко 2016; Плотникова 2016)¹.

Выбор региона был обусловлен несколькими причинами. Во-первых, старообрядцы в Латгалии проживают с XVII века, образуя особую группу, основанную выходцами из разных регионов России (Заварина 1986). По мнению ученых, занимавшихся изучением русских старожильческих говоров Латвии, и шире Прибалтики в их основу легли псковско-новгородские говоры (Ѕекмонас 2001). Во-вторых, в Латгалии старообрядцы проживают в крайне пестром с конфессиональной, этнической и языковой точки зрения окружении, в связи с чем исследование их языка,

¹ Статья написана при поддержке гранта РФФИ 16-18-02080 «Русский язык как основа сохранения идентичности старообрядцев Центральной и Юго-Восточной Европы».

этнолингвистической и социоллингвистической ситуации в современном мире представляется крайне интересным и ценным для науки, особенно с учетом изменений в Латвии после 1991 года.

Первым шагом для выполнения данной задачи стал сбор нарративов на этнолингвистические темы на местном говоре методом полуструктурированного интервью. Основным инструментом стала Программа полесского этнолингвистического атласа (Программа 1983). Кроме того, затрагивались социоллингвистические вопросы, особое внимание уделялось контактам староверов с другими языками, конфессиями и этносами, вопрос взаимоотношений диалектной и литературной форм русского языка.

При выборе информантов мы стремились к тому, чтобы в их числе были представлены люди разного возраста (возраст наших информантов от 23 до 95 лет), с разным уровнем образования, из сельской местности и города. Были также проведены интервью с представителями других этносов и конфессий для получения «взгляда со стороны». Всего мы опросили 46 человек².

Прежде всего, следует отметить, что старообрядцы Даугавпилсского края – крайне неоднородная общность. Большинство информантов родились в Латгалии, некоторые прибыли в Даугавпилсский край из Белоруссии и Литвы по разным причинам, в основном экономического характера. Все они считают себя потомками старообрядцев, бежавших от религиозных гонений из России. По мнению опрошенных нами информантов, старообрядцем, или как они сами себя называют, старовером может стать любой человек, для этого наставник должен совершить с ним ряд предписанных действий (старовер в широком понимании). Очевидно, однако, что принадлежность к староверам, воспринимается нашими собеседниками также как принадлежность к отдельной этно-конфессиональной общности. Например, один из информантов сообщает, что *Бабушка у нас староверка, а мама получается наполовину она староверка, и отец её был поляком, ну по паспорту*³ (старовер в узком понимании).

Интересно, что вопрос о правомерности термина «белорусские староверы» у многих информантов вызывал затруднения, поскольку говоря о староверах в узком понимании, большинство информантов имеет в виду общность, говорящую на идиолекте, в основе которого лежат, по всей видимости, русские псковско-новгородские говоры и противопоставляет их белорусам как этнической общности, говорящей на белорусском языке (ср., например, высказывание информанта о старообрядце, приехавшем из Белоруссии: *Различие староверов латвийских и белорусских есть... он уже с говором приехал белорусским таким*).

² При организации полевого исследования неоценимую поддержку оказали коллеги из Даугавпилсского университета; контакты с информантами удалось установить также благодаря помощи сотрудников Науенского краеведческого музея, Прейльского музея истории и прикладного искусства, наставникам Василию Тришкину и Иоанну Жилко (см. также: Пилипенко 2016: 506-507).

Особую благодарность хотелось бы выразить Н. Морозовой за ценную информацию о научной литературе по русским говорам Прибалтики, а также Т. Колосовой и Е.Е. Королевой.

³ Транскрипция является условно-фонетической. Фонетически транскрибируются только те особенности, которые отличают говор от литературной нормы.

Ситуация еще больше осложняется тем, что в последние годы явление смешанных браков (межэтнических и межконфессиональных) стало очень распространенным, в связи с чем вопрос, язык какой группы мы изучаем, не так прост, как кажется на первый взгляд. Вопрос самоидентификации является очень сложным и для самих информантов из таких семей, чаще всего они определяют себя через отрицание: не латыши, не русские, не поляки.

Для получения наиболее полной картины мы решили исследовать староверов и в широком понимании (соответственно, сюда попадают жители приграничных с Белоруссией и Литвой регионов), и в узком, учитывая данные от людей, имеющих староверские корни, но в настоящее время исповедующих другую веру.

При анализе современной ситуации говора мы опирались на исследования наших предшественников. Отдельные сведения о русских говорах Латвии встречаются в научной литературе еще в конце XIX в., однако их планомерное изучение началось только во второй половине XX в. Одним из самых ранних исследований говора старожильского русского населения Латвии⁴ является диссертация М.А. Новгородова (Новгородов 1958). В ней описываются основные фонетические, морфологические и синтаксические особенности говора Дагдского района Латвии. Обращает на себя внимание, что при описании большинства черт употребляются слова «часто», «иногда», т.е. даже в 1960-ые года многие особенности являлись вариативными и не имели статуса строгого правила. М.А. Новгородов также указывает на возрастающее влияние литературного языка на описываемый диалект.

Важным событием для исследователей русских говоров Прибалтики, в том числе и Латвии, было издание *Материалов для словаря русских старожильческих говоров Прибалтики* (Немченко и др. 1963). Во вступительной статье кратко перечисляются основные черты, объединяющие русские говоры трех стран, и подчеркивается их большая близость. Из-за ограниченности во времени авторы этого дифференциального словаря смогли включить лексику только из отдельных регионов Прибалтики, например, для Латвии это Прейльский район. Несмотря на схожесть данных из Латвии, Литвы и Эстонии, материал каждой страны имеет небольшие отличия. Кроме того, авторы указывают, что слова, собранные в Прейльском районе, отличаются от слов центральных районов Латгалии (особенно около Резекне), поскольку переселение в Прейльский район шло через Литву, а в Резекненский – непосредственно с русских территорий. В качестве общей особенности литовских и латышских русских говоров отмечается влияние белорусского языка.

Говоря о русских диалектах Латвии, невозможно не упомянуть труды М.Ф. Семеновой. Среди ее многочисленных работ отметим статью *Русские говоры Латвии* (Семенова 1972), где выделяются три группы говоров: говоры обрусевших белорусов по южной и юго-восточной окраине, старообрядческие говоры с псково-новгородской основой в центральной Латгалии и говоры переселенцев с соседних псковских земель на востоке Латгалии (доходят до Резекненского района), а также

⁴ Этот термин относился к русским, предки которых переселились в XVII-XIX вв. на территорию нынешней Латвии, основную часть переселенцев составляли старообрядцы (Заварина 1986).

описываются общие и дифференцирующие черты. Отмечается, что и внутри групп наблюдаются различия от деревни к деревне.

Основные исследования по русской диалектной лексике Латвии принадлежат А.И. Синице, М.Ф. Семеновой и Е.Е. Королевой. Помимо влияния белорусского и латышского языков отмечается также влияние польского языка, долгое время бывшего одним из самых престижных языков региона.

В качестве основы для сравнения нашего материала с данными наших предшественников была выбрана статья В.Н. Чекмонаса (Čekmonas 2001), которая в обобщенном виде представляет результаты исследований старожильческих говоров Прибалтики, в основном, 60-70-ых годов. Собранные данные показывают, что социолингвистическая ситуация с тех пор сильно изменилась.

В качестве наиболее существенных факторов мы выделяем следующие: место рождения, место проживания, возраст, образование и язык, на котором было получено образование, и этническая принадлежность.

Больше всего черт, описанных в статье В.Н. Чекмонаса, присуще речи старшего поколения, основную часть своей жизни прожившего в сельской местности и не имеющего высшего образования, а именно: недиссимилятивное аканье (присуще всем поколениям), яканье (однако с небольшим влиянием иканья, например, в речи одного и того же информанта можно услышать *ня нада* и *ни нада*), твердое *ч*, наблюдается расподобление *щ* на *ши* (*кладбищиэ*) или *шч* (*шчэлочки*), в одном случае на *сч* (*есчо*). С разной степенью последовательности произносится билабиальное *ѣ* (обычно на месте *в ѣот, ѣместе, короѣ, взяѣши*; у информанта из Браславского района Белоруссии на месте *л – у воѣка*).

Довольно редко в анализируемых текстах встречаются слова, где вместо начального *у* произносится *в* (*вже* вместо *уже*, *вдарить* вместо *ударить*).

Крайне редко встречается протетическое *в* перед гласными заднего ряда (последовательно только у одного информанта из с. Бикерники на *вулицы, на вузлах*), окончание *-ы* в дат.п. ед.ч. у сущ. ж.р. (*перябрался к жаны* только в речи информанта родом из Белоруссии), вместо *ы* произносится *у* в слове *мужуки* вместо *мужики* у двух информантов, единичные случаи фрикативного *у* в отдельных словах у информантки из Силене (*в уороде*) и у всех информантов в словах *Бог* и *Богородица*⁵.

Место ударения часто отличается от литературного, в качестве наиболее характерных отметим формы *была* вместо *была́*, *жила* вместо *жила́* и ударение на последний слог в вин.п. ед.ч. некоторых слов ж.р. (*воду́, землю́*) и крайне редко, но во всех падежах у слова *дочка́*.

Регулярно встречается конструкция *в+Пп*⁶ для сущ. и *в+Рп* для мест. вместо *у+Рп* (*в староверах перед Троицей молятся; брат в меня был*), использование дейст.прич. прош.вр. (в том числе в сочетании с глаголом *быть* в прош.вр.) в качестве финитных глаголов, иногда с плюсквамперфектным значением, иногда полностью синонимичные прошедшему времени (*Павло разбился с сыном, со своим, Надя тоже помёрши, Стёпа тоже помёрши, Нина вот помёрла тоже; промеж тамка, шесть*

⁵ Этот факт не отмечается в статье В. Чекмонаса.

⁶ В статье В. Чекмонаса написано *в+творительный падеж*, однако судя по примерам (*в купцах*) это опечатка и имеется в виду предложный падеж (Čekmonas 2001: 120)

улей, ну девять был поставивши)⁷, местоимения *яна, ён, яно, яны* или *аны, тая* (*яны где-то в России жили*), пассивные конструкции с полными причастиями (*она как сядо дня с колодца принёсеная*), изменение порядка слов при генетиве (*купили французжάνки землю*).

В некоторых случаях наблюдается рассогласование (*а мы с сястрóй тридцать восьмого записана; у меня тут недавно было сердцем заболевши*). Если первый пример коррелирует с многочисленными примерами из (Ѓекмонас 2001: 118), то второй является единичным и отражает, по-видимому, изменение синтаксической перспективы, характерной для устной спонтанной речи. Предлог *с* используется вместо *из* (*с Москвы, компот с калины*)⁸, им.п. в конструкции *надо/не надо* (*уже йим надо поля стали*).

Редко встречаются формы тв.п. мн.ч. существительных типа *рукам, ногам* (*когда маленькие были мы, они год кормили, этим, тока, баранкам*).

Записанные нами лексические диалектизмы можно найти в *Материалах для словаря русских старожильческих говоров Прибалтики* (Немченко и др. 1963), *Материалах для Словаря русских говоров Латвийской ССР* (Материалы 1970-1972) и *Словаре говора староверов Эстонии* (Паликова, Ровнова 2008): *Паска* ‘Пасха’, *хрестбины* (встретилось в варианте *крестбины*) ‘крестины’, *картофляники* ‘блюдо из картофеля’, *бураки* ‘свекла’, *швагра* ‘брат жены и муж сестры, шурин’ и т.д. Среди заимствований больше всего слов латышского (*баркан* ‘морковь’) и польского (*жебрак* ‘нищий’) происхождения.

В речи старшего и среднего поколений с высшим образованием практически не встречаются фонетические, морфологические и синтаксические диалектные особенности. Исключение составляют препозиционный генетив (*это же Горбатого сухой закон был*), изредка ударение (*была, не пїла, через реку*) и отсутствие иканья в словах типа *яички* при описании празднования Пасхи (это связано с тем, что лексика традиционной культуры меньше всего подвергается внешнему влиянию).

Интересно, что в речи старшего и среднего поколения с высшим образованием часто встречается им.п. вместо тв.п. после глаголов типа *быть* и *стать* (*хозяйка этого кафе была подружка моей дочери*). Представители среднего поколения, владеющие латышским языком, говорят о том, что иногда вставляют некоторые латышские слова в свою речь (*ну то есть что-то понимаем, что-то можем и попляпать, то есть поболтать*). Лексические диалектизмы типа *крестбины, паска, швагра, малец* встречаются в их речи регулярно (однако вместо *баркан* используется только *морковь*).

Наиболее интересной является речь молодого поколения – тех, кто учился в школе (в старших классах) и в университете на латышском языке. Дело в том, что русская речь молодежи, получившей среднее и высшее образование на латышском, содержит намного больше диалектных черт, чем речь среднего поколения с высшим образованием.

В частности отмечены следующие диалектизмы: 1) конструкции с деепричастиями на *-вши/ши* в качестве предиката (*там в 93-ем был Папа Римский*

⁷ Ситуация с их употреблением схожа с той, которая описана в (Морозова, Чекмонас 2003).

⁸ Эта черта не является особенностью говора и повсеместно встречается в русском просторечии.

при... вот я хотел сказать приехавши; ну я слышана об этом, потому что мой отец сидевши), 2) много пассивных причастий (хотя я знаю, что в семьях, где, например, может быть, не взрощены такие традиции), 3) конструкция в+Рп местоимений вместо у+Рп (в нас сейчас общество эмансипированное), 4) предлог с вместо из (там был один профессор с Шотландии; соседи варили суп с <...> грибов на молоке), 5) частое использование им.п. вместо тв.п. после глаголов типа быть и стать (это, наверное, и была главная причина), 6) им.п. с отрицанием (у нас поблизости цыгане просто не были), 7) предлог с+Твп вместо тв.п. (вообще никогда с гаданием не занималась)⁹ и 8) намного больше лексических диалектизмов (ежали).

Из фонетических особенностей в речи молодого поколения с высшим образованием и без было зафиксировано только ударение, отличное от литературного (его жена была отсюда с Латгалии; отец её был поляком; она начала ходить в польскую школу; лепится такие лепёшки и в горячую воду) и отсутствие иканья в словах типа яички.

Что касается лексики, то, по словам молодых информантов, часто в разговоре с русскими друзьями они могут вставлять латышские слова (датор 'компьютер', пагаст 'волость' и др.: ну типа зелёный бал заjumballe это когда все выходят куда-то вот на природу; ну вот с ребёнком лично моё... и... этот... изобретение... у меня такое слово вошло в обиход «воза́ться» vazāties есть по-латышски слово vazāties, ну то есть это там, ну как шляться), иногда приветствия (Ну часто со своими русскими друзьями, там звоню, там на латышском сначала начинаю, там типа пару фраз, потом по-русски. «Чё ко jū darāt» - что ты делаешь, он отвечает – «Ничего») и потом опять по-русски), иногда даже ритуальные фразы (например, во время выкупа невесты первое, что делают, выкупают обязательно за деньги, за... как это... за... как это? Грауда бауда [лат. *graudā baudā* выкуп зерном или наслаждением; традиционная формула по словам опрошенных нами латышей должна звучать *naudā (vai) graudā деньгами (или) зерном*] как это?).

В зависимости от языка, который используется в семье, в речи могут присутствовать заимствования из других языков. Например, у одной из информанток бабушка была полькой, именно с этим фактом мы связываем большое число полонизмов в ее речи: и раньше не было такого, что напасть колорадов там ещё чего (польск. *napaść* 'нападение'); при Советах вообще было файно (польск. *fajno* 'здорово, прекрасно'); но это немножко уже за много (польск. *za dużo* 'слишком много') и т.д.

Таким образом, в настоящий момент в Латгалии наблюдается крайне интересная языковая и социолингвистическая ситуация: русская речь молодого поколения не подвергается активному редактированию в процессе школьного и университетского образования (в отличие от речи старшего поколения, обучавшегося в высших учебных заведениях во времена Советского Союза), в связи с чем сохраняет зачастую больше диалектных черт, чем речь среднего поколения с высшим образованием.

⁹ Эта черта не встретилась нам в речи старшего и среднего поколения, но отмечается в (Сёкмонас 2001:122).

Литература:

- Čekmonas V., 2001, *Russian varieties in the southeastern Baltic area: Rural dialects*, [в:] *The Circum-Baltic Languages – Typology and Contact*, Dahl and Коптјевскаја-Тамм (eds), с. 101.
- Заварина А.А., 1986, *Русское население Восточной Латвии во второй половине XIX – начале XX века*, Рига.
- Материалы для Словаря русских говоров Латвийской ССР: Пособие для практических занятий со студентами по курсу: "Русская диалектология", 1970-1972*, составитель Семенова М.Ф., тт. 1-6, Рига.
- Морозова Н.А., Чекмонас В.Н., 2003, *К проблеме грамматического статуса и значения сочетаний быть прои. + л-овые формы глагола в старообрядческих говорах Литвы*, [в:] *Псковские говоры: синхрония и диахрония. Межвузовский сборник научных трудов*, ред. Костючук Л.Я., Псков, с. 206-223.
- Немченко В.И., Синица А.И., Мурникова Т.Ф., 1963, *Материалы для словаря русских старожильческих говоров Прибалтики*, ред. Семенова М.Ф., Рига.
- Новгородов М.А., 1958, *Говор старожильческого населения Дагдского района Латвийской ССР*. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук, Москва.
- Паликова О.Н., Ровнова О.Г., 2008, *Словарь говора староверов Эстонии. Книга для учащихся*, Тарту.
- Пилипенко Г.П., 2016, *Полевое исследование старообрядцев в Латвии*, «Славянский альманах», № 3-4, с. 504-509.
- Плотникова А.А., 2016, *Об экспедиции к латгальским староверам*, «Живая старина», № 4 (92), с. 50-53.
- Программа полесского этнолингвистического атласа*, 1983, [в:] *Полесский этнолингвистический сборник: Материалы и исследования*, Москва, с. 21-46.

Osobliwości idiolektu przedstawiciela średniego pokolenia staroobrzędowców regionu suwalsko-augustowskiego

Specificity of the idiolect of the Old Believers' middle-aged representative in Suwałki-Augustów region

Streszczenie: Staroobrzędowcy na terytorium współczesnej Polski pojawili się pod koniec XVIII w. Żyli wówczas w izolacji, a dopiero w XX w. doszło do intensyfikacji kontaktów z polskim otoczeniem językowo-kulturowym. Procesy asymilacyjne przyspieszyły po II wojnie światowej. Nieco później zaczęły kształtować się różnice w mowie poszczególnych pokoleń, które w XXI w. stały się już bardzo wyraźne. Kompetencje młodszych pokoleń w zakresie rosyjskiej gwary są coraz bardziej ograniczone, najmłodszy przedstawiciel wspólnoty przejawia tendencje do zmiany językowej. Badany idiolekt M-1977 to informator urodzony na pograniczu pokoleń średniego i młodszego. Posługuje się on rosyjską gwarą i językiem polskim na poziomie kodu rozwiniętego, a mnogość zachowanych cech pierwotnego dialektu, przy jednoczesnej lekkości w budowaniu wypowiedzi oraz produktywności w zakresie zapożyczania leksyki i frazeologii pozwalają uznać go za osobowość wyróżniającą się na tle wspólnoty.

Słowa kluczowe: staroobrzędowcy, idiolekt, rosyjska gwara, język polski, frazeologia

Summary: The Old Believers appeared on the territory of contemporary Poland in the second half of the 18th century. Back then they lived in isolation, therefore in the 20th century the intensification of contacts with Polish linguistic-cultural surroundings occurred. Assimilative processes sped up after the World War II. A little bit later differences in the speech of individual generations started to develop, which became very clear in the 21st century. Competence of the younger generations in the Russian dialect is more and more limited, the youngest community representatives are displaying tendencies of the linguistic change. The informer M-1977, whose idiolect has been the subject of analysis, is the representative of the youngest members of middle-age generation. The informer uses the Russian local dialect and Polish language on the level of the elaborated code and because of the preserved dialectal features, stylistic richness and the productivity in borrowing the lexis and the phraseology, he may be considered as an outstanding personality in his community.

Key words: Old Believers, idiolect, Russian dialect, Polish language, phraseology

Zamieszkujący okolice Augustowa i Suwałk staroobrzędowcy przybyli na te tereny już w II połowie XVIII w. (Grek-Pabisowa (1983) 1999: 53-55). Osiedlali się wówczas na okolicznych ziemiach, zazwyczaj w znacznej odległości od zaludnionych punktów, często tworząc tym samym nowe osady. Początkowe dążenia do izolacji od obcego otoczenia w szerszej perspektywie doprowadziły do powstania typowo „starowierskich” miejscowości. Współcześnie swoistą enklawę na mapie Polski stanowią dwie założone przez starowierców wsie, znajdujące się ok. 12 km od Augustowa – Gabowe Grądy i Bór (Grek-Pabisowa (1983)

1999: 58; Гжибовский, Глушковский 2008: 200-201). Zdecydowana większość ich mieszkańców to właśnie wyznawcy staroprawosławia.

Iryda Grek-Pabisowa na podstawie analizy zachowanych w gwarze staroobrzędowców cech fonetycznych i morfologicznych ustaliła jej przynależność do zachodniego typu gwar środkowowielkoruskich, do grupy gwar pskowskich (Grek-Pabisowa 1968: 168-171, Grek-Pabisowa (1958) 1999: 41). Przeprowadzone przez nią badania wykazały, że mieszkający na terytorium Polski staroobrzędowcy pochodzą z okolic Nowogrodu, Pskowa i Wielkich Łuk (Grek-Pabisowa 1968: 13, 167).

Staroobrzędowcy mieszkający w ośrodku suwalsko-augustowskim są społecznością dwujęzyczną. Ich bilingwizm jest związany z dyglosją – posługują się oni rosyjską gwarą oraz językiem polskim, w zależności od sytuacji komunikacyjnej i pokolenia (zob. Гжибовский, Глушковский 2013: 379-389). Z uwagi na wyspowy charakter rosyjskiej gwary w polskim otoczeniu językowym i kulturowym, rodzimy dialekt staroobrzędowców ulega coraz silniejszym wpływom języka polskiego, zwłaszcza w zakresie fonetyki, leksyki i frazeologii (zob. Głuszkowski 2011a; Paško-Koneczniak 2011a; Paško-Koneczniak 2011b, Grupa 2016).

Sytuacja językowa starowierców zróżnicowana jest ze względu na pokolenia. Dla starszego pokolenia (osób urodzonych do 1950 r.) pierwszym językiem i podstawowym środkiem komunikacji jest rosyjska gwara. Średnie pokolenie (osoby urodzone w latach 1950-1980) jest najbardziej zróżnicowane w tym zakresie – trudno jednoznacznie stwierdzić, który z języków pełni dla nich funkcję prymarnego (tj. podstawowego środka komunikacji). Z jednej strony część rodziców celowo rozmawiała z dziećmi po polsku, aby ułatwić im naukę w polskiej szkole, co poskutkowało bardzo dobrą znajomością języka polskiego, z drugiej natomiast wielu przedstawicieli tej grupy wiekowej posługuje się na co dzień także rosyjską gwarą. Młodsze pokolenie jako pierwsze przyswaja najczęściej język polski, choć nie wyklucza to znajomości rosyjskiej gwary. Znajomość tej ostatniej ogranicza się jednak zazwyczaj do formułowania krótkich wypowiedzi lub wyłącznie biernej znajomości, zwłaszcza wśród najmłodszych członków wspólnoty (por. Гжибовский, Глушковский 2008: 206).

Na tak znaczącą różnorodność w zakresie sytuacji językowej między poszczególnymi pokoleniami wpływ miały przemiany cywilizacyjne, które dokonywały się pod koniec XX w. oraz już w XXI w. i poskutkowały m.in. wyprowadzkami przedstawicieli młodszego pokolenia do miast, migracjami zarobkowymi (również za granicę), zmianami w tradycyjnym modelu rodziny – upowszechnieniem ślubów z innowiercami, położeniem większego nacisku na edukację i in. Przed tym okresem społeczność staroobrzędowców była bardziej zwarta i homogeniczna, a oddziaływanie najstarszych jej członków było silniejsze i bardziej znaczące, niż wpływy zewnętrzne, wprowadzane do wspólnoty przez młodsze pokolenie (Głuszkowski 2013: 274).

Celem artykułu jest nakreślenie cech idiolektu informatora należącego do średniego pokolenia starowierców na tle innych przedstawicieli tej społeczności, a także prezentacja osobliwości jego mowy, które pozwalają uważać go za postać wyróżniającą się.

Materiał językowy, na podstawie którego przeprowadzono tę analizę, gromadzony był na przestrzeni 15 lat (lata 2001-2016). Wyekscerpowany został z ok. 10 godzin nagrań rozmów z informatorem M-1977.

Charakterystyka informatora

Informator, którego mowa stanowi przedmiot tej analizy, jest mężczyzną urodzonym w 1977 r., znajduje się więc niejako na pograniczu podziału pokoleniowego¹. W momencie przeprowadzania pierwszych wywiadów zaliczany był do pokolenia młodszego, na tle którego znacząco się wyróżniał. Już wtedy, pomimo młodego wieku, cechy jego idiolektu bliższe były specyfice gwary pokolenia średniego. Aktualnie, ze względu na fakt, że na przestrzeni lat wykształciło się nowe, najmłodsze pokolenie, włączany jest do generacji średniej.

Pochodzi z Boru, gdzie spędził dzieciństwo oraz okres dorastania. W położonej po sąsiedzku wsi Gabowe Grądy uczęszczał do szkoły podstawowej we wczesnym okresie edukacji. M-1977 następnie, wraz z innymi dziećmi starowierskimi, przeniesiony został do szkoły podstawowej w Białobrzegach, gdzie uczyły się także dzieci całkowicie polskojęzyczne. Wychowywał się w rodzinie staroobrzędowej, w której podstawowym środkiem komunikacji była tradycyjna rosyjska gwara, natomiast języka polskiego zaczął używać częściej dopiero po rozpoczęciu nauki w szkole. Tam również uczył się literackiego języka rosyjskiego. Dalsza edukacja informatora odbywała się w Augustowie – ukończył tam szkołę zawodową:

uč'yl'sa v n'as tut v žar'evni v gab'ovyx gr'ondax f šk'oły / p'ośl'i paš'oł v g'oryd v awgust'of / v awgust'ov'e uč'yl'sa / to ras tr'i g'oda / no i p'ośe pa šk'oły paš'oł rab'otyč // p''erva b'ywa čat'yr'i [klasy] / p'ośe žž'ełl'i / p''ac / a p'ośe s p'ac žž'ewyl'i v'ośem / bo p''erva b'yla čat'yr'i / p'ośe v b'ewabr''eg'i išw'o / išl'i f šk'owu uč'yl'is / α v b'awabr''egyx t'oka b'ywa dv'e kl'asy i p'ośe pa dv'ux kl'asyf išl'i v g'oryt / i v g'oryže uč'yl'is ast'atnix dva g'oda / no i p'ośe py zavod'ufkyf n'e / to t'oś už'e v g'oryže //².

Większość dorosłego życia spędził w mieście, nie utracił jednak kontaktu ze współwyznawcami. Cechuje się przyjaznym, wesołym usposobieniem, otwartością na rozmowy, lekkością i dużą ekspresją wypowiedzi.

Charakterystyka idiolektu

Idiolekt M-1977 wyróżnia się na tle wspólnoty. Przede wszystkim informator posługuje się gwarą na poziomie kodu rozwiniętego wg klasyfikacji Basila Bernsteina'a (por. Bernstein 1990: 270-309; Bokszański, Piotrowski, Ziółkowski 1977: 106-131), co już stanowi pewną cechę wyróżniającą, bowiem dotychczasowe badania dwujęzyczności starowierców wykazały, że jedynie część³ informatorów osiągnęła znajomość gwary

¹ Informator zaliczany jest w tym artykule do pokolenia średniego. Urodził się w 1977 r., a więc u schyłku wprowadzonego przez autorkę podziału. Część opracowań dotyczących staroobrzędowców, zwłaszcza te nieco starsze, wprowadzają inny podział pokoleniowy (starsze pokolenie – do 1945 r., średnie – lata 1945-1975, młodsze – po 1975 r.), w myśl którego informator należałby do pokolenia młodszego. Biorąc jednak pod uwagę, że na przestrzeni lat wykształciło się nowe pokolenie młodsze, które znacząco różni się od poprzednich generacji pod kątem kompetencji w zakresie rodzimej gwary, oraz fakt, że idiolekt opisywanego informatora M-1977 przejawia większość cech właściwych dla pokolenia średniego, autorka zdecydowała się przyjąć nieco przesunięte granice podziału pokoleniowego.

² Przykłady oraz fragmenty wypowiedzi gwarowych zapisane zostały za pomocą uproszczonej fonetycznej transkrypcji sławistycznej.

³ Posługiwanie się rosyjską gwarą na poziomie kodu rozwiniętego dotyczy jedynie niewielkiej części starowierców i zróżnicowane jest ze względu na pokolenia: w młodszym pokoleniu taką znajomość rodzimej gwary osiągnęły

właściwą dla kodu rozwiniętego. Pozostali komunikują się na poziomie kodu ograniczonego, co oznacza, że ich wypowiedzi są w dużej mierze przewidywalne w zakresie konstrukcji składniowych i stosowanej leksyki, wszelkie treści przekazywane są przez nich w sposób prosty, w wypowiedziach brak odniesień i figur stylistycznych, a próby przekazania komunikatów bardziej złożonych pod względem treściowym prowadzą zazwyczaj do przełączania kodu na język polski (zob. Głuszkowski 2011a: 109-110; Głuszkowski 2011b: 53-55). Dla M-1977 charakterystyczne jest budowanie złożonych konstrukcji składniowych z wykorzystaniem bogatej i różnorodnej leksyki, zarówno w rosyjskiej gwarze, jak i w języku polskim.

W mowie informatora M-1977 odnotowano wiele zachowanych cech pierwotnego dialektu typu pskowskiego:

Fonetyka:

- stosunkowo częsta wymowa nieakcentowanego [u] w prefiksach i przyimkach realizowane jako [v], np. v nas, ja vm'eju (Глушковский 2011: 65); takie zjawisko powszechnie występuje w mowie starszego pokolenia, u młodszych pokoleń spotykane jest stosunkowo rzadko;
- silne jakanie, np. na m'el'i, źafč'at zacap'it, źer'av'anyji s'ank'i;
- tendencja do silnej redukcji [a] w sylabach nieakcentowanych i jego realizacji przesuniętej w kierunku [y], np. g'oryd, py kal'ena;
- wymowa (fakultatywnie) rosyjskiego przedniojęzykowego [ɫ], np. nec'ełyx dva k'il'ometra, pyłam'al'is; wymowa przedniojęzykowego [ɫ] charakterystyczna jest aktualnie dla starszego pokolenia, u młodszych informatorów praktycznie we wszystkich pozycjach wymawiane jest u niezgłoskotwórcze [ɯ];
- występowanie protetycznej joty⁴ w zaimkach wskazujących⁵ j'etat, j'eta, j'eta, j'etava, np. a gar'a b'ywa na j'etym, oraz w zaimkach osobowych j'on, j'ana, j'ano, np. ad d'omu to m'el'i my jan'u nec'ełyx dva kil'ometra, a j'on v l'esu s drug'oj stran'y zaglad'ajet;
- fakultatywna wymowa [r'] w wygłosie wyrazu tap'er'⁶;

Morfologia:

- wyrównanie tematyczne w 3 os. l. p. czasownika moč' - m'og'et: tam m'og'et b'es kup'as:a (Глушковский 2011: 65);
- synkretyzm przypadkowy rzeczowników rodzaju żeńskiego w liczbie pojedynczej: dopełniacz – celownik – miejscownik, np. net gar'y, dał 'eta śastr'y, na gar'y

wyłącznie jednostki, podczas gdy w średniej i starszej generacji takich osób znaleźć można od kilkunastu do kilkudziesięciu.

⁴ I. Grek-Pabisowa określiła dane zjawisko jako występowanie protetycznej joty (Grek-Pabisowa 1968: 118, 130), natomiast L. L. Kasatkin uważa, iż stanowi ono konsekwencję wyrównania tematycznego: „Во многих говорах наблюдается тенденция к полному или частичному обобщению основ в разных формах некоторых местоимений. Так, основа *jon-* (*ён, ёна, ёны*), широко известная в западных говорах, является результатом частичного обобщения основ. Хотя в этих говорах и сохраняется чередование основ им. п. и косвенных падежей (*jon-ø* и *j-øub*, *jon-a* и *j-øj* или *j-ej*), всё же эти варианты основы имеют общий элемент /j/ в отличие от говоров с чередованием основ *он-* и *j-* (*он-ø* и *j-øub*, *j-ømy*)” (Kasatkin 2005: 137).

⁵ Prejotowana postać zaimków osobowych i wskazujących to cecha wspólna rosyjskiej gwary z językiem białoruskim. D. Paško-Konecniak zalicza tę cechę w poczet białoruskich elementów językowych, które przeniknęły do rosyjskiej gwary staroobrzędowców jeszcze na terenach macierzystych (Paško-Konecniak 2014: 212).

⁶ Realizacja miękkości zgodna z normą rosyjskiego języka literackiego.

ast'av'iw, oraz w liczbie mnogiej: celownik – narzędnik, np. t'oka z b'abym j'eśca tak, s xł'opam advar'otna;

Leksyka:

- zachowana gwarowa leksyka, np. kad'aści: on kad'aści arm'ofcam b'yl (por. Grek-Pabisowa 1968).

Odnotowano również elementy stanowiące konsekwencję wpływu polszczyzny na rosyjską gwargę przedstawiciela średniego pokolenia staroobrzędowców. Fonetyka idiolektu M-1977 zbliżona jest do polskiej, zauważalna jest silna tendencja do wymawiania polskiego [u] naprzemiennie z rosyjskim przedniojęzykowym [ɨ]. W zakresie morfologii odnotowano zmianę rodzaju rzeczownika *кляца* z męskiego na żeński, np. r'azym v adn'u kl'asu xaż'il'i. Wpływ języka polskiego na gwargę naszego informatora dostrzegalny jest także na poziomie składni. Przejawia się on przede wszystkim poprzez kalkowanie polskich konstrukcji składniowych (np. što drug'oj ź'eń, l'uži agar'ody m'ajut), szerokie użycie czasowników m'et' i m'us'it' (np. on m'ajit st'oka s'ama got, r'ab'at'na m'ajut fše, jan'y kad'aści m'ušel'i ź'elać, m'ušel'ic'ic tam zapalav'ać št'oby m'ec' što sj'isć), natomiast orzeczenie imienne wyrażane jest za pomocą łącznika j'eśc / j'eśca (np. žim'a to j'eśc ś'ilna p'ax'oj okres, to ja gavar'u raz z g'ork'i ras pad g'orku j'eśca). Na poziomie leksykalnym notuje się znaczną ilość zapożyczeń z języka polskiego, w tym także nienotowanych u innych informatorów, np. g(a)rasav'ać: na śn'ek ne pajž'oš grasav'ać (pol. grasować, ros. рыскать / орудовать).

Frazeologia idiolektu jako swoisty fenomen

Cechą zdecydowanie wyróżniającą idiolekt M-1977 spośród pozostałych przedstawicieli pokolenia średniego, a także spośród przedstawicieli generacji starszej, jest niezwykła produktywność w zakresie tworzenia i stosowania frazeologii. W mowie informatora pojawiają się liczne przykłady frazeologicznych kalk⁷ i półkalk⁸ motywowanych polskimi strukturami językowymi. Co ciekawe, odnotowane po raz pierwszy podczas rozmowy w 2001 r. przykłady kalkowania polskich frazeologizmów, potraktowane w naszych badaniach początkowo jako jednostkowe, stworzone doraźnie, na potrzebę chwili, podczas kolejnych spotkań z informatorem, rozciągniętych w perspektywie czasowej, były powtarzane w niezmienionej formie. Nie tylko zatem zostały one stworzone (przetłumaczone), ale także przyjęte przez informatora do jego mowy osobniczej, a następnie odtwarzane; stały się częścią danego idiolektu. Taka produktywność oraz umiejętność używania frazeologii w spontanicznych wypowiedziach jest kolejnym dowodem na to, że informator M-1977 opanował rosyjską gwargę na poziomie kodu rozwiniętego.

Wypowiedzi informatora obfitują w rozmaite kalki frazeologiczne, np. *dastav'ać b'elaj gar'ačk'i* (pol. 'dostawać białej gorączki'): a ne d'aj b'ok 'o tak 'o śiž'el'i f tovaž'ystv'i a skaz'al'i kac'apy to fś'o / narm'alna b'elaj gar'ačk'i dastav'al'i i uż'e dr'aka paśl'a; *l'apkyje r'uk'i* (pol. 'lepkie ręce'): r'uk' i ś'ilna l'apkyje b'yl'i; st'aryje byk'i (pol. 'stare byki'): žerev'an:aji s'ank'i na pól pat p'axu paš'ow g b'ačk'i / tata p'apa žž'elaj / bo

⁷ Termin *kalki frazeologiczne* rozumiany jest tu za J. Obarą, jako frazeologizmy „będące tłumaczeniami obcych wyrazów (najczęściej połączeń o różnym stopniu trwałości powiązania ich członów, ale również i wyrazów złożonych)” (Obara 1989: 74).

⁸ Termin *półkalki frazeologiczne* rozumiany jest tu za J. Obarą, jako frazeologizmy „częściowo tłumaczone (na podstawie obcych wyrazów)” (Obara 1989: 83).

pałam'al'is / st'aryji byk''i gavar''it; č'asta i g'usta (pol. 'często-gęsto'): č'asta i g'usta j'eśća ix; oraz półkalki, np. *šp'it kak zab''ityj* (pol. 'spać jak zabity', ros. 'спать как убитый'): f katl'e narm'alna pływ'ał lot, lod pavyk''idyval'i i norm'alna f xał'odnaj vad'y m'aława r'eb''onka razž'etyva, i pa 'etam, pa xr'ešč'eńiju p'ose šp'it kak zab''ityj; *zaciśn'uc z'uby* (pol. 'zaciśnąć zęby', ros. 'сстиснуть зубы'): bo t'am fś'o št'o st'aryj skaz'aw to t'am nie azyv'awsa k jam'uń'e / t'am z'uby zač'isneš paš'ow d'alej a sfaj'o žž'elaš i t'ak / a j'eta 'al'e 'o tak 'o št'oby ačščekn'uc:a toń'e uż'e nie b' było; *um pastrad'ac* (pol. 'postradać rozum', ros. 'потерять ум'): v n'as v'yp'ic wolno t'olka nie m'ożna pastrad'ac um'a / štop um'a nie pastrad'ał 'al'e v'yp'ic m'ożna. W mowie informatora M-1977 pojawiają się także liczne przykłady kalkowanych frazeologizmów pochodzących z polszczyzny potocznej, np. *v'olas dałg'oj 'al'i r'ozum kar'otkyj* (pol. 'włos długi, ale rozum krótki' – żartobliwie o kobietach): t'olka z b'abam j'eśća t'akń'e / v'olas dałg'oj 'al'i rozum kar'otkyj a s xł'opam atvar'otna v'olas kar'otkyj 'al'i rozum dałg'oj / a b'aby v adń'i sl'ova głux'oji i fś'o; *ž'ura na ž'ury ž'uraj pagań'anija* (pol. 'dziura na dziurze dziurą poganiana' – o zniszczonej nawierzchni drogi): a v n'as k'oła dar'og'i ž'ura na ž'ury ž'uraj pagań'anaja.

Na uwagę zasługuje również fakt, że informator, odwzorowując polskie frazeologizmy, stosuje zapożyczone z polszczyzny leksemy. Jest to jeden z czynników, które sprawiają, że idiolekt informatora staje się rosyjsko-polską hybrydą językową.

Informator M-1977 wykazuje się także dobrą znajomością frazeologii ogólnorosyjskiej i gwarowej na tle pozostałych członków wspólnoty, np. *p'iš'y prap'ala* (nie puśc'aj jav'o bo jon pajž'ot b'ujet uż'e fś'o / p'iš'y prap'awa b'ujet gr''it t'oka strat naż'ewajet b'ol'e ničaw'o), *prap'ał kak k'am'eń* (a byw'ała tak što m'atka d'ażańa zn'ała gž'e j'a / prap'ał kak k'am'eń).

Idiolekt informatora M-1977, przedstawiciela średniego pokolenia staroobrzędowców, uznać można za wyróżniający się na tle jego generacji, a nawet całej społeczności. W jego mowie zachowało się stosunkowo dużo cech pierwotnego dialektu, co wobec wszechobecnych i silnych wpływów polskich notowanych w rosyjskiej gwarze starowierców oraz coraz słabszej znajomości rodzimego języka wśród przedstawicieli młodszych generacji jest swego rodzaju ewenementem. Cechą stanowiącą o wyjątkowości opisanego idiolektu jest także opanowanie obu języków, rosyjskiej gwary oraz języka polskiego, na poziomie kodu rozwiniętego, dzięki czemu informator jest w stanie budować długie, złożone wypowiedzi, w których pojawiają się metafory i frazeologia. Mowę naszego informatora wyróżnia także niezwykła produktywność w zakresie frazeologii – tworzy on liczne kalki i półkalki frazeologiczne, stanowiące całkowite lub częściowe tłumaczenia frazeologizmów polskich. Poprzez kalkowanie polskich konstrukcji frazeologicznych stymulowany jest także proces zapożyczania leksemów z polszczyzny, również takich, które nie są spotykane w innych idiolektach tej społeczności.

Literatura:

- Bernstein B., 1990, *Odtwarzanie kultury*, Warszawa.
 Bokszański Z., Piotrowski A., Ziółkowski M., 1977, *Socjologia języka*, Warszawa.
 Głuszkowski M., 2011a, *Czy rosyjska gwara staroobrzędowców jest nadal rosyjska?*, „Zeszyty Łużyckie”, t. 45, s. 107-117.

- Głuszkowski M., 2011b, *Socjologiczne i psychologiczne uwarunkowania dwujęzyczności staroobrzędowców regionu suwalsko-augustowskiego*, Toruń.
- Głuszkowski M., 2013, *Asymilacja wyspy językowo-kulturowej. Przypadek młodego pokolenia polskich staroobrzędowców*, [w:] *Słowiańskie wyspy językowe i kulturowe*, red. Nowicka E., Głuszkowski M., Toruń, s. 271-280.
- Grek-Pabisowa I., 1968, *Rosyjska gwara starowierców w województwach olsztyńskim i białostockim*, Wrocław-Warszawa-Kraków.
- Grek-Pabisowa I., (1958) 1999, *Niektóre wiadomości o starowierach zamieszkałych na terenie Polski*, [w:] Grek-Pabisowa I., *Staroobrzędowcy. Szkice z historii, języka, obyczajów*, Warszawa, s. 35-52.
- Grek-Pabisowa I., (1983) 1999, *Zarys dziejów staroobrzędowców w Polsce*, [w:] Grek-Pabisowa I., *Staroobrzędowcy. Szkice z historii, języka, obyczajów*, Warszawa, s. 53-65.
- Grupa M., 2016, *Wpływ języka polskiego na leksykę medyczną w gwarze staroobrzędowców regionu suwalsko-augustowskiego*, „Acta Baltico-Slavica”, t. 40, s. 167-185.
- Obara J., 1989, *Teoretyczne problemy kalkowania*, Wrocław.
- Paśko-Koneczniak D., 2011a, *Wpływ polszczyzny na zasób leksykalny rosyjskiej gwary staroobrzędowców na Suwalszczyźnie*, Toruń.
- Pasko-Koneczniak D., 2011b, *Dynamika zmian w rosyjskiej gwarze staroobrzędowców w ośrodku suwalsko-augustowskim*, „Zeszyty Łużyckie”, t. 45, s. 118-126.
- Paśko-Koneczniak D., 2014, *Białoruskie elementy językowe w rosyjskiej gwarze staroobrzędowców mieszkających w regionie suwalsko-augustowskim*, „Acta Baltico-Slavica”, t. 38, s. 207-218.
- Глушковский М., 2011, *Конечная фаза языкового и культурного контакта на примере избранных идиолектов молодого поколения польских старообрядцев сувальского и августовского регионов*, [w:] *Русско-польские языковые, литературные и культурные контакты*, red. Гжибовский С., Хорев В. А., Волос М., Москва, s. 60-71.
- Гжибовский С., Глушковский М., 2008, *Социолингвистическая ситуация старообрядцев в деревнях Габове Гронды и Бур (Польша)*, [w:] *Русские старообрядцы. Язык, культура, история*, red. Касаткин Л. Л., Москва.

Старообрядцы (семеиские) Амурской области: история и особенности языкового существования

Old Believers (Semeiskie) of the Amur region: history and characteristic features of their language situation.

Streszczenie: W artykule omawiane są dialekty staroobrzędowców (starowierców) obwodu amurskiego. Należą one do grupy dialektów rosyjskich powszechnych na terenach późnych osad słowiańskich. Noszą one charakter lokalny, ponieważ powstały w wyniku ruchów kolonizacyjnych zamkniętych zbiorowości staroobrzędowców na terenach zdominowanych przez obcy im język i dialekt. Narzecza te w okolicach Wietki i Staroduba uległy wpływom polskim i białoruskim, natomiast na Zabajkalu – mongolskim i buriackim. Obecnie na teren obwodu amurskiego (Federacja Rosyjska) emigrują staroobrzędowcy z Argentyny i Brazylii. Ze względu na złożoność historii amurskich starowierców dotarcie do ich pierwotnych narzeczy napotyka trudności w postaci wielu warstw dialektalnych. Aktualnie wyróżnia się trzy grupy dialektów staroobrzędowców Przyamurza: 1) Zachowujące na wszystkich poziomach cechy pierwotnych południowo-rosyjskich dialektów oraz posiadające „ślady” polskich i białoruskich wpływów; 2) Zachowujące pojedyncze cechy pierwotnych dialektów niebędących południowo-rosyjskiego pochodzenia oraz posiadające głównie północno-rosyjski system leksykalny; 3) Posiadające niejednorodną strukturę oraz ślady wpływów białoruskich nabytych już na terenie obwodu amurskiego.

Słowa kluczowe: staroobrzędowcy, starowiercy, dialekty, migracja, leksyka

Summary: The article deals with the dialects of Old Believers (Semeiskie) of Amur region, the Russian dialects in the territories of late Slavic settlement. They are relatively local communities, because they were formed as a result of colonization movements of closed groups of Old Believers in a foreign language environment. These dialects experienced Polish and Belarusian language influence in the areas of Vetka and Starodubie, in the areas of Mongolian-Buryat Transbaikalia. Currently the Old Believers from Argentina and Brazil actively migrate into the Amur region of the Russian Federation. Due to the complexity of the historical fate of the Amur Old Believers, it is difficult to identify their substrate-dialects. Nowadays there are three groups of Old Believers' dialects in the Amur region: 1) preserving the southern Russian dialectal features on all language levels and with "traces" of the Polish and Belarusian influence; 2) preserving single features not of southern Russian origin and having predominantly Northern Russian lexical system; 3) with a non-uniform structure and Belarusian influence achieved on the territory of the Amur region.

Key words: Old Believers, Semeiskie, dialects, migration, vocabulary

Введение

Формирование русских говоров Приамурья непосредственно связано с задачами социального, экономического и политического освоения дальневосточных окраин Российской империи. Амурская область заселялась в основном за счет колониционных перемещений восточнославянского населения с середины XIX –

первых десятилетий XX вв. Источниками формирования населения Приамурья стали государственное переселение казаков и крестьян, в том числе старообрядцев и молокан; вольная крестьянская колонизация края; ссылка каторжников. Помимо охраны государственной границы существовала необходимость в обслуживании почтовых трактов между Сибирью и Камчаткой; в разработке золотоносных рудников, а также приграничной торговле с Китаем и др.

Русские говоры Приамурья начали формироваться с середины XIX в. в связи с появлением казачьих станиц по Амуру. Забайкальские казаки представляли главный поток мигрантов в 50-70 гг. XIX в. После 1882 г. среди колонизаторов края стали преобладать русские и украинские крестьяне-переселенцы. Белорусы представляли наименьшую группу восточнославянского населения края, осваивавшего Приамурье. Огромную роль в жизни края и формировании особого диалектного ландшафта сыграли молокане и старообрядцы, занявшие обширные территории сельскохозяйственных и лесных угодий.

Говорить о жизни старообрядческих общин на фоне общерусского исторического развития чрезвычайно сложно. К настоящему времени из существующих групп старообрядцев Амурской области наиболее изучены семейские, представляющие собой этно-конфессиональную группу русских старообрядцев-беспоповцев, переселенных из Польши и прибывших в Приамурье после двухсотлетнего пребывания в Сибири и Забайкалье, а в некоторых случаях возвратившихся на дальневосточные земли после более чем полувековых странствований по Китаю, Боливии, Бразилии, Аргентине.

Говоры старообрядцев Амурской области долгое время не являлись предметом системного лингвистического описания и не нашли отражения в региональных источниках (Кирпикова 2003; Галуза, Иванова 2007). Планомерная работа по изучению говоров семейских была начата лишь в начале XXI века.

В 2001-2016 гг. были совершены фольклорно-диалектологические экспедиции в старообрядческие села Архаринского, Свободненского, Белогорского и Шимановского районов Амурской области: Грибовку, Желтоярово, Заган, Загорную Селитьбу, Гуран, Новоандреевку, Никольское, Ключи, Ураловку и др. В конце XIX – начале XX вв. все населенные пункты были образованы старообрядцами, главным образом, переселенцами из Забайкалья. В некоторые из них (например, в Ураловку) семейские были насильно переселены во время репрессий 1930-х гг. из Свободненского района. Во время экспедиций был собран значительный лингвистический и этнографический материал, позволяющий провести системный анализ разных групп старообрядческих говоров.

Цель настоящей статьи – в обобщенном виде описать исторический путь и особенности говоров старообрядцев (семейских) Амурской области.

Исторический путь старообрядцев Амурской области

Статистические источники по Дальнему Востоку конца XIX – начала XX вв. практически не фиксируют конфессиональный статус переселенцев. В советский период старообрядцы старались не говорить о своей принадлежности к религиозным толкам. Эти факты значительно осложняют изучение истории переселения

старообрядцев на Дальний Восток. Единственными доступными источниками изучения вопроса стали географо-статистические издания (Кириллов 1894), *Погодные ведомости (Погодные ведомости состояния и учета сектантов в Амурской области 1903, 1906)* и материалы диалектологических экспедиций в старообрядческие села (*Фоноархив лаборатории региональной лингвистики Амурского государственного университета 2001-2016*).

Если говорить о других территориях России, то история наиболее ярких старообрядческих групп Алтая и Сибири – поляков и семейских – изучена достаточно хорошо. Их переселение из западных регионов на восток (на Алтай, в Западную и Восточную Сибирь) осуществлялось в 60-е гг. XVIII в. в соответствии с указами Екатерины II, во время второй «раскольничьей выгонки» из районов Ветки (1764 г.) и, по некоторым данным, – из Стародубья. Общее число возвращенных в Российскую империю старообрядцев предположительно достигало 15-20 тысяч человек. Большинство из них были выходцами из Московской губернии, в которую тогда входила вся центральная часть России. Многие называли местом своего первоначального исхода Белгородскую и Новгородскую губернии. Многочисленные группы старообрядцев были переселены в Польшу из Смоленской, Воронежской, Нижегородской, Архангельской губерний.

Таким образом, из Польши было выведено до 20 тысяч старообрядцев, ранее проживавших на различных материнских территориях. Большая часть этих групп была направлена на Алтай и в Сибирь (Аргудяева 2008: 22-24). Из Восточной Сибири старообрядцы в последствии двинулись на Дальний Восток, в частности в Приамурье.

Прибывать в Амурскую область старообрядцы начали с 50-60-х гг. XIX в.. На всех этапах переселение поддерживалось царским правительством, преследовавшим цели быстрого освоения дальневосточных земель Российской империи. На старообрядцев была возложена миссия сельскохозяйственного освоения обширных левобережных приамурских территорий. Позднее по приглашению губернатора Восточной Сибири графа Н.Н. Муравьева-Амурского старообрядцы переселялись на Дальний Восток преимущественно для обслуживания почтовых трактов между Сибирью и Камчаткой. С началом функционирования морского пути на Камчатку почтовые тракты были закрыты, и часть крестьян-старообрядцев была вынуждена вернуться в Забайкалье, другая же осталась на Дальнем Востоке, в том числе в Приамурье (*Погодные ведомости состояния и учета сектантов в Амурской области 1903, 1906*).

Амурские старообрядцы расселялись отдельными деревнями преимущественно вдоль рек Томи, Зеи, Белой, Буреи. Первые поселенцы – беспоповцы (спасовцы (даниловцы), поморцы, часовенные и др.), переселившиеся в Приамурье из ближайшего Забайкалья. Точного учета всех переселенцев, в том числе и старообрядцев, до 1883 г. в Приамурье не существовало. В силу различных причин старообрядцы избегали официальной регистрации и в последствии. В Приамурье было достаточно неосвоенных сельскохозяйственных угодий, и старообрядцы свободно расселялись вдали от административных центров и обжитых территорий. По данным переписи 1897 г. в Приамурье в конце XIX в. численность «старообрядцев и уклоняющихся от православия» составила 14308 человек или 12 %

от всего населения области (*Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г.* 1904: 47). «С 1885 по 1899 г. численность старообрядцев в Амурской области возросла до 7,8 тыс. душ, причем почти исключительно за счет вновь прибывших» (Аргудяева, Хисамутдинов 2013: 49). В конце XIX – начале XX вв. на восток России начинается переселение старообрядцев из Австрии, Румынии, Болгарии, Турции (Лобанов 1994: 15-28). «Их экономическое положение в конце XIX в. ощутимо ухудшилось вследствие сокращения свободных земельных площадей, что подрывало традиционное земледелие» (Аргудяева, Хисамутдинов 2013: 52). В период с 1907 по 1912 гг. наблюдается резкое увеличение количества старообрядцев в Амурской области за счет липован – русских старообрядцев, вернувшихся в Россию из Румынии и компактно поселившихся в Свободненском районе (с. Климоутцы) (*Старообрядцы-переселенцы 1912:* 293).

Старообрядческие поселения Амурской области образовывались, главным образом, с 1858 по 1912 гг. Нужно отметить быстрые темпы роста численности старообрядческих поселений: новые хутора и деревни появлялись практически ежегодно, преимущественно в южных и центральных районах Амурской области.

Старообрядческие населенные пункты образовывались несколькими путями: путем переселения из других регионов, внутренней миграции и создания временных поселений для выполнения различного рода хозяйственных работ (пасеки, пчельники, хутора, заимки и др.); путем выделения наделов женатым сыновьям.

Старообрядцев Забайкалья и Приамурья принято называть исключительно «семейскими». Это обусловлено тем фактом, что к началу XX в. переселенцы из Забайкалья – семейские – составляли абсолютное большинство из числа всех других старообрядцев, прибывших в Приамурье.

Однако анализ текстов самих старообрядцев свидетельствует о том, что с самого начала освоения старообрядцами амурских земель под семейщину подводятся разнообразные течения русского старообрядчества, главным образом, беспоповского толка. Это выходцы из сел Тарбагатай, Большой Куналей, Новая Брянь, Бичура, Архангельское, Никольское, Десятниково Бурятии.

Экспедиционные данные указывают на достаточно пеструю картину в среде амурского старообрядчества. Так, в Приамурье переселялись нырки, спасовцы, часовенные, самокрестцы, кержаки, поморцы. В начале XXI в. старообрядцы, исторически принадлежащие к различным беспоповским толкам и согласиям, причисляют себя исключительно к семейским (кроме жителей отдельных сел и хуторов Архаринского и Свободненского районов). В настоящее время они не обнаруживают значительной разницы в религиозной и бытовой культурах.

Пожилые жители старообрядческих сел Белогорского района (Новоандреевка, Ключи), кроме как семейскими, именуют себя спасовцами или кержаками – «выходцами с реки Кержа» (Керженец) и имеют несколько отличный от других семейских исторический путь.

Однако в чужеродной религиозной и культурной среде старообрядцы различных толков и согласий всегда стремились поддерживать связи на общинном и семейном уровнях, что в условиях Амурской области привело к нивелировке разногласий между сторонниками старообрядческих течений, а осознание себя

семейскими, поляками, кержаками стало носить скорее региональный, чем религиозный характер.

В первые десятилетия XX в. стал очевиден приход советской власти на Дальний Восток, что повлекло за собой интенсивную эмиграцию старообрядцев в соседний Китай. В г. Харбине и его окрестностях образовалось несколько старообрядческих поселений (Аргудяева, Хисамутдинов 2013).

В 1919-20-й гг. из-за событий, разворачивающихся в Приамурье, многие старообрядцы покинули Амурскую область. Они переселялись в г. Хабаровск, а позже – в Приморье, в Никольск-Уссурийский, а затем – в Харбин (*Дальневосточный старообрядец* 1935: 8). Часть старообрядческих семей из Приморья, спасаясь от коллективизации и репрессий, эмигрировала в Трехречье и Маньчжурию и недалеко от г. Харбина основала деревни Романовку, Коломбо, Чипигу (Масаловку), Медяны и др. (Аргудяева 2005: 212).

В исторических источниках отсутствуют факты о прямом переселении старообрядцев из Амурской области в Китай, однако есть свидетельства о том, что отдельные семьи амурских семейских в 30-е гг. присоединялись к казачьим отрядам, переходили русско-китайскую границу и уже на территории Китая подселялись в русские приграничные села, а также русские поселения в близи г. Харбина.

Однако Китай так и не стал местом окончательного пристанища покинувших Россию амурских старообрядцев. Во второй половине 1940-х – 1960-е гг. им пришлось уехать из Китая в Австралию и Южную Америку, откуда впоследствии эмигрировать в Канаду и США. Однако был и обратный путь – в Советский Союз. Как отмечает Ю.В. Аргудяева, «с приходом в Маньчжурию в 1945 г. Красной Армии часть мужчин из старообрядческих деревень увезли в СССР и подвергли репрессиям. Оставшиеся семьи расселились в разных местах Маньчжурии; в 1950-60-е гг. некоторые из них вернулись в Советский Союз, но большинство уехали в Австралию и Бразилию, откуда позднее перебрались в США и Канаду» (Аргудяева 2005: 214). В настоящее время наблюдается процесс возвращения в Амурскую область старообрядцев часовенных («синьцзянцев») из Бразилии и Уругвая.

Таким образом, формирование старообрядческих общин в Приамурье естественным образом связано с крестьянской колонизацией Дальнего Востока. В своеобразных геополитических условиях процесс формирования старообрядчества в Амурской области прошел несколько этапов, что сказалось как на религиозном, духовном, так и на бытовом развитии семейщины.

Особенности говоров

Как и практически все говоры Амурской области, говоры семейских относятся к числу русских говоров, распространенных на территориях позднего славянского освоения. Они сложились в результате исторических перемещений старообрядцев на Дальний Восток в условиях междиалектного взаимодействия. Влияние литературного языка на говоры семейских не так велико, как это, например, наблюдается в говорах других групп крестьянского и казачьего населения области. Многие диалектные особенности, утраченные русскими говорами, сохраняются в языке старообрядцев.

Это дает возможность производить их сравнение с говорами других территорий с целью выявления материнской основы.

В Амурской области старообрядческие говоры объединены в группы как очень близких между собой говоров, так и имеющих значительные различия.

В отдельных группах говоров наблюдаются диалектные особенности, во многом совпадающие с говорами старообрядцев Забайкалья. К таким чертам относится, например, повсеместное произношение в первом предударном слоге гласного [а] как аллофона фонемы /о/ (*карóва, мьлакó*); гласного [а] после мягких согласных как аллофона фонем /e/, /a/, /o/ (*пьяли́ть; тряпи́чка, увязла́*), гласного [и] как аллофона фонемы /а/ перед твердыми и мягкими согласными (*прила́, взила́*); переход [е] в [о] (*совре́нный, помёрли, тёмно*); произношение на месте [к] на конце слова [х] (*нет денег, на ступенях*); окончание *-е* у личных и возвратных местоимений в формах Р.п. и В.п. ед. ч. (*у мене, у тебе*); наличие общего спряжения (*просят, возят*); мягкий и твердый варианты в окончаниях глаголов 3 л. (*морозят, кличут*); произношение слова *что* как *чэ, шо*; наличие звательной формы (*паря, братко, паря, тятенько, батенько*); многочисленные синонимы-дублеты. Например, названия колыбели (*зыбка, лолька, качалка, качулька*), цыплят (*цытушки, силки*), курицы (*квочка, квохтуша, самосадка, квохтушка*), нательной женской рубахи (*станушка, становина, рукава, становина и др.*) и др.

Говоря об истоках семейских говоров, исследователи отмечают их южнорусское происхождение (Тынтуева 1974: 156-157). Это утверждение мы можем напрямую отнести и к некоторым старообрядческим говорам Приамурья.

П.Ф. Калашников, описывая диалектные системы говоров забайкальских старообрядцев, отмечает, что современные семейские говоры неоднородны и их можно разделить на три группы. Для первой характерно наличие многих архаичных диалектных черт. Это говоры сел Бичура, Большой Куналей, Хонхолой, Никольское, Новый Заган. Вторая группа говоров в основе своей южнорусская, но имеющая значительные среднерусские наслоения. Это говоры сел Тарбагатай, Десятниково, Ключи, Мухоршибирь. Третьей группе говоров свойственны архаичные диалектные черты, не зафиксированные в других группах говоров (Калашников 2000: 85).

Многолетние полевые исследования позволяют говорить о том, что и в Приамурье можно выделить несколько диалектных групп говоров семейских. Эти группы имеют отличные от других говоров диалектные особенности и распространены на относительно замкнутых ареалах. Подробное описание каждой группы говоров представлено в ряде статей автора (Архипова 2009; Архипова 2011; Архипова 2014; Архипова 2015).

Первая группа – говоры семейских Свободненского района (например, сел Желтоярово, Бирма и Заган), а также отдельных сел Шимановского района (например, Ураловки). Они в большей степени сохранили черты южнорусских материнских говоров на фонетическом, грамматическом и частично лексическом уровнях и в меньшей степени испытали сибирское влияние.

Вторая группа – говоры старообрядцев Белогорского района (села Ключи и Новоандреевка) и некоторых новых хуторов, образованных в Свободненском районе в 2014-2016 гг. старообрядцами-синьзянцами часовенного согласия,

реэмигрировавшими на Дальний Восток из Бразилии и Уругвая во второе десятилетие XXI в. (семьи Зайцевых, Килиных, Вагнеровых, Павловых, Фефеловых и др.). Их говоры тяготеют к среднерусскому наречию, южнорусские черты в них проявляются спорадически и, главным образом, в лексикализованных формах. В говорах семейских Белогорского района отмечается большое количество севернорусской лексики, унаследованной от коренного населения Западной Сибири во время почти 200-летнего пребывания в Бурятии. В говорах же синьцанцев такая лексика встречается единично, что обусловлено более чем полувековым их пребыванием вне метрополии на территории Китая, Боливии, Бразилии, Уругвая. Однако все лингвистические факты указывают на то, что и белогорские семейские, и синьцанцы-часовенные являются носителями языка и культуры одного среднерусского типа.

Последнюю группу составляют говоры старообрядцев Архаринского района, испытывавшие значительное влияние белорусского языка уже на территории Приамурья. Так, село Грибовка заселялось одновременно белорусами и русскими, среди последних были и старообрядцы из Забайкалья. Нередки были смешанные браки. Например, известны факты одобренных общиной союзов между «перекрещенными» белорусскими девушками и мужчинами-семейскими. В начале XX в. в Грибовку переселилась большая семья старообрядцев-часовенных из Кемеровской области, что также отразилось на языковом ландшафте села. В говоре отмечены многочисленные заимствования из белорусского языка, не зафиксированные на других территориях компактного расселения старообрядцев, обнаруживается сводная конкуренция лексики севернорусского и южнорусского происхождения, отмечена несистемность фонетических и морфологических явлений.

Одним из доказательств различного происхождения говоров старообрядцев – семейских Амурской области может служить анализ фактов предупредного вокализма после мягких согласных.

В старообрядческих говорах Амурской области в первом предупредном слоге после мягких согласных наблюдаются следующие типы вокализма: сильное яканье, диссимилятивное яканье, единичные случаи яканья на фоне иканья, иканье, единичные случаи еканья.

В говоре семейских Свободненского района доминирующим типом яканья является диссимилятивное яканье жиздринского типа: «В[’а]дú, перекр[’а]стú крёсным знаменем этот море; Он с костылём был, огл[’а]нúлся. Он перекр[’а]стúл, и мос(т) сострои́ся. Вот оне через этый мост перев[’а]лú поморцев. А которые б[’а]стыжие, и вот э-э называются эти, хараоны какие-то, оне все утонули. Оне неправедные»; «А у нас таки им[’и]нá. Ну, царковные им[’и]нá. Фёкла, имя ни м[’и]няется, так и пишется».

Сильное яканье зафиксировано в единичных случаях на фоне диссимилятивного яканья и иканья в речи одного информанта: «Ну, рассказывали мама, баушка-а, Как зас[’а]лялиси. Щас, обождите, я маненько подумаю. Это вот бабка живеть, вот она зна-аеть. Это (в)от рядом бабка. Но та всё знает. Это вам то(ль)ко надо в д[’а]ревню, как зас[’а]лялось да как...»; «Отец вот рядом-то вот дом-то этот. Ал[’и]ксеew Андрей – это дедушка мой был, а отец мой – Ал[’и]ксеew Иван Андреич»; «Вот как раньше дома строили, вот он дом построенный. Я г(ово)рю, были бы люди, жили, он бы догл[’и]жённый был бы, так он ещё бы был, дом».

В редких случаях в речи старших диалектоносителей отмечено произношение [a] на месте [и] после мягких согласных в первом предударном слоге: «Оне же жаркие, з[’а]мой холодно, щас жарко w их, к[’а]гайския».

В речи большинства мужчин всех поколений семейских, а также женщин среднего и младшего возраста достаточно широко распространено иканье, в редких случаях отмечено яканье и еканье: «Wот это такой, ну как р[’е]мишóк, на шею вешали, такие маленькие, ну как бубенчики там они звинят и сборча-ата, и всё, интиресно было. Колокольчик (г)де-то у нас тут отцовский колокольчик хранится там, н[’и] знаю, целый н[’и] целый»; «Сбруя вот у брата-а, лошадь держить, у н[’и]вó ес(т)ь такая сбруя, у м[’и]ня там н[’и]мно́жко сохранилось. А мы же были, это, так сказать, у цыганew. Цыгане же лошадей держуть, и сбруя. Оне шьют сами там, всё делают. Ну, я у одного цыгана там пом[’и]нял лошадь, он мне дал с[’а]дё-олку и дал эту шл[’и]юу это самое, с набором таким»; «Wот оне с этой кожи шили. А женшшынам шили тоже унты, покороче такие гол[’и]нн-ища были. Мужуку суды, а это женшшынам такие, обшива-али красиво их, как выходные делали, празднишные, как и рабочие делали. А летом называли ч[’е]ркú. С кожи вот это женшшынам шили ч[’е]ркú, ну они, вроде, как по-нашему».

Таким образом, в говоре семейских Свободненского района в области безударного вокализма после мягких согласных общая тенденция такова: яканье разных типов фиксируется в речи старшего и части среднего поколения: *св’якрóука, пэкр’яст’íла, няслá*. Ведущим типом яканья в этих селах является диссимилятивное яканье жиздринского типа при наличии sporadических случаев сильного яканья. В чистом виде какой-либо из типов яканья не представлен. В речи большей части мужчин и женщин среднего и младшего поколений семейских преобладает иканье с единичными случаями яканья и еканья: *пэн’ислá, йимú, рэзв’íлá, с’ипрд’ítáйд, р’е’кè, н’есú, н’ясú, н’исú*, – что объясняется влиянием на говоры семейских литературного языка на всем протяжении XX века. Можно предположить, что развитие безударного вокализма в первом предударном слоге после мягких согласных в исследуемом говоре семейских Свободненского района осуществляется по схеме: «диссимилятивное яканье жиздринского типа → сильное яканье → еканье с иканьем → иканье», т.е. происходит изменение черт южнорусских говоров (например, тульских, калужских, рязанских (диссимилятивное яканье жиздринского типа)) в сторону черт среднерусских (например, псковских (сильное яканье)), а затем в сторону черт, свойственных современным русским переселенческим говорам повсеместно (иканье).

В традиционном слое старообрядческого говора Белогорского района после мягких согласных в первом предударном слоге основным типом вокализма является недиссимилятивное яканье: фонемы неверхнего подъема совпадают в звуке [a] в первом предударном слоге независимо от качества ударного звука. Эта особенность говора в речи представителей старшего поколения всех семейских и женщин среднего возраста является устойчивой, случаев диссимилятивного яканья не зафиксировано.

Недиссимилятивное яканье характерно для некоторых среднерусских говоров, главным образом псковских, а также для некоторых юго-западных говоров. Оно зафиксировано в говорах Московской, Орловской, Тульской, Рязанской областей (*Диалектологический атлас русского языка* 1986; Захарова, Орлова 1970: 149; Орлова

1970: 410; Касаткин 1989: 49; Царева 1962: 76). В говорах русских старообрядцев недиссимильативное яканье отмечено в Белоруссии и Польше (Грек-Пабисова, Мартыняк 1974: 40; Минина 1993: 38).

В силу системности недиссимильативного яканья в говоре сел Новоандреевка и Ключи мы можем предположить, что его материнская основа иная, чем у говора семейских Свободненского района, где ведущим типом вокализма после мягких является диссимильативное яканье жиздринского типа при наличии спорадических случаев сильного яканья.

Еще раз подчеркнем, что следов диссимильативного яканья в говоре семейских Белогорского района не зафиксировано. Это замечание считаем важным, так как «материал анализа синхронных систем сравниваемых типов предупредного вокализма может явиться одним из главных языковых данных для установления их генезиса» (Захарова, Орлова 1970: 51).

Многие диалектологи и историки русского языка считают недиссимильативное аканье и яканье результатом позднейшей трансформации диссимильативного. Такая точка зрения относительно говоров семейских отражена в работах А.М. Селищева, П.Ф. Калашникова, О.М. Козина (Селищев 1920; Калашников 2000; Козина 2006). Исследователи считают, что, по-видимому, в процессе имманентного развития исследуемых говоров на диссимильативность наложился принцип ассимильативности, тем более что такое явление характерно для периферийных говоров, в которых сохраняются и развиваются сложные типы яканья.

Однако Л.Л. Касаткин отмечает, что диссимильативное яканье, с одной стороны, «могло быть исконным, принесенным семейскими с южнорусского запада, а затем трансформировавшимся в сторону сильного яканья», но в то же время в некоторых семейских говорах первичным «могло быть сильное яканье, изменившееся затем под влиянием тех говоров семейских, которым было свойственно диссимильативное яканье, свой предупредный вокализм после мягких согласных, внося в него черты диссимильативности» (Касаткин 2002: 251-252). Следовательно, можно предположить, что недиссимильативное яканье могло являться чертой материнских говоров предков семейских Белогорского района Амурской области – выходцев из села Десятниково Тарбагатайской волости Верхнеудинского уезда Забайкальской области. Доказательством такой позиции могут служить замечания А.М. Селищева, который наблюдал в этом селе в начале XX в. «тип диссимильативного яканья, смешанный с ассимильативным» (Селищев 1920: 15). В первом же десятилетии XXI в. О.М. Козина отмечает в говорах сел Десятниково Тарбагатайского района и Новодесятниково Кяхтинского района республики Бурятия систему сильного (недиссимильативно) яканья, что не свойственно, например, говору села Никольское Мухоршибирского района (Козина 2006: 26-27).

Известно, что предупредный вокализм с параллелизмом реализации гласных в первом предупредном слоге после твердых и мягких согласных более архаичен, и нарушение принципа параллелизма свидетельствует о разрушении старых типов вокализма и развитии новых (Аванесов 1974: 165). В говоре сел Новоандреевка и Ключи в традиционном слое говора такой параллелизм сохраняется: недиссимильативное аканье (в том числе после шипящих и ц) параллельно

сосуществует с недиссимилятивным яканьем. Отклонения в сторону иканья свойственны для речи молодежи и мужчин среднего возраста, что обусловлено в том числе влиянием литературного языка. Таким образом, возможно, что материнский говор отдельных групп семейских сформировался в тот период, когда единая система яканья, «утратившись как живое фонетическое явление [...] породила множество частных систем, существующих на нефонетическом уровне, согласно конкретным возможностям каждой частной системы» (Захарова, Орлова 1970: 63).

В настоящее время в говорах семейских Архаринского района невозможно выявить единую систему предупредительного вокализма. Доминирующим типом является «иканье», обусловленное влиянием русского литературного языка.

В современных семейских говорах активно образуются разнодиалектные синонимические ряды, происходит трансформация семантической структуры слова, изменяется формальная структура лексем. Отражение этноязыковой основы и типологических черт материнских говоров ярко выражается в явлениях гиперкоррекции, при образовании синонимических рядов, в вариативности и отсутствии реализации сем или семантических смещениях.

В исследуемых группах говоров севернорусская лексика особенно ярко проявляется в двучленной оппозиции «севернорусское» – «южнорусское»: *изба́ – хата́* ‘жилой дом из одной комнаты (с русской печью)’; *кваши́ня – дежа́* ‘деревянная посуда, в которой замешивают тесто’; *кря́нка – макитра́* ‘узкий глиняный сосуд с широким горлом’; *сковоро́дник – чапелá* ‘приспособление, которым держат сковороду’; *ухва́т – рогáч* ‘приспособление, которым вынимают чугуны из печи’ и др. В говорах семейских Архаринского района функционируют оба члена таких оппозиций. В селах Белогорского района зафиксирована лексика, распространенная в севернорусских говорах. Это специфическая группа говоров, сложившихся на южнорусской основе, но имеющих преимущественно севернорусскую лексическую систему. В Свободненском районе доминирует южнорусская лексика. В последних двух группах говоров фиксируется исключительно оппозиция «диалектное – литературное»: *изба – дом*, *крянка – горшок*, *дежа – корыто*, *чапела – сковородник* и др.

Лексическая система говоров свободненских и архаринских старообрядческих сел включает многие слова, распространенные преимущественно на территории южнорусских материнских говоров: *поместье́* ‘место, на котором находится дом с хозяйственными постройками’; *баз* ‘скотный двор’; *корец* ‘ковш’; *чапля* ‘сковородник’; *коваль* ‘кузнец’; *махотка* ‘глиняный горшок’; *виски* ‘волосы’; *щербá* ‘уха’; *гуторить* ‘говорить’; *квёлый* ‘слабый, хилый’; *обры́днуть* ‘надоесть’; *летось* ‘в прошлом году’ и др.

Диалектные различия между говорами Свободненского и Белогорского районов носят как собственно лексический, так и семантический характер. Например, в с. Заган название колыбели, которая подвешивалась к потолку, – это преимущественно *лю́лька*; в с. Новоандреевка – только *зы́бка*. Для обозначения пасмурной погоды в говоре с. Заган активно функционирует лексема *хма́ра (хма́рно, хма́рить)*; в селах Новоандреевка и Ключи для названия подобного состояния природы употребляется лексема *морóк (морóшно)*.

В селах Архаринского района зафиксированы многочисленные пары и ряды слов, разнородных по происхождению: *прясла* – *жердіна* ‘звено, часть изгороди от одного вбитого в землю столба до другого’, *заплот* – *забор* ‘плотный забор из бревен, толстых жердей или бревен’, *пострёл* – *ургуль* ‘растение подснежник’, *плетень* – *городьба* ‘изгородь’, *мутюка* – *весёлка* ‘посуда для замешивания теста’, *шептунь* – *ичиги* ‘род кожаной без каблуков мужской и женской обуви без каблуков, на мягкой подошве’, *заскрёбыш* – *отхон* ‘последний ребенок в семье’, *заяц* – *куржак* ‘иной’, *городьба* – *поскотина* ‘огороженное место для выпаса скота’, *кошеніна* – *поскотина* ‘скошенный луг, выкошенный участок’, *ломоть* – *лусточка* – *луста* ‘ломоть хлеба’, *тárки* – *шаньги* ‘род дрожжевой выпечки с начинкой’, *назьмó* – *назём* ‘навóz’, *несушка* – *клохтүха* ‘курица-наседка’ и др. (Архипова 2014: 32-33).

Изменения в словарном составе семейских говоров, находящихся в контактировании с другими диалектными системами, определяется как собственно лингвистическими, так и экстралингвистическими факторами, главным из которых является степень языковой близости взаимодействующих диалектных систем.

Заключение

История, культура, этнография и язык амурских старообрядцев представляют собой сложнейшее явление, сформировавшееся под влиянием восточнославянской, западнославянской (главным образом, польской), сибирской и бурятской составляющих. Старообрядцы объединены общей генетической основой, историей социально-экономических, культурных, брачных, соседских контактов как на материнских территориях, так и в районах нового расселения.

Ареальное сравнительно-сопоставительное исследование говоров старообрядцев (семейских) Амурской области дает возможность изучить внутренние и внешние миграции старообрядческого населения, особенности их бытового взаимодействия с представителями других этнических групп, отражение религиозного мировоззрения и др. Такой подход связан с исследованием процессов языковой интеграции между говорами, сформировавшимися на территориях позднего славянского освоения, а также с изучением тенденций культурного взаимодействия между различными в культурно-религиозном отношении группами русского населения, что, несомненно, вызовет интерес у современных исследователей и будет способствовать фиксации и сохранению культурного и языкового наследия амурских старообрядцев.

Источники:

- Галуза О.Ю., Иванова Ф.П. и др. (авт.-сост.), 2007, *Словарь русских говоров Приамурья*, Благовещенск.
- Диалектологический атлас русского языка*, 1986, Москва, вып. I, карта 3.
- Кириллов А.В., 1894, *Географическо-статистический словарь Амурской и Приморской областей с включением некоторых пунктов сопредельных с ними стран*, Благовещенск.

- Кирпикова Л.В. (ред.), 2003, *Словарная картотека Г.С. Новикова-Даурского*, Благовещенск.
- Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г.*, 1904, Владивосток, вып. 76: Приморская область, тетр. 2.
- Погодные ведомости состояния и учета сектантов в Амурской области. 1900 – 1902 гг.*, 1903, Благовещенск
- Погодные ведомости состояния и учета сектантов в Амурской области. 1903 – 1905 гг.*, 1906, Благовещенск.
- Фоноархив лаборатории региональной лингвистики Амурского государственного университета*, 2001-2016, Благовещенск.

Литература:

- Аванесов Р.И., 1974, *Русская литературная и диалектная фонетика*, Москва.
- Аргудяева Ю.В., 2005, *Старообрядцы в Приамурье и Приморье*, [в:] *Конфессии народов Сибири в XVII – начале XX в.: развитие и взаимодействие*, Иркутск.
- Аргудяева Ю.В., 2008, *Русские старообрядцы в Маньчжурии*, Владивосток.
- Аргудяева Ю.В., Хисамутдинов А.А., 2013, *Из России через Азию в Америку: русские старообрядцы*, Владивосток.
- Архипова Н.Г., 2009, *Речевой портрет семьи старообрядцев (семейских)*, «Слово: Фольклорно-диалектологический альманах», вып. 7, с. 85-106.
- Архипова Н.Г., 2011, *Восточнославянское взаимодействие в лексике старообрядческих говоров Амурской области*, «Слово: Фольклорно-диалектологический альманах», вып. 9, с. 34-41.
- Архипова Н.Г., 2014, *Говоры старообрядцев – семейских Амурской области: к вопросу о неоднородности лексического состава*, «Филологические науки. Вопросы теории и практики», № 2-1 (32), с. 30-33.
- Архипова Н.Г., 2015, *Динамические процессы в лексике говоров старообрядцев Амурской области*, [в:] *Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи. Материалы VI Международной научно-практической конференции*, Улан-Удэ, с. 158-166.
- Грек-Пабисова И., Марыняк И., 1974, *Русские старообрядцы в Польше и их говор*. *Диалектологический сборник: материалы IV диалектол. конф. по изучению говоров и языковых контактов в Прибалтике (октябрь 1972 г.)*, Вильнюс, с. 35-42.
- Дальневосточный старообрядец*, 1935, Харбин.
- Захарова К.Ф., Орлова В.Г., 1970, *Диалектное членение русского языка*, Москва.
- Калашников П.Ф., 2000, *А.М. Селищев как историк, археолог, этнограф и диалектолог (К 80-летию выхода в свет книги «Забайкальские старообрядцы. Семейские»)*, [в:] *История, культура и язык старообрядцев Забайкалья: Тез. регион. науч.-практ. конф. 19-20 октября 2000 г.*, Улан-Удэ, с. 26-32.
- Касаткин Л.Л. (ред.), 1989, *Русская диалектология*, Москва.
- Касаткин Л.Л., 2002, *Катагоцинское яканье в говоре семейских – старообрядцев Забайкалья*, «Проблемы фонетики», с. 251-256.

- Козина О.М., 2006, *Говоры старообрядцев Бурятии – семейских: генезис, диалектный тип*, Улан-Удэ.
- Лобанов В.Ф., 1994, *Возвращение старообрядцев (1990-1913 гг.)*, «Россия и АТР», № 2, с. 15-28.
- Минина Н.Е., 1993, *Фонетико-грамматические особенности трех островных русских говоров на территории Витебской обл.: дисс. ... к. филол. н.*, Минск.
- Орлова В.Г., 1970, *Образование севернорусского наречия и среднерусских говоров*, Москва.
- Селищев А.М., 1920, *Забайкальские старообрядцы. Семейские*, Иркутск.
- Старообрядцы-переселенцы*, 1912, «Церковь», № 12.
- Тынтуева Е.И., 1974, *Бытовая лексика говора семейских Забайкалья*, Ленинград.
- Царева Л.И., 1962, *Аканье и яканье в говорах юго-западной части Псковской области*, «Псковские говоры», Псков, с. 74-78.

Pawlaczyk A., 2017, „*A теперь всё по-другому...*” – что изменилось в жизни старообрядцев? (на примере поэтических произведений староверки старшего поколения августовского региона), „*Emigrantologia Słowian*” vol. 3 (2017), s. 55–63.

Angelika Pawlaczyk
(Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń, Polska)

«А теперь всё по-другому...» – что изменилось в жизни старообрядцев? (на примере поэтических произведений староверки старшего поколения августовского региона)

„And now everything is different...” – what has changed in Old Believers’ life? (based on poetic works of the representative of the older generation of Old Believers from Augustów County)

Резюме: Старообрядцы из д. Габовы-Гронды всегда были верующей общиной. Всегда высоко ценили свои традиции и связанный с ними русский говор. Поэтому стремились сохранить старообрядческую культуру и обычаи, благодаря которым отличались от окружающей среды. Однако в настоящее время происходят всё большие перемены в их общине, которые наблюдаются, прежде всего, среди молодых людей: они реже говорят «по-своему», не соблюдают постов, женятся на иноверцах. Все вышеуказанные изменения были описаны в поэтических произведениях староверки старшего поколения августовского региона. Её стихи до сих пор сохранили свою популярность в общине.

Ключевые слова: раскол, старообрядцы, поэтические произведения, традиция, перемены

Summary: Old Believers living in the village of Gabowe Grądy have always been a profoundly believing community, for whom tradition, faith and their language — the Central Russian dialect, were extremely important. They knew and preserved all the rituals and traditions associated with their culture. However, today we can observe, that more and more young people do not want to follow the traditions of their grandfathers — they do not want to use the traditional dialect, do not obey fasts, marry people from outside of the community, from other religious groups. An Old Believer of the older generation wrote about those changes in her poems, which still remain in memory of the villagers.

Key words: schism, Old Believers, poetic works, traditions, changes

Раскол в Русской православной церкви произошёл во второй половине XVII века. В его результате старообрядцы, т.е. сторонники реформ, введённых патриархом Никоном, подвергались постоянным преследованиям и наказаниям. Поэтому, уходя от давления со стороны властей, они начали мигрировать в другие страны (Grek-Pabisowa 1998: 13-15). Вследствие миграций старообрядцы попали также на территорию Речи Посполитой, где сегодня они проживают в Сувалско-сейненском, Мазурском и Августовском регионах (Grek-Pabisowa 1958: 36-38). Одна из самых молодых деревень – это Габовы-Гронды. Она была основана в 1865 (1867)¹ г. и имеет богатую историю. Сегодня в деревне действует моленная, где регулярно проводятся

¹ Сложно определить точную дату основания деревни. По данным И. Грек-Папис, Габовы-Гронды возникли в 1865 г. (см. Grek-Pabisowa 1983: 58), но в июле 2017 г. община отмечала 150-летие.

службы. Там живут также люди, всё ещё говорящие «по-своему», как определяется ими русский говор, и стоят дома, где можно увидеть иконы, церковные книги и восьмиконечный крест².

Старообрядцы из деревни Габовы-Гронды всегда были глубоковерующей общиной, для которой особенно важными были традиции, вера и их языки: литургический – церковнославянский, и язык повседневного общения – русский говор³. На протяжении веков они старались сохранять обряды и традиции, связанные с их культурой. Однако в последние годы произошли разные перемены в их традиционной культуре. Изменилось, например, их отношение к смешанным бракам, к постам, к вредным привычкам (см. Grek-Pabisowa 1999b: 291-299; Szpundow, Kowalewska 2014: 319-325).

Некоторых жителей деревни Габовы-Гронды можно считать представителями элиты в данной группе. К ним относится, например, Ж1926⁴ – представительница старшего поколения, родившаяся в 1926 г. Хотя она скончалась в 2014 г., память о ней до сих пор жива среди польских старообрядцев, живущих в августовском регионе. Она родилась в Габовы-Грондах, но после вступления в брак переехала в Августов. Однако, несмотря на то, что Ж1926 уже жила за пределами родной деревни, часто писала о ней в своих стихотворениях, вспоминала это место и всё своё детство. Кроме того, информантка записывала также на кассеты свои воспоминания – самые важные церковные и семейные праздники, проходившие у неё дома. Вышеизложенное свидетельствует о том, что для писательницы важным было не только место рождения, которое ассоциировалось у неё с мотивом молодости и счастья, но также сохранённые традиции и староверская культура.

Тетради с написанными вручную стихотворениями посвящены, прежде всего, жизни, истории и традиции староверов, живущих в Габовых-Грондах. Среди сборников поэтессы можно найти стихи, касающиеся истории старообрядцев из деревни Габовы-Гронды: когда и как они оказались в августовском регионе, как они вернулись в деревню после II мировой войны; истории её семьи (кем были и чем занимались её отдельные представители); а также стихи, посвященные крещению и браку⁵. В своих поэтических произведениях женщина упоминала также об изменениях, произошедших в её общине, сосредоточиваясь, главным образом, на представителях молодого поколения, которые сегодня не хотят говорить «по-своему», т.е. не используют русский говор при общении со старшим поколением или другими членами общины⁶. Кроме того не соблюдают постов, вступают в браки с иноверцами и не участвуют в службах в моленной. По мнению староверки, все эти перемены –

² На основании собственных наблюдений. Автор принимала участие в четырёх диалектологических экспедициях в деревню Габовы-Гронды, город Августов и другие районы, в которых проживают старообрядцы.

³ Об этом рассказывают и пишут в своих стихотворениях старообрядцы, живущие в Габовых-Грондах.

⁴ Для сохранения анонимности в символе закодирован только пол и год рождения информантки.

⁵ Об этом пишет также её младшая сестра – Ж1943.

⁶ Во время диалектологических экспедиций можно было заметить, что молодёжь понимает высказывания и вопросы своих дедов на русском говоре. Однако практически всегда молодые люди на заданные им вопросы в присутствии людей, не являющихся членами общины, отвечали по-польски.

следствие цивилизации и влияния других культур, в том числе польского окружения, на их культурную и духовную жизнь⁷.

Предметом анализа в настоящей статье являются поэтические произведения информантки Ж1926, которые сотрудники и аспиранты Кафедры славянской филологии Университета Николая Коперника собрали во время диалектологических экспедиций. На их основании можно сравнить прошлое с сегодняшней ситуацией, т.е. отношение старообрядцев к религии, к важным событиям (крещение, брак, свадьба), к вредным привычкам и ответить на вопрос: что изменилось в их жизни?

Религия – это один из самых важных элементов в жизни старообрядцев. Раньше, в период гонений, они заботились о том, чтобы вести себя в соответствии с правилами веры (Głuszkowski, Pawlaczyk 2016: 282). Это касается также старшего поколения польских староверов и Ж1926, для которых вера была всегда очень важна. В связи с этим данная тема появляется в поэтических произведениях чаще других⁸. В своём творчестве информантка описывает старые времена, когда для всех жителей Габовых-Грондов вера являлась самой важной ценностью. О посещении моленной, участии в службе и соблюдении религиозных правил помнил каждый старовер и выполнял эти обязанности с большой радостью.

В стихотворении *На полянке все собрались* писательница обращает внимание на значение звона. У старообрядцев, как сообщает Э. Иванец, он символизирует голос Архангела Михаила (Iwaniec 1977: 160). Ж1926 заметила, что жители деревни Габовы-Гронды воспринимали его также как призывный сигнал, обозначающий, что через несколько минут наставник начнёт службу. В это время люди не работали, старались всё сделать раньше или откладывали работу на более позднее время, потому что служба считалась важным событием. Старообрядцы хотели тогда молиться, славить Христа и встречаться с ним. Поэтому, как написала старообрядческая поэтесса в стихотворении *Спешат в моленную старообрядцы*, они «Бросали все свою работу/ Спешили в церковь много прихожан». То же самое касается вечерни. Староверка, вспоминая свою молодость, не забывает о вере. Сначала она описывает, как в прошлом молодёжь проводила свободное время: собиралась на полянке, пела песни, играла в разные игры, а потом, когда уже повеселилась, шла на вечернюю службу (вечерню):

Звон ударил – и умолкли
И в вечерню все пошли⁹ (*На полянке все собрались*)¹⁰

То же самое можно сказать о жизни людей взрослых:

В деревне звон ударил
Зовет в вечерню христиан
Бросали все свою работу

⁷ На основании стихов и записей, собранных во время диалектологических экспедиций.

⁸ То же самое касается творчества Ж1943. В стихотворениях сестёр часто появляются религиозные мотивы. В связи с этим предполагается, что для их семьи вера была всегда очень важна.

⁹ Все приведённые фрагменты стихов записаны в соответствии с оригиналом.

¹⁰ В скобках приводятся заглавия анализируемых стихотворений.

Спешили в церковь много прихожан (*Спешат в моленную старообрядцы*).

Однако теперь молодёжь делает всё по-другому. Дети не хотят ходить на «вечерню», потому что у них другие «важные» дела:

А теперь молодеж в вечерню не ходит
Все на гостинцу стоят как столбы
Не хотят они Богу молиться
Они думают как-бы скорее водки напитокя (*На полянке все собрались*).

Старшее поколение всегда заботилось о том, чтобы их дети и внуки знали, что разрешается, а что запрещается старообрядцам. Поэтому им не нравится то, как ведет себя молодёжь¹¹. Староверы возмущаются, потому что теперь всё меняется и молодые люди не соблюдают правил веры, пьют водку и курят сигареты¹². Поэтесса заметила также, что в деревне «упиваются все пад ряд как не люди» и «сатанинские дела творят». Она обращает внимание на судьбу матерей, которые беспокоятся о своих детях – у них «душа и сердце – день и ночь болят». В другом стихотворении она рассказывает, как однажды была свидетелем нарушения запрета на курение:

Я свидетель как курили
Не далече от меня
Им сказала – ну и девы
Отвечали – наше дела (*На полянке все собрались*).

Ещё несколько лет тому назад такую ситуацию невозможно было даже представить. Каждый человек старался вести себя прилично, согласно правилам веры и традиции. В культуре староверов курение считалось грехом. Раньше староверы верили в то, что «кто курит, тот святого Духа турит» (там же: 235). Однако теперь, по мнению староверки, всё меняется. Люди не только курят сигареты, но даже занимаются выращиванием табака, что также противоречит правилам их веры:

Вот такой-то мир сейчас
Не боится Божских глаз
Что он смотрит с высоты
И все видит с полноты (*На полянке все собрались*).

Писательница подчёркивает, что очень важными элементами для молодёжи из среды староверов были река, лес и поляна. Все эти места – это воспоминание счастливых лет молодости: в прошлом именно там молодые люди проводили

¹¹ Об этом рассказывали старообрядцы, живущие в Габовых-Грондах, во время диалектологических экспедиций, в которых автор статьи принимала участие.

¹² Об изменениях в традиционной культуре и обрядах польских старообрядцев писала также И. Грек-Пабис. Во время своих исследований она заметила, что жители деревень (также молодёжь), очень часто злоупотребляют алкоголем. Однако это не касается всех представителей общины. Женщины, наставники, глубоко верующие люди и больные – все они соблюдают запреты (Grek-Pabisowa 1999b: 296).

свободное время и встречались с друзьями. Тогда все вместе водили хороводы, пели песни, играли в разные игры (Głuszkowski 2013: 277). Однако Ж1926 заметила:

А теперь все забыто – вышло всё из моды
Не поют уже ребята
И хороводы не ходят девчата
Полянка наша травой заросла
Лес и дорожки замолкли на всегда (*Идут по деревне девчата*).

Писательница огорчилась, узнав, что в настоящее время молодое поколение равнодушно относится к местам, которые раньше были очень важны для всех жителей деревни. Женщина не понимает, что сегодня вместо игр и встреч с друзьями молодёжь выбирает мобильный телефон, магнитофон и плеер, сигареты и алкоголь.

В стихотворении *Христославцы* староверка вспоминает, что на Рождество старообрядцы вместе с христославцами прославляли Христа. Такая традиция существовала много лет «в годы дедов и в папины годы», но теперь это изменилось. Верующие, как заметила Ж1926, не хотят уже славить Христа, и у них часто появляются разные оправдания такого поведения. Подводя итоги, автор пишет:

Пусть их Бог осудит
В милости своей пребудет
Он знает что кому давати
И чем кого награждати (*Христославцы*).

В жизни старообрядцев крещение и брак являются самыми важными событиями. В стихотворении *Крестили детей. Как было* поэтесса обращает внимание на то, какие имена для своих детей выбирали родители во время крещения. Как подчёркивает староверка, имена должны выбираться «по святам». Она перечисляет следующие имена:

- для мальчика: Арефий, Агафон, Фаддей, Кирил, Михей,
- для девочки: Анисия, Акулина, Стефанида, Евдокия, Марфа.

Согласно правилам веры и традиции, во время крещения дети должны получать имена святых, которые записаны в календаре (Grek-Pabisowa 1999: 298). Однако староверка заметила, что в настоящее время данное правило нарушается практически всеми старообрядцами:

А теперь все переменялось
В пух прах все обратилось
Всё старинное мы затеряли
Имена те запрапали
Теперь Гжеськи и Павэлки
Марты - Аниты, Магдаленки
И Данели и Камили
Все свое мы позабыли (*Крестили детей. Как было*).

В настоящее время родители выбирают, как правило, светские и польские имена, что не нравится старшему поколению. По их мнению, имя должно быть связано с церковным календарём. В конце стихотворения можно также прочитать:

Зачем наши деды с России бежали
Если внуки ихние все свое затеряли
За это мы укоряем наших дедов
Что поселились между лесов и бесов (*Крестили детей. Как было*).

Последнее предложение свидетельствует о том, что такие изменения не нравились также автору стихотворений, которой было стыдно за молодых людей.

У старообрядцев очень важным, торжественным событием является брак. С ним связаны разные правила, касающиеся, например, выбора партнёра. Раньше нельзя было венчаться с иноверцами. Однако в XX веке появились уже случаи, когда польские старообрядцы вступали в смешанные браки (там же: 285). Первоначально, как заметила И. Грек-Пабис, это касалось только мужчин, которые женились на иноверках, но сегодня названное явление приобрело всеобщий характер: женщины также выходят замуж за представителей других конфессий (там же: 294). Хотя старообрядцам не положено вступать в брак с иноверцами, многие это правило нарушают. Это связано с тем, что молодые люди переезжают в города, где начинают жить в ритме новых мест. На их жизнь оказывают влияние польская культура и общество, поэтому меняется и отношение к браку. Вера не играет уже основной роли при выборе спутника жизни (Szpundow, Kowalewska 2014: 319-320). В стихотворении *Спешат в моленную старобрядцы* поэтесса пишет:

А теперь старобрядцев все уменьшается
С иноверцами все мешаются
Парни наши все полек берут
Девчата почти все за поляков идут (*Спешат в моленную старобрядцы*).

По её мнению, до II мировой войны было не принято вступать в брак с представителями других конфессий, старообрядцы брали в жёны только женщин из своей деревни. Кроме того, Ж1926 подчёркивает:

А если даже один на 500
Полечку старобрядец себе в жёны возмет
Сразу питемьё ей наложили
Отпостится, покрестится и отмолятся
Тогда она в истинной вере считалась
И христианкой правой называлась (*Как было 1937 г.*).

Старообрядцы нашли другой выход из этой ситуации. Они уже не изменяют свою веру, чтобы вступить в брак в католическом костеле, а регистрируют брак в ЗАГС-е:

А теперь все по другому
По новому по инному
Запишутся в заксе – и столько
А нам родителям от этого радости нисколько
Рассказывать об этом сердце болит
И ничего не перемениш (*Как было 1937 г.*).

Такие изменения никому не нравятся. Слова автора стихов – это голос всей общины, у которой такое же мнение, как у староверов.

Следующее стихотворение *Чуть о Зинаиде* – это воспоминания о свадьбе сестры:

Как Ксенью замуж выдавали
На свадьбу много молодежи наприглашали
(...)
И еще других много гуляли
Которых совсем и не звали
В деревне мода такая была
Вся деревня на свадьбе гуляла тогда (*Чуть о Зинаиде*).

Раньше в Габовых-Грондах в свадьбе участвовали все жители деревни, а теперь – только приглашенные гости. По мнению староверки, прежняя мода была хороша, потому что в деревне было веселее, все вместе пели, танцевали («Вся деревня веселится/ Значит дружно будет житься»). Она также замечает, что сегодня люди не сохранили эту традицию и не приглашают на свадьбу всех жителей деревни. Ж1926 в следующий раз, употребляя слово «теперь», подчёркивает, что всё постоянно изменяется:

А теперь уже так не бывает
Вся деревня не гуляет
Только те гулять идут
Те которых позавут (*Чуть о Зинаиде*).

Для старшего поколения деревня Габовы-Гронды и все места, в которых они проводили время, очень важны. Они не знают другого такого места, поэтому для старообрядцев, как писала в своих стихотворениях младшая сестра поэтессы, «Габовы-Гронды – это дом, мать, божий дар и воспоминания счастливых лет молодости»¹³. Анализируя поэтические произведения информантки, можно заметить,

¹³ На основании поэтических произведений сестры поэтессы – Ж1943.

что когда она писала о своей жизни и молодости, у неё всегда появлялись положительные эмоции.

В стихах Ж1926 содержатся, прежде всего, её воспоминания, благодаря которым можно познакомиться с историей, обрядами и традициями старообрядцев, живущих в Габовых-Грондах. Каждое стихотворение имело огромное значение для женщины, так как она описывала не только историю жителей, но и свою жизнь и переживания. Когда она писала, например, о родной деревне, у неё появлялись положительные эмоции. Однако, когда сравнивала прошлое с сегодняшней ситуацией – отрицательные. Ж1926, подобно другим представителям старшего поколения, не понимает поведения молодёжи и не знает, почему всё меньше людей соблюдает правила веры и традиции. Однако ей и другим представителям общины (прежде всего старшему поколению) не удалось найти выхода из этой ситуации. Сегодня всё изменяется и старообрядцам пришлось смириться с переменами, которые произошли в их культуре: «Старобрядцы со своими обрядами растают иногда/ Как душа с телом разлучается на всегда» (*Как было 1937 г.*).

На основе материала, собранного во время диалектологических экспедиций и разговоров с жителями августовского региона, можно заметить, что старообрядцы из деревни Габовы-Гронды всегда старались соблюдать традиции и правила веры: не вступали в брак с иноверцами, участвовали в службах, не курили и знали, что им разрешается и что запрещается. Ж1926 часто описывала, как было раньше, что делали жители деревни Габовы-Гронды, как проводили время. Употребляя слово «теперь», она сравнивала прошлое с сегодняшней ситуацией – с тем, как сегодня ведут себя, прежде всего, молодые люди. «Всё постоянно изменяется» – это главное замечание староверки. Однако нужно уточнить, что это не только мнение одного человека. Такие же выводы появляются и в высказываниях представителей старшего поколения старообрядцев, которые родились в Габовых-Грондах. По их мнению, традиции и обряды перестали играть ведущую роль в жизни старообрядцев из деревни Габовы-Гронды.

Литература:

- Głuszkowski M., 2013, *Asymilacja wyspy językowo-kulturowej: przypadek młodego pokolenia polskich staroobrzędowców*, [В:] *Słowiańskie wyspy językowe i kulturowe*, red. Nowicka E., Głuszkowski M., Toruń, с. 271-280.
- Głuszkowski M., Pawlaczyk A., 2016, *Religia jako czynnik powstrzymujący zmianę językową w społeczności staroobrzędowców w Polsce*, [В:] *Święte księgi judaizmu, chrześcijaństwa i islamu w słowiańskim kręgu kulturowym*, ч. 3, ред. Krajewska M., Kulwicka-Kamińska J., Szulc A., Toruń, с. 275-287.
- Greк-Pabisowa I., 1958, *Niektóre wiadomości o starowierach zamieszkałych na terenie Polski*, [В:] Greк-Pabisowa I., 1999a.
- Greк-Pabisowa I., 1983, *Zarys dziejów staroobrzędowców w Polsce*, [В:] Greк-Pabisowa I., 1999a, с. 53-61.
- Greк-Pabisowa I., 1998, *Światowe migracje staroobrzędowców (od wieku siedemnastego do czasów współczesnych)*, [В:] Greк-Pabisowa I., 1999a, с. 13-32.

- Grek-Pabisowa I., 1999a, *Starobrzędowcy. Szkice z historii, języka, obyczajów*, Warszawa.
- Grek-Pabisowa I., 1999b, *Zmiany w tradycyjnej kulturze i obyczajowości starobrzędowców w Polsce*, [B] Grek-Pabisowa I., 1999a, c. 291-299.
- Iwaniec E., 1977, *Z dziejów starobrzędowców na ziemiach polskich XVII-XX w.*, Warszawa.
- Szpundow K., Kowalewska E., 2014, *Akulturacyja starobrzędowców z północno-wschodniej Polski a zachowanie ich odrębności językowej, religijnej i kulturowej*, [B:] *Starobrzędowcy za granicą II: historia, religia, język, kultura*, ред. Paśko-Koneczniak D., Ziółkowska-Mówka M., Głuszkowski M., Grzybowski S., Toruń, c. 319-325.

Дихотомия ручного и машинного труда: особенности аграрной модернизации в культуре сибирских старообрядцев

Dichotomy of hand and machine labour: features of agricultural modernization in the Siberian Old Believers' culture

Streszczenie: W artykule rozpatrywany jest paradoks kultury старообрzędowej, polegający na unikaniu “diabelskich nowości” z jednej strony i masowym udziale przedsiębiorców старообрzędowców w procesach modernizacji – z drugiej. Autorka zauważa, że aktywnemu wdrażaniu wyposażenia technicznego w przemyśle industrialnym bynajmniej nie zawsze towarzyszyły analogiczne tendencje w rolnictwie. Na podstawie materiałów terenowych, zebranych w rejonie zamieszkania старообрzędowców czasowiennych w górnym biegu Małego Jeniseju została przeanalizowana specyfika modernizacji rolnictwa w kulturze старообрzędowców syberyjskich. Badano także rolę nakazów Biblii odnośnie do pracy rolnika i pracy w ogóle. Pokazano zasady światopoglądowe odnośnie do współdziałania religijnych i świeckich centrów старообрzędowej struktury osadniczej, które były podstawą krajobrazu religijnego syberyjskiej tajgi.

Słowa kluczowe: kultura старообрzędowców syberyjskich, modernizacja rolnictwa

Summary: The article discusses the well-known paradox of Old Believers' culture associated with the desire to avoid the “devil news”, on the one hand, and the large-scale participation of Old Believers' entrepreneurs in the modernization processes, on the other. The author draws attention that active implementation of the latest technical equipment in the industrial sector was not always backed up by similar trends in the agricultural sector. Based on the field data collected in the area of compact residence of chapel Old Believers in the upper reaches of the Yenisei the paper analyzes the features of agricultural modernization in the culture of the Siberian Old Believers. The adaptive role of the Bible commandments concerning the agricultural labor and work processes as a whole is shown. The world view principles of interaction between sacred and profane centers of the Old Believer' settlement structure underlying the basis of the religious landscape of the Siberian taiga, are revealed.

Key words: Siberian Old Believers' culture, agrarian modernization

Церковный раскол, как известно, поставил перед сторонниками старой веры вопрос о территориальном разрыве с «миром антихриста». Обретение спасения, связанное с поиском «чистых» (неподвластных антихристу) мест, мыслилось старообрядцами как уход из антихристового мира «во темные леса, во далекие пустыни, во глубокие пещеры». Воплощением стратегии конфессиональных миграций стало формирование сети скитов и удаленных от мира поселений, затерянных в таежных районах Западной и Восточной Сибири (Дутчак 2007: 141; Мальцев 2003: 66; Приль 2002: 13).

Одно из подобных поселений было выявлено в середине 1920-х гг. в лесах Нарымского края. В донесении местных властей отмечалось, что найденные граждане

«именуют себя сынами божьими», «не состоят ни на каких учетах и не несут никаких видов налога», но «занимаются хлебопашеством, имеют пасеки [и] держат скот». Уровень их хозяйства оценивался как «средняцкий». В приложенной к делу справке уточнялось, что обнаруженные люди «живут всегда своим трудом, очень бедно, в самых отдаленных и малонаселенных местах севера... среди огромных болот, в постоянных лишениях и борьбе со стихиями природы». По этой причине, заключал автор документа, «предполагать преступный характер [их] уклонения от гражданских обязанностей нет оснований» (1925)¹.

Наиболее защищенным от антихриста местом в старообрядческом мировоззрении считалась *пустынь* – одно из разбросанных на расстоянии до 10 км одиночных и групповых поселений, которыми была представлена «сакральная карта» таежных монастырей. Будучи локусом «истинной веры», пустынь уподоблялась старообрядцами раю и наделялась чертами райской обители («земного рая») (Дутчак 2007: 146-147; Никитина 1993: 118-119). В основе старообрядческих представлений о пустыни как духовном рае лежали традиции русского пустынножительства с присущим ему стремлением к монашеской аскезе как средству спасения души. Вместе с тем, изоляция от внешнего мира, к которой стремились обитатели скитов, практически никогда не бывала полной. Напротив, степень взаимовыгодных отношений между старообрядческими скитами и мирскими крестьянскими поселениями была зачастую настолько тесной, что получила в литературе название «системы симбиоза» (Покровский, Зольникова 2002: 51-52). Функциональное распределение ролей между скитскими поселениями и крестьянской округой рассматривается в современных исследованиях в логике народно-православной традиции дарообмена. Несмотря на идеологию уединения, староверы-пустынножители осознавали себя носителями особой миссии спасения и духовного попечения в отношении проживавших в миру единоверцев. Скитники регулярно совершали для мирян требы, могли объяснить смысл религиозных праздников и правила поста, выступали арбитрами при разрешении семейных и общинных споров². С другой стороны, жизнеобеспечение скитов во многом опиралось на материальную помощь сельской округи. Таким образом, отношения «скит – деревня» представляли собой некий вариант дуальной системы – особой социально-символической конструкции, которая обеспечивала равновесное состояние ее сакральной и профанной частей (Дутчак, Ким, Буркун 2015: 236, 239, 247).

Считается, что «золотой век» таежного скитничества пришелся на вторую половину XIX века. Так, благодаря наличию ветряной мельницы, а также другого оборудования, включавшего слесарню и кузницу, обитатели томско-чулымских монастырей, сумевшие наладить «планомерную обработку небольших по размеру, но многочисленных полей», смогли обеспечить себя немалыми запасами хлеба (Дутчак

¹ ГАРФ. Ф. 383. Оп. 43-а. № 1038. Л. 157-159 об.

² Уход родственника или односельчанина в скит расценивался как богоугодное дело, и многие миряне предпочитали окончить земную жизнь в монастыре. По словам священноинока Евагрия (1982 г.р.), долгое время прожившего в скитах Верхнего и Нижнего Енисея, «если кто-то сподобился скончаться в монастыре, считалось, что он уже спасся, и это была радость для всей родни, к этому стремились все» (Мурашова 2003: 204).

2007: 183-184). Подобные примеры позволили поставить вопрос не только о возможностях товарного развития скитского хозяйства, но и о соответствии технических нововведений идеалам Священного Писания и Священного Предания (Расков 2009: 400-405). Однако в целом для сибирских условий значительно более актуальным был вопрос не о нововведениях, а, скорее, об архаизации земледельческого труда, особенно на ранних этапах освоения края. Наряду с огромным земельным простором, а также спецификой таежного земледелия, которое требовало от переселенцев исключительно высоких трудозатрат, техническая модернизация аграрного производства существенно тормозилась традиционными воззрениями сибирских крестьян на характер земледельческого труда и трудовых процессов в целом (Любимова 2012: 19, 23-26, 42).

Ценные размышления на эту тему содержатся в очерке волостного писаря Ф.В. Бузолина о состоянии сельского хозяйства в Тюменском уезде за 1851 г. Автор обращает внимание, что «всякий новый способ, облегчающий работу», считался у крестьян «предосудительным», а в местных раскольничьих деревнях – еще и «греховным». Ссылаясь на Библию, обрекавшую человека «трудиться в поте лица», раскольники, по словам автора, были убеждены, что «при уменьшении трудов в земледелии человек будет... недостоин уже того, чтобы Господь одождал его ниву»³. Единственным способом искупления первородного греха в условиях негласного запрета на использование орудий для облегчения земледельческого труда оказывался тяжелый физический труд – труд «в поте лица». Само же ветхозаветное пророчество⁴ воспринималось сибирскими старообрядцами не столько как проклятие, сколько как предписание, следуя которому человек получал надежду на спасение⁵. Таким образом, «парадоксальная интенсивность» таежной экономики, которая отмечается во многих исследованиях, в значительной степени определялась не столько уровнем технического оснащения, сколько «религиозным фактором», а именно – конфессиональным осмыслением старообрядцами труда и его результатов (Дутчак 2007: 187-191).

В современной литературе имеются различные (в том числе, прямо противоположные) оценки уровня технической оснащенности крестьянских старообрядческих хозяйств. Со ссылкой на обследование 1909 г. в работе о конфессиональных основах старообрядческого предпринимательства, В.В. Керов, к примеру, пишет, что даже в «обычном староверческом крестьянстве» [имеются в виду старообрядцы Европейской России, – Г.Л.] можно проследить «особую склонность к нововведениям в сельском хозяйстве», а также «стремление к улучшению и обновлению технических условий» земледельческого труда (Керов 2007: 14-16). При этом у забайкальских старообрядцев, по данным Ф.Ф. Болонева

³ АРГО. Р. 61. Оп. 1. № 9. Л. 1 об.-3.

⁴ Ср.: «В поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят» (Бытие 3:19).

⁵ Интересно отметить, что известный земский агроном А.А. Зубрилин, активно возражавший против подобной трактовки библейских запретов и предписаний старообрядцами, утверждал, что русский земледелец слишком «буквально и точно» исполняет заповедь Господню «трудиться в поте лица». Убежденный в том, что труд «нельзя расточать понапрасну», автор ратовал за распространение научных методов земледелия с использованием новейших орудий и механизмов (Зубрилин 1913: 39).

и А.Г. Байбородина, в тот же самый период отмечено бытование термина *сохач*, которым обозначали «приверженца сохи» – крестьянина, не признававшего в сельском хозяйстве техники и отказавшегося пахать плугом (Болонев, Байбородин 2002: 49).

Размышляя о причинах лидерства европейских старообрядцев во внедрении новой техники, В.В. Керов пишет, что «в строжайших правилах старой веры было важное исключение: запрет [на технические нововведения, – Г.Л.] не распространялся на случаи „благословенной вины [...] и великой надлежащей нужды“. И такой «благословенной» причиной было Дело» (Керов 2007: 17-18). Можно согласиться с тем, что все эти процессы, по словам автора, были «тесно связаны с развитием вероучения и конфессиональной этики староверия». Однако вывод о том, что техническая модернизация никак «не противоречила основам старой веры», представляется не вполне правомерным. Иначе, чем тогда объяснить происхождение самого *мотива вины*, сопровождавшего большинство рассуждений о «модернизационных аспектах старообрядчества»?

Старообрядцы, культура которых была ориентирована на вдумчивое толкование ветхозаветных текстов, чаще, чем православные крестьяне, обращались к Ветхому Завету за пониманием различных (в том числе, хозяйственных) сторон жизни. Следуя библейским предписаниям, обитатели скитов и удаленных от мира поселений стремились придерживаться раннехристианского принципа «прокормления пустытника трудом рук своих», скитского идеала бедности и скромного достатка. Тема аскетизма, как пишут Н.Н. Покровский и Н.Д. Зольникова, резко актуализировалась со второй половины 1920-х гг., с началом коллективизации и связанных с ней репрессий. Основой выживания, связанного с побегом и нелегальным положением, стало натуральное хозяйство. И даже те, кто уже использовал машины и наемный труд, вынуждены были вернуться к сохе и мотыге (Покровский, Зольникова 2002: 8, 56, 440).

Ориентация на самодостаточность и негативное отношение к технике, позволяющей производить больше, чем требуется для собственного потребления, до сих пор отличает многих обитателей таежных заимок⁶. Традиционно негативное отношение сибирских старообрядцев к техническим нововведениям в последние десятилетия XX в. обернулось неприятием научно-технического прогресса, отдельные достижения которого трактуются как признаки наступающих или уже наступивших «последних времен». Губительные последствия науки и техники для природного окружения стали предметом религиозного осмысления енисейского писателя-старообрядца Афанасия Герасимова (Мурачева), одно из сочинений которого озаглавлено *Наука и техника – природе убийца* (1984) (Любимова 2012: 136, 140).

Тем не менее, современная жизнь вносит неизбежные коррективы не только в религиозные установки, но и в повседневные хозяйственные практики. Большую часть обитателей верховских скитов в последние годы составляли женщины преклонного возраста, при всем желании не способные обеспечить себя всем необходимым. Продуктами, тканью и готовой одеждой проживавших в скитах

⁶ *Затерянные в тайге* / Фильм Марии Ингрид Бандманн, Германия 2005, <https://www.youtube.com/watch?v=tUPLTLluN6E> (дата обращения 08.08.2016).

матушек снабжали жители сельской округи – *христолюбцы*. По словам одного из них, скитские обитательницы вначале не разрешали ему пилить дрова бензопилой «Дружба», назвав ее «антихристовой прелестью», но затем, выслушав его возражения, согласились. Решающим аргументом послужило предложение: «а вы тогда бензином не пользуйтесь и на машине не ездите, а только лен возделывайте и одежду себе сами шейте!»⁷.

Отношение жителей верховских поселков к технике также постепенно меняется. Удивительную славу «местного Кулибина» – изобретателя сельхозорудий – снискал себе наставник Ужепа Макарий Гермогенович Рукавицын, недавно ушедший из жизни. По словам вдовы покойного, Феврусы Михайловны Рукавицыной, советская власть душила налогами староверов, долгое время не желавших вступать в колхоз. Чтобы выполнить плановые задания, приходилось засеивать каждый клочок земли, включая расположенные на скалах *прилавки* (плоские горизонтальные участки). Необходимость постоянного увеличения производства способствовала развитию «изобретательских» талантов. Все это привело к тому, что в самом Ужепе сложилось «образцовое хозяйство», где «сеют зерновые и используют сельскохозяйственную технику»⁸.

Несмотря на происходящие перемены, отношение к технике у верховских старообрядцев остается двойственным, сопряженным с мотивом вины. В личном пользовании машины и трактора появились в Верховье не ранее 1990-х гг.; телевидение пришло к ним лишь на исходе второго тысячелетия; интернет и мобильная связь – в самые последние годы. Рассуждая о том, что «все нынче обзавелись гусеничными тракторами, грузовыми и легковыми машинами» и прочей техникой, состоящие «в соборе» (то есть выполняющие все религиозные запреты и предписания) члены общины с сожалением констатируют, что «раньше, по вере, технику не разрешалось использовать, [поскольку] христиане должны своим трудом жить! А сейчас мотоциклы все понакупили, даже малым детям...»⁹. Сходная ситуация наблюдается также в поселениях старообрядцев-часовенных на Урале, хозяйство которых носит товарный характер, а в каждом дворе имеются трактор и мотоцикл. По словам А.В. Головнева, местный наставник поясняет, что техника – она «нужды ради», но тут же добавляет, что это – грех, а «грех отмаливать надо» (Головнев 2007: 57-59).

Убежденные в том, что только они являются «истинными христианами», сибирские старообрядцы постоянно соотносят ведущиеся ими поиски новых форм жизнеобеспечения с идеалами Священного Писания и Священного Предания. При этом внутренний конфликт старообрядческой культуры, связанный с признанием перманентного несоответствия жизненных реалий неким идеальным нормам, воплощением которых до сих пор служит традиция пустынножительства, получает разрешение с помощью концепта благословенной вины. Тесное взаимодействие сакральных и профанных центров старообрядческой поселенческой структуры, составляющих основу религиозного ландшафта сибирской тайги, актуализирует адаптивные функции религиозных установок, касающихся характера

⁷ ПМА, 2004, п. Эржей, Каа-Хемский р-н, Республика Тыва.

⁸ ПМА, 2014, п. Ужеп, там же.

⁹ ПМА, 2016, п. Сизим, там же.

земледельческого труда и трудовых процессов в целом. Стремление обосновать случаи нарушения религиозных запретов на использование техники (не всегда, впрочем, четко артикулированных) существенно повышает мотивацию старообрядческого труда и делает его более производительным.

Источники:

Бузолин Ф.В., *Очерк сельского хозяйства в Тюменском уезде, 1851 г.* / АРГО. Р. 61. Оп. 1. № 9.

О религиозных группах «сынов божьих», обнаруженных в лесах Нарымского края. Из переписки Центрального административного управления НКВД с Томским губернским административным отделом / ГАРФ. Ф. 383. Оп. 43-а. № 1038. Л. 157-159 об.

Полевые материалы автора (ПМА, 2004, 2014, 2016).

Литература:

Болонев Ф.Ф., Байбородин А.Г., 2002, *Мать-сыра-земля: Религиозно-обрядовое и хозяйственное отношение к земле в этике старообрядцев Забайкалья*, [в:] *Народы Байкальского региона: древность и современность*, Новосибирск, с. 37-63.

Головнев А.В., 2007, «Здорово живите»: беседы со староверами-часовенными, «Уральский исторический вестник», № 17, с. 47-59.

Дутчак Е.Е., 2007, *Из «Вавилона» в «Беловодье»: адаптационные возможности таежных общин староверов-странников (вторая половина XIX - начало XXI в.)*, Томск.

Дутчак Е., Ким Е., Буркун А., 2015, *Крестьянская община и старообрядческий скит: формула притяжения*, [в:] *Православная культура вчера и сегодня. Fontes Slavica Orthodoxa II*, ред. Потехина Е., Кравецкий А., Olsztyn, с. 235-251.

Зубрилин А.А., 1913, *Нет знаний – нет хлеба! Вступительная лекция на сельскохозяйственных курсах для старообрядцев в Москве 1913 г.*, Москва.

Керов В.В., 2007, *Старообрядческое предпринимательство как «благословенная вина»: конфессиональные основы технической модернизации*, «Уральский исторический вестник», № 17, с. 13-21.

Любимова Г.В., 2012, *Очерки истории взаимодействия сельского населения Сибири с природной средой (на материалах русской земледельческой традиции)*, Новосибирск.

Мальцев А.И., 2003, *Православная традиция пустынножительства в сочинениях сибирских старообрядцев*, [в:] *Славянский альманах-2002*, Москва, с. 64-69.

Мурашова Н.С., 2003, *Повествования священноинока Евагрия*, [в:] *Проблемы изучения этнической культуры восточных славян Сибири XVII - XX вв.*, Новосибирск, с. 194-221.

Никитина С.Е., 1993, *Устная народная культура и языковое сознание*, Москва.

- Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д., 2002, *Староверы-часовенные на востоке России в XVIII - XX вв.: Проблемы творчества и общественного сознания*, Москва.
- Приль Л.Н., 2002, *Старообрядческие общины Прикетья и Причулымья в конце XIX - 80-х гг. XX века (опыт реконструкции жизнедеятельности)*, Автореферат на соискание ученой степени кандидата исторических наук, Томск.
- Расков Д.Е., 2009, *Собственность в восприятии староверов-странников: спор о паровой мельнице начала XX века*, «Проблемы современной экономики», № 2 (30), с. 400-405.

Странствования и расселение староверов часовенного согласия по переписке и полемическим сочинениям XX-XXI веков

Travels and Settlement of the “Chapel” (“Chasovenny”) Old Believers, based on the epistolary and polemic writings in XX-XXI

Streszczenie: Obecnie staroobrzędowcy ze wspólnoty czasowienników różnią się od innych starowierskich grup dużą mobilnością i dynamiką kierunków migracyjnych, a także polemicznym podejściem do wielu wyzwań współczesnego świata. W artykule analizowane są zarówno ich poglądy, jak i życie codzienne, a jako materiał posłużyły źródła pisane staroobrzędowców z Oregonu (USA) i narracje uralskich starowierców.

Słowa kluczowe: staroobrzędowcy, migracje, polemiki, problem Białowodzia w różnych wspólnotach

Summary: Nowadays the followers of the “Chapel” community differ from the other branches of the Old Believers by high mobility, dynamics of their migration trajectories and their polemic views on many challenges of the modern world. In the article both their everyday life and their worldviews are being analyzed based on the written sources of the Old Believers from Oregon (USA) and the narratives of the Ural Mountain Dwellers.

Key words: Old Believers, Migrations, Polemics, Question of the “White Water” (Belovodye) in various communities

Проблема миграции и расселения славян не может быть рассмотрена без исследования активных переселенческих процессов в среде старообрядчества. Ссылки и гонения были наиболее важным фактором в переселении старообрядчества, что привело его в отдаленные места Сибири, в неизвестные в то время им края Австро-Венгерской империи, неведомые поселения Азии, а в XX веке и в Америку.

Но не только притеснения в родной земле были стимулом к переселению в неведомые земли. Важным было и обретение особого места, где можно было, не таясь проводить службу и следовать традициям, завещанным предками. В связи с этим появились идеи Беловодья или «Опоньского царства» — далёкой, уединенной страны, где сохранялись древние обычаи, и было множество правильно поставленных священников. Наиболее яркое представление о Беловодье содержится в кратком старообрядческом сочинении под названием *Путешественник*. Этот памятник старообрядческой народной письменности первой половины XIX в. даёт краткое описание легендарной страны и призывает своих читателей идти туда из России по определённому маршруту с целью христианского спасения. Впервые текст старообрядческого *Путешественника* в Беловодье был напечатан в 1862 г. историком старообрядчества и общественным деятелем А. П. Щаповым. Авторство данного *Путешественника* в заголовке было приписано некоему иноку Михаилу. О датировке и местонахождении текста публикатор ничего не сообщил. А. П. Щапов предварил

свою публикацию лишь следующим замечанием: «Бегствующие странники, или бегуны-бродяги, имели сведения о всех этих пристанях и пристанодержателях. У них есть свои маршруты, или путники. Приведём для образца один маршрут по Сибири в какую-то азиатскую, неведомую страну, и при маршруте пригласительное письмо» (Щапов 1862: 277–278). Описание путешествия в неведомые земли уже от лица Марка Топозерского привел в 1864 году и П.И. Мельников (Мельников 1909: 23-24). Со временем появились и новые списки. Этот небольшой текст многократно переписывался и был путеводным для многих поколений старообрядцев. Тема утопической страны Беловодья была широко разработана и многими исследователями (Шадрин 1908: 707-714; Бломквист, Гринкова 1930: 39-40; Касаткина 2008: 184–190; Клибанов 1977: 219-225; Мамсик 1982: 135-164; Мамсик 1987: 178-205; Мальцев 2002: 234-235; Савоскул 2002: 22, Сморгунова 1999: 211-219; Чистов 1967: 239-290; Чистов 2011: 219-225; Чувьуров 2011; Рыков 2015: 11-57; Хисамутдинов 2011: 211).

Бытовали и «Ипонские правила», о чем свидетельствует запись на книге в собрании автора статьи известного полемиста самокреста А.М. Запьянцев (Агеева 2008: 336-337) Нижегородской губернии села Толбы, составленной и изданной им в 1909 г. (Запьянцев 1910: 1-122). Содержание правил в записи отсутствует, указаны лишь вымышленные библиографические сведения о них: «Ипонские правила. Преведены же от греческого языка сии правила на словенский язык иноком Кириллом во святей горе Афонстей в лето 7127 месяца июля 10 день. Напечатана же оттуда быша сии правила в богоспасаемом граде Москве, в лето 7165 месяца марта 28 день по повелению благоверного и христоролюбивого царя Алексея Михайловича всея Руси самодержца, в 7-е лето царства его. И по благословию в духовном чину отца его и богомольца, святейшего Иосифа патриарха Московского и всея Руси, в 10-е лето патриаршества его издадеся же сих переводов 20. Во славу и хвалу вседержителю Богу и всем святым аминь. Сиречь, в малех зело странах греческия земли и болгарские будут священники даже до скончания века» (Запьянцев 1910: оборот титульного листа). Недавно появились новые данные об этих весьма загадочных правилах (Корогодина 2016: 476-486).

Путешественник происходил из согласия странников, то в дальнейшем «ни в одном из страннических сочинений XVIII-XX вв. нет упоминаний о Беловодье, ни в одной страннической рукописи не встречаются списки *Путешественника*. Представление о существовании целой страны, где нет, и не может быть антихриста, где сохранилось во всей полноте „дониконовское” священство, в корне противоречит учению странников о всемирной и окончательной победе антихриста и конечном истреблении им „истинного” священства. Возникновение и распространение легенды о Б. не связано с деятельностью определенного старообрядческого согласия, она жила среди поморцев, часовенных, беглопоповцев и др.» (Мальцев 2002: 534-535). Но наибольшее распространение легенда получила все же в среде часовенных. В качестве самоназвания к ним применялся и сохраняется до сих пор термин «христиане»; часовенными их стали называть позднее, и тех, кто служил в часовнях без алтарей. Часовенное согласие, иначе софонтиевцы, кержаки, стариковское согласие – старообрядцы, первоначально бывшие поповцами, но из-за гонений и отсутствия священников, стали в большинстве своем беспоповцами. Часовенное согласие

сложилось из нескольких миграционных потоков старообрядцев, продвигавшихся в разное время из Европейской России все дальше на восток. В 1720-х гг. основная часть ушла из нижегородских лесов на Урал. Большое значение имело покровительство владельцев уральских заводов бежавшим старообрядцам как потенциальной рабочей силе. Сами часовенные возводят свои истоки к священноиноку Софонтию, поселившемуся на Керженце и принятому от ереси священниками дониконовского рукоположения Дионисием шуйским, Трифилием вологодским и другими. От Софонтия принял «исправу» будущий руководитель уральского старообрядчества священноинок Никифор, который затем ушел с Керженца со многими старцами на Урал. Никифор и его последователи занялись выяснением, какие епископы были заведомо крещены в три погружения и рукоположены также крещеными в три погружения епископами. После такого рода изысканий они стали принимать священных лиц, рукоположенных только такими епископами. В 1776 г. руководители часовенных, опираясь на будто бы полученные в Синоде данные, что из архиереев господствующей церкви крещены по православному обряду лишь рязанский и грузинский епископы, принимали к себе лишь священников, рукоположенных этими архиереями. Последним нижнетагильским иереем был священник грузинского рукоположения отец Архип. С его смертью в 1825 г., а также в дальнейшем в связи с запретительными мерами Николая I уральские старообрядцы окончательно остались без священства, что усилило роль «нерукоположенных» стариков. В дальнейшем не принимались и священники Белокриницкой иерархии, против чего были направлены усилия епископа пермского Геннадия, суздальского узника (Агеева 2003: 5-12; Агеева 2005: 606-607; Агеева: 2007: 178-201). Свои успехи в обращении беспоповцев в последователей Белокриницкой иерархии он видит в особой благодати дарованной ему поставлением в епископа: «[...] так отправили в Москву и поставлен я был архиепископом Антонием [Шутовым – Е.А.] с Иовом Кавказским (Агеева 2010: 306), в избрании был и Конон Зыбковский (Агеева 2014: 651-653), посвящен я был в епископа января 9 дня, а Пафнутий Казанский (Старообрядческие архиереи: 10) 10 января поставлен, и так отправился я восвоеси из Москвы, и в Казани священноинока Савватия захватил с собой. Приехали сперва в Кунгур, чрез Вятскую губернию Сарапульский уезд, тамо много крестили до 700 душ обоего пола. Прилучилось в деревне Черной нам быть, и дано было знать соседнему наставнику в деревне Светлой Иоанну, он же отверг предложение от нас сказанное. Вдруг после вестника объяла его болезнь, в которые минуты я сказал, что он скоро будет сюда. Ещё не успели беседу окончить о нем, как он человек хороший, рассказывают, удивляются его отказу, глядишь, нежданно кое-как его вводят в избу, весь, как обваренный, пал пред ногами моими, кается, прощения от меня просит, когда же начал положил и прощение прочитал, и тут же облегчилась болезнь его. И начал с нами служить, нам помогать. Тогда с пламенною любовью и благочестивыми чувствами попросил нас в дом к себе, и тут премножество крестили. В последний день вдруг приносят напоследи всех расслабленного младенца лет семи, ни корпусом двинуться не мог, ни рукою, ни ногою шесть лет повернуться отнюдь не мог, ручки и ножки так иссохли, как цевочки [косточки – Е.А.]. Ужасное для всех зрелище! Я ему сказал: „Хочешь ли, я тебе здоровья привез”. Он, как бы улыбаясь, жelaет, но говорить отнюдь не мог за немощь

и исхлать; мать же плачет о единокровном своем сыне Симеоне. Мы сейчас окончили и ушли из моленной, пообедали и уехали. Летом я опять проезжаю, посетить постом, и вдруг представляют мальчика мне полненького хорошенького, велят кланяться и рассказывают о нем отец его Никита с матерью и со всеми соседями, что сей был самый полумертвый младенец, благодарят меня, будто я восставил от одра смерти его посредством навершением миропомазания и причащением пречистых Христовых тайн. Говорят, принесли в дом, вдруг запросил кушать и пошел на ногах ходить. Эта любовь отца его ко мне столь расположила, что он на выкуп моего священника Анания 5 тыс. руб. серебром давал, всегда благодарные поклоны посылал к моему недостоинству, называл меня воскресителем и избавителем от смерти. Но я-то, не я, а Благодать Божия во мне хиротонии. От чего это дело святое благодатное было? Вот от чего: когда меня поставили в епископа, и после сего попадись мне у архиепископа Антония Служебник с выходом Никона патриарха, как я заревел с испугу: ох, вы, окаянные, уловили меня в ересь. Так и не простился с архиепископом Антонием, как с еретиком. Это вполне может передать епископ Пафнутий Казанский. Как было, я сокрушался перед Господом и просил Господа Бога, чтобы он оправдал свое благодатное священство во мне, если оно есть во мне. Я беспокоился и день, и ночь, чтобы не отступить ни на шаг милости. Он сам во мне явил священства благодать свою: более не искушу Господа к тому, увы, мне, аще не благовестую его благодать, свидетельствует его действо мною недостойным, яко орудием» (Автобиография Геннадия: 3). «Часовенные имели и имеют различные представления об антихристе. В большинстве своем они основываются на теории трех отступлений от веры („отпадение” католиков, уния, реформа Никона в России) и убеждении, что в переживаемое время уже воцарился антихрист (теория духовного антихриста) или же в канун наступления царства антихриста в России действуют его предтечи, слуги (теория чувственного антихриста) (Покровский, Зольникова 2002: 16-17).

Наставниками, стариками или «дединьками» (могут быть разные названия) не допускается общение (главным образом, в молитве и ядении) с замирщенными. В некоторых сообществах существуют строгий запрет на общение с официальными лицами разного уровня, недопустимость получения паспортов и пенсий. В Каракалпакии (Узбекистан) в силу малочисленности знающих вероисповедание и службу, дединьки – крутоверы или члены малого собора, как ещё говорят, переходят в большой собор – туда, где уже с трудом поддерживают традицию.

В расселении часовенных по территории Российской империи с Урала в Сибирь, а затем и на Дальний Восток прослеживаются основы традиционной русской земледельческой колонизации от берегов Белого моря до Тихого океана, от древности до наших дней. И одной из вдохновляющих идей было обнаружение заповедной земли, где все можно было устроить жизнь по святоотеческим заповедям. По словам Григория Терентьевича Хохлова – автора будущей книги – этот вопрос на съездах казаков вставал не раз, но путешествие пугало своими трудностями и неопределенностью «маршрута». В 1860-х годах донской казак Дмитрий Петрович Шапошников, житель Новочеркасска, выделил на путешествие довольно значительную сумму и пригласил уральцев. Казак Головского поселка Варсонофий Барышников с двумя товарищами отправился в путь, они побывали в

Константинополе, Малой Азии, на Малабарском берегу и даже в Ост-Индии. Но до пределов Камбайского или Опоньского (Японского) царства не доехали. Беловодия по-прежнему осталась тайной. Но в 1890 г. на Урале стало известно, что в Пермской губернии появился живой выходец из Беловодии, в лице некоего Аркадия (он же Антон Семенович Пикульский, 3 августа 1834-1902 (Данилко 2007: 217-224; Данилко 2011: 369-390), именующего себя архиепископом Беловодского поставления и в свою очередь ставящего попов и епископов (Бубнов: 80-84). В некоторых местах самые радикальные старообрядцы, отвергавшие и белокрыницкое священство, приняли Аркадия с особым энтузиазмом.

Уральцы отправили посланцев к нему, одним из которых был В. Барышников—член первой экспедиции. Познакомившись с Аркадием, Барышников был разочарован. Однако через некоторое время о. Аркадий сам приехал на Урал к казакам, где клялся, что получил сан архиепископа от патриарха Беловодского царства Мелетия. По его словам Беловодское (Камбайское) царство лежит где-то на востоке. 25 января 1898 г. на Яике (Урале) в Кирсановском поселке на съезде казаков была избрана группа казаков в составе 4-х человек для новых поисков Камбайского царства. В группу, кроме Хохлова и двух других делегатов, входил Онисим Варсонофьевич Барышников – сын В. Барышникова, первого искателя Беловодии. 22 мая 1898 года казаки выехали из Уральска, а 30 мая на пароходе вышли из Одессы в Константинополь. На расходы для депутации казачьей общиной Уральского войска было собрано 2600 рублей.

Маршрут второй экспедиции с указаниями о. Аркадия также не имел точных ориентиров. Участники второй экспедиции, побывав в Камбодже, Китае, Японии и в других странах Азии, не нашли там ни единоверцев, ни поселений, где жили бы русские. Возвратившись в Россию, казаки направились в г. Оханск, где жил о. Аркадий, чтобы выяснить у него причину неудачных поисков. «Архиепископ» отослал их в Пермь, где в окружном суде хранилась грамота с указанием места, откуда «святой отец» прибыл. Получив бумагу из Перми с неясными письменами о местонахождении Камбайского царства, казаки, по совету Короленко, обратились к петербургскому академику-санскритологу С. Ф. Ольденбургу. Академик нашел, что грамота представляет из себя скопление индусских и арабских слов, не имеющих никакого смысла, кроме нелепостей. Как заметил В. Г. Короленко, «автор этой грамоты составлял ее, по-видимому, с каким-нибудь старинным учебником географии в руках, ни мало не заботясь о трудности сводить в одну епархию Нью-Йорк и Потози, Калькутту и швейцарский Ааргау, Вальядолид и Парагвай» (Короленко 1903: 3-4). В то же время Короленко считал, что обращение казаков к науке представляется важным фактом в освоении географического пространства.

Самое удивительное, что почти в это же время другая часть уральских казаков-часовенных, выселенная насильно во второй половине 1870-х годов в связи с неприятием ими только что введенной всеобщей воинской повинности, в прямом смысле осваивала географию малознакомого им места – бассейна реки Аму-Дарьи и Аральского моря, в то время полноводных и бурных. И можно сказать, что там, в Каракалпакии, ими было создано и освоено свое Беловодье – туда были перевезены святыни – иконы уральского письма XIX века, рукописи и книги, построены моленные, и именно там сложился тип очень строгих часовенных-крутоверов (Агеева,

Данилко 2016: 1-32), как они сами себя называют до сих пор. Наименование ссыльных приводило их к изоляции. Но даже последовавшее разрешение вернуться в родные края не очень привлекло «уходцев», как они себя называли. Как показали исследования 2014-2016 годов Данилко и Агеевой, легенду о Беловодье они не знали. Освоив новое пространство, укоренившись в Центральной Азии, старообрядцы не стремились к переездам и поискам новых мест. Массовые отъезды начались только с 1990-х годов, и даже они воспринимаются старшим поколением отрицательно: «Старики за молодыми поехали. А хотели умирать на своей родине. Дядька мой ослеп и оглох, очень хотел вернуться. Собрал узелки, пошел, заплутался, и едва его нашли. Мы говорили: сидите старики, куда вы едите. Пусть молодые едут. Будет плохо – вернутся. Я одна 13 лет жила, а потом сын вернулся. Стариков всех рассеяли, кого в Воронеже похоронили, кого в Астрахани. Были шустрые, а как уехали – все быстрыхонько. А здесь, может быть, жили, терпели. [...] Потом там рыбы нету, у нас в некоторых постах рыбку едят, они полуголодные были, а посты держали». Уральцы скучают по родным местам: «С родной стороны собачка мила, говорят. Так бы уехали». Будущее видится, как наказание за грехи: «На праздники часы читаем. Не осталось никого. Никто не хочет. Едва-едва. (А молодежь как?) Молодежь не хочет. (А как же тогда? Закончится все?) Ну, конечно! Вот за это и выгнали. Откочевали сюда, за отступление» (ПМА 5: Т.С.).

По мере того как часовенные вырабатывали свою церковно-бытовую систему, искали Беловодье и правильно поставленных иерархов, тем острее нарастала полемика с последователями Белокриницкого согласия. Одним из публичных и напечатанных в журнале «Старообрядцы» был текст протоиерея Иоанна Селиверстовича Шадрин. Статья *О Беловодии* с подзаголовком (*ложь Марка Топозерского*) (Шадрин 1908: 707-714) сопровождалась редакторским комментарием, называвшим Марка Топозерского – персонажа явно мифологического – «злым гением старообрядчества», который «как саранча, как всепожирающие гусеницы, отчаянно набрасываются на все переносящее многострадальное старообрядчество. Иногда незримо, втихомолку они совершают свою демонскую работу разрушения, иногда, пользуясь обстоятельствами, они открыто выступают руководителями старообрядчества, печатно указывая цели и диктуя нам правила жизни». Иоанн Шадрин не только хорошо знает исторический текст и излагает его, но и приводит рассказы бухтарминцев о поисках Беловодья, завершившихся неудачно. Та же участь постигла и жителей Бийского уезда деревень Тайры и Карагейки. Те и другие беспоповцы (Шадрин не раз упоминает это название) оказались первые в Китае, другие — в Монголии, и там пытались самостоятельно устроить Беловодское государство. Китайские соседи достаточно быстро не захотели жить рядом с русскими, о чем и сообщили своему правительству, которое соотнеслось с российским. Монгольское поселение заглохло само, но миф о нем жил долго и имеет влияние до сих пор. Известна небольшая экспедиция, снаряженная в эти места во второй половине XX в. орегонскими староверами. Но особое значение в публикации Шадрин имеет рассказ священника, имя которого скрыто за буквами «И.Д.», смысл которого сосредоточен в осознании беспоповцем не искать какое-то далёкое загадочное священство, когда рядом есть, действует Белокриницкая иерархия. Некогда священник И.Д. был беспоповцем, читал священное писание и святоотеческие

творения, и постепенно им стала овладевать мысль, что «без священства, таинств и церкви Христовой душу спасти невозможно» (Шадрин 1908: 712). Стал он расспрашивать и о Беловодье. Одни говорили, что это в Китае, другие — в Японии. Интерес его был так велик, что он решил устроиться в Бийске к своему шурина приказчиком и поехать с ним в Монголию. В Монголии он провел два года, выучил язык и постоянно спрашивал, не знает ли кто о Беловодье. Одни говорили, не знают, другие — где-то в Японии. Многие утверждали, что в Японии есть Беловодские острова. Наш путешественник, взяв у шурина на 800 рублей товара, и пригласив помощника, отправился вглубь Монголии, где поменял свой паспорт на китайский, а потом стал торговать в Китае и всюду расспрашивать о Беловодье. Там уже стало ясно, что Беловодские острова принадлежат Японии. Наконец, наши путешественники достигли берега моря, им показали точку в океане и сказали, что до Беловодских островов всего 40 верст и попасть можно лишь один раз в сутки, во время отлива и в тихую погоду. Оставив помощника и товар на берегу, наш рассказчик отправился на острова: «Боже мой! Как горело во мне сердце, я и радовался и в то же время боялся. Радовался, что достигнул столь долго разыскиваемое „Беловодье”, а боялся, что там не благочестивое священство [...]» (Шадрин 1908: 713). «Острова», по рассказу, были продолжением того же материка, но отдаленные низменностью, которая затоплялась во время прилива, а во время отлива обнажалась. Издали были видны церкви, путешественник возрадовался и стал осенять себя крестным знаменем. Но когда приблизился, сразу упал духом: церкви были не похожи на русские святые храмы. Въехали в селение, но и там оказался народ не похожий на русских: лицом смуглые, с бритыми бородами (курсив Шадрина) и стриженными волосами. После расспросов, какие они христиане, выяснилось, что они религии арианской (Шмалий 1997: 221-224) поселились очень давно, когда их преследовали. С этих пор путешественник перестал верить легендам о Беловодье, приступил к изучению Белокриницкой иерархии и «убедившись в правоте оной с полным убеждением и без всякого сомнения присоединился ко оной, при которой и сейчас нахожусь с надеждой получить спасение души, и советую своим братьям безпоповцам последовать моему примеру». Возможно, это рассказ Шадрина о себе, о своих поисках. Позднее, после знаменательного переворота в разысканиях современных исследователей отец Иоанн Шадрин сам оказался создателем «Беловодья» нового времени. Много лет спустя в журнале «Словесница искусств» в 2009 году известный исследователь дальневосточного старообрядчества Иван Шевнин опубликовал статью *Страна Беловодье где-то в Маньчжурии*. Старообрядческий храм был открыт в Харбине и был притягательным местом для русских, переселившихся, спасаясь от перемен или значительно ранее при строительстве КВЖД. В пределах же Северной Маньчжурии (Барга), в Трехречье старообрядцы открыли два прихода и имели двух священников: протоиерея И. Шадрина и священника И. Старосадчева из села Бордагон, Амурской области, являвшихся духовными руководителями. Возможно, исследователи дальневосточного старообрядчества располагают более подробными сведениями о жизни батюшки Иоанна Шадрина. Устройство духовной жизни в Китае привлекло многих старообрядцев из приграничных районов. Множество русских семей: Басаргины, Снегиревы, Килины, Амфилофьевы и многие другие прошли труднейший

путь через Китай (некоторым пришлось вернуться в Советский Союз, семьи оказались разделенными) и обрели свое «Беловодье» в Южной, а затем, в большей степени, Северной Америке. Но трудности, неопределённость существования не сказывались на характере старообрядцев, не омрачали его. Григорий Анфилофьев (Орегон) даже сложил стих о первых днях работы в Бразилии: «Как я упал с десяти метров высоты в 1961 году, мне было 18 лет: В Бондератас плотниками приняли сразу нас, лазить по стропилам, а неизвестно в час. В первую неделю Великого поста, в последнюю субботу мы вышли на места. Поработали примерно минут около пяти, ботинки подскользнули, а ну я вниз лети. Упал я невысоко, метров с десяти, успел вздохнуть один раз на своем пути. Полет удался, ловок, но очень лишь короток и после посадки вырос на лбу рог. Пощупал: руки, ноги целы, быть должны, но только вот несчастье у левой у ноги мизинец-сиротинка не выдюжил полёт, не много надломился, сделал мне подвод. Сразу же в больницу увезли меня, положили на койку, лечат доктора. Проспал я двое суток, дремоту разогнал сейчас про свой полет описывать начал. Болит ещё все тело, кончаю я писать, уже часа два ночи, ещё придётся спать». Стихотворение сопровождается комментарием: «Бондерантес – название компании, неизвестно в час — не сказали, сколько будут платить в час. Успел один раз вздохнуть — на пути схватился за одну плаху, перевернулся и перевел дух. Провел я в больнице 16 суток, не умел говорить по-бразильски ни слова, а питаться в больницу приносили черное горькое кофе с пряниками. И после больницы меня долгое время манило пить кофе. Что в уме ничего не было, только бы выпить кофе». Так образовался целый ряд поселений, которые, как и в Беловодье сохраняют заветы предков и молятся. Об этом свидетельствуют письма, где не раз упоминаются и цитируются книги, как в письме из Уругвая: «7715-го. 26 старого стиля. От собора Уругвая деревня Питанга. Здравова живети о Христе братия. По вашей просьби поехать мы не смогли на сабор, но все мы согласны и стаим за един истинай Крест не делимай Троицы, как нас претки научили. Как указано в евангелии на листу 19 на обороте». Всего 8 подписей, среди них трое Килиных: Федор, Анатолий и Аликсий.

А освоение и поиск земель продолжается, хотя, конечно, уже в малых масштабах, как следует из письма уже покойного Самсона Амфилофьева: «В будущем месяце в январе мы переедим с Парагвая в Бразилию. То, что страна Парагвай стала делить расы, за иностранцев нет никакой востачи. Купили землю 100 гектаров, гектар стоит 180 руб. американскими. Дали вклад денег 3000 руб. и каждый год по 3000 руб. Спустя 5 лет земля выплатится, будет собственная. На этом участке есть 20 гектаров, уже чисто, готово сей или сади, а остальное — лес. Высота земли от уровня моря 630 м. Климат приятный, дождя много, воздух чистый, как фильтрованный, летом нету жары, а зимой морозу тоже нету. Все растет и на все есть сбыт, все можно продать, понадекало есть городок, в нем проживают 18000 обитантов, лесопилка в этом городке 79. Много пчел в лесу нашел, и есть мед, цена меду хорошая, и только дай. Растет рис, бобы, кукуруза, подсолнухи, сурепка, пшеница, картофель, морковь, лук и все остальное, земля принимает весь дождь, сколько его идёт. Также и растет фрукта вся и ягода, и виноград. 12-12-7508 лето». Идея колонизации, освоения новых земель, благоприятных для жизни и правильной молитвы глубоко укоренилась у части часовенных, особенно Южной и Северной Америки. Вполне справедливо название

статьи Розалии Францевны Касаткиной *Вечные странники из Орегона*. Особый этап странствий представляет собой переселение на Дальний Восток части американских староверов, но это уже новейшая история. Хотя возможно и новое осмысление Беловодья. Этнолог С.С. Савоскул изучал бытование этого небольшого сочинения уже в XX столетии и пришёл к выводу, что интерес не ослабевает, хотя носит другой характер — интерпретационный. Появляются и новые списки. Автору этой статьи лист из ученической тетради во Владивостоке в 2004 г. показывала Н.В. Литвина — ныне зав. Археографической лаборатории МГУ. Лист был обнаружен ею в Килинске (Горная Шория), посёлке, основанном отцом А.К. Килина (Агеева 2013: 507-509), и по местной традиции считалось, что написан он полемистом Исаем Назаровичем (Зольникова 2012: 157-158). Почерк Исаея Назаровича хорошо известен и весьма характерен, и, очевидно, нынешнее поколение уже с ним не знакомо. Данный фрагмент никак не мог быть написан Исаем Назаровичем. Но идея Беловодья ранее, видимо, была близка жителям Килинска. А.К. Килин рассказывал, что его дядя отправлялся в село Верхний Уймон (Горный Алтай), которое считалось по одной из версий своеобразным выходом в Беловодье, надеясь там обрести истинное благочестие. Мои просьбы выяснить историю этого листка, состояние традиции о Беловодье в то время в селениях Горной Шории, остались без ответа. В задачи этой статьи не входило охватить все проблемы и трактовки Беловодья, а также истории согласий. С одной стороны необходимо было показать, сколь много важного не только для старообрядцев, но и для истории страны стоит за краткой народной легендой, а с другой, что сама легенда вызывала споры и разногласия в разных согласиях. Но в трудные дни обострения гонений староверы своей внутренней силой и сплочённостью создавали своё новое «Беловодье», где бы они не жили.

Литература:

- Автобиография Геннадия. РГБ. Ф. 294. К.11. № 6.
- Агеева Е.А., 2003, *Старообрядческие архиереи в Суздальской крепости (новые материалы)*, [в:] *Старообрядчество как историко-культурный феномен. Материалы международной научно-практической конференции*, Гомель.
- Агеева Е.А., 2005, *Геннадий Беляев*, [в:] *Православная энциклопедия*, т. X, Москва.
- Агеева Е.А., 2007, *Старообрядческий епископ Геннадий: между властью духовной и светской*, «Вестник церковной истории», № 4(8).
- Агеева Е.А., 2008, *Запьянцев Александр Михеевич*, [в:] *Православная энциклопедия*, т. XIX, Москва.
- Агеева Е.А., 2010, *Иов (Зрянин)*, [в:] *Православная энциклопедия*, т. XXV, Москва.
- Агеева Е.А., 2013, *Килин Ананий Клеонович*, [в:] *Православная энциклопедия*, т. XXXIII, Москва.
- Агеева Е.А., 2014, *Конон (Дураков)*, [в:] *Православная энциклопедия*, т. XXXVI, Москва.
- Агеева Е.А., Данилко Е.С., 2016, *Этнолокальная группа русских в Средней Азии и Казахстане (материалы полевых исследований)*, [в:] *Исследования по прикладной и неотложной этнологии*, т. 249, Москва.

- Бломквист Е.Э., Гринкова Н.П., 1930, *Кто такие бухтарминские старообрядцы*, [в:] *Бухтарминские старообрядцы: Материалы комиссии экспедиционных исследований. Серия Казахстанская*, Ленинград, вып. 17, с. 39–40.
- Данилко Е. С., 2007, *В поисках Беловодья: (утопические легенды уральских казаков)*, [в:] *Старообрядчество: История, культура, современность. Материалы*, т. 2, Москва.
- Данилко Е.С., 2011, «Смиренный архиепископ Аркадий»: некоторые страницы из истории Беловодской иерархии, [в:] *Судьба старообрядчества в XX – начале XXI вв.: история и современность*, вып. 5, Киев-Винница.
- Запьянцев А.М., 1910, *О сотворении человека и о естественном христианском благодии. О вере, о символе веры и о церкви и о роде верных и о крещении и о прочих догматах церковных*, Балахна.
- Зольникова Н.Д., 2012, *Исай Назарович*, [в:] *Православная энциклопедия*, т. XVII, Москва.
- Касаткина Р.Ф., 2008, *Вечные странники в Орегоне*, [в:] *Русские старообрядцы: язык, культура, история*, Москва.
- Клибанов А.И., 1977, *Народная социальная утопия в России: Период феодализма*, Москва.
- Корогодина М.В., 2016, *Правила Иппонского собора и старообрядческие подделки начала XIX века*, [в:] *Современные проблемы археографии. Вып. 2: Сб. ст. по материалам конфер. к 300-летию Библиотеки Российской академии наук 21–24 окт. 2014 г.*, ред. Корогодина М.В., Санкт-Петербург.
- Короленко В.Г., 1903, *Предисловие к книге: Хохлов Г. Т. Путешествие уральских казаков в «Беловодское царство», «Записки Императорского Русского Географического Общества по отделу этнографии»*, т. XXVIII.
- Мальцев А.И., 2002, *Беловодье*, [в:] *Православная энциклопедия*, т. IV, Москва.
- Мамсик Т.С., 1987, *Крестьянское движение в Сибири, 2-я четв. XIX в.*, Новосибирск.
- Мамсик Т.С., 1982, *Беловодцы и Беловодье: по материалам следственного дела о побеге 1827-1828 гг.*, [в:] *Источники по культуре и классовой борьбе феодального периода*, Новосибирск.
- Мельников П.И., 1909, (Андрей Печерский), *Полное собрание сочинений*, т. 7, изд. 2-ое, Санкт-Петербург.
- Писаревский А.Ю. (ред.), 2002, *Старообрядческие иерархи*, Москва.
- Покровский Н.Н., 1980, *К постановке вопроса о беловодской легенде и бухтарминских «каменщиках» в литературе последних лет*, [в:] *Общественное сознание и классовые отношения в Сибири в XIX-XX вв.*, Бахрушинские чтения 1980 г., Новосибирск.
- Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д., 2002, *Староверы-часовенные на востоке России в XVIII-XX вв. Проблемы творчества и общественного сознания*, Москва.
- Рыков Ю.Д., 2015, *Ярославский список Марка Топозёрского*, [в:] *Книжная культура Ярославского края – 2014: сборник статей и материалов*, Ярославль.
- Савоскул С.С., 2002, *Легенда о Беловодье в XX веке*, [в:] *Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера)*.

- Сморгунова Е.М., 1999, *Исход староверов вчера и сегодня: уход от мира и поиски земли обетованной*, [в:] *История Церкви: изучение и преподавание: Мат-лы науч. конф., посвящ. 2000-летию христианства, 23-25 ноября 1999 г.*, Екатеринбург.
- Хисамутдинов А.А., 2011, *Старообрядцы: из России в Америку через Китай*, «Вопросы истории», № 7, с. 90-102.
- Чистов К.В., 1967, *Русские народные социально-утопические легенды XVII–XIX вв.*, Москва.
- Чистов К.В., 2003, *Русская народная утопия (генезис и функции социально-утопических легенд)*, Санкт-Петербург.
- Чувьуров А., 2011, «Путешественник Марка Топозерского»: география бытования рукописных сборников, [в:] *Фольклор и этнография. К девяностолетию со дня рождения К. В. Чистова*, ред. Байбурин А.К., Щепанская Т.Б., Санкт-Петербург, http://kunstkamera.ru/files/lib/978-5-88431-209-8/978-5-88431-209-8_23.pdf
- Шадрин Иоанн, 1908, *О Беловодии (ложь Марка Топозерского)*, «Старообрядцы», № 8-9.
- Шевнин И.Л., 2009, *Страна Беловодье где-то в Маньчжурии*, «Словесница искусств», № 24, <https://oldbelievers.wordpress.com/2012/03/13/russian-old-believer-pioneers-in-manchuria/>
- Шмалий Е., 1997, *свящ. Арианство*, [в:] *Православная энциклопедия*, т. III, Москва.
- Щапов А.П., 1862, *Земство и раскол*, «Время», № 10.
- Полевые и архивные материалы автора.

Stefan Pastuszewski
(Bydgoska Szkoła Wyższa, Bydgoszcz, Polska)

Starania Ignacego Wysoczańskiego o sakrę biskupa staroprawosławnego w połowie XX wieku.

Ignacy Wysoczański's efforts to achieve the title of an Old Believer bishop in the middle of the 20th century.

Streszczenie: Poszukujący dla siebie miejsca w tyglu wyznaniowym Polski, greckokatolicki Bojko, o wątpliwej starokatolickiej sakrze biskupiej, Ignacy Wysoczański (1901-1975) dość poważnie w pierwszym dziesięcioleciu drugiej połowy XX wieku „zamieszal” w napiętych relacjach pomiędzy białokrynicką Archiepiskopią Moskiewską a Metropolią Białokrynicką w Braile. Jego bezkompromisowe dążenie do utworzenia „własnego” Kościoła i niekonwencjonalne metody działania jeszcze bardziej zamroziły, blokowane przez władze komunistyczne, stosunki między obydwoma segmentami popowoszczyzny. I. Wysoczański w 1957 roku wyjechał do Rumunii, gdzie został przyjęty do Cerkwi Staroobrzędowej w randze protojereja przez metropolitę białokrynickiego Tichona, który zapewne chciał w ten sposób umiędzynarodowić – na przekór Moskwie – swoją jurysdykcję. Być może udzielona została też warunkowo chirotonia, albo tylko jej zapowiedź i I. Wysoczański funkcjonował jako *narieczonnyj jepiskop*. Akt ten zakwestionował arcybiskup moskiewski Fławian. Świętobliwy Synod w 1961 roku w Moskwie również zanegował ów akt i orzekł, że I. Wysoczański nie ma nic wspólnego z Cerkwią Staroobrzędową. I. Wysoczański mimo wszystko próbował, bez jakiegokolwiek powodzenia jednak, świadczyć staroprawosławną posługę biskupią w Polsce. „Wyświęcił” nawet w rycie staroobrzędowym dwóch biskupów: Andrzeja Waclawa Ćwiklińskiego i Jakuba Jana Antoniego Malczewskiego (1936-1990).

Słowa kluczowe: staroprawosławie, starokatolicyzm, fałszywy biskup

Summary: Dubious Old Catholic bishop Ignacy Wysoczański (1901-1975) in the first decade of the second half of the twentieth century was involved in the relationships between the Moscow Belo-Krinita Archepiscopate and the Belo-Krinita Metropolis in Braila. His uncompromising desire to create "his own" Church and the unconventional methods of operation were blocked by the communist authorities. Ignacy Wysoczański nevertheless tried to establish Old-Believers Episcopal ministry in Poland. He "ordained" in the Old-Believer rite two bishops: Andrzej Waclaw Ćwikliński and Jakub Jan Antoni Malczewski (1936-1990).

Key words: Old-Believers, Old Catholic Church, a false bishop

Wstęp

W połowie lat pięćdziesiątych XX wieku sytuacja wyznaniowa w państwach obozu socjalistycznego była skomplikowana. Kościoły i związki wyznaniowe, ideologicznie skazane na eliminację, były kontrolowane i sterowane przez komunistyczne władze, głównie za pomocą specjalnie do tego celu powołanych urzędów administracyjnych ściśle współpracujących z tajnymi służbami, mającymi swoich agentów w sferach zarządzających

tychże Kościołów i związków wyznaniowych. W obrębie Cerkwi białokrynickiej, notabene przedzielonej pilnie strzeżoną granicą między ZSRR a Rumunią, prowadzącą własną, nie do końca akceptowaną przez Kreml politykę, panowało napięcie między Moskwą a Braiłą, wynikało także z – będącej owocem ogólnej sytuacji wyznaniowej i społecznej – nieufności między ludźmi. Napięcie to datuje się od pierwszego kroku ku usamodzielnieniu się Moskwy, czyli powołania w 1863 roku Archidiecezji Moskiewskiej. Próby powołania metropolii, a więc de facto autokefalizacja, miały miejsce w latach 1906, 1907, 1915, 1922 i 1955. Ta ostatnia oparta była nawet o zgodę Rady do Spraw Kultów Religijnych przy Radzie Ministrów ZSRR, lecz w ostatniej chwili zgoda ta została cofnięta. Nic też dziwnego, że w Moskwie panowało rozgoryczenie, a w Braile *Schadenfreude*, ale również atmosfera pretensji do Moskwy. Metropolia Białokrynicka wciąż chciała grać pierwsze skrzypce, mimo, że liczba parafii i wiernych jej podległych była znacznie mniejsza niż Archiepiskopii Moskiewskiej¹.

W takiej sytuacji na arenę wkroczył polski awanturnik religijny, z pochodzenia Bojko, Ignacy Wysoczański (1901-1975). W swym dotychczasowym przebogatym życiorysie eklezjalnym miał na swoim koncie naukę w seminarium unickim we Lwowie (1924-1930), nie zakończoną jednak święceniami kapłańskimi, które przyjął dopiero z rąk biskupa starokatolickiego Władysława Marcina Farena w 1931 roku. Suspendowany przez tegoż za oszustwa dał się po raz drugi wyświęcić przez bp. Józefa Zielonkę z USA w 1932 roku.

Za nielegalne świadczenie posług duchownych na Wołyniu w latach 1932-1935, tudzież oszustwa majątkowe, został prawomocnie skazany na 3 lata więzienia. W czasie II wojny światowej przebywał w polskich obozach cywilnych w Iranie, Pakistanie, Egipcie, Tanzanii, gdzie próbował świadczyć starokatolicką posługę religijną i gdzie rzekomo uzyskał sakrę biskupią z rąk... koptów. Po przyjeździe do Polski w 1948 roku przyjął sakrę biskupią *sub conditione* z rąk starokatolickiego biskupa Zygmunta Szypolda (1909-1964)². Próbował swoich sił duszpasterskich w Kościele Starokatolickim, Kościele Polskokatolickim, a także świadczył posługę greckokatolicką, do której miał największe przywiązanie i chyba największe kompetencje. Operował w Łodzi, Toruniu, Bydgoszczy, na Opolszczyźnie i Pomorzu Środkowym, a ostatecznie na Mazurach (Pastuszewski 2016: 241-243).

Aspirował do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego. W istocie należał do „starokatolickiego podziemia wyznaniowego”, które rozwinęło się w PRL u schyłku lat pięćdziesiątych XX wieku i przetrwało aż do 1989 roku, *przekształcając się w wolne jurysdykcje okołokatolickie*.

Pozostawiwszy żonę wraz z trójką dzieci na Ukrainie, żył w konkubinacie, w którym miał rodzoną córkę i dwoje przysposobionych, nielegalnie zresztą, synów. Był niecenionym z uwagi na skłonności do konfabulacji i wykorzystywania swojej pozycji do celów prywatnych, agentem UBP i SB o pseudonimie „Piotr” i „Piotr”.

Szukając oparcia eklezjalnego, w 1955 roku usiłował przystąpić do białokrynickiego staroprawosławia.

¹ Ostatecznie Metropolia Moskiewska powstała w 1988 roku.

² Po udzieleniu sakry bp Z. Szypold zaczął używać tytułu arcybiskupa.

Mariaż ze staroprawosławiem

Prawdopodobnie w Szczecinie, 29 maja 1955 roku, ks. I. Wysoczański spotkał się z przejeżdżającym przez Polskę do Niemiec staroprawosławnym (białokrynickim) biskupem kiszyniowskim oraz tymczasowo odeskim i izmailskim, a zarazem zastępcą metropolity moskiewskiego, Iosifem (Iwan Michajłowicz Morżakow; 1885-1970). Towarzyszyli mu księża: protojerej Piotr Aleksandrowicz Sielin (1892-1967)³ i protojerej Jewgraf Iwanowicz Karpow (ur. 1891)⁴. Nie bardzo licząc się z realiami, ustalono podczas tego spotkania, że I. Wysoczański wyjedzie na kilka dni do ZSRR na praktykę kościelną, a potem powróci z trzema księżmi i jednym nowicjuszem zakonnym, aby objąć diecezję staroprawosławną w Polsce, której stolicą będzie klasztor w Wojnowie⁵. Podniecony nową możliwością o całej tej operacji ambitny Bojko powiadomił pisemnie przewodniczącego Rady Państwa Aleksandra Zawadzkiego (1899-1964) oraz prawosławnego biskupa wrocławskiego i szczecińskiego (1953-1961) Stefana (Stiepan Pietrowicz Rudyk; 1891-1969) (IPN, BU 01283/1660: 496). Rzekomo uzyskał też zlecenie abp. Z. Szypolda na unię starokatolicyzmu i staroprawosławia (Archiwum Państwowe Olsztyn, sygn. 444/4/123, Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Olsztynie Wydział do Spraw Wyznań: 92). Jak wynika z zaświadczenia z 15 marca 1956 roku podpisanego przez abp. Z. Szypolda owo „zlecenie” polegało na zwolnieniu I. Wysoczańskiego ze stanowiska ordynariusza diecezji pomorskiej z uwagi na wyjazd do ZSRR. Z. Szypold widać z ulgą zwolnił swego niesfornego współpracownika oraz kłamliwie w owym zaświadczeniu stwierdził, że tenże „przy ślubach zakonnych otrzymał imię Jan.” Konfabulacja ta wynikała zapewne z faktu, że I. Wysoczański uwierzył w możliwość zostania biskupem staroobrzędowym, a do tego potrzebny był stan mnisi. Dokument ów ostatecznie przypieczętował rozłam w Kościele Starokatolickim, wyprowadzając I. Wysoczańskiego poza jego obręb.

Kandydat na starowerskiego biskupa energicznie przystąpił do działania, werbując jako staroobrzędowych duchownych, którym swoim sposobem oferował *wysokie stanowiska cerkiewne*, Ukraińców z woj. koszalińskiego: Reszotkę, Juwechola i Bonadyrę. Werbowani nie ulegli jednak namowom i organizator nowego Kościoła znów pozostał sam.

Kontynuację staroprawosławnej drogi umożliwiła jednak znajomość ze starowierką popowską Katariną (Katarzyną) Worobiov (1906-1978), mieszkającą w Wólce 3 gromada Śwignajno Wielkie na Mazurach z dwoma siostrami: Natalią (ur. 3 września 1904 roku, zm. 28 października 1976 roku) oraz Pawliną (Paulina, ur. 4 marca 1910 roku)⁶. Siostry posiadały gospodarstwo o areale 2,5 hektarów. Znajomość została zawiązana w 1953 roku.

Katarzyna Worobiov wraz ze swoimi siostrami Natalią i Pauliną, prawdopodobnie były *kielejnicami*, czyli niezwiązanymi z żadnym klaszturem mniszkami z własnego wyboru, prowadzącymi zakonny tryb życia. Siostry Worobiov przebywały bowiem w okresie międzywojennym na Podolu, gdzie rozwijała się starowerska popowszczyzna (nieliczni popowcy mieszkali także na Wileńszczyźnie, Białostocczyźnie i w Warszawie). 10 października 1934 roku wróciły wraz z matką Awdokiją Worobiov (ur. 1 marca 1968 roku,

³ Był on błagoczynnym (dziekanem) okręgu niżnonowogrodzkiego (wówczas gorkowskiego).

⁴ Był on od 1944 roku proboszczem parafii pw. Zaśnięcia Bogarodzicy w Kijowie.

⁵ Ustalenia te pochodzą z dokumentacji UBP, a ta opiera się głównie na donosach, zaś te z kolei na głoszonych tu i ówdzie konfabulacjach I. Wysoczańskiego, który był mistrzem propagandy we własnych interesach.

⁶ Czwarta siostra Fiedosija (Teodozja) była posługaczką w szpitalu w Kętrzynie.

zm. 14 września 1954 roku) na Mazury. Zmieniły nazwisko panieńskie Wróbel na Worobiów, lecz ojciec Makar Wróbel pozostał przy spolszczonym nazwisku.

Zorientowawszy się, że wszystkie kraje spoza ZSRR według niepisanej umowy między dwoma Cerkwiami popowskimi pozostają w jurysdykcji metropolii w Braile (Rumunia), I. Wysoczański nawiązał kontakt z metropolitą brailskim Prawosławnej Cerkwi Staroobrzędowej w Rumunii, Tichonem (Tit Diejewicz Kaczalkin; 1879-1968). Powiadomił też o swoim związku z nowym Kościołem swoich współpracowników, w tym zagranicznych. Była to kolejna nadzieja na rozwiązanie ich trudnej sytuacji jako wędrowników religijnych czyli kapłanów bez Kościoła (*episcopi vagantes*).

Unia z węgierskimi mariawitami

31 stycznia 1956 roku, wyświęcony na kapłana 19 stycznia 1939 roku w Płocku przez bp. R. M. J. Próchniewskiego, a 11 listopada 1945 roku na biskupa, zwierzchnik Kościoła Starokatolickiego na Węgrzech (The Hungarian Old Catholic Church), biskup Julius Maria Thomas Otto Czernohorsky – Thomas Fehérváry (1917-1984)⁷, zaproponował (Muzeum Warmii i Mazur, DH-3784 OMO) ks. I. Wysoczańskiemu unię kościelną ze *Staroobrzędowym Wschodnim Kościołem w Polsce*, bo tak po spotkaniu w Szczecinie ks. I. Wysoczański nazywał swoją, niezarejestrowaną i kanonicznie nie istniejącą, misję staroprawosławną (miał nawet odpowiednią pieczętę). Prawdopodobnie z inicjatywą tej unii wystąpił sam I. Wysoczański. Pośrednikiem został, wysłany do Budapesztu ks. (Andrzej) Waclaw Wojciech Ćwikliński⁸. Według zasad proponowanej unii biskup I. Wysoczański miał zostać zwierzchnikiem nowej Eklezji w randze arcybiskupa. Fakt, że Węgier dowiedział się o próbach I. Wysoczańskiego wejścia w krąg staroprawosławia, świadczy o istniejących, nieformalnych międzynarodowych więziach kleru starokatolickiego, mariawickiego i narodowego, usiłującego znaleźć dla siebie miejsce w krajach bloku socjalistycznego.

Kto wie, czy właśnie ta propozycja nie zmobilizowała *episcopusa vagantusa*, wciąż szukającego dla siebie miejsca w życiu kościelnym, ale też w świecie, do wyjazdu 10 lipca 1956 roku do ZSRR (Ukraina) na dwuletni pobyt czasowy na podstawie dowodu osobistego wystawionego przez Powiatową Komendę MO w Kołobrzegu. Zapraszającym był Wasyl Iwanowicz Komarnickij z Komarnik. Drugim impulsem był list od żony z Łucka, Olgi (IPN

⁷ Thomas Fehérváry, czyli Juliusz Maria Thomas Otton Czernohorsky, mający polskie pochodzenie, urodził się 27 listopada 1917 r. w Arad (obecna Rumunia), a zmarł 17 października 1983 roku w Montrealu (Kanada), święcenia kapłańskie (1939 rok w Płocku) i biskupie (1945 rok w Płocku) otrzymał z rąk biskupa *Starokatolickiego Kościoła Mariawitów*, Romana Jakuba Marię Próchniewskiego (1872-1954), Biskupa Naczelnego SKM w latach 1945-1954. Od 1945 do 1948 roku bp T. Fehérváry był ordynariuszem prowincji węgierskiej *Starokatolickiego Kościoła Mariawitów*, zarejestrowanego jako *Kościół Starokatolicki na Węgrzech*, lecz zdelegalizowanego 27 grudnia 1948 roku. Po ucieczce w 1964 roku na Zachód (wyjechał wraz z matką) nadal krzewił mariawityzm, wyświęcając między innymi 27 grudnia 1964 roku w Tours (Francja) na biskupa francuskiego księdza Gerarda Grateau. Tenże z kolei 4 października 1964 roku w Paryżu udzielił święceń kapłańskich ks. André Marii Arséne Jean la Bec, którego następnie 21 listopada tegoż roku konsekrował na biskupa. Sakrę tę poprawił *sub conditione* 1 listopada 1993 roku bp Stanisław Maria Tymoteusz Kowalski (1931-1997), powołując w 1993 roku Prowincję Francuską SKM, zachowującą autonomię, ale w jedności eklezjalnej z Płockiem.

⁸ Waclaw Wojciech Ćwikliński urodził się 23 września 1937 roku w Piotrkowie Trybunalskim. Po uzyskaniu sakry z rąk bp. I. Wysoczańskiego przyjął *imię biskupie* Andrzej.

BU 01283/1660/K, cz. II/K: 525). Głównie dzięki temu zaproszeniu I. Wysoczański otrzymał paszport mimo zastrzeżeń ze strony UBP. Odwiedził Komarniki, w tym ojca Jana i brata Piotra. Pojechał do Kijowa, gdzie mieszkała jego matka chrzestna Amalia Jurowna Szostakowa, fałszywie przedstawiana we wniosku paszportowym jako matka⁹. Tam – jak zeznawał w śledztwie w 1958 roku – *otrzymał stanowisko biskupa* (IPN OI 11/41, s. 62.). Od kogo? Służba Bezpieczeństwa Ukrainy z obwodu lwowskiego nie posiada żadnych danych na ten temat (Pismo Uprawnienia służby bezpieczeństwa Ukrainy u Lwowskiej obłasti do autora z dnia 8 października 2012 roku).

Niemniej I. Wysoczański usiłował w Kijowie pełnić posługę duchowną, gdyż po uzyskaniu pozwolenia od lokalnego Pełnomocnika Rady do Spraw Religii (ros. *upolnomoczennyj*), odprawiał nabożeństwa u miejscowych katolików. Prawdopodobnie byli to rzymscy katolicy pochodzenia polskiego, a I. Wysoczański podszywał się pod księdza rzymskokatolickiego. Być może nawet udawał biskupa (List protorejera: 87).

Czy skontaktował się z, pozostałą na Ukrainie pierwszą żoną i z dziećmi z pierwszego małżeństwa – trudno powiedzieć. Oficjalnie, choć chyba bez takiego faktycznego zamiaru (IPN BU, Kartoteka paszportowa byłego MSW, sygn. Pz-26.), chciał na stałe pozostać w ZSRR (IPN BU, sygn. Z KOI byłego Biura „C”, karta E-16), w wyniku czego 18 sierpnia 1956 roku otrzymał w konsulacie PRL w Kijowie paszport konsularny na pobyt w ZSRR, co zapewne ułatwiło mu, po przyjeździe do Polski, wyjazd do Rumunii w styczniu 1957 roku wraz z niejakim księdzem Antonim Jandą (IPN, Bi 132/36/8: 43.) (Władze paszportowe znały prawdziwe zamiary figuranta, bowiem 25 lutego 1957 roku, choć zawieszono sprawę obiektową, to jednak polecono pozostawić kartę E14, gdyż „wymieniony ma powrócić”) w celu bliższych kontaktów z Metropolią Białokrynicką w Braile. Biskup-wędrownik miał tak silne poczucie swej kościelnej misji staroprawosławnej, wiążąc ją nawet z państwową, że usiłował od ambasady PRL w Bukareszcie wyłudzić środki finansowe na swoją działalność. Poprosił o zapomogę, argumentując, że „podróż jego ma charakter służbowy. Ambasada po porozumieniu się z Ministerstwem Spraw Zagranicznych zapomogi odmówiła” (Bielawny 2007: 85).

Przystąpienie do staroprawosławia

Metropolita Tichon, uległszy demagogii I. Wysoczańskiego i mając na względzie rozwój Cerkwi, którą zarządzał, a kanonicznie przypisywano jej teren poza granicami ZSRR, przyjął przybysza do Cerkwi Staroobrzędowej poprzez przebierzmowanie (ros. *pieriemazanije*), czyli II stopniem nawrócenia (ros. *wtorój czyn isprawy*). 18 marca 1957 roku podniósł przybysza w obrzędzie nałożenia rąk (ros. *rukopolożenije*) do rangi protorejera¹⁰. Mianował go wówczas, zapewne na usilne naleganie I. Wysoczańskiego, bo tytuł ten jest wyraźnie dopisany do zaświadczenia, stróżem (ros. *miestobljustitiel*) katedry biskupa warszawsko-olsztyńskiego i całej Polski (Biblioteka Warmii i Mazur, sygn. II/23434, dedykacja metropolity Tichona na *Apostole*.) I. Wysoczańskiemu wręczono *antimis*.

⁹ W kwestionariuszu paszportowym, w rubryce *majątek, nieruchomości*, I. Wysoczański chwalił się domami w Komarnikach i Kijowie.

¹⁰ Metropolita nieprawidłowo nazwał ten obrzęd *rukopolożenjem*, co tożsame jest z *chirotonią*, podczas gdy była to tylko *chiroteżja*, czyli położenie rąk (nie jest to włożenie rąk czyli chirotonia), połączone z przekazaniem łaski Bożej.

Na antymisie, podpisanym i opieczętowanym przez metropolitę Tichona, zgodnie z tradycją umieszczono napis określający okoliczności sporządzenia tego obrusu liturgicznego z wszytymi relikwiami (na przykład: *Za panowania cara...*). W tym przypadku napis jest szalenie rozbudowany i w niektórych sekwencjach wręcz anachroniczny. Brzmi: „Ten antimis został poświęcony w celu sprawowania służb polowych (ros. *pochodnych* – przyp. S.P.) w ludowej republice demokratycznej przy władzy prezydenta Włodzimierza (ros. Władimir – przyp. S.P.; I sekretarz KC PZPR miał na imię Władysław) Gomułki, przy staroobrzędowym metropolicie Tichonie białokrynickim i brailskim i przy biskupie Ignacym Wysoczańskim całej Polski w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej, w 1957 roku.” Wszystko wskazuje na to, że napis ten został wykonany później przez samego I. Wysoczańskiego lub jego pomocnika. Mógł go też sporządzić jakiś urzędnik w Braile pod dyktando polskiego protojereja. Świadczy o tym chociażby tusz (atrament) innej barwy niż podpis metropolity. Cała ta operacja została dokonana po to, aby użyć sformułowania „biskop Ignatij Wysoczanskij”, co miało pomóc temuż w pracy poza granicami Rumunii. Być może nawet metropolita Tichon zgodził się na tego typu propagandowy fałsz.

Niemniej metropolita Tichon w późniejszej korespondencji odżegnał się od tego stanowczo, twierdząc: „Być może ojciec Ignacy dąży do biskupich zaszczytów, a może on już sprawuje urząd biskupa? Za jego wprowadzenie na urząd biskupi przyjdzie zdać przed Bogiem sprawę: kto udzielił mu sakry lub kto go włączył do Cerkwi w stanie biskupim?” (List metropolity Tichona: 90). Mógł to na przykład uczynić jakiś inny biskup bez wiedzy metropolity, na przykład biskup tulczyński Ieronim, ale taka sakra nie byłaby ważna z braku prawomocnego zlecenia kościelnego. Tak więc metropolita Tichon, nie znając dobrze prawa kanonicznego, co zresztą zarzucał mu arcybiskup moskiewski Fławian, traktował I. Wysoczańskiego jako pełniącego obowiązki biskupa.

I. Wysoczański nie znał staroobrzędowej liturgii, do czego później przyznał się jego brailski promotor: „A wied’ on jeszcze nie znajet i riadowego wozgłasa.” (Ibidem.: 90) Metropolita zamierzał go w późniejszym czasie wezwać do Rumunii i nauczyć liturgii, co zresztą w 1959 roku próbował uczynić, lecz władze polskie nie wydały I. Wysoczańskiemu paszportu.

Metropolita Tichon tak później tłumaczył się ze swego czynu: „On przedstawił dokumenty kapłańskie i słownie zaświadczył, że jest kapłanem a jego dziadek też był kapłanem, który ochrzcił go przez trzykrotne zanurzenie, tak więc zgodnie z tymi oświadczeniami my przyjęliśmy go jako kapłana przez przebierzmowanie” (ros. *wtorem czynom pod miropomazanije*) (Ibidem.: 90).

Nowomianowany protojerej zawiądnął starym metropolitą (78 lat). Wymógł na nim skierowanie do cerkwi pw. Zaśnięcia Bogarodzicy w Wojnowie, która w istocie była molenną bezpopowską. Z braku ołtarza nie była ona cerkwią. I. Wysoczańskiemu było to stanowczo za mało, gdyż wymógł też napisanie następnego dnia, czyli 20 marca pełnomocnictwa jako stróżowi biskupstwa (ros. *miestobljustietiel*), „na teren Łotwy, Litwy i Polski i całej Pribałtii”¹¹. „Wy jawlajieties juridiczeskom licom i priedstawitielom mitropolii” – pisał Tichon, zaznaczając jednak, aby godne osoby, które zostaną wskazane przez parafie, kierować do najbliższego biskupstwa w celu ich wyświęcenia (ros. *posylajtie*

¹¹ Pełnomocnictwo z 19 marca 1957 roku.

dostojnych lic k bliższem jepiskopu dla postawlenija). A więc *pełniący obowiązki biskupa* nie był jednak według Tichona biskupem, gdyż nie mógł samodzielnie chirotonizować.

I. Wysoczański kuł żelazo póki gorące i następnego dnia podyktował po polsku *Dekret*, w którym daje się mu „pełnomocnictwo we wszystkich czynnościach dotyczących Biskupa. Jego jurysdykcja jest bez ograniczenia w prawach kanonicznych i juredycznych. Jego stanowisko z pełnomocnictwa Soboru obejmuje Zachodniej Europy, Ameryki, Kanady, Lotwy i Polski” (stylistyka oryginalna)” (Muzeum Warmii i Mazur, DH-5785 OMO). Metropolita, nie znający języka polskiego podpisał ten *Dekret* „Jacinką”, choć być może załatwione to zostało korespondencyjnie w późniejszym czasie, o czym świadczy złożenie arkusza A-4 na cztery części, a także zaskakująco wysoka liczba dziennika 146, podczas gdy zaświadczenie z 18 marca miało numer 126.

Na oryginale tego pisma, znajdującego się w Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie widać ślady manipulacji przy dacie dziennej, a także późniejsze doklejenie słowa „biskup” przed nazwiskiem Ignacy Wysoczański. Prawdopodobnie pod tą doklejką jest słowo bi-skup, pisane z myślnikiem. Aby nie było wątpliwości, że jednak o biskupa tu chodzi, wagabunda przykleił do *Dekretu* swoją fotografię. Nosi on na niej wąsy i brodę, a na piersi ma krzyż staroprawosławny i panagiję z plastiku, co niezgodne jest z prawosławnymi zasadami, gdyż biskup nosi jedynie panagiję.

Największe fałszerstwo dokonane jednak zostało w formie dokumentu zatytułowanego *Nastojaszczaja gramota jepiskopskaja chirotonisan*. Dokument ten nosi datę 19 marca 1957 roku (marzec określany jest nieoczekiwanie liczbą rzymską III, czego w Braille raczej nie czyniono), a liczba dziennika jest aż 189. Dokument ma już „jednoznacznie dowodzić” chirotonii I. Wysoczańskiego na Biskupa Warszawsko-Olsztyńskiego i Całej Polski, co miało nastąpić właśnie 19 marca 1957 roku w brailskiej katedrze. O tym, że jest to fałszyfikat, świadczy nie tylko liczba dziennika i zapis daty dziennej, ale także całkiem inna czcionka maszyny do pisania i inna stylistyka pisma. Wprawdzie autor pisma podszywa się pod stylistykę *Gramoty* z 18 marca 1957 roku (nr dzienny 126), to jednak popełnia absurdalny błąd. W tamtym dokumencie napisano „swiaszczenno ieriejja”, czyli „wyświęconego kapłana”, a w tym „swiaszczenno protoieriejja” czyli „świętego protojereja”. O słabej znajomości języka rosyjskiego świadczy też sam tytuł zaświadczenia. Słowo „chirotonisan” w żaden sposób nie składa się z trzema poprzedzającymi go słowami (List Romana Aleksiejewicza Majorowa do autora z dnia 1 czerwca 2016 roku). Podpis Tichona różni się od oryginału wygiętym do góry daszkiem nad rosyjską literą T (metropolita zawsze stosował prosty daszek) oraz połączeniem liter „i” z „ch”, czego w większości podpisów metropolity nie było. O fałszerstwie świadczy też tytuł podpisującego: „Mitropolit Tichon Bielokrynickij i Braiłowski i Wsieju Staroobriadczeskoj Cerkwi”, podczas gdy Tichon w rzeczywistości podpisywał się jako „Mitropolit Bielokrynickoj Ijerarchii Braiłowskoj Metropolii”, bądź, co drażniło arcybiskupa moskiewskiego Flawiana, jako „Archijepiskop Bielokrynickij (Braiłowski) i wsiech drowleprawosławnych christian mitropolit.”

I. Wysoczański *świecił* tym dokumentem w Kijowie podczas interwencyjnej wizyty w grudniu 1957 roku (List protojereja: 92). Tadeusz Nasierowski potraktował wspomniane pismo jako *Akt unii pomiędzy Kościołem starokatolickim a Cerkwią staroobrzędowną*, także z uwagi na przybitą tam pieczęć I. Wysoczańskiego jako biskupa staroobrzędownego z napisem

Episcopus Ritu Orthodox Ecclesiae. Zagadką jest pieczęć metropolity, głównie jej układ; taki sam jak pieczęci z dokumentu właściwego. Wystąpiły nawet te same zamazania. Zachowany dokument podzielony jest poziomo na dwie części, ta z pieczęcią stanowi część osobną. Widoczne są też ślady manipulacji piórkem do tuszu przy pieczęci nagłówkowej. Czyżby zestawiono dwa dokumenty – oryginalny i sfałszowany? Trudno jednoznacznie orzec, gdyż dokument ten znany jest tylko z publikacji w artykule T. Nasierowskiego (Nasierowski 2005: 63).

Między starokatolicyzmem a staroprawosławiem

I. Wysoczański, dysponując paszportem konsularnym, jadąc w styczniu 1957 roku do Rumunii, zatrzymał się na Węgrzech w celu wzmocnienia kontaktów z Kościołem Starokatolickim na Węgrzech. W Budapeszcie – jak napisał w *Liście Pasterskim o sukcesji apostołskiej i jedności Kościoła* – został 31 stycznia 1957 roku intronizowany na metropolitę Staroobrzędowego Wschodniego Kościoła w Polsce przez bp. J.M.O. Czernohorskyego-T. Fehérvary, który w ten sposób przypieczętował, wcześniej ogłoszoną unię. Ks. I. Wysoczański fakt pobytu na Węgrzech zatajał w późniejszych wnioskach paszportowych. W ogóle informacje w nich są wybiórczo różne, jak na przykład podane 27 marca 1961 roku nazwisko matki Anna Szostak (Szystakowa, ur. 1883); mieszkającej w Kijowie, choć w rzeczywistości była to matka chrzestna i na imię miała Amalia. We wniosku paszportowym z 24 maja 1965 matka księdza nieoczekiwanie nazywa się Amalią Sztuczka (IPN Bi 454.2378: 56, 58.). O co tu chodzi, trudno powiedzieć. Co to za *sztuczka*? Być może jest to tylko zwykła pomyłka spowodowana niesprawnością umysłową wnioskodawcy.

Wypełniając wniosek przypomniał sobie imię, a nazwisko skomponował z zapamiętanych zgłosek. Takie „gry słowne” na poczekaniu były „normalną” praktyką I. Wysoczańskiego.

Po powrocie z zagranicy 2 kwietnia 1957 roku I. Wysoczański zamieszkał w domu siostr Worobiew we wsi Wólka 3 gromada Śwignajno Wielkie powiat Mrągowo. Katierina Makarowona Worobiew była tam właścicielką 2,5 - hektarowego gospodarstwa wraz z siostrą Natalią Makarowną i Pawliną Makarowną. Czwarta siostra Fiedosija Makarowna, pracując w szpitalu w Kętrzynie jako posługaczka, nie utrzymywała bliższego kontaktu z siostrami.

Siostry te pochodziły z osiadłej na Mazurach starowierskiej rodziny Worobiew (Wróbel). W okresie międzywojennym wyjechały z matką Awdokią na Podole, gdzie przystąpiły do popowskiego sogłasija białokrynickiego. Po powrocie na Mazury ich bracia (Siergiej mieszkał w Ukcie i angażował się w życie wspólnoty bezpopowskiej w Wojnowie; Timofiej mieszkał w Ładnym Polu, a Parfion i Listarij wyemigrowali do Niemiec) zerwali z nimi stosunki jako z *heretyczkami*. Nie uczęszczały do molenny pomorskiej w Wojnowie. Utrzymywały się z uprawy i sprzedaży warzyw i owoców. Żyły bardzo skromnie. W latach sześćdziesiątych XX wieku pobudowały sobie większy drewniany dom. Były bezdzietne. Dwie z nich zostały pochowane na cmentarzu w Ukcie¹², a trzecia - po przekazaniu gospodarstwa bratanicy z Ładnego Pola - została pochowana w obrządku rzymskokatolickim na cmentarzu w Rucianem-Nidzie.

¹² Obrządek pogrzebowy sprawowały te siostry, które pozostały przy życiu; List Sofiji Jakowlewny Danowskiej do autora z 20 września 2015 roku.

4 kwietnia 1957 roku I. Wysoczański otrzymał nowy dowód osobisty. Być może właśnie wtedy ks. I. Wysoczański został tajnym współpracownikiem Służby Bezpieczeństwa, czyli Wydziału „C” KWMO/WUSW (IPN, Wypisy WUBy-III-55110-160/(10)12). Był to zapewne efekt agenturalnego rozpracowywania przez Samodzielną Sekcję VI WU ds. BP w Koszalinie, spowodowanego wyjazdem za granicę (*zabarwienie: wroga działalność polityczna prowadzona pod osłoną kultu religijnego*). Prawdopodobnie, wracającego do kraju księdza zastraszone, choć – znając jego tendencję do korzystania z każdej okazji – mogło również dojść do zawarcia jakiegoś *kontraktu*. Poprzednia działalność w charakterze informatora UB została bowiem przerwana w 1951 roku w wyniku dezinformacji, przekazywanych przez niesolidnego współpracownika. Zaczął działać jako TW pod pseudonimem „Piotr” (8045/A)¹³.

Z racji tego, że *teczka pracy* nie zachowała się, trudno powiedzieć o randze i zakresie tejże *pracy*, ale znając rozchwianą osobowość księdza, SB nie miała raczej z niego zbyt wielkiego pożytku, podobnie jak poprzednio UB. Naczelnik Wydziału III Departamentu MBP 4 maja 1951 roku w Warszawie przesłał do Naczelnika Wydziału V WUBP w Olsztynie pismo następującej treści: „Zwracam nadesłane nam don. agenta „Piotr” jako bezwartościowe z uwagi na zakłamaną treść i niepoważne źródła” (IPN, op. cit.: 405).

Trudno powiedzieć jak długo trwała ta współpraca (wypisy z protokołów brakowania akt pochodzą z 1973 i 1983 roku), w każdym razie w szczątkowych aktach olsztyńskiej MO znajduje się notatka ręczna z 1966 roku sporządzona przez mało wtajemniczonego milicjanta z Mrągowa: „Jest to ten ksiądz z bródką, co często przychodzi do komendy” (IPN, Bi 440/2, s. 430). Adnotacja ta koreluje z informacją Aleksandry Kuliszewskiej z Kosewa: „Bawił się w donosy, jeśli cokolwiek zdołał się dowiedzieć ciekawego.” (List Aleksandry Kuliszewskiej do autora z dnia 18 lutego 2013 roku). Być może była to już działalność amatorska, zwana przez tajne służby „obywatelską odpowiedzialnością”, co wcale nie znaczy, że okazjonalnie nie była wynagradzana. Funkcjonariusze SB musieli czymś się wykazać, a ponadto delator cały czas potrzebował pieniędzy i dążył do nich bez jakichkolwiek skrupułów.

Awantura o staroobrzędową „chirotonię”

4 lipca 1957 roku I. Wysoczański złożył wniosek o paszport na wyjazd do ZSRR w celu spotkania się z ojcem w Komarnikach i bratem Piotrem, który mieszkał w Czernobajewce w Obwodzie Chersońskim na Ukrainie, lecz z uwagi na sprawę karną, paszportu nie otrzymał. Taka była oficjalna przyczyna odmowy, choć być może w grę wchodziły też inne przyczyny, w tym nawet odwet tajnych służb za *wodzenie ich za nos*.

Nieoczekiwanie jednak wizę i paszport otrzymał za pośrednictwem Ambasady ZSRR w Warszawie, rzekomo staraniem jego mieszkającej w Kijowie matki, a w istocie matki chrzestnej. Zachodzi przypuszczenie, że w istocie I. Wysoczański, nie przebierający dotąd w środkach do osiągnięcia celu, zaferował KGB swoje usługi w celu rozpracowania ukraińskiego podziemia wyznaniowego¹⁴. Pojawił się w stolicy Ukrainy jesienią.

¹³ Piotr to imię brata agenta

¹⁴ Zapewne zgodę tę I. Wysoczański uzyskał w zamian za przekazanie *informacji zwrotnych* o kijowskim środowisku religijnym, co było oczywiście naiwnością ze strony radzieckich służb specjalnych, gdyż – jak dotąd – wartość donosów I. Wysoczańskiego nie była wysokiej, a nawet średniej próby. Wyjątkowa umiejętność

Włożywszy na siebie mniśią mantję, udał się 27 listopada 1957 roku do proboszcza kijowskiej parafii białokrynickiej pw. Zaśnięcia Bogarodzicy ks. protojereja J. I. Karpowa. Szukał – zgodnie z zaleceniem metropolity Tichona – kontaktu a arcybiskupem moskiewskim Fławianem, a to w celu zaakceptowania jego biskupiej posługi. Kijowski proboszcz był bliskim współpracownikiem archiepiskopii. W prawosławiu urząd biskupa ważny jest dopiero wtedy, kiedy wiąże się on ze wspólnotą z innymi biskupami. Zgody jednak na wyjazd do Moskwy od władz radzieckich nie otrzymał.

Prawdopodobnie już wtedy metropolita Tichon przekazał zainteresowanemu, że przyłączenie do staroprawosławia I. Wysoczańskiego było błędem. Napisał bowiem 10 grudnia 1957 roku do ks. J. I. Karpowa: „Okazuje się, że oszukał on metropolitę i innych uczestników jego przyłączenia do naszej Świętej Cerkwi, tak więc z powodu tego oszustwa nie uznajemy go za biskupa, a tylko protojereja, także za jego nachalne domaganie się biskupstwa.” (List metropolity Tichona do protojereja: 90). Zgodnie z prawem kanonicznym urzędy kościelne przyznane poprzez oszustwo i zakupione za pieniądze są nieważne. W przypadku staroprawosławia nie mogą być także sprawowane przez osoby nie mające sukcesji staroprawosławnego chrztu poprzez zanurzenie, a I. Wysoczański twierdził, mówiąc nieprawdę, że tak właśnie został ochrzczony.

Oszustwo dokonane przez I. Wysoczańskiego polegało również na tym, że nie tylko zataił fakt, iż jest żonaty, ale że jest biskupem starokatolickim. Wiedząc, że nie można dwukrotnie przyjmować sakry, poinformował metropolitę, iż jest tylko tymczasowo pełniącym obowiązki biskupa, stąd metropolita, po przyjęciu do Cerkwi, mianował go „miejstobljusticielem katedry biskupiej warszawsko-olsztyńskiej w randze protojereja.”

Podczas drugiej wizyty 29 grudnia 1957 roku w kijowskiej parafii I. Wysoczański powiedział protojerejowi w swoim aroganckim stylu: „Co to mnie obchodzi, czy uznają mnie za biskupa czy nie uznają? To nie robi mi żadnej różnicy. Ja jestem biskupem i mam na to dwa dokumenty: pierwszy dokument, że jestem biskupem katolickim, drugi dokument, że jestem biskupem staroobrzędowym, prawidłowo przyjętym do Cerkwi przez metropolitę Tichona. Czego mi jeszcze potrzeba? Oprócz tego mam od metropolity Tichona dwa antiminy, Ewangelię i inne książki.” (List protojereja: 92).

Podczas pierwszej wizyty u kijowskiego proboszcza I. Wysoczański, po pochwaleniu się, że to władza radziecka a nie polska umożliwiła mu przyjazd oraz, że ma zarezerwowane miejsce w przedziale pierwszej klasy (ros. *miagkij wagon*¹⁵) i po wypiciu herbaty, umówił się na kolejne spotkanie za dwa dni. W tym czasie protojerej skontaktował się z prowadzącym go pełnomocnikiem do spraw religii, który przekazał mu posiadane wiadomości o I. Wysoczańskim. Prawdopodobnie źródłem ich było KGB, korzystające z wiedzy polskiej Służby Bezpieczeństwa, bowiem pełnomocnik posługiwał się epitetami zawartymi w polskich materiałach operacyjnych (IPN BU 01283/1660/, t. I i II.), takimi jak *aferzysta* (ros. *afierist*), *wędrowniczek* (ros. *projdocha*), *przewrotek* (ros. *pieriekuwyrkisz*).

konfabulacji *ad hoc*, połączona z równie niezaspokojoną potrzebą uznania czyniły jego donosy mało wartościowymi. Nie peszyło to wszystkich funkcjonariuszy, bowiem dla nich bardzo często nie wartość informacji tylko sam fakt ich pozyskania był ważny, jako że w systemie socjalistycznym ilość zazwyczaj przeważała nad jakością.

¹⁵ Informacja o „miagikim wagonie” w obie strony w zasadzie uprawdopodobnia podejrzenie o zafundowanie przejazdu przez KGB. Żyjącego głównie z gminnego zasiłku księdza nie byłoby stać na taki luksus, nie mówiąc już o pokonaniu trudności w zdobyciu takich właśnie biletów.

SB przekazała też informację, pozyskaną swego czasu od TW „Eagle”, że w okresie międzywojennym I. Wysoczański wielokrotnie chrzczył swoje dzieci, aby pozyskać bogatych kumów (Archiwum Metropolity Moskiewskiego i Całej Rusi Rosyjskiej Prawosławnej Staroobrzędowej Cerkwi, F. 5 op. 1 d. 431: 169). Nabywszy taką wiedzę, kijowski proboszcz 29 grudnia 1957 roku już odważnie zaczął przepytawać egzotycznego gościa.

Tenże, zapytany o chrzest, czy odbył się on przez polewanie, czy przez trzykrotne pełne zanurzenie, odpowiedział – konfabulując jak zwykle na poczekaniu – że był chrzczony w cerkwi jednowierczej, a jego ojcem chrzestnym (ros. *wosprijemnik*) był ojciec biskupa Ieronima, będącego ówczesnym zastępcą metropolity Tichona. Szybko wykryto to kłamstwo, dochodząc – zapewne poprzez tajne służby – do nazwiska i wyznania matki chrzestnej Ignacego. Była nią Polka Amalia Jurowna Szestakowa (Szostakowa, ur. 1883), a więc zgodnie ze staroprawosławną regułą niewdawania się w bliższe relacje z heretykami, staroobrzędowiec nie mógł być jej chrzestnym bratem (List protojereja: 93). Ustalono też nazwisko grekokatolickiego kapłana, który chrzczył – Ulnickij.

Na zapytanie o żonę, której przecież prawosławny biskup nie może posiadać, przybysz w czarnej mantji, mającej być dowodem stanu zakonnego, odpowiedział – jak zwykle w pokrętnym stylu: „Nie mam żony, chociaż powinienem mieć, myśmy nie zawarli związku małżeńskiego, tylko zaręczyliśmy się i na tym wszystko skończyło się. Wtedy ja zostałem diakonem, gdyż ona wraz z siostrami poszła do klasztoru i po dziś dzień w nim przebywa.” (List protojereja: 88). Było to oczywiście jawne kłamstwo, bo jego żona żyła wówczas w Łucku wraz z trójką dzieci (List protojereja: 93).

Jeśli idzie o święcenia kapłańskie, to I. Wysoczański wymyślił na poczekaniu, że został wyświęcony nie przez kogo innego, tylko przez metropolitę Tichona w 1936 roku (Ibidem.: 87). Takie szafowanie różnymi datami nie zdało ostatecznie egzaminu, bowiem metropolita Tichon (Tit Diejewicz Kaczalkin; 1879-1968) został biskupem dopiero w 1941 roku. Gdy ta konfabulacja wyszła na jaw, to... I. Wysoczański zamilczał („Na eto on umolczał” (Ibidem: 87).

Udawanie skonfundowanego i bezradnego, a w rezultacie wywołanie uczucia litości u rozmówcy, było często stosowanym chwytem biskupa-wędrownika. Także wypowiedzi bez ładu i składu.

Zapytany o przyczynę konwersji na staroobrzędowstwo, odpowiedział: „Więcej nie chcę modlić się pełną dłonią z lewa na prawo, a także szczyptą. Poznałem Prawdę w Cerkwi staroobrzędowej i tylko w niej. Chcę w niej przebywać aż do śmierci, cokolwiek by się ze mną stało” (Ibidem: 87).

I. Wysoczański, nie osiągnąwszy w Kijowie oczekiwanych rezultatów, a więc uznania dla swego rzekomego biskupstwa, dokonał szokującej, choć typowej dla siebie prowokacyjnej operacji. Podszrywając się pod kijowskiego protojereja, wystosował do metropolity Tichona list z upomnieniem się *o swoje*, oczywiście rzekomo ustami protojereja. Rzecz nie wyszłaby na jaw, gdyby nieważnie chirotonizowany biskup nie pomylił się. Podpisując list nazwiskiem J. I. Karpowa, zmienił jego imię z *Jewgrafa* na *Irinarcha*. Metropolita jednak tego nie zauważył albo chciał być ponad to i z całą powagą odpowiedział listem zaskoczonemu kijowskiemu protojerejowi.

I. Wysoczański, rzekomo jako J. I. Karpow, mając świadomość, że zgodnie z prawem kanonicznym można uznać z określonych przyczyn chirotonię za nieważną, zapytał z

wyrzutem, dlaczego nawróconego biskupa starokatolickiego nie przyjęto do Cerkwi w randze, której posiadał (ros. *suszczij san*), czyli biskupa, tylko w niższym, czyli kapłana drugiego stopnia (protorej). Gdyby do konwersji na poziomie biskupa doszło, to byłaby ona trudniejsza do unieważnienia, jako że przyjęta została na poziomie całej Cerkwi, a nie tylko metropolity czy soboru biskupów.

W liście tym I. Wysoczański ustami J. I. Karpowa wręcz pouczał metropolitę, aby przyjął on tegoż biskupa w jego dotychczasowej godności: „Tę sprawę trzeba możliwie jak najszybciej naprawić” (List metropolity Tichona: 90).

Metropolita w swojej odpowiedzi potwierdził przede wszystkim uznanie dokonanej przez siebie chirotonii za nieważną z powodu wprowadzenia w błąd udzielających sakry. Gęsto tłumacząc się z postawionego zarzutu, jakim było niewłaściwe przyjęcie I. Wysoczańskiego do Cerkwi, a – według słów I. Wysoczańskiego podszywającego się pod J. I. Karpowa nie powinno nastąpić w *suszczym stanie*, czyli jako biskupa – stwierdził, że nie mógł inaczej uczynić, gdyż konwertyta przedstawił tylko dokumenty o świeceniach kapłańskich i o tym, że władze państwowe PRL zgodziły się na okresowe zarządzanie przez niego diecezją, co nie znaczy, że był on biskupem. Metropolita przyznał, iż I. Wysoczański wmówił mu, że jego dziadek, który rzekomo był księdzem ochrzcił go przez trzykrotne zanurzenie (ros. *w troi pogruženija*) i dlatego do przyjęcia wystarczyło bierzmowanie (ros. *miropomazanije*). Potem metropolita, po radzie ze współpracownikami uczynił zeń protoreję poprzez obrzęd nałożenia rąk (ros. *rukopoloženije*). Metropolita początkowo wyparł się, choć nie wprost dokonania chirotonii: „Jak można takiemu bez nauki powierzyć sprawowanie Bożej Liturgii? On nie jest przygotowany i dlatego będzie to nie Boża Liturgia, tylko oszukiwanie Boga?” – zapytał retorycznie i zaraz zrobił swemu korespondentowi wyrzut, dlaczego protoreję dopuścił w Kijowie, aby I. Wysoczański sprawował Liturgię jako biskup, bowiem I. Wysoczański w swojej „falszywce” nie omieszkiał się i tym pochwalić. Ks. J. I. Karpow, wyjaśniając metropolicie całą tę machinację, stwierdził, że takiej posługi w Kijowie wcale nie było. Poprosił metropolitę, aby porównał charakter pisma w tymże liście (List protorejera Jewgraфа Iwanowicza Karpowa do metropolity Tichona; „Wo Wriemia Ono” 2015, nr 7: 91-94) z charakterem pisma w liście rzekomo podpisanym przez protoreję.

Nawet gdyby chirotonia I. Wysoczańskiego miała miejsce, to byłaby warunkowa, co czasem stosowano w Kościele pierwszych wieków. Według 36 reguły apostołskiej w ciągu trzech miesięcy trzeba było nauczyć się posługi i objąć diecezję. W przeciwnym przypadku z mocy prawa kanonicznego taki kapłan był suspendowany. I. Wysoczański, podobnie jak żydowskiego pochodzenia biskup Michaił (Pawieł Wasiljewicz Siemienow; 1874-1916), nie dopełnił tego warunku.

Awantura z I. Wysoczańskim i o I. Wysoczańskiego wzmogła napięcia między obydwojma bratnimi, choć autonomicznymi Cerkwiami, o różnej jednak randze, gdyż mimo wielu starań nie udało się doprowadzić do pełnej autokefalizacji arcybiskupstwa moskiewskiego¹⁶. Arcybiskup Flawian, bazując na starochrześcijańskiej zasadzie jedności kolegium apostołskiego, poczuł się pominięty i urażony, głównie jako urząd. W liście z 10

¹⁶ Starania o utworzenie metropolii w Moskwie miały miejsce w latach 1906, 1907, 1915, 1922 i 1955. Uzyskano nawet zgodę Rady do Spraw Kultów Religijnych przy Radzie Ministrów ZSRR, lecz w ostatniej chwili zgoda ta została cofnięta.

maja 1957 roku do biskupa kiszyniowskiego Iosifa (Iwan Michajłowicz Morżakow) poskarżył się na postępowanie metropolity Tichona, który dokonał tak ważnego aktu jak przyłączenie biskupa do Cerkwi bez konsultacji z innymi biskupami, a choćby z powiadomieniem ich. Stwierdził, że dowiedział się o niej dopiero z listu I. Wysoczańskiego z 22 kwietnia 1957 roku, w którym tenże informował arcybiskupa o swojej przynależności do Cerkwi białokrynickiej w randze Biskupa Warszawskiego, Olsztyńskiego i Całej Polski i o tym, że jestznaczony na Polskę, Bułgarię, Węgry, USA i Kanadę (Wiktor Wiaczesławowicz Boczenkow 2015b: 25).

W liście tym „pokorny Ignacy Wysoczański, biskup staroobrzędowy warszawski, olsztyński i całej Polski” wyrzucał moskiewskiemu arcybiskupowi, że ten nie przybył na jego obrzędy *rukopoloženija* i *chierotonii* do Braiły, a przecież „my zgodziliśmy się pokryć wszystkie koszty” dla całej delegacji (List Ignacego Wysoczańskiego: 85).

Taka arogancja przekraczała już wszelkie granice.

„W 1957 roku arcybiskup Fławian orzekł, że włączenie Ignacego Wysoczańskiego do staroobrzędowstwa w stanie biskupa jest osobistą sprawą metropolity Tichona i Archiepiskopia Moskiewska uznaje to przyłączenie za niezgodne z kanonami cerkiewnymi i w związku z tym nie podejmuje wspólnoty z tak zwanym biskupem Ioannem. Z uwagi na kontynuowanie przez Ignacego Wysoczańskiego działalności na gruncie staroobrzędowym¹⁷, Świątobliwy Sobór, który miał miejsce w październiku 1961 roku na Cmentarzu Rogożskim w Moskwie podjął następującą rezolucję:

„Posiadłszy wiedzę o Ignacym Wysoczańskim, przedstawiającym siebie jako „biskup staroprawosławny”, omalże nie całego staroobrzędowstwa, działającym w Polsce pod imieniem „metropolity Ioanna”¹⁸, Świątobliwy Sobór postanowił: podać do wiadomości Rady do Spraw Kultów Religijnych przy Radzie Ministrów ZSRR i staroobrzędowców zagranicą, że Moskiewskie Archiepiskopia Staroobrzędowa i całe staroobrzędowstwo w granicach ZSRR negują traktowanie Wysoczańskiego jako biskupa staroobrzędowego, gdyż nie mającego nic wspólnego z Cerkwią Staroobrzędową” (Boczenkow 2015b: 86)

Niemniej napięcie między Cerkwią moskiewską a białokrynicką pozostało przez długi czas, choćby dlatego, że z braku bezpośredniego kontaktu, który ograniczał się w zasadzie do korespondencji pocztowej, wielu spraw nie można było bezpośrednio wyjaśnić. Z powodu owego napięcia „w latach sześćdziesiątych korespondencja wprawdzie miała miejsce, jednak nie dotyczyła ważnych spraw cerkiewnych, tylko miała charakter zwyczajowych pozdrowień z okazji świąt chrześcijańskich” (Ibidem., s. 64). Między innymi, „przyłączenie od starokatolików i podniesienie bez należytego badania do rangi biskupiej Ignacego Wysoczańskiego” (Wiktor Wiaczesławowicz Boczenkow 2015a: 36) zaciążyło na wzajemnych stosunkach między obu bratnimi Cerkwiami.

Uparty metropolita Tichon nie chciał bowiem zrezygnować z rozszerzenia swojej Cerkwi na obszar pozarumuński za pośrednictwem I. Wysoczańskiego. Traktując go jako zastępcę biskupa (ros. *miestoblujstiteľ jepiskopii w Polsce*), chciał go przyuczyć do staroprawosławnej liturgii, co zresztą anonsował już w korespondencji z ks. J. I. Karpowem.

¹⁷ Prawdopodobnie wiadomości od polskiej SB docierały do archiepiskopii za pośrednictwem KGB, a ten posługiwał się pełnomocnikiem Rady do Spraw Kultu Religijnego.

¹⁸ Sobór w polemicznym ferworze błędnie przypisał I. Wysoczańskiemu fakt podpisywania się tytułem „metropolity”, podczas gdy on ograniczał swój tytuł do „arcybiskupa”.

Być może, zorientowawszy się w swoim błędzie, chciał go przechrzczyć, a potem mimo wszystko chirotonizować. 30 sierpnia 1959 roku wezwał go na egzamin liturgiczny do Braiły, tytułując go „Drogim Biskupem Ioannem-Ignacym” (IPN, Bi, 454.2378, Akta paszportowe Ignacego Wysoczańskiego: 17), co mogło być chwytem retorycznym wobec władz paszportowych albo zostało przez I. Wysoczańskiego wymuszone na tłumaczu, gdyż zachowało się tylko tłumaczenie owego zaproszenia. Według tego przekładu metropolita informował, że władze PRL nie udzieliły zgody na sprawowanie przez I. Wysoczańskiego urzędu biskupa (metropolita pomylił Urząd do Spraw Wyznań z Ministerstwem Kultury), ale wyrażał nadzieję, że mimo wszystko paszport zostanie wydany. Napisał: „Zapodaliśmy Was do Soboru Biskupów w Moskwie.” (Ibidem: 17) Władze PRL z uwagi na karalność wnioskującego nie udzieliły zgody na wyjazd, tak że ostatecznie I. Wysoczański według Metropolii Białokrynickiej pozostał „niedokończonym biskupem” , czyli biskupem mianowanym, ale bez ważnej sakry (narieczonnyj jepiskop), a według Archiepiskopii Moskiewskiej biskupem nie był.

Prawdopodobnie niezbyt wykształcony w prawie kanonicznym stary (78 lat), zmęczony, metropolita, co zresztą potwierdziła historia, skorzystał z okazji, aby powierzyć komuś opiekę nad wiernymi poza granicami Rumunii, które zresztą trudno było przekroczyć. „Po prostu nawinął się człowiek z Polski, gotów świadczyć posługę biskupią.” (List Wiktora Wiaczesławowicza Boczenkowa do autora z dnia 30 maja 2016 roku). Po latach o I. Wysoczańskim w Braile zapomniano i nikt nie modli się o spokój jego duszy (Ibidem), co świadczy również o tym, że nigdy biskupem staroprawosławnym nie był.

Źródła:

- Archiwum Metropolity Moskiewskiego i Całej Rusi Rosyjskiej Prawosławnej Staroobrzędowej Cerkwi, F. 5 op. 1 d. 431
- Archiwum Państwowe Olsztyn, sygn. 444/4/123 // Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Olsztynie Wydział do Spraw Wyznań
- Biblioteka Warmii i Mazur, sygn. II/23434 // dedykacja metropolity Tichona na *Apostole*
IPN Bi 454.2378
- IPN BU 01283/1660/, t. I i II
- IPN BU 01283/1660/K, cz. II/K
- IPN BU, Kartoteka paszportowa byłego MSW, sygn. Pz-26.
- IPN BU, sygn. Z KOI byłego Biura „C”, karta E-16.
- IPN OI 11/41
- IPN, Bi 132/36/8
- IPN, Bi 440/2
- IPN, Bi, 454.2378 // Akta paszportowe Ignacego Wysoczańskiego
- IPN, BU 01283/1660
- IPN, Wypisy WUBy-III-5511O-160/(10)12.
- List Aleksandry Kuliszewskiej do autora z dnia 18 lutego 2013 roku
- List Ignacego Wysoczańskiego do arcybiskupa Flawiana z dnia 22 kwietnia 1957 roku // „Wo Wriemia Ono” 2015, nr 7
- List metropolity Tichona do protoijerija Jewgrafa Iwanowicza Karpowa z dnia 10 grudnia 1957 roku // „Wo Wriemia Ono” 2015, nr 7

List Romana Aleksiejewicza Majorowa do autora z dnia 1 czerwca 2016 roku
List Wiktora Wiaczesławowicza Boczenkowa do autora z dnia 30 maja 2016 roku
Muzeum Warmii i Mazur // DH-3784 OMO
Muzeum Warmii i Mazur // DH-5785 OMO
Pismo Uprawnienia służbi biezpieki Ukraini u Lwiwskij oblasti do autora z dnia 8 października 2012 roku

Literatura:

Bielawny K., 2007, *Proces sądowy ks. biskupa Ignacego Wysoczańskiego w 1958 roku*, „Studia Elckie”, nr 9.
Boczenkow W., 2015a, *Jepiskopy Russkoj Prawosławnoy staroobriadczeskoj Cerkwi (1940-e-I. pol. 1980-x gg.)*, „Wo Wriemia Ono”, nr 7.
Boczenkow W., 2015b, *W poiskach obszczego jazyka*, „Wo Wriemia Ono”, nr 7
Nasierowski 2005, *Świat rosyjskiej duchowości. Kościoły i ruchy dysydenckie a Cerkiew panująca*, Warszawa.
Pastuszewski S., 2016, „*Kuria biskupia*” w Bydgoszczy i Żołądowie, „Kronika Bydgoska” 2016, t. XXXVII, s. 241-264.

Kroniki Wacława Fiedotowa i ich rola w kształtowaniu tożsamości kulturowej staroobrzędowców

Wacław Fiedotow's chronicles and their role in Old Believers' cultural identity

Резюме: Важным материалом для анализа культурного тождества староверов на Сувалщине является хроника Вацлава Федотова. Автор опирается на наиболее важные события из истории деревни Габовэ Гронды. Фактографическим материалом для данных хроник являются: научные разработки, касающиеся религиозного меньшинства староверов; переписка с проф. Леонидом Пимоновым; отчет о заседании Общепольского Собора Последователей, Главного Совета Староверов; переписка с научными работниками и исследователями староверской культуры; фрагменты из местной прессы, касающиеся староверов, а также рефлексии автора, связанные с важными текущими событиями. В 2011 году В. Федотов решил передать (после своей смерти) все тома хроники приходу в Габовых Грондах.

Ключевые слова: staroobrzędowcy, kultura, tożsamość kulturowa, kronika

Summary: Wacław Fiedotow's chronicle is a valuable source of knowledge of Old Believers cultural identity (of the Suwałki Region). In his chronicle W. Fiedotow collected various materials: scientific studies concerning the religious minority of Old Believers; correspondence with Prof. Leonid Pimonow; report of the debate of the All-Polish Council of Believers and Chief Council of the Old Believers; correspondence with scientists and researchers of the Old Believers' culture; press clippings from the local writings about Old Believers written by Włodzimierz Kowalski; as well as his own reflection on current subjects. In 2011 W. Fiedotow decided to hand over (after his death) all volumes of the chronicle to the Old Believers' parish in Gabowe Grądy.

Key words: Old Believers, culture, cultural identity, chronicle

Ważnym przyczynkiem do poznania i analizy tożsamości kulturowej staroobrzędowców¹ na Suwalszczyźnie jest kronika spisywana przez Wacława Fiedotowa. Jest to utwór o charakterystycznym, indywidualnym i bardzo autorskim typie narracji, której podstawowym założeniem jest przekazanie czytelnikowi faktów, jak również ich autorskiej interpretacji. Kroniki W. Fiedotowa pisane są odręcznie w zakupionych specjalnie do tego celu brulionach, przez co nadana jest im dodatkowa wartość sentymentalna.

„Kronikę Parafii Staroobrzędowców w Wojnowie założono w 1986 roku. W tym czasie Przewodniczącym Naczelnej Rady Staroobrzędowców w Polskiej Rzeczpospolitej Ludowej był Filipow Tymoteusz. Honorowym Przewodniczącym Naczelnej Rady Staroobrzędowców profesor Leonid Pimonow. Duchownym Nastawnikiem Malinka Wasilij. Przewodniczącym parafii Krassowski Siemion (Zygfryd). Członkami rady parafii:

¹ Na temat historii ruchu staroobrzędowego zob. m.in.: (Dębiński 1910), (Kartaszow 1959), (Evdokimov 1964), O staroobrzędowcach w Polsce zob. (Iwaniec 1977), (Grek-Pabisowa 1999), (Snarski 2006, 2011) i inni.

Makarowski Stefan, Fiedotow Wasilij, Krassowski Maksym. Kronikarz parafii Fiedotow Wasilij. Wojnowo 1986” (Fiedotow 1986: 9).

Cytowany powyżej fragment to słowa rozpoczynające pierwszy tom kronik staroobrzędowych, zainicjowanych w 1986 roku i nieustannie prowadzonych przez Wacława Fiedotowa². Podstawowym zakresem tematycznym kronik są sprawy związane ze wspólną wyznaniową staroobrzędowców, skupionych przy parafii w Wojnowie. Autor skupia się na relacjonowaniu najważniejszych wydarzeń z dziejów parafii, do której należy. Autor posiada predyspozycje osobowościowe, a także kompetencję językową i kulturową do prowadzenia tego typu księgi. Jak sam mówi: „Ja to mam dobrą pamięć. Różne rzeczy pamiętam, a i pisać też potrafię po rosyjsku i oczywiście po polsku. W wojsku dużo pisałem”³. Z czasem okazuje się, że zawężenie tematyczne do staroobrzędowców mazurskich nie wystarcza autorowi mającemu dostęp do źródeł ogólnopolskich. Pod datą 27 listopada 1989 autor zamieścił następujący wpis: „Założoną i prowadzoną Kronikę w Gminie Wyznaniowej Wojnowo, jej zakres poszerzyłem o całość najważniejszych wydarzeń z życia społeczności staroobrzędowców w Polsce, a szczególnie z pracy Naczelnej Rady. Czyniłem to w tym względzie, że żadna z gmin wyznaniowych oraz Rada Naczelna takich kronik nie prowadzi. Ze względu na trudności w zdobywaniu materiału jest on zamieszczany nie w porządku chronologicznym za co czytających przepraszam. Nadmieniam, że większość materiałów jest zamieszczona w języku polskim. Część natomiast w rosyjskim i niemieckim, takim, jakim w obecnej chwili posługuje się ta społeczność. Kronikarz W. Fiedotow, Mrągowo 27.11.1989” (Fiedotow 1986: 84).

Dziejopisarstwo czyli gromadzenie, opracowanie i utrwalanie wydarzeń historycznych w postaci kronik, annałów, roczników czy latopisów, jako rodzaj pisarstwa wywodzi się ze starożytności. Pierwsze kroniki zawierały opisy wydarzeń kulturowych, obarczonych paradygmatem religijnym. Spontanicznie i twórczo łączyły wydarzenia rzeczywiste z fantastycznymi i magicznymi, bazując na dwóch podstawowych źródłach inspiracji: umysłowości i kulturze greckiego Bizancjum i wschodniego chrześcijaństwa, oraz miejscowej twórczości ustnej (Jakubowski, Łużny 1971: 14). „Zabytki tej literatury spełniają równocześnie funkcje poznawcze, dydaktyczne i estetyczne, czasem także kultowe, przynoszą wiadomości i obserwacje, uczą i wychowują, odwołują się do poczucia piękna; jest to literatura synkretyczna” (Jakubowski, Łużny 1971: 15). Deklaratywność rozdziału wydarzeń rzeczywistych od legendarnych obserwowana jest wraz z pojawieniem się kronik Herodota. Autor, mimo że nie zawsze udatnie oddzielał fakt od fikcji, to przedstawiał historię „o stosunkowo głębokiej perspektywie czasowej, taką, która starała się dotrzeć do korzeni opisywanych spraw” (Grabski 2006: 17). Herodot stworzył swoje dzieło na podstawie źródeł, które zbierał szczególnie skrupulatnie.

W średniowieczu utrwalają się cechy gatunkowe dziejopisarstwa, w sposób szczególny w formie kronikarstwa, rocznikarstwa i biografistyki. Gatunki te noszą wiele

² Wacław Arefijewicz Fiedotow – staroobrzędowiec, ur. 06.02.1928 w Gabowych Grądach. W latach 1945-47 żołnierz ochotnik w Armii Czerwonej. Uczestnik walk z Niemcami w operacji wschodniopruskiej w zdobyciu miasta Cynten (Korniewo). Od 1986 roku prowadzi kronikę staroobrzędową.

³ Wacław Fiedotow st., ur. 1928. Wywiad z autorem Kronik został przeprowadzony w Mrągowie dnia 2 czerwca 2015.

elementów antycznego dziedzictwa i ulegają nieustannym modyfikacjom w miarę samookreślania się świadomości historycznej poszczególnych narodów (Szymański 2008: 34). Duże znaczenie wśród źródeł pisanych odgrywają te, które umożliwiają rekonstrukcje inwentarza kulturowego (Kuczyński 1980: T. 12, 170) opisywanych grup. Należą do nich kroniki, diariusze, raptularze.

W podobnym charakterze pisana jest kronika Wacława Fiedotowa, którą autor tytułuje równorzędnie kroniką – latopisem (ros. *летопись*). Dziejopisarstwo W. Fiedotowa nosi znamiona kroniki regionalnej (Szymański 2008: 42), dotyczącej konkretnego narodu i przedstawiającej liczne wątki biograficzne i genealogiczne. Nie dochodzą tu do głosu momenty eschatologiczne, a ich miejsce zajmuje дума narodowa (Szymański 2008: 42).

Materiał faktograficzny pisanych kronik (dotąd autor przygotował i zredagował cztery tomy i pracuje nad tomem piątym) stanowią: opracowania naukowe dotyczące mniejszości religijnej staroobrzędowców; korespondencja z prof. Leonidem Pimonowem; sprawozdania z obrad Ogólnopolskiego Soboru Wyznawców, Naczelnej Rady Staroobrzędowców, rad parafialnych; korespondencja z naukowcami i badaczami kultury staroobrzędowej; wycinki z prasy lokalnej na temat staroobrzędowców autorstwa Włodzimierza Kowalskiego, a także refleksje autora na tematy bieżące oraz sprawozdania z ważnych wydarzeń. Wymienione powyżej rodzaje wpisów w pewien sposób charakteryzują profil całego dzieła. Analizując zapisy archiwalne, można zauważyć zaproponowaną i konsekwentnie prowadzoną strategię autorską, niezakłócaną wpisami osób trzecich. „To ja się zadeklarowałem przed Radą Naczelną, że będę te kroniki pisał. Na emeryturze już jestem, powiedziałem, to mogę to robić. A jeszcze, że byłem w Naczelnej Radzie, to dużo notowałem na posiedzeniach. Potem tylko prosiłem, by tam, gdzie sam nie mogę być, by oni notowali, robili zdjęcia, i jak są jakieś dokumenty to kserowali i mi przysyłali.” (Fiedotow 2015). I dalej: „Te kroniki to ja piszę sam. Teraz to ja mam osiemdziesiąt siedem lat i nie mogę się dobrze poruszać. Mieszkam sam, ale opiekuję się żoną, ona w szpitalu. Teraz do kronik mniej dopisuję, a więcej wklejam z tego co mi nadesłają.” (Fiedotow 2015). Kształt redagowanej przez Wacława Fiedotowa kroniki staroobrzędowej jest bardzo silnym komunikatem na temat starowerskiej tożsamości kulturowej autora, a zamieszczane na stronach książki wpisy opisują, a niekiedy także kreują i mitologizują wizerunek całej wspólnoty wyznawców.

Odniesienia historyczne

Pierwszy tom kronik rozpoczyna dwunastostronicowy tekst wprowadzający w tematykę historii i kultury staroobrzędowców w Polsce. Autor w tytule *Z dziejów staroobrzędowców parafii Wojnowo* zawęża zakres opisywanych zdarzeń, jednakże z czasem włącza wątki ogólnopolskie. Przedstawiając wspólnoty starowerskie, autor w dużej mierze bazuje na znanych mu opracowaniach Eugeniusza Iwańca oraz Irydy Grek-Pabisowej. Co interesujące, prowadzona narracja wzbogacona jest o liczne wątki osobiste, pełne emocji komentarze, a także charakterystyczny amatorskiemu kronikarstwu patos np. „Po wybraniu 4 czerwca 1983 roku Naczelnej Rady Staroobrzędowców w Polsce z siedzibą w Suwałkach i wybraniu na Soborze w 1984 roku na honorowego przewodniczącego tej rady profesora Leonida Pimonowa, życie gminy wyznaniowej znacznie się ożywiło. Profesor Leonid Pimonow wnosi wielki wkład duchowy i materialny. Dzięki jego staraniom powstała – «Fundacja Imieniem Rodziny Pimonowych». Rada Parafialna i współwyznawcy są

wdzięczni Profesorowi za wszystkie jego poczynania na rzecz naszej gminy wyznaniowej” (Fiedotow 1986: 19). W innym miejscu czytamy: „18 września 1986 roku chlebem i solą witano v-ce ministra spraw zagranicznych i do spraw wyznań Ludowej Republiki Bułgarii pana Popowa. Obecni byli przewodniczący Naczelnej Rady Tymoteusz Filipow, prof. Leonid Pimonow, dyr. gabinetu ministra d/s wyznań w Polsce pan Leszczyna. Dyrektor d/s wyznań Urzędu Wojewódzkiego w Suwałkach pan Kudela, nastawnik Wasilij Malinka. Przewodniczący Rady Parafialnej Zygfryd Krassowski, członkowie rady i inni współwyznawcy. Goście zwiedzili molenę i klasztor. Odbyto wspólne spotkanie w domu Z. Krassowskiego przewodniczącego rady” (Fiedotow 1986: 20). Zredagowaną w ten sposób charakterystykę historyczno-kulturową autor kroniki dopełnia odniesieniem do aktywności naukowej jednego z najbardziej zaangażowanych w badanie dziejów staroobrzędowców historyka – Eugeniusza Iwańca: „Duży wkład w popularyzację społeczności staroobrzędowców w Polsce i na świecie wniósł doktor Eugeniusz Iwaniec. Jego praca doktorska *Z dziejów staroobrzędowców na ziemiach polskich* wydana w 1977 r. – 294 stronicowa książka jest obszernym dokumentem opartym na różnego rodzaju archiwalnym materiale źródłowym. W dziejach historii staroobrzędowców w Polsce, jest to pierwsza tak wszechstronnie napisana książka. Zamknęła ona raz na zawsze różnego rodzaju pismakom wszelkie tanie, sensacyjne artykuły pisane do pracy. Społeczność staroobrzędowców wyznaniowej gminy Wojnowo jest niezmiernie wdzięczna doktorowi Eugeniuszowi Iwańcowi za trud i poświęcenie” (Fiedotow 1986: 20). Zastosowana w ostatnim cytowanym zdaniu forma *Pluralis maiestatis* jest charakterystyczna dla całego kronikarstwa Waclawa Fiedotowa. Z analizy zapisów kronikarskich wynika, że zabieg ten jest stosowany świadomie, przy akcentacji szczególnie cennych i budujących poczucie tożsamości kulturowej wydarzeń.

Zaproponowana przez W. Fiedotowa narracja historyczna bazuje na dostępnej mu literaturze polskojęzycznej i rosyjskojęzycznej. Mimo iż autor nie stosuje aparatu naukowego, bez problemu można zidentyfikować osoby (badaczy historii i kultury staroobrzędowców) zaangażowane w kształtowanie przekazu kronikarskiego. W układzie chronologicznym są to: Eugeniusz Iwaniec, Iryda Grek-Pabisowa, Zoja Jaroszewicz-Pieresławcew, Anna Zielińska, Grażyna Korzeniecka-Sikorska. Na kolejnych stronach kroniki autor zamieszcza swoje, niekiedy bardzo emocjonalne, komentarze w odniesieniu do poszczególnych osób. Z perspektywy czasu jego opinie ulegają zmianom, co nie przekłada się na treść wpisów kronikarskich. Podczas rozmowy w czerwcu 2015 roku powiedział: „Eugeniusz Iwaniec to on bardzo dużo zrobił dla naszej wiary. Ja tam w kronice to napisałem, jak ta jego książka się ukazała. To on był zawsze, to on bardzo pomagał. Ale wie Pan, on chciał, żeby to wszystko było po jego myśli. A tu wszystko inaczej. Teraz to my nie utrzymujemy kontaktów.” (Fiedotow 2015). Dalej mówi: „Potem ta znajomość z panią Zoją Jaroszewicz. Ona to się bardziej z moją córką znała. Ja wiedziałem, że ona na uniwersytecie w Olsztynie pracuje. To dopiero potem, jak ona tę książkę [*Staroobrzędowcy w Polsce i ich księgi*, Olsztyn 1995] napisała, to mi przysłała.” (Fiedotow 2015). Przyjacielskie relacje z Zoją Jaroszewicz-Pieresławcew nie zostały utracone.

W piątym tomie kronik zauważalne jest przewartościowanie treści. Większość miejsca zajmują sukcesywnie wklejane przez Waclawa Fiedotowa opublikowane w wydawnictwach specjalistycznych artykuły naukowe młodych badaczy (Stefan

Pastuszewski, Krzysztof Snarski), a także wzmianki o wydarzeniach kulturalnych z udziałem staroobrzędowców zamieszczone w Internecie. Rzadkością są odręczne komentarze autorskie.

Sprawozdawczość z działalności struktur Kościoła

Ważną częścią prowadzonych kronik są sprawozdania z działalności rad gminnych i protokoły z obrad Ogólnopolskich Soborów Wyznawców. Szczegółowość wpisów kronikarskich świadczy o obecności Wacława Fiedotowa na każdym posiedzeniu Naczelnej Rady Staroobrzędowców, Rady Wyznaniowej Gminy w Wojnowie, a także udziale w obradach Ogólnopolskich Soborów Wyznawców. Pod datą 14 czerwca 1987 roku czytamy: „Odbyło się posiedzenie Rady Parafialnej w Wojnowie. W obradach uczestniczył prof. Leonid Pimonow honorowy przewodniczący Naczelnej Rady. Zygfryd (Siemion) Krassowski przewodniczący rady, członkowie; Wasilij Fiedotow, Maksim Krassowski oraz nastawnik Wasilij Malinka. Ustalono przeprowadzić remont kapitalny molenny a mianowicie: remont dachu i podłogi. Uzupełnić wewnętrzne tynki, całkowite wewnętrzne malowanie, wymiana instalacji elektrycznej na nową. Czynić starania o zezwolenie na zainstalowanie pieców akumulacyjnych, aby można było ogrzać pomieszczenie. Wstawić kraty we wszystkie wnęki okienne, a tym samym zabezpieczyć budynek przed włamaniem i kradzieżą ikon oraz ksiąg cerkiewnych. Ogrodzić budynek nowym płotem.” (Fiedotow 1986: 27). Sprawozdania z obrad Ogólnopolskich Soborów Wyznawców są szczegółowe i w pewnym sensie schematyczne. Szczególny akcent autor kładzie na skład osobowy Naczelnej Rady Staroobrzędowców i Sądu duchownego. „Dnia 31 lipca 1988 r. odbył się II-gi Ogólnokrajowy Sobór Staroobrzędowców w Suwałkach. [...] Sobór odbył się w nowo wybudowanym, otwartym domu ufundowanym przez prof. Leonida Pimonowa. Przewodniczącym Rady Naczelnej ponownie wybrano Tymoteusza Filipowa. Z naszych delegatów w skład Rady Naczelnej wybrano: Wacława Wasilija Fiedotowa na wiceprzewodniczącego Rady Naczelnej, Zygfryda-Siemiona Krassowskiego, Teodora Poklikajewa i Wilhelma Wasilija Malinkę na członków tej rady. Do sądu Duchownego wybrano Wilhelma Wasilija Malinkę nastawnika naszej gminy wyznaniowej. Honorowym przewodniczącym Rady Naczelnej ponownie (dożywotnie) został profesor członek PAN Leonid Wasiliewicz Pimonow.” (Fiedotow 1986: 37).

Aktywność dziennikarska Włodzimierza Kowalskiego

Ważnym uzupełnieniem treściowym pisanych kronik staroobrzędowców są wycinki prasowe o tematyce historyczno-kulturowej autorstwa Włodzimierza Kowalskiego⁴. Publikowane w licznych pismach o charakterze lokalnym i regionalnym⁵, przybliżają czytelnikowi wspólnotę religijną staroobrzędowców, a także dotyczą aktualnych i najbardziej palących problemów. Początkowo są to teksty o charakterze historiograficzno-

⁴ Włodzimierz Kowalski (1918-2011) – żołnierz i kombatant Wojska Polskiego. Podróżnik i baczny obserwator wydarzeń na Suwalszczyźnie, autor kilkunastu artykułów prasowych w tygodnikach lokalnych dotyczących kultury staroobrzędowej. Przez Wacława Fiedotowa uznany za rzecznika prasowego Naczelnej Rady Staroobrzędowców.

⁵ Najwięcej artykułów i notatek prasowych dotyczących staroobrzędowców w Polsce Włodzimierz Kowalski umieścił w pismach: „Warmia i Mazury”, „Kontrasty”, „Krajobrazy”, „Kraj Rad”.

reportażowym. Z czasem nabierają charakteru etnograficzno-socjologicznego, wklejone na kolejnych stronach wzbogacają kronikę W. Fiedotowa o barwne i bliskie czytelnikowi staroobrzędowemu treści. Na przykład: „Emilian Jefiszow z Wodзилек ciepło wspomina zachowaną do dziś, choć już przerdzewiałą piłę traczy, którą nazywa «matuszka». Gdy powrócił w 1945 roku z wojennej wędrówki i zastał swoją wieś zburzoną, piła ta pozwoliła mu zapracować pieniądze potrzebne na zbudowanie nowej zagrody wiejskiej.” [Kowalski, 1989]. W innym miejscu czytamy: „Zanikają tradycyjne stroje rosyjskie. Mało kto nosi męskie «rubaszki» wykładane na spodnie z dekoracyjnym, haftowanym wysokim kołnierzem. «Sarafany», tradycyjne suknie kobiece znaleźć można i to rzadko na strychach, w kufrach babek lub matek. Zachował się obyczaj nakrywania głów przez kobiety chustkami związanymi pod brodą. [...] Tylko tabliczki z nazwiskami o brzmieniu rosyjskim na drzwiach mieszkań w Suwałkach, Augustowie, Ełku i Mrągowie przypominają, że zamieszkuje tu rodzina staroobrzędowska. Włodzimierz Kowalski Enklawa Starej Rusi.” [Kowalski 1989].

W rozmowie W. Fiedotow wspomina, że charakter znajomości z W. Kowalskim zmieniał się z czasem: „On się z nami zaprzyjaźnił. Na początku to przyjeżdżał tak z zaciekawieniem, jak turysta. Potem się zainteresował.” (Fiedotow 2015). Staroobrzędowcy chcąc wykorzystać zdolności edytorskie W. Kowalskiego, poprosili go o pomoc. Jak mówi W. Fiedotow: „Przez długi czas, jak my widzieliśmy, że on pisze do gazet i dobrze o naszej wierze pisze, to my go poprosiliśmy, by on nas reprezentował. To on został naszym reprezentantem prasowym – rzecznikiem. Ja go potem poprosiłem, to on mi wszystkie swoje wycinki prasowe zbierał i przysyłał. Bo on sam to w Bolesławcu mieszkał.” (Fiedotow 2015).

Noty o wydarzeniach ważnych dla integracji kulturowej staroobrzędowców

Istotnymi z perspektywy integracji wspólnot staroobrzędowych w Polsce i utrwalenia poczucia tożsamości kulturowej są między innymi zapisy kronikarskie z dnia 11 lipca 1987 roku oraz 1 sierpnia 1988 roku. Pierwszy z nich dotyczy utrwalenia w pamięci staroobrzędowców mazurskich osoby pierwszego nastawnika parafii Wojnowskiej – Makarego, zmarłego w 1838 roku. Autor streszcza to w sposób następujący: „Na prośbę Parafialnej Rady w Wojnowie Pani prof. Zoja Jaroszewicz z Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Olsztynie 11 lipca 1987 r. odczytała napis na nagrobku pierwszego nastawnika Wojnowskiej Parafii pochowanego na cmentarzu w Wojnowie. [...] Rada Parafialna wyraża podziękowanie prof. Zoi Jaroszewicz za trud i poświęcenie.” (Fiedotow 1986: 29). Drugim wydarzeniem mającym duży wpływ na współczesną tożsamość staroobrzędowców zamieszkujących Suwalszczyznę było odsłonięcie jedyne w Polsce pomnika, dedykowanego wspólnocie staroobrzędowców. Treść napisu na pomniku stanowi lista pięćdziesięciu ośmiu nazwisk staroobrzędowców – ofiar faszyzmu oraz trzech osób poległych w utrwalaniu władzy PRL. Autorem zbiorowym tego upamiętnienia są mieszkańcy wsi Bór i Gabowe Grądy. Budowie, lokalizacji przy molennie i odsłonięciu pomnika towarzyszyły bardzo duże emocje. Organizację kamiennego upamiętnienia zanotował kronikarz, pisząc: „1 sierpnia 1988 roku w Gabowych Grądach odsłonięto pomnik ofiarom faszyzmu ufundowany przez prof. Leonida Pimonowa. Wstępę przeciął Tymoteusz Filipow Przewodniczący Rady Naczelnej. Przemówienie wygłosił Waclaw (Wasilij) Fiedotow uczestnik walk z faszyzmem i pułk. Włodzimierz Kowalski Członek Rady

Naczelnej ZBoWiD.” (Fiedotow 1986: 39). O randze wydarzenia, według W. Fiedotowa, świadczyć miała obecność Henryka Kudeli – Dyrektora do spraw wyznań Urzędu Wojewódzkiego w Suwałkach, prof. Leonida Pimonowa, prof. Leona Kurowskiego, a także gości ze Stanów Zjednoczonych, Litewskiej i Białoruskiej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej.

Ocena stopnia ważności dla wspólnoty staroobrzędowców opisywanych w kronice wydarzeń z czasem ulega przewartościowaniu, jednakże te dwa wydarzenia są w pamięci staroobrzędowców z Wojnowa i Gabowych Grądów głęboko zachowane i w rozmowach przypominane.

Aby ukazać ponadregionalny charakter prowadzonej kroniki, autor prowadzi międzynarodową korespondencję, którą, jako element ważny, włącza do kroniki. W ten sposób wymienia informacje i symbolicznie – ponad granicami – łączy działalność polskich i litewskich staroobrzędowców. Taka postawa owocuje dwukrotnym (1986 i 1989) ukazaniem się artykułów dotyczących parafii suwalskiej na łamach wydawanego w Wilnie rocznika „Старообрядческий церковный календарь”.

Zarząd parafii w Gabowych Grądach

Istotnymi z perspektywy odczytania i analizy współczesnej tożsamości kulturowej staroobrzędowców, a szeroko komentowanymi na łamach kronik W. Fiedotowa, są wydarzenia zapoczątkowane na przełomie XX i XXI wieku w Gabowych Grądach. Kronikarz w pełnym emocji wpisie przedstawia: „Przed śmiercią nastawnika Mirona Filipowa (1907-2002) w obecności nastawnika z Suwałk Fiedosija Nowiczenko (1920-2000) na nastawnika w Parafii Gabowe Grądy mianowali wyświęcając małoletniego kuzyna Marcina⁶ Jefimowa (ur. 1979). Postąpili wbrew wszystkim cerkiewnym prawom a mianowicie nastawnikiem może być osoba żonata, posiadająca rodzinę i mieć 35 lat. Osoba nieskazitelnie czysta, ciesząca się nienaganną opinią w środowisku. Czym kierowali się trudno powiedzieć, chyba chcieli zachować dynastię rodzinną nastawników w Gabowych Grądach. [...] Co gorsze, był [Marcin Jefimow] krnąbrny, hardy. Powołał swoją rodzinną radę parafialną. Naprodukował różnego rodzaju pieczętek, a molennę traktował jak swój prywatny folwark. Kto jemu nie pasował wyganiał z molenny.” (Fiedotow 1994). Poniżej tego zapisu kronikarz umieścił szereg wycinków prasowych o nośnych tytułach: *Bój o molennę*, „Przegląd Powiatowy” (5.08.2004); *Pożegnanie z nastawnikiem*, „Przegląd Powiatowy” (28.08.2004); *Zniknęły ikony*, „Fakt” (8.09.2004); *W sutannie na ławie oskarżonych*, „Kurier Poranny” (11.01.2005). Konsekwencją opisywanych wydarzeń było odwołanie w sierpniu 2004 roku Mariusza Jefimowa z funkcji nastawnika parafii staroobrzędowej w Gabowych Grądach, który z czasem (18.12.2013) zarejestrował na liście *Kościółów i innych związków wyznaniowych* pod numerem 177 nowy Kościół: Staroprawosławną Cerkiew Staroobrzędowców.

⁶ Mariusz Jefimow st. ur. 1979. Wśród staroobrzędowców nazywany imieniem chrzcielnym Marcin Jan.

Korespondencja z Leonidem Pimonowem

Struktury organizacyjne Wschodniego Kościoła Staroobrzędowego nieposiadającego hierarchii duchownej oparte są na rozporządzeniu Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej Ignacego Mościckiego z 1928 roku. Usamodzielnienie się Kościoła staroobrzędowego w Polsce w 1984 roku nie zerwało więzi z Wilnem. Zaprezentowany suwalskim staroobrzędowcom przez Eugeniusza Iwańca prof. Leonid Pimonow z biegiem czasu powołany został na stanowisko honorowego przewodniczącego Naczelnej Rady Staroobrzędowców. Honorowy przewodniczący wykazywał zainteresowanie sprawami bieżącymi, kierując listy, apele, wezwania, a także rozdzielając zadania organizacyjne pośród wszystkich wyznawców. Część korespondencji L. Pimonowa do polskich staroobrzędowców trafiła do rąk Wacława Fiedotowa i została ujęta w kronikach. Na stronach kroniki zamieszczony został także list skierowany bezpośrednio do kronikarza. Czytamy w nim: „Do Wacława Fiedotowa, 16.08.1989 r. Czytając tak pięknie napisaną przez Wacława Fiedotowa historię Staroobrzędowców, skupionych w parafii Wojnowo, a nawet szerzej, obejmujących naszych wyznawców w całej Suwalszczyźnie, jestem pełen podziwu dla Autora, ale przede wszystkim wyrażam podziw i wzruszam się siłą i wolą naszych przodków, którzy stworzyli tak znakomite warunki dla rozwoju naszej społeczności. [...] Równocześnie ogarnia mnie wielka troska o przyszłość wyznania Staroobrzędowców w Polsce. Trzeba do równie wiernej, oddanej, skutecznej pracy na jego rzecz wciągnąć całe młode pokolenie.” (Fiedotow 1986: 57).

Z kolei pod datą 28.07.1993 roku znajdujemy w kronice list L. Pimonowa do wspólnoty mazurskich staroobrzędowców. Treść listu rzuca światło na sytuację prawną i organizacyjną klasztoru staroobrzędowego w Wojnowie. Autor w sposób szczególnie uczuła W. Fiedotowa na najważniejsze w owym czasie kwestie: przekazania klasztoru Leonowi Ludwikowskiemu, zgłoszenia przejścia klasztoru do wydziału ksiąg wieczystych, określenia wymiaru podatku od klasztoru i majątku klasztornego, stanu opieki konserwatorskiej nad całą nieruchomością.

Analizując treść kroniki, prowadzonej od 1986 roku, nie sposób pominąć kilku istotnych aspektów, mających szczególnie wpływ na jej kształt i treść. Pierwszoplanowo należy zwrócić uwagę na osobę autora, jego światopogląd, doświadczenie życiowe, a także deklaratywne i rzeczywiste zaangażowanie w życie religijne staroobrzędowców w Polsce. Jest to istotne, zwłaszcza na fali rewizjonizmu historycznego, dokonywanego w świetle najnowszych ustaleń badaczy kultury staroobrzędowej. Drugim elementem, ważnym dla poprawnego odczytania kroniki, a zauważalnym w ich treści, jest odniesienie kronikarza do osób badaczy kultury staroobrzędowej. Trzecim aspektem, który zwraca uwagę podczas analizy zapisów kronikarskich, jest wykroczenie osoby Wacława Fiedotowa poza funkcję kronikarza-dokumentalisty. Tendencja ta jest zauważalna bezpośrednio w czwartym i piątym tomie kronik. Opiswane wówczas przez kronikarza jego własne doświadczenia wojenne, doświadczenia późniejszej kariery w strukturach PZPR oraz społeczne silnie zakłócają deklarowaną pierwotnie bezstronność kronikarską.

Kroniki staroobrzędowe są prowadzone przez Wacława Fiedotowa nieustannie. Z czasem zmienił się charakter wpisywanych not. Autor jest w podeszłym wieku (ur. 1928), mieszka w Mrągowie i coraz trudniej jest mu uczestniczyć we wszystkich wydarzeniach

ważnych dla wspólnoty staroobrzędowców. Staroobrzędowcy skupieni w Naczelnej Radzie Staroobrzędowej, jak też w radach gminnych dostarczają kronikarzowi materiał do wpisania. W ten sposób niejako rozszerza się zakres tematyczny wpisów, jak również autorstwo. W roku 2011 W. Fiedotow podjął decyzję o przekazaniu (po jego śmierci) wszystkich tomów kroniki parafii staroobrzędowej w Gabowych Grądach. Jak zaznaczył w dokumencie przekazania, „kronika ma być dostępna dla braci w wierze oraz prac naukowych tego środowiska”⁷.

Źródła:

Fiedotow W., 1986-, *Kroniki*, rękopis autorski.

Fiedotow W., Wywiad z autorem przeprowadzony przez Krzysztofa Snarskiego w Mrągowie dnia 2 czerwca 2015.

Literatura:

Grabski A. F., 2006, *Dzieje historiografii*, Poznań.

Jakubowski W., Łużny R. 1971, *Literatura staroruska. Antologia*, Warszawa.

Kowalski W., 1989, *Staroobrzędowcy w Polsce* (2), „Warmia i Mazury”, r. 33, nr 15 (542).

Kuczyński A., 1980, *Relacje etnograficzne o Rosji z lat 1606-1608 w „Pamiętniku” Stanisława Niemojewskiego*, „Acta Baltico-Slavica”, t. 12, s. 169-188.

Szymański J., 2008, *Nauki pomocnicze historii*, Warszawa.

⁷ List Wacława Fiedotowa z dnia 15 maja 2012 roku skierowany do Naczelnej Rady Wschodniego Kościoła Staroobrzędowego w Polsce. Kopia zamieszczona w Kronice, t.5, 2008, brak numeracji stron.

К вопросу об истории старообрядцев-поповцев в Варшаве в начале XX века

To the question about the history of Old Believers - Popovtsy in Warsaw at the beginning of the twentieth century

Streszczenie: W XIX w. wielu staroobrzędowców popowców ze wspólnoty białokrynickiej przeniosło się na tereny Królestwa Polskiego. Spotykali się na modlitwy w prywatnym domu w Warszawie, bez duchownego. Kapłan dojeżdżał z guberni czernihowskiej. W 1904 r. arcybiskup moskiewski Ioann (Kartuszyń) podczas wizyty w Warszawie zaproponował wyznaczenie dla tamtejszej wspólnoty stałego duchownego. Zwolennicy tego pomysłu założyli drugą wspólnotę w Warszawie. W ciągu kilku lat posługę pełnili tam kolejni kapłani. W artykule został opisany rozwój dwóch wspólnot w Warszawie i ich wzajemne relacje.

Słowa kluczowe: Warszawa, Arcybiskupstwo Moskiewskie, Królestwo Polskie, staroobrzędowcy-popowcy, XX wiek

Summary: In the 19th century many Old Believers of Belokrynitsky community moved to Poland. They opened in Warsaw a home Church without permanent priest. In 1904 the Archbishop of Moscow Ioann visited Warsaw and gave the idea to nominate the priest. They formed second community. For several years several priests were replaced in it. The article describes the development of the two communities in Warsaw and their relations.

Key words: Warsaw, Moscow Archbishopacy, Kingdom Polish, Old Believers – popovtsy, 20th century

Когда говорят о старообрядчестве в Польше, то чаще всего имеют в виду беспоповцев, проживающих на северо-востоке страны. Между тем, в начале XX века поповцы были также представлены на территории Царства Польского. Если верить журналу «Старообрядческая мысль», то в одной только Люблинской губернии проживало 22 тысячи беглопоповцев (О-нь 1910: 865). На 1 января 1912 года, согласно данным Департамента духовных дел Министерства внутренних дел (МВД), в Варшаве проживало 607 белокриницких старообрядцев-окружников (97% от всех старообрядцев Варшавы). Проживали белокриницкие и в районе Белостока. Много это или мало – 607 человек? Конечно, если сравнить с Московской губернией (118606 человек / 92% от общего числа старообрядцев губернии) и Областью Войска Донского (117442 / 80%), то это число кажется незначительным. Но корректнее сравнить эту цифру с населением областей, близких к Царству Польскому. Так, во всей Витебской губернии проживало 255 белокриницких, в Лифляндской – 210, а в Эстляндской – всего 176. (*Численность старообрядцев белокриницкой иерархии на 1 января 1912 года*: 1-4). Как видим, количество белокриницких старообрядцев-поповцев в Варшаве было не так уж и мало. Кроме того, их костяк составляли весьма зажиточные люди.

Варшавские поповцы остаются незаслуженно забытыми в историографии. В этой статье мы постараемся осветить их историю в начале XX века.

Российские историки практически не касались темы поповцев на территории Польши. В польской историографии информацию о них можно найти в работах Э. Иванца, С. Пастушевского и З. Ольчака.

В фонде Архива Канцелярии старообрядческого архиепископа Московского и Всея Руси, хранящемся в Российском Государственном архиве древних актов (РГАДА), находится несколько дел, посвященных истории старообрядцев Варшавы в 1908–1914 гг. Ценные материалы по исследуемой теме нам также дают периодические издания, прежде всего журналы «Старообрядческая мысль» и «Церковь». При изучении избранной нами темы нужно учитывать, что в среде варшавских старообрядцев не было единства и, соответственно, среди авторов, писавших о старообрядчестве в Варшаве, тоже было много предвзятости. Мы постараемся проанализировать ситуацию в Варшаве, насколько это возможно, непредвзято.

Еще в первой половине XIX века торговцы из Черниговской губернии завязали деловые отношения с Царством Польским. Пионерами в этом деле были старообрядцы, занимавшиеся извозным промыслом. Со временем некоторые осели в Варшаве. Выходцы из Черниговской губернии Аксёнов, а затем Махоткин имели здесь постоянный двор. В частной квартире при постоянном дворе была выделена небольшая комната для устройства моленной, в которой приезжавшие в Варшаву старообрядцы могли помолиться всенощную и часы в воскресные и праздничные дни. Хотя в храме не было постоянного уставщика, молящиеся не скупились на пожертвования, и вскоре храм был расширен.

Количество старообрядцев, переселившихся в Варшаву или приезжавших на долгое время, как из Черниговской, так и других губерний (например, Курской), постоянно увеличивалось. Несколько крупных торговцев во главе с Аксёновым приобрели у одного помещика участок под кладбище вблизи предместья Варшавы – Праги. Стоила земля 1,5 тыс. злотых (150 рублей). В отличие от центральной России, где земли общин и моленные числились за частными лицами, в Царстве Польском кладбище было закреплено за обществом староверов, и даже на плане Варшавы 1909 года было отмечено как «кладбище староверов». Число старообрядцев в Польше продолжало расти. Это было связано с развитием железнодорожного строительства, деятельностью московских артелей, а также с сосредоточением на западной границе Российской империи войск (особенно казачьих). В самом конце XIX века (примерно в 1897 году) наследники Махоткина сделали достаточно вместительную моленную на четвертом этаже своего дома в районе Налевки и пригласили постоянного уставщика – самоучку из Черниговской губернии. Постоянного священника храм не имел, и примерно два раза в год в него приезжал из посада Чуровичи Черниговской губернии (Новозыбковской епархии) отец Анатолий Суяроков («Церковь» 1909: 605-606).

В конце 1904 года Варшаву посетил архиепископ Московский и всея Руси Иоанн (Картушин) в сопровождении диакона Алексея Богатенкова (впоследствии епископа Рязанского и Егорьевского Александра). Они приехали из Гомеля и

остановились у госпожи И. Г. Махоткиной (Иоанн (Картушин), архиепископ Московский 2012: 350-351, 504-505). Интересно отметить, что, будучи по происхождению донским казаком, владыка Иоанн имел опыт службы в Польском крае и, будучи уже архиепископом, вспоминал, что, не имея священника, он и другие молодые старообрядцы «томились духовным голодом» («Церковь» 1909: 606). Согласно информации, изложенной в журнале «Старообрядческая мысль», архиепископ Иоанн предложил субсидию на содержание священника в несколько сотен рублей, но сторонники Махоткиной Проняков и уставщик Татаров якобы убедили архиепископа, что паства чрезвычайно мала и постоянный священник не нужен (О-нь 1910: 864). Так ли это было на самом деле – неизвестно, но факт, что семейство Махоткиных устраивал пастырь, приехавший из Черниговской губернии.

Часть варшавских старообрядцев, однако, поддержала предложение владыки о постоянном священнике. Их лидером стал купец Евсевий Трофимович Гладилин. Он уже в конце 1904 года посетил в Москве архиепископа Иоанна и просил прислать священника. Для выяснения дел в Варшаву был отправлен священник Антоний Лаврентьевич Власов. Он был рукоположен еще в 1884 году на хутор Морской Есауловской станицы, потом был переведен на хутор Ляпичев станицы Пятиизбенской, а оттуда – в Петербург на Громовское кладбище. Некоторые члены новой общины подписались на сбор по сто рублей священнику, когда 26 января 1905 года отец Антоний приехал в Варшаву. Прослужил он здесь, однако, недолго: видимо, после Петербурга условия ему не понравились, и он покинул Царство Польское. Подписка собрала 650 рублей (плюс субсидия от архиепископа), а в Петербурге отец Антоний получал, согласно данным Н.Д. Зенина, около 2 тыс. рублей. Впоследствии он служил в Новочеркасске (Иоанн (Картушин), архиепископ Московский 2012: 504-505; «Церковь» 1909: 606; О-нь 1910: 864-865).

После разрешения старообрядцам регистрировать свои общины Гладилин стал собирать подписи за регистрацию, полагая, что новый священник войдет в совет общины в соответствии с законом. В результате варшавским губернским правлением в Варшаве были зарегистрированы две общины – старая Покровская 8 апреля 1907 года под названием «варшавская община Австрийского согласия Белокриницкой митрополии» («Церковь» 1908: 623) и новая 29 января 1909 года под названием «2-я варшавская община Белокриницкой иерархии при храме Пресвятой Богородицы Одигитрия».

Гладилин устроил в одном из флигелей своего дома на улице Долгой, 20 храм и продолжал ходатайствовать о священнике. Флигель был двухэтажный, на первом этаже предполагалось устроить квартиру для священника, а на втором располагался сам храм. Сначала варшавским старообрядцам был предложен в качестве священника отец Матвей Барышнев. Он был рукоположен архиепископом Иоанном и служил в Области Войска Донского. Завязалась переписка, отец Матвей посетил Варшаву и дал предварительное согласие, но по возвращении на Дон сообщил, что его прихожане просили остаться у них.

Гладилин снова отправился в Москву на поиски священника. Не застав в первый день архиепископа на месте, он посетил епископа Рязанского и Егорьевского Александра, у которого находился отец Михаил Картушин (двоюродный брат

архиепископа Иоанна, впоследствии архиепископ Московский Милетий). Они посоветовали Гладилину просить отправить в Варшаву священника Григория Максимовича Карабиновича, который не поладил со своей паствой в Харькове (О-нь 1910: 865). На личности отца Григория надо остановиться чуть подробнее. Это был умный, образованный священник (автор старообрядческого учебника по Закону Божию, в 1913-1914 гг. издавал журнал «Старообрядческий пастырь»), но человек с крайне сложным характером и непостоянный. Он родился в местечке Худяки Черкасского уезда Киевской губернии и принадлежал к господствующей церкви. 20 мая 1884 года был рукоположен викарием Киевского митрополита епископом Чигиринским Виталием (Иосифовым) к соборному храму города Таранца Киевской губернии. Из официальной церкви Карабинович перешел к беглопоповцам. В 1895 году его принял в общение в сущем сане священник Алексей Смирнов, и отец Григорий некоторое время окормлял беглопоповский приход в Новозыбкове. В 1897 году по протекции купца Бугрова он переехал на Дон, где служил в моленной Вуколова в станице Константиновской. Однако уже Вольский съезд 1901 года постановил: «никуда негодного священника... Григория Карабиновича не должны допускать навсегда... А тех людей, которые после означенного собора будут принимать вышеозначенных священников и исправлять у них все таинства церковные, принимать вторым чином» (*Деяния Освященного Собора Русской Древлеправославной Церкви* 2005).

Несмотря на это, согласно синодальным источникам, он продержался на своем месте до 1904 года, а 20 апреля 1907 года перешел в юрисдикцию Московской Архиепископии белокриницкого согласия. Но и здесь повел себя неадекватно.

На следующий день после разговора с епископом Александром Гладилиным был у архиепископа Иоанна и получил благословение пригласить в Варшаву Карабиновича. 10 октября 1908 года отец Григорий прибыл в город и обсудил условия содержания с Гладилиным. Судя по архивным документам, первоначально священника все устраивало, и к 1 ноября он перебрался в Варшаву с семьей. После регистрации 29 января 1909 года Одигитриевской общины 15 февраля состоялось общее собрание, на котором было избрано 6 членов общины и 2 кандидата в члены. Настоятелем единогласно избрали священника Карабиновича. Членами общины стали Е.Т. Гладилин, И.Ф. Федоров, В.И. Афанасьев, Ф.Х. Рубцов, В.Ф. Луговой и С.И. Дудников, кандидатами в члены – И.Н. Головлев и Я.Г. Сарычев. Последний также занял должность церковного старосты. Доверенными лицами для проверки отчетности совета стали Г.И. Уликов, Г.З. Шibaев, П.Г. Самохин. Интересен вопрос об участии женщин в общине. С 25 лет они допускались на заседания с правом голоса, но не могли быть выбраны на общинные должности. Уже на этом заседании единовременными пожертвованиями было получено около 300 руб., а книгами, свечами и иконами – около 250 руб. Из хора А.И. Морозова был выписан знаток пения для руководства хором. Было организовано пение на два клироса – на одном пели военные, на втором девицы и женщины. Владельцы моленной собирались расширить ее на треть. Отец Григорий Карабинович просил командующего военным округом издать приказ для нижних чинов, желающих говеть на 4-й и 5-й седмице Великого поста, и на 4-й неделе говеющих было уже 150 человек. Во время причащения

говорящих присутствовал полковой командир Гороховского 182 пехотного полка («Церковь» 1909: 606). Казалось, жизнь наладилась. 6 ноября 1908 года Гладилин писал архиепископу Иоанну, что «некоторые прихожане [...] просили передать Вам их глубокую благодарность за назначение постоянного священника» (*Дела Варшавы* 1908: 2-2об). Но мы уже упоминали о сложном характере отца Григория Карабиновича.

Уже в конце 1908 года Карабинович пишет владыке Иоанну, что среди учредителей общины Покровского храма числится невестка Махоткиной, вышедшая замуж за полицейского пристава и перешедшая в официальную церковь. Он указывает на то, что отец Анатолий Суяроков – не здешний, и через 1,5 года после регистрации у общины нет своего священника. По его мнению, всеми делами в общине руководит недавно присоединенный от беглопоповцев Трофим Алексеевич Проняков (председатель общины). Все эти факты отец Григорий называет в письме от 3 декабря 1908 года «нестроениями и беспорядками». Уже 11 декабря архиепископ Иоанн отвечал Карабиновичу:

«Если Вы с Евтихием Трофимовичем и другими христианами желаете учредить общину, то делайте свое дело, а чужому не вредите. Иначе вы восстановите против себя прихожан Махоткиной, которые без этого можно надеяться со временем будут вашими прихожанами, если вы устроите хороший порядок в своем приходе, на что и призываю помощь Божию и посылаю благословение» (*Дела Варшавы* 1908: 3-5).

Отец Григорий «взорвался», и по его письмам видно, что ответ архиепископа его возмутил. Он не хотел терпеть конкуренции. Однако Архиепископия рассуждала здраво, и епископ Рязанский и Егорьевский Александр 15 января 1909 года писал Карабиновичу, что официального постановления о переходе Варшавы в управление архиепископа не было, традиционно тут служил (имеющий регистрацию) отец Анатолий из Новозыбковской епархии, и если отец Григорий хочет изменить ситуацию, то ему надо списаться с епископом Михаилом. Если тот запретит служить в Варшаве отцу Анатолию, то тот сможет приезжать только для исполнения треб для своих духовных чад (*Дела Варшавы и Витебска* 1909: 4-5). В это время бывшие прихожане-беглопоповцы отца Григория из Донской епархии пригласили Карабиновича к себе. Они были готовы присоединиться к белокрыницкому согласию, но просили, чтобы отец Григорий к ним приехал лично. Карабинович написал об этом владыке Иоанну, и тот разрешил ехать. В результате Варшава сразу после Пасхи на полтора месяца осталась без пастырского окормления. Вернувшись и послужив на Троицу, отец Григорий окончательно уезжает из Варшавы под предлогом донских дел. Интересно, что при этом квартира и содержание, которое Одигитриевская община ему гарантировала, вдруг разонравились священнику. Скорее всего, причиной отъезда Карабиновича из Варшавы было то, что у казаков на Дону он мог получить более солидное жалование. Журнал «Старообрядческая мысль» представлял виновным в произошедшем архиепископа Иоанна, отпустившего Карабиновича на длительный срок на Дон (О-нъ 1910: 865-866). С нашей же точки зрения это всего лишь очередная претензия со стороны Зенина в адрес владыки. Инициатором поездки, судя по архивным документам, был именно Карабинович, а архиепископ Иоанн, видимо, пошел на это исходя из того, что желавшая присоединиться к Церкви паства состояла

из бывших духовных чад отца Григория в Войске Донском. Возможно, он знал, что другой священник не сможет договориться с просителями. Дальнейшая деятельность Карабиновича полна переходами с прихода на приход, скандалами и запретами в служении. Журнал «Церковь» в 1912 году писал о нем:

«Он обнаружил способность перемывать грязное белье [...] Недаром же не держат его долго ни в одном приходе. К кому он только ни подлаживался, и всюду от него сторонятся [...] все же лучше подальше от таких авантюристов, они вносят в чистую среду нехороший запах. Можно и клопа пожалеть, но необходимо от него избавиться» (*Деяния Освященного Собора Русской Древлеправославной Церкви 2005*).

Так или иначе, Варшава снова осталась без священника.

Как показывают архивные документы, Одигитриевская община снова пыталась вести переписку с некоторыми священниками, но это не давало реальных результатов. В конце сентября Е.Т. Гладилин и Ф.Х. Рубцов приехали в Москву, чтобы попросить у архиепископа Иоанна нового священника. Через полтора месяца кандидат нашелся. Им стал брат епископа Иннокентия (Усова) Василий Григорьевич Усов. Однако архиепископ отказался его рукополагать под предлогом того, что кандидат подвергался административному аресту за издание журнала «Старообрядец» и якобы придерживался «широких взглядов». Впрочем, вскоре Гладилину и его сторонникам повезло. К владыке приехал отец Афанасий Никифорович Маслов, священник из города Егорьевска Рязанской губернии, и Гладилину удалось убедить его переехать в Варшаву. В декабре 1909 года отец Афанасий был официально переведен в Варшаву (Зенин 1910: 295-312). После этого жизнь во 2-й Варшавской общине нормализуется. В архиве сохранились документы, которые свидетельствуют об активной жизни прихода. Отец Афанасий постоянно списывается с Московской Архиепископией по сложным практическим вопросам. Например, 1 декабря 1911 года он сообщает, что Варшавский военный госпиталь регулярно приглашает его для исповеди и причащения солдат и казаков, а также для погребения военнослужащих. Проблема заключалась в том, что военное начальство не различало старообрядческие согласия. Отец Афанасий пишет: «Были случаи, что приглашают к умирающему солдату, когда он уже находится при смерти, и не может уже говорить, и объяснить какого он согласия; если не причастить Св. Таин: боишься, может он наш истинный христианин, а так же и боязно причастить какого-нибудь беспоповца».

Смущает отца Афанасия и отпевание в часовне, где отпевают католиков, «никониан» и лютеран, а иконы – нового письма, но вместе с тем он отмечает, что молятся все в свое время и старообрядцы могут проводить умерших отдельно. «Итак, во очищение моей совести, и во избежание греха, прошу, Ваше Высо-Преосвященство [так в тексте] разъяснить эти мои недоумения». В том же письме отец Афанасий просил владыку Иоанна разрешить ему окормлять несколько семейств в Белостоке, которые уже не раз обращались к нему в связи с необходимостью крещения больных детей. Он сообщал, что священник из Черниговской губернии ездить туда регулярно не может, так как ехать надо много верст на лошадях и это накладно для прихожан. Из Варшавы же дорога составляет всего 5 часов по железной дороге (*Дела Варшавы и Витебска 1911б: 3-5об*). В 1914 году отец Афанасий спрашивает, как ему поступить с духовной дочерью, сожительствовавшей со своим дальним родственником –

никонианином, но желающей вернуться в старообрядчество. Он также спрашивает, что делать с бедными духовными чадами отца Анатолия Суярокова, отпевать их или отправлять отцу Анатолию сообщения, чтобы тот совершал заочные погребения. В целом видно, что отец Афанасий очень часто обращается за советами в Архиепископию. По поводу одного из таких вопросов даже случился конфликт (о том, как он окончательно завершился, нам неизвестно). На второй неделе Великого поста в Белостоке скончался Иван Волков. Говорили, что он скончался «от вина», и на это сообщение архиепископ Иоанн ответил, что по нему можно петь только панихиду (но не отпевать и не поминать на Литургии). Однако духовный отец усопшего отец Савва Зотов посчитал возможным отпеть Ивана. Отец Афанасий заявил, что епископ выше духовного отца в таких делах и стал жаловаться в Архиепископию, но результат жалобы нам не известен - вскоре началась война (*Дела Варшавы и Витебска* 1914).

Будучи в Варшаве в 1911 году, Арсений Иванович Морозов посетил 2-ю варшавскую общину и был очень благодарен Е.Т. и О.А. Гладилиным, а также отцу Афанасию Маслову за их труды. Он выступал за воссоединение двух общин и подчинение варшавских старообрядцев Петроградскому епископу. Морозов сообщал в журнале «Церковь», что местный архиерей Православной Российской Церкви – архиепископ Николай «всякими мерами через посредство своей консистории беспокоит общину по случаю возникновения» (Морозов 1912: 120). С точки зрения А.И. Морозова, таким образом он выступает «против русского». В этом отношении интересно замечание Зенина в «Старообрядческой мысли»: «Мы здесь могли бы многое сделать и не только для нас старообрядцев лично, но и для старообрядчества вообще: нас старообрядцев здешнее католическое население любит и потому относится очень благожелательно, оно всячески готово содействовать нам, не смотря на то, что вообще русских здесь ненавидят» (Зенин 1910: 306). В подтверждение этого Зенин сообщает, что Гладилину продали дом за 50 тысяч, хотя стоил он до 500 тысяч.

К сожалению, спокойная жизнь варшавских старообрядцев-поповцев продлилась недолго. В 1914 году началась Первая мировая война, и в течение лета 1915 года русские войска покинули территорию Польши, Литвы и Галиции. В это время проводилась массовая эвакуация русского населения с территории Польши и будущих стран Балтии. Впрочем, история белокриничских старообрядцев в Варшаве на этом не закончилась. Старообрядческий священник Кирилл Иванов, проезжая перед Второй мировой войной из Парижа в Литву, останавливался в польской столице у богатого старообрядца Гусева (Майоров, Волков 2014: 219-227), однако о приходской жизни белокриничских старообрядцев в Варшаве в этот период у нас нет подробной информации. По данным польских историков, в 1961 году старообрядческое кладбище на улице Гроховской было закрыто и захоронения перенесены на православную часть кладбища в варшавском районе Воля. Сохранившиеся надгробия являются примером высокого уровня секулярного искусства.

Как видим, среди постоянного населения Варшавы перед Первой мировой войной белокриничских старообрядцев было 607 человек. Помимо этого, в районе Варшавы находились многочисленные русские войска, в которых было немало староверов. Белокриничские христиане проживали и в районе Белостока. Первый

варшавский приход (в доме Махоткиных) образовался в XIX веке, однако он не имел своего священника. Со временем количество белокрыницких в Царстве Польском стало возрастать, и в 1904 году архиепископ Иоанн (Картушин) посоветовал варшавским старообрядцам получить отдельного священника. Эту идею поддержал купец Гладилин, при доме которого был создан второй храм. В Варшаве появилось две зарегистрированные общины. Вскоре Гладилин столкнулся с трудностями – священники не хотели ехать в Царство Польское. Варшава была не самым доходным местом для старообрядческих пастырей. Особенности проблемы возникли со скандально известным отцом Григорием Карабиновичем. В конце 1909 года в Варшаву назначили настоятелем отца Афанасия Маслова, и жизнь старообрядцев наладилась, но вскоре началась Первая мировая война, и положение русских на территории Царства Польского осложнилось.

Литература:

- А-ъ И. , 1910, *Отрадное явление*, «Церковь», № 17, с. 449.
- Дела Варшавы*, 1908, Российский Государственный архив древних актов (далее – РГАДА), Фонд 1475, дело 328.
- Дела Варшавы и Витебска*, 1909, РГАДА, Фонд 1475, дело 329.
- Дела Варшавы и Витебска*, 1910, РГАДА, Фонд 1475, дело 330.
- Дела Варшавы и Витебска*, 1911а, РГАДА, Фонд 1475, дело 331.
- Дела Варшавы и Витебска*, 1911б, РГАДА, Фонд 1475, дело 332.
- Дела Варшавы и Витебска*, 1914, РГАДА, Фонд 1475, дело 333.
- Деяния Освященного Собора Русской Древлеправославной Церкви*, 2005, <http://gaos.info/church/270-dejanija-osvjaschennogo-sobora-russkoi-drevlepravoslavnoi-cerkvi-sostojavshegosja-25-fevralja-3-.html>
- Иоанн (Картушин), архиепископ Московский, 2012, *Сочинения*, Москва-Ржев.
- Зенин Н.Д., 1910, *Конгресс эсперантистов-католиков*, «Старообрядческая мысль», № 5, с. 295-312.
- Морозов А., 1912, «Церковь», Варшава, с. 120.
- Майоров Р.А., Волков В.В., священник, 2014, *Старообрядческий священник Кирилл Иванов в воспоминаниях его литовских прихожан*, [в:] *Staroobrzędowcy za granicą 2: Historia, Religia, Język, Kultura*, Toruń, с. 219-227.
- О-нь 1910, *Жизнь варшавских старообрядцев*, «Старообрядческая мысль», № 12, с. 864-867.
- «Церковь», 1908а, *Из Варшавы*, № 7, с. 240.
- «Церковь», 1908б, № 18, с. 623.
- «Церковь», 1908в, *Старообрядцу города Варшавы И. Ф. Федорову*, № 43, с. 1325.
- «Церковь», 1909, *Варшавская старообрядческая община*, № 18, с. 605-606.
- «Церковь», 1910, № 13, с. 347.
- Численность старообрядцев белокрыницкой иерархии на 1 января 1912 года*, РГАДА, Фонд 1475, *Опись*, с.1-4.

Татьяна Б. Ильинская

(Военная академия материально-технического обеспечения, Санкт-Петербург, Россия)

Беспоповицкий брак в интерпретации Павла Прусского и Н.С. Лескова (Старообрядческое зарубежье как область религиозной свободы)

Pavel Pruski's and N.S. Leskov's interpretation of an Old Believer marriage (Old Believer diaspora as the space of religious freedom)

Резюме: Статья представляет собой мотивный анализ лесковской публицистики, посвященной проповеди Павла Прусского (Вилькомир, Пиш). Используя такие документы эпохи, как записки Павла Прусского и его сподвижника Прокофия, приходим к выводу о первостепенной важности «заграничного» фактора для лесковской трактовки деятельности Павла.

Ключевые слова: Лесков, Павел Прусский (Леднев), старообрядческая заграница, беспоповцы-бракоборы, религиозная эмиграция, старообрядческая мемуаристика

Summary: The article is an analysis of motifs of Leskov's journalism devoted to the sermons of Paul Prusky (Vilkomir, Pisz). Using such documents as Paul's and his associate Prokofij's notes, we conclude about the paramount importance of "foreign" factor for Leskov's interpretation of Paul's activities.

Key words: Leskov, Paul Prusky (Lednev), Old Believers abroad, bespopovtsy-marriage opponents, religious emigration, Old Believer memoirism

Прежде всего необходимо оговорить, что понятия «старообрядческая заграница», «старообрядческое зарубежье» мы используем не столько в суверенно-политическом смысле, сколько с позиций интуитивных представлений о «родной» и «чужой» стороне. И Царство Польское, и Литва, и Лифляндия фигурировали в просмотренных нами документах эпохи как чужбина, и в то же время как прибежище от религиозных гонений. Для Лескова фактор «нерусскости» этих земель также имел существенное значение.

Лесковская публицистика о деятельности Павла Прусского представляет собой важный материал для исследователя старообрядческого зарубежья в силу следующих обстоятельств.

Во-первых, Лесков – известный знаток старообрядчества. Жизнь писателя была разнообразно связана со староверием – с детства, проведенного на хуторе, со всех сторон окруженного старообрядческими селениями. За этим последовали годы странствий по России: «Три года провел в непрерывных разъездах [...] беспрестанно сталкиваясь с различными людьми, между которыми было очень много староверов» (Лесков 1996: 562). К личным обширным знакомствам в старообрядческой среде прибавились профессиональные занятия староверием – занятия и чиновника, и исследователя, изучившего основополагающие труды по старообрядчеству,

записывавшего фольклор староверов. Лесков работал в рижском архиве, где просмотрел множество документов по положению старообрядцев на западной окраине, в итоге подготовив обширный труд *О раскольниках города Риги*. Следствием всего этого был авторитет Лескова в мире староверия, и к нему приходили на дом для обсуждения насущных вопросов «начетчики со своими стаканами» (Лесков 1996: 575).

Во-вторых, свидетельство Лескова важно благодаря его личному знакомству с окружением Павла Прусского. Одним из примеров тому может служить следующий мемуарный фрагмент: «Я имел случай познакомиться с иноком Прокофием из павловского скита, и он в числе многих рассказов о житье-бытье наших староверных отшельников из Пруссии рассказывал, что живут они с Павлом в большой нужде, одним вспомоществованием из России, и из того Павел большую часть расходует на свои издания» (Лесков 1996: 557).

В-третьих, Лесков, с его чувством простонародного слова, запечатлел живые сценки, а главное – голоса старообрядчества. Художественные очерки Лескова, где важное место занимают рассказы старообрядцев, могут отчасти восприниматься как полевые экспедиционные записи.

Таким образом, статьи Лескова позволяют проследить процесс пропаганды воззрений Павла Прусского на брачный вопрос – пропаганды, которая далеко не случайно велась из-за границы. Как известно, инок Павел (Леднев) в 1852-1867 гг. был настоятелем Войновского монастыря (Восточная Пруссия, ныне Польша, д. Войново на Мазурских озерах). В середине 1850-х гг. он изменил федосеевским воззрениям на брак и стал допускать новоженцев на исповедь и общее моление, чем вызвал негодование наставников Преображенского кладбища в Москве. В 1868 г. основал в Иоханнесбурге (ныне г. Пищ) типографию, где печатались труды в защиту бессвященнословного брака (т.е. брака, совершаемого без священника).

До деятельности Павла Прусского в проблеме беспоповицкого брака было два слоя:

1) Эти невенчанные браки беспоповцев были, с юридической точки зрения, недействительны и зачастую фигурировали как «блудный брак». «Страшную, разрушительную трагедию для старообрядцев несло непризнание правительством их браков, – пишет историк староверия. – Сколько вследствие сего было семейных драм, сколько имущественных ссор, наследственных дряг и т. п.» (Мельников 1999: 268).

2) Среди самих беспоповцев-федосеевцев было сугубо отрицательное отношение к возможности брака в современности. Такое решение брачного вопроса и было отправной точкой для деятельности Павла Прусского.

Неблагополучие ситуации подтверждается документами той эпохи. Так, в 1817 г. поморец Степан Артемьев доносил духовному министру князю А.Н.Голицыну о «безобразиях, какие происходят у федосеевцев вследствие отрицания брака» (б/п 1875: 7).

Свидетельство Лескова помогает увидеть историческую ситуацию уже в живых голосах и картинах. В очерке *Инок Павел и его книги* (1864), предваряя свой рассказ о брачной «реформе» Павла, Лесков делает зарисовки, лейтмотивом которых становится неблагополучие в отношениях мужчины и женщины среди федосеевцев:

«федосеевцы живут без браков, в простой любовной связи, потому что „рука освященная рассыпалась и антихрист уже царствует в мире нечувственно” (то есть невидимо, невещественно). А как и любовные связи у них происходят под сурдинкой (любовница называется „посестрием”), связь с нею скрывается, и не только дети, являющиеся последствием этой связи, часто бросаются на произвол судьбы, но и само „посестрие”, насытив алчную чувственность своего побратима, весьма нередко безнаказанно оставляется им под самым ничтожным предлогом. [...] Естественно, что федосеевские женщины, находящиеся целую жизнь в таком эмансипированном положении, в котором уж нет оснований жаловаться на стеснение, чинимое обязательными отношениями, целый век дрожмя дрожат за свой завтрашний день. Они не смеют назвать детьми своих детей, не смеют даже указать виновника рождения этих детей, чтобы его не отлучили от молитвы, и страшно завидуют положению женщин, живущих в браке» (Лесков 1996: 545).

Подобные рассуждения «от автора» дополняются у Лескова монологами самих старообрядцев. Так, рассказывая о поразившем его дорожном случае, когда в старообрядческой деревне он увидел брошенную на произвол судьбы роженицу, Лесков дает слово пожилой староверке:

— А ты лучше вот что, — баба внушительно ударила меня рукою по колену, — ты старых людей послушай, что старые люди говорят. Они, миленький, больше нашего с тобой знают-то; жисть-то они ведут не нашу, что ни ступил, то согрешил. У нас теперь, я тебе скажу, есть духовник, старый, древний человек, отец Сигней. Далеко таки он живет, под сокрытием, знаешь, от псов-то от борзых, а только часто к нам наезжает. Так вот его послушай. Он все это тебе может рассказать. Ты вот говоришь, что хворых баб бросаем. Мы хворых не бросаем, а это скверна-то, скверна-то рожденная, так ее омыть нечем. В старину, как имели мы священство, не бросали, а теперь священства негде взять, — на небе оно, священство-то наше: венчать некому и молитвою от скверны рожденной очистить некому. Вот почему, голубь сизый, и обегает скверны-то этой и не прикасаемся к бабе-то, пока она в скверне. На все, милый, свой закон есть: старики тоже не с ветру уставляли. [...] Везде так, везде. Ты и не спорь. Скрозь так по селам. Точно, не хочу спорить, может быть, и есть такие, что не блюдутся, где наставник плох, или новшества тоже зашли, ну а у нас ни Боже мой! У нас насчет этого строго (Лесков 1996: 567).

Приведенный фрагмент демонстрирует тот религиозный барьер, который существовал в сознании старообрядца и не позволял ему оказать помощь женщине, мучающейся в родах. «Сердце-то мое, может, туда тоже рвется [...] да закон, закон у нас такой», — в этих словах Лесков запечатлел внутренний конфликт между сочувствием и страхом перед осквернением — конфликт, присущий мировоззрению старообрядцев-федосеевцев.

Религиозные расхождения в староверии («раскол в расколе» в формулировке Лескова) переданы в диалогической форме и воссоздают весь накал «богословского» диспута, слышанного писателем в Риге:

«А вы на крылус женатых зачем пущаете? — среда паузы спрашивает поморца рижанин, Абрам Нефедьев.

— Ну так что ж!

— Вы и уставщика женатого примете.

— Не все равно разве, — и очень примем. Сделай милость.

— Фу ты мерзость! — восклицает рижанин.

— Отчего так мерзость?

— Мерзость!

— Да отчего мерзость? Вы доведите это мне по писанию.

— Мерзость! Лучше пусть Бог знает что. — Рижский раскольник поднялся, выпрямился во весь свой рост, закрыл рукою глаза и, подумав секунду, произнес торжественным тоном: — Лучше не хочу видеть своей моленной, лучше хочу век ее не видеть и пропадать как собака, но пусть она не сквернится молитвой женатых. Променял Бога на жену, так не молись с рабом, блюдущим веру. Благодарю Бога, что еще видеть молящихся удостоен.

— А за углом хоть пять имей?

— Хоть десять. На то есть покаяние.» (Лесков 1996: 579).

Эти подробно выписанные сцены брачного неблагополучия в федосеевской среде готовят почву, чтобы показать роль Павла Прусского в оздоровлении ситуации: «А Павел-то хорошо, во сто раз лучше всех нас знает эти нравы» (Лесков 1996: 580), — утверждает писатель, подчеркивая значение биографических обстоятельств для формирования идей Павла, который, еще в раннем детстве, нагляделся на слезы матери и страдания других женщин в беспоповской среде.

Какие акценты расставляет Лесков, воссоздавая попытки Павла Прусского распространить свое гуманное учение о браке?

Прежде всего Лесков постоянно подчеркивает роль старообрядческого зарубежья, которое дает возможность для печатания и распространения книг инока Павла.

Во-первых, по Лескову, старообрядческая заграница — это место относительной религиозной свободы. Так, рижская община — идеал «желанной свободы» веры (Лесков 1996: 384). Если в России исповедание староверия вменяется в религиозное преступление, то «в Лифляндии со стороны гражданского начальства не было заявлено особенно ревностного содействия духовенству к искоренению раскола» (Лесков 1996: 396). Отдаленность от российских губерний и наличие иных религиозных традиций, по Лескову, становится благом для осуществления свободы совести: «Одна рижская община, благодаря своему отдаленному положению в Остзейском крае [...] сохранила до сих пор свое отдельное хозяйственное самоуправление...» (Лесков 1996: 386).

Во-вторых, старообрядческая заграница у Лескова – это место пристанища для изгнанников: «Гонимые своими православными соплеменниками, и эти раскольники скорее обращались к немцам, более полагаясь на их лютеранский индифферентизм, чем на веротерпимость русского православия» (Лесков 1996: 409). Таким образом, заграничные старообрядцы, по Лескову, – это изгнанники, что придает им черты библейского гонимого народа.

Ввиду такого двойного видения старообрядческого зарубежья деятельность Павла также имеет двойную подсветку.

С одной стороны, его книги, разъясняющие новый взгляд на брак, – это книги, в России запрещенные, незаконно привезенные из-за границы. Так, в очерке *О раскольниках г. Риги* Лесков пишет, что псковский старообрядец Хмелинский ему «подарил два томика сочинений Павла. Эти две книжки, напечатанные в Пруссии и привезенные контрабандою в Россию, были для меня дорогим приобретением. Они дали мне возможность близко познакомиться с замечательною личностью Павла и духом его учения» (Лесков 1996: 391). В очерке *Инок Павел и его книги* речь идет о том же: «Между книжным хламом, состоящим из груды всяких букварей, цветничков, псалтырей, часословов и проч., я нашел во Пскове три, достойные замечания, книжки потаенной или, лучше сказать, просто заграничной церковнославянской печати. Это старая книга страстей Христовых [...] и два тома сочинений инока Павла» (Лесков 1996: 511). «Книжки, напечатанные в Пруссии и привезенные контрабандою в Россию, книжки потаенной или, лучше сказать, просто заграничной церковнославянской печати» – так Лесков обозначает «закордонный» характер бытовавших в России книг инока Павла. Слово «потаенная» применительно к литературе в России с давних пор соотносится с понятиями «свободная», «не стесненная официальными запретами».

С другой стороны, жизнь Павла в Польше предстает в драматических тонах разлуки с родиной. В изображении деятельности Павла важную роль играет лексика изгнанничества. «Эмигрант Павел», «*expatrié*, анафема московский, анафема вилькомирский и опять *expatrié*», «эмигрировавший инок Павел» (Лесков 1996: 390,506).

Причем изгнанничество становится двойным. Не только в среде российских староверов Павел оказывается отщепенцем, но и живущие в Польше старообрядцы его также изгоняют за критику отеческих верований. В Польше Павел ощущал не только вражду московских единоверцев, но зачастую не находил поддержки и в своей общине: «[...] оскорбленный в многих общинах польского края и особенно в Вилькомире, где ему не хотели дать крова и приюта, он стал очень осторожен [...]» (Лесков 1996: 510).

Таким образом, у Лескова старообрядческая заграница предстает как, с одной стороны, место где возможна свобода совести, а с другой – нетерпимость и фанатизм староверов и там остаются в силе.

Публицистика Лескова, посвященная беспоповщицкому браку, уделяет достаточно места тактике Павла:

«Впоследствии я узнал, что бедный проповедник нередко заставляет себя делать многие уступки своим ученикам, любящим запреты, устанавливаемые в интересах веры [...] он стал очень осторожен и, опровергая своим ученикам ту или другую нелепость, кажется, всякий раз шепчет: „Много еще имам глаголати вам, но не можете ныне носить”. Он очевидно потворствует фанатизму, чтобы не потерять всякого влияния и не прослыть окончательным еретиком, как случилось с составителями последнего примирительного московского соборного послания. Приводя своих учеников к нравственной жизни с одной женщиной и к столь же нравственной заботе о детях, происшедших от этого „союза любви”, заставляя их уважать заботы человека о семье, а не отлучать за них и растолковывая им простой и прямой смысл многих писаний, о которых мы тоже с ним вместе потолкуем с читателями, он уж позволяет им дурачиться, зная, что вросшее годами сразу из лба не выковырнешь» (Лесков 1996: 510).

Художественные очерки Лескова, еще раз подчеркнем, вполне заслуживают стать материалом для исследователя старообрядчества, и подтверждением тому служат записи самого инока Павла Прусского и его сподвижника Прокофия, который так передает первые годы жительства в Польше:

«В первые годы нашего в Пруссии жительства мы принадлежали к безбрачному федосеевскому согласию, женатых не принимали на совокупное с нами моление, не допускали сообщения с ними в пище и питии. Неподалеку от нашего монастыря находилось несколько Русских деревень, тоже безбрачного федосеевского согласия: в этих деревнях были две федосеевские молельни. Возбранение брачной жизни в миру, среди молодых людей, приносило плоды нежелательные. Это заставило нас много подумать о федосеевском безбрачии и много у нас было об этом толков и споров. Наконец мы решились перейти на сторону брачных бесполовцев, и постановили допускать женатых на совокупное моление» (Прокофий 1883: 1-2).

Сам Павел Прусский писал, что по мере распространения его учения о браке старообрядческая обитель в Польше стала точкой притяжения для многих старообрядцев из России. Перечислив, по его слову, «ревностных мужей», староверских наставников из Каролишек, Перелазов и других мест, Павел пишет:

«Из Литвы они езжали ко мне, в прусскую обитель, погостить, почитать книги, поучиться, – и гостили месяца по три, по полугоду, а иногда по году и два. Они были участниками и свидетелями начавшихся в прусском монастыре рассуждений о том, что федосеевцы неправо учат, возбраняя в мире живущим брачную жизнь, отвергая чувственное, во плоти, пришествие на землю пророков Илии и Эноха, также чувственное бытие последнего антихриста, и отрицая вечное существование новоблагодатного священства и тайн тела и крови Христовы» (Павел 1870: 2).

Благодаря этому свидетельству можно делать вывод, что старообрядцы в Польше были в то время отнюдь не в изолированном положении среди иноверцев. Новаторские идеи Павла были импульсом живого религиозного общения для старообрядцев из разных мест; и сам Павел часто ездил в Россию – в Петербург и другие города.

Необходимо заметить, что проповедь законности брака была связана с другими важнейшими вопросами вероисповедания. Как писал инок Павел,

«[...] названные выше лица, приняв учение о браке, распространяли его между старообрядцами. Это учение много наделало шума в беспоповском мире, особенно по литовскому краю, – наставники со всей Литвы съезжались неоднократно в одно место, делали соборы, и народ с разных мест приходил толпами; не один раз и меня вызывали из Пруссии на эти соборы. Наставники беспоповские всячески старались погасить учение о браках; но оно возрастало по всей Литве и безбрачие подавляло в конец. Вместе с учением о браке, полегоньку распространялось и учение о приходе пророков Илии и Эноха, о вечности новоблагодатного священства и тайн» (Павел 1870: 3).

Записки Прокофия, соратника Павла Прусского, могут послужить фактографическим комментарием к художественным очеркам Лескова – доказательством того, что исследователь старообрядчества и художник шли в Лескове рука об руку.

Так, Прокофий, вспоминая свои первые месяцы на польской земле, выделяет прежде всего те моменты, в которых он выступал против некоторых традиционных представлений о скверне:

«[...] когда приехал в Пруссию в обитель, нашел там одного филипповца, пребывающего в обители за неимением филипповской, отца Елеазара, горячего филипповского ревнителя, с которым у меня была непрестанная борьба о крещении младенцев. Отец Елеазар [...] настаивал: „Как-де можно младенца крестить! Отец и мать – новожены, блудники: будешь потакать их греху”. Я ему отвечивал: „А не будет греха – младенец умрет некрещен?” Отец Елеазар говорил: „А , что-де мне за грех! Грех отцу с матерью, – с них Бог взыщет, почто они не расходятся: пусть разойдутся, мы и окрестим младенца”» (Прокофий 1883: 8).

Наряду с теологическими спорами, записки Прокофия содержат и важный этнографический материал, позволяющий судить об обычаях, распространенных среди староверов разных толков:

«Но такому притязанию – у филипповых не крестить младенца, а у федосеевых не кормить грудью – подлежат одни брачные, как явные по-ихнему блудники и нераскаянные, а родящие девицы, как не имущие при себе явных сожителей, те все такого притязания освобождаются [...]» (Прокофий 1883: 10).

«Федосеевцы же, имеющие жительство в Польше, около Сувалок, и в Ковенской, Виленской и прочих губерниях, довольно намучившись с хворыми младенцами, отымая их от груди, придумали напоследок, чтобы помочь беде, такое средство: когда окрестят младенца, тою же водою, в которой крестили его, тут же в купели, измоет мать сосцы свои и потом уже, без всякой опаски, как очищенными, питает ими младенца» (Прокофий 1883: 11).

Рассмотренный материал позволяет сделать следующие выводы:

Говоря о благодетельной роли трудов Павла – как *Царского пути*, так и *Сборника о браках* – Лесков подчеркивает их заграничное происхождение, что свидетельствует о невозможности открытой проповеди Павла Прусского в российских губерниях.

Старообрядческая заграница предстает у Лескова как область религиозной свободы. Благодаря этому старообрядческое зарубежье – место быстрого вызревания новых религиозных идей в староверии; место, где возможно старообрядческое книгопечатание; место, откуда есть возможность распространять новые идеи о браке (как в устной, так и в печатной форме). Поэтому необходимо признать значительную роль Польши в судьбах российского староверия, прежде всего в решении вопроса о браке.

Очерки Лескова позволяют сделать вывод о распространении книг Павла Прусского не только в столицах, но и в российской провинции.

Новое учение о браке и в интерпретации Павла Прусского, и в интерпретации Лескова – это прежде всего акт сочувствия женщине и ее младенцу (мотивы женской и детской незащищенности проходят у них первым планом).

Публицистика Лескова способствовала известности Павла Прусского и распространению его проповеди уже в совсем иной, светской и образованной, среде: впервые очерк *Инок Павел и его книги* был напечатан в таком популярном издании, как «Библиотека для чтения».

Литература:

- б/п., 1875, *Малоохтинское поморское кладбище*, «Церковно-общественный вестник», 1875, № 69.
- Лесков Н.С., 1996, *Инок Павел и его книги*, [в:] Лесков Н.С., *Полное собрание сочинений в 30 т.*, Москва, т. 3, с. 544-588.
- Лесков Н.С., 1996, *О раскольниках г. Риги, преимущественно в отношении к школам*, [в:] Лесков Н.С., *Полное собрание сочинений в 30 т.*, Москва, т. 3, с. 384-460.
- Мельников Ф.Е., 1999, *Краткая история древлеправославной (старообрядческой) церкви*, Барнаул.
- Павел (Леднев), 1870, *Описание моего путешествия к литовским старообрядцам в конце 1869 и в начале 1870 года*, Москва.
- Прокофий, 1883, *Воспоминание*, Москва.

Григорий Поташенко
(Вильнюс, Вильнюсский университет, Литва)
Мари-Лиис Паавер

Иконы Ивана Михайлова в вильнюсском Покровском храме: зрелый период творчества

Ivan Mikhailov's icons in the Pokrov church in Vilnius: the mature period

Резюме: Главная цель статьи – дать углубленное объяснение значения иконного наследия старообрядческого иконописца Ивана Ипатьевича Михайлова (1893–1993) в вильнюсском Покровском храме в зрелый период его творчества в контексте иконописной традиции XX в. Покровский храм в Вильнюсе – это главный духовный центр староверов современной Литвы, а в 1920–1930-е гг. Вильнюс, тогдашний Вильно, был центром староверов-поморцев Польши. В вильнюсском Покровском храме хранится самое богатое собрание работ Ивана Михайлова в Литве и за рубежом. В этом храме мы выявили не менее 81 его икону. Как показывает анализ его работ в этом храме, к зрелому периоду творчества Михайлова – 1930–1950-е гг. – можно отнести около 40 его икон. Среди них видим немало лучших работ этого вильнюсского мастера на протяжении всего его долгого творчества.

Ключевые слова: Иван Ипатьевич Михайлов, старообрядческая иконопись, Покровский храм, вильнюсский иконописный центр

Summary: This article provides a deeper insight into the importance and share of the icon painting heritage of the Old Believers' icon painter Ivan Ipatievich Mikhailov (1893-1993) in the frame of the icon painting tradition of the 20th century. The Church of the Protection of the Holy Virgin in Vilnius, being the main spiritual centre of the Old Believers in modern Lithuania, was once, in the 1920s-1930s (Wilno) the centre of the Pomorian Old Believer in Poland. There is the richest collection of Mikhailov's icons from his different working periods in Lithuania and abroad (81 icons) in the Protection Church in Vilnius. As shows our analyses of this collection, 40 icons belong to on the mature period of Mikhailov creation in the 1930s-1950s. Many of these icons belong to the high peak of Mikhailov creation.

Key words: Ivan Ipatievich Mikhailov, Old Believer icon painting, Old Believer Church of the Protection of the Holy Virgin, Vilnius icon painting center

Главная цель статьи – дать углубленное объяснение значения иконного наследия старообрядческого иконописца Ивана Ипатьевича Михайлова (1893–1993) в вильнюсском Покровском храме в зрелый период его творчества в контексте иконописной традиции XX в.

Некоторые вопросы, затрагиваемые и в настоящей статье, были рассмотрены в наших исследованиях последних лет, посвященных иконописной деятельности этого крупного иконописца XX в. (Паавер, Поташенко 2014; Паавер, Поташенко 2015;

Паавер, Поташенко 2016). В них дается более последовательный и более детальный биографический и искусствоведческий анализ жизни и творчества этого иконописца. Михайлов прожил почти сто лет. 82 года из них писал иконы. Он был плодотворным мастером и написал, вероятно, несколько тысяч икон. Его работы, прежде всего зрелого и нередко позднего периода, отличались высоким качеством письма.

Покровский храм в Вильнюсе – это главный духовный центр староверов современной Литвы, а в 1920–1930-е гг. Вильнюс, тогдашний Вильно, был центром староверов-поморцев Польши. Однако в этом вильнюсском храме сохранились михайловские иконы, написанные в разные периоды его творчества, но в художественном отношении самые интересные и ценные иконы – это его работы зрелого периода. Всего, в нашем понимании, можно выделить четыре таких периода. Ранний продолжался с 1912 г. (или со времени первых уроков по иконописи в 1905 г.) по 1929 г.; зрелый – 1930–1950-е гг.; поздний – 1960-е – начало 1980-х гг.; последнее десятилетие – приблизительно с 1982/1983 г. до 1991/1992 г., поскольку в самые последние годы Михайлов уже не писал икон (Паавер, Поташенко 2016).

Для нашей темы следует отметить важный момент. В вильнюсском Покровском храме хранится самое богатое собрание работ Ивана Михайлова в Литве и за рубежом. В этом храме мы выявили не менее 81 его икону (Опись 2013–2016). Как показывает анализ его работ в этом храме, написанных в 1930–1950-е гг., приведенный в данной статье, к этому периоду творчества Михайлова можно отнести около 40 его икон. Кроме икон, здесь находится также немного религиозных картин и картин-лубков, написанных Михайловым, хотя они не имели большого значения в творчестве мастера.

Вильнюсский иконописный центр сыграл важную роль в развитии и сохранении иконописной традиции староверов в балтийском регионе. И продолжает играть важную роль в настоящее время, как отчасти и Рижский иконописный центр, где работает старообрядческий иконописец и реставратор Дмитрий Лащетко (род. в 1977 г.). Тогда как, например, Раюшский центр прекратил свою деятельность уже в 1930-е гг. Но возобновил деятельность Даугавпилсский центр, в котором в настоящее время работает ведущий иконописец Николай Портнов (родился в 1958 г.), ученик И. И. Михайлова.

Уточним хронологию. Вильнюсский центр начал действовать в начале XX столетия, когда в 1901 г. в Вильнюсе был освящен второй храм – ныне действующий Покровский храм. Ведущий мастер этого центра в XX в. был Иван Ипатьевич Михайлов. Кроме него, в этом центре работал Федор Романов (1870-е? – около 1951), ставший его первым местным иконописцем (Паавер, Поташенко 2014: 22–23), а ныне здесь иконы пишут старообрядческий мастер Георгий Яковлев (родился в 1961 г.) и Лаврентий Коваленко (родился в 1953 г.). Однако Михайлов с 1929 г. на протяжении более чем 60-ти лет был ведущим иконописцем этого центра.

Непосредственные корни творчества Ивана Михайлова в Дисненском иконописном центре, который находится в северо-западной части современной Беларуси (земли бывшего Великого княжества Литовского). Будущий иконописец родился в деревне Пента Дисненского уезда Виленской губернии Российской империи в 1893 г. Здесь под руководством своего родного дяди Ивана Васильевича Михайлова (около 1877 – около 1924) он начал свою иконописную деятельность. В 1929 г.

Вильнюсская старообрядческая община пригласила И. И. Михайлова постоянно жить и работать в Вильнюс (тогда Вильно), духовный центр староверов-поморцев тогдашней Польши.

Уже в 1930-е гг. к И. И. Михайлову пришло широкое признание староверов Польши, включавшей восточную часть Литвы и запад Беларуси, и некоторая международная известность, когда он писал иконы по заказам во Францию и США. После 1945 г. в СССР его хорошо знали главным образом староверы-беспоповцы, узкий круг ценителей религиозного искусства и горстка людей, посвященных в дело иконописи.

Религиозная свобода и творческий подъем в 1930-е гг.

Именно в 1930 г. начинается зрелый период творчества И. И. Михайлова. В этом году им была написана первая точно датированная икона – *Святой Никола Чудотворец* (более ранние его работы пока не выявлены), находящаяся в Покровском храме в Вильнюсе.

Характерная черта зрелого периода творчества Михайлова – одиночество его как иконописца, конечно же, одиночество условное. В 1930-е гг. в Польше, как и в Литве, Латвии и Эстонии одновременно с Михайловым работали другие староверческие иконописцы, однако он превзошел их не только своим долголетием и своей творческой плодовитостью, оставив огромное иконное наследие. Тогда в Литве и Польше эпизодически писали иконы Федор Романов и Максим Шмурыгин (1886–1984), в Латвии – Константин Павлов (1907–1976), Максим Белогрудов (1907–1985), в Эстонии – Гавриил Фролов (1854–1930), Пимен Софронов (1898–1973; он уехал в 1929 г. в Ригу, затем во Францию), также Марк Солнцев (1899–1957) и Ефим Кекишев (1892–1980?) (подробнее биографии этих иконописцев см. Барановский, Поташенко 2005; Морозова, Поташенко 2010). Это имена лишь наиболее известных местных иконописцев.

По более поздним свидетельствам, Михайлов в то время писал в основном яичной темперой (использовал сухие пигменты), а при золочении накладывал сусальное золото. Именно тогда в работах Михайлова стали проявляться черты, свойственные иконописной манере зрелого периода: гармоничность общей композиции, мягкое моделирование форм ликов и фигур, обширная плавь, тонкие переходы слоев охрения и тщательная прорисовка деталей.

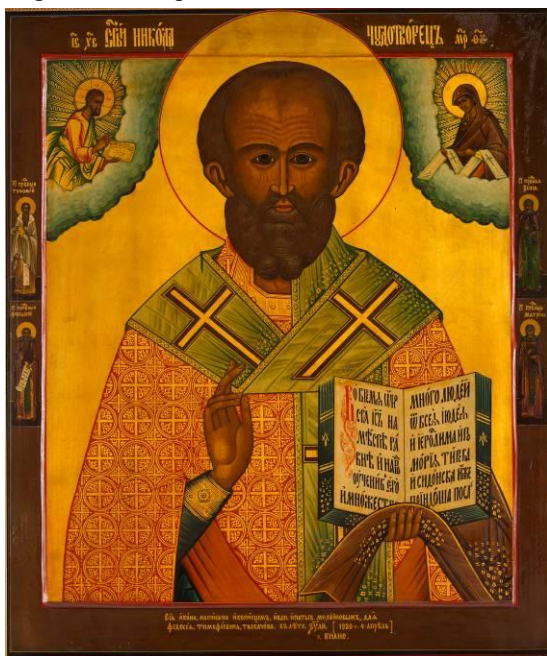
Михайлов, вероятно, не пользовался всем арсеналом технических приемов, как это делал, например, Г. Фролов, прошедший ученичество во Мстере, Москве и других важных иконописных центрах старой России (Паавер 2013; Paaver 2016). Выразительности и духовности, т. е. цельного восприятия иконы как молитвенного образа, он добивался иными средствами. Помимо гармонии общей композиции и теплоты красок, большое значение для него имело добротное изображение типажей.

В начале зрелого периода Михайлов особенно любил многоцветный колорит икон. Он чаще использовал киноварный (красный, ярко-алый), коричневый и сине-зеленый цвета. При этом одежды, горки и фон икон имели различные оттенки коричневого – от темно-коричневого до светло-шоколадного. Пример тому – икона *Господь Вседержитель* (120×84 см; 1938–1939 гг.; Паавер, Поташенко 2014: илл. 7) из

Вильнюсского храма. В то время доличное, т. е. одежды, облака, разные предметы и части фона икон, он чаще расписывал сине-зеленым цветом различных оттенков – от темно-синего до оливкового. Мы видим это на иконе Святого Николы или в образе трех вильнюсских мучеников. Иногда появлялся ярко-розовый цвет, как, например, на иконе архидиакона Стефана.

Заметно выделяясь на фоне других школ и направлений старообрядческой живописи в вильнюсском Покровском храме, работы Михайлова носят ярко выраженные признаки дисненского письма, которое он и представляет, особенно в начале зрелого периода. Вместе с тем иконописец в своем творчестве частично отходит от сознательной архаизации и приверженности сложившимся иконописным формулам.

Именно в эти годы складывается самостоятельный иконописный стиль Михайлова. В этом на равных началах участвуют три разноплановых элемента: традиционная иконописная школа, тяготение к теплому колориту – по большей части сочетанию темно-коричневых, золотистых и красно-оранжевых оттенков – наряду с этим пристальный интерес к душевному состоянию персонажей.



Илл. 1. И. И. Михайлов. *Святой Никола Чудотворец*. 1930 г. Вильнюсская старообрядческая община.

Святой Никола Чудотворец (66×56 см; 1930 г.; Паавер, Поташенко 2014: илл. 1) – одна из лучших работ И. Михайлова конца раннего и начала зрелого периода творчества. Иконография и композиция святого традиционны. На пояском изображении святой Никола предстает в епископском облачении (фелони). Изысканно и мастерски написаны личное Николы и его одеяния. Твердость и сосредоточенность во взгляде небольших глаз, высокий, изборожденный морщинами лоб, густая борода и брови выдают в Николе не только защитника христианской веры, но и целителя, скорого помощника и заступника, способного вымолить прощение людям перед Богом. Особенность иконы – в обильном для Михайлова золочении, свойственной его работам в 1930-е гг.

В 1931 г. Михайлов написал *Воскресение Христово с праздниками (12 клейм)* (54×46 см; Паавер, Поташенко 2014: илл. 2). В 12 небольших клеймах воплощен целый мир образов, это яркий пример умения иконописца показать духовную ценность религиозной практики церковного богослужения.

Затем он пишет два выносных Креста-распятия. В 1932 г. распятие для Вильнюсской общины заказал известный наставник Симеон Егупенок. Другое распятие кисти Михайлова в 1933 г. принес в дар вильнюсскому храму член ВСС в Польше Осип Матвеев. Оба креста хорошо сохранились и уже более восьмидесяти лет служат Вильнюсской общине во время важных церковных церемоний – крестных ходов.

Цикл из шести икон в рост (все они одного размера – 110×50 см; Паавер, Поташенко 2014: илл. 10–15) в Покровском храме – шедевр начала зрелого периода творчества Михайлова. В центре этой композиции *Господь Вседержитель*, слева от него *Святой Архистратиг Гавриил*, затем *Святой Первомученик архидиакон Стефан*, справа *Святой Архистратиг Михаил*, затем *Святой Никола Чудотворец*.



Весь этот цикл икон отличают величественность и монументальность, позы фигур предельно статичны, композиции симметричны (лишь архангелы развернуты на три четверти). Вся группа икон воспринимается как единое целое, объединенное высоким уровнем исполнения, выдержанностью стиля и манеры письма. Лишь Богородица немного отличается от других икон цикла (эта икона и находится в другом помещении) – Ее одежда расписана более скромно. Все работы выполнены в красочном и теплом колорите, и, что особенно важно, каждому образу сообщено состояние внутренней подвижности и одухотворенности.

Святой Архистратиг Михаил из того же цикла, несомненно, одна из самых чарующих икон И. Михайлова. Архангел Михаил на этой иконе представлен в традиционных парадных облачениях византийского двора. Он изображен в полный рост, в трехчетвертном повороте. Лик архангела обращен к Спасителю, его освещают тонкие световые штрихи. Положение мощных плеч, покрытых красно-оранжевой мантией, подчеркивается асимметрией крыл, которая создает внутреннее движение, проникнутое чарующим величием и кротостью.

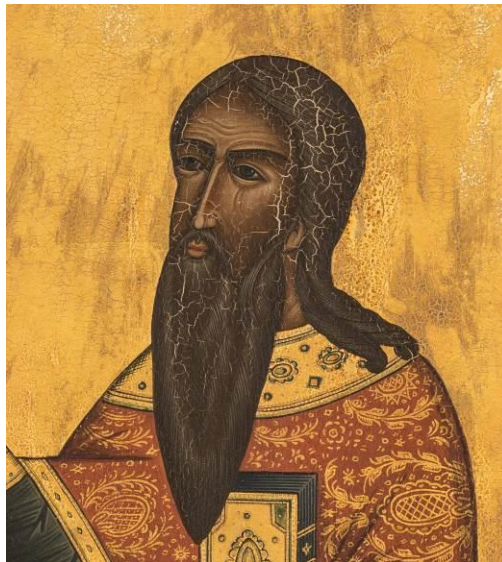
Илл. 2. И. И. Михайлов. *Святой Архистратиг Михаил*. 1930-е гг. Вильнюсская старообрядческая община.

Видимо, в 1930-е гг. Михайлов написал еще две иконы для Покровского храма: *Покров* и *Воздвижение креста*. *Покров*, размещенный на внешней (северной) стене колокольни, – храмовая икона, поскольку храм в 1901 г. был освящен на Покров день (14 октября). Как и *Покров*, *Воздвижение креста* находится на стене колокольни, но на южном ее фасаде.

Михайлов тогда был в творческом подъеме. В то же время он по-новому подходил и переосмысливал сложившуюся традицию старообрядческой иконописи. Это хорошо прослеживается на двух работах Михайлова середины 1930-х гг. – *Протопоп Аввакум* (86×35,5 см; Паавер, Поташенко 2014: илл. 6) и *Епископ Павел Коломенский* (86×35,5 см; Паавер, Поташенко 2014: илл. 5). Они были новым вариантом молитвенных образов, своего рода «парсунскими» иконами. Мы видим, как «средневековое» и каноническое изображение святого переходит у беспоповцев первой половины XX в. в икону-портрет особо чтимого персонажа.

Уже в 1930-е гг. мастерство вильнюсского иконописца Ивана Михайлова оценили его современники в Польше и знатоки русской иконописи во Франции и США. Михайлов мог знать о деятельности известного общества «Икона» в Париже, созданного в 1927 г. по инициативе Владимира Павловича Рябушинского, из старообрядческой печати, в частности рижского журнала «Родная старина» (1927–1934 гг.). Так в 1928 г. в «Родной старине» (№ 5/6: 142) появилось черно-белое изображение иконы *Сеятеля* П. Софронова, а весь номер журнала был посвящен истории и почитанию «древнерусской иконописи».

Общество «Икона» последовательно возрождало традиции «древнего русского иконописания», противостоя существующей ориентации на иконы в духе В. М. Васнецова или академического письма XIX века. В 1933 г. при Обществе была образована иконописная артель, благодаря ее деятельности на протяжении десятилетий сложилась особая «парижская школа» иконописания. Основы этой школы заложили иконописцы П. М. Софронов, П. М. Федоров, Г. В. Морозов.



Илл. 3. И. И. Михайлов. *Протопоп Аввакум* (фрагмент). Середина 1930-х гг. Вильнюсская старообрядческая община.

Выявление иконы как феномена высокой культуры и важной основы православного мировоззрения было также неординарным событием для староверия Польши и стран Балтии, также всего русского зарубежья. Они словно заново осознали, что русская икона имеет особую религиозную и художественную

ценность, а староверы сыграли и тогда продолжали играть важную роль в сохранении «древних» традиций иконописи.

В глазах русского зарубежья 1930-х гг. староверы продолжали играть важную роль в развитии иконописи. Неслучайно, в 1931 г. Софронов, старовер из Причудья (Эстония), остался после Международного съезда иконописцев в Париже и стал во главе школы-артели иконописи при обществе «Икона». Затем, в 1939 г. именно Софронов был приглашен Ватиканом для подготовки Всемирной выставки христианского искусства (Kotkavaara 1999; Robson 2008–2009). В построенном для целей выставки православном храме он написал пятирядный иконостас из 54 образов.

В 1930-х гг. Пимен Софронов, ученик Г. Фролова из Раюшского центра в Эстонии, был восходящей звездой русской иконописи в Европе. В глазах вильнюсского мастера Софронов был примером для подражания. Именно под влиянием авторитета причудского мастера, волею судеб оказавшегося в Западной Европе, Михайлов, видимо, написал в середине 1930-х гг. свой образ *Сеятель* (56×46 см; Паавер, Поташенко 2014: илл. 9). Кроме того, *Сеятель* Михайлова стал хорошей иллюстрацией встречи (видимо, первой) и переплетения творческого пути двух мастеров и двух старообрядческих школ иконописи – Раюшской (Причудской) и Вильнюсской.

Вероятно, в 1938–1939 гг. Михайлов написал икону *Господь Вседержитель* (120×84 см; Паавер, Поташенко 2014: илл. 7), с 2000 г. хранящуюся в притворе Покровского храма в Вильнюсе. Этот образ необыкновенно силен благодаря не только качеству исполнения, но и своему достаточно большому размеру. Этот тип иконы наделен большой психологической выразительностью, а его композиция – лишь одна крупная фигура Христа на троне по центру иконы – позволяла создавать монументальные образы с глубокой эмоциональной насыщенностью и духовной энергией.

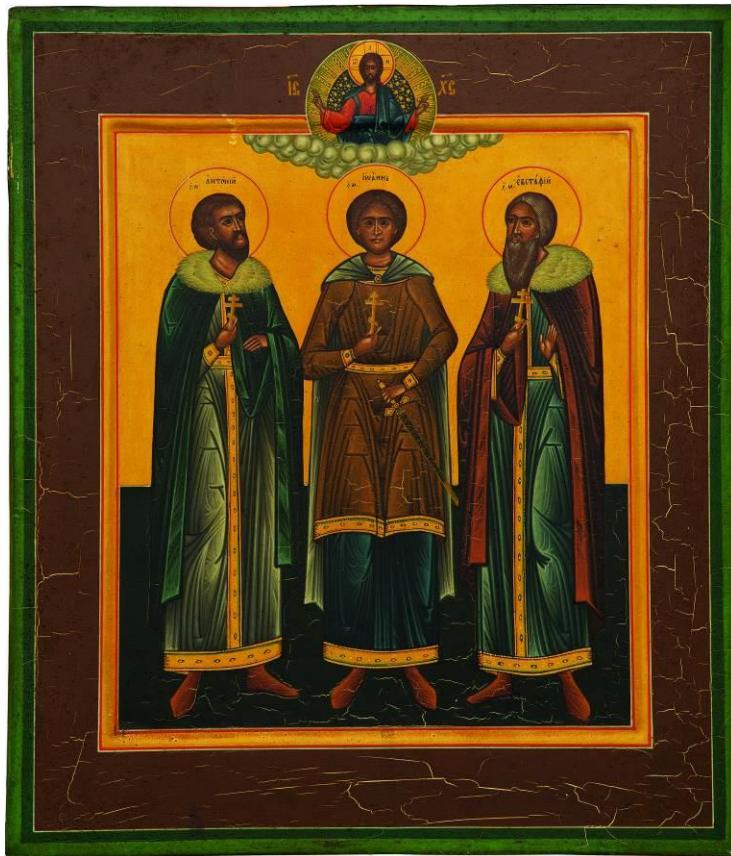
Иконы И. И. Михайлова в Покровском храме: 1940–1950-е гг.

1939–1945 гг., как и послевоенный период для оккупированной Литвы в годы правления Сталина, был сложным временем также для иконописной деятельности Михайлова. Он с семьей жил в Вильнюсе и продолжал заниматься иконописью, но в годы Второй мировой войны он, кажется, не писал икон для Вильнюсского храма.

В 1945–1990 гг. Вильнюс с Иваном Михайловым во главе (здесь начали работать также другие иконописцы) был одним из заметных и активно действующих очагов традиционной иконописи в СССР. Как и в конце 1940-х – 1950-е гг. после ожесточенной антирелигиозной борьбы и массового уничтожения церковного искусства, в 1960-е – начале 1980-х гг. иконопись в СССР теплилась лишь в узком кругу сподвижников и специалистов-реставраторов в отдельных местах – например, в Загорске¹, Новгороде, Псково-Печерском монастыре, Ленинграде, Ветке (до середины XX в., близ Гомеля в Беларуси), Минске (с конца 1970-х гг.) и Злынке (Брянская

¹ В Загорске, где в 1946 г. вновь была открыта Троице-Сергиева Лавра, работала Мария Николаевна Соколова (монахиня Иулиания, 1899–1981). В 1958 г. в Лавре она организовала иконописный кружок (см. Монахиня Иулиания 1998; Евсеева, Комашко, Красилин 2002: 233–237).

область России)², Риге³ и Краславском районе Латвии⁴, Тарту (до смерти Г. Солнцева в 1957 г.).



Илл. 4. И. И. Михайлов. *Три виленских мученика*. 1947(?) г. Вильнюсская старообрядческая община.

Потому значение вильнюсского художественного центра выходит далеко за рамки староверия и границ Литвы. Другое дело, что известность иконописной деятельности И. И. Михайлова в Вильнюсе была ограниченной, а уровень ее изученности долго оставался недостаточным.

В послевоенной советской Литве, как и во всем СССР, при Сталине интенсивно насаждали гибридное мировоззрение, «социалистическое» и руссоцентричное, продолжая создавать «советского человека». Но традиционному религиозному мироощущению, которое сохраняли русские староверы в 1920–1930-е гг. в Литве и Польше, там не было места. Отсюда и внутренний протест Ивана Михайлова, иконописца и верующего человека, против антирелигиозной советской политики. Он

² Подробнее об иконописании в Ветке и Злынке, где иконы писал М. Г. Долгов (начало XX в. – 1970-е гг.) см. Нечаева 2002: 225; Нечаева 2008: 48; Нечаева, Баженова 2012.

³ Тогда в Риге работали два местных старообрядческих иконописца – К. Павлов и С. Быкадоров (Морозова, Поташенко 2010: 121–124).

⁴ Здесь работал М. Белогрудов и Е. Осипов (Александрова 2010).

не был готов полностью принять причудливую смесь идей официального марксизма-ленинизма, пролетарского интернационализма и советского руссоцентричного патриотизма. Он скорее был сторонником традиционного руссоцентризма (этничности) с яркими элементами христианского мировоззрения и политической лояльностью, нередко свойственной меньшинствам, в том числе русским староверам Литвы и Польши.

Ивану Михайлову предстояло жить во «внутренней эмиграции» и продолжать писать иконы, по возможности ограничивая свое участие в официальной общественной жизни. Он открыто не протестовал и не угрожал режиму, но и не шел строем, нога в ногу с советской властью. В советскую эпоху он создавал «несоветскую», иную, христианскую культуру, становясь тем самым частью непростой полудозволенной советской действительности.

В послевоенные годы люди в советской Литве страдали не только от разрухи, их мучил не только страх перед репрессиями и ссылками в Сибирь – в городах не хватало продуктов. Как могла, помогала и Вильнюсская старообрядческая община. В 1946 г. на ее средства И. Михайлов обновил икону *Покрова Пресвятой Богородицы* на северной стене колокольни Покровского храма, о чем свидетельствует надпись на иконе.

Всего в 1940–1950-е гг. Михайлов мог написать для вильнюсского Покровского храма около 20 икон, которые находятся здесь в настоящее время.

Малым шедевром можно назвать небольшую икону *Три виленских мученика* (35,5×30,5 см; Паавер, Поташенко 2014: илл. 21), написанную уже после Второй мировой войны – видимо, в 1947(?) г. Обращение Михайлова к образу мучеников Антония, Иоанна и Евстафия, казненных в Литве в XIV в., несомненно, было связано с возвращением в 1946 г. их мощей в Вильнюс в православный храм Святого Духа. В 1947 г. исполнилось 600 лет со дня их мученической смерти и, видимо, тогда Михайлов и написал эту икону, которая стала первым и успешным его обращением непосредственно к литовской (виленьюсской) теме. Иконография *Трех виленских мучеников* была традиционной, восходящей к иконописному подлиннику, сохранившемуся у Михайлова еще от его учителя-дяди (ср. Подлинник иконописный 1904: 134; также см. Интервью с Яковлевым 2012–2015).

Видимо, после 1945 г. Михайлов для написания икон вместо деревянных досок иногда стал использовать фанеру, как более твердый и устойчивый к трещинам и деформации материал. Так, к концу 1940-х – 1950-м гг. можно отнести поясной образ *Святой Никола Чудотворец* (54,5×44,5 см): мастерство, с каким выписаны одежды святого и личное, было присуще Михайлову в зрелый период. Иконография и композиция образа – традиционные, но выполнен он на фанере.

В иконах Михайлова, написанных в эти два десятилетия, сохраняется высокое качество письма, а также детальная прорисовка престола, архитектуры и декора строений мелким орнаментом. В вильнюсском Покровском храме можем увидеть, с какой тонкостью выписано личное на иконе *Господь Вседержитель* (1952 г.; 62×45,5 см; Паавер, Поташенко 2014: 193, илл. 28). Там же находится добротный выполненный образ *Вседержитель с предстоящими* (до 1953 г. (?)).



Илл. 5. И. И. Михайлов. *Распятие Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа*. 1950-е гг. Вильнюсская старообрядческая община.

Великолепна большая икона *Распятие Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа* (137×108,5 см; Паавер, Поташенко 2014: 196, илл. 31) из притвора Покровского храма, написанная, предположительно, в 1950-е гг. У подножия Христа – тщательно расписанный многоликий Иерусалим с его высокими стенами, многочисленными домами и дворцами, декорированными растительным узором. Среди художественных особенностей этой иконы можно отметить тщательно, детально написанные фигуры персонажей и эстетичность, гармоничность восприятия облика целого города, расписанного разными пастельными тонами. Внимание к нежным пастельным тонам и особая выразительность фигур также характерны для иконописной манеры Гавриила Фролова, о котором в последствии Михайлов много слышал и хорошо отзывался.

Заключение

1930–1950-е гг. были одними из лучших в творчестве иконописца Ивана Михайлова. Это были годы зрелого периода и творческого подъема этого иконописца, хотя годы Второй мировой войны и послевоенный период был очень непростым. Тогда он написал множество добротных икон для вильнюсского Покровского храма, как и для многих поморских храмов Польши, затем Литвы и местных староверов. Кроме того, в 1930-е гг. Михайлов выполнял заказы для староверов Эри в Пенсильвании (США) и писал для частных заказчиков в Польше, Франции и США, а в 1940–1950-е гг. – для староверов Латвии и Беларуси в тогдашнем СССР.

Храмовой комплекс Покровской церкви в Вильнюсе – это и не только храм-музей икон Михайлова, но в то же время и микромир старообрядческой иконописной традиции Литвы XX в. Еще ранее нами впервые было выявлено, что к зрелому периоду творчества Михайлова – 1930–1950-м гг. – можно отнести около 40 его работ. Это почти половина михайловского иконного наследия в этом храме. Следует отметить, что это самое крупное собрание его икон зрелого периода в Литве и за рубежом.

Важно подчеркнуть, что среди них мы видим одни из лучших работ этого вильнюсского мастера на протяжении всего его долгого творчества. Среди таких михайловских работ – первая известная (также первая датированная) икона *Святитель Николай Чудотворец* (1930 г.), *Сеятель*, *Протопоп Аввакум*, группа из шести икон, написанная в 1930-е гг., также – *Три виленских мученика* и *Распятие*, написанные в конце 1940-х и 1950-е гг.

Иконография написанных Михайловым икон в зрелый период была традиционной, за редким исключением он использовал лишь деревянные доски. Михайлов следовал локальной традиции старообрядческой иконописи, ориентированной главным образом на канонические образцы русской иконописи в России и Великого княжества Литовского XVII – первой трети XX вв. В конце 1940-х – 1970-е гг. появляются работы, в которых он, возможно, обращается также к русской иконописи XVI в. и XII в.

Пентовский, затем Вильнюсский иконописец И. И. Михайлов был своего рода связующим звеном между двумя периодами подъема (возвращения) иконописи – в начале и в конце XX столетия. Он стал символом непрерывности служения русской канонической (старообрядческой) иконописи в XX в.

Источники:

Интервью с Яковлевым Георгием Георгиевичем (родился в 1961 г.), Вильнюс.

Интервью с ним и устные рассказы, 21 февраля 2002 г., 2012–2016 гг. Записал Г. Поташенко, Личный архив Г. Поташенко (Вильнюс).

Опись 2013–2016 – *Опись икон И. И. Михайлова в Вильнюсском Покровском старообрядческом храме*. Опись и фотофиксация проведена Мари-Лиис Паавер и Григорием Поташенко. Сентябрь–ноябрь 2013 г., май–август 2014 г., 2015–2016 гг., Личный архив Г. Поташенко (Вильнюс).

Подлинник иконописный, 1904, Изд. С. Т. Большакова под ред. А. И. Успенского, Москва.

«Родная старина», 1997 (1928), № 5–6.

Литература:

Kotkavaara K., 1999, *Progeny of the Icon: Émigré Russian Revivalism and the Vicissitudes of the Eastern Orthodox Sacred Image*, Åbo.

Paaver M.-L., 2016, *Eesti vanausuliste ikoonimaal /Иконопись старообрядцев Эстонии = The icon painting of Estonian Old Believers*, [в:] Plaat J., (Toim), *Vene vanausulised ja nende pühakojad Eestis* = Плаат Я.. (составитель), *Русские старообрядцы*

- Эстонии и их храмы* = Plaat J., (ed.), *Russian old believers and their sacral buildings in Estonia*, Tallinn, с. 259–285.
- Robson R., 2008–2009, *Tradition and Transfiguration in the Iconography of Pimen Sofronov*, «Modern Greek Studies Yearbook», № 24/25, с. 1–38.
- Александрова В.А., 2010, *Иконография* (компьютерный набор), Рига.
- Барановский В., Потащенко Г., 2005, *Староверие Балтии и Польши: краткий исторический и биографический словарь*, Вильнюс..
- Евсеева Л., Комашко Н., Красилин М. и др., 2002, *История иконописи. Истоки. Традиции. Современность. VI–XX века*, Москва.
- Монахиня Иулиания (М. Н. Соколова), 1998, *Труд иконописца*, Свято-Троицкая Сергиева лавра.
- Морозова Н., Потащенко Г., 2010, *Старообрядческая иконопись в странах Балтии и Польше: иконописные центры и мастера*, [в:] *Культура староверов стран Балтии и Польши: исследования и альбом*, ред. Потащенко Г. Коницкая Е., Морозова Н., Вильнюс, с. 115–148.
- Нечаева Г.Г., 2002, *Ветковская икона*, Минск.
- Нечаева Г.Г. [и др.], 2008: *Голоса ушедших деревень*, фото Д. В. Галкина, П. Н. Анансона, Минск.
- Нечаева Г.Г., Баженова О. Д. (сост.), 2012, *Живая вера. Ветка*, Минск.
- Паавер М.-Л., 2013, *Малоизвестные имена русской старообрядческой иконописи в Эстонии*, [в:] *Русские старообрядцы: язык, культура, история. Сборник статей к XV Международному съезду славистов*, ред. Касаткин Л.Л., Москва, с. 540–553.
- Паавер М.-Л., Потащенко Г., 2014: *Жизнь и иконопись Ивана Ипатьевича Михайлова: исследование и альбом* = Paaver M.-L., Potašenko G., *Ivano Michailovo gyvenimas ir ikonų taryba: tyrinėjimai ir albumas*, Vilnius.
- Паавер М.-Л., Потащенко Г., 2015, *Старообрядческая иконопись в Польше: творчество И. И. Михайлова в Вильнюсе в 1929–1939 гг.*, [в:] *Fontes Slavia Orthodoxa II. Православная культура вчера и сегодня: Сборник научных статей* ред. Потехина Е.А., Кравецкий А.Г., Olsztyn, с. 277–304.
- Паавер М.-Л., Потащенко Г., 2016, *Иконописец в XX веке. Жизнь и творчество Ивана Ипатьевича Михайлова*, Vilnius.

Księgi z przedrozbiorowej Rzeczypospolitej w Tarbagataj na Syberii Wschodniej¹

Books from the Commonwealth of Poland and Lithuania in Tarbagatay (Eastern Siberia)

Streszczenie: W artykule omówiono rodzaje ksiąg wydrukowanych w Polsce w czasach przedrozbiorowych, które znajdują się w Tarbagataj na Syberii Wschodniej. Starodruki zachowały się w dobrym lub bardzo dobrym stanie. Obecnie są przechowywane w miejscowej cerkwi staroobrzędowej oraz w Muzeum Historii i Kultury Staroobrzędowców.

Słowa kluczowe: staroobrzędowcy, emigracja, starodruki, Tarbagataj

Summary: The article will discuss the types of books printed in Poland during the pre-partition period, which are located in Tarbagatay in Eastern Siberia. Old prints are preserved in good or very good condition. Currently they are stored in the local Orthodox Church and in the Museum of History and Culture of the Old Believers.

Key words: Old Believers, emigration, old prints, Tarbagatay

Tarbagataj jest niespełna 5-tysieczną miejscowością położoną na Syberii Wschodniej i jednocześnie centrum administracyjnym regionu tarbagatajskiego. Nazwa Tarbagataj pochodzi od buriackiego słowa oznaczającego świstaka, którego dobry obserwator przyrody może tutaj często zobaczyć. W samej jednak wiosce, jak też najbliższej okolicy, nie ma właściwie niczego buriackiego, nawet Buriaci pojawiają się tu bardzo rzadko.

Miejscowość zachowuje wyjątkowy koloryt i odmienność, m.in. dlatego, że mieszkańcy w większości są wyznawcami tzw. starej wiary. Ich przodkowie przybyli tutaj w XVIII w. z terenów Rzeczypospolitej. Wszystkich łączy wspólna historia oraz tradycja.

W II poł. XVIII w. odbyły się przymusowe przesiedlenia staroobrzędowców z terenów Rzeczypospolitej na Syberię (Болонев 1994: 33–37). Zostali oni zmuszeni do osiedlenia się niedaleko od Wierchnieudinska (dzisiejsze Ułan Ude) we wsiach: Tarbagataj, Kujtun, Bolszoi Kunalej, Diesjatnikowo, Burnaszewo. Staroobrzędowcy zwani siemiejskimi przybyli tu z Polesia i Podola. Od 1764 roku całe ich rodziny były wysiedlane na Syberię „w ramach tzw. drugiej wygonki zarządzanej przez carycę Katarzynę II”².

Pierwszą grupę, która przybyła w okolice Tarbagataj w 1765 roku, tworzyły 824 osoby. Przesiedleńcy stali się przymusowymi uczestnikami długiego oraz trudnego procesu

¹ Prezentowane informacje pochodzą z 2014 roku. W tym czasie przebywałam na Syberii Wschodniej, gdzie prowadziłam badania nad kulturą ludów zamieszkujących Azję Środkową i Wschodnią. Przedstawiam stare druki udostępnione mi przez miejscowego duchownego, ojca Siergieja Palija.

² Cytuję informacje (za które dziękuję) podane przez jednego z recenzentów mojego artykułu.

kolonizacji Zabajkala (Болонев 1994: 47–51)³. Zagospodarowywali nieużytki, budowali domy, zakładali gospodarstwa rolne. Wyznawcy starej wiary przywieźli ze sobą, na ile to było możliwe, przedmioty używane na co dzień w domach: naczynia kuchenne, maglownice, maselniczki, kołowrotki i inne rzeczy codziennego użytku, takie jak pościel, obrusy, ubrania, buty. Oprócz tych podstawowych przedmiotów, powszechnie używanych w gospodarstwach domowych, znalazły się i inne, związane z kulturą duchową staroobrzędowców. Były to stare, oprawione w skórę księgi modlitewne, które dawały możliwość odprawiania praktyk religijnych wiernych zasadom starej wiary.

Kilkanaście starodruków, według wszelkich przesłanek, pochodzących z terenów Rzeczypospolitej znajduje się w wybudowanej w 2003 r. cerkwi staroobrzędowej pod wezwaniem Podwyższenia Krzyża⁴ w Tarbagataj.



Fot. 1. Cerkiew Podwyższenia Krzyża.



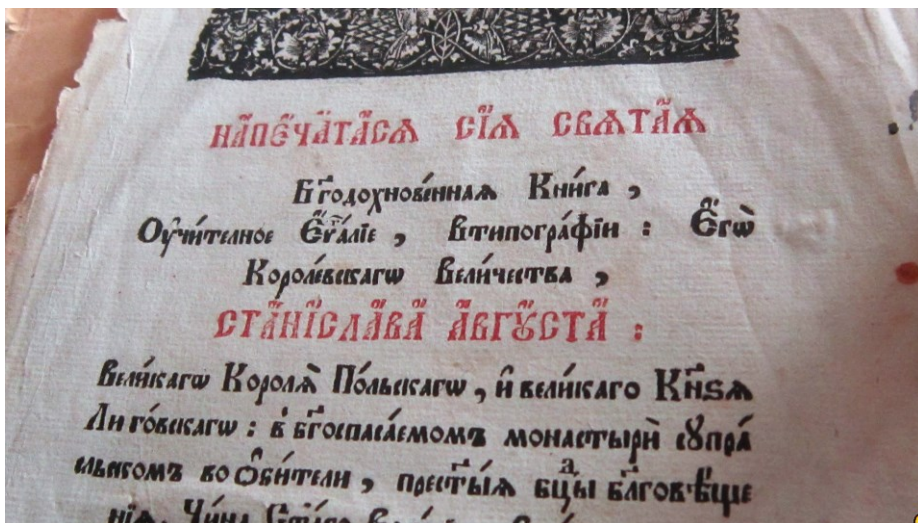
Fot. 2. Tablica informacyjna przy cerkwi.

Przechowywane tam księgi pozostają w ścisłym związku z liturgią Kościoła Wschodniego i są wydrukowane czcionką cyrylicą. Motywów ich przywiezienia należy dopatrywać się wyłącznie w potrzebie kultuwowania swojej wiary.

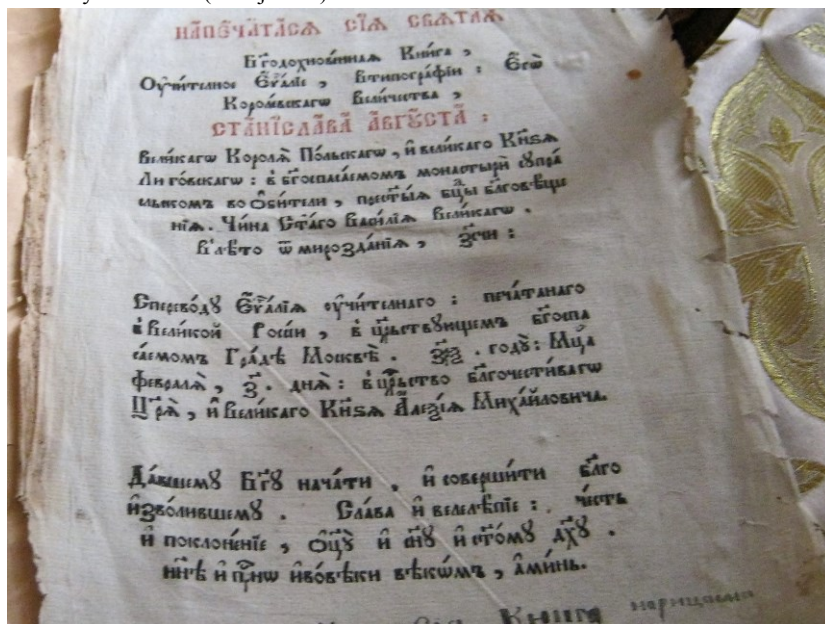
Są one cennym świadectwem pobytu w Polsce i jednocześnie użyteczną pozostałością. Miejscowy duchowny do dnia dzisiejszego odprawia nabożeństwa z osiemnastowiecznej księgi wydrukowanej w Supraślu za czasów naszego ostatniego króla Stanisława Augusta Poniatowskiego.

³ Na stronie 52 umieszczono inną informację: „Из документов явствует, что первых вывезенных из Ветки старообрядцев, размещенных в 1765 году на территории Тарбагатайского общества, было 237 человек мужского и 240 душ женского пола. Они проживали в 12 населенных пунктах.”

⁴ Cerkiew należy do syberyjskiej archidiecezji Rosyjskiej Staroprawosławnej Cerkwi i podlega jej strukturze.



Fot. 3. Modlitwy codzienne (Lekcjonarz).

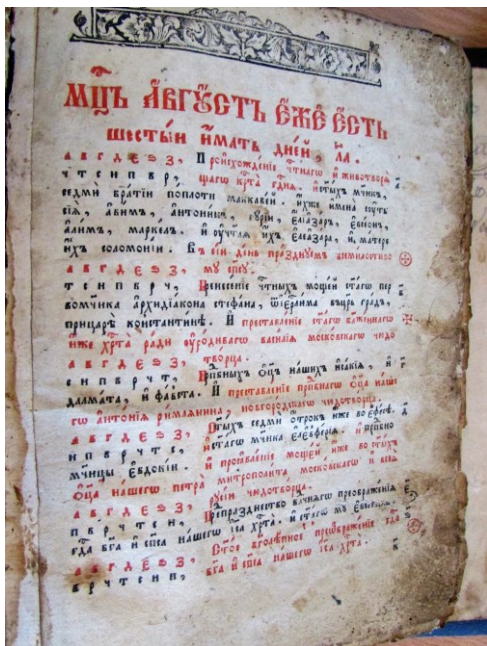


Fot. 4. Modlitwy codzienne (Lekcjonarz).

W miejscowości Tarbagataj znajduje się Muzeum Historii i Kultury Staroobrzędowców, utworzone przez posługującego w miejscowej cerkwi ojca Siergieja Nikołajewicza Palija. Duchowny zgromadził w nim przedmioty związane z życiem społeczności wsi od XVIII w., ikony, a także księgi wydrukowane w Polsce w czasach przedrozbiorowych. Zdecydowanie większą część starych ksiąg przywiezionych z Polski duchowny przechowuje w kościele.

Idea powstania muzeum zrodziła się prawdopodobnie – z jednej strony – z pobudek religijnych miejscowego duchownego, z drugiej zaś strony należy mówić o świadomej inicjatywie ojca Siergieja, który w ten sposób realizuje swoje osobiste etnograficzne pasje.

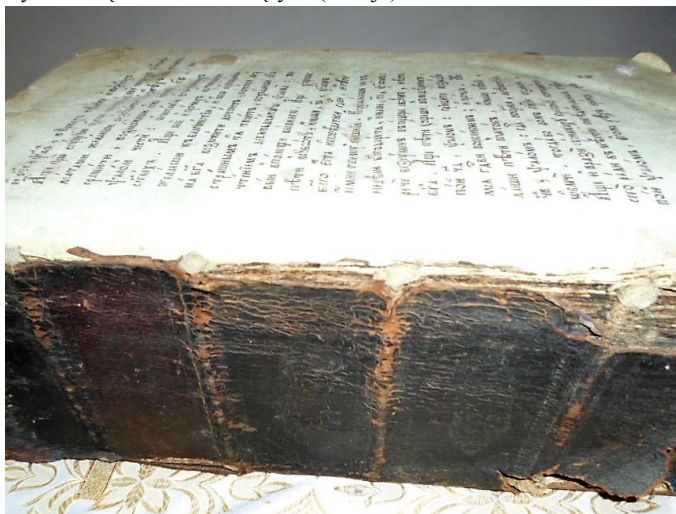
Nie jest jednak wykluczone, że wymienioną powyżej kolejność należałoby odwrócić: czyli pierwszą pobudką do powstania muzeum były etnograficzne zamiłowania i ochrona zabytków, a później względy religijne. Nie wyklucza to jednak faktu, że powstanie muzeum ma związek z przemyślaną, świadomą działalnością duchownego przejawiającego troskę o materialną stronę zgromadzonych przedmiotów, w tym przede wszystkim starych druków.



Książki wydrukowały bazylikańskie ośrodki wydawnicze funkcjonujące od XVI do XVIII w. w Wielkim Księstwie Litewskim, np. w Wilnie czy Supraślu lub na ziemiach ruskich dawnej Rzeczypospolitej.

Specjalista od starych druków byłby w stanie określić po wyglądzie, z której oficyny wydawniczej pochodzi dzieło. Dla badacza niebędącego specjalistą od drukarstwa niezbędne okazały się informacje zamieszczone na ostatnich stronicach, określające miejsce wydania oraz informacje od posiadającego dużą wiedzę duchownego – pasjonaty, ale i wyśmienitego znawcy posiadanych ksiąg.

Fot. 5. Wykaz święt oraz osób świętych (Minija).



Fot. 6. Wyjaśnienia nabożeństw (Typikon).

Większość odnalezionych w Tarbagataj starodruków zachowała się w dosyć dobrym stanie. Stan niektórych z nich można nawet określić jako bardzo dobry. Zniszczenia związane z czasem powstania, transportem czy użytkowaniem widać jedynie w niektórych dziełach na pierwszej i ostatniej stronie, która jest zniszczona lub wyrwana. Niektóre z ksiąg nie były w ogóle używane. Świadczą o tym przylegające mocno do siebie kartki oraz brak

jakichkolwiek załamań między nimi. Wszystkie zabytki są oprawione w grubą skórę ozdobioną drobnymi, tłoczonymi na niej ornamentami, co ukazuje kunszt oraz artyzm introligatorski.

Dziela posiadają klamry spinające (zapięcia) przymocowane do okładek lub ślady po nich, w czym przejawiała się troska o materialną stronę ksiąg. Wynika to z faktu, że są one używane podczas celebracji nabożeństw, a także ze starowerskiej zasady mówiącej o tym, że święte księgi winny być zamknięte, aby nikt niepożądany – w tym zły duch – nie mógł ich zbezczęścić.

Rozmiary dzieł wynoszą od kilkunastu do kilkudziesięciu centymetrów. Ilość stron waha się od 300 do 1500. Marginesy dzieł, zwłaszcza tych dużych rozmiarów są ogromne, wynoszą około 5 cm.

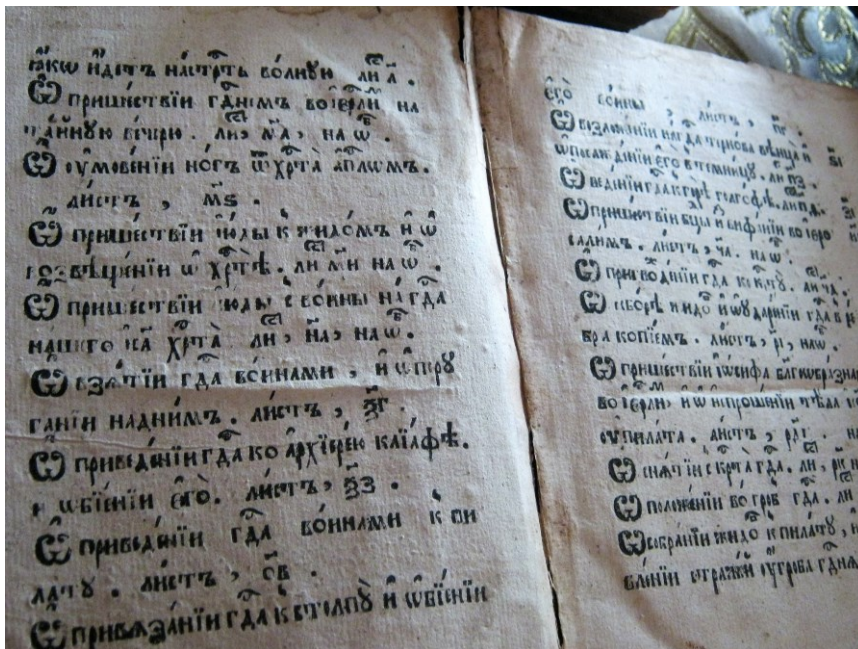
Zawartość odmawianych zabytków stanowi tradycyjna literatura kościelna, tj. modlitwy liturgiczne, modlitwy na każdy dzień według kalendarza liturgicznego, wyjaśnienia fragmentów Pisma Świętego.

Na szczególnie wyróżnienie zasługuje *Ewangeliarz*. Księga jest okazała i dużych rozmiarów, jak sama nazwa wskazuje, zawiera teksty czterech Ewangelii. *Ewangeliarzom* od czasów najdawniejszych okazywano specjalną cześć i szacunek. Przejawiało się to w procesjach z księgą, okadzaniu księgi, całowaniu oraz umieszczaniu jej w specjalnym, widocznym miejscu, gdzie można było czytać dostosowane do roku liturgicznego fragmenty Ewangelii. Oprócz *Ewangeliarza* w kolekcji znalazła się *Mineja (Minija)* będąca księgą zawierającą wykaz świąt oraz osób świętych wspomnianych w danym miesiącu, *Triodion* – który zawiera porządek nabożeństw poprzedzających Wielki Post. W tej księdze widnieje również wykaz modlitw przygotowujących do Wielkiego Postu oraz nabożeństw odprowadzanych po Wielkanocy aż do pierwszej niedzieli po święcie Zesłania Ducha Świętego. Kolejnym zabytkiem znajdującym się w tarbagatajskiej cerkwi jest *Typikon*, gdzie odnotowano pełny opis rytuałów kościelnych oraz szczegółowe wyjaśnienia dotyczące odprowadzania nabożeństw w ciągu całego roku liturgicznego. Oprócz tego wśród odnalezionych ksiąg wyróżnić możemy *Antyfonarze* oraz *Lekcjonarz* – księgę zawierającą czytania i perykopy ewangeliczne, czytania biblijne, psalmy, aklamacje. Ważną jej częścią są czytania na uroczystości, święta, czytania na dni powszednie, wspomnienia świętych, teksty na nabożeństwa wotywnie, o zmarłych, jak też pogrzebowe.

Choć w zbiorach przeważają księgi liturgiczne bądź z liturgią związane, znajdują się tu także pozycje o charakterze typowo dydaktycznym. Zalicza się do nich elementarz (azbuka, bukwar) czy słownik cerkiewnosłowiańsko-polski.

W literaturze przeznaczonej dla wyznawców starej wiary poświadczono kult cierpiącego Chrystusa. Źródeł owego kultu należy poszukiwać w tradycji hebrajskiej (Prejs 1989: 50–234, Michałowska 1996: 450–460). Na uwagę zasługuje tu niewielkich rozmiarów książeczka o męce Chrystusa⁵, wydana również jak poprzednie dzieło w Supraślu w 1794 roku.

⁵ Patrz załączona ilustracja: zdjęcie księgi, spis treści. Jest to prawdopodobnie jedno z wydań popularnych w baroku dzieł o nazwie *Snopek mirry*. W 1711 w Supraślu wydrukowano *Zapach mirrowego snopka, to jest modlitwy nabożne o Męce Pańskiej i N. Panny, Garści mirrowego snopka*. W roku 1712 wydano *Snopek mirrhy gorzkiej Męki Jezusowej i jego Matki Najświętszej Panny*. O innych wydaniach opracowane źródła nie wspominają.



Fot. 7. Rozmyślenia wielkopostne (tzw. Snopek mirry).

Została ona w całości oparta na apokryfach Nowego Testamentu, w których z detalami są opisywane historie zawarte w Biblii. Cztery Ewangelie jedynie zdawkowo informują o męce i śmierci Jezusa, zaś autor tekstu ze starej księgi, wyzyskując pisma apokryficzne, tworzy szczegółowe obrazy cierpień Zbawcy. Punktem wyjścia opisywanych w książce wydarzeń jest sytuacja pożegnania Chrystusa z uczniami podczas Ostatniej Wieczerzy. Następnie odbywa się wizyta Zbawcy u Pilata, po czym następuje Jego droga na Golgotę. Opisana sytuacja ma służyć wzbudzeniu w wiernym emocji, wywołaniu współcierpienia, żalu, a nawet płaczu. Treść dzieła tworzy przejmujący obraz wypełniony pozabiblijnymi szczegółami wzbogaconymi o elementy scen naturalistycznych. Ich zadaniem jest wzbudzenie strachu i litości czytelnika nad męczonym Zbawcą. Należy przy tym pamiętać, że wpływ na psychikę czytelnika, zawładnięcie nią, jest jedną z podstawowych zasad sztuki czasów dawnych (Prejs 1989: 133–226).

We wszystkich odnalezionych zabytkach nagłówki, jak również wprowadzenia do rozdziałów zostały wyróżnione cynobrową, jaskrawą farbą, zaś tekst właściwy rozpoczyna dużych rozmiarów inicjał. W *Ewangeliarzu* nad nagłówkami rozdziałów umieszczono dosyć dużą rycinę w czarnym kolorze. Rycina przypomina swym kształtem koronę. Przy dokładniejszym przyjrzeniu się obrazom można dostrzec na środku niektórych z nich dzbanek, z którego wyrastają rośliny. Wszelkie ilustracje były wykonywane w technice drzeworytowej.

Historia pojawienia się ksiąg wydanych w Rzeczypospolitej w tak odległym od naszego kraju miejscu jest nie do końca jasna. Pozostaje tylko domyślać się, że były one pozyskiwane z różnych źródeł. Część z nich stanowiła zapewne prywatne, rodzinne pamiątki przywiezione w dawnych czasach z Rzeczypospolitej przez zapomniane, nieznane już osoby. To zapewne wierni przynieśli do cerkwi bezcenne dziś księgi. Całe stulecia prześladowań i ukrywania przekonań wyznaniowych przyczyniły się do wytworzenia specyficznej kultury

religijnej opartej na braku zaufania do ludzi innego wyznania. Dlatego nie do końca wiadomo, jak owe księgi trafiły do miejscowej świątyni. Nie ulega natomiast najmniejszej wątpliwości fakt, że są one cennymi zabytkami kultury ze względu na czas i miejsce swojego powstania. Stanowią niedoceniany, bo nieznanymi dokument życia religijnego i kulturalnego sięgający swymi korzeniami I Rzeczypospolitej. Pojawia się więc potrzeba badań w tym kierunku, kwerend, penetracji archiwów i zbiorów bibliotecznych Kościołów obrządku wschodniego, co częściowo na terenie Polski zostało już wykonane. Z powodu przeprowadzenia badań kulturoznawczych i historyczno-literackich konieczna będzie także wyprawa badawcza na Syberię. Niezbędna jest dobra znajomość języka staro-cerkiewno-słowiańskiego, po dziś dzień używanego w niektórych Kościołach wschodnich.

Na zakończenie warto dodać, że przy planowaniu jakichkolwiek prac badawczych z określonej dyscypliny możemy natrafić na niespodziewane odkrycia bezpośrednio niezwiązane z wyznaczonym przedmiotem badań. Należą do nich choćby te z zakresu drukarstwa polskiego z czasów przedrozbiorowych – zabytki, które obecnie znajdują się w Tarbagataj na Syberii Wschodniej⁶.

Literatura:

- Błońska M., Bułhak H., 1993, *Na tropach księzek cyrylickich wydawanych w państwie polsko-litewskim w XV–XVIII wieku. Próba charakterystyki*, [w:] *Najstarsze druki cerkiewnosłowiańskie i ich stosunek do tradycji rękopiśmiennej*, red. Rusek J., Witkowski W., Naumow A., Kraków, s. 179–189.
- Citko L., 2013, *O najstarszych podlaskich drukach cyrylickich*, „*Studia Wschodniosłowiańskie*”, nr 13, s. 19–29.
- Cubrzyńska-Leonarczyk M., 1993, *Oficyna suprańska 1695–1803. Dzieje i publikacje unickiej drukarni ojców bazylianów*, Warszawa..
- Cubrzyńska-Leonarczyk M., 2007, *Dziedzictwo Unii Brzeskiej. Z dziejów oficyny wydawniczej OO Bazylianów w Supraślu (1695–1803)*, Białystok–Warszawa.
- Grek-Pabisowa I., 1999, *Staroobrzędowcy. Szkice z historii, języka, obyczajów*, Warszawa.
- Jaroszewicz-Pieresałcew Z., 2003, *Druki cyrylickie z oficyn Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI–XVIII wieku*, Olsztyn.
- Katalog zabytków piśmiennictwa staroobrzędowców zamieszkałych w Polsce*, 2012–2013, opracowali: Jaroszewicz-Pieresałcew Z., Kamalova A., Orzechowska J., Pocięchina H., Olsztyn.
- Michałowska T., 1996, *Średniowiecze*, Warszawa.
- Pidłypczak-Majerowicz M., 1986, *Bazylianie w Koronie i na Litwie. Szkoły i książki w działalności zakonu*, Warszawa–Wrocław.
- Pidłypczak-Majerowicz M., 2012, *Książka i biblioteka bazylikańska w XVII–XVIII w. oraz wpływ kasat na stan ich zachowania i opracowania*, „*Hereditas Monasteriorum*”, nr 1, s. 85–97.
- Prejs M., 1989, *Poezja późnego baroku. Główne kierunki przemian*, Warszawa.
- Болонев Ф.Ф., 1994, *Старообрядцы Забайкалья в XVIII–XX вв.*, Новосибирск.

⁶ Niektóre przedstawione informacje opublikowałam w: *Ancient Polish books in Buryatian Republic near Mongolia (Starodruki z dawnej Polski w Buriacji pod Mongolią – komunikat)*, „*Colloquia Humanistica*” 2014.

Юрий С. Белянкин

(Российская государственная библиотека, Московский
государственный университет, Москва, Россия)

Единцы – Татарица: книжное наследие старообрядческих анклавов

Edintsy – Tataritsa: literary heritage of Old Believers' enclaves

Резюме: Статья посвящена описанию и предварительному изучению книжного наследия двух относительно изолированных и по-своему уникальных старообрядческих общин. Единцы и Татарица уже, по крайней мере, третье столетие подряд являются местом функционирования единственной молдавской беспоповской общины и, соответственно, единственной болгарской белокриницкой общины. Примерно совпадает и время их образования. Обе общины находятся не в лучшем периоде своей истории и в настоящее время остается последняя возможность зафиксировать разные стороны их традиционной культуры, в т.ч. книжной.

Ключевые слова: археография, старообрядцы, церковнославянские книги, экспедиция

Summary: The article describes the book heritage of two relatively isolated and unique Old Believer communities. The villages of Édinεt and Tataritsa since at least three centuries have been the only clusters of Pomor community in Moldova and, consequently, the only “Austrian” community in Bulgaria. Both were founded at about the same time. Both communities are not in the best period of their history and now it is the last chance to fix the various aspects of their traditional culture, including the book culture.

Key words: archeography, Old Believers, Church Slavonic books, expedition

В ходе работы комплексной археографической экспедиции исторического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова в г. Единец (Édinεt, 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 населенных пункта являются местами компактного проживания старообрядцев, почти непрерывно существующих в некоторой изоляции от своих

¹ При финансовой поддержке фонда «Русский мир». 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 Е. Смилянкой (Смилянская 2003; Смилянская, Денисов 2007). По ориентировочным подсчетам 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. 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» (Старообрядчество 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.

духовных центров и других общин-единоверцев. Это своего рода микроанклавы в чужеродном окружении.

В современном виде книжница Единецкой общины отражает, судя по всему, свое послевоенное состояние. В полной мере проследить местную книжную традицию не представляется возможным, однако сохранившиеся источники все 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. Кишинев; 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 Ксенофоновна 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 ее 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 ее 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 еще 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 переплет, по-видимому, остался тем же); экземпляр цветной Троицы печатника Андроника Невежи (1591); рукописные крюковые Ирмосы, происходящие, по-видимому, с Ветки, о чем свидетельствуют как стилистика богатой профессиональной орнаментики книги, так и писцовая запись «раба Божьего» Илии от 1831 г. при настоятеле иноке Михаиле (книга была подарена Киrom 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» (4^о) (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 «никонианским» духовенством и попытку обращения упорного «раскольника» (*Слово учитительно 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. (8^о) с текстами о непокровенных сосудах, бане и нательном кресте, «Чудом» св. Георгия о змии и иными статьями. Интересную федосеевскую компиляцию (озаглавлена как выписка из *Патерики* 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 ее от К.М. Вишнякова, привезшего эту тетрадку, по ее сведениям, из Прибалтики. По свидетельству о. Василия, одна из важнейших в современной литургической практике единецкой общины книг сохранилась еще от о. Нестора и переписана им самим. Это сборник, выполненный крупным каллиграфическим полууставом на плотной лощеной 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 припереплетном листе виленского Евангелия конца XVIII в. (с этой книгой он был в последние дни). Неожиданной находкой можно считать «осенний» том Минеи Четых свт. Димитрия Ростовского (в издании кон. XVII или начала XVIII вв.), расплетенный на три части и пользующийся сравнительно большой популярностью среди местной читающей аудитории, невзирая на личность автора данных Минеи (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 переплете 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 Минеи 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 (8^о) 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), привезенными 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 ее текстом, как замечает о. Василий). Рассмотренный выше большой *Цветник* являлся в юности излюбленным чтением о. Василия и был рекомендован ему Киром 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 неопределенны, 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 удаленной 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 все 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 леи (?)». Из самых разных мест привозили за собой книги оседавшие в Татарице старообрядцы. Еще 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 еще оттоманского периода, с информацией о закладке церкви и разрешением турецкой администрации. Копию хранит в личном архиве настоятель о. Флор Вэсий.

Важной задачей будущего является более или менее полное обследование состояния книжной культуры румынских старообрядцев (начатое отчасти еще А.И. Яцимирским более ста лет назад), частью которых является и Татарица, что весьма желательно, учитывая фактически завершившиеся работы в Молдавии, осуществленные МГУ им. М.В. Ломоносова.

Литература:

- Смилянская Е., 2003, *К истории книжности и культуры старообрядческих поселений Бессарабии и Белой Криницы*, [в:] *Старообрядцев Молдавии живое слово: Материалы международной конференции «Старообрядчество Молдавии: истоки и современность»*, Кишинев, с. 240–257.
- Смилянская Е., Денисов Н., 2007, *Старообрядчество Бессарабии: книжность и певческая культура*. Москва.
- Старообрядчество, 2012, *Старообрядчество Молдовы: опыт прошлого, задачи настоящего*, Кишинев.

Noty o autorach

Głuszkowski Michał – doktor habilitowany w zakresie językoznawstwa, adiunkt w Katedrze Filologii Słowiańskiej Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, absolwent socjologii i filologii rosyjskiej. Jego zainteresowania naukowe dotyczą różnorodnych aspektów funkcjonowania słowiańskich wspólnot na emigracji, kontaktów językowych polsko-wschodniosłowiańskich ze szczególnym uwzględnieniem przełączania kodów, a także historii polskiej i rosyjskiej socjologii. Sekretarz Komisji Emigrantologii Słowian przy Międzynarodowym Komitecie Sławistów.

Grek-Pabisowa Iryda – emerytowany profesor Instytutu Sławistyki Polskiej Akademii Nauk, autorka opracowań książkowych i artykułów z zakresu: - językoznawstwa polskiego i słowiańskiego; historii, języka i obyczajów staroobrzędowców w Polsce i na świecie; leksykografii polskiej i rosyjskiej; historii i współczesności języka polskiego na dawnych Kresach północno-wschodnich; współczesnych gwar polskich na obszarach Litwy i Białorusi. Wśród najważniejszych nagród i odznaczeń za działalność naukową należy wymienić: Krzyż Kawalerski Orderu Odrodzenia Polski, Nagrodę Naukową im. Kazimierza Nitscha Wydziału I Nauk Społecznych PAN w zakresie językoznawstwa, Odznakę Honorową „Zasłużony dla Kultury Polskiej”.

Ганенкова Татьяна Сергеевна – кандидат филологических наук научный сотрудник Института славяноведения РАН. Сфера научных интересов: грамматика и семантика македонского языка в сравнении с другими славянскими языками, славянско-неславянские контакты и их отражение в языке, социолингвистическая ситуация островных говоров, диалект старообрядцев Польши и Латвии

Grupa Magdalena – magister, słuchaczka studiów doktoranckich w zakresie językoznawstwa w Katedrze Filologii Słowiańskiej Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Absolwentka stosunków międzynarodowych i filologii rosyjskiej. Główne zainteresowania badawcze: polsko-rosyjskie kontakty językowe, zasób frazeologiczny rosyjskiej gwary staroobrzędowców w Polsce oraz wpływ polskiego otoczenia językowo-kulturowego w zakresie frazeologii, polsko-rosyjskie wzajemne postrzeganie i stereotypy

Архипова Нина Геннадьевна – доцент, кандидат филологических наук, доцент кафедры русского языка, коммуникации и журналистики Амурского государственного университета. С 2001 г. изучает язык и культуру старообрядцев (семейских) Амурской области. Является руководителем и участником фольклорно-диалектологических экспедиций в старообрядческие села Амурской области, Республики Бурятия, Краснодарского края. Имеет более 130 научных работ. Под ее руководством на региональном материале написано более тридцати магистерских и бакалаврских диссертаций. Н.Г. Архипова ведет большую просветительскую работу в СМИ по вопросам истории, культуры, языка старообрядцев, плодотворно сотрудничает с музеями и научными библиотеками Амурской области, оказывает адаптационную помощь старообрядцам-реэмигрантам из Латинской Америки.

Пawlaczyk Angelika – absolwentka filologii rosyjskiej, słuchaczka studiów doktoranckich w zakresie językoznawstwa na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Prowadzi badania poświęcone analizie języka starszego pokolenia staroobrzędowców z perspektywy osób posługujących się rosyjską gwarą w zakresie kodu rozwiniętego oraz funkcjonowaniu rosyjskiej gwary w dokumentach osobistych. W kręgu jej zainteresowań badawczych znajduje się również sytuacja Polaków na Wschodzie. Obecnie prowadzi badania dotyczące sytuacji językowej i kulturowej wspólnoty polskiej w Stryju (Ukraina).

Любимова Галина Владиславовна – закончила гуманитарный факультет Новосибирского госуниверситета и аспирантуру Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая (ныне – ИЭА РАН, Москва), кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института археологии и этнографии СО РАН, автор более ста пятидесяти научных работ, в том числе, трех авторских монографий. Имеет многолетний опыт полевых исследований в различных районах Сибири (Новосибирская, Омская, Кемеровская области, Красноярский край, Алтай, Хакасия, Бурятия, Тува). Сфера научных интересов – историческая антропология и этнография русского населения Сибири, обряды и праздники народного календаря, проблемы аграрной модернизации сибирского региона, экологическая культура разных групп сельского населения в прошлом и настоящем.

Агеева Елена Александровна – старший научный сотрудник Музея истории МГУ имени М.В. Ломоносова. Куратор темы "Старообрядчество" в Церковно-научном центре "Православная энциклопедия"

Snarski Krzysztof – doktor nauk humanistycznych w zakresie kulturoznawstwa, muzeolog, etnograf, regionalista, absolwent Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie. Stypendysta Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego w zakresie ochrony zabytków w 2014r. Członek Augustowsko-Suwalskiego Towarzystwa Naukowego i Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego. Prezes Stowarzyszenia Miłośników Muzyki VIVA MUSICA. Od 2006 roku kierownik Działu Etnografii Muzeum Okręgowego w Suwałkach. Specjalista w zakresie mniejszości narodowych i religijnych. Laureat III nagrody w XIII edycji konkursu na najlepszą pracę doktorską z dziedziny nauk o kulturze, organizowanym przez Narodowe Centrum Kultury w 2018.

Майоров Роман Александрович – окончил Московский Педагогический государственный университет (2004). Кандидат исторических наук (тема диссертации: «Единоверие и лидер его соединенческого направления второй половины XIX века священник Иоанн Верховский», 2008). Сотрудник Государственного Исторического музея (отдел «Палаты бояр Романовых»). В течении многих лет преподавал в ряде московских вузов и Московском старообрядческом духовном училище. Организатор и лектор в Вечерней школе (катехизические курсы для взрослых) при старообрядческом храме святителя Николы у Тверской заставы (Москва). Специализируется по темам: история единоверия, церковно-государственные отношения и старообрядчество за рубежом.

Ильинская Татьяна Борисовна – доктор филологических наук, автор книги «Русское разное в творчестве Н.С. Лескова (Санкт-Петербург, 2010), автор монографии-комментария к хронике Н.С. Лескова «Соборяне» (Санкт-Петербург: Пушкинский Дом, 2018), ряда статей по русской литературе XIX в. и русскому литературному языку. В сферу научных интересов Т.Б.Ильинской также входит проблема интерпретации старообрядчества в произведениях русских писателей (М.Е. Салтыков-Щедрин, П.И. Мельников-Печерский, С.В. Максимов, А.П.Чехов и др.).

Stefan Pastuszewski – dr nauk humanistycznych z zakresu historii, mgr pedagogiki, mgr filologii polskiej, inż. mech. Specjalizuje się w historii najnowszej, w tym przede wszystkim chrześcijańskich mniejszości wyznaniowych, dziejów kultury, w tym środków społecznego przekazu, dziejów i rozwoju społeczności lokalnych, wielokulturowości i wieloetniczności oraz historii niezależnych ruchów politycznych w PRL. Jest autorem 15 książek i 80 artykułów naukowych.

Поташенко Григорий – доцент, доктор гуманитарных наук Исторического факультета Вильнюсского университета. Основные научные интересы: история, культура и наследие староверов Литвы, Латвии и Польши, также частично Эстонии и европейской части России. Кроме того, он изучает этническую политику, историю этнических меньшинств и культурное разнообразие Литвы, развитие современного общества в Европе. Ряд исследований (статей) также посвящено вопросам литовской и российской историографии, исторической памяти. Еще одно направление исследований последних лет – история поморской иконописи и иконописцы Литвы. В 2016 г. в Вильнюсе вышел совместный труд Г. Поташенко и М.-Л. Паавер «Иконописец в XX веке. Жизнь и творчество Ивана Ипатьевича Михайлова».

Паавер Мари-Линс – магистр искусствоведения. Основные научные интересы: иконопись староверов Эстонии, Литвы, Латвии и других стран Европы, церковное наследие Эстонии, история искусства Европы. Она является экспертом и членом комиссии Департамента охраны памятников истории и культуры Эстонии (Таллинн). В 2016 г. в Вильнюсе вышел новый совместный труд М.-Л. Паавер и Г. Поташенко «Иконописец в XX веке. Жизнь и творчество Ивана Ипатьевича Михайлова».

Panasiuk Joanna – doktor nauk humanistycznych (literatura staropolska); laureatka międzynarodowych nagród slawistycznych, m.in. Rządu Republiki Buriacji, rektora Państwowego Buriackiego Uniwersytetu w Ułan Ude, Państwowego Uniwersytetu w Ufie; obszary zainteresowań badawczych to: kultura staropolska (związki literatury i sztuk plastycznych), wielokulturowość Europy i Azji (życie duchowe).

Белянкин Юрий Сергеевич – кандидат исторических наук, заведующий сектором изучения особо ценных фондов Российской государственной библиотеки, старший научный сотрудник Археографической лаборатории исторического факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова.

ZASADY KWALIFIKOWANIA TEKSTÓW DO DRUKU

1. W pierwszej kolejności nadesłane teksty poddawane są przez redakcję weryfikacji pod względem zgodności z tematyką i profilem czasopisma oraz spełnienia wymagań formalnych publikacji naukowej (zob. „Wymagania redakcyjne”). Prace niespełniające wymienionych kryteriów są odsyłane do autorów z prośbą o dostosowanie do wymagań redakcyjnych.

2. Zgłaszając prace do czasopisma, autorzy wyrażają zgodę na ich opublikowanie w wersji elektronicznej. Do tekstów należy dołączyć podpisaną przez autora deklarację (druk w załączniku, zob. także stronę internetową czasopisma), że nadesłany tekst jest całkowicie oryginalny, nie narusza praw osób trzecich i nie jest aktualnie rozpatrywany pod kątem publikacji w innym czasopiśmie lub opracowaniu zbiorowym, a autor wyraża zgodę na dokonanie w ramach opracowania redakcyjnego niezbędnych zmian w tekście.

3. Teksty, które przeszły pierwszy, techniczny etap kwalifikacji kierowane są do dwóch (wyznaczonych przez redakcję) recenzentów afiliowanych w innej jednostce niż jednostka macierzysta autora (autorów) artykułu.

4. Proces recenzji ma charakter poufny i anonimowy zarówno dla recenzentów, jak i dla autorów. W czasopiśmie „Emigrantologia Słowian” stosowana jest zasada tzw. podwójnej ślepej recenzji (double-blind review): redakcja nie ujawnia recenzentom nazwisk autorów, ani nie informuje autorów, kto był recenzentem ich artykułów. Recenzentom nie wolno wykorzystywać wiedzy na temat artykułów przed ich publikacją. Lista recenzentów dostępna będzie na stronie internetowej czasopisma.

5. Na podstawie recenzji redakcja podejmuje decyzję o przyjęciu lub nieprzyjęciu tekstu do publikacji. Po otrzymaniu dwóch pozytywnych opinii recenzentów redakcja przekazuje ich treść (bez ujawniania nazwiska recenzenta) autorowi (autorom) w celu ustosunkowania się do ewentualnych uwag krytycznych. Po naniesieniu poprawek tekst oceniany jest przez redakcję, która wydaje ostateczną decyzję o skierowaniu do druku. W uzasadnionych wypadkach możliwa jest ponowna ocena tekstu przez recenzentów. Sprzeczne opinie w recenzjach (oraz inne uzasadnione sytuacje) mogą stanowić dla redakcji powód do powołania dodatkowego recenzenta. Ostateczna decyzja o akceptacji artykułu do druku lub o jego odrzuceniu należy do redakcji, a autorzy są o niej niezwłocznie informowani.

6. Redakcja czasopisma „Emigrantologia Słowian”, dbając o wysoki poziom merytoryczny czasopisma, i stosując się do zaleceń MNiSW, stosuje procedury przeciwdziałające zjawiskom „ghostwriting” (przypadki braku ujawnienia nazwiska osoby, która wniosła istotny wkład w powstanie publikacji i była jej faktycznym autorem lub współautorem) oraz „guest (honorary) authorship” (przypadki uwzględnienia konkretnej osoby jako autora lub współautora pracy, mimo że jego wkład w publikację był znikomy albo w ogóle nie miał miejsca).

Tego typu działania będą demaskowane i dokumentowane przez redakcję, ponieważ są przejawami nieuczciwości naukowej, podważają oryginalność i rzetelność publikacji naukowych, a także zaprzeczają jakościowym podstawom uprawiania nauki. O wykryciu przypadków „ghostwriting” i „guest authorship” powiadamiane będą odpowiednie podmioty (instytucje naukowe zatrudniające autorów, inne ośrodki naukowe i czasopisma). W celu zapobiegnięcia przypadkom nieuczciwości naukowej redakcja prosi autorów o ujawnianie wkładu poszczególnych osób w powstanie publikacji (z podaniem ich afiliacji

oraz określenia rodzaju wkładu; kto jest autorem koncepcji, założeń, metod, itp. wykorzystywanych przy przygotowaniu tekstu). Należy również podać informacje o źródłach finansowania badań i samej publikacji („financial disclosure”), wkładzie instytucji naukowo-badawczych, stowarzyszeń i innych podmiotów, np. jeśli publikacja powstała w ramach grantu lub projektu naukowego. W związku z koniecznością złożenia wraz z tekstem deklaracji o prawach autorskich i oryginalności tekstu, główną odpowiedzialność za tekst ponosi autor zgłaszający manuskrypt.

7. Zgłaszając tekst do „Emigrantologii Słowian” Autorzy wyrażają zgodę na udostępnianie swoich tekstów w otwartym dostępie na stronie czasopisma, a także za pośrednictwem internetowych portali naukowych i bibliograficznych baz danych, którymi czasopismo współpracuje. Niezależnie od licencji udzielanej „Emigrantologii Słowian”, Autorzy zachowują pełnię praw autorskich i publikacyjnych.

8. Autorzy nie ponoszą opłat za zgłoszenie artykułu, proces recenzyjny i publikację.

ИЗДАТЕЛЬСКИЕ ПРОЦЕДУРЫ

1. Присланные тексты, в первую очередь, подвергаются оценке редколлегии (критерии совпадения с проблематикой журнала и соблюдения технических требований). Работы, которые не выполнили данных критериев, возвращаются авторам с просьбой внести исправления согласно «Техническим требованиям» журнала.

2. Присылая свои статьи, авторы выражают согласие опубликовать их в электронной форме. Вместе с текстами надо прислать заявление (формуляр в приложении, см. также сайт журнала), что предложенная статья полностью оригинальна, не нарушает прав других людей и не подвергается в данный момент рецензионной процедуре в других журналах и сборниках. В процессе обработки текста редколлегия может внести необходимые изменения в статью.

3. Тексты, одобренные редколлегией, подлежат оценке двух, назначенных редколлегией, рецензентов, работающих в других научных центрах, чем автор/авторы статьи.

4. Процедура рецензии является анонимной как для рецензентов, так и для авторов. В журнале „Эмигрантология славян” осуществляется так называемая двойная анонимная система рецензирования (double-blind review): редколлегия не называет фамилии авторов и не сообщает авторам, кто рецензировал их статьи. Рецензенты не могут распространять информацию о статьях и каким-либо образом использовать ее до момента публикации. Список рецензентов доступен на сайте журнала.

5. На основании рецензий редколлегия решает об одобрении текстов. После того, как текст получит две положительные рецензии, их содержание (без данных рецензента) передается автору (авторам), чтобы они могли отнестись к возможным критическим замечаниям. Исправленный текст оценивается редколлегией, которая принимает решение о допуске статьи к печати. В обоснованных случаях возможна повторная рецензия. Противоречивые рецензии (и другие обоснованные случаи) могут стать для редколлегии причиной передачи текста третьему, дополнительному рецензенту.

Окончательно об одобрении текста решает редколлегия, о чём немедленно сообщает авторам.

6. Редколлегия журнала „Эмигрантология славян”, с целью обеспечить высшее научное качество журнала, соблюдая стандарты Министерства науки и высшего образования Республики Польша, внедряет процедуры, противодействующие практикам „ghostwriting” (в случае, когда не указана фамилия внесшего значимый вклад в создание публикации и фактически являющегося ее автором или соавтором) и „guest (honorary) authorship” (в случае, когда среди авторов указан не писавший данный текст и не проводивший исследования, или проводивший их в очень ограниченной форме). Вышеописанные практики, как примеры нечестной и незаконной деятельности, будут обнаруживаться и документироваться редколлегией, так как они нарушают подлинность публикаций и честность их авторов, а также противоречат основным стандартам в науке. О случаях „ghostwriting” и „guest authorship” редколлегия будет сообщать соответствующим органам (институты, в которых работают авторы, и другие научные центры и журналы). Во избежание нечестных практик редколлегия обращается к авторам с просьбой указать соавторов данной публикации (назвать их место работы и определить вклад; кто был автором концепции, гипотез, анализа и т.д.). Надо также сообщить об источниках финансирования исследований и публикации („financial disclosure”), вкладе научно-исследовательских институтов, обществ и других организаций, напр., если статья написана в рамках гранта или научного проекта. Присланное вместе с текстом заявление об авторских правах и его подлинности переносит главную ответственность за текст на автора.

7. Присылая свои тексты в журнал «Эмигрантология славян» авторы соглашаются на публикацию в режиме открытого доступа на сайте журнала, а также других сайтов и научных баз данных, с которыми журнал сотрудничает. Независимо от лицензии для «Эмигрантологии славян», авторы полностью сохраняют свои авторские права и права на публикацию.

8. За рецензии и публикацию в журнале «Эмигрантология славян» плата с авторов не взимается.

WYMAGANIA REDAKCYJNE

Redakcja przyjmuje teksty w językach słowiańskich oraz w języku angielskim. Ze względu na potencjalnych odbiorców sugerowane języki to rosyjski, polski i angielski. Teksty prosimy przygotowywać według poniższych zaleceń. Dla ułatwienia na stronie czasopisma został zamieszczony szablon artykułu:

<http://emigrantologia.uni.opole.pl/wp-content/uploads/2016/06/template-POL.doc>

1. Objętość artykułu

Sugerowana objętość tekstów:

- artykuły (do 30.000 znaków ze spacjami)
- recenzje (do 12.000 znaków ze spacjami)
- notki bibliograficzne (do 2500 znaków ze spacjami)

2. Maszynopis powinien spełniać następujące wymagania formalne:

- program Word 97-2003,
- format B5 (18,2 cm x 25,7 cm), marginesy: lewy, prawy, górny i dolny po 2,5cm,
- czcionka Times New Roman, wielkość 10 pkt, odstępy między wierszami 1,15,
- strony maszynopisu należy ponumerować,
- nazwy plików powinny być czytelne – nazwisko autora i tytuł artykułu (może zawierać tylko pierwsze wyrazy).
- należy unikać wyróżnień w tekście. Dopuszczalne są jedynie następujące typy wyróżnień w tekście:

- *kursywa* – dla tytułów publikacji, wyrażen obcojęzycznych oraz dla wyrazów i wyrażen stanowiących przykłady,

- **pogrubienie** – dla tytułów, terminów i partii tekstów wymagających wyróżnienia,

- podkreślenie – dla terminów i wyrażen wymagających wyróżnienia (w ten sposób oznaczamy tekst, gdy ma być on spacja).

W całym tekście głównym i w przypisach należy wyróżnić wszystkie tytuły dzieł zwartych czy artykułów opublikowanych w dziełach zbiorowych pismem pochyłym bez używania cudzysłowów, np.:

Роман Газданова *Вечер у Клэр* был опубликован в 1929 г.

Natomiast przy zapisie czasopism należy używać cudzysłowów, np.:

W serii artykułów publikowanych na łamach czasopisma „Archiwum Emigracji”, poruszano problemy życia literackiego Polonii (Kowalski 1987: 24).

3. Maszynopis powinien być kompletny, tzn. powinien zawierać:

- imię i nazwisko autora (autorów)
- afiliację autora (autorów)
- streszczenie w języku tekstu oraz w języku angielskim (ok. 800 znaków)
- słowa kluczowe w języku tekstu oraz w języku angielskim
- tytuł artykułu w języku tekstu oraz w języku angielskim
- tekst zasadniczy
- wykaz literatury
- notkę o autorze (autorach) – ok. 700–800 znaków

4. Cytaty i powołania na źródła:

W tekście głównym należy stosować odniesienia do literatury poprzez ujęcie w nawias nazwiska autora pracy, roku wydania i stron, np. (Nowak 1985: 65-70), a jeśli cytowana jest praca zbiorowa, to w nawiasie należy zamieścić początkową część tytułu i rok wydania, np. (*Литературные манифесты...* 1980: 184).

5. Wykaz i opis pozycji literatury:

Należy umieszczać na końcu całej pracy w porządku alfabetycznym.

Opis pozycji literatury:

a) Pracy autorskiej – musi zawierać: nazwisko i inicjał imienia autora, rok wydania, tytuł pracy (kursywą), miejsce wydania.

Przykład: Бердяев Н., 1985, *Смысл творчества. Опыт оправдания человека*, Paris.

b) Pracy zbiorowej (tzn. co najmniej trzech autorów lub pod redakcją naukową): tytuł pracy (kursywą), rok wydania, nazwisko i inicjał imienia redaktora, miejsce wydania. Przykład: *Kobieta i/jako inny. Mit i figury kobiecości w literaturze i kulturze rosyjskiej XX-XXI wieku (w kontekście europejskim)*, red. Cymborska-Leboda M., Gozdek A., Lublin.

c) Rozdziału w pracy zbiorowej: nazwisko i inicjał imienia autora rozdziału, rok wydania, tytuł rozdziału (kursywą), przecinek [w:], tytuł pracy (kursywą), nazwisko i inicjał imienia redaktora, miejsce wydania, numery stron.

Przykład: Szymonik D., 2008, *Od Pięknej Damy do Jawnogrzezniczicy. O „srebrnowiecznej” koncepcji kobiety i kobiecości*, [w:] *Kobieta i/jako inny. Mit i figury kobiecości w literaturze i kulturze rosyjskiej XX-XXI wieku (w kontekście europejskim)*, red. M. Cymborska-Leboda, Gozdek A., Lublin, ss. 187-194.

d) Artykuły w czasopismach lub seriach naukowych: nazwisko i inicjał imienia autora, rok wydania, tytuł artykułu (kursywą), tytuł czasopisma (w cudzysłowie) lub serii naukowej, numer zeszytu (lub tomu), numery stron.

Przykład: Зверев А., 1989, „Глубокий колодец свободы..”. *Над страницами [прозы] Юрия Домбровского*, „Литературное обозрение” № 4, s. 14.

e) Publikacje ze źródeł internetowych w zależności od typu publikacji – jak w a), b), c) lub d) wraz z adresem strony i datą dostępu.

Przykłady:

Зверев А., 1989, „Глубокий колодец свободы..”. *Над страницами [прозы] Юрия Домбровского*, „Литературное обозрение” № 4, s. 14, <https://depot.ceon.pl/handle/123456789/1233> [29.03.2015].

Бердяев Н., 1985, *Смысл творчества. Опыт оправдания человека*, Paris, <https://repozytorium.umk.pl/handle/item/2609> [23.03.2015].

ТЕХНИЧЕСКИЕ ТРЕБОВАНИЯ

Редколлегия принимает статьи на славянских и английском языках, однако рекомендуются русский, польский и английский языки. Правила оформления статей описаны ниже. Рекомендуется использовать шаблон статьи на сайте журнала: <http://emigrantologia.uni.opole.pl/wp-content/uploads/2016/06/template-RUS.doc>

1. Объём текстов:

Предполагаемый объём:

- статьи (до 30.000 знаков с пробелами)
- рецензии (до 12.000 знаков с пробелами)
- краткие библиографические информации (до 2500 знаков с пробелами)

2. Текст должен соответствовать следующим техническим требованиям:

- файлы .doc (Word 97-2003)
- формат В5 (18,2 x 27,5 см), все поля: 2,5см
- фонт Times New Roman, 10, интервал 1,15
- страницы с нумерацией,
- в названии файла следует указать фамилию автора и заглавие (можно ограничиться первыми словами)

· следует избегать специальных форматов в тексте. Допускаются только следующие форматы выделений:

- *курсив* – заглавия публикаций, иноязычные слова, а также выражения и слова, используемые в качестве примеров,
- **жирный шрифт** – заглавия, термины и фрагменты текста, требующие выделения,
- подчеркнутый шрифт – термины и выражения, требующие выделения (таким способом выделяем текст с пробелами).

В главном тексте, а также в сносках и комментариях надо выделять курсивом без кавычек все заглавия книг и статей, публикуемых в сборниках, напр.:

Роман Газданова *Вечер у Клэр* был опубликован в 1929 г.

Заглавия журналов надо записывать в кавычках, напр.:

В дискуссии, проведенной журналом «Наука и религия», критик Ирина Васюченко заявила, что «Авдий [...] ассоциируется с Христом» (*Пока небо не погасло* 1987: 24).

3. Правильно подготовленный текст должен содержать:

- Ф.И.О. автора (авторов)
- место работы автора (авторов)
- заглавие статьи на языке, на котором она написана, и по-английски
- резюме (объем ок. 800 знаков) на языке статьи и по-английски
- ключевые слова на языке статьи и по-английски
- главный текст
- список использованной литературы (**Литература:**)
- краткое сведение об авторе (авторах) ок. 700–800 знаков

4. Цитаты и ссылки на источники.

В главном тексте надо употреблять ссылки на литературу, указывая в скобках фамилию автора, год издания и страницы, напр. (Nowak 1985: 65-70), а если цитируется сборник, в скобках надо поместить начало заглавия и год издания, напр. (Литературные манифесты... 1980: 184).

5. Список используемо/й литературы:

Библиография должна помещаться в конце статьи в алфавитном порядке:

а) Авторская монография – надо вписать: фамилию и инициал имени автора, год издания, заглавие (курсивом), место издания.

Например: Бердяев Н., 1985, *Смысл творчества. Опыт оправдания человека*, Paris.

б) Соавторская монография (т.е. три или больше авторов, а также сборники под редакцией): заглавие (курсивом), год издания, фамилия и инициал имени редактора, место издания.

Пример: *Kobieta i/jako inny. Mit i figury kobiecości w literaturze i kulturze rosyjskiej XX-XXI wieku (w kontekście europejskim)*, ред. Сymborska-Leboda М., Gozdek А., Lublin.

в) Глава в сборнике: фамилия и инициал имени автора раздела (статьи), год издания, заглавие статьи (курсивом), запятая [в:], заглавие сборника (курсивом), фамилия и инициал имени редактора, место издания, страницы.

Пример: Szymonik D., 2008, *Od Pięknej Damy do Jawnogrzesznicy. O „srebrnowiecznej” koncepcji kobiety i kobiecości*, [в:] *Kobieta i/jako inny. Mit i figury kobiecości w literaturze i kulturze rosyjskiej XX-XXI wieku (w kontekście europejskim)*, ред. Cymborska-Leboda M., Gozdek A., Lublin, с. 187-194.

г) Статьи в журналах или научных сериях: фамилия и инициал имени автора, год издания, заглавие статьи (курсивом), заглавие журнала (в кавычках) или научной серии, номер тома, страницы.

Пример: Зверев А., 1989, «Глубокий колодец свободы...». *Над страницами [прозы] Юрия Домбровского*, «Литературное обозрение» № 4, с. 14.

д) Интернет-публикации – кроме информации из пунктов а), б), в), г) надо вписать адрес сайта и дату доступа.

Примеры:

Зверев А., 1989, «Глубокий колодец свободы...». *Над страницами [прозы] Юрия Домбровского*, «Литературное обозрение» № 4, с. 14,
<https://depot.ceon.pl/handle/123456789/1233> [29.03.2015].

Бердяев Н., 1985, *Смысл творчества. Опыт оправдания человека*, Paris,
<https://repozytorium.umk.pl/handle/item/2609> [23.03.2015].



**Komisja Emigrantologii Słowian
Międzynarodowego Komitetu Słowistów
Uniwersytet Opolski**

ISSN 2543-5787